ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА IV
СВЕЗАК 4

БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1929

„БОГОСЛОВЉЕ“ излази 4 пута на годину у свескама од 5—6 табака.

Годишња претплата је 80 дин., за ђаке 60 дин.

Претплату ваља слати **Администрацији „Богословља“**, а рукописе и све друго **Уредништву „Богословља“**, Београд, Богословски Факултет, Франкопанова (Ресавска) ул. 3.

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА IV СВЕСКА 4

МОЈСИЈЕ И КРИТИКА

— Наставак. —

Историско развиће негативно-деструктивне критике у XVII веку оснивало се на философским погледима енглеских деиста; у XVIII веку на философским погледима француских слободних мислилаца и енциклопедиста; а после овог времена на Кантовом критицизму, Хердеровом хуманизму и философским погледима историских и природних наука[1]). Почевши пак своја научна истраживања с библиским скептицизмом, критичари су — као рационалисте — дошли до закључка да треба одбацити сваку божанску интервенцију у свету у опште, па и интервенцију божанску у погледу састава старозаветних књига — т. ј. инспирацију. Зато није ни чудо што су поједини претставници негативно деструктивне критике, у новије време (XIX и XX веку), почели долазити до ових негативних ресултата. Наиме Renan је писао да су Јевреји своје историске анале испунили митологијом страних народа; de Wette, да је Петокњижје дело имагинације — управо: једна епопеја теократије; Chamberlain огласио је Мојсија за „несемитског Египћанина", и Stade да Јевреји у опште нису ни били у Египту*; док Ewald сва пророштва, која се противе философији, окарактерисао је као обичан мит, причање. Али највећи утицај на присталице деструктивне библиске критике произвело је мишљење историско-религиске философије Хегелове: да су савршенији одељци Библије млађи од несавршенијих, и да се монотеизам путем еволуције исчилио из политеизма, као природна последица[2]). То и такво дакле гледиште на Библију, којим се прво негира божанство Откривење а затим инспирација и Израиљ као иза-

[1]) Упореди Hoberg, Über Pentaterchfrage (op. cit.) стр. 11 и 12—16; такође Meignan, De l' Éden à Moise (op. cit), стр. 78—82.

*) Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1887.

[2]) J. Kley, Op. cit. стр. 79.

брани народ Јахве, — довело је Karl Heinrich Graf-a (ученика Eduard Reuss-a), професора Универзитета у Штрасбургу, до састава његове, т.з. Графове теорије.

Графова теорија у ствари је прерада и у савремено-научну форму обучени ранији закључци de Wette[1]), Georg[2]), Vatke[3]) и његовог професора E. Reuss-a.[4])

Graf, одушевљен Хегеловом философијом (по којој је монотеистичка религија путем еволуције постала из политеистичке), сасвим је био пренебегао студирање библиског текста који посве друкчије — него Хегелова философија — говори о Израиљу и његовом историском развићу. Као присталица мишљења да се монотеизам Израиља датира тек од појаве званичних пророка по деоби јеврејског царства на северно и јужно, Граф је, следствено, одбацио аутетичност историје Израиља описане прво у Петокњижју а затим у осталим књигама Старог Завета. У свом спису „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments“[5]), и он је усвојио четири главна извора (списа): E, J, P и D, на основу којих су доцније непознати редактори (R^1, R^2, R^3 и + g) саставили данашње Петокњижје. Али, његова се теорија од претходних хипотеза разликује по томе што је он начинио други распоред споменутих извора. Констатовавши пак да су извори E и J, као историски списи старији од D законског списа, — као најстарији извор (документат) Граф је узео J извор,

[1]) Beiträge zur Einleitung in das A. Testament. I. Halle 1807; II 1807.

[2]) Die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835.

[3]) Die biblische Theologie. Bd. I. Berlin 1835.

[4]) Die Geschichte der heiligen Schrift Alten Testaments. II. Aufl. Braunschweig 1890. — Резиме Reuss-ове теорије је овај. Најстарији део Петокњижја је „Bundesbuch — Књига Завета“ (Изласка XXI, 1-XXIII, 13), која се датира из времена цара Јосафата (916—891), претпостављајући да је крајем IX века пре Хр. придодата новијем појављеном делу. Reuss није могао да утврди: да ли је E млађи или старији од J, за који документат вели да потиче из друге половине IX века. Од ова два документа (E и J) доцније је створена једна целина, али не може да утврди да ли је тај посао извршио писац J, или је то дело сасвим неког сасвим непознатог редактора (R). D пак постао је у време цара Јосије (621 г.), који је затим у времену првог пресељења у Вавилон а пре дефинитивне пропасти јудејског царства — приспојен ранијој колекцији EJ. После повратка из вавилонског ропства Јездра је саставио „Gesetzbuch — Књигу Закона“ (Левит. XVII—XX). За време његовог живота P постајао је као засебна целина и тек по његовој смрти придодат ранијој колекцији докумената E J D + P.

[5]) Leipzig 1866.

за који вели да је најмрачнији јер тобож одаје прелаз Израиља, из политеизма у монотеизам, претпостављајући да је постао око 850. год. пре Хр. у царству Јудином. Други извор је E, који је постао око 750. год. у царству Израиљском, који, ма да констатује концепцију једног Бога код Израиља, ипак, пада у очи, код њега је сваки град имао своје жртвенике — т.ј. у то време Израиљ још није знао за централизацију култа. Око 650. год. — вели — непознати редактор (R) спојио је спис J и E у једну целину, примећујући, да до тог времена они нису чинили једну нераздвојну литералну целину већ је сваки од ова два извора имао своје развиће текста, — тј. сваки је имао етапе развића свог текста, називајући те етапе: J^1, J^2; E^1, E^1, E^3 и т. даље; а њихове редакторе R^1, R^2 и т. д. За време Јудејског цара Јосије, — управо за време његове реформе и оправке јерусалимског храма 621 године — појавио се Законски спис — Gesetzbuch, т. з. девтерономиски извор (D). Овај спис (извор) ригорозно говори о централизацији култа; према томе он је стварна континуиција раније еволуције започете у J спису. Тада дакле, 621 године, у Јерусалиму придодат је D извор JE, од ког времена та три списа чине једну целину. За време вавилонског ропства свештеници су, вели, саставили један други новији закон који прецизно говори о култу религиском, познат под именом: Свештенички Кодекс — P или P C. Али, да би овај нови P C спис могли прилагодити претходећим JED списима, они су споменуте основне списе прерадили према својим принципима на тај начин што су реконструисали стару историју Израиља. Пада у очи да Граф P спис дели на два дела: историски (мањи) и законодавни (већи), који је око 450 године, поред целине JED, чинио за себе једну засебну цесину. Тек доцније, 444. године, о празнику сеница, вели, овај је спис спојен осталима, када је књижевник Јездра њих као JEDP целину читао пред свим народом „првог дана седмог месеца", сходно опису књиге Несмијине, VIII, 1-8.

Ову своју теорију затим је Karl Heinrich Graf применио и на књигу Исуса Навина, огласивши је као саставни део с Петокњижјем, с којом је, вели, нераздвојно спојена, јер је — по његовом мишљењу — и она такође постала на основу наведена четири основна списа JEDP, због чега је сада књигу Петокњижје назвао: Hexateuch — т. ј. „Шестокњижје". Књига Исуса Навина, као засебна целина, мисли да је

постала пред саму шизму Самарјана, пошто њихова света књига садржи само пет књига Мојсијевих. Исто правило Граф је применио и на ове књиге: о Судијама, Самуилову и о Царевима.

Главне присталице ове теорије су: J. Wellhausen,[1]) Karl Heinrich, Cornill,[2]) A. Kuenen,[3]) J. W. Rothstein,[4]) H. Holzinger,[5]) и Carl David Steuernagel,[6]) Како је ову теорију највише узео у заштиту и обраду J. Wellhausen, то се она још друкчије зове: „Граф-Велхаузенова теорија“ или само „Велхаузенова школа“. Како Wellhausen-ово гледиште има пресудан утицај и на данашњи ток деструктивне критике, то ћемо се ми с њиме поближе упознати.

По Wellhausen-у Мојсије је историска личност, али сасвим друкчија од његове описане личности у Петокњижју. Ту своју теорију он је разрадио у свом делу „Israelitische und Jüdische Geschichte“, која се резимира у овим речима. Мојсије, посматрајући невољу свог израиљског народа у Египту, био је побуђен да га избави из ропства мисирског. То му је испало за

[1]) Prolegomena zur Geschichte Israels, 5 Aufl. Berlin 1899; Skitzen und Vorarbeiten Berlin 1884; Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. Testaments. Berlin 1889; Israelitische und Jüdische Geschichte, 5 Aufl. Berlin 1904.

[2]) По њему, спис J постао је у времену 850—625 г. пре Хр. и има три етапе своје еволуције: J^1, J^2, J^3; спис E, написан је од стране два писца: E^1 750, а E^2 650 г.; трећи спис D написан је пре 621. г. и састоји се из два дела: историског D^h и паренетичког D^p ; док P спис, вели, постао је овако: основни P спис написан је између 570 и 458 г. и дели се на P^1 и P^2, који, 458 г. комбиновали су у једну целину коју је 444 г. прочитао Јездра пред народом у Јерусалиму. Овим документима, додаје, били су придодати фрагменти од којих је затим створена књига Исуса Навина, која је пре тога с Петкњижјем чинила једну целину то јест — Hexateuch (Einteitung in die kanonischen Büucher des Alten Testament, 7 Aufl. Tübingen 1913). — Према Dr. Hoffmann-у (Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausenschen Hypothese. Heft I. Berlin 1901), P спис најновија критичка школа дели на три различна дела: „Heiligkeitsgesetz“ (H) као најстарији део; „Prtsterliche Grundschrift“ (Pg), и напослетку долазе придодати делове (Ps).

[3]) Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T. (Ausgabe von Th. Weber). Leipzig 1887.

[4]) Einleitung in die Literatur des A. Testaments, von S. R. Driver. Übersetzt u. herausgegeben von J. W. Rothstein. Berlin 1896.

[5]) Einleitung in den Hexateuch Freiburg und Leipzig 1893.

[6]) Lehrbuch der Einleitung in das A. Testament. Tübingen 1912. — Ibid. Allg. Einleitund in den Hexateuch. Göttingen 1900.

руком за време једне куге која је пустошила Египат, када је Мојсије успео да своју једнокрвну браћу изведе из Гесема и преко Синаја доведе у Кадес. Овде, у Кадесу, Израиљци су се задржали све до напада од стране Амореја. Овај напад приморао је Израиљце не само на одбрану него и да пређу у контра напад, заузевши прво земљу Сехон а затим Ханаан, где су се по насељењу асимилирали с домородцима Ханаана, примивши њихову цивилизацију. Према томе, вели, Мојсије је само спасилац — или боље рећи оснивалац — свог Израиљског народа, а никако и творац Израиљеве религије нити пак његов законодавац. Али ипак Wellhausen признаје да је за време Мојсија било некаквог прогреса у култу божанства од стране Израиљаца. Јер, вели, до Мојсија религиске идеје Израиља нису се разликовале од религиских идеја осталих Семита који су били многобошци, приписавши на тај начин Израиљу да је и он од тог доба обожавао природу, природне појаве и небеска тела, — другим речима огласио је Израиљ да је и он до тог доба био: фетишиста и сабеиста. Али, благодарећи Мојсију, за његово време Израиљ се уздигао изнад овог ниског религиског нивоа, почевши да обожава једног националног бога — Јахве, исто онако како су у то време Моавићани имали и поштовали свог националног бога Хамоса. Даље примећује, да Израиљци у почетку нису имали једно централно светилиште већ су свуда, где су год обитавали, приносили жртве. Под утицајем Ханаанићана и они су затим установили неколико специјалних светилишта, олтара — Bamôth — (у Хеврону, Ветиљу, Дану и Јерусалиму). Но по паду Самарије 721. године пре Хр., храм у Јерусалиму остао је као једино светилиште још непокореног народа царства Јудиног. На сто пак година доцније (621), за владе јудејског цара Јосије, публикован је први закон у Израиљу у опште, наиме: Девтерономиум (књига Поновљени Закони), који у XII, 5. 13. 26. говори противу многих светилишта (олтара), а који су раније постојали растурени по Израиљу. Али, од разрушења Јерусалима и његовог храма, јединог заосталог јудејског светилишта и одвођења Јудејаца у вавилонско ропство од стране цара Навуходоносора (587. г.), вели Wellhausen, прекинуо се ланац израиљске традиције која се током векова проткивала кроз националну и религиску историју Израиља. У вавинонском ропству Јудејци су били 70. година. За то време код њих, као робова, створила се једна

сасвим друкчија ситуација, одакле су се они — по Wellhausenовом мишљењу — вратили као реформисте, и то: пре као једна религиска секта него народ. То је, вели, био узрок због чега су се они по повратку одмах дали на кореницу реформу култа своје религије, прогласивши Јерусалим као једино светилиште[1]), установивши уз то нарочити ред људи ради неговања култа религиског — т. ј. свештенике и левите.

Wellhausen, на овај начин изложивши историју националног и религиског развића Израиља, следствено, дошао је до закључка: да пророци нису били браниоци и интерпретатори Закона већ његови творци, који је доцније Јездра прерадио, допунио и издао после вавилонског ропства. Значи пророци су претече Закона. Да би ово Wellhausen могао оправдати додао је, да су сва места у старозаветним књигама која о Закону говоре, тендециозно доцније уметнута. Тим речима и закључком (да је Петокњижје дело израиљске фантазије) Wellhausen оспорава да је Стари Завет у својој основи дело Божје, којим се уједно оспоравају месијанска пророштва и месијанска старозаветна припрема. Ма да је Петокњижје огласио за дело израиљске илузије и фалсификат израиљске историје, он се ипак усуђује да каже да је тако сачињено Петокњижје имало задатак да усаврши морални живот Израиља (!). После овога прелази и усваја мишљење Графово односно четири главна извора J E D P, који су 444. год. од књижевника Јездре издати као једна целина — т. ј. данашње Петокњижје[2]).

Упознавши се с погледима деструктивне Граф-Велхаузенове теорије додајемо, да се тог гледишта придржавају и данас т. з. либерални протестантски теолози, примењујући поменуте принципе и на остале књиге Старог Завета, па чак и на књиге пророка. По неки од њих, у својој пристрасној искључивости, тако су далеко отишли да су тврдили: да Мојсије и Израиљ у опште никада нису ни били у Египту[3]).

[1]) Упореди његов други спис: Prolegomena (op. cit.), стр. 29 и следеће.

[2]) Енглез Sayce, у свом делу „The higher criticism and the verdict of the monuments" вели: „У Петокњижју нема ни аутора елохисте, ни аутора јахвисте нити пак PC, већ само документи разних извора: вавилонских египатских или хананских." (Наведено код Meignan, Op. cit. стр. 76, у примедби).

[3]) Види Stade B., Geschichte d. Volkes Israel. Berlin 1887.

2. КАРАКТЕРИСТИКА ДОКУМЕНАТА.

Упознавши се са историским развићем негативно-деструктивне критике и њеним главнијим претставницима, прелазимо на карактеристику споменутих докумената, т. ј. на главне особине извора, које су поједине хипотезе изнеле у прилог свог учења. Ради лакшег и бољег излагања њиховог гледишта, ми ћемо се држати реда напред изложених хипотеза.

1. Хипотеза прастарих докумената — Urkundenhypothese. Ова хипотоза, као што смо видели, претпоставља да је књига Постање постала од два главна писана документа E и J и десет мањих докумената или фрагмената. Као компилатора ових прастарих докумената Urkundenhypothese, сматрала је Мојсија (Astruc, Eichorn) кога је Ilgen назвао: Zusammensetzer[1]). Astruc је мислио да су документи E и J првобитно били стављени одвојено један поред другог у две колумне, које је доцније (незна се кад) непознати преписач измешао. Отуда, вели, ми у Петокњижју налазимо понављање и противуречности због разноликости у језику и стилу.

α) *Понављања.* Прво понављање примегили су у описивању створења света и човека. Постање, I 1—II 4, описује исто што се затим налази у II 5,—III главе, само на други начин и другим редом исказано. У првом опису створења — Шестоднев I, 1—II, 4 — створене су прво животиње па тек онда човек; у другом пак опису (II, 5—III) говори се најпре о створењу човека и жене па тек затим о животињама. Даље, у првом створењу човек и жена зову се „zachar“ и „nekewâh,“ а у другом „isch“ и „ischâh“.

Eichorn[2]) и Gramberg[3]) нашли су понављања и у опису потопа (Пост VI, 1—VIII, 21). Тако, нашли су да се два пута говори: о пропасти људи (VI, 1—4 и VI, 5. 7. 11); о праведности Нојевој (VI, 9 и VII, 1); о заповести да Ноје узме животиње у ковчег (VI, 18—22 и VII, 1—3); о годинама Нојевим приликом потопа, наиме да је имао 606 година (VII, 6 и VII, 11); о пењању воде (VII, 18 и VII 19); о уништењу свих живих бића (VII, 21—22 и VII, 23); о завету Јахве-а да више неће слати потоп ради

[1]) Die Urkunde d. jerusal. Tempelarchvs. Halle 1798, стр. 344.
[2]) Einleitung in das A. T. Leipzig 1803, стр. 301.
[3]) Libri Geneseos... Lipsiai 1828, стр. 20.

уништења рода људског (VIII, 1 и VIII, 21). Но сем ових понављања Urkundenhypothese пронашла је и друга, која мање падају у очи.[1]) Такође, у понављања су ставили генеалогије, наведене у X и XI глави књиге Постања.[2])

β) *Противуречности.* Urkundenhypothese закључује да су се противуречности морале појавити услед различитости фразеологије главних прастарих покумената E и J. Ilgen примећује да документат E, кад говори о створењу човека, употребљава реч b a r â h (створити), док J употребљава реч a s â h (начинити) или j a t z a r (саздати, направити, формирати).[3]) Даље Stähelin — у млађим годинама присталица ове хипотезе — примећује да код документа J Бог (тј. J a h w ê h) увек се саветује са самим собом (Пост. VI, 6. 7; VIII, 21. 22), док код документа E Бог (тј. E л о х и м) разговара с Нојем, дајући му савете и обећања (VI, 13. 18; IX, 9. 11).[4]) Gramberg пак примећује да се E одликује тавтологијом, док J Бога представља сасвим антропопатички и антропоморфистички. Код J Лаванова отаџбина је Харан (Пост. XXVII, 43: XXVIII, 30), код E је Падан Арам (XXVIII, 2. 5. 6. 7) или Арам Нахарајим XXIV, 10 текст јеврејски). Код документа E отац даје имена својој деци, док код докумената J матер (Пост. IV, 1. 25; XVI, 11; XIX, 37. 38).[5]).

Ове противуречности, примећују, дошле су отуда што је R (р е д а к т о р) избацио из докумената оно што се њему чинило да је сувишно или једно другом противуречно; значи R, избегавајући противуречност, баш самим тиме пао је у противуречност. Поред овога, веле, доцније се у текст увукле глосе (уметци), искварена тумачења, преиначења и скретање с правог првобитног смисла речи. Такође и сама имена Божја рђаво су написана и измењена, као па пр.: Постање VII, 9; IX, 26: XVII, 1 и т. д. због чега је — како Einchorn примећује[6]) — врло тешко одвојити главне документе E и J једно од другог.

[1]) На пример: Пост. XV, 4; XVII, 16 и XVIII где је Аврааму обећан син; — Пост. XII, 1; XIII 14; XVII, 1 и XXII, 15 где је Аврааму обећан посед земље; — Пост. XIX, 1—28 и XIX, 29 где се описује Лотово спасење од стране стрица му Авраама и т. д. (Види Ilgen, Op. cit. стр. 373).

[2]) Види Eichorn, Op. cit. стр. 302.

[3]) Op. cit. стр. 381.

[4]) Kritische Untersuchungen über die Genesis. Basel 1830, стр. 29.

[5]) Op. cit. стр. 10 и 11. — Упор. Ilgen, Op. cit. стр. 379. 446 и 449.

[6]) Op. cit. стр. 331.

2. Хипотеза фрагмената — Fragmentenhypothese. Vater, творац ове хипотезе, а поред њега још и Hartmann и de Wette дошли су у својој претпоставци до закључка: да су не само књига Постање, већ и остале књиге, у ствари један конгломерат фрагмената (често пута врло кратких) спојени само у једну целину, без обзира на хармонију, јединство међу њима. Ову своју опсервацију нарочито су били применили на састав законског дела, за који веле да је састављен без икаквог систематског поретка. Зато је H. Ewald за Петокњижје казао да је оно у својој суштини: збирка фрагмената, који су делимично стављени један поред другог без хронолошког реда[1]).

Fragmentenhypothese, ради оправдања свог учења, нашла је у Петокњижју: α) натписе, који сами по себи означавају поједине засебне целине; β) детаљности, чиме се један фрагменат разликује од другог; γ) понављања и противуречности.

α *Натписи.* Присталице Fragmentenhypothese приметили су да се у књизи Постање налазе одељци (фрагменти) који обично почињу речима: „élleh tholedôth — ово су поколења“, означивши их као знаке некад засебно постојећих целина.[2]) Да овај закључак донесу највише их је потстрекао натпис: „èlleh sephèr tholedôth — ово је књига поколења“, т.ј. књига која је постојала као засебна целина, фрагменат. Те разне књиге — фрагменте — доцније је непознати скупљач сабрао у једну целину, оставивши њихове натписе ради распознавања[3]).

β) *Детаљност.* Противу јединства Петокњижја, нарочито Vater и Hartmann, нашли су у законодавном делу Петокњижја детаљности, које — по њиховом мишљењу — такође означују засебне фрагменте. Те се детаљности највише налазе у књизи Постање и Поновљени Закони.

γ) *Понављање и противуречности.* Понављања и противуречности сматрају се као најважнији аргументи ове хипотезе. Овде се нарочито истиче Vater који је свако понављање, одно-

[1]) Komposition der Genesis. — Упореди Vater, Komentar über den Genesis, стр. 393—394.

[2]) Vater, Op. cit стр. 397.

[3]) Hartmann, Hist.-kritische Forschungen über die Bildung... Rostock 1831, стр. 175. 178.

сно противуречност, приписао једном другом аутору[1]), прикључивши се на тај начин претходећој хипотези прастарих докумената. И он је, дакле констатовао понављање о створењу света и о потопу. Затим је приметио да се три пута говори о исељењу Авраама из Месопотамије (Пост. XI, 29-31; XII, 1-5; XX, 12), а четири пута говори о Ветиљу (Пост. XXVIII, 19; XXXV, 1-7; XXXV, 6. 8-15; XXXII, 28-29). Односно имена „Израиљ" приметио је да, према XXXII 28-29, Јаков је то име добио јер се борио „с Богом и с људима", а, према XXXV, 10, Јаков је то име добио приликом свог повратка из Падан-Арама када му се Јахве јавио у Ветиљу и казао; „Име ти је Јаков; али се од селе нећеш звати Јаков него ће ти име бити Израиљ И надене му име Израиљ". Значи, вели он, ова места стоје у противуречности. Такође, као противуречност, сматрају и вест о рођењу Венијамина, кога је Рахиља, према Пост. XXXV, 17-18 родила у земљи Ханаанској, док према стиху 35 исте главе, Јаковљеви синови — па и Венијамин — рођени су у Падану Арамејском. У следећој пак глави (XXXVI) Vater је констатовао шест фрагмената, који су, вели, некада сачињавали засебне целине од разних аутора[2]).

Но сем наведених места као главнијих, Fragmentenhypothese навела је још пуно противуречних места која ћемо ми овде само нотирати: 1) Књига Изласка, у II 18. 21, таста Мојсијевог назива Рагуило, док, у III,1; IV,1; XVIII,1, назива га Јотор. 2) Закон о забрани једења крви у књизи Левитској поновљен је четири пута: III 17; VII 26; XVII 10; XIX 26 и у Пон. Закони XII 23, па ипак, вели, ниједан од њих с другим се не слаже. Слично важи и о забрани једења меса од цркнутих животиња (Изл. XXII 30 и Левит. XI, 40; XVII, 15.). 3) У ослобођењу јеврејских робова такође налазе два контраверзна места: по Изл. XXI, 1-2, роб се ослобађава седме (суботне) године; док по Левит. XXV, 39-40 ослобађа се јубиларне (50) године. 4) Нашли су противуречности и у одељцима где се говори о жртвама: Лев. XXIII, 18 и Бројев. XXVIII, 17 сасвим различито говоре о жртви првенаца. 5) По књизи Број. IV, 23. 30. 47 тражи се 30 година живота за ступање у свештенички чин; према истој књизи VIII, 23 тражи се 25. година, — и друга слична места.

[1]) Op. cit. стр. 406.

[2]) Op. cit. стр. 453, 473 и 476.

Али, докле су Vater и de Wette, на основу споменутих понављања и противуречености говорили противу јединства Петокњижја, дотле су Hase,[1]) Ewald[2]) и Rosenmüller,[3]) на против говорили су у прилог јединства Петокњижја, нарочито књиге Постања.

3. Хипотеза допуна—Ergänzungshypothese. Противу хипотезе фрагмената устао је H. Ewald, доказујући у свом спису „Die Komposition der Genesis kritisch untersucht" да је Петокњижје написато с планом, што аподиктички доказује јединство његове садржине. У то исто време појавио се један приличан број писаца и егзегета (Drechsler, Welte, Hengstenberg, Ranke, Kurtz па и Keil) који су не само одбацили претходне хипотезе него, шта више, признавши јединство садржине Петокњижја, признали и Мојсија за писца његовог. Али, захуктали точак деструктивне критике није се могао зауставити овим признањем јединства садржине. Зато сада J. Stähelin ствара нову хипотезу — хипотезу допуна. — Он је управо почео онамо где је Ewald стао, наиме: признао је да је Петокњижје написано с нарочитим планом, ставивши само у његовој основи један основни спис — Grundschrift, и то: Elohim — Urkunde — т. ј. елохистички документат. Taj Elohim — Urkunde био је дакле, најстарији основни спис Петокњижја коме су затим с планом од стране компилатора додавани остали извори (фрагменти) и лични уметци — допуне. По Knobel-y,[4]) основни спис (Grundschrift), који је написан од стране неког свештеника у време цара Саула да брани Мојсијеву теодицеју (а на основу народне традиције и писмених докумената), допуњен је најпре од непознатог редактора за време јудејског цара Јосафата (916—891 г. пре Хр.) законима из књиге „Ратова Господњих", која се спомиње у Бројевима XXI 14. Затим, за време јудејског цара Језекије (721—693), такође непознати редактор, додао је Grundschrift-y спис J, којим пак спајањем ова два списа постале су књиге: Постања, Изласка и Бројеви. За време јудејског цара Јосије 621 године пронађена је и додата последња књига Поновљени Закони. После, за време вавилонског ропства, Петокњижје је, вели допуњено законима

[1]) Gegenerinnerungen, стр. 219—225.
[2]) Komposition d. Gencsis.
[3]) Scholia in Genesis.
[4]) Kurzgefastes exegetisches Handbuch zum A. T. Genesis — Leipzig 1852—1861.

из књиге „Истинитога“ (која се спомиње у књизи И. Новина X, 13), ма да је она у ствари била песмарица.

И ова хипотеза да би доказала оправданост своје претпоставке устала је противу аутентичности Петокњижја, у толико пре што су главне присталице ове хипотезе Мојсија били сасвим одбацили као писца прописиване му књиге. Противу аутентичности Петокњижја она наводи ова два главна узрока: различитост у језику и погледима, и дељивост целине и њену складност.

α) *Различитост у језику и погледима.* Ergänsungshypothese признавши *E* као основни спис — Grundschrift[1]) вели да је, његова главна карактеристика у стилу, који је пун понављања и богат у речима, али уз то неспретан и тежак. Отуда се, примећује, одмах познају делови које је каснији редактор допунио, пошто су додата места боље уређена, више складна и вештији написана. На основу констатације ових додатака основном спису, ова хипотеза, нашла је међу њима разлику у језику — односно у стилу.[2] Таквих, дакле, разлика у стилу E. Schrader[3] је пронашао 12, а Fr. Delitzch [4]) само 8.

Односно разноликости у погледима, Ergänzungshypothese примећује да основни спис — Grundschrift, у време патријараха, незна за олтаре и жртве, док сасвим друкчије, вели, стоји с допунама из *J* списа, (документа). *J*, дакле, допуњује *E* извештавајући нас да су још Каин и Авељ приносили жртве сходно левитском пропису о жртвама сачуваним у Мојсијевом законодавству, а после њих и праведни Ноје. Према томе, ова хипотеза закључује: да је спис *J*. постојао пре Мојсија, као што се следствено и назив имена Божјег „Јахве“ датира пре Мојсија. Овај пак допунски документат сачуван је до редактора (R) нешто у писаним документима а нешто у усменој народној традицији, којима се

[1]) Hüpfeld, поред основног E документа т.ј. Grundschrift-а нашао је да је постојао и један други Grundschrift — т.ј. Јахвист, кога је R при допуни E и сувише прерадио и скратио тако да се више апсолутно не може реставурирати (Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung. Berlin 183.

[2]) Упореди Tuch, Commentar über d. Genesis. Paderborn 1888, стр. XL, L и LXV.

[3]) Lehrbuch der hist-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphen Bücher des A. T. Aufl. Berlin 1869, стр. 671.

[4]) Kommentar über die Genesis, 4 Aufl. Leipzig 1872, стр. 30 i 60.

он, разуме се, користио при његовом саставу са основним *E* документом, на многим местима имитирајући његов стил и карактер.[1])

β) *Дељивост целине и њена сложеност.* Пошло је, по овој хипотези, Петокњижје састављено из основног E документа који је само допуњен J документом, традицијом и законима, то, природно, његова се садржина може увек поделити и одвојити од основног — Grundschrift-а. На исти начин, т. ј. одвајањем, вели она, може се данашњи текст ослободити противуречности које се у тексту налазе.[2])

Складност пак целине постоји отуда што је, по учењу све хипотезе редактор (R), при допуњавању основног документа осталим материјалом, увек имао у виду основни спис — Grundschrift, због чега је тежио да тај помоћни (придодати) материјал прилагоди Grundschrift-у Отуда, вели, понављања која је R узимао из познате му традиције; отуда погрешна приписивања разних догађаја једним истим лицима или местима (на пр. случај с Јаковљевим именима: Јаков и Израиљ итд.) Основни документат, кажу, био је с планом написани спис, кога се плана, дакле, придржавали и његови доцнији допуњачи — редактори.

4. Нова хипотеза докумената и Графова теорија. Под утицајем Хегелове философије (наиме: да су савршенији делови једног списа млађи, а несавршенији старији) настао је преокрет у одређивању основног документа. Тако је сада документат J оглашен као најстарији документат, јер је он — вели — прост у причању и пун антропоморфизма. Други пак по старини одређен је документат E; трећи документат D; а као најмлађи одређен је документат P, који је некада од Hüpfeld-а — као што смо напред видели — био сматран као најстарији. Како је по овој хипотези и теорији монотеизам еволуирани политеизам, то, пошто су тек пророци творци монотеизма код Израиља, поменути најстарији J и E документи нису се, дакле, ни могли појавити пре појаве званичних пророка, то јест: пре 900. год. пре Христа. Према њима, пророци су писци ових докумената, на основу којих је доцније написата књига Исуса Навина, која је све до шизме Самарјана (око 400 г.) била са-

[1]) Види Kurtz, Die Einheit der Genesis. Berlin 1846, стр. 40.

[2]) Tuch, op. cit. стр. LVII.

ставни део с наведеним главним списима, чинећи с њима Hexateuch — т. ј. Шестокњижје.[1])

Присталице ове хипотезе такође су пронашли напред споменута понављања, као: позив Авраамов понавља се у књизи Пост. XII, 1; XIII, 14; XV, 4; XVIII, 17 и XXII, 15. Поред овога пронашли су дублете — т. ј. две вести спојене у једну, као: две вести о потопу VI—IX, 17 од којих је по једној потоп трајао 40 дана а по другој целу сунчану годину; и две вести о доласку Јосифовом у Египат. По првој вести, Пост, XXXVII,1—25[a], 28[a] и 29—36, Јосиф је бачен у јаму на предлог његовог брата Рувима, одакле је украђен од трговаца Мадијамаца за време док су браћа јела и, одвевши га у Египат, продали Петефрији, дворанину Фараоновом; по другој вести, XXXVII, 25[b]. 27, 28[b] XXXIX, Јосиф је продат Исмаилцима на предлог његовог брата Јуде, који су га одвели у Египат и тамо продали једном човеку у чијој је кући био све дотле док га његова жена није оптужила.[2])

Тако исто ова хипотеза и у законодавном делу Петокњижја врло често налази исте прописе, сматрајући их као дублете или варијације. Али, нама се чини, да је код ње и Графове теорије најважнија карактеристика споменута четири главна документа — списа: J E D P. Зато, држећи се овог реда, ми ћемо укратко изнети карактеристику сваког овог документа понаособ онако како је то учила Neure Urkundenhypothese и Графова теорија.

α) *Карактеристика документа J.* Главна карактеристика документа J јесте та што он, веле, од почетка до краја Бога назива „Јахве — Jahwê“, а које је име било познато и самом Адаму. Документат J од редактора јеховисте (R^{je}) разбацан је по књизи Постање, Изласка и Бројеви. Сви ти одељци документа (списа) J написани су у виду прича, приповедака што је, сходно примљеној Хегеловој философској претпоставци, особина старих и примитивних записа. Зато писца J документа сматрају одличним приповедачем, с лепим стилом, који је при саставу употребио народну легенду негујући етимологију, додавши томе по избору песме и поједине фрагменте. Друга главна карактеристика J је та што он Бога претставља антропо-

[1]) Упореди: Cornill, Einleitung in das A. T. стр. 46—48; — Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs; — König, Alter u. Entstehehungsweise des Pentateuchs, Freiburg i. Br. 1884, стр. 30.

[2]) Упореди H. Hunkel, Handkommentar zum A. T. Genesis. Göttingen 1901, стр. 361—379.

мофистички, — тј. он Јахве не претставља узвишено већ му приписује све обичне људске особине, као: љутњу, кајање, заклињање па и борбу. Даље, по њему, Бог се с људима разговара који чују његов ход и глас у Еденском врту, а по потреби он чини чуда при својој појави, или напада. Напослетку код J налазе масу митолошких црта, као нпр: дрво познавање добра и зла, дугу и друге.

Поред наведеног, J патријархе и њихове породице, веле, не сматра као неке номадске фамилије већ као стално насељене будући са извесном културом, који су уз то неговали култ једног Бога. Каогод што је Јахвеу приписао разне слабости (љутњу и томе слично), тако исто и патријарсима J приписује разне слабости па и тешке грехе; нпр.: Каина је претставио као братоубицу, патријархе Авраама, Исаака и Јакова као људе који су били у свађи и препирци с околним народима па и својим укућанима, а јеврејски народ у опште претставио као тврдоглаву нацију. Из овога закључују да писац J документа нагиње ка песимизму, по коме је једини спас Израиља у томе што Јахве о њему брине, који га кроз обећања и искушења васпитава и ствара својим изабраним народом. Према томе, веле, његов је циљ више пророчко-дидактички, због чега код њега не играју велику улогу жртве и обред, нити се брине о централизацији култа: свуда где се људима допада, дакле, они могу подићи олтаре и Богу се молити. Али зато J обраћа већу пажњу светској историји и грађанским законима.

β) *Карактеристика документа E* Главна карактеристика документа E је у томе што име Божје готово увек исказује речју Елохим — Elohîm; понеки пут само употребио је реч Јахве, но Dillmann мисли да то није дело писца документа E већ неког доцније непознатог редактора[1]). E документат (спис) разликује се од J тиме што је он, веле, више историски спис, базирајући своја излагања на позитивним изворима, ма да му је главна база била усмена традиција северног и средњег дела његовог народа, јер с нарочитом љубављу E говори о племенима Јефремовом, Манасијином и Рувимовом.[2]) Са не мањим жаром

[1]) Види његово дело: Die Genesis, 6 Aufl. Leipzig 1892; — Die Bücher Exodus un Leviticus, 2 Aufl. Leipzig 1880; и Numeri, Deuteronomium und Josua, 2 Aufl, Leipzig 1886.

[2]) Gunkel, Op. cit. стр. XVII

Е говори о местима богослужења у северном царству, специјално пак о Ветиљу.

Односно стила документа Е критика примећује да је индивидуалан и једноставан, ма да растегнут.[1]) Делови овог документа налазе се измешани с деловима J у књигама Постања, Изласка и Бројевима. Тада у очи да се нарочито занима историјом патријараха и Јосифа кроз које прониче Божји план у корист Израиља. Затим Е врло добро познаје Египат и египатске односе, а нарочито историју снова где се Елохим јавља кроз Откривење; понеки пут само служио се и митологијом. Даље примећују да радо употребљава стародревне пословице и фразе.

γ) *Карактеристика документа D.* Документ (спис) D одликује се, веле, тиме што се стара да одржи теократију чувањем и испуњењем завета с Богом невидљивим. — тј. с Богом који је Дух. Критика наравно, одбацује мишљење да је документ D — управо књига Поновљени Закони — објашњење (интерпретација) закона, који се налазе записати у ранијим књигама Петокњижја. По њој, спис D не познаје никакве раније законе, нити зна за скинију нити пак уређено богослужење.

Wellhausen вели да имамо два засебна издања документа D, напоменувши да је XXXI глава књиге Поновљени Закони дело писца који је ова два издања спојио у једну целину, написавши пролог (I-V) и епилог (XXXI). Одељак V-XI главе сматра као увод, а одељак XII-XXVI као стварни закон, који он друкчије назива: „Urdeuteronom".[2])

Главни циљ D списа је — веле — концентрација религиског култа ради јединства свог народа. Зато он, дакле, прописује да се имају одмах уништити богослужбена места Ханаанаца. Да би то успео он се стара о уређењу левита, који ће се нарочито бринути о вршењу богослужења и строго водити рачуна да се на жртву приносе само чисте животиње. Даље, примећују, да је писац документа D хуманист, особито у свом наследном и ратном закону; а и у својим наредбама где чак и родно дрвеће узима у заштиту. Затим он је хуманист и

[1]) Dillmann, Genesis, стр. 274.

[2]) Prolegomena (op. cit.), стр. 462. — У својим додацима, вели Wellhausen, редактор овог документа (R^d) унео је своје паренетичко-пророчке тенденције, позивајући народ да се стриктно држи Божјег Завета, од чијег испуњења зависи даља судба, прокламајући уз то истребљење лажних пророка (loc. cit.).

у приватном праву, јер је D у ствари грађанско-морални закон без икакве везе са свештеничким — ритуалним — законима, кога је Dillmann назвао: „Volksgesetzbuch“.[1])

За писца D критика негативно-деструктивна примећује да није приповедач као што је J, нити пак историчар као што је E; он је сувопаран паренетичар, држећи се увек истог начина изражаја својих мисли.

δ) *Карактеристика документа P или P C.* Документат (спис) P, веле, одликује се од поменутих главних докумената (извора) јер нити је чисто законодавни нити пак чисто историски спис, већ у исто време и једно и друго, иако код њега преовлађује законодавни део. Али овај документат садржи законе који се строго односе на: скинију, ковчег завета и уређење свештеника.

По деструктивној критици писац PC, је учен човек што се то види и закључује по његовом тону писања, који је тон једног јуристе, правника.[2]) Зато писац документа P нема смисла за поезију, али правне ствари расправља до детаља. Док, историски подаци, за њега су само средство да постигне свој религиски циљ, употребљујући их више форме ради да би доказао да Израиљ међу осталим народима који га окружују заузима изванредан положај и игра специјалну улогу као изабрани народ. Зато је — веле представници деструктивне критике[3]) — писцу P документа израиљска теократија циљ света у опште. Ту теократију он спроводи кроз Божји завет и обећања која је Бог чинио и давао почевши од Ноја и Авраама па све даље до Мојсија, употребљујући према приликама и разна Божја имена, као: при стварању света Бог са зове „Елохим“; при откривењу Адаму „Ел Шадај“; а од Мојсија „Јахве“. Даље, деструктивна критика примећује, да се писац P обазриво чувао антропоморфизма при опису појединих откривења. Dillmann пак мисли да је то отуда што је дотични писац био свештеник и као такав имао узвишеније појмове о Богу, и ако га није сматрао као биће чисто духовно.[4])

Но, деструктивна критика, не задржава се само на овоме. По њој, документат (спис, извор) P систематски излаже Божје

[1]) Op. cit. III, стр. 602.
[2]) Gunkel, Handkommentar (op. cit.) стр. LXV.
[3]) Ibidem, loc. cit. LXVII.
[4]) Op. cit. III. стр. 653.

откривење, што је — веле — одлика неког сасвим познијег писца, код кога налазе ове етапе прогреса: патријарси знају само за обрезање и Trankopfer, које је Авраам инагурисао; Мојсије зна за богослужење и чисте и нечисте животиње; међутим свештеник јерусалимски (кога сматрају аутором PC) сматра да је једино његово богослужење законито и продужење Мојсијевог богослужења, истичући на тај начин ритуалност и свештенство, који код њега стално играју главну улогу.[1]) Зато ми код њега имамо народ теократије и хијерократије с првосвештеником на челу, који му једино од докумената приписује еминентну улогу. Стога, представници деструктивне критике писца документа P сматрају више као религиског систематичара или религиског философа, него као аналисту или историчара.[2]) То они закључују што код њега виде да религиске личности или предмете опширно описује, а у историју народа улази врло мало. И, пошто он води више рачуна о последицама но о узроцима то га још сматрају за статистичара који брзо скаче из епохе у епоху, водећи више рачуна о бројевима него о предметима на које се ти бројеви односе. Отуда, веле, код њега се налазе добро уређени регистри генерација, пазећи много на форму и стереотипичност у свом опису.

A. Dillmann, на основу књиге Постања XXIII и Бројеви VIII и XVIII, мисли да је писац PC свакако био свештеник и то: „Opferpriester"; иначе, по својој теорији, био је: „Aaronide".[3]) У противном, вели, ако се претпостави да је неко друго лице писац овог документа, онда оно не би овако запоставило народну историју, посветивши сву своју пажњу богослужбеном обреду. Даље, примећују, да писац при својој редакцији изгледа није имао пред очима раније документе JED (јер би — закључују — тада више обратио пажњу на националну историју), већ само „Heiligkeitsgesetz" (Левитска XVII—XXVI), који Dillmann обележава са S,a Kuenen са P[1]. Време састава је вавилонско ропство а данашња редакција његова по ропству, због чега га и сматрају за најмлађи спис (документ) Шестокњижја.[4])

Изложено мишљење Граф-Велхаузенове школе прихватили

[1]) Упореди Wellhausen, Prolegomena 2. A. стр. 429;

[2]) Упореди Schrader, Einleitung (op. cit.) стр. 260; Wellhausen, op. cit. стр. 429.

[3]) Op. cit. III, 652.

[4]) Dillmann, op. cit. III 644; Kuenen, op. cit. стр. 260.

су у принципу сви остали модерни критичари како у Немачкој тако и у другим земљама. Као главне личности спомињемо следеће: A. Kayser, Ed. Reuss, W. Robertson Smith, B. Stade, E. Kautzsch, R. Smend, K. Budde, S. R. Driver, H. Cornill, L. Goutier, B. W. Bacon, T. H. Cheyne, H. Holzinger, K. Marti и Carl David Steuernagel, за кога би се с правом могло рећи да је у цепкању и проналажењу извора превазишао своје претходнике.

БРАК И СОЦИЈАЛНИ ПОЛОЖАЈ ЖЕНЕ КОД ЈЕВРЕЈА

Dr. ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ

(Наставак)[1])

ПРЕЉУБА

Човек мора волети своју жену као самога себе („kibbed“) тј. одевати је и украшавати[2]). Али и жена због тога мора бити потпуно верна своме мужу. Док у закону нема никаквих одредаба којима би се захтевало да мушкарац буде веран својој жени, дотле се за прељубу са женине стране, предвиђа смртна казна каменовањем или спаљивањем. У закону се, наиме, одређује: „ако се ко ухвати да лежи са женом удатом, нека се погубе обоје, човек који је лежао са женом и жена“. (Поновљ. зак. 22, 22; Лев. 20, 10). Разуме се да човек може бити ожењен или неожењен, Исто се одређује и за испрошену девојку, јер се она већ сматрала женом вереника: „кад девојка буде испрошена за кога, а нађе је когод у граду (месту) и легне с њом, изведите их обоје до врата онога града, и каменујте их камењем да погину, девојку због тога што није викала у граду, а човека што је осрамотио жену својега ближњега“. (Поновљ. Зак. 22, 23—24. исп. Пост. 38, 24; Суд. 15, 6. Језек. 16, 40; Јев. Јован. 8, 5.). Човеку се брани, дакле, да не дира у туђи посед, јер тиме руши туђи брак, док му се иначе не налаже да мора бити веран својој жени. То је само по себи јасно већ из полигамијског брака. Слично је било и код осталих суседних народа, где се неверној жени секао нос (Египћани) или нос и уши (Персијанци).[3]) — Ако је когод дарнуо у туђу ропкињу, која

[1]) Види „Богословље“: IV, 3.

[2]) Dr. Sam. Krauss: Talmudische Archäologie, Leipzig 1911. Bd II стр. 46.

[3]) Döller: Das Weib im Alten Testament, Münster im Westf. 1920, 48.

је већ нечија наложница, или је испрошена а није откупљена, у томе случају ие одређује се смртна казна него се налаже да се обадвоје ишибају, а мушкарац је морао принети жртву за кривицу и над њим се морао извршити обред очишћења (Лев. 19, 20.—22.)

Прељуба се сматра у Ст. Завету веома великим грехом (Пост. 12, 17. 20, 3 сл. 26, 10.), па се забрањује чак и жеља за туђом женом, у основном израиљском закону — декалогу (Излаз. 20, 14.). „Вредна је пажње велика строгост којом се гледа на прељубу, која (строгост) сасвим одудара од религиозне проституције, која се врши у исто време: из овога се примера види, да могу бити врло строгога морала, у брачном животу, стари народи, који знају за проституцију".[1]) Брак се сматрао светињом о коју се није смео ни сам цар огрешити (исп. II. Сам (цар) 11, 5.), али се приступало извршавању смртне казне само онда када би се прељубочинци ухватили на делу (in flagranti) и када би се прељуба могла доказати сведоцима (двојицом.). Разуме се да је то било често врло тешко спровести, јер је браколомстава увек бивало (Суд 19, 1 след. Ос. 1, 2. Јер. 5, 7. 23, 10.). — Најгора је душевна мука за човека који воле своју жену, сумња да му је она неверна. И данас је још прави пакао у кући где су супрузи љубоморни. Зато је и код Јевреја било заведено једно средство, као и код суседних народа, којим се умиривао љубоморни муж а и сама жена избављала од мучења и сумњичења. То је тако звана „вода горких болова код сумње за прељубу". Закон, наиме, прописује посебну церемонију следећим одредбама: „Кажи синовима Израиљевим и реци им: ако жена ма којега човека постане неверна и огреши се о њега, и други је облежи, а мужевљевим очима остане то сакривено, и затаји се да је постала нечистом (да се оскврнила), и не буде сведока на њу, нити би се затекла, а њему (на њега) дође сумња љубавна (ревновање) те би из љубави сумњао на своју жену да се оскврнила, или би му дошла сумња љубавна те би из љубави сумњао на своју жену, да се није оскврнила, онда нека муж доведе жену своју к свештенику и нека донесе за њу принос (жртву „minha") њезин, једну десетину ефе брашна јечменога, али нека не излије на њега уља и нека не метне на њега кâда, јер је то принос (дар — жртва) за сумњу љубавну, принос подсећања, да се спомене грех. И нека је свештеник приведе

[1]) Gunkel: Genesis 414, Doller o. c. 48.

и постави пред Јахвеом (Господом). И нека узме свештеник свете воде у суд земљани и од праха што је на поду стана (храма) нека узме свештеник и метне у воду. И поставивши свештеник жену пред Јахвеом (Господом) нека јој открије главу и метне јој на руке принос (дар) подсећања, који је принос сумње љубавне, а у свештениковој руци нека буде горка вода закључивања. И нека свештеник закуне жену и рече јој: ако није нико лежао с тобом и ако ниси застранила да се оскврниш под мужем својим нека ти ништа не буде од ове горке воде заклињања. Али ако си ти застранила од мужа својега и оскврнила се и дала да ко лежи с тобом, осим мужа твојега, — нека прокуне свештеник ту жену овом клетвом и нека рекне свештеник жени: да те Јахве (Господ) постави за уклин и за клетву у народу твоме, давши да ти стегно (бедро) спадне а трбух твој да отече. И нека ти ова вода проклетства уђе у црева да ти отече трбух и да ти стегно (бедро) спадне; а жена нека рече: амин, амин. Тада нека напише свештеник те клетве у књигу (па папир) и нека их сперe водом горких болова. И нека дâ жени да се напије горком водом проклетства да уђе у њу вода проклетства да (постане) горка. И нека узме свештеник из руку жени принос (дар) за сумњу љубавну и нека обрне принос (дар) пред Јахвеом (Господом), и принесе га к жртвенику. И нека узме свештеник од приноса подсећање њено (женино) и нека га спали на жртвенику, а затим нека жена попије воду. И када јој даде воду да попије, ако се оскврнила и учинила неверу мужу својему, онда ће ући у њу вода проклетства да буде горка и трбух ће јој отећи и стегно (бедро) спасти и она ће жена постати уклин усред народа својег. Ако ли се није оскврнила жена, него је чиста, неће јој бити ништа и рађаће децу. Ово је закон ревновања (за сумњу љубавну), кад жена која је удана застрани и оскврни се, или кад кога напане сумња љубавна (дословце: дух ревновања љубоморе) те узревнује на жену своју, онда нека постави жену пред Јахвеом (Господом) и нека јој свештеник учини све по овом закону. И муж нека је чист од мане (греха), а таква жена понеће своје безакоње.“ (Број IV. Мој 5, 12.—31)—. На тај се начин установљава једно средство, којим се и љубоморни муж могао избавити љубоморе, а то је свакако морала бити и страшна брâна жени да не сагреши. Јер цео тај поступак, заклињање итд.

морало је психолошки страшно деловати на жену. Сличан обичај постојао је и код Вавилонаца.[1])

У Талмудско време, донекле, попуштају ти строги морални погледи на брак. За rabbi Johanana ben Sakhai-a се вели да је укинуо ту „воду проклетства" јер је браколомства било и сувише (Sota 9, 9.) Апостол Павле мало набраја јеврејских грехова, али међу њима спомиње и прељубу (Римљ. 2, 22.)[2]) Но правне одредбе о прељуби ипак постоје и о њима се расправља. Два се равина, додуше, препиру да ли су прељуба и идолопоклонство тешки или лаки греси (Pea 46), али главно место које говори у Талмуду о прељуби, потпуно се слаже са прописима Мојсијевог законодавства, где се вели: „ако ко, изузевши малолетника, учини прељубу са женом некога човека, изузевши жену малолетника, са женом свога ближњега, изузевши жену ниоверних, нека се удави." (Sanhedrin 52,в.). Али, изгледа, да се и смртна казна ретко извршавала (исп. Mat. 1,19.), или се настојала ограничити, особито због римске врховне власти, када је могао потврдити смртну осуду само прокуратор (исп. јев. Јован, 18, 31.)—. Како су попустили строги погледи показује и ово Талмудско излагање: као што има разних погледа на јело тако има разних и што се тиче жена. Има људи, који не пију из чаше у коју је пала мува, па макар се мува из ње и избацила. Има, затим, људи који избаце муву и чашу попију; то је врста оних људи, који дозвољавају својој жени, да разговара са својом браћом и рођацима. Други, чак, исише муву и поједе је; то је врста злих људи, који гледају како им жена излази на улицу откривене главе, како прѣде на улици док јој је раме откривено па се и купа са мушкарцима. Са таквом се женом мора развести а ако је који други човек узме у кућу, доноси му смрт. (b. Gittin 90 ab. исп. b. Sanhedr. 58 в)[3]) На морални пад жену могу навести разни узроци: много чини вино, много забављање, младалачка страственост, а много и зли суседи т. ј. њихов зли пример (M. Sota 1, 4. b. Kethuboth 64 b.). И у самој кући прети опасност жени. Зато се опомиње: чувај своју жену од њеног првог зета. Лагано се могао огрешити и свекар о своју снају, зато не треба становати заједно са свекром, него се мора

[1]) Döller o. c. 45.

[2]) Dr. Joh. Leipoldt: Jesus und die Frauen Bilder das der Sittengeschichte der alten Welt, Leipzig, 1921. стр. 64.

[3]) Krauss Sam. Dr. Talmudiche Archäologie Leipzig 1921, II., str. 51.

имати своју засебну кућу (b. Pesach. 113a. Sanh. 21b. Kidušin 12b. 81b.)

Али је било, ипак, учитеља, који су врло строго гледали на прељубу, при чему би се полазило од речи Јова (31,1.) „строги пропис учиних очима својима, па како бих погледао на девојку". Тако на пр. вели R. Ahaj b. Josia (око 180 п. Хр.): „ко буљи у жене, на концу пада у грех" (b. Nedarin 20a). Исто је тако строго гледиште изражено у речима, да неће избећи геенском суду онај, који из својих руку даје новац жени да је посматра, па ма вршио закон и добра дела, „као наш учитељ Мојсије". (b. Berahoth 61a — Erubin 18b.). Но то су само поје диначна равинска мишљења, (Leipoldt o. c. 65.), док су се у ствари, мушкарци упуштали и са ропкињама (M. Aboth 2,7.) па и незнабошкињама (Sanhedr. 9, 6. b. Sota 6b., блуд у самом предворју храма.).

Разуме се, да је и блудништво, као занат, доста развијено и ако су га Јевреји схватили као порок. Још у Мојсијевом закону се забрањује да се не сме награда блудничка доносити у храм Јахвеов. (Поновљ. Закон (IV. Мојс.) 23, 19.). Јер је код суседних народа био обичај да се у част божице Иштар (Астарта) врши блуд као света радња, а примљени новац да се предаје храму (исп. и прор. Михеј. 1,7.) И у Јеванђељу се много спомињу блуднице (исп. Mat. 21, 21 сл. Лук. 15, 30.). У то време свакако делује грчки утецај, али се јеврејски назори не могу с тиме сложити. Спомиње се, тако, случај са једним фарисејским учеником, које му је једна блудница узела ремене за молитву (Tefillin), а да он није ни знао. Са тим ременима оде она у школу и рекне: „видите ли шта ми је тај дао, као награду". Ученик, у очајању, попне се, на то, на кров и суноврати се у дубину (b. Berahoth 23a.), Али се спомињу и примери из којих се види, да и ученици нису баш тако строгих моралних погледа. Један путује, чак, преко мора само да буде са једном блудницом којој се, уз то. мора платити 400 златника. Од греха га сачува само поглед на „ресе подсећања" (sisith Исп. Бројев. (IV. Мојс. 15,38 сл.) — (b. Menahoth 44a.). — Веома строго становиште према прељуби, заузимао је и сам Христос. То се особито види у његовим речима: „чули сте да је речено: „не чини прељубе". А ја вам кажем: сваки који погледа на жену са жељом, већ је учинио прељубу с њом у срцу своме" (Јев. Мат. 5, 28.). Али у потребним случајевима, знао је, пун милости,

праштати — и на тај начин поправљати, као што се види из случаја са женом која је била ухваћена у прељуби. Фарисеји доведоше жену пред Христа. да виде шта ће он рећи да се учини са женом.

По закону мојсијевом требало би је каменовати, но смртну казну смеју извршити само Римљани — прокуратор[1]), али ако пророк Исус изрекне да је треба каменовати, могло би се лагано догодити да је маса каменује, и на тај би се начин дошло у сукоб са римском влашћу. Но, можда, фарисеји очекују да ће Исус опростити жени, јер је познат због своје благости, и да ће на тај начин евентуално доћи у конфликт са прописима Мојсијевог законодавства. Христос и у овоме случају поступа на један премудар а опет врло прост начин. Иза фарисејске оптужбе писао је прстом по земљи, али на често њихово запиткивање изговори само неколико речи: „који је међу вама без греха, нека први баци камен на њу", а затим се опет саже доле и писаше по земљи. „А они, (фарисеји), кад чуше то, одидоше један за другим, прво најстарији, — и оста сам и жена по среди. Тада се Исус исправи рече јој: Жено, где су? Зар те ни један не осуди? А она рече: Ниједан, Господе. А Исус рече: Ни ја те не осуђујем. Иди и сад више не греши!" (Јев. Јов. 8, 2 сред.)[2]).

Сигурно је да та жена није више никада згрешила и то не због претрпелог страха, него због благости Христове. За Јевреја може бити мало необична ствар, да Христос опрашта жени а да при томе ни не пита њенога мужа, који је стварно оштећен. Но тиме се управо показује колико је високо ценио Христос жену. Она је пред Богом засебна, слободна, личност, па јој Он због тога може опростити.[3]).

ЖЕНА У КУЋИ

Жена у кући и међу децом заузима једнак и раван положај са својим мужем. „Поштуј оца својега и матер своју, да ти се продуље дани твоји и да ти буде добро на земљи", заповеда један од најстаријих јеврејских закона (Излаз. 20, 12. Поновљ. Закони 5, 16.).

[1]) Emil Schürer Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. 3 и 4 afl. стр. 261. Leipzig 1901.

[2]) Исп. Јеванђелије по Јовану. С грчког текста га превео протопрезвитер Д-р Димитрије Стефановић, професор Универзитета у Београду. Београд. Британско и иностранo Библијско друштво 1929.

[3]) Исп. Leipolat o. c. 68.

Мати одгаја својега сина, као и отац, зато се и препоручује сину да не одбија поуке своје матере. (Приче Солом. 1,8. 6,20.), јер је луди син жалост матери својој (Приче Солом. 10,1. 17,25) и само такав презире своју матер (Приче 15,20. 23,22.), упропашћује оца и одгони матер (приче 19,26). А проклет је сваки који ружи матер, као и оца, (Поновљ. закони 27, 16.) док се за онога који проклиње или удари матер одређује смртна казна, као и за онога који проклиње оца. (Излаз. 21,15. 17.). Шта више, захтева се највећа послушност, јер се, иначе, оставља родитељима правно средство да се реше непокорног сина: „ко би имао сина самовољна и непокорна, који не слуша оца својега и матере своје, и они га ускарају а он их не послуша, нека га узму отац његов и мати му, и нека га доведу к старешинама града својега, к вратима места својега, и нека кажу старешинама градским: овај наш син самовољан је и непокоран, не слуша нас (на глас наш), изелица је и пијаница. Тада нека га заспу камењем сви људи онога места, и нека погине; и тако истреби зло из своје средине, а сав Израиљ нека чује и нека се узбоји". (Поновљ. Закони 21,18 след.). Мати, у овом случају, иступа као пуноправно лице које, заједно са оцем, подноси оптужбу. На то се свакако мисли и у причама Соломоновим, када са вели за око које се руга оцу и неће да слуша матере, да ће га кљувати гаврани с потока и јести орлићи (30,17.).

Матери се, дакле мора исказивнти исто поштовање као и оцу. Она има исти ауторитет. Када Јосиф ириповеда своје сне оцу, Јаков га кори речима: „е да ли ћемо доћи ја и мати твоја и браћа твоја да се клањамо теби до земље" (Пост. 37,10)? Врло често, за то, спомиње се у закону отац и мати заједно (Поновљ. закони 21,18. Левит. 21,11. Број. 6, 7.) и мати је имала потпуно право да кажњава децу (Поновљ. зак. 21,28 след. Прор. Захар. 13,3. Приче Солом. 1,8. 6,20. 30,17.). Јаков је узорни син који у свему слуша своју матер (Пост. 27,19.). Рахава, као благодарно и добро дете, брине се за спас својих родитеља. (Исус. Нав. 2,13. 18,17. 23. 25.) а исто чини и Давид (I. Самуил, 22,3.). Стари верни пријатељ Давидов Варзелај не бежи с Давидом, јер жели да умре у своме граду код гроба оца својега и матере своје. (II. Самуил. 19,37.)—. Јер и ако је отац глава породице, ипак се љубав и поштовање деце више изражава према матери, која се с њима бави од најранијег

детињства (исп. Döller о. с. 52.), јер права материнска љубав траје и преко гроба. Она не заборавља и не напушта ни своју мртву децу. Управо је на дирљив начин то изложено у историји несрећне жене Саулове Ресфе (Rispa), чије синове Давид предаје Гаваоњанима (Gib'ea), а они их обесише. Несрећна мати чува лешине својих синова данима и ноћима, да не долазе на њих тице и звери, док им се кости не сахранише (II. Самуил 21,8 след.). Само права материнска љубав може се одрећи свога детета и поклањати га другој, да не буде дете убијено, но да се сачува на животу. То зна, особито добро, и премудри Соломон (I (III.) Цар. 326-28.). И у историји ропкиње Авраамове Агаре (Hagar) и њеног сина Исмаила слави се високи матерински осећај (Пост. 21,16.) да се и не спомиње превелика љубав Сарина према њеноме јединцу Исааку (Пост. 21,9.) или Ревекина према љубимцу јој Јакову (Пост. 27,5.).

А пророк Јеремија слуша неутешни плач праматере Израиљеве — Рахиље, која плаче над својом децом (Јер. 31, 15), јер материнска љубав не престаје никада, нити може мати заборавити своје дете (Исаиј. 49, 15), због чега се не може ни утешити (Јер. 31, 16. Исаиј. 66, 13.).

Дужност је материна, дакле, била не само да дои децу (Пост. 21, 7. I. Сам. 1, 22. I. Цар. 3,21.) носи их на рукама или леђима (Krauss о. с. II. 11.) и брине се за њихово здравље, него да их и васпитава и да створи од њих честите и карактерне људе. Колико се цени васпитни утецај матере, види се и у причама Соломоновим, где цара Лемуила (Lemuel) не опомиње и не саветује отац, него мати (Приче 31, 1—9.), а тај се одгој протеже на све што важи као пристојно и морално, на улици и у кући (Beer о. с. 31.).

Особито на религиозном пољу могла је мати да учини много и кад је настајала највећа опасност за веру и народ. Када се увлачила грчка култура и грчки дух васпитања међу Јевреје као отров, мати је она која, заједно са оцем, настоји да сачува код деце чисту и свету веру праотаца. Таква мати више воле да јој деца погину као мученици за веру, него да се изневере својој вери (II Макав. 7, 1.). „Мати у Израиљу" (Суд. 6, 7. II. Сам. 20, 19.) је почасни назив који се даје реткима, јер је мати „увек важила као највернија чуварица светиње и чистоте вере и морала" (Beer. о. с. 31.; Budde: Die Bücher Samuel. 1902, 303.).

Матери се, због тога, мора увек исказивати највеће поштовање, као и оцу. На двору, царица мати ужива најдубље поштовање. Она има специјалан положај, као што то сведочи и њен назив „g^{e}bira" — господарица (I. Цар. 2, 13. 15, 13. II. Цар. 10, 13. Јер. 13, 18. 29, 2.). Када долази царица мати своме сину, он устаје са престола, излази јој у сусрет, клања јој се и поздравља је, води је до свога престола и посађује са своје десне стране, на седиште (I. Цар. 2, 12. след.).

И у родословљу царева, спомиње се увек и његова мати (I Цар. 14, 21. 15, 1 и т. д.). Но из тога спомињања и матере му, не може се ипак, закључити, нити је то доказ, да је и у Израиљу постојао матријархат — материнско право и власт. Под матријархатом се разумева друштвено стање примитивног човечанства, где је главну власт у друштву и породици вршила мати, по којој се рачунало и сродство, а не по оцу[1]). То је значење назива матријархат у ширем смислу. У ужем смислу означава једно од то двоје тј. или материнску власт (владање), или рачунање сродства само по матери. У првом значењу употребљавају реч: L. Dargun (Mutterrecht und Vaterrecht; Studien zum ältesten Familienrecht I. Teil 1. Hälfte Leipzig 1892 стр. 142, 143) и E. Grosse (Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freiburg und Leipzig 1896 стр. 11). У другом смислу (сродства по матери) узимају Th. Engert (Ehe — und Familienrecht der Hebräer (Studien zur alttestament lichen Einleitung und Geschichte, herausg. v. k. Holzhey, III München 1905. стр. 8) и G. A. Wilken (Das Matriarchat bei den alten Arabern. Autorisierte Übersetzung aus dem Holländischen, Leipzig 1884). При томе мисле присталице обадва мишљења, да је матријархат постојао пре патријархата — очинске власти. Али се то мишљење никако не може одржати нити доказати. G. N. Starcke, један од признатих етнолога, бавио се проучавањем народа који су на најнижем културном степену у Аустралији. При томе је дошао до резултата, да је рачунање сродства по матери, код аустралских народа, доцнијег порекла, а да се рачунање по оцу,

[1]) Dr. Andr. Eberharter: Das Ehe — und Familienrecht der Hebräer; mit Rücksicht auf die ethnologischen Forschungen dargestellt von. Münster i. w. 1914. (Altestamenliche Abhandlungen herausgegeb. v. Dr. J. Nikel. V. Bd. I-2 Heft. S. 28); Helwald Fr. v. Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und Entwicklung (Darwinistische. Schriften, 2. Folge X-XI. Leipzig 1889 стр. 204, 214.; J. Bachofen: Das Mutterrecht 1861. стр. 4. 6. 19.

налази код племена која су на најнижем културном степену ако се уопште може говорити о културном степену аустралских племена[1]). До истог резултата долази и проучавањем америчких племена, када вели да се живљење мужа у кући жениној као странца не може сматрати првотним, него да се то доцније извршило на неки начин[2]). За народе Африке пише: „ако хоћемо афричке народе да класификирамо по степенима културе, то се морају Бушмани и Хотентоти ставити на најнижи... А када се упореди примитивни друштвени живот Африканаца, каки је код Хотентота, са оним, племена Бразилије, показује се и код једних и код других да је основни тип друштвеног уређења, појединачна породица под очевом влашћу".[3])

E: Grosse (o. c. 24. 49. 61.) мисли да су се очинска и материнска линија развиле једна поред друге, а исто држи и H. Visscher.[4])

Разуме се, да се и код Јевреја тражило примера који би говорили у прилог томе, да је и код њих постојао најпре матријархат а тек после њега патријархат.

Као доказ да је међу Јеврејима постојао матријархат указивало се на „религиозну проституцију". Тако на пр. Th. Engert[5]) вели: „R. Smith и G. P. Tiele, нагласили су са пуним правом, по моме схватању, да је спајање Иштариног култа са неморалом или полиандријом, преостатак матријархалног схватања". Како је Иштарин култ био развијен код западних Семита и код Јевреја, излази да је и код Јевреја постојао, некада, матријархат.[6]) Али сасвим противно тврди други еволуциониста F. Hellwald, да религиозна проституција настаје, управо, у прва времена патријархата. „А у време чистога матријархата, када је жена била слободна да пушта на вољу својим полним нагонима, разуме се, да није било проституције; појам је могао

[1]) G. N. Starcke: Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung (Internationale wissenschaftlche Bibliotek LXCVI. Leipzig 1886. стр. 28-30.

[2]) Исто 37.

[3]) Исто 58 сл.; 81—83. 84—89.

[4]) H. Visscher: Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern 2 Bde. Bonn 1911.

[5]) Das Ehe und Familienrecht der Hebräer 9—11.

[6]) Eberharter: Das Ehe und Familienrecht der Hebr. 38.

настати тек започињањем мушкарачке власти, која је одузела жени слободно располагање са својом личношћу.[1])

Дакле, и само гледиште на религиозну проституцију је веома различно.

Опћенито се узима да је вавилонска Иштар идентична са западно семитском Астартом, (Ашером)[2]) а њеном су култу Јевреји подлегли брзо иза усељења у Ханаан (Суд. 2, 13. 3; 7. 6, 25—30. 10, 1. I. сам 7, 3. 12, 10. I. цар. 14, 15—23, 15, 3. 16, 33. 18, 19. II. цар 7, 10. Испор. и Излаз. 34, 14. Поновљ. закони 7, 5. 12, 3. 16, 21.). Посебно је питање, при томе, да ли је идеја позајмљена из Вавилона или је заједничка свима Семитима.[3]) Али ако се и поштовала Иштар у Вавилону неморалним култом не мора значити да се на тај начин поштовала и у Ханаану. О томе сведоче и различни Иштарини култови у Вавилону и Асирији[4]) Па да је, чак, било и проституције у култу, то још не може служити за доказ да је то преостатак матријархата, него напротив, да су по среди религиозни мотиви као што сведочи и сам назив. Основна мисао жртве је предавање човеково божанству, непосредно или супституцијом, због тога се врло лагано могло доћи на мисао, да жена послужи божанству на тај начин да своје тело предаје проституцији. Отуда је био тако раширен обичај да се девојка пре удаје морала у храму подавати божици; то беше скоро исто као и жртвовање првенаца плодова (воћа и т. д.)[5]) Због тога је тачно мишљење Eberhartera (о. с. 50). да се „храмовна проституција у опште не може узимати као доказ матријархалног гледишта, следи да се не може узимати ни за тврђење да је постојао матријархат код Јевреја.“ Осим храмовне проституције наводи Engert (о. с. 12.—16.) још некоје социјално правне разлоге за постојање матријархата код Јевреја. Тако наводи случајеве из Библије где мати даје име детету. Особито да се то спомиње у старијим изворима Библије. Уз то, да нека имена још одају полиандријске

[1]) Fr. Hellward: Die menschliche Familie; 355—357.

[2]) H. Winckler u. H. Zimmern, Die Keilinschrilten und das Alte Testament 3 Afl. Berlin 1903 str. 435 P. Scholz: Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebraern, Regennsburg 1877 str. 263.

[3]) M. Jastrow jr. Die Religion Assyriens und Babylonens 2 Bde. Giessen 190—1912. str. 81 след.

[4]) Eberharter o. c. 42.

[5]) Hellwald, Die menschliche Familie 355—357.

односе. И примери да се муж прима у породицу женину, да говоре томе у прилог као и левиратски брак.[1])

Но, давање имена не може бити јаки доказ за постојање матријархата. Само име, ипак, не може изражавати социјално-правни одношај. Давање имена, и код Семита имало је, свакако, сврху, да разликује дотичну особу од свих осталих, а и да му припише или означи нека становита својства (Пост. 25, 28), али никако, да и означи положај именодавца.[2]) Дечја имена бирала су се, по приликама још пре рођења или при рођењу (Пост. 35, 18. 38, 29.) или према осећајима родитеља (Пост. 29, 34. 41, 52. Изл. 2,22. I. сам. 1, 20.), а и породичне или државне прилике деловале су, често, при давању имена (I. сам. 4, 41. Ис. 8, 3.). Дете је добијало име, обично, одмах при рођењу, а како је само рађање ствар матере — жене, јасно је да је и оно што је следило непосредно иза рођења, давање имена детету, у првом реду ствар матере. Отац није морао присуствовати рађању, дакле ни давању имена. Али ми имамо случајева у Библији, који говоре да је и отац давао име детету. Eberharter (o. c. 51.) вели, да се у Библији спомињу 46 давања имена. Од тога, мати даје име у 28 случајева, а отац у 18. А то је свакако због тога што је новорођенче у сваком погледу ближе матери него ли оцу.[3]) Али се ипак не моме речи, да је давање имена само право матере, него, свакако, и оца и матере тј. родитеља. То није, дакле, доказ за постојање матријархата међу Јеврејима. Јер, управо, међу некојим бедуинским племенима код којих влада патријархат, обичај је да мати даје име детету,[4]) док код некојих, код којих важи матријархат, име детету даје отац.[5]). На тај начин не може име означавати ни полиандријске односе.

Не може бити спомена да је и у левиратском браку преостатак матријархата.[6]) Левиратом се, управо, настоји да се

[1]) Исп. и Gressmann H. у Religion in Geschichte und Gegenwart II. 202 Benzinger, Hebräische Archäologie 3 Alf. Leipzig 1927, 113.

[2]) K. Friedrichs, Etnologische Studien über Namen und Namengebung, у Ausland LXVI (1893) 546; Eberharter o. c. 52.

[3]) Nöldeke: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1886 [XV], 150.

[4]) A. Musil, Miszellen zur Bibelforschung; Die Kultur, Wien 1910 [XI] 8.

[5]) Eberharter o. c. 53. Döller o. c. 52.

[6]) Westermarck E. Geschichte der menschlichen Ehe. Einzige autorisierte deutsche Ausgabe aus dem Englischen; übersetzt von L. Katscher und R. Grazer Jena 1893. 8. XLI; Th. Achelis, Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung und Aufgaben, Stuttgart 1896. 423.

одржи очинска линија умрлога брата — девера, где жена остаје потпуно под влашћу мужевљеве породице (Пост. 38, 24.) „Сасвим су слаби и трагови матријархата на оним местима где се говори о примању мужа у породицу женину“ (Пост. 29, 18—29. Суд. 8, 31, 14, 2—11. 15, 1)[1] Што се тиче женидбе Сампсонове, још је више то у питању, јер се он жени са Филистејком (Суд. 14, 4.) и то још против воље својих родитеља (Суд. 14,3.) а и Јаков се жени у сасвим изванредним приликама (Пост. 29, p8—30). Још и данас се многи жене приженидбом, при чему много одлучују и економско-материјални разлози, да се не отуђује породични иметак.

И што се спомињу шатори или куће некојих жена, не може служити као доказ за постојање матријархата; тако на пр. што Ревека трчи у кућу своје матере да јој приповеди шта се догодило (Пост. 24,28.). (Holzinger, Genesis, стр. 169.) или што Јаиља (Jahel) има свој шатор (Суд. 4,17.)[2]). Јер, управо код спомињања Јаиљиног одмах се наводи и име њенога мужа — Евера Кенејина (Суд. 4,17.), значи, да је већ тада било потребно да се означи чија је жена, као што, опет, код човека да се наведе име његовог оца[3]).

Једино, можда, из назива још за племе: „umma“ што има сродности са именицом „em“ — мати, могло би се тражити трагова за матријархат код Прасемита (Doller o. c. 54.), „али је при томе велико питање да ли је матријархат у опште владао и код Израиљаца. Из историјског се времена не може навести, за то, ни један сигуран доказ. Напротив, у историјско је време доказан само патријархат“ (Gressmann R.G.G. II. 202.).

У кући је жена била потпуна господарица. Њу морају слушати све слуге (робови) и слушкиње. (Пост. 16,6. и др.). Богатије имају свој засебни шатор где су заједно са децом (Пост. 24,67. 30,16. 31,33,. 24.28.). Она господари слободно са свима предметима у кући. Авигала пече хлебове и спрема храну за Давида, без знања мужевљева (I. Сам. 25, 18-35.), а Сунамићанка спрема све за пророка Јелисеја. (II. (IV.) Цар. 4, 8. след.).

Но и дужности женине у кући биле су веома велике. Она је често морала вршити и најтеже послове, и у пољу. За мушкарца, изгледа, да је посао био нешто што

[1]) Döller o. c. 54.

[2]) P. Volz, Die biblischen Atertűmer, Calw. 1914. стр. 333.

[3]) Nöldeke o. c. 152.; Döller o. c. 54.

понижава (Doller o. c. 59.). Због тога се и опомиње много против лености, у Причама Соломоновим (6,6-11, 10,4. след. 26. 12,24; 13,4. 18,9. 19,15, 24. 20,4. 13. и др.). Талмуд (Mišna) прописује: „ове послове мора жена да врши своме мужу: да меље, пече, пере, кува, дои своје дете, спрема кревет и да ради са вуном (преде итд.), ако му доведе у кућу једну ропкињу, онда не меље, не пече, и не пере; ако их доведе две не кува и не дои дете; ако доведе три, не треба да спрема кревет и да ради у вуни; ако доведе четири, може седети у наслоњачи. Rabbi Eliezer мисли, чак ако жена доведе у кућу и сто ропкиња, може је човек присилити да ради у вуни, јер нерад доводи до неморала (Ketuboth 5,5; Jevam 63a. Sab. 140b Joma 66b. Ketub 61a.). Многе жене, особито нижег порекла раде у пољу (Ketub 60,b. Jevam 15,2.). Жене су доносиле и воду (Пост. 24,15. I. Сам. 1,11), музле и чувале стада (пост 29,9. Изл. 2,16.).

— Наставиће се —

Д-р АЛЕКСАНДАР В. СОЛОВЈЕВ

КАД ЈЕ ДЕЧАНСКИ ПРОГЛАШЕН ЗА СВЕЦА?
(КРАЉА ДУШАНОВА ПОВЕЉА ЛИМСКОМ МАНАСТИРУ)

I

У збирци српских повеља манастира Хиландара налази с као бр. 21 једна хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму, готово непозната.[1]) Писана је на пергамену ситним брзописом XV-XVI века, по многим погрешкама у тексту види се да није оригинал, непо препис начињен од доста невештог писца. Крај повеље недостаје: нема последњих речи санкције, краљева потписа и печата.

Диспозиција ове повеље врло је кратка и готово безначајна са правничког гледишта. Краљ Душан прилаже манастиру Св. Петра и Павла једно село — Велије Поље у Црнчи са засеоцима Брезовом и Заградом „и с људима и с међама и са свима

[1]) Ст. Новаковић наштампао је у Законским Споменицима, стр. 598-599, само 17 редака, мање него један пети део ове повеље. В. Кораблев у Византиском Временику, XIX Петр. (1915) није уопште штампао ову повељу.

правинама тог села и са млиновима". Никаквих других одредаба диспозиција не садржи.[1])

Пада у очи једна велика дипломатска погрешка: одмах после диспозиције долази датум, који морао би да дође на самом крају повеље. После датума јавља се на необичном месту део диспозиције и санкција, прекинута на последњим речима.

Датум (25 октобра г. 1343) одговара титули: „верни и самодрьжавни господинь всехь Срьбьскихь земль и Поморскихь и Грьч'кихь". Као што је познато, грчке земље спомињу се у краљевској титули Душановој баш у год. 1343-1345.[2])

Врло је чудновато што се у истој титули краљ Душан „син светог краља Уроша трећег" зове „краљ Стефан трећи". Познато је нама шест случаја кад је имену Стефана Душана додат редовни број: ипак он сђ у тим случајевима зове „краљ Стефан четврти".[3]) Вероватно „Стефан трећи" јавио се погрешком непажљивог преписивача, којему је лако било побркати бројеве у овој повељи, између Уроша трећег и Уроша четвртог. Тешко би било претпоставити да би се титула „Стефан трећи" налазила већ у оригиналној повељи, да би логофети имали толику слободу у стилизацији владаочеве титуле.[4]).

Титула Урош четврти за младог краља била је досад непозната, ипак је сасвим тачна. Дечански се обично спомиње

[1]) Ранији дарови ман Св. Петра и Павла наводе се у повељама Уроша I, Милутина и Дечанског. (Новаковић, Зак. Спом. 593-598). О манастиру Светих Апостола на Лиму в. В. Марковић, Православно монаштво и манастири. Ср. Карл. 1920. стр. 65. Ово је стира задужбина Немањина брата, вел. кнеза хумског Мирослава, још из краја XII века.

[2]) Повеље, наведене у нашем чланку у Прилозима за књижевност, VII (1927), стр. 109; исто у запису из Призрена (Љ. Стојановић, Записи I, бр 89) који спада у год. 1343, кад је краљ Душан почео да зида своју задужбину, уп. наше Одоб. Спом. 225.

[3]) у повељи 19 маја 1343 (наши Одабр. Спом. 125), 18 маја 1345 (Флоринскій, Аѳонскіе акты, 68) и повеља без датума (из год. 1343-1345?) в. наш чланак у Прилозима VII, стр. 107; у другој Трескавачкој (Гласник XI, 137): у повељи јануара 1345 (Флоринскій, ib. 66; Зак. Спом. 87,) и у запису горенаведеном; уп. И. Руварац, О имену и називу првога српскога цара, Стражилово, IV (1888), стр. 538.

[4]) Ова погрешка у титули толико је збунила пок. Ст. Новаковића, да је он у своме екцерпту из Љ. Ковачевића сасвим испустио речи „краљ Стефан трећи" и наштампао само речи „Урош четврти", иако се ове речи никако не односе на Душана. Зак. Спом. 598.

као Урош III,[1]) дакле млади Урош као краљ могао је да носи наслов Урош IV, док се још није мислело на царство, у којем је он доцније постао „втори царь.“[2])

Најинтересантнија је дугачка и сложена аренга ове повеље. Анализа ове аренге убеђује нас, да читава повеља није фалсификат, него један смушен препис оригиналне Душанове повеље из год. 1343.

II

У претходним нашим чланцима ми смо већ нагласили важност аренге (свечаног увода, предговора) у српским повељама.[3]) Српска аренга ретко садржи само баналне фразе, него је обично у вези са садржином повеље или испољава филозофију права српских владара у вези са њиховим хришћанским светопогледом.

Аренга хрисовуље манастира Св. Петра и Павла на Лиму има следећу садржину. — „Сви су цареви и сви обични људи слуге јединог Бога Исуса Христа. Стога су пређашњи господари нашег отачаства, свети родитељи и претци Душанови, чували веру и зидали цркве да се тамо положе њихова телеса. И збиће се пророчанство Давидово, које гласи: „Господ испуниће жеље оних који се Њега боје“ (Псал. 145, 19). Свете моштн тих српских владара врше чудеса — лече болеснике, дају отачаству победу у ратовима. Ово су виделе и наше очи, вели Душан. Сад по вољи Божијој и по молитвама светих мојих родитеља и предака постао сам њихов наследник као краљ земаља Српских, Поморских и Грчких, као праунук светог Симеуна (Немање) и првовенчаног краља (монаха Симеона) и као син

[1]) У Дечанској повељи Стефан Урош трећи (Гласник 2 од XII, стр. 2, 3, 65, 66, 136, 137); у Душановим повељама Урош трећи (Зак. Спом. 407 и 486; Прилози VII, 109.).

[2]) Стеван Урош втори цар, в. наш чланак у Богословљу II, 285; Зак. Спом. 308; у запису г. 1360, Љ. Стојановић, Записи I, бр. 69. Писци XIX века, поводећи се за Јулинцем и за Рајићем, сасвим су погрешно називали цара Уроша „Урошем петим“.

[3]) Хиландарска повеља в. жуп. Стефана, Прилози V (1925), стр. 72; Одабр. Спом. Предг. II; Повеље цара Уроша, Богословље II (1927), 284. о аренги у рашким црквеним повељама в. исцрпне Студије о српској дипломатици Ст. Станојевића, Гласник 94 1914, стр. 213—228.

светог краља Уроша III. Старам се да живим по њиховим заветима, да постанем прави њихов наследник не само у привременом земаљском, него и у вечном небеском царству:

Сви мудри владари знајући да је њима Бог подарио и земаљски удео, постараше се да њему служе, да му приносе жртве и поклоне. Стога су се хришћански цареви јављали као благочастиви, милосрдни, праведни и у главноме као оснивачи цркава. И моји су свети преци, од првог самодржца српског светог Симеона (Немање) зидали редом многе и лепе цркве, Богу на славу а себи у вечити помен. И сад кад сам видео нову благодет на мојем оцу светом Урошу краљу, чежњем целом душом и срцем од земаљског ка небесноме и прилажем и потврђујем оно што су дали и узаконили свети моји претци и родитељи светим црквама".

Ова је аренга врло значајна и јединствена. Она наглашује хришћански и патримонијални карактер владавине. Душан је наследник једне народне династије која почиње светим Симеоном и завршује се светим Урошем Дечанским. Аренга наглашује ону антитезу између земаљског и небеског царства која није се родила на Косовом пољу, него на првим странама српске историје, и испољава се већ у одласку Немањину у Хиландар.[1])

Служење Богу узвишеније је него брига о земаљском царству. Сваки српски владар од Немање до Дечанског служио је Господу и зидао задужбине. Зато добили су мошти тих владара снагу да врше чудеса. Сад кад је Душан ову чудесну нову благодет видео на оцу своме светом краљу, почео је и он да мисли о црквеним стварима.

Овај податак је нарочито важан. Краљ Душан говори о томе да је и тело његова оца у задужбини његовој у Дечанима почело да врши чудеса, говори о своме оцу као о новоме свецу. Ова чудеса побуђују и краља Душана да мисли о небеском царству (да зида задужбину). И заиста, из аренге друге повеље — 19 маја г. 1343 сазнаћемо да је краљ Душан баш ове године почео да зида своју задужбину Св. Аранђела око Призрена,

[1]) Ову антитезу споменули смо већ у нашем чланку: Хиландарска повеља вел. жупана Стефана, Прилози V, 1925, стр. 64.

по примеру светопочивших краљева.[1]) Аренга повеље 19 маја 1343 много је краћа него наведена аренга повеље 23 октобра 1343. Ипак у главноме наглашује исте мисли: завет је српских краљева — зидати задужбине „ради помена и задушја". Аренга повеље 25 октобра најближа је по основној мисли аренги повеље 19 маја исте године. Тиме добија прва повеља пуну веродостојност, јер тешко је замислити овакво подударање, ако би прва повеља била неки познији фалсификат[2]). По нашем мишљењу ове хрисовуље праве илузију на исте чињенице, пружају нама одјек Душанова расположења у години 1343, у дванајестој години његове владавине.

Које су то чињенице и одакле ово смерно расположење Душаново?

III.

Позната је чињеница, којим је путем млади краљ Стефан дошао на престо. Велбуждски победник осећао се у Зети као прогоњен од оца, бојао се даљег прогонства.[3]) Побуна зетске властеле отворила му је врата очева града Сврчина. После два месеца његов отац умре као полуслепи сужањ у Звечану. Тамна породична трагедија рашчистила је пут сјајном полету нове владавине.

Већина извора обеђују Душана да је по његовој наредби био Дечански угушен. Ово говори и Грегора, и копорињски летопис, и Цамблак, и Михаило[4]) из Острвице, и народна традиција.

Ипак у једном чланку покушавао је Ст. Новаковић да опере љагу са највећег српског владара[5].) Грегора изгледа му

[1]) Повеља ман. Коришком, објављена од нас у Одобр. Споменицима, стр. 125—127 (регест Новаковића, Зак. Спом. 412) уп. Р. Грујић, Одкопавање Светог Арханђела, Гласник Скопског Научног Друштва III (1928), 243

[2]) Можемо скренути пажњу и на то што се у аренги јавља цитат из Соломонових Прича: „Мноју царије царствујут", типичан за Душанове повеље, уп. наше Законодавство Стефана Душана, стр. 69.

[3]) „Заточень бихь родителемь моимь Урошемь вь Зетьску страну", жали се Душан у својим повељама в. Прилози за књижевност, VII (1927), стр. 109—111.

[4]) Тачније било би рећи Константин син Михаила Константиновића, уп. Јиречек, IV, 164 и 199.

[5]) Ст. Новаковић, Народне традиције и критичка сторија, Отаџбина V (1880], 372—404.

пристрастан, доцнија сведочанства — непоуздана и заснована на народној машти. Највећу веру поклања Ст. Новаковић ученику Данилову, једном савременом извору који не говори ништа о насилној смрти Дечанског. Како изгледа Ст. Новаковићу, доцнија је народна традиција измислила драматичну причу о оцеубиству о кајању Душанову и о прослављењу Дечанског као свеца још за Душанова живота.[1])

Ст. Новаковић имао је пред собом леп пример. Заиста је бистра критика Ил. Руварца и Љ. Ковачевића уништила причу о Вукашину - цареубици, засновану на старој народној традицији, уништила ову причу без сваког трага, и узалудна беше очајна одбрана народне традиције од П. Срећковића.[2])

Није ли исто било и са Душаном? Није ли народна традиција која већ после Маричке катастрофе нагиње „мишљењу, да је Душан свему потоњему злу крив", није ли она напрасно обедила Душана саучешћем у најстрашнијем кривичном делу на свету?

Држимо ипак, да покушај Новаковићев није успео и да анализа извора показује у овом случају истинитост традиције.

О томе да је Стефан Дечански погинуо насилном смрћу, да је био угушен у тамници у Звечану, говоре доста сложно сви најстарији и доцнији извори: и архиепископ барски Г. Адам који је писао г. 1332, и византинац Ниц. Грегора, увек добро обавештен, и дубровачки нотар Јован из Равене (око г. 1384) и српски летописи почевши од Копоријског (посталог још крајем XIV в.) и Студеничког (из сред. XV в.). О томе пише и Григорије Цамблак (поч. XV в.) и Михаило из Острвице.[3]) Једини стари извор, који вели да је Дечански умро у тамници „промислом Божијим", то је настављач Данилов. Ипак ово сведочанство не може да буде од озбиљног значаја. Зва-

[1]) Најновији историчар Душанов, др. Влад. Николић врло опрезно говори о смрти Дечанског: вероватно да је била неприродна, али „сам се Душан не би могао окривити као непосредни наређивач и саучесник". Дечанског је српска црква уврстила у своје светитеље. „Не зна се кад је то учињено и зашто". Историја цара Стевана Душана. Београд 1927. стр. 56.

[2]) И. Руварац, Хронолошка питања, Годишњица III. (1879], стр. 214—226; Љ. Ковачевић, Краљ Вукашин није убио цара Уроша. Годишњ. III., стр. 404—416; П. Срећковић, Краљ Вукашин убио цара Уроша. Б. 1881.

[3]] упор. Јиречек, Историја Срба I, 270.

нични биограф и славопојац Душанов, наравно морао је да прећути ову страшну трагедију, тим више што је писао одмах после тих догађаја још првих година Душанова краљевања.[1]) Можемо навести паралелу из руске историје. Кад је 11 марта 1801 цар Павле I био угушен у дворској завери, званично било је објављено да је он умро од капи, и не само за живота Павлова сина Александра, него и сто година после тог догађаја (до г. 1905) није ни један руски историчар смео да каже истину о томе догађају (док су заграницом о томе врло подробно писали). Са доста уверености можемо тврдити да је и Дечански пао као жртва дворске завере, јер о томе говоре сви страни и домаћи извори, осим званичног.

IV.

Много је теже решити питање, да ли је Душан крив у том погледу. Гиљом Адам и српски летописи непосредно га окривљују; ипак Грегора, који иначе нема симпатија према Душану, доста јасно и убедљиво говори о томе да су властела затворили и угушили старог краља против воље Душанове.[2])

Можемо примити ово објашњење. И Александар I пристао је само на дворски преврат; завереници су му дали реч, да ће његов отац остати у животу, ипак су га угушили. Нешто слично могло се десити и 24 новембра 1331.

Ипак непријатељи младог краља, и доцнија традиција тежко су веровали да би се злочин десио без учешћа младог краља, оног cui prodest maleficium.

У сваком случају, ако Душан и није био крив за смрт свог отца, морао је да се осећа као саучесник, као узрок овог

[1]] Настављач Данилов, иначе непознат, описује само прве године Душанова краљевања од г. 1331 до 1335, и нигде не спомиње да ће краљ Стефан постати цар. Очевидно је умро око г. 1335. Ст. Новаковић примети да „Данилов ученик баца сву кривицу на Дечанског", док сви остали криве Душана [Оцубина V, 372]. Ово је, по нашем мишљењу, знак да је Данилов ученик писао неискрено, да се удвори своме новом краљу.

[2]] ac mox in carcerem coniiciunt, invito fortassis et graviter ferente filio; sed tamen tacente et furori populi adversari non audente. Verebatur enim, ne in se ipsum nec opinantem gravius aliquio consuleretur. Post paucos dies patrem quidem in vinculis suffocant.... κἀκεῖθεν ἐς εἱρκτὴν ἀπήνεγκαν, ἄκοντος μὲν ἴσως καὶ ἀσχαλλοντος τοῦ υἱέως σιωπῶντος δ'οὖν ὅμως καὶ ἀντιλέγειν οὐ δυναμένου τῇ τοῦ πλήθους ὁρμῇ... οὐ πολλαὶ παρῆλθον ἡμέραι κἀκεῖνον μὲν ἐν δεσμοῖς ἀπέπνιξαν... Greg. I, 457.

страшног злочина. Мисао да га сваки осуђује као оцеубицу, морала је да га тишти много година, као и Александра I, који је кроз цео свој живот осећао тежак терет овог невољног греха.[1])

О томе врло лепо говори Михаило Константиновић: „Стефан постао је краљ српски и цар бугарски; али је опет владао с великом тугом, јер је добро знао, какво је дело учинио. Зато је послао к патријарху и к митрополиту, па и к монасима у Св. Гору и молио их је Бога ради, и добио је одговор: „Не можемо ти никакав савет дати, нити да градиш задужбине манастире, нити да даш служити литургије, него једино да се обратиш к Господу Богу". Кад је цар те речи чуо — одмах је отишао к манастиру Дечанима и кад је стигао, на голим коленима отишао до манастира, непрестано плачући и молећи: „опрости ми, мили отче". Кад су велика господа видели ту његову велику жалост, узели су га отуд и нису му после више дали да иде онамо".[2])

Без сумње, у томе причању има и погрешака, има и елемената фантазије. Али држимо да је основ његов веродостојан. Млади краљ Стефан IV осећао је искрено и дубоко кајање — ово можемо потврдити анализом његових повеља.

У првим својим повељама Душан доста често говори о својем греху и о греховности својој. Мислимо да ово нису само баналне фразе. Ретко који српски владар толико се заустављa на својим греховима, колико млади краљ Душан.[3]) Његово богаство изгледа му као неправедно. Грешан и недостојан роб каје се пред Господом, тражи заштиту Богородице, чита посланице апостола Павла, искрено боји се Страшног Суда: „ Владичице дѣво Богородице, помози ми вь дьнь испытанiа моiего iегда прѣстолы поставеть се и книгы разьгнуть се и тамнаiа обли-

[1]) У Душановом Законику г. 1349 прописана је у чл. 96 за оцеубиство најстрашнија казна (спаљивањем), преузета из Прохирона XXXIX, 35.

[2]) Гласник XVII, стр. 73—74.

[3]) Обично кад владари бацају анатему на оног који учини нешто против онога што је у повељи наређено, спомињу: „и ако сам грешан," Mikl. Mon. Serb. 10, 15, 71, 75, 77. Гласник 32, 166; Од. Спом. 14, 23, 26, 99. Понекад у интитулацији вели се: „азь грѣшни (и недостоини)" Од. Спом. 25, 67, 82, 100, 105, 110. Mikl. Mon. 65, 67, 69: Краљ Милутин пред крај живота говори више о својим греховима, онда кад је ослепио свог сина и осећао извесну грижу савести: 1313 Ртачка, 1316 Бањска, 1321 Грачаничка. Mikl. 67, 71; Гласн. 32, 164; Од. Спом. 89, 100.

чають се,“[1]) цитира речи Соломонове о сујетности света. Овакви изрази налазе се у многим повељама из првих десет година Душанова краљевања: Хиландарском пиргу,[2]) Хиландару[3]) Хтетовском манастиру,[4]) Хиландару г. 1340 у спомен брата свог Драгушина,[5]) Св. Николи Мрачком год. 1345.[6])

Мисли о смрти, о дану Страшног Суда кад ће се обличити његов скривен, тамни грех — напуњују душу младог краља језом и страхом.

Овакви изрази налазе се ипак само у повељама из првих десет-једанаест година краљевања. У повељама из год. 1343—1355, кад краљ Душан почиње да мисли и на грчке земље, и затим у свим царским повељама (од јануара год. 1346 и до децембра 1355), нема нигде више сличних израза. „Честник грчким странам“ а затим и први цар Срба и Грка, Душан у гордом и поносном расположењу воли сад да говори о нарочитој благодети Божјој, која га подржава у свим његовим радовима. Као да је неки душевни прелом наступио око г. 1342.

V.

Ова промена у стилизацији повеља налази се вероватно у вези са политичким успесима Душановим, са његовим плановима о освајању грчких земаља од момента савеза са Кантаку-

[1]) О Страшном Суду спомиње понекад и Стефан Дечански, али са мање дубине осећаја (повеље 1327 и 1330 г. Mikl. 86, 99—91 и 114).

[2]) ...ихъ же корене света азь грѣшны отрасль іесмь... поразумѣвь суіету мира сего тлѣннаго по словесе прѣмудраго Соломона: „суіета суіетѣ“... ако и грѣшьнь іесмь. Mikl. 121—123 (год. 1331—1336).

[3]) ...кь тебѣ припадаю вѣдущому вса моіа прѣгрѣшенііа іавленнаа и неіавленнаа, трѣбую твоіе помощи великиіе... азь же грѣшніи рабь Стефань краль разсмотрѣвь пишемаіа апостоломь Павломь... Спом. III, 27 (год. 1334—1337).

[4]) ...азь же грѣшны рабь твои, Богородице, не достоины нарещи се... И оть Мамоны неправеднааго богатства грѣхми наю обещаховѣ се... И паки въ умѣ въспиіехова страшьныи и неисповѣдимыи часъ сьмрьтныи... Спом. III, 28 (год. 1337—1342).

[5]) ...азь рабь твои... прошу и припадаю кь скороиѣ ти милости и кь пучинѣ благости твоіеи, іако чловѣколюбиіе бити вь помощь твоіе дльготрьпѣніе, вь дьнь испытаніа оного страшнаго часа милосрьднама очима възри на смѣреную мою душу... и проразумѣхь горькы и притраны часъ сьмрьтныи, како прѣдстати тебѣ Владыцѣ моіему. (фебр. 1340) Одабр. Спом. 123—124.

[6]) Краљ моли се Св. Николи „сьвѣдущому въсаа моіа прѣгрѣшенііа іавленнаа и неіавленнаа“ као „грѣшьнь и недостоины Стефань.“ Mikl. 115 (год. 1342).

зеном (у јулу 1342). Али хтели бисмо да обратима пажњу и на полулегендарне податке, које можемо довести у везу са овом душевном променом.

Сетимо се како Григорије Цамблак изрично вели да су моштн Стефана Дечанског почеле да врше чудеса и биле прослављене 7 година после његове смрти од архијерејског сабора[1]).

А Михаило Константиновић каже да је Дечански „после 9 година дигнут и проглашен за светог који је после многа чудеса чинио и чини још и до данашњег дана.“[2])

Подударање је врло велико. Испало би да је некад око год. 1339 или 1341 краљ Стефан Урош Дечански био проглашен за светог. Ипак пок. Ст. Новаковић у наведеном чланку није хтео да прими ни ове податке: њему је изгледало да је Григорије Цамблак измислио цео податак о прослављању моштију Дечанског и о чудесима за време Душаново[3]). Врло је интересантно ипак да је у повељи 29 октобра год. 1343, коју данас објављујемо, краљ Душан говори о „новој благодети која се збн на оцу мојем светом краљу Урошу.“ Ову реченицу можемо разумети као алузију на ново прослављање Дечанског као свеца и на чудеса која се врше на његовом гробу. Пре ове године, кадгод Душан говори о своме оцу, он му не даје епитет „светог“. У овој повељи год. 1343 и у неким доцнијим спомеиицима спомиње се већ „свети краљ Урош“ Дечански,[4])

[1]) Живот Дечанског у Гласнику XI, стр. 80. А. И. Јацимирски мисли да је Цамблак ово дело писао у Дечанима год. 1407 или 1408. А. Яцимирскій, Григорій Цамблакъ, стр. 144.

[2]) Гласник XVIII, стр. 74.

[3]) Отаџбина V, стр. 219. Ипак, ако пажљиво прочитамо Цамблаково дело, видећемо да је он добро обавештен и да податци о чудесима Дечанског нижу се хронолошким редом: најпре говори се о томе како се после 7 година краљ Дечански јави еклисиарху, затим о архијерејском сабору и о отварању гробнице, затим о чудесима: о исцелењу слепца и других болесника. Напокон о неправедном Ивоју, челнику Душанове царице Јелене [вероватно после смрти Душанове] и о неком обесном властелину Јунцу за време међусобног рата [за време ратовања кнеза Војислава или доцније?]. Ово је логички ред чињеница, које Цамблак описује и напомиње „како до скора живи били људи који познаваше оне на којим се та чудеса збила.“ Не бих веровао да је Цамблак све ове чињенице и имена измислио, кад је год. 1407-8 своје дело писао, уп. Гласник XI, стр. 80—88.

[4]) Краљ Дечански спомиње се као свети у натпису год. 1348 у Дечанској цркви [Љ. Стојановић, Записи I, 92], у натпису г. 1350 [i b. I. 96] и у запису из г. 1355 [i b. I, 110], у Душановим повељама 8 марта 1350 [„свети краљ Оурошь Стефань“] и 25 марта 1355 [„свети и трибла-жени краљ кир-Стефань“] Од. Спом. 150 и 155.

Наша повеља пружа доста јак доказ да је причање Цамблаково и Михаилово веродостојно, да је између год. 1339 и 1343 вероватно извршено прослављање моштију Дечанског, да се он од овог доба сматра за свеца.

У вези с тим догађајем могли бисмо поставити и зидање Душанове задужбине. Исти Михаило Константиновић прича како Душан, потиштен грижом савести, није зидао задужбину док се његов отац није прославио. И заиста, сад знамо да је први камен Душанове задужбине Св. Аранђела око Призрена био постављен тек око 19 маја 1343, у дванајестој години Душанова краљевања.[1])

Можемо предпоставити да заиста, док се млади краљ Душан мучио мукама савести, није се он осећао достојан да зида задужбину. Кад се зби неко чудо над моштима његова оца, осети као да га је Бог опростио.

„Видевши нову благодет на оцу своме светом краљу" почео је Душан да мисли на задужбину, почео је рад над велелепним манастиром око Призрена.[2]) Осећа да је опроштен, покајничке мисли не јављају се више у његовим повељама; напротив, од године 1343 почиње Душан да мисли о царској титули[3]) и после три године јавља се као поносни освајач и законодавац, као од Бога постављени „први цар и самодржац Срба и Грка".

[1]) Душанова повеља 19 маја г. 1243, А. Соловјев, Од. Спом. 126 [рег. Новаковић, Зак. Сп. 412] упор. запис на Хиландарском тетраеванђелију о основању задужбине „на помощь и на спасение да му iесть доуши и тѣлоу iеговоу" вероватно из исте год. 1343 [Љ. Стојановић, Записи I, бр. 89, са датумом 1347].

[2]) Први податак о томе да краљ Душан мисли после озбиљне болести на зидање задужбине у Јерусалиму, сачуван је из г. 1340. Item cum infirmitate fuerimus valida occupati, ita quod medici totaliter de nostra convalescentia desperabant, votum vovimus quod Jerosolimis ad honorem Salvatoris solempnem ecclesiam et monasterium construi faciemus, si nos ab huiusmodi infirmitatis voragine liberaret, пише Душан Млечићима и моли да му дају две галије за његову властелу коју ће послати у Јерусалим са великом свотом новца. Млечићи у одговору 8 јуна 1340 нису споменули ову тачку, и од тог пројекта није било ништа. Ljubić, Listine II, 76—77.

[3]) Од год. 1343 почиње Душан да својој титули „краљ свих Српских и Поморских земаља" додајв „и чьстникь Грьчскимь странамь", а његови печати на повељама из г. 1343—1545 носе већ царску титулу. Уп. наш чланак Печати на Душановим повељама, у Гласнику Скопског Научног Друштва, II [1926], стр. 37.

Руског цара Александра I мучила је савест до последњих дана његова живота (отуд легенда о томе да се он закалуђерио као старац Федор Кузмић). Из анализе Душанових повеља можемо претпоставити да је он од год. 1343 (или раније) донекле заборавио на своју немирну савест. Држимо да имамо неко право кад (проучивши повеље 19 маја и 25 октобра 1343) стављамо тај душевни преокрет у везу не само са политичким догађајима, него и са прослављењем моштију Стефана Дечанског. По нашем мишљењу, оно је заиста било извршено између год. 1339 и 1343.[1]) Податци, сачувани код Цамблака и Михаила Константиновића, нису у свему плод фантазије писаца и могу да нађу ослонца у анализи повеља и летописа[2])

У прилогу доносимо текст Душанове повеље 25 октобра 1343 по нашем препису из Свете Горе.

Понеиже[3]) англелскоіе слово проведе всу въселеную, благовериіа же и чистоти пльна сущи вьселенаіа, цари іеже и простии, сь всакою смерѣною мудростию раби суть истинаго Бога нашего владики И(су)са Хр(ис)та, вь нихь же и прѣжде нась бившаго (sic)[4]) господа вь богодарованемь отьчьствѣ нашемь Србьскиіе земле, свети мои родители и прародители, и домы Господа Бога В'седрьжителіа и прѣчистиіе его Матерѣ и всехь светихь его въ области своіеи сьблюдоше и обновише добрѣ

[1]) Григорије Цамблак вели да је тело Дечанског лежало у земљи 7 година. Било је вероватно сахрањено у Дечанима почетком децембра год. 1331; ако се први глас о чудесима јавио у децембру г. 1338, архијерејски сарор састао би се у првим месецима год. 1339. Ово је terminus post quem. Ипак тешко је веровати да би број „седам година" био сасвим тачан. Михаило наводи „девет година".

[2]) Споменули смо како је Ст. Новаковић доказивао да су сви податци српских летописа о смрти Дечанског плод народне фантазије XV века. Ипак у најновијој анализи летописа г. Љ. Стојановић је убедљиво доказао да је Копориньски летопис постао за време кнеза Лазара, да је његов писац био и савременик цара Урошев. Међутим Копориньки летопис већ говори о томе како је Урош III сазидао Дечански манастир „вь ніемже и с в е т ы е его мощи лежеть. Постиже кончину от сына своіего сьмртью мученичскою вь лѣто 6840 и сь мученикы равночьстїе полу чи". Пећски летопис који је писан од савременика кнез Лазарева одмах после г. 1391, има исти текст, само проширен драматичким додатком о предсмртним речиме Дечанског: „Слиши небо, и внуши, земьо". Љ. С т о ј а н о в и ћ, С т а р и С р п с к и р о д о с л о в и и л е т о п и с и, Ср. Карл, 1927, стр. XXXV. и XXXVII.

[3]) погрешка преписивача, треба п о н е ж і е

[4]) погрешка, треба б и в ш а і а

и другиѥ из основаниꙗ изьсьдаше,[1]) от них же и заповедано бисть положити се телесемь ихь въ нихь на вьспоминаниѥ светимъ ихь духовь[2]) ꙗкоже и бисть. И сьбисть се слово реченое пророкомь Давидомь глаголюще: „волю боющихь се его створитъ Господь и молитву ихь услишить“. Светиѥ же мощи ихь истачають исцелѣниꙗ и многи различниѥ недуги ис'целꙗють, и вь бранехь на иноплеменики победу ꙗвлꙗють отьчьству своѥму, и см'рьтныхь[3]) блажима е(сть) ꙗко сань царскіи, ꙗже и видеста очи наши ꙗже дарова Богь любещимь его. Изволениѥмь же Бога Отьца и поспешениѥмь Сина и наставлениѥмь Светаго Духа и молитвами Владичице наше Богородице и светихь моихь родитель и прародитель сподоблень бихь настолникь и наследникь имь бити, вь богодарованемь отьчствѣ нашемь, краль Стефань трети и синь мои Урошь[4]) четврьти, вь Христа Бога верни и самодрьжавни господинь всехь Срьбьских зем'ль и Помор'ских и Грьчких, прѣпраунукь светого Симеона Неманѥ и прьвовенчанаго кралꙗ Стефана нареченаго вь ангѥл'скомь образѣ Симона монаха монаха[5]) и синь светаго кралꙗ Уроша третиѥга. Мнѣ же вьразумлꙗющу се техь житиѥмь и тьщещу се заповеди ихь сьблюдати ми непрѣложно и непоколѣбимо, да ꙗко же вь врѣменемь семь и земльнемь царстви неразлучимь бихь от нихь, такожде и вь вечнемь и небеснемь царстви доброго наследиꙗ ихь да не лиши се бихь, вь несказаноѥ сьчетаниѥ и украшениѥ сьдрьжима и неподвижима въ векии в'сесилнимь его мановениѥмь, от нѥго же кипеть вса с'кровища благости и прѣмудрости и бесмр'цтво, (sic) слава же и животь всемь земльнимь, рече бо пророкомь: „Мною цариѥ царствують и кнези землею обладають.“ Сего ради от начела богомисльни и богомудрии вси разумевше сь страхомь Владику и богодателꙗ своѥга толика и такова велиꙗ и многа даровавша имь от неистощимих скровищь коихь[6]) не точию царствовати земльними всеми, нь и небеснеми вещми, сииречь вь вѣки прѣбивающаꙗ потьщаше се всакимь подвигомь и всесрьдьчною любовию тому послу-

[1]) погрешка, треба изьсьзьдаше

[2]) исто, треба духовомь

[3]) не треба ли: смрьть ихь?

[4]) није ли преписивач уметнуо речи: трети и синь мои Урошь?

[5]) непажња преписивача.

[6]) погрешно место: своихь

жити всеми нрави и всачьскими добродетелми угодити, по глаголющуму пророку: „Принесете Господеви славу и чьсть, принесе Господеви славу имени его, въземе жрьти[1]) и вьходите во двори его.“ Кому сему глаголѣ, о боготче цару и пророче Давидѣ страшьному рече и отемлющуму духи кнеземь страшнеишуму паче царь земльнихь, приемлющу благому човѣколюбцу и просещуму от насъ доброіе и богалюбимоіе изволение, іакоже Авелово приношение и Аврамлю жрьтву и вьдовицѣ онѣ д'вѣ цети. По тому же образу и добродѣтели и христиансци царие господствующеіе, ови христолюбиви и благочьстиви іавише се, ови же милостиви и кротци и всакои правде испльніени, ини же паки всеми добротами, създаніемь глаголю црькьзнимь и всакимь приложеніемь и украшеніемь на славу и чьсть своіему Владицѣ принесоше. Техь убо благодетию Христовою, и светих[2]) прародителѣ и родителѣ кралевства ми, от прьваго господина и самодрьжца в'сехь Срьбьскихь зем'ль и Помор'ских светаго Симеона и по ніемь благочьстьно и самодрьжавно кралевавшихь по реду, кьждо ихь въ своіе врѣмѣ многочьстноо и многообразно зданіа црькьвна великолѣпно създавше и украсивше всакимь приношеніемь добримь, другь друга ревнующе божьствьною любовию Владицѣ своіему на славословие и всему христолюбивому исп'льнѣнию уставивше и утврьдише, себе же на спасение и вечную паметь. И видевь новую благодеть на родители моіемь светимь Уроши крали, и сего ради всемь горениемь душе и желаніемь срьдьца тьщу се от плотьскихь кь духовнимь и од земьльнихь кь небеснимь, испльніена и узаконіената светими моими прародители и родители светимь и божьствьнимь црквамь прилагаю и потврьждамь.

И[3]) приложи кра(левст)во ми цркви светимь апо(сто)ломь Петру и Павлу у Лиму село у Црьнчи Велиіе полѣ, и (с) заселкома з Брьзавомь и Заградомь, и с людми и с меіами и сь всеми правинами села того и сь млини.

И сиіе златопечат'но слово записа крал(евст)во ми вь Дьбрѣщи вь Прилѣпскои странѣ, лѣто же тогда бѣ ѕѡнѳ. м(есе)ца октебра к҃ѣ дьнь.

И все тои да прѣбиваіеть дрьжимо и обладаіемо нама-

[1]) погрешно место: принесете... вьзмете жрьтви
[2]) погрешка, треба: светии прародителіе
[3]) одавде штампано у Зак. Спом. 598.

стиру сему непоколебљемо и неотемлемо, донде же имеіе царство вечноіе, пришьдь разорить и упразднить всаку власть земльну и дрьжаву.

Кто ли дрьзнѣ прѣжде того врѣменѣ, не ими страха Божиіа прѣдь собомь, отнети и отрьгнути и мало чьто от приложенихь мною Стефаномь кралемь сему всебожьственому монастиру,[1]) горѣ тому чло(вѣ)ку, іако гнѣвь и іарость и огнь негасущи и всака мука, кон'ца неимущи, щедицѣ таковому од страшнаго и нелицемернаго судиіе и мьстителіа Хр(ис)та причтень сь распьньшими Христа и рекши: крь...[2]).

(Крај повеље недостаје[3]).

[1]) Довде штампано у Зак. Спом. 599.

[2]) Требало би рекьшими: крьвь іего на нась итд.

[3]) Док аренга, нарација и диспозиција сасвим одговарају стилу Душанова доба, цела санкција (која у осталом није на своме месту) изгледа као доцнија прерада преписивача, јер има израза, непознатих аутентичним Душановим повељама. Уп. Ст. Станојевић, Студије, Глас 100, стр. 31—45, и Глас 132, стр. 47.

ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ ОДНОШАЈА АУСТРИЈСКО-ЦРНОГОРСКИХ ЗА ВЛАДЕ МИТРОПОЛИТА ПЕТРА II. ПЕТРОВИЋА — ЊЕГОША.

Као што је познато, митрополит црногорски Петар I Петровић — Његош умро је 18. октобра 1830. Сахрањен је био у цетињској манастирској цркви Рођења Пресвете Богородице Четврте године после његове смрти, његов наследник митрополит Петар II., једнога дана одслужио је св. литургију с више свештеника, затим су отворили гроб Петра I., и нашавши целокупно његово тело, пренели су га у ћивот, и поставили крај иконостаса. Ради његовог светог, богоугодног живота и многобројних добрих дела, по жељи народа, митрополит Петар II. прогласио га је светитељем. Ускоро затим тропар и кондак светитељу Петру саставио је архимандрит цетињског манастира Петроније Лујановић, родом из Срема.[1]) Касније службу му је написао митрополит српски Михаило. Служба је са ликом и животописом светитељевим штампана била као засебна књига

[1]) Српски Магазин Дубровник 1898., стр. 64.

у Русији, настојањем цетињског митрополита Митрофана Бана.[1])

Св. Петру у молитвама својим обраћали су се и ћивоту његовом долазили не само Црногорци, већ и Херцеговци и Бокељи.

Као што се види из пресидиалног списа, који је далматински епископ Пантелејмон Живковић упутио игуману манастира Савине и провикару боко-которском Макарију Грушићу, а који смо ми с оригинала преписали из архива православне епископије у Котору, покрајинској далматинској влади нису се свиђале везе између Црногораца и Бокеља; она их је ометала. Аустријским властима је и то сметало, што су Бокељи ишли на Цетиње, да се помоле Богу пред ћивотом св. Петра.

Овај спис епископа Пантелејмона Живковића, пошто до сада није био штампан, објављујемо ради бољег познавања наше прошлости, као и ради тога да се види у каква су искушења довођени, и с каквим су се неприликама морали борити наши архијереји у Аустрији.

ПРЕПОДОБНѢЙШІЙ ЙГѪМЕНЪ![2])

Презідіалнымъ писаніемъ высокогъ Правителства ѡбявлено ѣсть подъ 16. Дек. 834. № 2505 ѳвомѕ Ордінаріатѕ, да многи наши православній Хрістіани Крѕга Которскогъ, а нарочно изъ Діштрікта Бѕдванскогъ многи ѡходе ѹ тѡмъ намѣренію ѹ Цетиню, да ѡ бывшегъ нѣгда блаженопочившегъ Митрополита Црногорскогъ Петра Петровича, когъ тѣло ѣ садашній Епіскопъ Црногорскій своемѕ Народѕ као цѣлокѕпно ѡбрѣтено за свето ѡгласіо, благодѣянія испросе ѝ нѣмѕ жертве принесѕ.

Бѕдѣи да се весма мора желати, да ѳвакова пѕтованя ѹ Држављѕ, коя ѝ ѹ політіческомъ ѝ дѕховномъ ѿношенію тѕѣой власти подлежи, свакимъ могѕѣнимъ начиномъ ѹздржаваюсе, а къ томѕ бѕдѣи да ѳвакова пѕтованя свезана ѣсѕ са великимъ ѹщербомъ ѹ ѡбдржаваню наши собствены церквій, коихъ зданія находесе по већой части ѹ весма хѕдомъ станю, бѕдѣи далѣ да ѳваковима жертвоприношеніяма народъ ѝ по себи ромашанъ лишавасе свои найнѕждніи потреба ѝ саме свое собственне Сщеннике, кои ныима свакѕ дѕховнѕ слѫжбѕ чине, не могѕ по пристойности да ѝздржаваю, зато вамъ се ѳвымъ налаже, да и сами ѝ преки Сщенства ѹ Надзырателствѕ вашемъ

[1]) Ibid., стр. 65.

[2]) Архив прав. еп. у Котору, списи за год. 1835.

наше православне Христиане ѿ поменѕтогъ пѕтешествія свакима сходныма поѕченіяма ѿвраћате представляюћи ныма:

1. Да Црква наша йма свое ѻбше светце, кое сѕ сви православніи Архіереи по свима ѡбластима за светце признали й ѡгласили й по томѕ й сви православніи Хрістиани, бѕди ў коіой ѡбласти были, ѻвакове светце као Уѓоднике Божіе почитѕю й преки ны Богѕ молитве свое препорѕчѕю; âко пакъ Архіерей ѐдне ѡбласти своіой Паствы новогъ Светца ѡгласи, то призыванѣ овог светца сами народъ й Црквѕ ў той ѻбласти веже, й зато наши Хрістиани не самѡ да нисѕ дѕжни ѡходити ў Цетиню на предреченный конецъ, него й многѡ грѣше, кадъ ѻни ў то йме ѡставляю своя домашня дѣла ймаюћи множество ўгодника Божіи, кое сва црква наша вообще свѕда призыва, й преко кои ѻни й кодъ свое кѕће ў своима мѣстныма црквама могѕ доволнѡ свое молитве препорѕчити.

2. Да Богъ ѐсть на свакомъ мѣстѕ й зато се й храмови Божіи по свима мѣстима зидаю, да хрістіани ў ныма слѕжбѕ Божію слѕшаю, â не ў тѕђе й ўдалѣне предѣле ѿходе, й со тымъ й свое послове пренебрегаваю й трошкове себи прізрокѕю, й да Богъ не гледи, на комъ се мѣстѕ молитва нѣмѕ чини, но гледи йдели ѻна ѿ свегъ сердца й ѿ све дѕше.

3. Да никакови ўгодницы Божіи не иштѕ дрѕге жертве ѿ людій, него да они ныма ў вѣри й добродѣтелномъ животѕ послѣдѕю, â покрай тогъ предлагаюћи да хрістіани вмѣсти што жертве ѿ иманя ныовогъ ў на церкве дрѕгой ѡбласти приносе, дѕжни ѐсѕ пре ў добромъ станю й благолѣпію сѻдржавати ѻне храмове Божіе, кое сѕ ѿ свои предкова съ великимъ тродомъ й трошкомъ сазыдане наслѣдили зато, да ў ныма пречисто тѣло й кръвь Христа Спасителя за ѿчистити свое дѕше ѿ грѣхова пріимаю, Богѕ молитве приносе й наѕкѕ Евангелскѕ пріимаю, й зато да ймъ й неће быти благословено, кадъ бѕдѕ то, што бы ѿ йманя своѓъ могли на йздржаванѣ й ўкрашаванѣ свои собственны црквій ўсрдествовати ѿ ѻвыхъ ѿкинѕли, й на цркве ў странной Држави приносили.

4. Да ѻни ймаю ў Нами своѓъ ньима ѿ Бога й законе власти дарованогъ Архіереа, коемѕ сѕ ныове дѕше повѣрене й кои за ны йма Богѕ ѡговарати, й зато ў свима стварима, кое се цркве наше касаю, насъ питати, й по ўпѕтствованію й наѕки Нашей владати се дѕжни ѐсѕ.

Ова сва представленія ймате нашима хрістіанима са сва-

кимъ ѡбазиранѣмъ и мѫдростію ѹчинити такѡ, да се тыма по народѫ не бы каковый метежъ ѹчиніо, и не бы изявило ѹничиженіе и презрѣніе каково тогъ, што є кодъ народа сосѣдне ѡбласти ѹ светомъ почитанію, за кое васъ и найстрожіемѫ ѿговорѫ подлажемо.

Въ Шибеницѣ 26. Јанѫарія 835.

Пантелеиминъ Живковичъ
Епк̃пъ

Провікарію Бококоторскомѫ

Из овога јасно је, да је епископ Пантелејмон ово написао по наредби покрајинске далматинске владе. Можда су ово урадили управници из задарског губерниума по својој иницијативи а могуће је, да су из Беча добили такав савет. Свакако треба напоменути да је тада гувернер далматински био гроф Венцеслав Лишјенберг, који је био васпитаник језуитски, који се сваком приликом истицао као непријатељ православља, и радио на томе да православне Далматинце преведе у Унију.[1])

Еп. Пантелејмон стигао је у Шибеник 13. децембра 1834.[2]) Његова интронизација била је у Шибенику 26. децембра и. г., и тада је примио управу епархије од протосинђела Симеона Тркуље. Дакле, у самом почетку своје владичанске службе имао је еп. Пантелејмон да поступи у смислу пресидиалне наредбе далматинског губерниума од 16. децем. 1834. И поступио је. 26. јануара 1835. написао је он провикару М. Грушићу ово упутство. Горка иронија судбине је хтела да Србин из Срема, архимандрит, напише тропар и кондак св. Петру цетињскоме, а други Србин из Срема, епископ, да спречава Бокељима одавање поштовања његовим моштима. Али не сме се осудити поступак владике Пантелејмона. То не да историјска правда. Арх. Лујановић је живео у слободном Цетињу, митрополит Петар II. био му је црквени и политички поглавар, а еп. Пантелејмон у ропству аустријском.

Тешко мора да је било еп. Живковићу када је писао ово упутство. Имамо доказа за то пре свега из самог упутства, затим из његовог живота и рада.

[1]) Е. Н М.: Православна Далмација, Нови Сад 1901., стр. 567 и даље.

[2]) Любитель Просвѣштенія, Србско-Далмат. Алманахъ, Карлштадтъ 1836., стр. 109.

Као учен човек, он је добро знао за вековне везе Црногораца и Бокеља. Он је морао знати и то да су многи Бокељи старином Црногорци, да је Бока спадала под јурисдикцију, црногорских митрополита, да је и сам митрополит Петар I. рукоположио многе свештенике из Боке, између осталих и игуман Макарија Грушића,[1]) коме је упутство написано. Стога у самом почетку упутства еп. Пантелејмон спомиње наредбу далматинске владе, да свештенство у Боки види, да му је влада наредила. То произлази из саме аргументације, која је доста слаба, и на извесним местима може бити спорна, узевши у обзир, да је писац учени богослов и правник.[2]) Али да је ово мучило душу Пантелејмонову, то се најбоље види из завршетка списа. Он препоручује, да се његово упутство саопшти народу „са свакимъ ѡбазиранѣмъ и мѫдростію", јер се бојао, да ће оно изазвати немир у народу. Ово што следи још је значајније. Плашио се, да поједини свештеници, тумачећи његове разлоге народу, не буду сувише ревносни, те да се народ неби огрешио о светитељство Петрово „и не бы изявило ѹничиженіе и презрѣніе каково тогъ, што е̑ кодъ народа сосѣдне ѿласти ѹ светомъ почитанію, за кое васъ и найстрожиемѕ ѡговорѕ подлажемо.

Какав је еп. Пантелејмон био као епархијски архијереј, описао је еп. Dr. Никодим Милаш, у своме делу: Православна Далмација. Еп. Живковић, бранећи православље у Далмацији од гувернера Лишјенберга и његових помоћника, писао је представке у Беч, храбрио је своју паству, чак је и у Беч отишао да се жали цару на неправде. „У Бечу је Живковић провео около два мјесеца, радећи гдје је год могао у заштиту православне вјере у Далмацији".[3])

прота *Јован Липовац*, проф.

---

[1]) Књига рукоположења епископије у Котору.

[2]) Биографија еп. П. Ж. у Срб.-Далмат. Магазину за г. 1864., стр. 142. — 145.

[3]) Е. Н. М.: Прав. Далмација, стр. 584.

ВАСПИТНИ ПУТЕВИ ЦРКВЕ

[ОСНОВИ ПАСТИРСКОГ РАДА СА ДЕЦОМ]

Пастирски рад са децом, или т. зв. дечје пастирство, данас се највише обрађује у књижевности Пастирског Богословља на Западу. У току последњих десет година више је писано о овом предмету — и од стране римокатоличких и од стране протестанских богослова — него ма о ком другом предмету из те практичне богословске науке. Имамо сада врло опширно разрађене чак и најситније детаље појединих питања из ове области. И, што је главно, увек се јако истиче огромна вредност овог пастирског рада. Сматра се да црквеност једног нараштаја зависи у главном од интересовања Цркве за тај нараштај док је он још у доба младости. Проф. Гатерер тако започиње своју интересантну књигу о овом предмету: „Треба нагласити да су црквени пастири пре свега дечји пастири“[1]). Овакво схватање вредности овог предмета имало је као последицу то да је данас на Западу дечје црквено пастирство сасвим друкчије него што је било можда још пре четрдесет и чак пре двадесет година. Стварају се нови методи рада, појављују се многе нове установе за ту сврху, показују нови путеви.

Не гледа другим очима на вредност духовног руковођења деце ни наша богословска наука[2]). Овакво схватање има свог оправдања и у основним начелима Пастирског Богословља и у томе што Црква везује дечје пастирство за најбитније услове свога живота.

Начелно, у Пастирском Богословљу се не посматра објекат пастирског старања Цркве као један у целини само, као јединствени, на пример, да свештеник има пред собом парохију, или једну групу слушалаца пред предикаоницом, само као целину, без обзира на њихову индивидуалност. Напротив, објекат пастирски рашчлањује се на групе и личности; пастир има пред собом, под својим старањем, и све њих заједно, и свакога од њих индивидуално, као и сваку извесну групу засебно. Ове су групе условљене узрастом, полом, интелигенцијом, моралним

[1] M. Gatterer, Kinderseelsorge, Innsbruck, 1924, 2.

[2]) Ово нам се донекле показује и у оснивању претпрошле године специјалног Религиозно-Педагошког Кабинета при Православном Богословском Институту у Паризу. А код нас се овај предмет са разних страна третира и у Пастирском Богословљу и у Катихетици.

стањем, религиозним стањем и другим разликама. Од особитог је пак значаја та разлика узрасту. Свако доба има своје особености, и у духовном исто као у телесном саставу: има своје добре и рђаве наклоности, има нарочити интерес за поједине предмете, извесна специфична својства и т. д. Ако пастир хоће да природу своје паствe схвати психолошки и педагошки — дакле према самој природи њиховој, а не шаблонски — онда он мора да се обазре на свако поједино доба старости. Само на тај начин ће он моћи са успехом да ради на јачању добрих страна једног доба и на угушивању рђавих. Ово потпуно одговара начелу које је сам Спаситељ поставио у параболи о верном и мудром слузи који даје деци и слугама храну на о б р о к (Мат. 24,45) и у слици Доброг Пастира[1]) који познаје своје овце и з о в е их п о и м е н у (Јов. 10,3). Ап. Павле тако развија ту мисао у посланици Тимотију: С т а р ц а н е к а р а ј него му г о в о р и као оцу; м о м ч а д и м а к а о б р а ћ и; с т а р и ц а м а к а о м а т е р а м а; м л а д а м а к а о с е с т р а м а. (I Тим. 5,1-2). А затим, у пастирској литератури св Отаца то улази као правило: да пастирство мора бити, колико је год могуће, м н о г о с т р а н о и р а з н о в р с н о, да би могло свакоме појединце да послужи на његове духовне потребе,[2]) да мора бити онако као што нам га показује пракса апостолског времена коју јасно видимо у говору Ап. Павла ефеским свештеницима: „О п о м и њ и т е с е д а т р и г о д и н е, д а н и н о ћ, н е п р е с т а ј а х у ч е ћ и с а с у з а м а с в а к о г а о д в а с (Дела Ап. 20,31).

Старање Цркве о деци јесте прва дужност у њеној пастирској служби; од тога управо зависи њен цео пастирски рад. Не може Црква да буде равнодушна према томе да ли ће дете добити од почетка једну добру диспозицију, или ће се запустити, просто због тога што је у духовном животу од претежног значаја та основа на којој се он подиже. Црква обезбеђује успех у руковођењу својих чланова, ако то руковођење

[1]) Сама реч п а с т и р (јевр. r o e h) баш садржи у себи тај смисао: интересовање и старање о стаду не само као целини, већ и појединце, (Јез. 34, 15—16; Јов. 10, 3, 4, 11; Лука, 15, 4—7).

[2]) С в. Г р и г о р і й Б о г о с л о в ъ, творенія, изд. Москва, 1899, I, 34. (Н.З. Ми ћемо дела св. Отаца цитирати према руском преводу ради тога јер су тако доступнија читаоцима).

отпочне зарана. Може, на пример, да буде од користи сарадња свештеникова у поправци осуђеника, или палих девојака, али то је доцкан; друкчији је успех ако је рад започет од деце руковођењем деце, уклањањем узрока. Може Црква учествовати у борби противу пијанства, али је друкчији резултат те борбе, ако је она отпочета још раније, противу употребе алкохола код деце. У опште, никада поуке и постицаји не иду тако дубоко у срце као онда кад су они засађени у душу детета још у рано његово доба.

Но осим овога, Црква је обавезна да се брине о дечјем, духовном животу. Пустите децу нека долазе Мени, и не браните им (Марко, 10, 14); Гледајте да не презрете једнога од малих ових (Мат. 18, 10). Дете има права на то црквено старање. Самим крштењем оно постаје пуноправан члан Цркве и има права на све њене благодатне дарове. Ако би се оно сада могло лишити ове црквене пастирске службе, зар се онда не би могло лишити и друге, — на пример, да буде причешћено? А дете не може да достигне самосталност у духовном животу изоловано, без те потпоре коју му даје Црква својим васпитањем. По св. Макарију Великом, „Благодат Божја која је присутна у човеку дела тек после дугог напора и подвига“[1]). Дете има потребу за тим неговањем духовног живота, као што има потребу за храњењем и неговањем ради физичког одржавања и развијања.

Старање Цркве о духовном руковођењу деце дакле не само да се теоријски оправдава, него је, у ствари, најзначајнији део црквене пастирске службе; уздиже се оно изнад свих осталих пастирских проблема. Ради тога о њему нам говори и стара црквена пракса[2]) и црквено законодавство, које уноси дечје пастирство у ред дужности свештеничких[3]). У 10. правилу

[1]) Еп. Феофанъ (Томбовскій), Письма о христіанской жизни. Москва, 1908, 238.

[2]) У прво време, поучавање у основима вере претходило је крштењу; оно је трајало дотле док кандидат за крштење не би био толико упућен у верске истине колико је било потребно за члана Цркве. Доцније, кад је почело крштавање деце, поучавање је било поверено кумовима и родитељима, а затим то је чинила и сама Црква преко свештеника. (Н. Милаш. Правосл. Црквено Право, 1902, 467).

[3]) Н. Милаш, Правосл. Црквено Право, 1902, с. 445; Зборник правила, уред. и наред. Арх. Сабора, С Бр. 3, 1857; С. Бр. 27, 1875; Кн. о должн. пресв. приходскихъ §§ 87 и 88.

VII Васељ. Сабора наглашава се да се „ради тога и добија свештенство“ [1]). Како пак практичио показује Црква стално своју бригу за своје најмлађе чланове још одмах по рођењу, најбоље нам показују молитве при крштењу: „Назидáй êгò на ѡ̂снованїи а̂пóстwлѣ и прорѡ́кѣ твоúхъ, и̂ да не низложúши: но насади егò насаждéнїе йстины, во сватѣ́й твоéй соборѣ́й и̂ а̂постолстѣ́й цéркви, и̂ да не востóргнеши: ꙗ̀кw да преспѣва́ющѣ ѐмѣ̀ во благочéстїи“...[2]) „Рождéнное -троча̀ благослови, ѹ̑цѣломѣ́дри, ѹ̑домѣ́дрствуй, ꙗ̀ко ты привéлъ ёси ѐ, и̂ показа́лъ ёси ѐмѣ̀ свѣ́тъ чѹ̑вственный, да и̂ ѹ̑мнагw сподóбитисѧ свѣ́та, во врéмѧ ёже ѡ̂предѣли́лъ ёси, и̂ сопричтéтсѧ сватóмѣ твоемѣ̀ стáдѣ“...[3])

Какве све могућности имамо сада за успешно духовно руковођење деце? Који су васпитни путеви цркве?

У уводу првог издања поменутог Религиозно-Педагошког Кабинета при Православном Институту проф. В. Зјенковски и И. Лаговски пишу: „Пути православнаго подхода къ вопросамъ религіознаго воспитанія еще не были до конца осознаны, а тѣмъ болѣе творчески пройдены“[4]). И то је тако. Многа пастирска и васпитна питања тек ће имати да буду расправљана у светлости Православља. Али Православље је богато могућностима тог религиозног утицаја на душу детета и у стању је ипак да снабде данашњег нашег пастира макар у тој мери колико је било у стању да снабде Св. Саву, Св. Тихона Задонског, О. Јована Кронштатског, или ма ког другог великог пастира наше Цркве. Уз то, ми се данас можемо у многоме поучити и користити искуством и резултатима које имамо на Западу. Јер, у области практичног хришћанства до данас је ту већ, као што у почетку рекосмо, доста учињено.

Ми ћемо се, у колико нам простор дозвољава, задржати на свима значајнијим моментима дечјег пастирства. А ту се садржи у главном тројаки пастирски рад Цркве: са децом до школског доба, са децом док су у основној школи, и напослетку, са децом која после основне школе одлазе у службу или на занат.

[1]) Н Милаш, Правила Правосл. Цркве, I, 1895, с. 612.

[2]) Прва молитва при крштењу.

[3]) Прва молитва у четрдесети дан по крштењу.

[4]) Вопросы религіознаго воспитанія и образованія, выпускъ I, Парижъ, 1927, с. 5.

I

1. Црква не може да врши непосредно своје старање о детету још у самом почетку. Све до седме године, док дете не пође у школу, оно потпада непосредно искључиво под надзор породице. Али зато Црква остварује свој задатак у овом случају преко породице. Она не само да освећује сваки важнији моменат породичног живота, него чак, у извесном смислу, преноси своје пастирство на породицу, чини је својим сарадником, у неку руку црквеним оруђем.

Црква је свесна тог огромног значаја породице за духовни живот детета. Јер, породица је за дете у прво време једина школа у којој се засађује духовни живот, где се помаже рађање основа верских и моралних појмова. Ту почињу прва познања, стварају се навике и даје правац вољи. Све у кући оставља дубок и неизгладив утисак на дете; све се дубоко укорењује у душу његову. Зато много у почетку зависи од породице. Ако је квасац свет, то је и тесто; ако је корен свет, то су и гране (Римљ. 11,16). Утицај мајке на дете, по речима блаженопоч. Еп. Теофана Томбовског, у ствари је још и пре појаве детета на свет, у колико његов карактер, наклоности и цео духовни живот много зависе од мајке која га носи, од њеног начина живота, занимања и целог духовног расположења у времену кад га носи.[1]) Ради тога Црква у овом случају пре свега обраћа пажњу на породицу. Она хоће да унесе у породицу тај дух којим ће дете бити запојено; хоће да утиче на формирање дечјег духовног живота у самом почетку.

Пастирско старање о породици почиње стварно и пре но што је она створена. Тај задатак имају црквене поуке младежи особито поуке о хришћанском схватању брака, о дужностима родитеља према деци,[2]) о том значају који имају за децу здравље

[1]) в. чланак о. прот. С. Четверикова у Вопр. рел. восп. и образ 1927, с. 11.

[2]) О дужности родитеља да се старају о духовном животу деце прописује 15. пр. Гангрског Сабора (в. Милаш, Православно Црквено Право, 1902, 665). Ово се оснива, између осталог, и на речима Ап. Павла: „И ви оцеви, не раздражујте своју децу, него их гајите у страху Господњем“ (Еф. 6, 4). А Св. Јован Златоусти пише о истом предмету: „Родитељи ће бити кажњени не само за своје грехе, него и за своју децу, ако их не васпитавају у побожности“ (в. о овоме Цвѣтникъ Духовный, 1897, II. с. 19).

и владање родитеља.[1]) Тај задатак, у осталом, имају и поуке при закључивању брака: и приликом испита и при венчању.[2]) Али је овај пастирски рад одређенији и у извесној системи кад се имају у виду породице које се већ баве васпитањем деце. У Архијерејској поуци новорукоположеном свештенику стоји: „родитељима ћеш непрестано наговештавати да своју децу васпитавају у страху Божјем“[3]). Дечјем пастирству се сада посвећују нарочите проповеди у цркви, врши се пастирска посета домова ради давања савета и упустава[4]), ставља се извесан део одговорности на кума[5]), а утиче се и преко чланова породице који су у школи[6]).

Главни задатак целог тог пастирског рада у породици могао би да буде изражен овим речима: да се у породици створи извесна духовна средина која је потребна за хришћанско васпитање детета, да се утиче на цео дух који влада у породици, на све прилике у њој. Јер то унутарње уређење породице, то је то што има пресудног значаја за дете, у колико све то утиче на њега као пример[7]). Одређеније пак овај се пастирски рад креће у двојаком правцу: на уклањању свега што би могло да послужи као рђав пример за дете (неслога и свађа у породици, нерад, пијанство, псовка и др.), и на подржа-

[1]) На Западу се тај социјалан значај брака обично наглашава; свештеник има чак да спречи брак са болеснима или са порочнима.

[2]) За препоруку је да ове поуке буду и приватног карактера, да се држе код куће и пре испита, пошто се тако и јасније излаже предмет и лакше усваја.

[3]) Арх. Поученіе новорукоположеномъ свештенику, Б. 1858, с. 13.

[4]) „Свештеници су обавезни да посећују домове, да поучавају, да гледају како се живи и да воде надзора да ли родитељи поучавају своју децу“ (Књига о должн. пресв. приход., изд. 1861, с. 56).

[5]) „Кумови су јемци пред Црквом за православно вероваше свога кумчета и за духовно васпитање“ (Н. Милаш, Правосл. Црквено Право, с. 588—9; ово исто у Књ. о должн. пресв. приход. §§ 80 и 87). Ради овога у дужност свештенику спада и поучавање кумова, нарочито при крштењу (види у Вел. Требнику увћщаніе кѣвосріемнику). Крштење је уопште згодан случај да се кум поучи и да се натера да претходно научи макар само Символ, Вере, 10 заповести, Оче Наш и Богородице Дјево.

[6]) У Англиканској и Римској цркви имамо још и нарочите родитељске организације за јачање верског васпитања деце.

[7]) „Карактер детета се ничим тако не формира као примером оних који су око њега“ (Ѳеофанъ (Томбовскій), Начертаніе Христіанскаго Нравоученія, Москва, 1896, 494).

вању и развијању религиозног духа (одржавање редовне домаће молитве[1]), празновање празника и славе, посећивање богослужења, редовно причешћивање и тд.). Тек после тога долази пастирево старање да дете добије у породици извесну малу верску обуку, која почиње, у главном, после треће године, а која је кратка и конкретна, заснована искључиво на практичном животу, да би могла служити као основни постицај за поступке и навике.

2. Показује Црква и непосредан свој утицај на дете у дошколско доба. Ово бива личним упознавањем свештениковим са дететом.

Треба нагласити да је лични додир свештеников овде од велике помоћи. Јер, ако успех пастирског рада уопште много зависи од тога да пастир стекне потпуно поверење паства, онда нема за то погоднијег времена од овога. Сада, још из малена, треба дете да осети наклоност и љубав свештеникову и да му њоме врати. Љубав детета према једном правом свештенику и иначе много помаже у стварању љубави према религији. Но осим тога, овај лични додир свештеников има на дете благотворан утицај и у погледу поуке. Дете гледа на свештеника ипак другим очима и друкчије се односи према његовим саветима. Колико пута се појединa случајна реч свештеникова зарије дубоко у душу детета и остане у памети целог века! Тако се овде без великога плана, искоришћује добро сваки погодан случај и разговор за савет, за једну кратку причу о Спаситељу или о добром детету или томе слично[2]).

[1]) Епископски Сабор у Кијеву, 1884., и у Казану, 1885., захтева да се приређују ванбогослужбени разговори са парохијанима, и да се том приликом нарочито настоји на одржавању домаће молитве: „да се у породицама сваког дана, у јутру и увече, узајамно моле родитељи за децу и деца за родитеље, макар најкраћом, простом молитвом коју би лако усвојио и неписмени. У оваквој узајамној молитви родитеља и деце, старијих и млађих, породица ће наћи своју моћ и хармонију". (П. Забѣлинъ, Права и обязанности пресвитеровъ, Кіевь, 1899, с. 108-9.). Оваква пракса породичне молитве већ постоји код нас у многим крајевима, нпр., колико нам је познато, у Шумадији, у околини Лесковца и у другим крајевима. Треба је само подржати и помоћи да садржина буде више црквеног духа.

[2]) Тешкоћа је овде само у томе што се човек мора да спусти до уског круга мишљења детета и да са њим разговара његовим језиком, — што иначе за мајку не представља тешкоћу. (Pruner-Seitz, Lehrbuch der Pastoraltheologie. 4. изд. Padeoqrn, 1928. II, с. 155.)

Ми смо напред напоменули наредбу о пастирском посећивању домова[1]). Својом установом домаћег водоосвећења Црква ту наредбу практично остварује; везује се и благодатна и пастирска служба Цркве. Свештеник се на овај начин састаје са сваком породицом, са сваким чланом породице[2]). Тако сам тај случај домаћег водоосвећења па може много да користи дечјем пастирству, ако је добро употребљен.

3. Постоји једна особита могућност за тај непосредан пастирски утицај на дете у ово доба. То је у оним многим случајевима кад је оно остављено без неге или је пак остало без родитеља. Црква је још из давнина узела на себе бригу за сироту децу[3]). То је и природно; њена је дужност да се нађе од помоћи и да заштити дете. Поред овога, то је једино јемство за њу да се оваквој деци обезбеди духовно васпитање, уколико се у свима другим случајевима обраћа готово искључиво пажња на телесно подизање деце. У почетку је био обичај усвајања сироте деце; Црква их је давала под своје бољим хришћанским породицама, а најчешће кумовима, о чему имамо података још из времена Тертулијана. Из овога се види да је стари хришћански идеал био ипак породично васпитање. Сматрало је се да родитељску кућу не може да замени завод; ништа не може да замени родитељску љубав, која у духовном васпитању није од малог значаја, — разуме се, поред и других васпитних средстава која завод не може да има. Сматрало је се да је без породице дете ипак изложено више отуђивању од живота. Али према потреби, оснивани су и заводи за ово, и ми знамо за њих још из IV века[4]).

Наше пастирство новијег доба нема искуства те врсте, али пастирски рад хришћанских Цркава на Западу показује

[1]) Кн. о должн. пресв. приходскихъ, с. 56.

[2]) Од колике користи добро познавање породица и парохија може да буде по цео живот парохије — и верски као и економски и културни — могу нам показати ове књиге наших вредних пастира: Рад Марковић, Православна Српска Парохија у Инђији крајем 1900. г. друго изд. Срем. Карл.; Ј. Козобарић, Правосл. Српска Парохија у Илоку крајем 1900. г. С. Карл. 1902 г.; В. Теофановић, Правосл. Срп. Парохија у Чуругу крајем 1900 г. С. Карловци. 1901 г.).

[3]) J. Lallemand, Histoire de la charité, Paris, 1902, t. II, 168 и сл.

[4]) C. Krieg, Die Wissenschaft der Spez. Seelenführung, Freib. im Breis., 1919, 108.

нам јасно да је стари црквени обичај о црквеној заштити сироте деце не само задржан, него да је у многоме проширен. Данас, тако имамо много дечјих установа у рукама Цркве и многе од њих имају у својој историји толико светлих страна и тако добрих резултата, да је немогуће познати их ма и најмање и рећи: овде се нема чему поучити. Колики социјалан значај имају ове установе! Ту се Црква јавља прва у помоћ: и кад треба збринути напуштену одојчад и децу, и кад је потребно чување деце преко дана, док су родитељи на раду, и у случајевима поправке малолетних преступника и т. д. Али се овде има највише у виду пастирски значај ових установа. Понекад се у овим установама толико успева у верском васпитању, да дете излази отуда као прави мисионер за своју породицу или за своју нову средину[1])

II

Још већа је добит Цркве да под њеним пастирским руковођењем буде дете за време док је у основној школи. Ово је већ доба разумног примања код детета, доба када су много веће могућности за духовни рад но што је био случај раније. Много зависи у животу човекову да осети благотворан утицај Цркве баш сада, у времену развијања свести за разликовање добра и зла, у том тако рећи почетку разумног живота[2]).

Пастирски рад са дететом овог доба везује се пре свега за саму школу. Ово је најприродније. На школу се уопште не гледа само теоријски, као да јој је задатак само у учењу, него јој се даје и један практичан задатак: ту у првом реду долази васпитање; тежи се за образовањем воље исто тако као и за

[1]) Основна ствар овде, која се пре свега има у виду, јесте та да у оваквој установи влада дух као у правој хришћанској породици. „Религиозна средина је прва ствар у религиозном васпитању“ (C. Rogers, Principles of Parish Work, 1905, 242.). Ради тога се јако пази на избор персонала. Иначе, сам рад се састоји, у главном, у стварању добрих навика, нарочито у навикавању на молитву и послушност.

[2]) Као доба зрелости и одговорности за грех сматра се седма година (навршених шест година). Од тог времена се детету ставља у дужност вршење црквених заповести, потчињује се законима исто као и одрасли и захтева се да се исповеда (в. Номоканонъ, пр. 116. У Требнику, изд. 1897. Сарајево, 329. В. овоме код Л. Мирковића, Литургика, III, с. 82.).

образовањем разума. А ко је више позван да ради на васпитавању њених чланова него сама Црква? Ради овога су толики покушаји и управо борбе хришћанских цркава за чување свог утицаја на школу[1]). Ово су, на пример, речи преставника Римске Цркве: „Питање школе за нас је питање о животу и смрти“[2]). А и по нашем црквеном праву у ред дужности долази и катихизација у школи[3]).

Али школа — како се с правом примећује — често „пролази мимо задаћа духовног васпитања“[4]); не уме да приђе детињој души са стране разумевања и задовољења његових религиозних потреба. Због тога је Црква принуђена и на рад ван школе.

Разноврсни су ти васпитни путеви Цркве у овом случају. Ако бисмо хтели да набројимо све што уопште овде долази у обзир, онда бисмо могли рећи да се почиње катихизацијом, личном молитвом и заједничким богослужењем, специјалним дечјим богослужењем (нпр. уз пост), дечјим празницима (Св. Сава, Врбица, Ваведење, Младенци), дечјим проповедима и поклоништвом у ближа религијска средишта. Али се, затим, пажња пастирева протеже и даље, на цео живот детета: помаже се дечја духовна литература, учествује се у дечјим организацијама световног карактера, стварају се нарочита дечја друштва (религиозна, добротворна, музичка, противу употребе алкохола, противу псовке и других порока), брине се брига о детету уопште, нарочито у болести итд.

Ми се не бисмо могли овде задржавати детаљно на свему, пошто би нам за то требало много више простора. Уз то, многим од ових предмета посвећене су нарочите богословске науке. Због тога ћемо се задржати само на појединим предметима и то само са тачке гледишта Пастирског Богословља.

1. У погледу проповедања и катихизирања Пастирско Богословље, између осталог, нарочито наглашава две ствари. Прва је у томе да се не могу вршити ове службе без добре претходне спреме. Није ту у питању само спремање материјала, него се има у виду озбиљна студија самих начела који се

[1]) в. Stimmen der Zeit, 105 (1923), 241—254.
[2]) Schüh-Polz, Past. Bogosl. Zagreb, 1917, 717.
[3]) Н. Милаш, Правосл. Црквено Право, 446.
[4]) Вопросы религ. воспит. и образов., 1927, 3.

налазе у овим наукама, а затим и добро проучавање психологије детета коме се обраћамо. Св. Григорије Богослов се чуди да се у свету обично за сваки посао увек дуго спремају и уче, а да се овде, у овој „вештини над вештинама“ — како он назива пастирску службу — нађу људи који се тако олако лаћају ње, без спреме, управо лакомислено[1]). На другом месту, Пастирско Богословље захтева извесан однос између катихете и пастира. Једна је иста личност и пастир и катихета: значи, пастир има да допуњује рад катихете; њихов рад има да иде напоредо. Исти је однос и између проповедника и пастира. Несме се заборавити да се у катихизацији не ради о томе да се дете преоптерети само учењем података на памет[2]), — ма да је и то оправдано у своје време и на свом месту. Овде је главно сагревање унутарњег одушевљења, развијање љубави према религиозном животу[3]). Главно је да се очува дечја побожност и да се на њој сагради свесна религиозност: да се у извесном одређеном правцу упути воља, помогнута јасним религијским познањем и топлим религиозним осећањем, да школско религијско знање буде у ствари начело које почиње још одмах да се остварује у животу[4]). Таквог је карактера од прилике био и тај првобитни црквени педагошко-пастирски институт, звани катехуменат[5]).

2. О васпитном значају молитве и богослужења имамо одвећ честих напомена и у књижевности св. Отаца и код познијих наших богословских писаца. Не само да је молитва лек

[1]) Св. Григорій Богословъ, Творенія, I, 20, 23.

[2]) Можда у овом случају и за нас могу да буду поучне речи еп. Кпох-а о енглеској школи: „Ми смо и превише учили децу јеврејској историји, а премало истинама хришћанским“ (Bishop Кпох, Pastor and Teachers, 1904, 71.).

[3]) Ово има у виду еп. Dupanloup када даје савет да се у школу иде као у цркву (Dupanloup, Nouvelles oeuvres choisies, 1874, V, 381.).

[4]) Овде много помаже да се из огромног материјала издвоји за децу за прво време то што је главно и да се то стално наглашава (нпр. главна мисао о свудаприсутности и свемогућству Божјем, о провиђењу, о другом животу, о Христу Спаситељу, Св. Богородици као молитвеној заступници, о Св Духу, о Цркви и тајнама.).

[5]) Dict. D'Archéologie chrétienne et de Liturgie, t, II, 2581 и сл.

противу страсти и дејства њихова[1]), него је она „глава сваког побожног живота“ — како пише преп. Макарије Велики — мати свих врлина... Она узајмљује врлине од Бога, извора богаства, и усваја их ономе ко се стара да остане у заједници с Богом“[2]). О богослужењу и молитви пише у свом дневнику О. Јован Кронштатски као о једином средству за одржање духовног живота[3]). И доиста, богослужење има огроман чисто субјективно-психолошки значај и може да буде једно изванредно педагошко средство и својом садржином и формом, нарочито св. Литургија са својом централном мисли о крсној жртви Спаситељевој.

Од колике је пак васпитне вредности за дете причешће и исповест! Св. Причешће у дечјем пастирству важно је не само као душевна храна и као средство за очување чистоте дечје душе, као лек противу опасности по духовни живот, него чак и као право васпитно средство, са личношћу Христовом као дивним идеалом за дете. Исто је то и исповест. Духовник се јавља као најближи и најинтимнији дечји пријатељ који гледа у најунутарније светиње дечјег срца, куда често ни родитељски поглед не може да допре; навикава га на унутарњу саморадњу, помаже да се лечи све то што може да буде опасно по цео потоњи живот детета. Значај исповести је тим већи за дете у колико се овде нема у виду главни циљ ове тајне — да се грешник приведе на покајање — него се више гледа на споредан педагошки задатак: да се дете сачува од моралне слабости, да се одржи та чистота код њега коју већ има после крштења.

Пастирско Богословље сада иде за тим да богослужење као васпитно средство буде добро искоришћено у дечјем пастирству. Пре свега, овде долази разјашњење богослужења. Еп. Теофан изражава гледиште Цркве када каже: „ко учествује у богослужењу, мора учествовати духовно, мора га разумети“[4].

[1]) Препод. Варсануфія Великаго и Іоанна Руководство къ духовной жизни. Москва, 1883, одговор 421.

[2]) Еп. Игнатій Брянчаниновъ, Сочиненія, СПБ. 1905, т. I, 140.

[3]) Ј. И. Сергіевъ (Кронштадтскій), Моя жизнь во Христѣ, одељак у срп. преводу (Богословље, 1929, III, 213). О овом предмету исти писац говори врло опширно у својој књизи Мысли о Церкви и Православномъ Богослуженіи.

[4]) Еп. Теофанъ, Начертаніе Христіанскаго Нравоученія, Москва, 1896, с. 422.

Ако су деца само посматрачи нечега што је далеко од њих, онда каква се корист може од тога очекивати? Пастир мора потпуно да схвати значај богослужења, а посебно Литургије, за хришћански живот и да почне да ради на навикавању деце на стално посећивање богослужења[1]) и на уважању њиховом у богослужбени живот (овде служе као средства поуке о смислу богослужења, о учесвовању на богослужењу, о претходној припреми, о понашању пре и после богослужења, а уз то још и практично учешће деце у богослужењу: певањем, читањем и послуживањем у храму). Но затим, пастирски рад иде и даље. Код детета има да се постигне појимање смисла богослужења, унашање у речи молитве, затим, изражавање дечје религиозности у слободној личној молитви, обраћање Богу својим речима, или чак без речи, тим синовским обраћањем. Ми не бисмо погрешили ако бисмо рекли чак и то да цео пастирски рад има се готово тако сматрати, као једно теоријско и практично упуство у богослужењу и молитви, упуство како да се буде у заједници с Богом: како да се пробуди и развије страхопоштовање и љубав према Богу, како да се оствари то обраћање Њему и, најзад како да се створи веза молитве са животом.

У погледу причешћа и исповести деце Пастирско Богословље у главном наглашава две ствари: да се причешћивање и исповест деце врши *често* и да се деца увек *припреме*. Причешћивање се предвиђа сваког месеца или четири пута годишње за време поста, али најмање, и то неизоставно, једанпут годишње[2]). Исповест пак претходи причешћивању. Мора се признати да је често исповедање за пастира једна тешка дужност, али је зато ово једна света и најозбиљнија дужност његова. „*Ту се види*, — пише О. Јован Кронштатски — колика је љубав свештеникова према парохијанима... Ту се јасно види — види и сам свештеник

[1]) Црква има нарочите прописе о присуствовању на богослужењу. Ти су прописи особито важни односно Литургије, јер предвиђају одлучење за осуство са три Литургије узастопце. (Види о овоме наш чланак *О присуствовању верних на богослужењу*, Гласник Срп. Патријаршије, 1923, с. 119 и сл.).

[2]) *Митр. Антоній*, Опытъ Христіанскаго Правосл. Катихизиса, С. Карловци, 1924, с. 71. У случају болести детета св. причешће треба да му буде однесено (в. *О причешћивању болесника* (Весник Срп. Цркве, 1927, с. 273–274).

а виде и његова духовна деца — је ли он пастир или најемник, је ли он отац за своју децу или туђин, иште ли ту он нечега свог или оно што припада Исусу Христу"[1]). Али педагошко дејство и једне и друге тајне зависи од тога да буду објашњене. То је управо припрема за њих. Како се мало зна о дејству св. причешћа, о унутарњем сједињавању са Христом, о начину како да се очува то јединство! Како се мало важности придаје тајни исповести уопште! А међутим, боља, погоднија прилика за пастирски рад не може се замислити: и да се пружи поука[2]) и да се практично ради на вежбању у врлини.

3. Да поменемо овде и значај личности пастиреве у дечјем пастирству. Уопште, не може се говорити о васпитним путевима Цркве а да се изостави личност пастирева. У Православној Цркви то је, у ствари, прво средство у пастирском раду; сматра се да оно по своме дејству превазилази сва остала. Сматра се да све зависи од духовног, нарочито моралног својства пастирева. Впр. Митрополит Антоније говори како наши велики пастири, — Св. Ј. Златоуст, Св. Тихон Задонски, Стефан Пермски, па и сам Ап. Павле — нису правили неки нарочити план, а међутим свуда се је осећало јединство рада. Ово је се „условљавало јединством њиховог сталног духовног расположења у смислу потпуног сливања њихова живота са ученицима".[3]) Вредност духовних својстава пастиревих тако је велика у нашој Цркви, да се често на њима и ограничује Црква кад говори о пастирским средствима. Јер, ако је пастир прожет љубављу према својој пастви и жалошћу и саосећањем према њеним духовним потребама, он ће лако наћи средства да помогне. „Љубав ће наћи речи којима треба поучити ближњега, — пише Св. Тихон Задонски — она ће показати и средства и упутити разум и језик твој; а овај посао и не захтева лепих речи већ једино напомињање".[4]) Разуме се, пастирство се мора снабдети и другим средствима, али се у Православној Цркви центар утицаја закључује у сили љубави и у светости пастирске личности.

[1]) О. Ј. Кронштат из „Моя жизнь во Христѣ". Богословље, 1929, III, 215.

[2]) Сама поука пред исповест не треба да буде у сувој, школској, форми. Главна је ствар ове поуке неговање осећања покајања.

[3]) С. С. Б., Писiма къ пастырямъ, Москва, 1891, с. 20.

[4]) Св. Тихонъ Задонскiй, Творенiя, т. II, 319.

Ради тога у Православној Цркви има значаја пастирска аскетика, која учи како да се достигне — путем вежбања — тај дар благодатне љубави. Није то обично одушевљење за рад на добру ближњих; ово је управо преливање живота пастирева у живот паства. „Пастир долази у однос према својој пастви као према својој личној савести; код њега ишчезава лични живот: он се радује духовним плодовима своје паства и плаче о њеном паду".[1])

Значај пастиреве личности овде је и у томе што се он јавља као „живи сведок онога што учи". У Пастирском Богословљу се наглашава да парохијани хоће да чују истину од пастира, али желе одмах и да је виде, тј. да се увере да је он потврђује делима. Ово нарочито важи у пастирском раду са побожнима или пак са децом и омладином. „Дијамант се само дијамантом да глачати".[2]) О. Јован Кронштатски то овако објашњава. „На узајамном осећању или међусобном поимању наших душа оснива се и дејство или недејство проповедничких речи: ако проповедник не говори од срца, лицемерно, онда унутрашњим својим инстинктом слушаоци одмах осете да се речи проповедникове не подударају са срцем, да не одговарају његовом животу. И таква реч нема ту моћ коју иначе може да има кад је проповедник произноси срдачно, нарочито кад он своју реч извршује на делу. Међу душама људским постоји одвећ тесна унутарња веза и узајамност. Зато добра, побожна, срдачна расположења могу да буду лако саопштена душама других, нарочито пак добра дела".[3]) Али, разуме се, исто тако може да буде и обрнуто дејство пастиреве личности. Због тога Ап. Павле пише: „Ни у чему не дајте спотицање, да се служба не куди" (II Кор. 6,3). Св. Јован Златоуст баш у томе и види

[1]) С. С. Б. Письма къ пастырямъ, 1891, 19. О тој благодатној љубави која „туђе жалости и патње подноси као своје личне" в. код Св. Максима Исповедника (Добротолюбіе, 1888, III, 226).

[2]) Faulhaber, Wir Akademiker und die Kirche (Meinz, 1913, 26).

[3]) О. J. Кронштатски, Мисли о свештенству (Богословље, 1929, II, 135). О овоме говори и Јован Лествичник (Книга къ пастырю, изд. Кіевопеч. Лавре, 1877, 195) и Св. Григорије Богослов (Творенія, I, 20, 23 и сл.) и др.

велику одговорност свештеникову.[1]) Ова чињеница је особито значајна у дечјем пастирству. Ми знамо врло добро да сав свој интерес за један предмет деца често везују за личност која тај предмет предаје. Уз то, ако је реч о примеру пастиреву, он овде још и више узбуђује нагон за подражавањем него код одраслих. Дете не само прима у свом уображењу оно што види, него одмах и покушава да по овоме пројави своје стваралаштво.[2]) Често подражава оно и најмање детаље, нпр. спољашње покрете при молитви. Пример пастирев дакле детету је исто тако неопходан за живот као што му је неопходан тај пример да би се научило молитви. Ради овога Св. Григорије Богослов предупређује пастире речима: „Треба се сам очистити, па онда друге чистити; постати светлошћу, па онда просвећивати; приближити се Богу, па онда приводити друге".[3]) А те речи налазе одјека у целој нашој познијој аскетској и пастирској књижевности. „Треба у души твојој — пише Св. Тихон Задонски — да се огледа цело Јеванђеље, као у огледалу, и да буде у њој исписан свети живот Христов"[4]).

III

Међу теже проблеме у дечјем пастирству спада старање Цркве о ваншколској деци, о деци која после основне школе оду на занат или у службу.

У ово доба дете се одједном, често одмах после школе, отргне испод родитељског старања; ранији ауторитети — породица и школа — престају да важе, и дете се наједанпут нађе остављено готово само себи, притом још потпуно недорасло. Ако је својим позивом одвојено од куће, онда ништа нема што

[1]) „Греси обичних људи служе на погибао само онима који греше, а порочност познатог човека доноси општу штету свима" (Св. Јован Златоуст, в. срп. превод Шест књига о свештенству и тумачење од г. прот. Ј. Вучковића, Н. Сад, 1894, 66 и сл.)

[2]) „Деца прво имитирају, па онда расуђују" (J. Keatinge, The priest, his character and Work, London, 1903, 261.)

[3]) Св. Григ. Богословъ, творенія, т. I, 48.

[4]) Св. Тихонъ Задонскій, творенія, Москва, 1837. т. X, 169—170.

би му заменило ранији благотворан њен утицај[1]); ако пак и остане код куће, добија често већ слабу моралну помоћ од ње, пошто породица често мало има разумевања да му је да сада кад је оно одраслије. Као год што је у ово доба усамљено и незаштићено у моралном погледу, исто се тако нађе дете сада у опасности и у верском погледу. Јер, док је раније могло бити, макар и под најмањим утицајем Цркве, било преко породице или преко школе — ако је се десило да је учитељ био расположен за то — сада се одједном оно нађе у таквој средини у којој мора да претрпи удар цело његово верско васпитање. Црква има сада да се јави и уместо породице и уместо школе; има да тражи могућности да заштити дете у ово доба које за њега преставља многе опасности: и са стране рђавог утицаја средине у којој ће оно проводити по цео дан и са стране разних искушења у која оно почиње већ да долази. Уз то, пред пастирем се открива и један нов задатак: да подржи дете у то доба када оно почиње да показује нове интересе, када почиње да се самостално духовно развија и да се на самостално мишљење више ослања него на ономе што је од другог запамћено, када, напослетку, оно први пут осети антагонизам између вере детињства и духа свога света.

И овде су многе мугућности и разноврсни путеви пастирства, као и у раду са децом ранијег доба. Пре свега, наставља се и даље мисија породице, — уколико дете није одвојено од ње, — и лични пастирски утицај. Сем тога, ради се у парохији на сузбијању свега што би могло да послужи за саблазан; долази се у везу са еснафским организацијама и другим установама[2]) за које су деца везана својим занимањем, и тиме се с једне стране, и води родитељска брига о дечјем напретку у опште, а с друге опет, обезбеђује им се могућност за вршење

[1]) Раније је занатским и трговачким ученицима ипак донекле било боље, уколико су улазили у кућу свога господара ипак као чланови породице, били подвргавани домаћој дисциплини и, може се рећи, продужавало се на њима и ту домаће васпитање. Али је данас друкчији тај однос.

[2]) Имамо понекад установа које саме траже пастирску помоћ Цркве. Такав је „Привредник", преко кога се може много да учини за наше занатске и трговачке ученике.

њихових религијских дужности[1]). Напослетку, утицај пастирства се осећа и у дечјим установама добротворног карактера (сиротишта, домови за поправку малолетних пуеступника и др.), где је учешће Цркве увек велико.

Пастирски рад на Западу служи се у овом случају, у последње време, готово искључиво организирањем деце у друштва. Тај начин је се тако развио за последњих тридесет година, да сада постаје незамењив. Теоретичари му придају велико педагошко оправдање[2]), сматрајући да васпитни рад масе може да буде једино рад једне организације, а нипошто произвољан рад појединаца. Није ту реч само о пастиревом учешћу у постојећим дечјим друштвима (нпр. спортским, професионалним и др.), — ма да се и то чини — него се ради на специјалним дечјим религиозним друштвима. Оваквих друштава имамо разних врста: према добу, према полу и занимању, или пак више општег карактера. У случајевима када се има у виду искључиво религијска страна деце и омладине, онда су то чисто црквене организације са свештеником на челу као председником[3]). Сврха се обично тако формулише: да се скупе деца која су изишла из школе, да се чувају „од верске и моралне опасности", и да се помогне њихово хришћанско васпитање уопште, а донекле и њихово социјално васпитање и усавршавање у њиховој професији. У основи свега је религијска сврха, и према тој сврси иде сав рад друштва. Чланови имају извесне верске обете: свакодневну молитву, обавезно посећивање недељне и празничне службе, често причешћивање, доброчинство и т. д. А са религијским навикавањем иде напоредо и јачање религијске свести

[1]) У Америци много помажу овоме раду народни парохијски домови, који су често тако добро уређени да деци и младежи замењују потпуно друга места за забаву и постају месни центар друштвеног живота под руководством цркве. Ту се држе састанци родитеља, састанци деце, курсеви за женску децу за домаће неговање болесника, курсеви пољопривредни преко зиме. Ту се увек предвиди сала за предавање, гимнастичка сала, музичка сала за хорско певање и купатило.

[2]) Проф. Свобода назива га спасоносним за пастирску службу (Swoboda, Grossstadtseelsorge, Regensburg, 1909, 363.

[3]) Кад је у питању друштво одраслих младића, онда се ту даје извесна самосталност, да би се више развила самоградња чланова.

помоћу нарочитих проповеди[1]), путем састанака[2]), а затим, томе служе и друга средства: специјални часописи и књижевност уопште, дечја библиотека при цркви, дечји хор, литије, поклоништва, излети итд. Понекад су ова друштва чисто духовног, карактера[3]), друга пак теже навикавању деце на практично хришћанство (посећивање болесника, давање прве помоћи, доброчинство и др.). С друге стране, оваква друштва могу имати, осим чисто верског, и извесан социјалан значај, уносећи у свој програм и образовање својих чланова као чланова државе и општине, обрађујући често важнија чисто социјална питања и питања газдинства[4]). Много доприноси јачању ових дечјих верских удружења уопште та околност што су готово увек повезана у савезе, најчешће по окрузима и епархијама, те се на тај начин узајамно помажу и искуством и средствима.

У протестанским црквама рад са ваншколском децом највише је везан за тзв. недељну школу и дечје богослужење. За нас је од интереса да се мало детаљније упознамо са овим установама ради тога јер оне у себи садрже многе важније елементе који су битни у више установа ове врсте.

Првобитна форма ових недељних школа биле су недељне беседе које је приређивало свештенство у циљу ширег верског обучавања. Овакву форму ове школе имамо још у XVI веку[5]).

[1]) в. о овоме: G. Harrasser, Geist und Leben der Marianischen kongregation (Innsbruck, Marian. Verl.).

[2]) Састанак чланова обично бива недељом и празником по подне, у нарочитом локалу крај цркве. Овим се постиже и то да деца проведу празнично пополдне пријатно и корисно и опет да буду сачувана за то слободно време од улице.

[3]) Такво је нпр. посебно друштво девојака са обетом молитве, или нарочите дечје дружине које имају за задатак да својим молитвама замене пред Богом молитве оних који се никада не моле.

[4]) в. о овоме: A. Heinen, Jugendpflege als organisches Glied der Volkspflege (Gladbach, 1920.). О дечјим и омладинским религ. организацијама код протестаната в. J. Thomä, Evangelisch-kirchliche Männlich Jugendpflege, Gütersloh, 1921, 62 и сл.

[5]) У Римској Цркви ове школе почињу у XVI в. у епархији веронској и при миланској катедрали. Ту већ имамо две појаве које су карактеристичне за доцнију недељну школу: систем гдупа и увађање световњака у рад, пошто је међу свештенством било мало сарадника. Бољи развитак добиле су ове школе после Реформације, и то у земљама где је Реформација била раширена.

Али недељна школа као једна установа са тачно одређеним програмом, која се под тим називом доцније раширила по Европи и Америци и организована у нарочите савезе, почиње тек крајем XVIII в. у Енглеској[1]).

У прво време школа је се бавила само децом из већих градова, децом која су била без школе и била изложена моралној опасности. Због тога се није имала у виду само религијска обука него и писменост. Недостатак те школе, у почетку, био је највише у томе што је била у рукама светских људи а не у рукама Цркве. Али се убрзо много од овога мења у недељној школи у Америци. У школу улазе овде сва деца црквене општине, а не само она која су без школе; обука постаје искључиво религијска, а управљање школом узима у своје руке црквена управа. Имамо дакле овде једну установу која у ствари допуњује недостатак верске наставе у школи. У једном трећем облику јавља се ова школа у Немачкој под именом Дечје Богослужење (Kindergottesdienst). Може се рећи да ово и није исто што и недељна школа, јер нема за задатак да допуни верску наставу у школи. Али се често недељна школа назива овим именом ради тога што је претходила дечјем богослужењу, што је дала повода за његову установу. Проф. Achelis сматра ову установу просто као средство помоћу кога Црква врши своју дужност пастирског старања о деци и омладини. Он овако карактерише дечје богослужење; „Ово се богослужење јавља чак и онда кад је у кући и у школи потпуно нормално хришћанско и црквено васпитање, — дакле, не само као поправка недостатака ових. Јер то што кућа и школа не могу да постигну јесте, прво свест о благодети црквене заједнице и, друго, навикавање да се недеља празнује у црквеној заједници“.[2]) Затим, у оправдање ово установе исти писац наводи и један разлог чисто литур-

[1]) Модерна недељна школа, у главном, потиче од Robert Raikes-a (1735—1811). Он је посећивао осуђенике у жељи да им олакша живот и том приликом је приметио да је већина преступника неписмена и потпуно неупозната са хришћанством. Ово га је навело на мисао да рашири образовање у оној средини која даје главни контингент преступника, те је почео приватну бесплатну школу у којој је бесплатно предавао читање, писање, и основне елементе из хришћанске религије. (О овоме в. Dalton, Geschichte, Wesen und Weise der Evang. Sonntagschule, Kassel, 1887).

[2]) E. Chr. Achelis, Lehrbuch der Prakt. Theologie Leipzig, 1911, II, 339.

гичке природе. „Дечје богослужење се не може заменити општим. Јер општи култ није створен за децу и не може бити њихов. Неразумљивост општег богослужења наводи децу на осуство мисли, изазива досаду и чини да деца буду за убудуће одбијена од богослужбеног живота“.[1])

Што се тиче самог рада у недељној школи и у дечјем богослужењу, он се врши слично, по групама од по 10—20 деце, са по једним наставником или наставницом, а на челу целе установе стоји најчешће свештеник[2]). Како се у школу примају деца разног узраста[3]), то је подела на групе у главном према узрасту. Занимање се врши недељом у одређено време[4]), у нарочитој локалу при Цркви, у школи или у самој цркви, и састоји се бично из молитве, певања, учења молитава, читања св. Писма и поуке[5]), с том разликом, што се у установи под именом Дечје Богослужење главно место даје самом богослужењу[6]). Али је овде најважнији тај религиозни дух који

[1]) Исто, 339—340. Овде се понавља Лутерово мишљење о овом предмету.

[2]) Да би се сачувало јединство наставе, управитељ школе увек претходно има састанак са наставницима који ће руководити поједине групе, и том приликом се говори о предмету занимања идућег састанка.

[3]) У Америци и у Енглеској обично улазе у недељну школу деца од 4—18 год., а у Немачкој од 7—12 год.

[4]) У Недељној школи час почиње молитвом — у коју се увек уносе и мољења која се односе лично на децу — и општим уводом о предмету о коме ће се расправљати. После тога се деца раздвајају на групе ради посебног занимања, а на крају се опет састају на заједничку молитву. У дечјем богослужењу се почиње заједничким богослужењем, а занимање се опет врши по групама. Најчешће се за време занимања тумачи један одељак из св. Писма или се чита проповед на ту недељу. Завршава се опет једном општом поуком и богослужењем. У овој последњој установи обраћа се велика пажња на неговање црквеног певања и на навикавање деце на чињење милостиње, ради чега се обично на крају врши скупљање прилога за какву добротворну сврху, пошто се претходно деци објасни та сврха.

[5]) У појединим недељним школама у Америци разрађује се целе године извесна тема: у почетку о Богу као оцу, после, у другој години, о даровима Божјим, онда о послушности према Богу, о тајнама и обредима ит.д.

[6]) За ову сврху унесено је у многе протестанске требнике нарочито богослужење, које, у осталом, није увек исто, него је или у облику вечерње, или има особити облик, или је пак произвољно.

влада унутра, који се огледа не само у поступању наставника према деци, него и у њиховом односу према наставнику и у међусобном односу[1]). Увек се јако пази на тај унутарњи дух установе; строго се подвлачи да задатак школе није само теориско изучавање него да пружи религиозно искуство[2]); тежи се за тим да деца још одмах учествују стварно у религиозном животу (молитва, богослужење, међусобни односи и др.). А свему овоме много, разуме се, доприносе сами наставници, који се увек добро одабирају, и међу којима постоји уска духовна веза као у браству.

Зна се за недељну школу и у нашој Цркви, само, разуме се, у нешто другојачем облику и без везе са протестанским савезом недељних школа.

У Русији је недељна школа у почетку, од 1866. године, имала просветни карактер; програм школе је се састојао из основа религије, читања, писања и аритметике. Али доцније, од 1884. год., ово постаје чисто црквена установа, са одређеном сврхом „да утврди у народу православно учење о хришћанској вери и моралу и да саопшти основно знање". У том другом периоду недељна школа је чисто парохијска. Родитељи са децом скупљају се у храму, негде после Литургије или после Вечерње, а у другим крајевима опет пре Вечерње. Ту се држи поука из катихизиса, из свештене историје, или се пак разјашњују молитве и богослужење и учи црквено певање. Понекад се проучавају и оцењују случајеви из дечјег живота, да би се помогло породично верско васпитање.[3]) Овакав начин рада очувао је се и до данас у Руској Цркви, а нарочито у руским избегличким

[1]) То се огледа и у самом тону предавања, који је увек прост и срдачан, више родитељски него наставнички.

[2]) „Наш циљ није — пише о енглеској недељној школи еп. Kempthorne — да дамо више материјала за дечју меморију, него да им помогнемо да мисле, да посматрају, да постављају питања... да им помогнемо да се заинтересују целим својим бићем за хришћанску веру и дођу до самоизражаја (J. Kempthorne, Pastoral Life and work to-day, London, 1819, 120—121).

[3]) в. о овоме: Еп. Даміанъ, Руководство по предмету Пастырскаго Богословія, Софія, 1928, 49—50; прот. Г. И. Шавелскій, Православно Пастирство, София, 1929, 152; Энциклоп. слов. Ф. Брокгаузъ, 1892, VII, 255, 259.

колонијама, где се у овоме постижу несумњиви позитивни резултати.[1])

Могли бисмо рећи да је нешто слично недељној школи било и код нас, у Карловачкој Митрополији, у XVIII веку. У правилима за свештенике, изданим од стране Митрополита Мојсија Петровића, 1724 год., и Митрополита Вићентија Јовановића, 1733 год., говори се о томе, да свештеник има да поучава сав народ недељом и празником после Јутрење и Литургије.[2]) Доцније, митрополит Павле Ненадовић понавља ову наредбу у посланици од 13. маја 1754 год., — напомињући да је ово био наш стари обичај који је био сачуван до његова времена[3]) — и утиче на доношење синодске одлуке: „да свештеници уче старе и младе у све празничне и недељне дане после Јутрење, Литургије и Вечерње".[4]) Овде се тачно одређује и шта има првенствено да се учи: Символ Вере, Молитва Господња, Богородице Дјево, 10 Божјих Заповести и да се свако уме правилно да крсти.[5])

[1]) И у овим недељним школама имамо понекад поделу деце на групе, на челу којих су добровољни сарадници, обично студенти и студенткиње, који помажу да се лакше усвоји материјал који треба да се пређе. Имамо случајно података о раду тих група у руској недељној школи у Паризу. Овде се скупљају у недељну школу деца од 5. до 19. године. За групу мање деце служе као материјал биографије светитеља, важнији моменти из руске историје и географије; са старијима се пак говори о Православљу, о богослужењу и о руској литератури. Најчешће се у основ предавања ставља дневно јеванђеље или смисао и значај празника тога дана. А као обет деца практикују свакодневну молитву за своју отаџбину и народ. (в. Вопр. религ. воспитанія и образованія, 1927, 82—83).

[2]) чл. 3, 7, 20 (в. Беседа за 1870 г.)

[3]) в. Посланице Митрополита Павла Ненадовића (Богословље, 1929, I, 31).

[4]) У другој посланици се час занимања одређује за 2 сата по подне (Богословље, 1929, I, 32). За нас је од интереса да знамо да је слична наредба важила и за манастирске слуге, које је по истом програму имао да учи нарочити магистер недељом и празником, пре Литургије и пре Вечерње (в. Т. Остојић, Доситеј Обрадовић у Хопову, Н. Сад, 1907, 137.)

[5]) Употребљавана су извесна средства и дасе свештеник натера на ревносно извршивање ове наредбе, и опет, с друге стране, да се народ примора да долази на те часове верске обуке. Та-

Без сумње, све је ово у вези са јасном одредбом наше Цркве која у ред дужности свештеничких убраја и то: „да поучава младеж у храму сваке недеље и празника, у згодно за то време, упознавајући га са основима вере и страху Божјем".[1])

Ми смо напред поменули многе могућности и путеве пастирства у служби деци и њиховом духовном напретку. Можда ће се показати да је баш недељна школа — у данашњем смислу речи, али примењена на наше прилике и у духу наше Цркве — једно од тих пастирских средстава које ће моћи код нас најпре да нађе практичну примену. Вредност оваквих установа да се оценити тек кад се виде резултати; а у овом случају ми их имамо увек онамо где се покаже добра воља пастирева.

Ми смо нагласили већ колико су за пастирство значајни школа и породица. Несумњиво, ту мора бити главно тежиште рада. Не може се много успети ако би се све оставило за тај један сат, за недељу. Али у овим нашим приликама, када деца не износе из основне школе нити довољно религијског знања, а још мање неког стварног религиозног живота, када породица не врши ни приближно своју мисионерску улогу онако како јој је Црква ставља у дужност, када је дакле ваншколски пастирски рад једна насушна потреба, ово би средство, можда, могло да буде једно од првих и да доста помогне циљевима нашег пастирства.

Dr. Дамаскин Грданички

ко је свештеник био кажњаван забраном епитрахиља, ако не би постигао успех у овом послу за три године, — о чему су имали да суде окружни протојереј или нарочити митрополитов изасланик; а народ је пак лишаван, у случају недоласка, свију треба, изузев исповести, причешћивања у болести и крштења. Поред овога, свештеник није смео никог да венча пре него што је се уверио да овај има сва та основна знања која се предају недељом (Богословље, I, 32—33.)

[1]) Н. Милаш, Правосл. Црквено Право, 1902, 445.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ.

Јеванђелије по Матеју. С грчког текста га превео протопрезвитер Д-р Димитрије Стефановић, професор Универзитета у Београду, Београд, Британско и Иностранo Библијско Друштво, 1929. У истој серији и исте године: **Јеванђелије по Марку, Јеванђелије по Луци, Јеванђелије по Јовану.** — Одавно се осећа потреба за још једним преводом Новога Завета, јер се Вуковом преводу, који је иначе врло књижеван и недостижно леп („мислим да се нећу огријешити о човјека који је основао нову српску књижевност, ако... кажем да, колика је сва радња Вукова, опет јој је цијелој ово дјело круна“ Даничић) може ставити доста материјалних замерака (има нетачности, нејасности, архаизама у изразу и реалијама; превод је начињен на основу некритичког текста). Тај други превод имао би да буде критичан и филолошки тачан. Г. Стефановић, који на нашем богословском факултету предаје егзегезу Новога Завета, свакако је најпозванији за овакав посао. На његовом се преводу доиста види да га је радио стручњак. Г. С. је напустио тако звани textus receptus (и то онај textus receptus, који је послужио као основица Вуку и његовим обрасцима), и употребио критичан Нестлеов текст; отуда местимична неслагања са Вуком и са словенском вулгатом уопште (нпр. Lc. 2, 5; 4, 4; 4, 8; 5, 17; и т. д.). Очевидно је да је за многа места Г. С. морао правити читаве студије, и критичне и егзегетичне. Г. С. у своме тексту има две врсте заграда: у заградама облика ( ) налазе се речи које су додате да би смисао био јаснији (Вук је овакве додате речи штампао курзивом); у загради облика [ ] стављао је Г. С. места којих нема у најбољим кодексима. Цитате из Старога Завета Г. С. је чувао недирнуте, док их је Вук парафразирао и утапао у други текст (на пример Lc. 4, 10—11). Називе из администрације, војске и из старога култа задржао је Г. С. онако како су у оригиналу, на пример синедрион (Вук: скупштина), синагога („зборница“), преторијум („судница“), прокуратор („судија“), тетрарх („четворовласник“), диаспора, и т. д. Превод Г. С., према томе, учен је, и има за циљ да грчки оригинал фололошки верно преведе на наш језик.

У том погледу Г. С. имао је успеха. На много места он је дао тачнији превод него Вук, на пример, одмах прву рече-

ницу (Mt. 1,1) преводи Г. С. тачно: „Порекло Исуса Христа, сина Давидова, сина Авраамова“ — док би по Вуковом преводу („Племе Исуса Христа, сина Давида Авраамова сина“) изгледало да је Давид био директан син, у правом смислу син Авра-мов. Реч διαθήκη у тексту, Г. С. сасвим добро преводи са савез (док је у Вука задржан стари, погрешни превод завет). χωρίον у Mt. 26,36; Mc. 14,32, и, нарочито, Io. 4,5 Вук нетачно преводи са село; Г. С. боље-са добро, одн. земљиште; δεδεμένος Mc. 15,7 је окован, „у оковима“ (Г. С.) а не „за-творен“ (Вук); ἱερεὺς ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά је „свештеник од чреде Авијине“ (Г. С.), а не (јер то даје други смисао) „све-штеник од реда Авијна“ (Вук); συνβάλλω у Lc. 2,19 значи „размишљати“ (Г. С.), а не „слáгати“ (Вук); ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως (Lc 2,22) значи само „кад се по закону Мојсијеву навршише дани њихова чишћења“ (Г. С.) — да ли је Вук своје тумачење „кад дође вријеме да иду на молитву по закону Мојсијеву“ нашао у каквом преводу, или је препричао грчки текст, антиципирајући молитву, није јасно; οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν (Lc. 2,34) значи „овај је одређен да многе обори и подигне“ (Г. С.), а не „овај лежи да многе обори и подигне“ (Вук); ὀδυνώμενοι (Lc. 2,48) је „с болом“ (Г. С.), а не „са страхом“ (Вук); προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ (тј. Месију) „кад народ очекиваше Месију“ (Г. С.), а не „кад народ бјеше у сумњи“ (Вук); καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσ-σεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου (Lc. 4, 1 и 2) значи сасвим тачно „водио га је Дух по пустињи, а ђаво га је кушао“ (Г. С.), а не „и одведе га Дух у пустињу, и четрдесет дана куша га ђаво“ (Вук); πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (Lc. 4, 9) је забат, „крило“ (Г. С.), а не „врх“ од цркве (Вук); πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ (Lc. 4, 22) значи „сви му одобраваху“ (Г. С.), а не „сви му свједочаху“ (Вук); ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους (Lc, 4. 29) значи „до ивице брда“ (Г. С.), а не (чак је на овом месту и нело-гично) „наврх горе“ (Вук). И тако даље. Наведене примере покупио сам углавном само у четири прве главе Јеванђеља по Луци — очевидно је да би их се нашло много више кад би се упоредила сва четири јеванђеља. Са изненађењем видели смо да нека, свима нама позната места у коректном преводу Г. С. гласе друкчије но што смо их ми у школи учили. У прве две главе по Луци имамо два таква места: 1, 28 „Здраво, ти која

си стекла милост Божју, Господ (је) с тобом!" (толико и ништа више у преводу Г. С.); у Вука то место гласи „Радуј се, благодатна! Господ је стобом, благословена си ти међу женама"; 2, 14. „Слава Богу на висини, и на земљи спас људима који су по његовој вољи" (у Вука „Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља"). — Друго, Г. С. је, такође на много места, дао јаснији и разумљивији превод. Овде наводим неколико примера такође из првих глава по Луци: 1, 77 „Народ његов да научиш да је спасење у опроштењу греха њихових" (Вук: да даш разум спасенија народу његову за опроштење гријеха њиховијех"); 4, 21 „данас се испунило ово писмо [пре тога налази се цитат из Исаије] што сте га чули" (Вук: „данас се изврши ово писмо у ушима вашим"); најзад, класично место Lc. 5, 36 „Нико не дере од нове хаљине да закрпи стару хаљину; иначе ће нову подерати, а старој неће личити закрпа од нове" (Вук: „Нико не меће закрпу од нове на хаљине на стару хаљину, иначе ће и нову раздријети, и старој не личи што је од новога"). — У погледу језика превод Г. С. је савременији, речник и граматички облици модернији су. Тиме превод често добија у јасноћи, премда у Вуковим изразима има више поезије и лепоте, јер припадају старинском, освештаном језику. Овде ћу поређати известан број таквих дублета (на првом месту је израз Г. С., на другом Вуков израз): час — сахат; демон — ђаво; горски крај — горња земља (Lc. 1,39); преписати — преписати; попис — пријепис; ватра — огањ; киша — дажд; славити — хвалити; жртва — прилог; светлост — видјело; милост — благодат; гујин — аспидин; мили — љубазни; потлачени — сужањ Lc. (4,18); пословица — прича; од сада — одселе; младожења — женик; огртач — кабаница; храм — црква; столица — клупа; разбојник — хајдук; сетити се — опоменути се; царевина — харач; цар — ћесар; бдити — стражити; суд — скленица; ускрс — васкрсеније; пољубити — целивати; ћутати — мучати, пурпурни — скерлетни, и тако даље. Ваља још приметити, такође као особину модерног језика, да Г. С. врло често употребљава перфекат онде где је у Вука аорист или импер фекат; и да са личним обликом онде где је у Вука инфинитив.

Код Немаца постоји класични Лутеров превод Библије, и поред њега има и научних превода, какав је на пример онај који је учинио Кауч уз помоћ још неколиких познатих научника.

И један и други превод имају једнако високу вредност, сваки од њих у своме правцу. Сличан је однос између превода Вуковог и превода Г. Стефановића. Досадашњи Вуков превод, без обзира на то што је то један од најлепших споменика српске прозе, није био довољан ни богословима ни лаицима. Г. Стефановић се латио врло тешког посла да ову празнину попуни. Он је мајстор у своме послу, и дао је превод који је на висини модерне науке. Поред те унутрашње вредности, превод је и читак; Г. С. се наслања на Вуков језик и фразеологију, и труди се да колико више може сачува од Вукове лепоте и свежине. Можемо само желети да Г. С. што скорије објави и други део Новога Завета, нарочито Посланице, јер је ту његова интервенција најпотребнија, и јер ће тек ту његова вештина и ученост доћи до свога правог израза.

В. Чајк.

Оче наш. Predavanje d-r Rudolfa Steinera. Pjesme Vladimira Nazora. Antropozofska Biblioteka Sv. 4. Beograd 1929. Izdanje Jugoslavenskog Antropozofskog Društva. Стр. 40.

Скоро половину ове књижице сачињава predgovor prevodioca, д-р С. Жупића, који је, поред своје супруге, г-ђе д-р Кларе Дајчеве-Жупић, најагилнији поборник антропозофије код нас. У предговору излаже преводилац укратко учење Р. Штајнера у опште, његову антропозофију, како је Штајнер назвао своју теозофију, по којој се може стећи видовитост, т.ј. више и највише, мистичко сазнање.

У предговору вели преводилац*): „Постоје три природна царства: минерали, биљке и животиње, — и три невидљиве хијерархије духовних бића које су више од човјека, а мање од Бога и које су кршћани називали анђелима". Између њих је човек, „четврто природно царство и најнижи од вјечних духова. Зато он може на двије стране гледати, у два смјера развијати своје способности, везати небо са Земљом. У Св. Писму је то изражено у двије основне слике: Евином паду и Христовом уздизању. Само што је у тим сликама приказано много више него што се у први час чини. Иза Евиног пада човјек је сва више губио способност гледања небеских збивања, а све више

*) Ми ћемо цитате писати увек ћирилицом и ако је у оригиналу латиница. Реф.

се упознавао са Земљом (дрво „сазнања“), — Христовом жртвом на Голготи дала је човјеку помоћ, која га може довести до поновног замјењивања и свјеснијег живота у надчулном свијету (дрво „живота“), а да при том не изгуби она сазнања, која је стекао на Земљи. Тек то ново знање о небеском (духовном) свијету и те нове претворбе човјека и Земље, које воде према вишем и савршенијем животу, у царству духа, не могу се испунити без добре воље и слободне тежње човјекове за вишим развојем. И њега није могуће стећи у једном људском животу (тако савршен био је само Христ, но он је био Бог), него у непрестаном понављању живота људског духа на Земљи у све савршенијем тијелу. Сазнање о понављању људског живота води и до разумјевања судбине човјекове и моралне одговорности за земаљска дјела; јер оно што човјек слободно чини у једном животу изравнат ће се неминовно и праведно казном или наградом у другим земаљским животима; а човјеку ће остати сазнање, способности, снаге савршенијег живота“ (стр. 7 и д.).

Даље се вели да је „Земља човјек у великом, а човјек Земља у малом (лахрокосмос као слика микрокосмоса)“, „Човјек је Земљу, какву је видимо, (као пуж кућицу) помало излучио из себе. У будућности он ће је морати опет претворити у нешто духовно, и тако провести оно што хришћанство назива „ускрснуће тијела“. Уз ускрснуће човјековог тијела морати ће помало ускрснути и Земљино“ (8). По Соловјову, вели се у примедби, „ускрснути не значи одвојити дух од тијела... него и тијело оживити и продуховити“. „Природна царства ће опет ући у човјека, постати сједињена с продуховљеном Земљом. Један дио људи поћи ће наравно за злом, неће се хтјети даље развијати,... него ће бити излучен као неспособан за све бржи развој којим ће поћи добри“.

Даље сазнајемо да су „и Земља и човјечанство излучени на крају крајева -из крила божанства, да је коначно и све добро и све зло излучено једном у почетку почетка из крила божанства на посве живи и реални начин“. Онај који „хоће да сазна нешто о тајнама свијета... мора тражити иза тијела човјековог и Земљиног више разних невидљивих тјелеса“ (9). Излажући затим Штајнерово учење о физичком, астралном и енергичном телу, као и о човековом духу, његовом Ја, преводилац вели: „У човјековом „ја“ живи дакле у клици већ неки

виши „ја“ који човјека води до развитка двију још виших и скривенијих клица своје божанске бити. У старим су мистеријским храмовима те три више клице човјекове назвали: манас, буди и атма; а др. Штајнер их зове у својим књигама: духовни „ја“ (прочишћено астрално), животни дух (прочишћено етеричко) и духовни човјек (прочишћено физичко тијело).“ Од та „три човјекова духовна тијела“, духовни „ја“ се појављује као име. животни дух као краљевство*), а духовни човјек као воља“ (13) „Човјек је створен и на слику и прилику Божју“. „Божанско — стваралачко почиње се очитовати у људима истом онда... кад се у њима развије божанско име, манас“, На завршетку предговора, где се „говори о путу од Бога до човјека и опет натраг, од човјека до Бога“, вели се да у човековој свести треба да оживи сећање „не чудо божанске милости, излито на гријешно брдо Голготу и да с надом гледа према рјечима Христовим: „У онај ће те ви дан дознати да сам ја у оцу својему, и ви у мени и ја у вама“ (Иван 14. 20). (Стр. 14).

Штајнерово предавање је одговор на питање: „Колико религијска увјерења показују свој духовно-знанствени или окултни основ на посве одређеним примјерима?“ (17). Штајнер вели: „Ко медитира и у духу оживи... какав било знатни мисаони садржај... тај проживљава стапање с вишом духовношћу“. „На Западу, поимснце у хришћанској заједници, налазимо мјесто медитације молитву, — молитву којом се кршћанин уздиже к своме Богу“... „Али прије свега нам мора бити јасно да оно, што се данас тако често сматра молитвом, нипошто не би било молитва у пракршћанском смислу, а најмање у смислу оснивача кршћанске религије, самога Христа Исуса“... „Један моли кишу, други моли сунце“ (18). „Што да учини божански поредак и провидност, кад двије војске стоје једна сучелице према другој и свака моли побједу“.

„Кад човјек тако моли, он се не обазире на ону молитву којом је Крист Исус приказао основно расположење које би морало владати у свакој молитви; на ону молитву у којој се вели: Оче, нека ме мине ова чаша, али не моја него Твоја воља нека буде“. „Формула молитве“ треба да човеку буде „само средство да се уздигне у више, духовне области“. „Онда

*) Овде се каже краљевство где ми кажемо царство („Да прије краљевство твоје“, 22). Реф.

је кршћанска молитва тачно оно исто — само више осећајно обојено — што и модитација.“ „Медитација је само више мисаона, у њој се настоји помоћу мисли великих вођа човјечанства постићи склад с божанским струјама које пролазе свијетом. У молитви се то исто постиже на више осећајни начин.“ И помоћу молитве, као и помоћу медитације, постиже се „unio mystica, мистичко сједињење с божанством“. „Почетак тога је у молитви“ (19).

„Човјек никад не би могао доћи у везу с вишим духовним бићима, кад сам не би био изљев тих божанско-духовних бића“. Он је „складни спој двеју бића: трију клица будућности: манаса, буде и атме, трију горњих чланова, и четирју доњих чланова: физичког, етеричког, астралног тијела и „ја“. Он се „тако изградио у прадавној прошлости коју ми називамо лемурским раздобљем Земље“ (20). Људи су „изграђивали своја тела, а она су онда могла да приме људску душу“. Душе људске су „почивале несамосталне, без индивидуалности, у крилу божанског праисконског духа. А онда су их усисала људска тјелеса и тиме индивидуализирала“. То се развијало „све даље и даље до нашег времена и развијати ће се све више и више још даље у будућност“. „То вјечно што пролази свим инкарнацијама, може се... промотрити с ова становишта. На њ се може гледати као на праисконску вјечну садржину човјештва. Но с друге се стране може на то гледати и као на дио божанског бића, што га је оно тада дало из себе“ (21). Према томе су „три највиша члана људске природе у исти час три нижа члана човјеку најближег божанства.“ „Тако дакле видите да можемо гледати на три принципа, које човјек крије и себи, и као на три божанска принципа“ (22ид.) Овде се даје једна схема у којој се поједини делови Оче наша доводе у везу с антропозофским учењем о трима вишим и четирима нижим члановима људске природе. Воља (Бога Оца) је — атма, краљевство (царство) Божје је — буди (budhi), име је — манас; ја је — зло, физичко тело је — крух (хлеб) наш, астрално тело — напаст (искушење), етеричко тело је дуг (22).

„Цио универзум оживљава универзална воља, која се изражава у бескрајној разноликости. Тај процес збивања бескрајне разноврстности, то бескрајно помногостручење, то опетовање божанства — назива се свуда у тајној или духовној науци, у опреци с вољом, краљевством („царством“;

24). „Проматрамо ли и појединости, видимо да су и оне божанске природе. У свим појединостима се зрцали та природа баш тако како би се у шупљој кугли зрцалило средиште. Тако и онај ко гледа на свијет у смислу тајног испитивања[1]), у сваком човјеку види зрцаљење Бога". „Под именом онда човјек замишља појединo биће, по имену се онда један од другога ризликују поједини чланови те велике разноликости. Оно је трећи од три највиша људска принципа који истјечу из божанскога, а слагало би се с оним што је названо манас или духовни „ја". „Једна је прастара наука која каже да се из имена, краљевства и воље састоји онај члан божанства који се као дио вјечнога улио у људску природу" (25).

„Како смо проматрали три виша члана људске природе као дијелове божанства, тако можемо гледати на четири дијела ниже људске природе као на дијелове божанске природе" (26).

„Људи се разумију услијед заједничких својстава етеричког тијела. Но оно, чиме се људи истичу над заједничка својства... то је усидрено у астралном тијелу. У астралном тијелу је дакле више индивидуално, лично". „Одувијек су се посвуда у тајној знаности означавале погрјешке против заједнице, које потичу из погрјешног етеричког тијела, као дуг" (28). „Поријекло дуга ваља дакле тражити у погрјешним својствима етеричког тијела. А погрјешљивост астралног тијела назива се напаст (искушење)" (стр. 29).

„Ријеч зло никад се у тајној науци не употребљева ни зашто друго него за неку погрјешку људског „ја". Зло је та погрјешка нашег „ја", дуг је погрјешка коју почиња етеричко тијело у социјалном животу, у заједничком животу с људима. Искушење је оно што може да стигне астрално тијело у његовој индивидуалној погрјешљивости." „У човјеку појединцу живи једна божанска кап, и развијајући се према божанскоме човјек изражава своју најдубљу, најунутарњију природу. Кад он ту најдубљу и најунутарњију природу изрази претворит ће у постепеном развоју своје властито биће у оно што се у кршћанству назива „Оцем" (30).

„Етеричко или животно тијело мора тако живјети да се изједначи дуг који је у човјеку. Астрлано тијело не смије подлећи у искушењу, а тијело „ја" не смије подлећи злу. Са своја три виша члана, именом, краљевством и вољом, мора човјек

[1]) т. ј, антропозофског учења.

тежити да избије к Оцу на небесима. Име ваља осјећати као нешто свето". „Успни се у развоју до воље која ће бити један атма; али у исто вријеме и један члан божанства" (31).

„Оче наш је дакле молитва којом треба да се човјек у часовима потребе уздигне до развојног смисла своје седмерочлане природе, а седам прошња онда изражава, кад се појаве и код најнаивнијег човјека, који их никако не може разумјети, духовно-знанствено назирање на људску природу". „Нема ниједне збиљске молитвене формуле која није рођена из великог знања и велики посвећени, оснивач кршћанства, Христ Исус мислио је учећи молитву на седам чланова људске природе, — изразио је у својој молитви седмерочлану природу човјекову" (32).

„Тако су уређене све молитве. Да оне нису тако уређене, гдје би им била снага да дјелују кроз хиљаде година! Само оно, што је тако уређено, има снаге да дјелује и у наивном човјеку, у човјеку који не разумије ни смисао ријечи". „Никаква молитва нема збиљског значења ни за разумне ни за неразумне ако није потекла из праисконске мудрости". „Све су молитве израз те прамудрости, а особито централна или средишња молитва кршћанског живота, Оче наш. И како се свјетло изражава у свијету у седам боја, а основни тон у седам тонова, тако се са седам прошња Оченаша изражава у седам разних усхићења живот човјеков уздижући се на седам разних начина своме Богу. Према томе је Оче наш у свијетлу антропозофије израз седмерочланог човјека" (33).

Пошто смо већ доста опширно приказали ову књижицу, можемо завршити. Морамо се уздржати од сваког коментара и критике јер би нас то одвело у велико питање односа хришћанства према теозофији и мистичкој философији у опште. Свакако антропозофија, најмодернији, најнаучнији облик теозофије, заслужује да се мало задржимо на том питању. Али овде томе није место. У осталом, ова књижица, као што смо видели, и сама у том погледу доста говори.

О дивној песми „О ч е н а ш, к о ј и ј е с и н а н е б е с и", од Владимира Назора, коју је преводилац додао Штајнеровом предавању (37 – 40), немамо шта рећи. Можемо само похвалити преводиоца, г. Др. С. Жупића, — што је своме преводу додао и ову интересантну и лепу песму.

Др. Борислав Лоренц

САДРЖИНА

СВ. 1—4 ЗА ГОД. 1929.

Чланци и расправе: СТРАНА

Анастасијевић Др. Драгутин, † Фјодор Ивановић Успенски . . . 52— 62

Глумац Др. Душан, Брак и социјални положај жене код Јевреја . . . . . 189—203; 271—284

Грданички Др. Дамаскин, Посланице митрополита Павла Ненадовића (1699—1768) . . . . . 7— 36

Исти, Мисли О. Јована Кронштатског о свештенству . . . . . 130—139; 212—225

Исти, Васпитни путеви цркве . . . . . 303—326

Димитријевић Сп. М., Грб српске патријаршије . . . . . 94—124

Константиновић Г. Оригенова сотириологија . . . . . 36—52; 81—93

Лиловац Јован, Прилог познавању одношаја аустријско-црногорских за владе митрополита Петра II Петровића — Његоша . . . . . 298—302

Лоренц Др. Борислав, Философија религије као теолошки задатак 1—6

Исти, Систем опште науке о религији . . . . . 125—129

Исти, Један значајан прилог за историју југословенске филозофије . . . . . 226—229

Лукић Ј. П., Значење неких речи у старом црквеном словенском језику . . . . . 140—150

Радовановић Др. Тихомир, Мојсије и критика . . . . 165—189; 253—271

Радојичић Ђорђе Сп., Стефан Првовенчани је заиста отац архиепископа Саве II 52

Соловјев Др. Александар В., Кад је Дечански проглашен за свеца? 284—298

Стефановић Др. Димитрије, Исус Христос као учитељ . . . . . 203—212

Оцене и прикази:

Глумац Др. Душан, Dr. Gavro Manojlović: Povijest staroga Orijenta (knjiga I) . . . . . 247—252

Доброклонски Др. А., Православная Мысль. Труды православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ . 150—159; 229—247

И., Андра Гавриловић: Историја српске православне цркве . . . 159—161

†, Др. Чед. Марјановић: Наша религиозност и питање о уређењу свештеничког питања . . . . . 161—164

Јакшић Др. Душан, Die Union mit den Ostkirchen, von Dr. J. Hollnsteiner 63—79

Лоренц Др. Борислав, Оче наш. Predavanje d-r Rudolfa Steinera . 330—335

Чајк. В., Четири Јеванђелија. С грчког текста их превео Д-р Д. Стефановић . . . . . 327—330

Најновија богословска литература . . . . . 79— 80

САДРЖАЈ.

Мојсије и критика . . . . . Д-р Тих. Радовановић
Брак и социјални положај жене код Јевреја Др. Душан Глумац
Кад је Дечански проглашен за свеца? . . . Д-р А. В. Соловјев
Прилог познавању односаја аустријско-црногорских за владе Петра II Петровића Његоша . . . . . Јован Липовац
Васпитни путеви цркве . . . . . Д-р Дамаскин Грданички

Оцене и прикази.

Д-р Димитрије Стефановић, *Четири јеванђелија* В. Чајк.
Оче наш. Predavanje dr. R. Steinera . . . . . Б. Лоренц