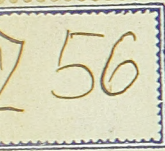


ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ



БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА V
СВЕЗАК 1



БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1930

„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.



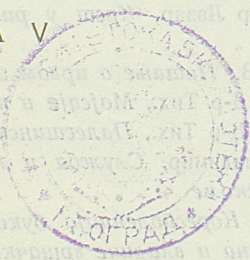
Молимо своје дужнике да нам пошљу свој дуг.

256

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА V



БЕОГРАД

ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.

1931.

САДРЖИНА ЗА 1930. ГОД.

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ:	СТРАНА
Глумац Д-р Душан, <i>Брак и социјални положај жене код Јевреја</i>	29—43; 89—111
Глумац Д-р Душан, <i>Пасха</i>	169—179; 271—277
Димитријевић Ст. М. прота, <i>Православни Богословски Факултет у својој десетој години</i>	72—76
Живановић А., <i>Историјски Кашихизис</i>	45—51
Јосиф Д-р Радивој, <i>Месијанска идеја код културних народа пре Христа</i>	283—321
Мирковић Д-р Лазар, <i>Крст у ризници цркве св. Петра у Риму</i>	112—122
Мошин Д-р В., <i>Питање о првом покршћењу Руса</i>	51—72, 122—143
Радовановић Д-р Тих., <i>Мојсије и кришика</i>	1—29
Радовановић Д-р Тих., <i>Палестински канон Старог Завеза</i>	179—194
Розов Д-р Владимир, <i>Служба и канон св. Николи Новоме Софијскоме</i>	205—219
Руварац Д., <i>Коресџоденција буковинског владике Евгенија Хакмана и владике вршачког Јосифа Рајачића</i>	195—205
Станковић Д-р Симеон, † Д-р Никодим Милаш	259—271
Стефановић Д-р Димитрије, <i>Како је гласила анђелска химна о рођењу Исуса Христа?</i>	44
Стефановић Д-р Димитрије, <i>Апостол Павле о цркви Христовој</i>	277—282

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ:

* Анастасијевић Д-р Драгугин, <i>Списи св. Саве, средно их д-р В. Ђоровић</i>	219—230
Доброклонски Д-р Ал., <i>L. Paterson, Theodore of Mopsuestia and modern thought</i>	144—158
Ђуровић Д-р Дим., <i>Извештаја по рускому језыку и словесности Академии Наук</i>	164—167
Живановић А., <i>Одговор г. Д-р Јордану П. Илићу на његову оцену мојих Кашихега за I и II разред основних школа</i>	326—332
Илић Д-р Јордан, <i>Александар Живановић професор, Кашихега за први и други разред основних школа</i>	249—253

	СТРАНА
Илић Д-р Јордан, <i>Одговор г. А. Живановићу, професору</i> . . .	332—338
Радвановић Д-р Тих., <i>Амилкас Аливизашос, ред. проф. теолошког факулт. у Аџини: 'Η κοινωτική ἀποστολή τῆς Ἐκκλησίας. Ἐν Ἀθήναις 1928</i>	253 - 258
Станковић Д-р Сим., Д-г О. Schilling, <i>Lehrbuch der Moraltheologie</i>	76—88
Станковић Д-р Сим., Д-г J. Mausbach, <i>Katholische Moraltheologie</i>	158—161
Станковић Д-р Сим., Д-г Fr. Wagner, <i>Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik</i>	161—164
Станковић Д-р Сим., Д-р Чед. Марјановић, <i>Хришћанска Ешика</i>	231—249
Станковић Д-р Сим., <i>Der Dekalog</i> , Д-г Andreas Eberharder	321 - 326
Д. С. Еванђеље по Јовану, превео Д-р Лујо Бакотић	230—231

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА V

СВЕСКА I.

МОЈСИЈЕ И КРИТИКА

— Свршетак —

V. ПОЗИТИВНА КРИТИКА.

Наведене хипотезе изазвале су својим учењем, сасвим природно реакцију тз. позитивне критике. Припадници позитивне критике су готово сви православни и римокатолички теолози, као и неки од писаца протестанских (т. з. конзервативни) и англиканских, од којих као најважније спомињемо: I. W. Hengstenberg,¹⁾ Ad. Zahn,²⁾ H. A. C. Hävernick,³⁾ F. Rupprecht,⁴⁾ D. Hofmann,⁵⁾ W. Möller,⁶⁾ E. C. Bissel,⁷⁾ W. H. Green,⁸⁾ H. W. Wiener⁹⁾.

На нама је сада да, пошто смо у довољној мери изложили погледе напред наведених хипотеза, дамо свој прави суд о важности тих хипотеза и њихових закључака. И, да овом приликом не би смо понављали већ изложена дата појединих хипотеза (што читаоца замара), ми ћемо овде узети сасвим други начин одговора, наиме: по избору важније чињенице из религијске и националне историје Израиља и окружујућих га народа продискутоваћемо у засебним одељцима, узгред само додирујући и споредне, секундарне чињенице.

Но, пре него што пређемо на постављену нам дужност, напомињемо да то чинимо у толико пре што је хришћанство нераздвајно спојено са Законом Мојсијевим — управо са

¹⁾ Die Authentie des Pentateuchs. 1836-39.

²⁾ Ernste Blicke in d. Wahn d. modernen Kritik d. A. Testaments. Gütersloh 1893.

³⁾ Spicielle Einleitung in d. Pentateuch II A. 1856.

⁴⁾ Handbuch d. Einleitung d. A. Testament. Gütersloh 1898.

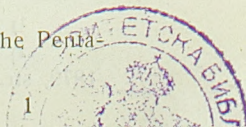
⁵⁾ Die wichtigsten Instanzen gegen die Wellhausensche Hypothese. Berlin 1904.

⁶⁾ Wider den Bann der Quellenscheidung. Gütersloh 1912.

⁷⁾ The Pentateuch, its origin and structure. New-York 1885.

⁸⁾ The Pentateuch and the higher criticism. New-York 1885.

⁹⁾ Essays in Pentateuchial Criticism. 1909; The origin of the Pentateuch 1910.



откривеном религијом у Петокњижју а нарочито с Декалогом —, као његова реализација, допуна и континуиција. Зато баш и морамо обратити нарочиту пажњу изнетим закључцима споменутих хипотеза (нарочито последње), које, ако су истините, воде нас страшној констатацији: да је старозаветна религија — а с њом и новозаветна као њена реализација, допуна и континуиција — једна обмана! Тада би смо морали признати: 1, да је цела историја Израилља (а пре ње и света уопште) изум непознатих редактора из сасвим познијег доба, који су само приликом писања (од IX—V в. пре Христа) поједине догађаје приписали разним лицима старе јеврејске епохе, да би на тај начин лакше могли те своје изуме сервирати свом народу као истините; и 2, да старозаветни списи нису дело Богом инспирисаних људи, а овде теопта Мојсија. Тим закључком, дакле обара се аутентичност и ауторитет месијанских места у Ст. Завету, као и њихова реализација у Н. Завету, без кога се — како умесно примећује D-r Allgeier — „Стари Завет не може разумети“¹⁾).

Али, после овога, намеће нам се ово питање: зар је могуће да су ти редактори, такође религиски писци, проповедајући морал били толико неморални и неискрени према свом народу, да су му у својим списима у место истине сервирали лаж и обману? Да бисмо на ово питање могли одговорити, прелазимо на терен позитивне критике, која нам има дати свој објективан одговор.

1. МОНОТЕИЗАМ И ПОЛИТЕИЗАМ ПЕТОКЊИЖЈА.

Текст Петокњижја у главном садржи откривење једног личног Бога, те, према томе, није откривење науке, а још мање њена контрадикција.²⁾ Зато, у њему се не налазе ни научне теорије пуне хипотеза, нити пак теолошке спекулације понекад врло неизвесне и ризичне. Такође, за Петокњижје не можемо рећи ни да је историја јеврејског народа нити народа уопште, већ једино да је историја божанског Откривења једног личног, живог и истинитог Бога.

Први стих прве књиге Петокњижја почиње са акцијом једног Бога, творца целе васионе: космоса видљивог и невидљивог, тј. материјалног и духовног. Петокњижје, дакле, првом

¹⁾ Bibel und Schule. Freiburg im Br. 1922., стр. 67.

²⁾ Meignan, Le monde et l'homme primitif selon la Bible, III éd. Paris 1879, стр. IX

својом речју констатује постојање и апсолутност једног само Бога, другим речима констатује моно те и за м. Зато с правом Pelt вели: „У Израилу монотеизам је толико исто стар, колико и сам народ“.¹⁾

У почетку, значи, била је само једна вера, вера у једног личног Бога и један култ. Зато нам Петокњижје и приказује прву веру као монотеистичку. У другој глави прве књиге сликовито се представља како један лични Бог упознаје првог човека с његовом економијом стварања, што је и прво сазнање људско о створењу света. Али, по првородном греху, потомци првих људи удаљаваху се све више и више од Бога, предајући се самима себи и природи која их окружаваше. И, услед „умственнаго помраченія и нравственнаго огрубљенія народоѡ“,²⁾ настала је деградација, регрес монотеизма³⁾; наиме деградацијом монотеизма појавио се фетишизам, сабеизам, зоотеизам и антропотеизам — т. ј. политеизам, које облике обожавања констатовали су и представници модерне, рационалистичке критике.⁴⁾ Но, при свем том регресу, монотеизам се ипак очувао као *lux vege* да се напоследку покаже победилац над људском странпутицом и сујеверјем. Ту слику религиске перипетије од створења света па даље до формирања изабраног народа, његовог пресељења и затим изласка из Мисира и повратка у Ханаан, лепо нам илуструје књига о којој говоримо. Из ње сазнајемо да се монотеизам до Ноја одржавао преко „синова Божјих“, а од Ноја преко потомака Семова док, у дубокој старини, под утицајем паганства околних народа — нарочито Хамита — и сами нису постали идолопоклоници. Од, тако рећи, радикалне пропасти монотеизма код Семита спасава га Аврам својим издвајањем и напуштањем своје земље, свог рода и дома свог оца. Од тог доба настаје борба међу Семитима између присталица праве вере у једног Бога и присталица који су и на даље обо-

1) Histoire de l'Ancien Testament, 7. éd. t. I. Paris 1922, стр. 316.

2) А. П. Лопухинъ, Библейская Исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій. Томъ I. С. Петербургъ 1889. стр. 739. — Упор. Lenormant, Histoire ancien de l'Orient, t. V, стр. 385.

3) Weiss, Apologie d. Christentums, t. II, 2 A. Freiburg 1890, стр. 219. — Schanz, Apolog. d. Christ. t. II. A. I, Freiburg 1887, стр. 107; — Pesch., Gott und Götter. Freiburg 1890, стр. 108.

4) Види Meignan, Anc. Testament. De Moise à David. Paris 1896, стр. 39, прим. 1.

жавали природу и небеска тела.¹⁾ Отуда и пада у очи монотеистичка линија: Сем—Тара—Авраам—Исаак—Јаков, који су кроз Откривење били стубови монотеизма.

Од Авраама, управо од његовог одвајања од паганско-идолопоклоничке околине у Халдеји, монотеизам у Израиљу постаје легитимна религија. Његови наследници, патријарси Исаак и Јаков, следеју његовом примеру живећи одвојено од многобожачких народа Ханаана. Само овим и оваквим превентивним начином религиског живота, чист монотеизам могао се очувати код Израиља и за време његовог суровог робовања у Египту, да би се затим триумфално могао продужити до Мојсија, Исуса Навина, Судија и пророка. Да допунимо: путем Откривења монотеизам је предат човечанству (од кога се доцније током историје исчилио политеизам); путем Откривења он се, дакле, и очувао код Израиља, што најбоље доказује његова стална борба противу политеизма, реакције монотеизма. Да се монотеизам не би поново сасвим деградирао (као у време Нојево и Авраамово), била је потребна редакција једнога религиског закона. Отуда појава прво Д е к а л о г а — Десет Божјих Заповести — а затим П е т о к њ и ж ј а као књижевне целине, у којима се изразито истиче монотеизам, тј. акција једног само Бога. Додуше, тај закон није био у потпуности примљен од стране Израиља иако су га на то позивали прво сам Мојсије,²⁾ а затим нарочито пророци; његова потпуна примена пада тек по повратку Израиља из вавилонског ропства. Али ако је и било протеста и реакције противу закона, то не значи да је закон дело познијег доба а с њиме и монотеизам;³⁾ на против, то баш и потврђује његову егзистенцију у дубокој старини.

Негативна критика усвојивши теорију еволуције природних наука и узевши је за свој критеријум и полазну тачку, применила ју је на историју у опште па и на историју Израиља, тј. на историско излагање најпре Петокњижја а затим целог Старог Завета. По једнима⁴⁾ пошто су прво историска кази-

1) Fr. Hommel, *Der Gestirndienst der alten Araber u die Altisraelitische Überlieferung*. München 1901.

2) Сетимо се обожавања златног телета (Изд. 32.).

3) Lenormant (*Hist. anc. de l'Orient*, V, стр. 22) вели за монотеизам да се удаљио од првобитних традиција заведен култом идололатричким, али филозофско расуђивање ипак је култивисане духове поново вратило монотеизму путем синкретизма. На тај начин, дакле, путем прогреса постао је један политеиста поново оно што је некад био — тј. монотеиста.

4) Види Н. S. Chamberlain *Die Grundlage des XIX Jahrhunderts*. I Hälfte, 5. A. München 1904.

вања Петокњижја назвали „мит туранске мудрости и митологије“,¹⁾ за која су казали да су у ствари „подражавања престарог хетитског ритуса“,²⁾ која је кобајаги Бог Мојсију на гори Синају прописао, а који је веле био „један сасвим несемитски Египћанин“,³⁾ стари Израил био је политеиста који је тек за време вавилонског ропства постао монотеиста. Значи, до вавилонског ропства Израил није имао сазнање о једном Богу, коју је идеју — веле — он добио од Персијанаца, као и сазнање о анђелу, ђаволу, небу и паклу⁴⁾. По њима, цела садржина Петокњижја је просто измишљена и, ради ауторитета, приписана Мојсију, испунивши политеистичку веру старог Израила коректурама и уметцима сада јерусалимског Јахве обреда. По другима пак,⁵⁾ библиска повест је у ствари систематски фалсификат историје Израила (!), где су Бога представили као аутора а Мојсија као посредника. По њима, пророци су творци монотеизма и закона код Јевреја, а не браниоци и применитељи тог монотеизма и закона⁶⁾. Но да видимо да ли је то тачно.

Ако примимо за тачно мишљење негативне критике да је Језикил, пророк вавилонског ропства, стварни „проналазач специфичног Јудејства“,⁷⁾ онда какво наше мишљење може бити о осталим пророцима пре њега? Из њихових, неоспорно историских списа види да су то били људи: чврстог карактера, пуни врлине, људи који су љубили истину и једнога само Бога — Јахве, кога су се уједно и бојали. Ти и такви пророци, као људи, дакле, у својим списима проповедали су веру у једног и истинитог Бога, позивајући се на Закон Мојсијев. Пророк Осије који је живео скоро на 100 година пре проналаска књиге Закона у јерусалимском храму за време јудејског цара Јосије (621. год.), цитира следеће главе те књиге: VIII, 13; IX 13; и XXVIII, 68⁸⁾. Остали пророци (нарочито Исаија и Јеремија) такође су се

1) *ibid.* op. cit. стр. 356.

2) *ibid.* op. cit. стр. 377.

3) *ibid.* op. cit. стр. 417.

4) *ibid.* op. cit. стр. 448.

5) Wellhausen, *Prolegomena*; K. H. Graf, *Die Gesch. Bücher*, и њихови следбеници.

6) Види опширније наш рад „Увод у старозаветне пророке“ („Весник“, мај-јуни 1928, стр. 365—369.

7) Chamberlaine, op. cit. стр. 368.

8) Упореди: P. Vetter, *Die Zeugnisse der verexilischen Propheten über den Pentateuch* (у Tübingen. Quartalschrift 1889, стр. 512, и г. 1901. стр. 84 и 87. — Такође Edouarde Naville, *Le découverte de la Loi sous le roi Josias*. Paris 1910., по коме је Мојсије написао књигу Закона вавилонским клинстим правописом.

позивали на „Закон Мојсијев“ или на „књигу Мојсијеву“, тражећи од народа и њихових царева да се боре противу политеизма на тај начин што ће остати верни у служби једном само Богу. Зар је могуће онда претпоставити да су пророци, који су у даним моментима ради монотеизма жртвовали били све па и свој живот, презирући уз то лаж и хипокризију, напросто лагали свој народ сервирајући му у својим списима идеје и личности које никада нису постојале?!.. Зар је могуће тим људима приписати тако ниску улогу, наима да су они целу пре њих историју Израиља излиферовали на основу своје фантазије?!..¹⁾ Не, јер су пророци неоспорно најсветлија и најкарактернија лица Старог Завета. Али, када деструктивна критика друкчије није могла доказати своје краткорочне хипотезе, ето, она је ударила на ауторитет баш оних људи, којима је приписала тако узвишену идеју, као што је идеја једног личног Бога.

Сви околни народи Израиља, већи или мањи — као: Вавилоњани, Египћани, Асирци, Арамеји, Ханаанци, Феничани и остали —, по својој политичкој и културној структури били су неоспорно на вишем нивоу од Израиља. Али, путем Откривења, Израиљ је у верском погледу опет био изнад њих јер је у иаслеђе примио очувани монотеизам преко т. з. монотеистичке линије: Адам—Сет—Ноје—Сем—Тара—Авраам—Исаак—Јаков.²⁾ Потомци 12 Јаковљевих синова, Промислом Божјим, намножили су се у велики изабрани народ Израиљ, преко кога је сачуван монотеизам, будући утврђен Мојсијем и пророчима до „последња времена“, времена Месије — Исуса Христа, којим је дошла дефинитивна победа вере у једног Бога противу паганства у опште. Зато религија Старог Завета и има једно неупоредиво својство изнад осталих религија. И, пошто ми ничим неможемо доказати да је Израиљ почео анимизмом или фетишизмом или неким другим сличним најнижим култом³⁾, — то, следствено, не могу се применити донесени закључци на основу студирања политеистичких народа старог света и на религију Израиља, како је то била покушала учинити деструктивна критика, падајући стално у недоследност а понеки пут и у апсурдност. Јер, ако је Израиљ путем еволуције из политеизма постао монотеиста, то би логички морали постати и

¹⁾ Упореди: G. Hoberg, Über die Pentateuchfrage. Freiburg im Br. 1907., стр. 11.

²⁾ Види J. Kley, Die Pentateuchfrage. Münster 1903., стр. 191.

³⁾ J. V. Sedláček, Úvod do knih Starého Zákona. Praha 1904, стр. 185.

остали Семити, као: Идумејци, Моавићани и Исмаелићана, који су живели у непосредној близини Израиља, па ипак на свагда остали само политеисте¹).

2. ГЛАВНА ИМЕНА БОЖЈА: ЕЛОХИМ И ЈАХВЕ.

Из развића историје негативно-деструктивне критике видели смо да је та критика као своју полазну тачку узела имена Божја: Елохим и Јахве. Ма да Johan Dahse (такође представник споменуте критике и то из новијег времена), изразом: „Божја имена као критеријум за одвајање извора (Quellenscheidung) постала су потпуно без вредности (wertlos“²), потцењује њихову важност, ипак, с обзиром што је принцип проналажења Ј и Е извора пренет и на књигу Исуса Навина (због чега је Петокњижје — Pentateuch сада названо Шестокњижје — Hexateuch) и што ова теорија још увек има својих присталица, — принуђени смо да подробније видимо њихово значење и употребу како у књизи Постање тако и у осталим књигама Петокњижја.

У књизи Постање, за означавање Божјег имена, налазе се ове речи: Елохим (ређе са чланом), Ел, Јахве и Јахве Елохим.

1. Елохим. Ова реч, која је у ствари множина поетске речи Елоах,³) има двојак значење: моћ или свемоћ, узета као именица; или моћан, свемоћан, узета као придев. У Старом пак Завету, у монотеистичком смислу, ова реч значи Бог као свемоћно биће (тј. као творац и сведржитељ васионе), док, у политеистичком смислу, означаје паганске богове (првенствено њихове кипове), а затим надземаљска бића, анђеле, а и судије и кнезове. Када ово име има политеистичко значење, онда глагол — као и придев — налазе се у једнини, а ако има политеистичко значење, онда се они налазе у множини; то је, дакле, њихова главна карактеристика коју нам је хебреалог Gesenius јасно истакао⁴).

Али поред све ове примедбе о глаголу као главном критеријуму овог или оног значења имена Елохим, Ewald⁵) и Hart-

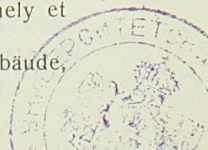
¹) Види наш рад „Увод у старозаветне пророке“, у „Веснику Срп. Цркве“, мај-јуни 1928., стр. 365—369.

²) Archiv für die Religionswissenschaft. 6. Bd. Tübingen 1903., стр. 318.

³) Библи: J. Kley, Die Pentateuchfrage (op. cit.) стр. 27; Cornely et Merk, Manuel d'introduction (op. cit.) стр. 428, прим. 1.

⁴) Grammatik, 24. Aufl., § 108, 2a und b, стр. 28; ibidem, Lehrgebäude, § 124, стр. 535.

⁵) Op. cit, стр. 757—769.



mann¹⁾, с обзиром да се ово име код Јевреја налази у множини, закључили су да је политеизам основна вера Израиља. По њима, име Елохим означаје многе богове којима су се клањали Семити у опште. Но, да видимо да ли је ово њихово мишљење тачно.

У јеврејском језику ми сем овог имена у множини са значењем једнине имамо још неколико речи, као на пример: *kedošim* = најсветије, *eljonim* = најузвишенији и *adonim kašâh* = врло суров човек.²⁾ Ове речи, као и Елохим, немају колективно значење; оне су тако звани *plural excellentiae* или *magnitudinis*, које својим обликом у множини означају лица, предмете или звања у једнини због чега се и глагол, односно придев, увек налази у једнини. Према томе, реч Елохим, нити има колективно значење нити је умишљена концентрација неког прастарог многобоштва.³⁾ Оно је у ствари пошп *prorgium* и означаје, нарочито с чланом Израиљевог једног и истинитог Бога: Ј а х в е.

А. Лопухин, путем аналогije, име Елохим доводи у везу са асирским именом Илу, које име означава „единога Бога“, сачувано у клинастим натписима. Богови, вели, називају се Илу и Илани⁴⁾. Даље примећује, да су у библиотеци Асурбанипала откривени безбројни митолошки фрагменти генеалогije богова градова у Асирији и Вавилонији, чега ничега сличног нема у књигама Старог Завета. Чак, шта више, у јеврејском језику Лопухин примећује да није било специјалне речи за означање богиње, назвавши богињу Астарту такође Елохим.⁵⁾ То је једна врло важна опаска која иде у прилог позитивне критике, наиме: да је Израиљ од увек био монотеиста, и да реч Елохим означава једног Бога само.

2. Ел. Ово име тако исто употребљено је — као и Елохим — за означање монотеистичког Бога а и паганских богова,

¹⁾ Die Komposition der Genesis kritisch untersucht. Braunschweig 1832, стр. 31.

²⁾ Hist.—kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mosis. Rostock 1831, стр. 122.

³⁾ Упореди Gesenius, Grammatik, 24. Aufl. § 108, 2b. — Такође сравни Лопухин, *op. cit.* стр. 755, где наводи имена: *ha'im* = живот; *nehurim* = младост; *zeqenim* = старост.

⁴⁾ *Plural concentrationis* увек има у виду елементе из којих је дотично тело састављено, као *ma'im* = вода, тј. скуп воде, итд.

⁵⁾ Библијска историја (*op. cit.*) стр. 752—753.

односно њихових кипова, али само ређе. Уз то примећујемо, да је ово име употребљено у множини свега три пута, иначе стално се налази у једнини. Ово име изведено је по Ed. König-у од глагола $\hat{a}l\hat{a}h$ = „бити јак“;¹⁾ а по Noberg-у од глагола $u\hat{l}$, који је сродан са $\hat{a}l\hat{a}h$, и има исто значење.²⁾ Према томе, у апстрактеом смислу оно значи „моћ“, док у конкретном „силни“; у односу на Бога пак ова реч значи „свесилни“.

3. Јахве. Ово име Божје, иако је старо као и прво (тј. Елохим), које је по мишљењу Joseph Kleu-а³⁾ Авраам донео из Месопотамије у Ханаан, ипак, у Старом Завету први је употребио Мојсије да би на тај начин јасније обележио и разликовао једног Бога Израилџовог од паганских богова свога времена⁴⁾. Да је ово име доиста постајало пре Мојсија прво нам потврђује име његове мајке која се звала $Joh\hat{e}ved$ = „Јахве је моћ“ (Излазак VI,20); затим брдо $Mo\hat{g}i\hat{a}h$ = „виђење, појава Јахве,“ који је назив из времена патријарха Авраама, а на које је брдо он био повео свог сина Исаака ради приношења на жртву. Шта више, ово име Јахве старије је и од саме историје Израиља, на име своје порекло води од саздања првих људи, јер у књизи Постање, IV,26., вели се следеће: „И Ситу се роди син, коме надеде име Енос. Тада се поче призивати име ЈАХВЕ“. Док Vigouroux, да би доказао дубоку премојсијевску старину овог имена, позива се на Хамурапиев закон, где су употребљене речи: $Ja\hat{o}u$ и Ja као основни елементи речи $Ja\hat{x}v\hat{e}$ = $Jh\hat{w}^5$).

Име Јахве постало је од глагола $h\hat{a}j\hat{a}h$ — „бити, постојати“ (старе јеврејске форме глагола $h\hat{a}w\hat{a}h$ истог значења) у несвршеном времену, те отуда значи биће: које стално, вечно јесте — биће апсолутно и непроменљиво; другим речима, означаје: вечно живог личног Бога који

1) Theologie des Alten Testaments, 4. Anfl. Stuttgart 1923, стр. 134—135.

2) Die Genesis, 2 Aufl: Freiburg im Br. 1908., стр. XXIII.

3) Die Pentateuchfrage (op. cit.), стр. 31.

4) Упореди Изласка III, 13—15. Такође ib. lib. III. 18; IV, 5; V, 1; VI, 2—4 и друга.

5) Manuel biblique, XIV. éd. t. I. Paris 1917. стр. 335. — Aem. Schöpfer (Op. cit. стр. 217) наводи Hommel-а, по коме је ово име у времену патријарха на арапској језику гласило: „Jahu“ и „Jah“.

се објављује кроз откривења.¹⁾ У књизи Изласка, III, 14, сâм Јахве за себе вели: *é h j e h a š e r é h j ê h* — „ја сам онај што јест“, или како гласи превод *Septuagintae*: *ἐγώ εἰμι ὁ ὄν* — „ја сам биће“. Према овоме, Јахве је Бог који је од увек: било као „апсолутно биће — *aeternus et immutabilis*“, било пак као „Бог *par excellence* у односу према свом изабраном народу Израиљу — *populò suo semper praesens et propitias, fidelis.*“²⁾ Али Јахве није само Бог изабраног народа Израиља већ и свих народа васељене, пошто је он господар и управљач целог света. Зато, завет учињен са Израиљем, има се кроз теократију пренети на све народе. Отуда је, дакле, велика погрешка оних који име Јахве узимају као специјално име неког националног Бога Израиљевог из простог разлога што су имена Божја Елохим и Ел употребили и многобошци, док ово име Јахве употребили само Јевреји почевши од Мојсија, да би јасније истакли свој монотеизам³⁾.

На основу изложенога можемо закључити следеће: име Елохим означаје Бога као трансцедентно биће, а име Јахве Бога који чини откривења. Затим: име Елохим означаје Бога као творца, управитеља и апсолутног господара целокупне васељене; док име Јахве — које такође означаје једног личног и истинитог Бога и које је идентично са именом Елохим — означаје Бога у колико се он јављао свом изабраном народу било као законодавац било као заштитник и покровитељ, што се уверавамо из ових речи упућених Мојсију: „Ја сам Бог оца твога, Бог Авраамов, Бог Исааков и Бог Јаковљев.“⁴⁾ Зато је, дакле, име Јахве нераздвојно спојено са историјом Израиља још од патријарха Авраама, оснивача изабраног народа, када је Јахве с њиме и његовим потомством учинио савез вечан —

¹⁾ Ово име које се у старини увек читало Јахве, како то сведочи Теодорет (*Quaestio 15. in Exodum 6,3*) наине да су Самарјани ово име изговарали *Ἰαβὲ*, затим Епифаније (*Adversus Haereses I, 3. 20*) који је изговор *Ἰαοὺε* и *Ἰαβὲ* приписао једној јудејској секти (Упореди А. Gressmann, *Bibelstudien: Griechische Transkriptionen des Tetragramms*, стр. 10 и 13), — од *Petrus Galatinus*-а почело се од стране хришћанских научника то име изговарати и читати „Јехова“, јер га је тако био употребио Галатинус у свом спису: „*De arcanis catholicae veritatis*“, lib III, године 1518., — а то је погрешно.

²⁾ Cornely et Merk, *Manuel d' introduction. I tome*, Paris 1928, стр. 427.

³⁾ Haneberg. *Gesch. der biblisch. Offenbarung. III. A.* стр. 197.; Welte, *Nachmosaisches im Pentateuch. Karlsruhe 1841.*, стр. 86.

⁴⁾ Изласка III, 6.

berith olâm, поставши њихов Бог *par excellence*¹⁾, и током векова кроз историју Израиља припремио дело спасења за васцели грешни род људски. И, док се у књизи Постање прича о створењу света и о првој историји човечанства, како је то све постало својим природним током, — тада се Бог зове Елохим. Али, када се у истој књизи говори о паду човечанства, т.ј. о греху, и затим о припреми за спасење — тада се Бог зове Јахве. Боље рећи, са развићем свести о Богу код Израиља се формирали и нови називи за име Божје. Па, с обзиром на овако схватање Бога (тј. као творца — Елохим, и као спаситеља — Јахве) природно, да ће се и представе у одељцима где се она налази донекле разликовати, а која је имена писаца, по својој прилици, тендециозно употребио.

4. Јахве Елохим. Ова два имена, написана једно поред другог, у књизи Постање употребљена су 20 пута приликом приказивања живота првих људи у Едену и њиховом паду (II,4-III,24). Ово је Мојсије свакако учинио из граматичке нужде, пошто име Јахве никада не може бити у статусу конструкту, због чега овде и долази спојено са именом Елохим, тј.: Јахве Елохим²⁾.

Пада у очи да је Мојсије у целом Петокњижју употребио име Јахве 1781. пут; име Елохим 239; а име Јахве Елохим свега 20 пута. Значи, Мојсије се трудио да име Јахве што више улије у душу свог народа, јер, док оно означаје само једног Бога народа Израиља, дотле име Елохим означавало је и многобожачке богове³⁾. Зато што се ова имена налазе неизменично употребљена у Петокњижју, Gottfried Hoberg мисли да је то више заслуга времена пророка Исаије него самог Мојсија, када су, по његовом мишљењу, споменута имена Божја у књизи Постање подешена према садржини⁴⁾. Али ово мишљење Hoberg-ово може да буде погрешно, пошто је Мојсије из обзира граматичке нужде или естетског погледа ради јаснијег и лепшег изражаја могао ова имена да употреби према свом личном нахођењу.

1) Постање XVII, 7.

2) Kleu. op. cit. стр. 35.

3) О одељцима где се налазе поједина Божја имена у књизи Постање види К. F. Keil, *Lehrb. der hist.—kritischen Einleitung in die kanon. u. apokryph. Lehrschiften des A. Testam. II A.*—Frankfurt a. M. 1859. стр. 68 и 69.

4) Die Genesis (op. cit.), стр. XXIII.

3. ХАНААН, ЕГИПАТ, ВАВИЛОН И САСТАВ ПЕТОКЊИЖЈА

Негативна критика, замењујући једну хипотезу другом, напослетку је дошла до закључка да је данашње Петокњижје — Pentateuch постало компилацијом четири главна извора Ј Е D P од стране непознатог редактора — R у времену после вавилонског ропства, тј. у V веку пре Христа. Односно времена и места постанка споменутих извора негативна критика казала је следеће: Ј извор постао је око 850—900. г. пре Христа у Јудеји; Е извор око 750—800. г. пре Христа у северном израиљском царству; D извор 621. г. пре Христа у Јерусалиму; а P извор око 458. г. пре Христа у Вавилонији. Као целина пак ови извори се јављају 444. г. пре Христа у Јерусалиму, приликом њиховог прокламовања од књижевника Јездре. Да би смо се могли уверити у истинитост закључака негативне критике и видети која, од раније споменутих, хипотеза има право, — имамо сада у дужност да текст, садржину Петокњижја, као једини сачувани писани извор, упоредимо: како са културном историјом и упливом Ханаана и Вавилона, као означеним местима састава Петокњижја од стране негативне критике, тако и са Египтом, управо његовим утицајем на писца, и арапском пустињом, као означеним местом састава Петокњижја од стране позитивне критике. Само, дакле, на тај начин тј. тим упоређењем садржине са цитираним местима, њиховом културом и писменошћу, моћи ћемо доћи до објективног и стварног закључака, будући за све време испитивања далеко од ове или оне хипотезе, пошто нас оне, својом суштином, готово увек воде несигурним и привременим закључцима.

1. Ханаан — Палестина. Када пажљиво читамо Петокњижје примећујемо да се о Ханаану говори као о земљи у којој је изабрани народ Израиљ становао у далекој прошлости (патријарси Авраам, Исаак и Јаков), и о земљи у којој ће тек становати у блиској будућности (по смрти Мојсијевој). Зато нам је дужност да се прво упознамо са Ханааном (Палестином) као земљом дубоке прошлости — тј. са Ханааном пре пресељења Јакова и његових синова у Египат, а затим са Ханааном као земљом блиске будућности — тј. са Ханааном пред улазак Израиља у њ под вођством Исуса Навина после смрти Мојсијевој.

а) С напуштењем Ура Халдејског и Харана од стране Авраама са својом породицом и његовим настањењем у Ха-

наану као дошљак — отуда назив Јевреји, Ivrih = пречани —, једновремено настаје и историја изабраног народа Израиља. Управо у време Авраамово претила је опасност да се исконски монотеизам сасвим изгуби, пошто је био негован у средини култа незнабожачког. Зато Авраам тада добија наредбу од Бога да напусти дом оца свога, род свој и отаџбину своју и настани се у Ханаану, где ће издвојеним животом продужити и надаље култ једноме Богу. Дошавши у Ханаан¹⁾, Аврам се настанио код Сихема и равнице Морешке, где су тада становали Хананеји²⁾. Због глади која је тада владала у Ханаану, Авраам је био принуђен да иде у Египат, одакле се доцније вратио и настанио прво између Ветилја и Гаја, а додније, после деобе са својим синовцем Лотом, код Хеврона³⁾. Од тог доба, може се рећи, Ханаан постаје прво отаџбина Авраама, а затим преко његовог потомства, целог Израиља.

Из библиског описа историје Авраама, Исаака и Јакова нигде се не види да је постојбина редакције овог описа Палестина, тј. Ханаан или Вавилон, и то, шта више, да је та редакција постала иа неколико векова позније од догађаја сходно учењу негативне критике, што би у противном морало бити,

¹⁾ У јеврејском тексту ова реч гласи: Ке п а а н, коју је грчки превод LXX превео са: Χαναάν. Назив Палестина дошао је сасвим доцније од стране писаца грчких, а коју су реч употребили и Јосиф Флавије, Птоломеј и Филон, која је у почетку означавала само територију Филитеје — *taerrae Philistaeae* = Παλαιστίνη (Herod. II, 104; VII, 89), коју су пак Јевреји звали *Pelešeth* (Пост. X, 14). У натписима клинастог правописа, од којих су неки стари на 3000 год, пре Христа, Палестина се звала: *Martu* или земља *Amurru*, или *Amurru*, која је у ствари идентична са земљом Амореја (Умор. Hommel, *Die israelitische Ueberlieferung*. München 1897. стр. 172). Асирци пак звали су је: *Palastu*, *Pilistu*, док Египћани: *Purasati*, а и Каппа, док у писмима (остракама) Тел-ел-Амарне зову се: *Kinahî*, *Kinahni*, *Kinahna* (Види Н. Zschokke, *Historia sacra Vet. Testamenti*. ed. 7. Vindobonae et Lipsiae. 1920. стр. 191.).

²⁾ Под Ханаанејима се подразумевају многобројна мала племена семитских насеља, који су се по доласку у цисјорданске крајеве (*occidentalem*) измешали са домородцима Хамићанима, урачунавши и ове под називом: Ханаанеји. Пада у очи да Ханаанеји — као такви — никада нису имали једну јединствену државу, већ су као засебна племена живели по утврђеним градовима, и само су у случајевима опасности непријатеља са стране иступали заједнички; као на пр. кад су их у времену патријарха Авраама потискивала поједина номадска племена с југа или истока (Упор. J. Benzinger, *Hebräische Archäologie*. Freiburg in Br. u. Leipzig 1894. стр. 63.), или сасвим доцније, у времену после смрти Мојсијеве, када су Израиљци заузимали Ханаан под вођством Исуса Навина,

³⁾ Постање XIII, 3. 18.

Авраам и његови потомци живећи у средини између два културна народа тога доба (један на истоку — Вавилонија, други на југу — Египат, када је Палестина — Ханаан важила као пролазна земља¹⁾, а који су народи већ давно неговали писменост), свакако тако исто су знали за писменост и неговали је, оставивши поред усмених предања и писмене документе које је доцније Мојсије могао употребити при саставу свог дела. У прилог овоме D-г Ed. Норре вели следеће: „Није апсолутно немогуће да су постојали стари списи још пре Мојсија, од прилике из доба патријараха или преисториског доба које је народ чувао.“²⁾ Зато и пада у очи да поједине главе садрже детаље о овом или оном лицу, односно предмету, месту. Од не мање важности су регистри и имена појединих места, која су доцније добила друкчији назив од назива који су у старини имали. Све ово, дакле, не би било (тј. ова места не би имала старински назив који се био сасвим заборавио) да је Петокњижје постало на основу извора, докумената, чији су непознати писци (редактори), по негативној критици, живели тек од VIII-V века пре Христа, да би их 444 пре Христа издао као данашњу целину неки — такође непознати — компилатор.

б) У првој књизи Петокњижја — која је књига, од 12. главе изложена у виду историје патријарха, у ствари предисторија Израиља — о Ханаану се говори као о постојбини и отаџбини Израиља у далекој прошлости, јер су Јевреји у Мисиру, по опису II књиге XII,40, робовали 430. година. Почевши пак од друге књиге Петокњижја, о Ханаану се говори као о обећаној земљи коју сада умножени Израил, после толико година живљења у Египту као земљораднички а не номадски народ за које се време он просветио и постао цивилизован народ стекавши сазнање о једној уређеној држави, треба да узме у скорој будућности. Али, док писац Петокњижја потпуно познаје однос Израиља са Египтом, чија су му топографија и закон такође добро познати, дотле о Ханаану говори као о земљи скоро сасвим непознатој, илуструјући је стално Египтом ради боље оријентације свога народа³⁾. Значи, Ханаан му је

¹⁾ У то доба Скитополис важио је као раскрсница путева са истока на југ и запад, то јест: један је пут водио од Дамаска преко Самарије и Газе ка Нилу, а други од феничанске обале ка сирско арапским оазама (A. Allgeier, Bibel und Schule, стр. 30.).

²⁾ Glauben und Wissen. Gütersloh 1922. стр. 191.

³⁾ Пон. Зак. XI,10; Број. XIII,22. — Овде такође наводимо места: Пост. XXIII,2. 19 „Хеврон у земљи Ханаану“; XXXIII,18 „Салем, град Сихема у земљи Ханаану“; XXXV,6 „Луз лежи у земљи Ханаану“.

познат на основу усмене и писмене традиције свога народа. Свакако своју прву књигу (Постање) писац је написао на основу писаних података, које је деломично унео у своје дело сасвим непромењене, као што су песме, пословице, благослови и уговори¹⁾. Затим њима треба додати генеалогije, понекад дуге листе, па приче о појединим патријарсима, које су све продукат писмене или усмене народне традиције. Кад се узме у обзир да је Мојсије одрастао на двору Фараоновом где се и васпитао, тада он могао је у царској библиотеци, управо у архиви, по нешто да сазна о створењу света, о потопу, о доласку Авраама у Египат и о историји Јосифовој које је он све то после написао под руководством божанске инспирације, ослободивши те писмене документе њиховог митског карактера и форме²⁾. Зато је садржина прве књиге систематско излагање прошлости, чији делови стоје у тесној вези међу собом. Француски асиролог Lepormant заступа мишљење по коме је садржина првих једанаест глава књиге Постања, које у главном садрже традицију источних народа, предана од стране Авраама, која је тада благодарјећи инспирацији очишћена од политеистичког духа и погледа³⁾. Док садржина осталих књига написана је на основу аутоопсије, које имају више карактер једног дневника, не искључујући уз то ни писмене изворе на које се писац позвао у књизи Бројеви, XXI, 14, спомињући „Књигу ратова Господњих“. И, с обзиром на описани живот Израиља под шаторима, добро познавање египатског политичког, религиског и социјалног живота, слабо познавање Ханаана, а још слабије познавање предела Асирије и Вавилоније, које су земље Израиљци познали тек у времену робовања почевши од 721. год. пре Христа, — долазимо до закључка да је Мојсије писац Петокњижја и то у времену 40-годишњег путовања и бављења у пустињи.

2. Египат — Мисраим. Према књизи Постање, X.6, становници земље Мисраим -- Египта су синови Хамови. Али, у времену бављења Израиља у Египту, његови становници у ствари су били мешавина раса дошавших: са запада из Либије, с југа из Нубије, и са истока Семити из предела Вавилоније.

1) Види J. Kleu, Op. cit. стр. 140—141. где наводи главе и стихове у којима се налази та места.

2) Alloli мисли да је Мојсије књ. Постање био написао пре изласка Израиља из Египта (Vorbericht zum I Buche Mosis. zur Genesis.)

3) Les origines de l'histoire d'apres la bible et les traditions des peuples orientaux. 1880. A. II.

Односно писмености код Египћана примећујемо да се она датира из времена најмање од 3000. година пре Христа, коју, према развићу самог народа, можемо поделити на три системе: јероглифску, хијератичку и демотичку¹⁾. Како је дакле, египатски народ од увек радо писао, то је сачувана, богата литература писана у почетку у дубокој старини јероглифима, а затим хијератичким и демотичким правописом.

Кад читамо књигу Постање примећујемо да се у њој о Мисраиму говори као о земљи дубоке прошлости, — то јест о земљи у коју је у дубокој старини долазио био патријарх Авраам, а затим се у њему сасвим настанио његов унук Јаков са својих дванаест синова. Али друга књига Мојсијева т. зв. Излазак, после малог увода (I гл.) прелази на описивање садашњице Израиља у Египту, управо на описивање времена у које се родио Мојсије. За време свог боравка са синовима у Ханаану Јаков је био у пријатељском и тесном односу са Ханаанцима, чији је, шта више, и језик био примио, али овде, у Египту, како он лично тако и његова деца — па и потомци — остали су на свагда потпуно одвојен народ својим обичајима, својим језиком, религиским култом и вером у једног живог и истинитог Бога, која је била вера њихових отаца Авраама, Исаака, Јакова. Сва је промена дошавшег Израиља у Египат била та: што је он у Ханаану живео првенствено номадским, а овде првенствено земљорадничким животом, који га је учинио цивилизованим народом.

Према опису ове друге књиге тј. Изласка, Мојсије²⁾ је,

¹⁾ Јероглифско писмо је сликовито исказана идеја без речи. Овај начин писања употребљавао се у Египту од најранијег времена па све до пропасти старе египатске културе; обично је примењиван на каменим споменицима. Хијератички правопис је еволуција јероглифа, управо то је курсивни правопис, и употребљаван је приликом писања на папирусним листовима. Крајем пак VIII в. пре Христа даљим скраћивањем и свезивањем слова започетим код хијератичког правописа, створен је тако звани: демотички правопис (Упор. Herm. Jos. Heyes, *Bibel und Aegypten*, I Teil Münster in W. 1904, стр. XII. — Такође Aem. Schöpfer, *Gesch. des A. Test.* 6. A. München 1923. стр. 74., по коме се изум египатског јероглифског писма приписује богу Тот-у, због чега је тај начин писања од Египћана сматран као свет, heilig).

²⁾ Име Мојсије Јосиф Флавије изводи од коптских речи: MO = вода, и усе = спасење, сходно књ. Изласка, II.10, где се вели: „А кад дете одрасте, одведе га (мајка) кћери Фараоновој, а она га посини; и нареди му име Мојсије говорећи: јер га из воде извадох.“ (Види опширније Лопухин, *Библ. Историја*, стр. 529. нап. 1.). Али данашњи писци ово име обично

као усиновљеник фараонове кћери, одрастао на двору фараоновом, научивши се свој мудрости египатској. У његово време у Египту се већ беше неговала „лепа књижевност“,¹⁾ поред свакодневне званичне и приватне преписке. Не само то. Један Египћанин, који је тада хтео да заузме једно веће место у државној служби, морао је знати да пише, — тј. почињао је као писар²⁾. Отуда видимо да је у то време и код мисирских Јевреја постајала једна врста писара, тако звани: шотерим. Ови шотерими били су претставници фараоновог ауторитета и уједно јемци плаћања порезе египатским властима од стране поверене им колоније³⁾. Према изложеноме, значи, да је у време Мојсија писменост била јако разграната за коју је не само он знао, него и старешине његовог народа. Зато се и примећује велики утицај како египатске културе и писмености на Израил и Мојсија, тако и утицај појединих египатских обичаја, о којима писац Петокњижја говори као добар познавалац свега тога. Пошто је Египат колевка Мојсијева, то он, природно, често и чини алузију на египатске обичаје и законе. По угледу, дакле, на Египћане који су носили амајлије, он у књ. Пон. Закони, в1.7-8, наређује Израилу да његову заповест о љубави према Богу „вежу себи на руку за знак“. У XXVII,2-3 исте књиге Мојсије, опет по угледу на египћанске стубове (обелиске), наређује следеће: „Кад прећеш Јордан у земљу... подигни себи камење велико... И напиши на њему све речи овог Закона...“ Тако исто и полазак у бој противу непријатеља, Мојсије подражава египатски обичај, што сведочи иста књига

сматрају за египатско име, које је фараонова кћи Мојсију дала у знак свог посиновљења, а које пак на египатском језику гласи: Ms(w), или Mesu и Mose и значи: син, тј. „божји син“, боље рећи: теофор. Претпоставља се, да је она ово име Мојсију дала у спомен свог оца Tut-mosis-a III (1514—1469), за време чије владавине настало је гоњење Јевреја, док је излазак био за време владавине Аменофиса II. (Упор. Лопухин, loc. cit. и Schöpfer, Op. cit. стр. 224., по коме је излазак из Мисира био 1449. год.; као и Ed. König, Hebr. u. aramäisches Werterbuch zum A. Test. Leipzig, 1910. стр. 250, име: Mosche).

1) Hoberg, Genesis (op. cit.), стр. XX.

2) Allgeier, Bibel und Schule, стр. 29.

3) Meignan, L' Ancien Test. De l' Éden à Moïse. Paris 1895., стр. 467, по коме су ови шотерими у почетку били обични писари који су се бринули о радницима на раду, давали им посао, рачунали материјал и томе слично. Доцније, шотером се називао један граматичар, један историчар; — тј. тим се именом називао један мудар и писмен човек.

XX,5. Томе додајемо казну батинањем, описану у XXV,2-3, такође по угледу на Египћане. Даље, у XI,10 писац чини разлику, управо упоређење, између земље египатске и земље ханаанске, коју Израил има тек да заузме. Ови наводи, може се рећи, јесу бледа слика оних алузија које писац Петокњижја чини у свима књигама¹). Carl Friedrich Keil, позивајући се на Hengstenberg-ову књигу „Die Bücher Moses und Aegypten“, као специфичне египатске обичаје спомиње: ношење корпе на глави од стране људи (Упор. Постање XL,16); шишање браде (XLI,14); обичај балсумирања мртваца (L,2-3); прављење ковчежића од трске и обливањем смолом и паклином (Излазак II,3); забрана скотоманије (XXII,19); ноћица да је Хеврон 7 год. раније подигнут од Соана Мисирскога (Бројеви XIII,22); спомињање животних намирница египатских (XI,5); сејање и заливање у Египту (Пон. Закони XI,10); претња са болестима египатским (VII,15); и друге многобројне обичаје²). Али сем обичаја, и закона Мојсије, као вођ, законодавац и организатор Израиља позајмио је од Египћана и неке обреде, па и прописе, као: начин принашања жртве, левитски ритуал, одежде свештеника и урим и тумим³). Видећи оволико велики утицај Египта на писца Петокњижја, спонтано се намеће питање: да ли је и по чему баш Мојсије писац ове књиге?

На основу ископина које се стално врше у Вавилонији, Палестини и Египту, долазимо до закључка да добо, период Мојсија нити је митски, нити пак пола историски. Додуше, до половине прошлога столећа период (Мојсија XV век пре Христа) сматран је као преисториски период. Не само да је стара историја Израиља сматрана за преисториску, већ и стара историја Грка, много млађа, сматрана је тако исто за преисториску и мит. Благодарећи ископинама доказана је историчност не само грчких личности (Минос), догађаја (тројански рат) и места (Микена, Тиринс итд.),⁴) већ и историчност Мојсија и пре њега патријараха. Јер, подаци ископина — које нам

¹) Опширније Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. t. I, стр. 326.

²) Biblische Kommentar über die Bücher Moses. Leipzig 1866. II A. стр. XVIII-XIX.

³) Види Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste. t. III.⁵ стр. 86.

⁴) Види Kittel, Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte, Leipzig 1903., стр. 7.

дају асиролози и египтолози — воде нас на 3000 година пре Христа, показујући нам један велики број у истини историских личности, нарочито краљеве, њихова имена, њихове богове, као и политички однос малих држава једних према другима¹⁾. Те две науке: асирологија и египтологија, откриле су нам историчност свих оних места које Библија наводи, а с њима, природно, и личности везане за та места. Отуда су библиске личности и догађаји реалност — тј. оне су историске личности и догађаји.

Дошавши до овог закључка о личностима и догађајима библиским, прелазимо на Мојсија, његов живот, васпитање и књижевни рад. Књига Излазак II,1-2, говори нам о рођењу Мојсијевог и његовом одласку на двор фараонов и ништа више; — ово у толико пре што Петокњижје није специфична историја израиљског народа, већ божанског Откривења. Зато смо принуђени да се послужимо египтологијом и предањем (традицијама) као помоћним изворима.

У време Мојсија била су два просветна центра: Илиопол, на источној страни Делте, северно од Мемфиса, и Ирмопол, у долини Нила, на средокраћи између Мемфиса и Тебе. Мојсије се, вероватно, као дечак васпитао на двору фараоновог где је добио основно образовање. Али доцније, поставши младић, свакако је био упућен на један од напред два споменута просветна центра. Лопухин мисли да је Мојсије на двору фараоновог изучио да пише и чита не само јероглифе већ и хијератички правопис, а затим, сходно предању, у Илиополу учио је и стране језике, првенствено семитске²⁾, пошто су тадањи египатски писци сматрали за модерно и литерално да у египатски језик уносе поједине семитске речи, као што се то и данас сматра за модерно и научно приликом уношења појединих грчких и латинских речи³⁾: Ма да те семитске

¹⁾ Joh. Nickel, Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg im Br. 1903., стр. 209.

²⁾ То у главном сведоче писма нађена 1888. год. у Тел-ел Амарни, наине да су Египћани знали вавилонски језик и правопис. Шта више, пронађена су два писма египатских царева написана на вавил. језику. (Упор. Alfred Jeremias, Im Kampfe um Babel u. Bibel, 4. A. Leipzig 1903., стр. 28).

³⁾ Библейская история, стр. 535—536, 537. — Такође А. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel. 4. A. стр. 27—28.

речи нису биле чисто јеврејске, ипак, будући истог корена, биле су с њима сродне. Поред овог, тако рећи, основног образовања, у то време у Египту се учила аритметика с геометријом¹⁾, затим музика с поезијом²⁾, а поред ових још и астрономија³⁾, законодавство, медицина и философија симбола. У исто време — Мојсијево — при храмовима у Египту постојале су библиотеке (библиотека у Теби имала је 20,000. књига и над улазом имала натпис: „за исцељење душе“; затим библиотека при храму Пта у Мемфису, која је имала медицинске књиге, а у „књизи мртвих“ спомињу се још библиотеке Озириса и Себе), па и хорови⁴⁾. Али, као главна наука у то време у Илиопољу беше теологија, која је првенствено студирала и тумачила свештене књиге египатске религије, коју су предавали жреци великог храма. Одмах овде примећујемо да је народ египатски био идолопоклонички и многобожачки, док, у овој њиховој вишој теолошкој школи, њихови учени жреци долазили су до сазнања о једном Богу — тј. до сазнања монотеизма, боље рећи: хенотеизма. Зато Wilkinson вели да су разна божанства у ствари били само „симболичке преставе једног и јединог Бога“⁵⁾. Карактеристично је то, што и Филон, јудејски писац почетком првог хришћанског века, мисли да је Мојсије од својих учитеља у Египту учио баш ту философију симбола⁶⁾. Према изложеном, дакле, у Илиопољу училе су се светске и теолошке науке, које су сачињавале „египатску мудрост“, којом се славио не само древни Египат у времену Мојсија — а и пре њега —, већ и у времену Ликурга, Солона, Талеса, Питагоре, Демокрита и Платона, који су из ње, по египатским библиотекама, црпи своја законо-философска знања.

Meignan, говорећи о васпитању Мојсијевом у Египту и о школама египатских жречева које је он посећивао, примећује

1) Египћани се сматрају као творци арапских бројева.

2) По Филону, (*De vita Mosis*) Мојсије је у Египту учио музику како вокалну тако и инструменталну, што вели, доказује случај да су прелаз преко Црвеног Мора прославили Мариам, сестра Мојсијева, са осталим женама песмом и музиком, после отпеване песме од стране Мојсија са синовима Израилевим (Упор. *Излазка XV, 1-19 и 20-21*).

3) У Илиопољу, у времену Страбона, била је опсерваторија, која је потицала из давнина.

4) Лопухинъ, *Op. cit.*, стр. 540.

5) *Ancient Egyptians*, t. I, стр. 476.

6) *Op. cit.*

да Мојсије веру у једног Бога није од њих добио већ од своје матере, која га је том вером њихових праотаца запојила, за време његовог боравка и рашћења код ње¹⁾. Ово своје тврђење Meignan доказује тиме, што је, вели, египатска вера била упрљана пантеизмом. Зато се и не верује да је Мојсије икада постао жрец египатски, и ако је он то, по Херемону био постао и добио египатско име „Tisithen“²⁾, а по Манетону „Osarsith“³⁾. Сам Јосиф Флавије, који ово наводи, не верује у њихове податке, управо записана предања, и мисли да је још у самом почетку између Мојсија и жречева у Илиопољу настала несугласица и разлаз, због чега се Мојсије, вели, био више одао изучавању светских наука него теолошких⁴⁾. Према овоме излази да је Мојсије своја теолошка схватања не само добио од своје матере, већ, остајући с њом у вези и по свом одласку на фараонов двор, он је та своја теолошка схватања усавршавао и учвршћавао вером праотаца Израиља — вером патријараха Авраама, Исаака и Јакова. Ово донекле потврђује предање да се Мојсије у Илиопољу увек молио Богу по обичају својих предака⁵⁾. Зато је он првим речима своје књиге Петокњижја јасно и аподиктички манифестовао догму о једноме Богу, којима је уједно осудио пантеизам и египатски идолопоклонички култ сунца, нагласивши да су небеска видела такође творевине једнога само Бога, Бога Ноја, Авраама и осталих праотаца.

Према томе израиљски монотеизам је своје специјалне врсте, те нема никакве везе са монотеистичким спекулацијама религија у Египту или Вавилону. Врло је неумесно, а уз то неисториски и противно психологији народа⁶⁾ ако сваку религију у старом свету будемо шаблонски подвргли под утицај египатске или вавилонске религије. Ово у толико пре, што дотичне религије нису исконске и, што код њих начињени монотеизам из политеизма, јесте у ствари враћање првобитном монотеизму, који је очуван преко појединих изабраника, а од Авраама преко семитског народа Израиља.

1) L' Ancien Testament. De Moïse à David. стр. 43.

2) Јосиф Флавије, Contra Apionem I, 32.

3) Ib. lib. I, 26. 28. 31.

4) Ib. lib. I, 32. 26.

5) Ibidem, Antiqu. II, 90.

6) J. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee. Leipzig 1913. стр. 102—103.

3. Вавилонија — Прва књига Петокњижја — Постање, која се због своје садржине сматра као увод у целу књигу, тек од десете главе прелази на историју човечанства, као потомака синова Нојевих: Сема, Хама и Јафета. У стиховима 8—10. поменуће главе први пут се прегледно спомиње Вавилон, управо оснивање царства вавилонског од стране цара Неврода (јеврејски Нимрод), потомка Хамовог. Али одмах у 11 стиху вели се: „Из те земље изиде Асур, и сазида Ниневију“, — тј Асирци, као Семићани, доцније имају преузети власт над Вавилоном. У XI глави писац продужује да и даље прегледно (управо у виду notiца) прво говори о вавилонској кули (ст. 1—9); а затим да говори о претцима патријарха Авраама, наиме да је и он Семићанин, тј. потомак трећег сина Семовог, по имену Арфаксад. У XII глави говори се, опет врло летилично, о одласку Авраамовом из Ура Халдејског, преко Харана, у Ханаан (ст. 1—8); одакле је због глади отишао био у Египат, о чему говори и у XIII глави. XIV пак глава јесте последња где се, такође врло кратко, говори о нападу месопотамских царева на хананске царева. Ту се као први цар спомиње Амрафел (вавилонски: Намтигар), цар Сенара (јевр. Šinear = Šunger = Šumer¹), који се око 2100. г. пре Хрис.²), као кнез једнога малог града, прогласио за цара Вавилоније. После овога, тако рећи о Вавилонији се у Петокњижју и не говори, изузев овде-онде када се употпуњује историја патријараха, с напоменом да су они своје синове (Авраам Исаака, а Исаак Јакова) женили кћерима из своје фамилије, која је и надаље остала да живи у Месопотамији, избегавајући на тај начин кћери Ханаанске³). Но то, што о Вавилонији не говори Петокњижје, расветљују нам ископине које се врше у појединим местима Вавилоније: Уру, Ериду, Тел ел-Обеиду, Кишу и др. Све те ископине своде се на то: да је Вавилонија свакако имала велики утицај на културу праоца Израилља — тј. Авраама, а никако и на писца Петокњижја, који је живео на толико векова доцније. Према томе, писац Петокњижја био је далеко од вавилонског

¹) Опширније. I. Theis, Sumerisches im A. Testament. Trier 1912, стр. 27; и J. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung, стр. 223, по коме име — Šinear = Šumer — означаје целу покрајину где је доминирала сумерска власт и језик.

²) Allgeier Bibel und Schule, стр. 44; I. Theis. Sumerisches im A. Testament. Trier 1912, стр. 10.

³) Упор. Постање XXIV и XXVIII.

утицаја. Да је ова опсервација тачна, прелазимо на стари утицај Вавилонa и његове културе на Семите у опште, а на Авраама, оца Израиља, на посе.

Назив „Вавилонија“ дошао је по главном граду Вавилону. У Библији Вавилонија се зове „Сенар“ (јевр. *Šinear*). У времену пре упада и насељења Семита, Вавилонија се делила на два дела: Сумер¹⁾, јужни део поред река Тигра и Еуфрата, и Акад, северни брдски део, због чега су доцнији господари Вавилоније својој титули додавали: „Краљ од Сумера и Акада“²⁾. Ови староседеоци Сумера и Акада (који су били туранског порекла)³⁾ јесу уједно и творци старе вавилонске културе и писмености. Семити, дошавши из Арабије као завојевачи у Вавилонију⁴⁾, покорили су Сумере и наметнули им свој језик, али су опет од њих примили религиске идеје и писмо, правопис који је због своје клинасте форме назват: клинасти правопис. Овај пак народ, Сумери, због мешања и срођавања са својим завојевачима Семитима, почео се полако као нација губити док се напоследку није сасвим изгубио и претопио у Семите, ма да је пре њих — око 5—4000 г. пре Хр. — он имао своју државу са главним градом Нипуром. Сем писма, Семити су од Сумера примили још и меру за тежину, меру за одређивање новчане вредности и календар.

Највеће цветање семитско-вавилонске културе и просвете, без сваке сумње, било је за време вавилонског цара Хамурапиа, који је био покорио све мале државе у Вавилонији и еламског краља, под чијом се влашћу тада Вавилон налазио. На тај начин, дакле, он је своју власт проширио над целом Месопотамијом, па и над западним народима све до Средоземног мора. Но поред овога, Хамурапи је нарочито чувен по

¹⁾ У клинастом правопису ова реч гласи: Сумир, а не Сумер, како се већином чита и изговара. Зато се у појединим списима зове Сумер а у другим Сумир. (Упор. Aem. Schöpfer, *Gesch. d. A. Test.* VI A. стр. 42.).

²⁾ P. Schegg, *Biblische Archeologie*. Freiburg im Br. 1887. стр. 342.

³⁾ P. Schegg, *Bib. Archeologie*, стр. 342; Лопухинъ, *Библ. историја*, стр. 215. — По Hommel-у сумерски језик је огранак старо алтајског језика а по Drexel-у сродан је са суданским језиком (Schöpfer, *op. cit.* стр. 47.) — Акад, пре 3000. год. пре Христа, био је сумерски град под именом Agade, који се налазио у близини Сипара, у који су упали Семити почетком треће епохе пре Хр. и већ око 2700, г. имали своју државу под Саргоном I (I. Theis, *Op. cit.* стр. 25—26.).

⁴⁾ Schöpfer, *Op. cit.* стр. 45, 35.

свом закону, назват: Хамурапијев закон — *Содех Намтигарі*, у који је он унео, кодифицирао и допунио постојећи обичајни закон. За нас пак Хамурапи има велику важност што је он савременик патријарха Авраама, кога књига Постање XIV,1, назива: Амрафел¹⁾. Па како је Авраам живео у некада главном сумерском граду Уру (сумерски *Uru*) то је и он, као угледна и виђена личност, по свој прилици био упознат са тадашњом вавилонском културом и писменошћу. То најбоље тврди утицај првобитне старе традиције коју је Авраам сазнао у Вавилонији и преко свог сина Исаака предао потомству све до Мојсија, који је исту унео у своју прву књигу као на пример: да је рај био у Месопотамији а не у Ханаану; да је чувена кула била зидана у Вавилону а не у неком граду Палестине; да се Нојев ковчег задржао на арменском брду Арарату а не на којем брду обећане земље²⁾. Али како је у Авраамово време тој првобитној монотеистичкој вери и традицији, још сачуваној у Вавилонији, претила опасност да се сасвим не изгубе под утицајем појављеног и одомаћеног пантеизма, себизма, зоотизма па и антропотеизма — тј. идолопоклонства у опште, то Авраам добија од Јахвеа наредбу да напусти Уру у Вавилонији (тада насељеном од стране Касдима — Халдеја) и иде у Ханаан, где ће одвојеним начином живота и верског исповедања сачувати првобитну веру отаца у једног и истинитог Бога. И, како је писац Петокњижја и по времену и по месту далеко од свега овога, то он, следствено, врло мало и говори како о Вавилонији тако и о вери у њој.

¹⁾ Односно времена када је Хамурапи живео и владао не слажу се научници. Тако В. Lehmann (*Zwei Hauptprobleme d. altorient. Chronologie und ihre Lösung*, Leipzig 1898.) мисли да је Хамурапи владао од 2248—2194; Dornstetter (*Abraham in Bibl. Studien VII Bd. 1—3. Heft*) од 2180—2137; Hommel (*Die altisraelit. Überlieferung*) око 2100; Überreiter (*Der altbabylonische Königsname Nit in-zu. Bibl. Studien. VI Bd. 1—2 Hft*) од 1947—1892; а Ed. Meyer и King (Волковъ, *Законо вавилонскаго царя Хаммураби*, Москва 1914) од 1958—1916. Истовременост Авраама и Хамурапи, као и историчност књ. Постања XIV главе потврђује нађена табла клинастог писма по којој је Намтигарі 32. год. заједно владао са именованим у XIV глави Ариехом у Вавилону, а после пак победе над Ариехом, Хамурапи је владао још 11. година над целом Месопотамијом (I. Nikel, *Genesis u. Keilschriftforschung*, стр. 226.).

²⁾ Aloys Kirchner, *Die babylonische Kosmogonie u. der bibl. Schöpfungsbericht*. Münster in W. 1910. стр. 53.

што би било сасвим обратно да је ова књига постала од неког другог писца а не Мојсија, а нарочито да је постала под утицајем еволуције вавилонског политеизма, и то у Вавилону на десет векова после Мојсија. Напротив, текст књиге нам очито говори да писац Петокњижја о Вавилонији чини само алузiju у колико му је она позната из усмене, или можда писмене традиције. Зато се он Вавилонијом ни мало не загрева, нити о њој много говори, и поред тога што је у Авраамово доба било доста религијских центара, као: Сипар и Ларса, где је обожавано сунце, под именом Šamaš; Вавилон, где је обожаван Мардук, такође као бог сунца; Ур и Харан, где је обожаван месец; Нипур, где је обожаван бел као небески господар; Ерех, где је обожаван Ištar = Венус. Преко свега овога он прелази и сву своју пажњу сконцентрисава на патријарха Авраама, који је обожовао безличног Бога, Бога који, дакле, није имао лика нити кипа, јер је Он апсолутно биће и који сам за себе вели: „Ја сам, који сам — ехје аšer ехјê“. (Излазак III,14). Aloys Kirchner овако карактерисање Бога од стране писца подводи под утицај Египта, пошто на једном месту египатски бог Изис готово истим речима говори о својој суштини, када каже: „Ја сам све, шта је било, што постоји, и што ће бити“¹⁾. Али овде одмах примећујемо да је египатско божанство у ствари пантеистички монизам, то јест целина, садржаи свега што се у свету догађа, управо остварења свега што се догађа у времену и простору²⁾; док Јахве, Бог Израиља, је апсолутно биће који постоји ван света, простора и времена као творац свега тога, што потврђују наведене речи: „Ја сам, који сам“. И по божанској суштини, и по створењу и циљу света разликују се вере Египћана и Израиља; ова пак сличност у изразу може нам само послужити као један доказ више, да је писац Петокњижја живео и васпитао се у Египту. Отуда оволика провалија између писца Петокњижја — односно Мојсија — и Вавилоније, то јест да он овако врло мало и штуро Вавилон спомиње. Значи, Мојсије је сачувану традицију — усмену и писмену — својих предака прибрав за време свог бављења у Египту, да би је затим, приликом писања историје божанског Откривења, тј. књиге Торе, употребио у колико му она буде

¹⁾ Die babylon. Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht, стр. 24.

²⁾ Schelle, Jahve und Christus. Paderborn 1905, стр. 26.

требала, и на тај начин могао оставити у аманет свом народу ради његовог спасења и искупљења.

*

Закључак. Кад узмемо у обзир све напред речено долазимо до ових закључака:

1. Да је Авраам, отац Израиља, историска личност¹⁾ и да је живео у времену великог културно-просветног препорода вавилонског царства за време владавине цара Хамурапиа, који је чисту и неизвитоперену првобитну традицију — управо Откривење — о створењу света, као и историју човечанства до њега, предао свом сину Исааку, а преко овога даље Јакову и свему Израиљу. Благодарeћи Аврааму не само да је сачувана првобитна традиција о створењу света у свој својој чистоти (која се додуше сачувала и код других старих народа Истока — само обучена у одећу мита — због чега и има донекле сличности између библиске традиције и традиције паганских народа¹⁾), него је сачуван и монотеизам, који је тада био у декаденцији, дегресу, изложен коначној пропасти.

2. Како писац Петокњижја не говори о култу многобожачких богова Ваала и Астарте који су обожавани у Палестини, нити пак говори о култу бога Мардука који је, као бог сунца, обожаван у Вавилону²⁾, — значи немогуће је да је Петокњижје постало на основу претпостављених извора, написаних од стране непознатих редактора у Палестини и Вавилону. А како опет писац Петокњижја одлично познаје политички, социјални и религиозни живот Мисираца (стално војујући противу египатског незнабоштва), тј. његову топографију, законе и установе, — значи да је писац Петокњижја био васпитаник Египта.

3. Дошавши до закључка да је писац Петокњижја васпитаник Египта, спонтано долазимо до другог закључка, наиме: да је тај писац Јеврејин. А како је Мојсије, као усинов-

¹⁾ У новије време нађена је цигла, на којој је претстављена личност Аврамова (види А. Jeremias. Op. cit. стр. 51.), испод које се налази име: Авраам.

²⁾ W. Lortz, Die biblische Urgeschichte in ihren Verhältniss zu den Urzeitsagen anderen Völker zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. Leipzig, 1907, стр. 14—16.

³⁾ Оријенталске космогоније Феничана, Етрураца, Вавилонца (па и Египћана) су у ствари теогоније, док у Петокњижју Бог нема ништа заједничког са створењем јер је изнад свега. Циљ библиског приказивања је чисто религиозни, док код политеиста (нарочито Вавилонца) је политички. (Види А. Jeremias, Im Kampfe nm Babel und Bibel. 4 A. Leipzig, стр. 17).

љеник фараонове кћери, био упућен у све тајне „мудрости египатске“, коме су на расположењу стајале отворене египатске библиотеке и тако најбоље могао знати историју националну и религијску Мисираца, и уз то још извео Израил из ропства мисирског, — значи да је он био и писац Петокњижја. И, како се ова његова књига битно разликује од паганских књига тог доба, — значи да ју је написао руковођен божанском инспирацијом.

4. Пошто писац Петокњижја говори о обећаној земљи само на основу а н а л о г и је, то значи да он никада у Палестини није ни живео. Према томе излази да је Мојсије своју књигу Т о р а — Петокњижје написао за време путовања Израиља од Египта до доласка у моавску долину на Јордану према Јерихону. А како се ни једном речју не говори о асирском или вавилонском царству из времена робовања Јевреја њима, или пре тог времена (што би свакако било да је ова књига постала компилацијом четири главна извора написаних у времену од IX-V века пре Хр.), — значи да се ти крајеви, као и Палестина, не могу узети као места састава Петокњижја.

5. Петокњижје како по својој садржини (која је у ствари Закон и као таква чини јединство међу књигама) тако и по свом циљу и плану (јер се готово сва историска саопштења односе на Закон), као и својим језиком (који је по стилу у појединим књигама разнолик само због разноликости догађаја), — сведочи да је ј е д а н и с т и писац свих пет делова (тј. књига) које су првобитно чиниле једну књигу; деоба на пет делова је дакле, производ доцнијег времена а не аутора Петокњижја. Уз ово додајемо да се Петокњижје одликује неким а р х а и з м а који су потврда његове дубоке старине, а којих нема у осталим књигама Ст. Завета. Кратке песме и благослови (*Liederfragmente und Segensformen*¹⁾, а нарочито ратни поход Авраамов, описан у књизи Постање глава XIV, носе колорит тог прастарог јеврејског језика.

6. Од не мање важности за аутентичност Петокњижја као Мојсијевог је т. з. П е т о к њ и ж је С а м а р ј а н а. Самарјани су као засебан народ постали мешавином Јевреја северног царства (Израиља) са колонистима Асирцима које је 722/21. г. довео асирски цар Саргон II (722—705. г. пре Хр.), добивши то своје ново име по главном граду Самарији. Када је доцније персиски

¹⁾ Kley I., Die Pentateuchfrage (op. cit.), стр. 175.

цар Кир 538. године¹⁾ дозволио Јудејима да се из вавилонског ропства врате у Јудеју и поново обнове храм јерусалимски, Самарјани су тада понудили своју помоћ јудејском кнезу Зоровавелу, првосвештенику Исусу и главарима домова отачких. Али их ови одбише као нечисте и умрљане незнабожачком вером Асираца колониста. Зато Самарјани одбацише све до тада појављене књиге Старог Завета, задржавши с а м о Петокњижје Мојсијево. Како то Самарјанско Петокњижје не садржи и књигу Исуса Навина — која је по негативној критици као засебна целина постала тек око 330. године²⁾ —, значи да данашње Петокњижје није било Шестокњижје — *Hexatebuch*, јер би се књига И. Навина свакако морала налазити и у Самарјанском Петокњижју, које је најдоцније постало око 400. год. пре Христа.

Када се овоме дода факат да су сви Јевреји [како они што остадоше да живе у Палестини тако и они који су живели у д и а с п о р и, — тј. у Египту, Асирији и Вавилонији, где су одлазили било као емигранти (још од времена цара Соломона), било као заробљеници (када је 722. г. северно јеврејско царство пало у ропство асирско, а 587. г. царство јужно у ропство вавилонско)] сматрали — и никада у то нису сумњали — Мојсија као писца Торе, тј. Петокњижја, онда наведени докази постају веродостојни и аутентични. Свакако, да случајно Мојсије није био писац Торе, већ да се Тора спорадично појавила компликацијом овог или оног извора у времену од IX—V века пре Христа, тада се та и таква вера не би никако могла одржати код свију Јевреја ма где они живели, и то увек иста, наиме: да је Мојсије писац Петокњижја. Најмање пак та би се вера могла одржати код споменутих Самарјана који су, одвојивши се од Јудејаца, одбацили све старозаветне књиге сем Мојсијеве Торе. У противном случају — ако примимо да су закључци негативне критике тачни — онда би постојала разна мишљења односа Петокњижја, у толико пре што су Јевреји, који су живели у д и а с п о р и, престали били да говоре својим матерњим језиком: они у Вавилонији и Асирији говорили су арамејским, а они у Египту грчким језиком. Па ипак сви су они, без обзира на место становања и језик

¹⁾ Schöpfer Aem. Geschichte des Alten Testaments [op. cit.] стр. 604 у краљевској архиви у Екбатани нађен је дотични декрет.

²⁾ Steuernagel Carl, Einleitung in das A. Testament Tübingen 1912, стр. 274.

којим су говорили, сматрали Мојсија за писца Торе. Шта више, пада у очи, да их је расејане по свету одржала у духовном и националном јединству једино та вера, која није дала да их одроди ни ново место становања ни нови матерњи језик сада новог Израиља. Сем тога, на основу те заједничке вере у I веку наше хришћанске епохе палестински Јевреји извршили су ревизију канона књига Старог Завета и, као прву тачку критеријума каноничности једне књиге, ставили су: да она мора бити у потпуној сагласности са Мојсијевим Законом — Тором, Петокњижјем. У то време поред Јерусалима, као религиски центри јеврејски, били су још Вавилон и Александрија, који су тај критеријум усвојили без икаквог поговора, пошто су и они Мојсија од увек непоколебљиво сматрали за писца Петокњижја. То свакако не би било да је случајно Вавилон отаџбина неког од наведених извора од стране негативне критике. Зато код Јевреја никада није било дискусије нити сумње да је Мојсије писац приписиване му књиге, док се то исто не може рећи за све остале књиге Старог Завета, нарочито за књигу о Јестири, чија је каноничност оспоравана од неких Јевреја чак и у III веку после Христа.

С обзиром, дакле, на изнесене чињенице и овај последњи историски факат, долазимо до закључка да је Мојсије историска личност и аутор Петокњижја, а хипотезе да су само „Werkzeuge beim Wahrheitsuchen, aber nicht die Wahrheit selbst“.¹⁾

Др. Тих. Д. Радовановић.

БРАК И СОЦИЈАЛНИ ПОЛОЖАЈ ЖЕНЕ КОД ЈЕВРЕЈА.

Др. ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ
(Наставак)²⁾

Ж Е Н А У Д Р У Ш Т В У.

Јеврејска је жена живела у друштву, у старије време, сасвим слободно. Она је смела слободно да излази из куће а никада се није затварала међу четири зида одељења за женске. Тек у перзиском времену спомиње се харем „кућа за жене“ („beth hannašim“ књ. о Естири 2,3). При излажењу ишле су жене несакривена лица. Сара се показује откривена лица свуда,

¹⁾ Albert Gockel, Schöpfungsgeschichtliche Theorien. Köln 1907, стр. 145.

²⁾ Види Богословље св. IV. 1929.

и међу странцима, у Египту (Пост. 12,14.). Зато је и могућа констатација да је Сара била веома лепа (Пост. 12,14.) а и иначе се често слави лепота девојака и жена: Ревеке (Пост. 24,16.), Рахиље (Пост. 20,17.), Авигале (I. Сам. 25,3.) Јестире (Јест. 2,7) Јудите (Јудит. 10,4.) Сузане (Дан. 13,2), кћери Јова (Јов. 42,15) итд. У табору Олоферновом сви се диве лепоти Јудитиној (Јудит. 10,19.), но зато је ипак кућа или одељења у којој су биле жене, била на неки начин, правилима пристojности, ограничена, да не долази свако у њу у свако доба. Када се Саул бацио копљем на Давида, да га убије, није га погодио, а Давид је брже боље побеглао, не на коју другу страну, него својој кући. Саул је послао војнике да пазе на кућу и на Давида, али војници чекају тек јутро, па да уђу у кућу, (I. Сам. 19,10.). Иако Н. Gressmann²⁾ зове цео тај извештај „хумористичном анегдотом“, јер да се тобоже „мора свако запитати, како би могао бити Давид тако луд и да бежи у своју кућу“, ипак је то могуће, јер се и сам писац те „анегдоте“ морао исто запитати. Много је природније узети, да је постојао обичај да се не улази на вече у кућу где су биле жене. Јер и А. Sprenger³⁾ говори о сличном случају из живота Мухамедовог. Када су неки хтели да убију пророка и покушавали на вече да продру у кућу почела је једна од жена да зове у помоћ. „Ако провалимо унутра, рече један од убица, приповедаће се по целој Арабији, да смо ми ти јунаци који прелазимо преко зидова својих суседа у ноћно доба, да бунимо у сну кћери својих најближих рођака и оскврњујемо неприкосновеност женског одељења“, због тога се повуку и одлуче да ће убити Мухамеда када изиђе из куће. (Döllger о. с. 76.)

Готово сасвим слични случајеви излажу се и у књизи о судијама 4,17; 16,1. Сисара бежи у шатор Јаиле, жене Евера Кенејина, јер је свакако уверен да је у шатору једне жене сасвим сигуран. То уверење стаје га главе, јер Јаилин (Jahel)

¹⁾ Еврејская енциклопедія Свод знаний о еврействѣ и его культуры въ прошломъ и настоящемъ. Под общей редакціей д-ра Л. Каценельсона и барона Д. Гинцбургга, т. VII. С. Петербургъ.

²⁾ Die älteste Geschichtsschreibung und die Prophetie Israels [Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl II. 1. Göttingen 1910. 86.

³⁾ Das Leben und die Lehre Mohameds, Berlin 1862, II. 544.

националнн осећај побеђује све па чак и светињу гостопримства. (Суд. 4,17.). Када Самсон свраћа једној блудници, у Гази, Феничани опкољавају њену кућу, али не проваљују унутра, него чекају да Самсон изиђе (Суд. 16,1.) Давид оставља десет иноча да „чувају кућу“ (II. Сам. 15,16.), када бежи испред свога сина Авесалона, пошто за овим пристаде „срце целог Израиља“ (II. Сам. 15,12). Свакако да их није остављао због тога што је био уверен да им се неће ништа догодити, како мисли Gressmann (о. с. 179.), него за то, што је био сигуран да му се неће дирати и кућу када остану у њој жене. Зато се у тексту изрично вели да оне остају да „чувају кућу“.

Сви ти наведени примери показују, да је свакако код Јевреја постојао обичај, да се не улази у кућу или у одељење у којем се налазе жене.

Али зато, ипак, није било никаквих запрека или ограничења да не би смеле жене слободно излазити из куће на улицу, да се не састају са мушкарцима, разговарају с њима и забављају се.

Јеврејске девојке излазе, чак, и изван града на извор по воду (Пост. 27,11—27.). Ревека ступа у разговор са сасвим јој непознатим Елиезером док долази по воду, или док заједно са осталим пастирима чува стадо ван града (Пост. 24,17 след), а исто и Рахиља (Пост. 29,6.), шта више дозвољава да је странац и љуби (Пост. 29,11.), Дина кћи Јаковљева, излази сама да види становнике страног града Сихема (Пост. 31,1), а и у Мојсијевом се законодавству предвиђа, да жена иде сама пољем (Пон. Зак. 22,25.). Разуме се да су, због тога, биле жене често изложене разним неприликама, особито нападајима са стране мушкараца, што је, опет, могло бити од пресудног значаја за девојку. На девојаштво — невиност код Јевреја се, наиме, врло строго пазило. Девојци којој се није могла доказати невиност судило се најстроже, смрћу каменовањем (Поновљ. Закони 22,14—21).

Тамара, кћи Давидова, преклиње свога полубрата Амнона, да је не срамоти јер „куда би са срамотом својом“ (II. Сам. 13,12.). Ту је велика разлика између јеврејског и египатског или арапског схваћања.

„Код Арапа се није никад полагаала важност на невиност драге“¹⁾, а код Египћана се жена предавала сасвим без устру-

¹⁾ Welhausen: Die Ehe bei den Arabern. Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1893, 473.

чавања свима уживањима полног живота; она је мамила мушкарце, место да је они маме... Једној вереници није ни најмање сметало ако је пре веридбе и удаје већ скупила најбогатија и најсмелија искуства у подручју сексуалног живота.¹⁾ А и Сенека се, код Римљана, тужи, да је невиност још само један доказ више о ружности жене.²⁾

Јеврејске су жене често играле одсудну улогу и у јавном животу. У часовима највеће националне кризе, жена је често бивала она која је спасавала из тешког положаја цео народ. Девора подстиче Варака на борбу, заправо га присиљава да се потуче са непријатељима свога народа (Суд. 4,6.), шта више, војвода Варак се не усуђује да иде у бој, ако не иде с њим и Девора. Тек када она пристаје да иде у борбу, усуђује се Варак на акцију, (Суд. 4,9. след.). Јаилџа (Jahel), жена Евера Кенејина, домамљује у свој шатор вођу непријатељског и убија га колцем, због чега је и Девора прослави као „благословену међу женама у шаторима“ (Суд. 4,18 след. 5,24.). „Цара“ Авимелеха, опет, убија једна жена при опсади градића Тебеса, бацивши са зицина комад жрвња којим му је разбила главу. (Суд. 9,50.53.), а „Умна жена“ у Авелу води преговоре са војводом Давидовим Јоавом, кад је овај дошао да ухвати вођу буне против Давида, Севу сина Вихријева (II. Сам 20,16 след.). Она спасава свој град, „мајку у Израиљу и „наследство Јахвеово“, кад је „својом мудрошћу“ удесила код становника, да се Јоаву бацила глава Севина са зицина градских (Суд. 20,22.). И када су грађани Ветилуја изгубили сваку наду да ће се спасти од Олоферна, јавља се једна жена да спасе свој родни град. Лепа, али и храбра, Јудита одлази у непријатељски табор, да једним смелим делом избави и спасе свој град. (Јудит. 13,6). Слично поступа и Естира да уклони велику опасност која је претила њеном народу и да макне Амана (Естир. 4,11.16,5,1.) Зато се још и до данашњег дана, међу Јеврејима, нико тако не слави, као те две жене.

Све државне и народне недаће и даће пратиле су жене будно као и мушкарци. Када се показаше велика дела Јахвеова

1) Döllner 79.

2) Döllner 79.

на своме народу у Египту, када тај народ пређе преко мора као по суху, док се непријатељска војска потопи, Марија (Mirjam) сестра Мојсијева и Ааронова предводи девојке и жене, да уз свирку, песму и игру, прослави Јахвеово дело: „коња и коњаника врже у море, славно се прослави“ (Излаз. 15,21.). Иза победе Јефтајеве над синовима Амоновим, излази му на сусрет његова кћи на челу девојака са свирком, игром и песмом, да прослави весели догађај у историји свога народа. Види се дакле, да је то био обичај у народу и ако је баш у случају Јефтајевом то било од катастрофалног значаја за његову кћерку. (Суд. 11,34.). И Давид у својој тужбалици за Саулом и својим побратимом Јонатаном позива кћери Израилеве да закукају над националном несрећом, а да се то не разглашује по Гату и Аскалону да се невеселе кћери филитејске и да не играју кћери необрезаних“ (II. Сам. 1,20. 24.). Као што се, опет, веселе кћери Израилеве у свима градовима израиљевим над победом Сауловом и Давидовом над Филистејима, при чему и нехотице стављају жалац у срце Саулово својом песмом: „Саул поби хиљаду, а Давид десет хиљада (I. Сам. (цар) 18,6. 7.), јер, се види да и Саулу није свеједно шта певају жене израиљске (исп. I. Самуил, 78,8. 9.). А и иначе се спомињу „веснице победе“ тј. хорови девојака што славе победу (Псал. 67 (68.) 12.). Снаха првосвештеника Илија пада мртва на земљу кад зачује да је највећа светиња Израиљева, ковчег заветни, у рукама непријатељским-филитејским. Једино што још има времена да даде сину, којег је у томе моменту родила, име „Ikabod“ — „отиде слава од Израиља“ (I. Сам. 4,21.). — Сама кћи Јефтајева соколи свога оца да изврши завет. Она не жали себе, главно је да су Дамонићани побеђени (Суд. 11,36.). Жене су, чак, и владари код Јевреја, Мааха, кћи Авесаломова а мати цара Асе управља земљом и подиже идоле својим боговима (I (III.) цар. 15,13.), док охола феничка принцеса Језавеља (Izebel), жена цара Ахава, влада скоро неограничено и својим слабим мужем и целим израиљским царством. (I. (III.) Цар. 18,4; 19,1. след. 21,7.). А њезина крволочна кћи Готолија (Atalija) „поби сав род царски“ и завлада Јудом за 6 година (II. (IV.) Цар. 11,1. 3.). И Александра, жена Александра Макавеја (Хасмонеја) влада 9 година (Josif. Antiquit. XII. 6,6.). Сви ти примери показују, да за народ није ни најмање необична ствар, ако види на своме челу једну жену. Царица Михала (Мелхола), жена Давидова не

устрчава се, да се подсмехне своме мужу, цару, што се „откривао пред слушкињама слугу својих“, када је преносио ковчег завета (II. Сам. (Цар.) 6,20.).

Жене су и професионалне пророчице, као што је било и мушкараца, и ако их нема у толиком броју као мушких. Спомињу се као такве: Марија, „сестра Ааронова“ (Излаз. 15,20.) Девора, Хулда (Олдама) II. (IV.) Цар. 22,14.) Ноадја (Нејем. 6,14.), друга Ана (Лук. 2,36.). Марија се, уз то, спомиње покрај Мојсија и Аарона као вођа Израиљев. (Мих. 6,4.).

Да ли су и жене имале право наследства, као и мушкарци, незнамо тачно јер се о томе у Библији не вели ништа изречно. Зато некоји научници (на пр. Benzinger о. с.) то одричу, док некоји (исп. на пр. Döllger о. с. 49.) мисле да је то вероватно. Када се узме у обзир, да су многе девојке при удаји доносиле мираз (Ис. Нав. 15,18. Суд. 1,14. Тов. 8,24. 10,10.) а да многе удовице имају и посед (Суд 17,2-4. II' Цар. 8,3-6. Рут. 4,3.) Може се сигурно узети да су и жене имале право наследства. У листовима из Елефантине (папирус G) изречно се спомиње право наследства Mibtahije у случају да не буде имала деце. Жене су и иначе могле имати свој посед с којим су могле слободно по вољи располагати (Пост. 16,1-6. 29,24. 29. 30,4. 9. I. Сам. 25,18. II. Цар. 4,8. Ис. 4,1.

Изречно се у Библији одређује да кћери имају наследити оца који умре без синова. То су „кћери наследнице (Пост. 26,8.). За њих се само одређује да се морају удати у своме очинском племену, да посед остане у племену, (Број. 36,8.).

Неке су имале и право адопције — посињања. Да ли су оне могле узети свако дете под своје у Библији се ништа не вели. Спомињу се само случајеви да жена усињује дете свога мужа од друге жене, наложнице или ропкиње, при чему је често ропкиња порађала на крилу своје господарице (Пост. 30,3.). Тако је дете имало сва права законитог детета.

Као удовица јеврејска жена није имала баш сјајан положај. Још и данас није удовички положај сјајан. Али се ипак не може тврдити да је јеврејска удовица била сасвим незаштићена. У закону се налазе многе одредбе које узимају у заштиту „удовицу и сироча“. Они стоје под особитом заштитом Божјом. Бог је „бранитељ удовица“ (Псал. 67. (68) 6.). Он се стара за сирочад и удовице (Псал. 145 (146) 9.). Поновљ. Закони 10,18. исто 27,19.). Он је брзи сведок против оних који угњетавају

удовице и сирочад (прор. Малах. 3,5.), због чега и одређују у закону: „немојте цвелити удовице и сироте. Ако ли коју уцвелиш у чем год, и повиче к мени, чућу вику њезину, и запалиће се гњев мој, и побићу вас мачем, па ће жене ваше бити удовице и ваша деца сироте“. (Излаз. 22,22.). У причама Соломоновим не штеди безбожник удовица (2,10.) а Јова оптужује Елифас, да је отпуштао удовице празних руку“ (Јов. 22,9.).

Сви ти примери показују да се удовице много искоришћавало и угњетавало. Због тога устају, често, и пророци против њиховог угњетавања и прете казном Божјом; захтевају да се удовице заштићавају (Ис. 1,23. 1,17. 10,2. Јер. 5,28. 7,6. 22,3. Језек. 22,7. Мих. 2,9. Зах. 7,10.) и да се не уњетавају.

Види се, дакле, да правни положај удовица није био одређен него се више поступало по обичајном праву. Често се, за то, удовица без деце иза смрти мужевљеве слала натраг њеноме оцу или браћи (Пост. 38,11. Лев. 22,13.), а изгледа да се у многим случајевима и наслеђивала као и сваки други предмет или део иметка. (исп. I. Хрн. 2,24.). Зато и Адонија, бивши претендент на престо Давидов, моли тобоже сасвим невино, да му Соломон даде Сунамићанку Ависагу за жену. (I. (III.) Цар. 2,16. 17.). Но Соломон види одмах намеру Адонијину, да на тај начин хоће да стекне један део наследства Соломоновог а с тиме и нове претензије на престо. (Исп. I. (III.) Цар. 2,22.). И бунтовни син Давидов, Авесалом, јавно пред народом, леже са женама свога оца, да на тај начин покаже, да је ступио у сва права својега оца (II. Сам. 16, 21.).

Исто тако и несретни син Саулов Јевостеј (Išbošet) пребацује своме војводи Авениру (Abner) да је присвојио жену (наложницу) Саулову Ресфу, не због жене, него због тога што се боји да се и Авенир не прогласи претендентом на престо израиљски (II. Сам. 3,7.). Онај који је наслеђивао жене морао је наследити и друго.

Удовици се није бранило да се и по други пут уда, три месеца иза смрти мужевљеве. То јој је био и најбољи начин, да се избави од злопаћења. Само се великом свештенику забрањивало да се не сме оженити са удовицом, због светиње његове службе (Лев. 21,14.), док се по пророку Језекиљу не дозвољава ни обичним свештеницима да узму удовицу (Јез. 44,22.). Јавља се, дакле, већ гледиште које сматра други брак

жене нечистим и непристојним (Döller 57.). Трећи брак је по Талмуду, био сасвим забрањен (Jebamoth 64. в.).

Када се удовица не би хтела удавати иза смрти мужевљево, сматрало се то као врло велика жртва са њене стране али и као врло похвално дело (исп. Рут. 1,13. 2,11. Јудита)

Покрај свега тога сигурно су живеле врло бедно, јер се у замену одређује, да се и оне имају позивати и препуштати на жртвени ручак (Поновљ. закони 14,39. 16,11. 24. 26,12. сл.), да се има остављати становити део жетве по пољима, виноградима и маслиницима за пабирчење удовицама (Пон. Зак. 24,19. 21. исп. Рут 2.2). У доцније се време уобичајило да се удовицама даје и део ратног плена (II. Makab. 8,28. 30.).

У касније талмудско време мења се гледиште на жену. Не у њену корист. Она се почиње ограничавати и у друштву. Њима се брани посеђивање позоришта и циркуса¹⁾, оне не иду у јавне школе. Нема обавезе да их се посвећују у изучавање Закона (Торе)²⁾. Како се гледа на жену, у то време, најбоље се показује у једној изреци, *rabbi Jehude ben Claј* (око 150 г. после Хр.). „Три хвале морају се изрећи сваки дан: нека је благословен Онај, који ме није створио незнабошцем!; нека је благословен што ме није створио женом!; благословен нека је што ме није створио неуким“, иза чега долази и опширније тумачење тих хвала: „што ме није створио незнабошцем“, јер су сви незнабошци пред њиме ништа; (прор. Исаија 40,17.); благословен што ме није створио женом; јер жена није обавезана за заповести (Божје)³⁾. Leipoldt (*Jesus und die Frauen*, 115. пр. 18.) наводи да је Талес или Сократ рекао, да је захваљан случају за три ствари: „прво, да је постао човек а не дивља животиња; затим да је постао човек а не жена, треће да је постао Грк а не варвар. (Диоген Лаерције I 32.), дакле скоро сасвим слично изреци *R. Jehude*. Ту је већ, изражено мишљење да је жена много незнатнија од човека. Особито је

¹⁾ S. Krauss *Talmudische Archäologie*, III. 116.

²⁾ Klugmann N. *Die Frau im Talmud (Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum 1 Bd.)*. Wien 1898, 13-16.

³⁾ *Tosefta Berachth 7,18.*; Oscar Holtzmann, *Der Tosephatatraktat Berakot (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft XXIII)* 1912, 93. Још и данас говори сваки Јеврејин у јутарњој молитви сличан благослов: „*Baruch 'atta, adonaj 'elohenu melech ha'olam šel'o 'asani 'išša** — да си благословен Господе Боже нац царе вечности (cbeta) што ме ниси учинио женом“ (*Sefer tefilath Isra'el*).

то мишљење завладало код секте Јесеја, који су женидбу савим одбацивали (Schürer Emil.-Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II. Bd. Leipzig 1898. стр. 568.; Philo II. 633. Josephus Bellum judaicum II. 2. Antiquitates XVIII. 1,5. Plinius. Historia Naturalis V. 17.).

И Јосиф Флавије изражава своје мишљење, које је, сигурно, мишљење онога времена, да су жене и деца преслаба а да се могу поучавати разумним речима (Antiquitates III, 1,5.) Да се мисли, да жене немају мудрости показује се и у узречици: жене се улепшавају и девојке се облаче у шарене хаљине. Ако то чине људи, немају нити знања нити мудрости (Авес. Енох 98,2.). Жене, деца и робови ослобођени су од многих религиозних прописа и молигава (Berahoth 3,3.). Не морају изговарати Šema („чуј Израиљу), не морају метати ремене за молитву (tefilin), нити говорити молитву иза јела (Berahoth, 7,2.). Шта више, проклиње се човек код којег молитву после јела говори жена или деца (Berahoth 20 b.). Видели смо како су послови жена. Њезино се знање мало цени. R. Jose b Johanan из Јерусалима, препоручује: „Не говори много са једном женом. Ово се рекло за властиту жену, а колико више важи то за жену другог“. Остали су научници то разјаснили још опширније: „човек који много говори са женом, прибавља си зло, запушта речи закона и на концу наслеђује геену (пакао)“. (Aboth 1,5. исп. Ketuboth 1,8.). Прави научник (rabbi) не разговара на улици ни са својом женом, кћерком или сестром, јер незна своко да су му оне толико сродне (Berah 43,5.).

Жена се већ, мање више, сматра као ствар. Макавејац Антигон обећаје 500 јеврејки Парћанима, ако му помогну (Antiqu. 14,13. 3. Bell. I. 13,1.). Оне се ни не спомињу, када се говори о домаћима. Само се спомињу мушкарци (исп. на пр. Mat. 14,32. 15,38.). Зато и човек, којему је жена трудна, треба да моли „да буде дечак“ (Berahoth 9,3. исп. и Berah. 31 b, Baba Mesia 84 b где се смало и драстично приказује вредност дечакова). Сличних паралела има у старом свету врло много (Leipoldt. о. с. 118 пр. 57.).

До удаје, ипак, девојка је имала прилично велику слободу. У Палестини је био обичај да се у становите дане састају девојке и младићи, на игру (Евр. Енциклопедија VII, 547.) У својим песмама позивају девојке младиће да си одаберу жене (Taanit 26 в.). Иза удаје жена је морала покривати главу

(Ketub VII,6), али је лице остајало откривено, док се руке нису смеле откривати нити се смело на пр. иза мешења хлеба носити хлебац у пекару са засуканим рукавима (Baba Batra 57a Baba Kama 48a.) Кака би својства требала жена да има, говоре агадисти овако: „Бог је дуго размишљао из којег ће Адамовог органа створити жену. При томе је расуђивао: нећу је створити из главе да не уздиже високо главу, не из очију да не привирује, не из уха да не прислушкује, не из уста да много не говори, не из срца да не буде завидљива, не из руку, да не меће руке свуда, не из ногу, да не воли свуда тркати, него ћу је створити из скривеног органа, да буде скромна; и при сваком њеном органу којег је Бог стварао говорио је: буди скромна, буди скромна (Berešith rabba VIII,3.).

Разуме се да су и јеврејске жене знале извојевати си све већа права. Особито оне које су биле одличнијег порекла. Иза смрти Александра Јанеуса Макавејца, по његовој жељи, долази чак на престо његова жена Александра (од 76—67 пр. Хр.) (Josef. Bell. jud. I. 5,1. Antiq. XIII. 16,3. 417), а Мариамна Макабејка, жена Ирода I, једина носи титулу краљице између Иродових десет жена (Josef. Bell. judaic. I. 24,6 485.). Одличније су сигурно поучаване и у Тори. Гласовита је Валерија жена R. Meira (око 150 после Хр.) а кћи R. Hanine, која је била на Далеко чувена због њеног знања и бистрине.¹⁾ Она је религиозним стварима надмашавала свога мужа, а у теолошким била му је сасвим равна. Она се препире са јеретиком („min“) и када се њен муж на пр. моли да му пропану противници, она му указује на речи 103. (104.) псалма (ст. 35): „нека нестане грехова (не грешника) са земље и безбожника неће бити више“. Када престану, дакле, греси, неће бити ни злочинаца, зато да треба молити да се зли покају (Berah. 10,a). Она поправља и поучава равинске ученике. (Erubin 53b. 54a.) Када један ученик учи лагано а не гласно (онда се учило на глас Leipoldt 120, ст. 90.) она му примећује: на тај начин не може научено ући у свих 248 удова човечијих). Валерију је једнога дана на путу, запитао Rabbi Jose Галилејац: „који пут води у Лиду“, на што му она спремно одговара: будаласта Галилејче зар нису учитељи рекли да се не сме много говорити са женом. Ти си могао упитати: који за Лиду (Erubin 53b.) И Imma Šalom жена R.

¹⁾ Како се обично изговара њено име Berurja сасвим је без смисла. Име сигурно гласи Valerija или Velurja исп. Leipoldt 120. пр. 85.

Eliezera b. Нугканос врло духовито суделује у борби између Јудеја и хришћанских Јудеја. (Šabbat 116ab.). И мати Rabine (у 5в.) упућена је у многа теолошка питања (Berah. 39b. Mepahoth 68b.).

И жене на селу живе, сигурно, много слободније. То се види и из јеванђеља. У Витанији, селу близу Јерусалима, долази једна жена у просторије где су мушкарци за ручком, и помазује Исуса (Мат. 26,6), а у другом месту долази у фарисејеву кућу, где је Исус, опште позната блудница (Лук. 7,36 след.), сузама му пере пере ноге а својом их косом отире (Лук. 7,38.).

ОДЕЛО И УЛЕПШАВАЊЕ.

У жени је већ, тако рећи, урођена жеља и тежња за улепшавањем и допадањем. У прва времена човечанства одећа је ту да се покрије голотиња тела (Пост. 3,7. 21.) и да се заштити од временских непогода. Зато је и одећа врло примитивна, појас од лишћа (Пост. 3,7.), или од животињске коже (Пост. 3,21.), али се временом почиње све више дотеривати. Женска одећа не разликује се много од мушкарачке, али мора, ипак, да је постојала нека разлика пошто се у Поновљ. Закн. 22,5. забрањује женама да носе одело мушкараца и обратно, мушкарцима женско, јер да је то „гадост пред Јахвеом“, значи да је то био обичај у пределима Ханаана, код суседа Израилевих (исп. Döllger о. с. 63.)

Изгледа да су се и девојке разликовале по одећи од уданих жена (исп. Број 31,17.) и краљевске кћери — принцесе носиле су специјално шарено одело (II. Сам. 13,48.) Удовица је, опет, носила друкчије одело, које је било сасвим једноставно и од простије материје (Пост. 38,14. Јудит. 8,6. 10,2. 16,9.).

Место прегаче која покрива само бедра, као и код Египћана и Вавилонца¹⁾, настаје дужа кошуља од грубе материје (платна) што се назива „kutonet“ (ketoneth) (грчки „хитон“, латински „tunica“, а која се носила на голом телу, али се спомиње и прегача (I. Сам. 18,4. Јерем. 13,1. Приче Сол. 31,24.), коју облачи дечак када остане мужеван, а до тога иде голишав. (II. цар. 3,21.) Даривање такве прегаче није био незнатан поклон. II. Сам. 18,11.) Јонатан свлачи са себе своју прегачу и даје Давиду као знак његове особите љубави спрам Давида (I. Сам.

¹⁾ Benzinger I. Hebräische Archäologie 3 Afl. Leipzig 1927 стр. 73.

18,4). Та је прегача, сигурно, била много финија од оне обичних људи, зато се и зове „*hagôl*“, док се иначе зове „*ešôl*“. „*Kutoneta*“ се опасивала са обичним појасом а у прва времена имала је, сигурно, кратке рукаве и допирала је само до испод колена (исп. Пост. 37,3.), али се доцније носи све дужа (II. цар. 4,29. 9,1. Изл. 12,11.) и у време пророка Исаије мода захтева да хаљине буду тако дугачке, да се вуку по земљи (Ис. 6,1. 47,2. Наум. 3,6.).

Богаташи су носили испод „*kutoneta*“ још поткошуљу од fine материје, што се звала „*sadin*“ (у листовима из *Amarna* *sadinu* а у грчком преводу св. Писма *σινδών*; Суд, 14,12. 13. Приче Солом. 31,24.) а држао се већ као предмет луксуза (Исаија 3,23.).

Једна врста одеће, као кошуља, је и „*me'il*“ коју су носили угледнији људи, и првосвештеник. То није био огртач, јер се при описивању првосвештеничког *me'ila* изрично вели да је на њем отвор кроз који се провлачи глава, а тај је отвор обрубљен ивицом (Изл. 28,31.). *Me'il* носи Самуило (I. Сам. 2,19. 15,27. 18,14.). Саул (I. Сам. 14,5. 11.), Јонатан (I. Сам. 18,4.) Јездра (Јездр. 9,3.), Јов и његови пријатељи (Јов. 1,20. 2,12.). Он се обично растрзао у жалости (Јов. 1,20. 2,12. Јездр. 9,3.).

Изнад „*kutoneta*“ носио се огртач (горња хаљина) који није био шивен, него је био од једног комада материје који се огртао преко рамена. Обично се зове „*simla*“ или „*beqed*“ (хаљина) (Изл. 12,34. II. Цар. 4,39. I. Сам. 21,10. Суд. 8,25. где се у њега завија и трава (сено) дрвеће итд.) који је у главном, био сличан и данашњем „*'abâje*“ огртачу што га носе Арапи у Палестини. (Döllger о. с. 64. Benzinger о. с. 81, слика 73.) Тај се огртач употребљавао и као покривач при спавању (2. Цар. 4,39. Аг. 2,12. Лука 7,38.) а ширио се пред неким као знак највећег поштовања (II. Цар. 9,13. Мат. 21,8.), или се метао преко животиње за јахање (Мат. 21,7.). Сигурно је био четвороугаон, јер се Број. 15,38. Поновљ. Зак. 22,12. одређује да се на његова четири ћошка имају носити ресе подсећања („*sisith*“) испреплетене са плавом пурпурном траком. Те су ресе требале да подсећају Израиљце на све законе Јахвеове (Број. 15,38.), а сигурно су требале да потисну амulette који су се, у старо време носили на ивицама одеће.¹⁾

¹⁾ H. Guthe: *Bibelwörterbuch*. 1901, 367.

„Simla“ је на прсима стварала набор (Изл. 4,6.), куда су се руке метале (Псал. 74,11.), или друго шта (II. Цар. 4,39. Агеј. 2,22. Лук. 6,38.). При послу се огртач скидао, да не смета (Мат. 24,18. Марк. 10,10.), а иначе ако би когод ишао без огртача сматрао се голим (I. Сам. 19,24. Амос. 2,16. Ис. 20,2.). Носила се још једна врста огртача од животињске длаке, зван „adderet“, који је постао, после, специалном пророчком ознаком (I. Цар. 19,13. II. Цар. 1,8. 2,8. 13. Зах. 13,4.).

Разуме се, да је код богаташа било раскошније одело него ли код сиротиње, при чему је било и више утецаја са стране (Суд. 5,30. II. Сам. 1,24.), Соломонов двор предњачи у разноликости и богатству моде (I. Цар. 10,5.) и ако на жалост, нема никаквог детаљнијег њеног описа.

Жене су, осим „kutonet-a“ и „simla“ носиле још и друге огртаче, за које, осим имена, незнамо како су изгледали. Тако се спомиње „mitrahat“, у којем се могло носити и жито (Ис. 3,22. Рута 3,11), затим свечани огртач „petigil“ обложен порфиром (исп. у грчком преводу Ис. 3,24. χιτὼν μεσοπορφυρος) који је судећи по имену, свакако, страног порекла.

Као нарочити део женскога одела, може се узети вео. Велом се није покривало лице (само је невеста закривала лице Пост. 24,65; 29,25. и то је сигурно имало апотропејски карактер (Döller о. с. 66., Lehmann у Religion in Geschichte und Gegenwart II. 567.), а осим невесте још само „kedeša“ — блудница (Тамара, Пост. 38,14.) или ако се није хтело некеме показивати (Рута 3,3.). Велом се покривала глава и горњи део леђа, често до ивице одеће. (Benzinger о. с. 84; Döller 66.).

Главу су покривали и жене и мушкарци покривачем који се зове „sanif“ од глагола sana — овити дакле нека врста турбана који се овијао око главе (Ис. 3,23. Benzinger 88). Nowak: (Hebr. Archäologie I. 127.) држи да су поједини сталежи имали различне турбане, што је сасвим могуће, када се узме у обзир да и сами свештеници нису имали једнак. Првосвештеник је имао специални турбан, који се зове „misnefet“ (Из 24,8), док се свештенички зове „migba'a“ (Из 28,40. 29,9. Лев. 8,13.) или „p'er“ (Изл. 39,28. Језек. 44,18.). „P'er“ се спомиње и као покривач одличних мушкараца и жена (Језек. 24,17. 23. Исаија 3,20), а и као младожењин (Исаија 61,10.)

Јеврејке су испочетка, као и мушкарци, ишле босе. Особито сиротиња, као што је то још и данас у Палестини обичај-

Но утецајем египатским, где се већ за средњега царства почиње носити сандале, а у новом су сасвим одомаћене (Benzinger 89.) почињу и Јевреји носити неку врсту сандала „nealim“, комад дрвета или коже везан за ногу кајишем („s^erok“) а заокружен према облику ноге (Пост. 14,23. Ис. 5,27. Марк. 1,7. Лук. 3,16.). У соби се сандале изувало а и у храму. При Богослужењу су морали свештеници бити боси. Изл. 3,5. 12,11. Ис. Нав. 5,15.). У знак жалости свлаче се сандале (II. Сам. 15,30. Језек. 24,17. 23.). Донекле се и са сандалама могао терати луксуз. Олоферна задивљују Јудитине сандале (Јудита 16,6. (11.).

Као и њихове вавилонске и египатске сестре, и јеврејске су жене посвећивале велику пажњу својој тоалети. То терање моде било је у време царства прешло сваку меру, да је пророк Исаија морао оштро иступити против тога. Карактеристичан је пророков начин говора, где детаљно описује женску моду и владање њихово. „Што се понеше кћери Сионске“, опомиње пророк, „и иду опружена врата и намигујући очима, ситно корачају и звекећу ногама,¹⁾ зато ће Господ учинити да оћелави теме кћерима Сионским и откриће Господ голотињу њихову. Тада ће Господ скинути накит с обуће и везове и месечиће, низове, ланчиће и трепетљике, укуснице, подвезице и појасе и стакалца мирисна и обоце, прстење и почеонике, свечане хаљине („mahalasoht“) огртаче („ma'atafoht“) превесе („mitpahoth“) и тобоце, и огледала и кошуљице и оглавља и покривала, и место мириса биће смрад, и место појаса распојасина, место плетеница ћела, место свечаних огртача припасана врећа и место лепоте огорелина“ (Ис. 3,16—24.)

Из тога детаљног описивања види се да ондашња мода није заостајала ни најмање за данашњом. Главни женски украс од најстаријих времена беху обоци („Nezem“) у ушима (Пост. 35,4. Изл. 32,2. Језек. 16,12.) а често и у носу (Пост. 24,22 47. Исаиј. 3,21. Језек. 16,12.) при чему се прстен метаф или на једну од ноздрва или на носну преграду (Döllger. о. с. 67 Benzinger 91.). Прстење се носило и на рукама, и ако слабије. При једном налазу у Та'анпак-у лежали су сви прстенови у непосредној близини главе. Само се по положају једног златног прстена могло закључити да је био на прсту. (Benzinger 91.). О врату су висили низови перла (један се нашао у Јерихону (Benzinger 92., слика 105.) или златне плочице, предмети од

¹⁾ са ланчићем којим су им везане ноге да иду што ситније.

метала (месечићи и т. сл.) а често су се носили и скарабеи, од камена, отисци светог египатског кукца — (Benzinger 92.). На рукама и мишицама испод рамена вешале су се гривне и наруквице.

Разуме се да није могло мањкати ни огледало, из изгладаног метала (мједи или сребра (Јов. 37,18.), који је као и код Египћана имао држак. Јеврејске су госпође излазиле са огледалом у руци (или га је носила ропкиња), у томе су се угледале на Египћанке које су са огледалом ишле у храм (Doller 66.).

И очи су се настајале улепшати, због тога су се мазале обрве и трепавице са црним прашком („рик“ II. Цар. 9,30. Јер. 4,30. Језек. 23,40.) чиме су и очи добијале особити сјај и постајале су веће. И црвенкасто бојадисање ноктију, које је било у обичају у Египту, сигурно је било у обичају, и ако нема доказа.

Да се шири што угоднији мирис око ње, и јеврејска је жена употребљавала разне мирисе и носила са собом стакаоце са мирисом (Исај. 3,20.), које је висило о врату и спуштало се у недра. (Песма над песм. 1,13.). Одело одличне жене мирисало је на миртино уље, алој. и касију (Псал. 44. (45.) 9., а у Причама се Соломоновим вели да је постеља прељубнице попрскана балзамом, алојем и циметом (Пр. 7,17.). При томе се и тело мазало разним марисом и зејтином, (особито иза купања или када се хтело ићи у посете (Језек. 16,9. Рут. 3,3. Јудита 10,3.), а богаташи су и у томе терали луксуз, (Амос. 6,6. Приче Сол. 21,17.). Употребљавао се зејтин од маслинке (Пон. Зак. 28,40. Ам. 6,6. Лук. 7,46. Мих. 6,15.), од нарда (Марко 14,3. Јован. 12,3.).

И коси се поклањала велика пажња. Дугачка коса беше понос за жену, док је ћела велика срамота (Ис. 3,17.). И коса се мазала са скупоценим мастима, да буде још сјајнија. Девојке су обично своју косу коврчале или је плеле у дугачке плетенице. (Ис. 3,24. Песма над песм. 7,6. Јудит. 10,3.), а придржавала се укосницама и чешљевима (Döller 69.). Још и апостолу Павлу је за жену понос ако има дугу косу (I. Коринћ. 11,15.).

Откривање главе и косе сматрало се великим понижењем (Број. 5,18; Лук. 7,38. 44.), а по египатским споменицима, изгледа, да је то био и знак велике жалости. (Benzinger 94.).

КАКО ЈЕ ГЛАСИЛА АНЂЕЛСКА ХИМНА О РОЂЕЊУ ИСУСА ХРИСТА?

Јеванђелиста Лука сачувао нам је у своје јеванђелију (2,14) кратку, али величанствену химну што су је анђели небески појали о рођењу Исуса Христа, Спаситеља света. Та песмица гласи по црквенословенском тексту (у Вукову преводу) „Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља“. Ми смо се на овај текст навикли од малена и нисмо се питали да ли је анђелска песма о рођењу Исусову баш заиста тако гласила. Међутим, важнији, а и већина рукописа, имају текст који у српском преводу гласи овако: „Слава Богу на висини, а на земљи мир (или: спас) људима који су по (Божјој) вољи!“ Место εὐδοκία имају ови рукописи εὐδοκίας (за εὐδοκίας ср. Лук. 3,22: ἐν σοὶ εὐδόκησα). Анђелска химна састојала би се, дакле, не из три, него само из два члана. И више е него веријетно да је текст анђелске химне првобитно овако гласио. Кад би анђелска химна била од три члана, онда би, нема сумње, и испред (ἐν) ἀνθρώποις стајало једно καί. Анђелска песма је збијена и кратка. Зар је веројетно да би се у једној тако збијеној и краткој песмици једна и иста мисао понављала? А између „на земљи мир“ и „међу људима добра воља“ нема скоро никакве разлике. Најпосле, у песми се пази на размер и складност. Размера и складности има у анђелској химни само у том случају ако се она састоји из два члана: „слави“ из првога члана одговара „мир“ у другоме члану; „на висини“ — „на земљи“; „Богу“ — „људима који су по (Божјој) вољи“. Док једни тумачи схваћају анђелску химну као жељу, умећући ἔστω или εἶη, држе други да анђели не поју што треба да буде, него што јесте. Спаситељ се родио, па је на небу слава и хвала Богу, а на земљи је мир (спас) људима Божјим. У овом другом случају морао би српски превод гласити: „Бог се слави на висини, а на земљи је мир (спас) људима који су по (Божјој) вољи“.

Д. Стефановић.

ИСТОРИЈСКИ КАТИХИЗИС.

Одувек је настава у катихизису била тежак проблем за верску методологију. Нарочито у основној школи. Катихизис је сума правила и дефиниција, махом аналитичких, а то је за дечје схваћање и меморисање нешто најтеже. А стоји се опет непрестано на становишту да се катихизис мора обрадити и меморисати. У памети се најлакше одржава оно, што се научило у некој устаљеној форми. Увек се дуже задржи у меморији цитат на страном језику, него кад бисмо хтели да га меморисемо у своје језику у невезаној форми, својим речима. Зашто? — Јер је то устаљена формула, која се мора научити од речи до речи. Учење од речи до речи је теже, него својим речима, али се зато дуже задржава у памети. Ко је једанпут научио добро цитат *quid-quid agis, prudenter agas...*, запамтиће га вечито, или бар много дуже, него да га научи својим речима или у преводу — „Што год радиш, ради паметно...“ Зато се и формуле из катихизиса дуже памте и зато се и дандас тражи, да се катихизис с децом темељито изучи и меморира.

Но лако је нешто прописати, али треба то и извести. Шта нам каже пракса? Добићете одговор и од учитеља и од ученика, да је у целој елементарној настави од свих предмета најтежи катихизис. Учители се туже, да га је тешко с децом обрадити, јер је њихов капацитет још слаб за такве појмовне операције, а ученици се управо плаше наставе у катихизису. Нема сумње да је јадиковци учитељевој највише крив он сам, јер не ради методички. Методика је устанила правила, по којима се катихизис може много лакше и за децу разумљивије обрадити, а главно је правило, да се формуле катихизичне имају извести из реалне, конкретне подлоге, дакле из прича, у првом реду библијских, затим оних из читанке, па из живота, или најпосле из таквих које су од вас састављене. Кад се исприча прича, онда се она анализира, из ње се изводи поука и на основу те поуке даје се примена за живот. Прича је у томе случају конкретна подлога или пример, те смо тако добили основни скелет методичког рада: пример, правило (правило је она поука коју смо изводили из приче) и примена. Зато се напредан вероучитељ неће много мучити са катихизисом, нити ће га, ако ради по методи формуларних ступњева, радити редовито са свих пет прописаних ступњева, него ће,

будући је већ обрадио дотичну библијску причу, која служи као конкретна подлога методичној јединици из катихизиса, одмах прећи на извођење правила (поуке, дефиниције).

Но, оставимо на страну вероучитеља. Његово је, да се довије, како ће најуспешније и најлакше радити. Али је с друге стране непобитна чињеница да је катихизис за децу тежак, и ако га обрађује највештији вероучитељ по најмодернијим методичким принципима. Зашто? — Ни зашто друго, него само зато, што је ученику тешко учити систему. Систематска, прагматичка ствар највише убија интерес у деце и замара интелект. А наши су катихизиси, како код православне наставе, тако и код римокатоличке и протестантске сви систематски.

Зато је чудно данашњем методичару, да се на западу у римокатоличкој цркви и данас још води жилава и упорна борба око тога, треба ли религијску наставу почињати са катихизисом, или са библијском повесницом. Протестанти су то питање савладали. Они сматрајући св. Писмо, Библију, јединим извором вере наравно негују и у школи претежно библијску повесницу, ма да је већ Лутер захватио и у катихизис. У нашој православној цркви је то питање срећно решено одавна. Код нас верска настава почиње и у основној и у средњој школи са конкретумом, са библијском историјом, а на катихизис прелази касније. Но римокатоличка верска настава пати од тога. Узалуд су просвећени верски методичари, читава плејада, вапили: дајте нам Библију у школу! Нарочито је у другој половини XIX века била силна борба око тога у Немачкој, Аустрији и Француској. Најнапреднији катихетичар, почев од Hirscheга око шездесетих година прошлога века, па до великих педагога Kehrein-Kellera, Förstera, и других многих проглашују безумљем мучити малу децу са систематским катихизисом, место да се с њима обрађује Библијска повесница и из ње да се извађају без системе верска и морална правила. Узалуд. Усталило се код њих мишљење, да је тридентински сабор једном за навек укалупио верске и моралне истине у сталне форме, у које се не сме дирати. Тако је њима постао катихизис упркос свим методичким разлозима сакросанктна књига. И данданас оне почињу наставу са катихизисом. У другом разреду основне школе наши римокатолици Хрвати имају тежак катихизис, а гимназијска верска настава такође им почиње већ у првом разреду са катихизисом. Тек касније уче библијску повесницу.

Јака група католичких катихетичара у Немачкој и Аустрији под вођством чувеног методичара Wilhelma Pichlera, а у Хрватској под предњачењем напреднога методичара професора Ferde Hefflera полако, али истрајно раде на реорганизацији верске наставе у томе правцу, да верска настава почиње са Библијом и може се предвидети, да ће њихово настојање имати позитивне резултате.

У најновије доба је учињен код њих огроман корак унапред. Прогледали су и ударили су правим путем. Раскрстили су са вековним традицијама, које су наставу спутавале, па данас траже, да се систематски катихизис уопште избаци из школе, а место њега да се заведе историјски катихизис. Словенци су у томе најрезолутнији. Они су без велике буке касирали из школе систематски и завели историјски катихизис. У Хрватској је поверено тројци најбољих методичара (међу њима и Heffler), да напишу историјски катихизис и већ су с радом готови. Али силна опозиција са жупником Коренићем на челу омела је досада уваћање тога историјскога катихизиса у школе. Но без сумње ће та опозиција малаксати и историјски катихизис ће доћи до својих права. У најновије доба (1928. год.) је Wilhelm Pichler написао историјски катихизис за Немачку и Аустрију под именом „Katechismus der katholischen Religion“. Тај је катихизис издало Лео-друштво (друштво историјских катихетичара у Бечу) у Бечу и Лајпцигу. Али ни он није још званично примљен. Но на путу је, да добије кошију.

Овај је покрет замашан. Он је кадар потпуно реформисати верску наставу и од шаблоне начинити жив организам. Покрет је нов, а заталасао је већ цео методички свет. Врло брзо и снажно. Ко би се усудио пре двадесет-тридесет година устати против Белармина, Дехарбеа, Канизја! Данас се проглашава, да сви ти досада сакросанктни катихизиси спадају у историју.

Шта је то историјски катихизис? У чему је та велика новина? — Ево краткога одговора: Она се састоји у кидању са свима систематским катихизисима, а место њих се има дати катихизис изведен без системе из библијских прича онако, како су питања катихизичка у органској вези са дотичном библијском причом. То Немци зову Lehrstückkatechismus. Подлога је библијска повесница. После испричане библијске приче даје се примена на живот, а онда се из ње извлаче верске и моралне истине по питањима и одговорима, нумерисаним редом од почетка до

краја књиге. На пример: Исприча се методичка јединица о Каину и Авељу. Онда се даје поука и примена, а онда долазе питања: Шта је убијство? Смели се човек убити? Каква има убијства и т. д. Тако је у једној књизи и библијска повесница и катихизис.

Заступници историјскога катихизиса полазе са сасвим тачнога становишта, да је Божја реч, садржана у Библији, преча и светија од свих сабора и писаца катихизиса. Зато се њој има дати првенство и у школи и у животу. Катихизис уопште није нека света књига. Он није ни самостална књига, него је он само извод из Библије. Сасвим тачно! Деца учећи библијске приче у свима разредима, па и у најнижим, при ваљаном методичком раду уче заправо увек поред Библије и катихизис, јер се из библијских прича увек морају изводити верска и морална правила, што је садржај катихизиса. Ако се друкчије ради, не ваља. Зашто се онда држати систематскога катихизиса, кад се он цео даје лепо и лако изучити уз реч уз библијску повесницу?

На први поглед се види, како су све то оправдане мисли. Наше је тврдо мишљење, да ће историјски катихизис победити, али да неће имати ни ову данашњу форму, коју јој даје Pichler, нити ће се морати трпати у њега све оно што је он у њега ставио. По нашем мишљењу примена се не може никада дати детету штампана у књизи. Правило можемо дати, али примену не. Примена је калемљење душе. Она је моментани усхит. Он зависи од тога, колико је вероучитељ кадар да загреје душу детињу, да је доведе у тај усхит. Хладна слова тога не могу учинити. То је исто онако, као кад бисмо дали деци штампану ексхорту на јеванђеље, да је читају, место да вероучитељ живом и одушевљеном речју заталаса религијски осећај у ученика и да га задобије за верску или моралну тезу.

Зато ће временом примена испасти из историјскога катихизиса и ставиће се на своје место: у катихезу, т.ј. у учитељев рад. А правило? Је ли потреба давати и истицати правило (догму у црквеној дефиницији или моралну максиму)? — Код уџбеника за библијску повесницу (без катихизиса) то је преко потребно, јер баш због тога правила и учимо библијску причу. Али нашто ће се истицати правило, кад оно долази у катихизичким питањима одмах после тога? То значи само понављати се и развлачити дечји интерес у настави, што је врло

погрешно, управо опасно, јер онда оде у трен ока онај усхит који хоћемо да изазовемо. Зато не спадају ни правило ни примена у историјски катихизис. Он ће дакле задржати своју карактеристичну особину: библијска прича (или какав други чланак у облику приче), а за њом изведена хришћанска наука по питањима и одговорима из саме приче без данашње системе. Дабогме, да ће се у избору библијских прича особито пазити на то, да се изаберу такве приче из старог и новог Завета на основу којих се може несистематски обрадити цео данашњи систематски катихизис. — Отпашће и разни Lehrstück-ови, јер нашто нам тражити приче и чланке ван Библије, кад у њој имамо на претек велик избор најлепших прича? Најпосле верској настави је стало до тога, да деца уче верску грађу, те неће морати да занемарује библијску причу у корист читанке или од нас састављене приче и чланка.

Другу ће форму добити историјски катихизис и у погледу обима књиге. Ја сам о историјском катихизису писао пре кратког временна у католичком методичком часопису „Kršćanska škola“, те сам доста опширно навео и ту околност, да су католички, нарочито немачки уџбеници преопширни. Они управо болују од тога. Оно што они пружају, то је преобилно. Па ма да је храна најплеменитија, постаје штетна организму, ако се прекомерно узима. По католичкој терминологији учи на пр. дете о милости посвећујућој, спасавајућој и т.д. Нашто то! Што ће детету да зна теолошке диференцијације? Оно треба да зна, шта је Божја благодат, како она делује, како се добива, а како се она дели, то може интересовати само теолошке стручњаке. Таква преоптерећеност само може да историјски катихизис обрати у систематски, а то је оно што се хтело избећи.

Ево примера. Словеначки историјски катихизис је написан за први и други разред основне школе. А он садржи 104 стране ситног слога, од којих су 72 стране чист катихизис. Зар то није претерано? Још је горе код Pichler-а. Он је написао споменути историјски катихизис за виши ступањ немачких народних школа, а тај би одговарао нашим грађанским школама. (Pichler није хтео да концедира ни то, да се систематски катихизис избаци из „нижег и средњег ступња“ наша четири или пет разреда основне школе, а да се задржи у вишем ступњу). Но ма да су то већ зрелија деца, још су више преоптерећена него словеначки малишани првог и другог разреда. Pichler-ов кати-

хизис има 254 стране (!), 154 методичких јединица (!), дакле 75 јединица за годину дана (јер је књига писана за два разреда) и преко 450 питања. То су претерани захтеви од деце; то су управо Сциле и Харивде у настави, које ће се морати обићи и уклонити.

Како ће се наша православна верска методика држати према овој новини, према историјском катихизису? Свакако ако је та новина добра, мораће се и код нас запазити и усвојити, јер настава је, нарочито методичка наука, космополитска. Умови целога света умују и траже најзгоднији начин како да се детету даде знање и да му се у душу уцепи осећај, да му се створи душевно расположење. Погрешно би зато било, да се закопчамо пред напредним светом, ма он био и католички и протестантски. Што је добро, то је добро. Ми смо ето примили протестантске и католичке принципе у своју методику, јер су паметни. По целој нашој држави се, па и у верској настави, ради данас по Хербарт-Цилеровој методи, а она је протестантска. Религиозну наставу многи православни катихетичари раде по тз. Минхенској методи, а она је католичког порекла (увело ју је Минхенско удружење католичких катихетичара), па нам то ништа не смета. Грађа је: православна верска настава, а метод је најзгоднији пут, којим радимо. Што ћемо питати, ко је тај пут пронашао? Главно је, да је он добар. Мораћемо без сумње дакле и ми водити рачуна о историјском катихизису.

Но како код сваке новине човек мори бити обазрив, тако ћемо морати бити и ми у овоме питању. Наравно је, да не иде без претходне студије, без припремања терена. без претходне спреме рећи преко ноћ: кидајмо са старим, па заводимо ново! Нас очекује у најближим данима велик посао: имаћемо донети нову наставну основу према новом Школском Закону, по коме основношколовање траје осам година. Мислим, да нећемо одмах моћи завести у III. и IV. разреду историјски катихизис место систематскога, јер ми још нисмо за њега припремљени, нити довољно упознати с њим. Али могли бисмо увести ову поделу: I-разред библијску повесницу у најглавнијим цртама. У II. III. и IV. разреду се проширује библијска повесница према данас најпризнатијем начелу тзв. концентриских кругова. Поред библијске повеснице у III. и IV. разреду задржати досадањи систематски катихизис у лаком облику. У V. разред би

могла доћи Историја Цркве у сликама, да се деца упознају са најглавнијим догађајима из црквене прошлости. VI. би разред добио кратку литургику, да дете изнесе из школе основно разумевање црквених обреда. А у VII. и VIII. разред бисмо могли увести историски катихизис, који би тако у једној књизи пружио понављање библиске повеснице и катихизиса. Искуство би нам брзо показало да ли историјски катихизис има оне предности које му се приписују. А за то бисмо време наравно пратили развиће историскога катихизиса на страни, стецали бисмо искуства и нових видика што би се наравно онда и употребило у даљем изграђивању наше верске методике.

Осијек.

Прошйпрезвйиѣтер Александр Живановић,
гимн. професор.

D-г В. МОШИН.

ПИТАЊЕ О ПРВОМ ПОКРШТЕЊУ РУСА.

I.

Крајем X столећа заслугом кнеза Владимира Св. пригрлила је Русија хришћанску веру. Примивши из Цариграда учитеље и пастире тиме је отворила широм врата византијском културном упливу, којим су прожете све стране руског духовног живота у доба до татарског јарма. Али, као и свуда, није се хришћанство јавило у Русији изненада: и до Владимира светог било је много хришћана на кнежевском двору — и у дружини, и међу трговцима, и међу „простом чади“. Постојао је посебни дворски свештеник. Била је саграђена у Кијеву црква св. Илије. Развијала се Хришћанска књижевност на словенском језику, која је приправила такве изванредне проповеднике и стилисте, као што су били Иларион, Јаков Мних, Нестор, Лука Жидјата и други. Било је дакле и пре 988 год. путева и начина, којима је хришћанска проповед улазила у Русију, да тамо успешно ради у борби с државном паганском вером. Нема двојбе, да се словенска просвета у Русији јавила још у IX веку, — можда одмах по смрти св. Метода, кад су његови ученици, по изгнању из Моравске, потражили склоништа у другим словенским државама. Постоји шта више мишљење, да су прве клице хришћанске вере и словенске просвете

пресађене у Русији од самога словенског апостола св. Ђирила. Према томе питање о „предисторији“ руског хришћанства представља велики интерес не само за историчара цркве, него уопште за сваког истраживаоца историје руске културе, а нарочито за историчара старо-словенске књижевности, чије су *origines* и до сада препуне нерешених и препорних питања.

Има података, који показују, да се хришћанска вера почела ширити у источној Европи још почетком друге половине IX столећа, и то с таквом интезивности, да је већ онда — након руске навале на Цариград 860 године — била код Руса утемељена епископија. Али, као што и сваки други факат из најстаријег доба словенске историје, и овај је догађај застрт густом маглом, у којој тешком муком можемо разабрати нејасне околности, које би пружиле податке за тачно одређење његова места, времена и прилика. Да цело питање постане јасније, мислим, да би било корисно проговорити неколико речи уопште о оним политичким, етнолошким и културним приликама, које су у IX веку владале на територију садање Русије.

Познато је, да је цела Русија, рачунајући ту њене просторије са стално насељеним али још недовољно културним племенима Литавца, Словена и Фина, а изузевши јужне степе, где су у то доба скитале многобројне номадске хорде неодређеног још до сада порекла, била на удару силном колонизационом процесу, који је ишао из области северо-германских народа.

У давној су се давнини јавили Скандинавци ни Балтиском мору и његовим источним обалама. Већ Тацит каже, да су у његово доба Шведи били на гласу као врсни морнари. Језикословни подаци показују, да су Фини упознали Шведе свакако пре II столећа наше ере. Долазећи на источну и јужну обалу источног мора, Нормани су залазили у ушћа река, које су текле из литавских, словенских и финских крајева, и по тим су рекама путовали у унутрашњост земље, ширећи своју власт над староседелачким племенима. Највећи напон досегла је ова колонизација у доба славног Херманариковог готског краљевства, које је у половници IV века обухватало већи део источне Европе.

Бурно доба сеобе народа зауставило је овај процес, али само привремено. Нови јаки импулс норманској колонизацији на истоку дале су нове политичке и економске прилике, које

су се створиле у предњој Азији утемељењем арапског калифата. Чим се мало усталила бујица кренута оснивачем ислама и првим калифима, по целом је простору муслиманских земаља настала најживља трговина, која је раширила мрежу својих путева у најудаљеније крајеве Евразије и северне Африке. Преко Хазарске државе, коју је у VII-VIII столећу створило полуномадско турско племе хазарско покоривши многобројна турска и финска племена у степама на северу Црног мора, Кавказа и Каспијског мора, арапска је трговина продрла и у прашуме источне Европе, чак до обала Балтијског и Северног леденог мора, како о том сведочи мноштво арапског новца нађеног у тим крајевима. Ова је трговина привукла Скандинавце на реке, које су водиле у Каспијско море. Кормански су се каравани превозили кроз Фински залив и Неву у Ладолско језеро, а оданле рекама и језерима преко словенских и финских земаља на Волгу. С робом сакупљеном уз пут пролазили су кроз Булгар (турско-финску државицу у средњем току Волге) и долазили до Итила, хазарске престонице, која се налазила на утоку Волге у Каспијско море. Већином су они већ у том граду продавали своју робу, а неки су најодважнији пустолови путовали каткад и даље до Багдада.

У VIII столећу, кад се Хазарија налазила у напону своје државне моћи, њезина је престоница била једно од важних светских тржишта, где се стецала роба са свих крајева света. Нарочити део града био је одређен за боравак страних трговаца, који су тамо имали своје куће, живели у посебним колонијама, имали своје засебне судије. Тамо су се Нормани упознавали са трговцима из других земаља и слушали су приповетке о другим светским тржиштима, особито о Цариграду, камо они у VIII веку још нису залазили.

Тежња за открићем нових сајмова и нада на могућност пљачкања богатих понтских обала привукле су Нормане на Црно море. Али на овом су се мору они појавили свакако много доцније, него на Каспијском — никако пре друге половине VIII века. На почетку пак IX столећа они су у Византији били већ добро познати. 839 године посланици народа Rhos „шведског рода“ бораве у Цариграду. Арапски писац Ибн-Хордадбех у спису састављеном пре 846 године приповеда о путовањима „руских“ трговаца к Румскоме (Црном) мору. Према житију св. Стефана архиепископа сурожскога „Руси“ су пуствовали кримску обалу крајем VIII или почетком IX века. Житеји

амастридског епископа св. Георгија, које је написано до 842 год., причајући о навали „Руса“ на Амастриду (град на северној обали мале Азије), зове Русе народом, који је свима добро познат са своје окрутности и крволоштва. Арапски извор из прве половине IX века, који је послужио географима X столећа (Ибн-Ростеху и др.), познаје „руску“ — норманску колонију, смештену по свој прилици на Таманском полуострву. Боравак Нормана (Руса-Варјага) у црноморским крајевима засведочен је и топографским именима, која су забележена на италијанским средњовековним картама: *Varaegia*, *Varangolimena*, *Varangico*, острво *Rossa*, села *Rossofar*, *Rossoca*, *Rossi*, *Rosso*, *Casar de Rossi*, *Rusija*.

У свом настојању да дођу до јужних мора Нормани нису само као путници пролазили речним путевима, који су онамо водили од Балтијских обала. Њихове су лађе залазиле у ушће сваке реке, продирале су у унутрашњост литавских, словенских и финских земаља, где су храбри дошљаци градили тврђавице „*gardii*“, које су биле њихове факторије и упоришта колонизације. Пустошили су околину, робећи народ и пленећи сваку имовину, а каткада су оснивали праве независне државице, које су доцније или пропадале, или се развијале у велике државне организме. Недостатак извора из тог доба да реконструирамо потпуну слику норманске источне колонизације, али на основи неколико фрагментарних података можемо нагађати, где су се неке од тих државица налазиле. Да су такве државице постојале уз Лабу и Одру, сведоче многи извори, који описују ратове, где Полапски Словени заједно с Норманима иступају против Енглеза и Немаца; ти извори каткада називају Словене Норманима, кажу, да су Словени и Нормани, измешани међу собом, сачињавају становништво неких покрајина. Сент-Еврулски монах Ордерикус Виталис приповеда, да у земљи Љутића станује једно племе, које се клања Водану, Торуну и Фреји. Врло велики број топографских имена, начињених од речи „рус“, у басенима Висле, Сана, Буга, Дњестра, Прута и чак уз доњи Дунав показује како је јака била норманска колонизација дужином целог Вислинско-Днестарског пута од балтијског до Црне море. Садашња пољска историографија доводи с њом у везу чак и почетак пољске државе. Код Литавца у базену Њемена наилазимо на норманску државицу у Апуле. На западној Двини смештена је Рогволодова кнежевина у Полоцку. Ваљда

су се Нормани угнездили и у Пскову на Чудском језеру, јер из тог града узима кнез Игор жену Олгу, које име одаје њезино норманско порекло. На Ладошком језеру видимо норманску колонију у Старој Ладогџи (Aldeĵgábúrg), на Иљмењу—Новгород и Русу. Топографска имена показују да је близу Иљмења и реке Ловати постојао велики број „руских“ колонија. У Дњепарском се базену стварају норманске кнежевине: Асколдова и Дирова у Кијеву, Турова — на Припету. Тако звани Несторов руски летопис помиње Синеусову државу на Белом Језеру, у средишту финског племена Веџи, кроз чије је земље водио онај Арапима добро познати пут с Волге к Варјашком (Балтијском) мору. Можда се и у Пермској области — у богатој крзном и рудама Биармији — налазило неколико „руских“ колонија: код арапских се писаца сачувало неколико података, који се могу односити само на некакве непознате „руске“ колоније уз Каму и Волгу. Чак и у Транскавказији покушавала је да се угнезди у азербејџанском граду Берлаа једна велика „руска“ чета... Видимо, дакле, широки колонизациони процес, који се, изилазећи из Скандинавије, у VIII—IX столећу шири територијем целе источне Европе, стварајући тамо читав низ независних државица, где је норманска дружина, учврстивши се у тврђави — факторији, узимала од околних староседелца данак у натури, и ту је сакупљену робу одашиљала на далека светска тржишта. Тај је процес обележен и археолошким подацима: великом количином арапског новца, који су Нормани добијали на истоку и возили кући, и скандинавским предметима, чија налазишта тачно указују где је било место појединих норманских насеобина у источној Европи.

Из једног од таквих норманских државних заметака развила се Русија. У колико се из летописне традиције да извући историјско језгро, можемо овако реконструисати почетак руске државе: у половини IX века Новгородска област, насељена измешаним финским и словенским становништвом, налазила се под влашћу Нормана. Урођеници сакупивши своје снаге протераше дошљаке, али кроз кратко време изнова потпадоше под варјашку дружину. Да ли су је сами позвали као плаћенике за одбрану града од других норманских руља, или је један део становништва у међусобној борби позвао Варјаге, да уведу ред и мир у земљи, или су можда истерани Варјази после неког времена опет освојили Новгород — тешко је одредити

на сигурно. Свакако стоји, да су Варјази у Новгороду засели као освајачи, раширивши брзо своју власт по великом простору. Нестор прича, да се један део новгородских Варјага одвојио и отишао на Југ у Дњепарски басен. Два предводника те дружине — Асколд и Дир — понудили су своју службу граду Кијеву, који је у то доба признавао хазарску власт, и били су примљени под уветом, да ће ослободити град од Хазара. Нова се кнежевина није дуго одржала. Њезина северна мати, ујединивши тамошња словенска племена, распростра је своју власт и у поречје Дњепра. Године 882 Олег је освојио Кијев и пренео тамо престоницу. Владлајући сад целим путем „из Варјаг в Греки“, Нормани су постали најважнији фактор у политичком, економском и културном животу свих словенских племена, смештених у басену Волхова, Ловати и Дњепра. Освајајући околне области, морала је нова држава прогутати друге суседне норманске државице, које су се претвориле у покрајине Кијевско-Новгородске Русије. Тако на пример она је освојила Изборск, Бело језеро, Псков, Полоцк, Туров. Кнежевина губи значај норманске факторије и претвара се у велику словенску државу. И сами се освајачи мењају. Одељени од својих скандинавских рођака, станујући у политичком, економском и културном центру источног Словенства, управљајући државом у споразуму са земаљском аристократијом („старцима градским“), а пола године боравећи у селима Древљана, Кривића, Северјана Дреговића и других словенских племена на „паљуд’ју“, и напокон подавајући се упливу хришћанске пропаганде, Варјази су прилично брзо напустили своје норманске обичаје, заборавили свој језик и прометнули се у Словене, тако да већ унук Руриков у половици X столећа носи словенско име — Свјатослав.

На самом почетку овог доба, кад је норманска дружина Рурикова настојала, да се учврсти у Новгороду, 860-е године догодила се навала велике руске војске на Цариград. Последица је била прво покрштење Руса и утемељење прве епископије код њих.

II.

Ова је навала, позната под именом Асколдове и Дирове навале на Цариград, пренерасила је Грке тако, да су они саста-

вили посебне захвалне молитве за ослобођење од Руса¹⁾, и оставила је о себи много усмена у читавом низу западних, византијских и словенских извора. О њој приповедају: патријарх Фотије у два проповедима²⁾ и једној окружници³⁾ папа Никола I у писму цару Михаилу⁴⁾, Никита Пафлагонац у житију патријарха Игнатија⁵⁾, Јован Млетачки⁶⁾, Бриселска хроника XI столећа⁷⁾, настављач Теофана⁸⁾, настављач Амртола⁹⁾ и на основу њега руски летописи¹⁰⁾, т. зв. Симеон Логофет или Псеудо-Логофет¹¹⁾, Кедрин¹²⁾, Зонара¹³⁾ и други извори.

Из њих ми дознајемо, да се лети 860 године, кад је цар Михаил с легијама отишао у рат против Сарацена, велика руска флота изненада јавила у Босфору. Опколивши град с морске стране, Руси су на копну уздуж градских бедема почели градити насип да могу с њега прекорачити на зидове, а у исто су време пљачкали незаштићена предграђа и пустошили цариградску околину. Премда је патриције Никита Оорифа, друнгарије морнарице, остављен од цара као заповедник града, послао брзотече цару Михајлу и предузео све могуће мере за одбрану

1) Молитва Богородици „Въбранной воеводѣ“. Пападопуло — Керамевсь доказује, да и Акатист спеван овом приликом (Акаџистъ Божіей Матери. Русь и патриархъ Фотій. Византијскій Временникъ 1903.)

2) *Lexicon Vindobonense* издао академик Nauck SPB, 1867; преосв. Порфирій Успенскій. Четыре бесѣды Фотія, святѣйшаго патријарха Константинопольскаго, СПб, 1868; руски превод проф. Ловягина у часопису „Христіанское чтение“ 1882, IX—X; Пападопуло—Керамевсь op. cit.

3) *Photi epistolae* ed. Montakutius, Lond. 1651, 58; ed. *Валетта* 1864, 178.

4) Куникъ Извѣстія Ал-Бекри... о Руси.. СПб. 1878, 161 и сл.

5) Migne. *Patrolog. ser. graeca* CV, 375, 516, 525; *Acta Sanctorum* ed. Bolland. Octob. X, d. 23; p. 182.

6) *Monum. Germ. hist. VII*; p. 18; *Chron. Venetum* kod Migne'a *Patrologia* t. CXXXIX, col. 905.

7) *Cumont. Anecdota Bruxellensia I, Chroniques Byzantines du manuscrit. 11376* (Requiel des travaux publiés par le faculté de philosophie et lettres de l'université de Gand. IX.

8) *Theoph. Cont. ed. Bonn.* 196.

9) Изд. Muralt. Ученія записки Петербург. Академии VI, 736; *Theoph. Cont. ed. Bonn.* 826. (Ново издање — *De Boor Georgii Monachi Chronicon. 1904—1905.* — нисам могао добити.)

10) Ипатьевская лѣтопись (Полное Собрание русских летописей II, Петроград, 1923) стр. 15—16; Лаврентьевская летопись (изд. 1926 Ленинград) стр. 19—20.

11) *Theoph. Cont. ed. Bonn.* 674

12) *Georgius Cedrenus. ed. Bonn.* II, 173.

13) *Joannis Zonarae epit. histor. III, 404, ed. Bonn.*

престонице, у граду су се ипак раширили ужас и пометња, које сликовито приказује у својим проповедима патр. Фотије. У часовима свеопштег очаја патријарх је храбрио народ и призивао га к молитви и кајању. „Имало се онда шта видети“ — приповедао је он после опсаде — „гиздави су се снизили, сладокусци су постили, шалцијама и коцкарима сузе су поточима текле низ лице; лихвари, који су сакупљали новац, делили су га сиромасима; бездушник је постао милостив; пијанац се зарицао, да неће пити читавог живота; распуштењак се својевољно заветовао на чедност, и уопште је сваки свим силама показивао, да ће служити узором честитости, и обећао у будуће вршити све завете искрено и непоколебиво“. Међутим опсада се отегла, непријатељски је насип непрестано растао, и напokon, у скрајњој невољи, одлучили су Византинци потражити помоћи Мајке Божје. Патријарх је узео хаљину Богородице из Влахернске цркве, па ју је у пратњи народа с молитвеним певањем пронео дуж бедема око града. Након тога Руси су напустили опсаду, те су се на својим лађама вратили кући.

Описан догађај није сасвим јасан у свим детаљима. Није на пример тачан број руских лађа: византијски извори наводе 200 лађа, док млетачка хроника 369. Можемо према томе рачунати, да је рука војска бројила од 8000 до 18 000 људи. Не слажу се извори у питању о чуду: сувременик догађаја патр. Фотије каже, да се хаљина Богородице носила око града, док по Амартолову настављачу она је била умочена у море. Научењаци верују првом сведочанству, а за друго мисле, да је оно пренесено на догађај 860-е године из сличне приче о опседању Цариграда од стране Авара 626-е године, кад је заиста била спуштена у Златни Рог хаљина Мајке Божје. Разилазе се извори у погледу цареве улоге у догађају. На темељу Фотијева излагања неки научењаци држе, да је цар био отсутан за цело време опсаде, и да је можда баш његов повратак присилио Русе на узмицање, док други верују Амартолу, који каже, да се у доба опсаде Михаило с великом муком пробио у престоницу. Нису извори сложни ни у питању успеха руске навале. Кимонова хроника каже, да су Руси били поражени и да су побегли кући. Амартолов настављач и извори, који га понављају, тврде, да је бура уништила руско бродовље, и то тако, да се само мали број нападача спасао смрти. Фотије вели, да су Руси сами напустили опсаду. Млетачка хроника

приповеда, да су се Руси вратили кући, пошто су победоносно опљачкали предграђа и погубили велику множину људи. Папа Никола I такођер примећује, да су Руси остали некажњени за опседање града¹⁾.

Остављајући на страну сва та нејасна питања, пређимо на догађај, који је следовао описаној руској навали. Већина извора, који описују тај напад, додају, да су се Руси наскоро после рата с Византијом покрстили и да су добили свог епископа. *О самом факћу покрштења сведоче како савремени, шако и доцнији извори*, при свем том, што се у неким потанкостима разилазе.

III.

У окружности источним епископима патриарх Фотије, говорећи о покрштењу Бугара, каже, да нису само они заменили старо поганство вером у Христа, него су сад чак и „од многих често слављени Руси, који окрутношћу и крволочношћу надмашују све народе, и који су се, покоривши своје суседе и поневши се због тога преко сваке мере, осмелили да дигну руку и на само римско царство, — примили у место нечисте јелинске науке, које су се држали раније, чисту и неискварену веру хришћанску, приставши драге воље да уђу с нама у односе клетвеника и пријатеља, а да се окану харања и превелике према нама дрскости, коју су нам показивали до мало пре; те се у толикој мери код њих распалила оданост и ревност

¹⁾ За питање о руској навали на Цариград 860-е године постоји велика литература (Види: Н. Д. Полонская. Къ вопросу о христіанствѣ на Руси до Владимира. Журн: Минист. Народ. Просв. 1917, IX). Већу важност имаду истраживања: Е. Kunik. Die Berufung der schwedischen Rodsen durch die Finnen und Slawen. Petersb.: 1844-45, сар. X; истог автора, Извѣстія Ал=Бекри... СПб. 1878, екскурсъ 2-й; Голубинскій Исторія русской церкви Первая половина перваго тома, изд. 2-е, 1901 год. глава 1.; чланци Васильевскаго у часопису Византійскій Временникъ 1894, 1896 год.; De Boor. Der Angriff der Rhos auf Byzanz (Byzant. Zeitschr. 1895). Чланак Лопарева у Визант. Врем. 1895; А. Васильевъ. Византія и Арабы. за время аморійской династіи 1900 стр. 189); Пападопуло Керамевсъ op. cit.; В. Ламанскій. Славянское житіе св. Кирилла... Птир. 1915, стр. 78 и сл. (раније изашло у Журн. Минист. Нар. Прссв. 1903. IV-VI, XII, 1904., III, V); М. Грушевскій Исторія України-Руси I 1923. (Немачко издање 1907. год. I, s. 412. sgg.). В. Пархоменко. Начало христіанства на Руси. Полтава 1913; Росепкинъ. Первое правленіе Фотія, патриарха Константинопольскаго. Сергевъ Госадъ 1915 (ово је дело познато ми само на основу цитата у другим радовима); Полонская op. cit.

према вери, да су *примили епископа и пастира, ња љубе веру хришћанску с великом испрајношћу и марљивошћу*“.¹⁾

О истом догађају приповеда и Константин Порфиrogenит у историји свога деда Василија Македонског. По њему, Василије „је помоћу богатих дарова у злату, сребру и свиленим хаљинама привукао к преговарањима и ратоборни, а најбезбожнији народ Роса, па их је, склопивши с њима мировни уговор, склонио да *послану ученици божанственог кршћена*, те је тако учинио да су они *примили архиепископа, који је добио рукоположење од патриарха Игнашија*. Дошавши у земљу реченог народа ради поменуте ствари, архиепископ је тамо био љубазно примљен. Кнез овог народа сазва сабор поданика, па председавајући му окружен старцима који су од дуге навике били оданији празноверју него ли остали, и расправљајући о својој вери и вери хришћана, позва тог епископа и упита га, шта има да саопшти, и чему ће их учити. Кад је епископ поднео књигу божанственог Јеванђеља и објавио им нека чуда Бога, спаситеља нашега, изложивши им историју разних чуда, која је извршио Бог у Старом Завету, онда су се Руси одмах пожурили рећи: „Ако и ми не угледамо нешто слично, а особито оно што ти кажеш за три детета у пећи, то ти нећемо ни мало веровати и нећемо слушати твојих проповеди“. Овај пак, будући уверен у истинитост онога, који је рекао „ако нешто тражите у име Моје, даће вам се“, и још „онај, који верује у Мене, учиниће дела која Ја чиним, па и већа ће од ових учинити“, кад је оно, што чини, намењено да служи не таштини, него спасавању душа, каже им: „премда се и не сме искушавати Бог, али, ако сте се ви од свега срца одлучили да приступите к Њему, молите што хоћете — Бог ће безуветно учинити по вашој, и ако сам ја најпонижнији и најмањи“. Они су пак молили, да се сама књига вере хришћанске, то јест божанствено и свето Јеванђеље, баца у распламтелу ватру, обећавши му, ако она остане нетакнута, да ће приступити Богу, којег а им он проповеда. Након тога, кад је то било речено, Божји службеник дигне очи и руке к Богу и узвикне: „Прослави име Своје Свето, Исусе Христе Наш, и сада пред очима целог овог народа“. И би бачена у ужарену пећ књига Светог Јеванђеља. Кад је протекло доста времена, кад се пећ угасила, нађен је био свети свитак нетакнут и неоштећен, не претрпевши од

¹⁾ Photii epistolae ed. Montakutius, Lond. 1651, 58; ed. Βαλδεραι 1864 178.

ватре никаквог квара, тако да ни ресе на крају врвца, којим је он био свезан, нису претрпеле никакве штете ни промене. Видећи то, и пренеражени величином чуда, варвари су се без колебања почели крштивати¹⁾

Трећу варијанту налазимо код Теофановог настављача. После помена о руској навали на Цариград он додаје: „Кроз кратко време дође од њих у престолни град посланство, које је молило, да их учине ученицима божанственог крштења, што се и догодило“²⁾

Сем наведених података, с којима се затим сусретамо и у доцнијим грчким изворима: Скилици-Кедрину³⁾, Зонари⁴⁾ и Глики⁵⁾, можемо наћи још и других код Бандуријевог Анонима код антиохијског патриарха Макарија и у неким руским изворима.

Први од ових извора — грчки анонимни спис пронађен у половици XVIII столећа од словенског научењака Анзелма Бандурића — има наслов: „Опширно приповедање о томе, како се покрстио народ Роса“. Тамо се прича да је руски кнез Владимир, видећи да у његовој земљи влада религиозна збрка због борбе између незнабожаца, Јевреја, Персијаца, Сираца и Агарјана, послао, по савету својих мудраца, посланство у Рим и Цариград, да на месту извиде, која је вера најбоља. У Цариграду, где је у то доба владао Василије Македонски, руски су посланици за време свечане литургије видели анђеле, који су лебдили у ваздуху, те, пренеражени овим чудом, саветовали су кнезу, да позове учитеље из Цариграда. „Велики њихов кнез, кад је тачно дознао од њих истину и уверио се, ни мало не затеже, него одмах посла к најпобожнијем цару Римљана у Константинопољ, и замоли архијереја да безбожни тамошњи народ научи и покрсти; држао је онда царско жезло римско Василије из Македоније. Примивши радосно људе, који су оданде дошли, он им посла некаквог архијереја, славног побожношћу и честитошћу, а с њим два човека, Кирилла и Афанасија, исто тако честите, веома разумне и мудре, који су скроз познавали не само божанствено писмо, него су били добро изучили и световне науке, како о том довољно сведочи од њих пронађена

1) Vita Basilii. Theoph. Cont. ed. Bonn. 342, sqq.

2) Theoph. Cont. ed. Bonn. 196.

3) Georgius Cedrenus II, 173; 242, ed. Bonn.

4) Joannis Zonarae epit. hist. III, 404; 435, ed. Bonn.

5) Michaelis Glicae annales, ed. Bonn. 533.

азбука. Они су, упутивши се онамо, цео тај свет научили, покрстили и привели к побожности хришћана. Видећи пак, да је тај народ посве варварски и непросвећен, речени учени људи нису нашли за сходно да их науче азбуци од двадесет и четири слова јелинска, већ, да се неби опет одрекли побожности, нацртали им и научили их азбуци од тридесет и пет слова, која се зову: ἄς, ρλούκη, βέτδ, γλαῶδ, δοпрῶ... итд. Таква су тридесет и пет слова Роса, која они до сада уче сви, и добро знају побожност.

Некоји пак казују, да се тамо десило још и ово чудо...“ затим се наводи готово дословце Порфирогенитово казивање о чуду с Јеванђељем.¹⁾

У овом извору, који представља компилацију од три независна извора (о „испитивању вера“ од Владимира Светог, о изуму словенског писма од св. Ђирила и о чуду с Јеванђељем) имамо традицију, која везује Фотијеву руску мисију с радом словенских апостола, али која прави груби анахронизам односећи описани догађај, на доба Владимира Св., који је владао у Русији стотину година доцније.

Патриарх Антиохијски Макарије који је у XVII столећу посетио Русију, у поглављу где говори о смрти Михаила III и доласку на престо Васиља Македонског, кратко приказује историју Руса и њихово покрштење. Споменувши три брата Рурика, Сенеуса и Трувора и њихове наследнике Олега, Игора, Олгу, Свјатослава и Владимира, патр. Макарије додаје: „за време овог цара дошао је к Русима митрополит по имену Алексије, и наговарао их је, де верују у Месију“. Затим слеђује чудо с Јеванђељем, али тако, да сам митрополит с Јеванђељем у руци улази у ватру и остаје нетакнут, „И био је тада неки цар у Константинопољу, Василије Македонски — цар над Грцима. И послао је цар Руса, и затражио од њега да га ожени својом сестром Аном, и тако се и догодило... И нашао сам ја ове податке у књигама Руса и записао сам их да хришћани читају ове податке²⁾...“.

¹⁾ Најбоље је издање Переља „Analecta Byzant. — Russica“ SPB. 1891; руски превод код Голубинскога. Историја русск. цркви. Прва полов. првог тома, 248—250 (2 изд. 1901.); друга издања: Imperium orientale II, 114; Const. Porph. ed. Bonn. III, 257; Stritter. Memoria populorum... II, 959.

²⁾ В. Розенъ Императоръ Василій Болгаробойца. (Записки Акад. Наукъ XXIV, стр. 222—224.) Испореди записке секретара митр. Макарија, Павла

И овде видимо исти анахронизам — чудо с Јаванђељем је пренесено на доба Владимира Св., који је опет учињен савремеником Василија I. Василије Македонски помешан је с Василијем II, с чијом је сестром Аном Владимир био ожењен. Тешко је казати, откуда је аутор узео име митрополитово — Алексије. Ни једна „руска књига“, која би могла доћи у руке патријарха Макарија не зове првог руског митрополита Алексијем. Није ли можда неспоразумком помешан први руски епископ с митрополитом Московским Алексијем, који је живео у XIV. веку? Свакако — ни један други извор не садржи овог податка.

Нову су традицију сачували руски извори, који се ослањају на Зонару и Скилицу. Густински летопис каже: „Въ лѣто 886 приде Михаил митрополит в Русь, посланъ од Василија Македона, царя Греческаго и Фотія патриарха, иже увѣряя Русь вверже Евангеліе въ огнь и не изгорѣ, и симъ чудом ужаси Русь и многіх крести“⁽¹⁾). Исто понавља „Сказаніе о пяти крещеніяхъ Руссовъ“, предговор к штапаном издању Києво-Печерског Патерика, Синописис; у Палинодији Захарија Копыстенскій пише „Јоаннъ Зонаросъ въ томъ третемъ пишеть: царь-мовить-Василій съ народомъ Роскимъ, примире учинивши, справиль, а бы онъ въ признане вѣры христіанской пришолъ и гды ся крестити обѣцовали, архіерея имъ послалъ Михаила Митрополита“⁽²⁾). Исто Копыстенскій понавља у књизи о вери а из ње је ова белешка пренесена у Никонову „Кормчую“⁽³⁾).

Пре него пређемо на детаљније проучавање описаног догађаја, морамо констатирати главни закључак, који пружају наведени извори. Нема двојбе, да су убрзо после руске навале на Цариград 860. године ти Руси били покрштени и да су примили из Византије епископа, кога је послао патријарх Фотије пре 867 године. То следи из савременог официјалног документа — окружнице, коју је

Алепскога (Аболенскій. Московское государство при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ и патр. Никонѣ по запискамъ архидіакона Павла Алепскаго. Труды Кіевской духовн. Академіи 1876, VII, 100—101 и XII. 691—693).

1) Полн. Собраніе русск. лѣтописей, II, Прибавленіе, стр. 239.

2) Русская историч. бібліотека, томъ IV, књ. I, стр. 971.

3) о свим тим изворима види код Голубинскога. Ист. русск. церкви. Перв. половина I тома, стр. 276—281. (2 издање).

сам Фотије разаслао епископима источне цркве¹). Морамо још узети у обзир, да је управо друга половина IX столећа била време највећег мисионарског деловања Цариградске цркве. Сетимо се путовања Солунске браће к Арапима, Хазарима, Морављанима и панонским Словенима, пропаганде код Јужних Словена на двору Бориса бугарског, Мутимира Српског и Зде-слава хрватског, покрштења пелопонеских Словена, присилног покрштења Жидова²), — па се нећемо чудити сличном покушају и код Руса, с којима су Грке везивали трговачки интереси. Разуме се, да превод Руса у хришћанску веру није био за Византију само верско питање. Он је имао и огромну политичку важност, јер то је био начин да се Цариград ослободи страшнога непријатеља који га је угрожавао са севера у врло незгодно доба. Тада се источно царство борило на истоку са Сараценима, а на западу ступило је у одсудну борбу с папинском столицом за црквену, па с тим и за културну превласт над Европом. Одношаји Византије с Русима, који су долазили у Цариград као трговци, или су у већим или мањим ројевима пленили обале Црног мора, почели су још пре навале од 860 године, али у то доба Руси још нису били тако важан политички фактор на Понту, какав су постали око 860 године „ујединивши околна племена и поневши се због тога превише“, како каже сам патриарх Фотије. Закључење мира с Русима, обнова прекинутих трговачких одношаја и повољан утицај богатих дарова, који су били послани варварима поводом склапања уговора — све су то биле згодне прилике које није могао пропустити патриарх Фотије, један од најумнијих политичара и највећи идеолог универсалне световне и духовне власти Византије.

Пошто се, дакле, не може сумњати у сам факат покрштења Руса после навале на Цариград 860 године, намећу се ова питања:

1. Када се то догодило, на име — кад је био послан Русима епископ?

¹) И руска је црква сачувала традицију, да је примио хришћанску веру од патр. Фотија. На пример Устав Владимира Св. у препису XIII века каже, да Владимир „восприялъ естъ крещеніе отъ Грецькаго царя и отъ Фотія патриарха Цареградскаго, взялъ перваго митрополита Леона Кіеву“

²) А. Васильевъ. Византия и Арабы за время македонской династии. СПб. 1902, стр. 7 и сл.

2. Да ли је то било уређење епископије код новопокрштених Руса, или само путовање проповедника с мисионарском задањом?

3. Ако је то било уређење епископије, — на ком је месту она заснована?

IV.

Прво питање стоји у вези с питањем о датуму опсаде Цариграда. По овом је питању у прошлом столећу било разних мишљења, због привидног разилажења извора.¹⁾ Данас се оно може сматрати као потпуно решено, јер је Кимон нашао и издао сведочанство Бриселске хронике, где је наведен тачни датум: „месеца јуна 18 (индикта) 8, године (од створења света) 6368, у 5 години владања Михаила“, т.ј. 18 јуна 860 године.²⁾

Тај се датум потврђује следећим подацима, на које се још пре открића Кимонове хронике позивао Голубински.

Симеон Логофет каже, да се руска навала догодила „у десетој години владања Михаилова“.³⁾ Михаило III владао је заједно с мајком од 842 године, а после тога тринаест година самостално. Дакле, прва година његове самосталне владе била је 856 година, па би се према томе руска навала морала датирати 866 годином („десета година Михаилова владања“). Али Симеон (не знамо зашто) као прву годину самосталне владе Михаилове сматра не 856, него 850-у годину: на пример збацивање патриарха Игнатија, које се догодило 857 године⁴⁾, он датира седмом годином Михаилова владања.⁵⁾ Према томе, његова „десета година владе Михаилове“ је 860 година.

Млетачка хроника приповеда о навали Нормана на Цариград за цара Михаила III у доба 860—863 године.⁶⁾ Сем Руса

¹⁾ Асемани и Голубински датирали су навалу 860 годином; Паги и Стритер 861 годином, Забелин — 864, митроп. Макарије, Куник, Горски, Ламбин, Бестужев—Рјумци, Успенски, Будиловић — 865, Шлецер, Карамзин, Еверс, Надеждин, М. Погодин, Костомаров, Соловјев — 866.

²⁾ *μηνὶ Ἰουνίῳ τῆ' (ἰνδικτιώνος) ἡ' ἔτους 6368, τῷ ε' ἔτει τῆς ἐπικρατείας αὐτοῦ (Μιχαίλα), ἡλθον Ῥῶς σὺν ναυαὶ διακοσίας οἱ διὰ πρεσβειῶν τῆς πανυμνίου θεοτόκου κατεκυριεύθησαν ὑπὸ τῶν χριστιανῶν καὶ κατὰ κράτος ἡττήθησαν τε καὶ ἠφανίσθησαν.* (Симон. Anecdota Bruxellensia I. Gand. 1894, p. 33).

³⁾ Theoph. Cont. ed. Bonn. 674.

⁴⁾ Вигу доказује, да се то догодило 858 године (A history of the eastern roman empire. 802—867, 1912, p. 188).

⁵⁾ Theoph. cont. ed. 667.

⁶⁾ Chron. Venetum Patrol. gr. CXXXIX, col. 905; Monum. Germ. IX, p. 18.

никакви други Нормани нису у то доба нападали на Цариград. Амартол, који уопште нема хронологије, каже, да је у доба, кад се догодила руска навала, цар био у рату против Сарацена. Тај је рат започет 859 године, а 860 године Михаило је ратовао с Критом.¹⁾

Против 860 године говори само један извор — руски летопис, који датира поменути догађај 866-ом годином. Али ово се сведочанство пред наведеним доказима не може одржати. Доказано је, да је руски летописац цело казивање о навали Руса на Цариград преписао из словенског превода Амартолове хронике, а његова се хронологија створила доцније на вештачки начин.

Не противречи 860 години ни писмо папе Николе цару Михаилу од септембра 865 године (на основу кога је Куник руску навалу датирао 865 годином)²⁾. Тамо није наведен датум опсаде, и нема разлога мислити, да је то писмо написано одмах после руске навале. Према томе не смемо порицати датум Кимонове хронике, — на име, да су Руси навалили на Цариград 18 јуна 860 године.

Било је покушаја да се реши и питање, колико су се задржали Руси код Цариграда. Епископ Порфирије нашао је у једном грчком синаксару белешку под 5 јуном: „пмять объ избавлєнии отъ нашєствїя поганыхъ молитвами пречистыя владычица Приснодѣвы Марїи“³⁾. Односећи ову белешку на руску навалу 860 године, држе неки научењаци, да је опсада трајала око једне године. Мени се такво трајање чини апсолутно немогућим. Тешко је веровати, да би морски разбојници читаву годину могли остати на истом месту, опседајући град — за то време цар би свакако нашао могућности да сакупи војску и да ослободи престоницу. Сем тога, има извора који изрично поричу наведену хипотезу. „Слово объ обрѣтєнии мощей св. Климента“ каже, да је св. Ђирил, допловивши из Цариграда у Херсон, пронашао тамо моћи св. Климента у јануару 861 године. Нема двојбе, да није св. Ђирил могао отпловити из Цариграда у оно доба, кад је тај град био опкољен од Руса — дакле већ зими 860 године Руса није било близу Цариграда. Исто потврђује

¹⁾ Theoph. Cont. ed. Bonn. 826.

²⁾ Куникъ. Извѣстія Ал-Бекри... I, стр. 161. sqq.

³⁾ Востоковъ. Описаніе рукаписей Румянцевскаго музея NCCCXIX, стр. 450.

Никита Пафлагонац. Он каже, да се руска навала догодила пре цариградског Сабора, који се састао у мају 861 године, и пре земљотреса, који је био у августу исто тако до сабора — дакле пре августа 860 године. На основу тих података можемо поуздано казати, да се Руси нису задржали код Цариграда више од два месеца.

Што се тиче датума покрштења, у том питању извори отворено противрече један другоме. Сувременик догађаја, патр. Фотије у окружници, коју датирају 866 годином, приповеда о покрштењу као о свршеном чину. Дакле закључење мира с Русима и њихово покрштење догодило се пре 867 године. Али Порфирогенит у биографији свог деда тврди да је уговор с Русима склопио Василије Македонац, који је ступио на престо 867 године, те да је руски архиепископ био посвећен од патријарха Игнатија, који се је вратио на патријаршку столицу 23 новембра исте 867 године. Ово је Порфирогенитово сведочанство дало повода доцнијим ауторима, да исто тако датирају чудо с Јеванђељем у време Василија I-ога, и то: у прве године његове владе, како то видимо у руско-словенском преводу Зонариних Паралипомена¹⁾; у 876-ту годину, како стоји у Никоновском летопису²⁾, или још доцније — у 886-у годину, како је мислио Бароније и на основу њега Татищев³⁾. Будући да Порфирогенитов датум очито противречи документалним подацима Фотија, то је више пута било покушаја да се изглади ова противречност и разјасни њен узрок.

Тако је митрополит Макарије⁴⁾, датирајући руску навалу 866-ом годином и ослањајући се на речи Теофанова настављача, да се покрштење догодило убрзо после навале, покушао је да податке о заједничком суделовању патријарха Фотија и цара Василија у покрштењу Руса измири помоћу претпоставке, да је епископа послао Фотије у оно доба, кад су Михаило III и Василије били сувладари, тојест између 26 маја 866 и 30 септембра 867 године⁵⁾.

1) Чтенія въ Императ. Обществѣ Исторіи и Древностей 1847, Н 1. стр. 99—103.

2) Никоновская лѣтопись II, 21—22.

3) Татищевъ. Исторія Россійская I, 28.

4) Архiep. Макарій. Истрорія христіанства на Руси 2. стр. 255.

5) Ради лакшег разумевања ових хронолошких под допуштено да подсетимо укратко на цариградске прилики

Иловајски је сматрао Фотијеве и Порфирогенитове податке за сведочанство о двама разним догађајима: покрстио је Русе патр. Фотије, али само је Василију I пошло за руком успоставити старе одношаје, након чега је Игнатије, као поновно доведен на патријаршки престо, именовао посебног архиепископа за новопокрштени народ¹).

По хипотези Хергенретара прва је руска епископија била основана од Фотија, али по смрти Фотијева епископа послао је патријарх Игнатије у Русију другог епископа²).

Слично је мислио Мелиорански, да је Игнатије, вративши се на престо, збацио све епископе који су били постављени од Фотија, и заменио их својима. Међу њима бијаше и руски епископ³).

Посве нову хипотезу изнео је Пархоменко⁴), који, држећи се Голубинскога узима, да је прва епископија била утемељена од Фотија код црноморских Руса, али мисли, да је мало доцније била утемељена друга епископија у Кијеву, камо је послао епископа патријарх Игнатије.

Највероватнију је пак хипотезу предложио Голубински, који је у Порфирогенитовом казивању налазио хотимично пре-

842 године Михаило је ступио на престо, те је владао испрва с мајком а доцније сам, препустивши фактичку управу рођаку Варди.

У октобру 857 г. (према Вигу — 858) — сукобивши се са свемоћним управитељем Вардом патријарх Игнатије би збачен, а место њега постављен за патријарха окретни политичар, царски тајник Фотије.

21 априла 866 — љубимцу Михаила, Василију Македонском, пошло је за руком да смакне Варду, а

26 маја 866 — Василије је постао сувладаром.

5 маја 867 — Цариградски је сабор екскомуницирао папу Николу I, те је по свој прилици након тога патр. Фотије послао епископима источне источне цркве окружницу, у којој је споменуто покрштење Руса. Михаило Бугарски послао је ту енциклику папи лети исте 867-е године.

23 септембра 867 — био је по налогу Василија убијен цар Михаило, а

24 септембра — узео је целу царску власт Василије.

30 септембра — збачен је патријарх Фотије, а

23 новембра — био је враћен на престо патријарх Игнатије. (По другим подацима патријарх Игнатије вратио се 10 година пре смрти, т.ј. пре 878 године).

¹) Иловајский. Исторія Россіи, I, стр. 15.

²) Hergenröther Photius II, 595—597.

³) Мелиоранский. Рецензія на книгу А. Васильева Византия и Арабы. (Визант. Временникъ 1903, стр. 509.).

⁴) Пархаменко. Начало христианства на Руси 1913, стр. 68—74.

крајање истине. Константин Порфирогенит је хтео да у свом делу по могућности оправда деда за убиство његова добротвора, цара Михаила, и за збацивање патриарха Фотија, јер је настојао да прикаже Василија као изванредног државника и побожног владара, а Михаила III као потпуно супротног њему, то јест као неваљанца, распуштењака и безбожника. Зато се Порфирогенит уздржао да тако важан догађај, као што је био закључење уговора с варварским народом и покрштење тог народа, припише патријарху кога је Василије збацио, и цару којега је он погубио, него је пренео ту заслугу на свог деда¹⁾.

Казао сам, да је хипотеза Голубинскога највероватнија, јер нема двојбе, да и Фотије и Порфирогенит на напред наведеним местима причају о истом догађају. Обојица говоре о покрштењу оних Руса, који су мало пре навалили на Цариград. У Порфирогенита није реч о премештају епископа који је извршио Игнатије, него о првом доласку епископа к Русима, одмах пошто је с њима био закључен мир; Фотије исто тако каже, да су Руси „примили епископа и пастира“ и да су постали пријатељи Византије. Дакле, хипотезе Иловајскога, Хергенретера и Мелиоранскога стоје на погрешном темељу. Хипотеза Пархоменка нема уопште никаква темеља. Хипотеза митрополита Макарија не разјашњава, зашто Порфирогенит наглашује, да је руски епископ био посвећен од патриарха Игнатија, и не говори о патријарху Фотију, који је управљао црквом у доба заједничке владе Михаила и Василија. Чини се, да управо ово истицање улоге патриарха Игнатија служи као најјачи доказ за хотимично прекрајање истине у Порфирогенитову казивању о покрштењу Руса.

Пристајући уз Голубинскога у овом питању, хоћу само да напоменем, да се наведено хотимично извртање истине у Порфирогенитову спису могло догодити можда и не кривицом самог Порфирогенита. Занимљиво је довести овај факат у везу са следећим догађајем. Никита Пафлоганац приповеда да је Василије Македонац, бацивши Фотија у затвор 25 септембра 867 године, после неколико дана послао к њему чиновника Βαανης-а с налогом, да узме од Фотија саборска акта и друге документе, које је збачени патријарх понео са собом. Патријарх се тобоже заклињао да нема код себе тих исправа, али слуге Вааниса нашле су их у седам запечаћених торби, те је Ваанис

¹⁾ Голубинский op. cit. стр. 36—40.

предао документе цару. Тамо су биле две књиге с актима сабора 861 и 867 године (против Игнатија) и више других докумената, који су се односили на оно доба, кад је црквом управљао Фотије. Занимљива је једнакост имена поменутог чиновника Вааниса и његовог савременика Ваниса, епископа од Матрахе, који је присуствовао на сабору 879 године. Ако примимо хипотезу Голубинскога, да је прва руска епископија била утемељена у Матрахи, онда је сасвим могуће, да је исти епископ Ваанис био послан у Матраху приликом покрштења Руса, те би, дакле, он могао бити први руски епископ. У таквом случају могућа је претпоставка, да се чиновник Ваанис, који је отео патриарху Фотију поменута акта, поплашио за свог рођака — епископа Вааниса, посвећеног од патриарха Фотија, па да је, желећи одбити од њега, а можда и од себе, сумњу о пријатељству са збаченим патриархом, исправио акт о уређењу руске епископије, или да га је можда заменио лажним актом у коме је било споменуто, да је архиепископ Ваанис примио посвећење од патриарха Игнатија. Није искључено, да се на исти начин јавила и прича о чуду, које је могло у очима византијског двора учинити особу наведеног епископа неповредном. Треба приметити да код Порфирогенита није казано, да је епископа у Русију послао Игнатије, него да је био послан епископ, који је био посвећен од Игнатија. Фалсификатор није смео прво написати, јер је факат покрштења Руса од стране Фотија још био код свих у памети те би сваки могао открити учињену превару. Белешка пак о посвећењу од Игнатија била је с једне стране неопходно потребна, јер је штитила тог епископа од губитка чина, који је добио од незаконитог патриарха, а с друге стране није могла донети штете, јер је било много епископа, које је рукоположио патриарх Игнатије пре свога прогонства, и који су боравили у Цариграду уживајући епископску част, немајући катедре¹⁾. Видећемо да се тако по свој прилици и догодило — на име да је Фотије послао у Русију једног епископа, који је заиста могао своје посвећење добити од патриарха Игнатија пре 857 године. У таквом је случају фалсификатор акта сасвим слободно могао место Фотијева акта о уређењу руске епископије потурити други, у коме није била споменута улога патр. Фотија,

¹⁾ Тако звани епископи „in partibus“, које помиње 37 правило шестог васеленског сабора и тумачења Валсамона.

него се наглашавало посвећење од патриарха Игнатија, а можда је била додана и белешка о суделовању цара Василија при покрштењу Руса, што опет није било немогуће, ако је догађај био датиран у доба заједничке владе Михаила и Василија. Такав је докуменат могао доћи у руке Порфирогенита, који је забележио догађај онако, како је био описан у извору.

Рекли смо, дакле, да је без сумње Фотије послао Русима епископа, и то пре лета 867 године, кад је папа добио Фотијеу окружницу. Према томе се покрштење догодило између 861 и 867 године. Тачнији датум није сигуран. Ако се сетимо, да папа Никола у свом писму од 865 године ништа не говори о византском измирењу с Русима и њихову покрштењу, него описује Русе као непријатеље Византије, и да је у Фотијевој окружници покрштење Руса споменуто као факат који се догодио после покрштења Бугара, што је било 865 године, могли бисмо скратити наведени размак на 865—866 година. Према томе постаје врло вероватно домишљање митрополита Макарија, да се византиско измирење с Русима догодило у доба, кад су Михаило III и Василије Македонац били сувладари.

V.

Друго је питање, које смо поставили: да ли је у изворима говор о уређењу епископије, или о обичном изашиљању проповедника с мисионарском задањом?

Научењаци, који су се овим питањем бавили, дошли су до уверења, да и Фотије и Порфирогенит говоре о уређењу епископије. Они кажу, да је у Русију дошао епископ, а Фотије додаје, да Руси примивши епископа и пастира ревностно исповедају хришћанску веру — дакле, сведочи, да је тај епископ остао и надаље пастиром новопокрштених варвара. Међутим у Византији није било уобичајено, да шаљу епископе као мисионаре. Епископ је био заступник, старатељ и пастир одређеног града; имао је строго одређен круг дужности, као и световни чиновници, те је према томе искључена могућност да би Грци одаслали у далеке, туђе крајеве нужног цркви администратора и старешину, одвајући га од свакидањег посла. Исто тако тешко је веровати, да би цариградски патриарх, надајући се успеху хришћанске проповеди међу варварима, унапред уредио нову епископију за Русе, те у ту сврху посветио једног новог епископа. Свуда се то догађало

обрнуто: да је проповедник, који је обратио Христу варваре, био доцније постављен томе народу за епископа. Али, пошто сви извори говоре о путовању епископа, који је остао у Русији као пастир покрштеног народа, то можемо допустити само две могућности:

1) Русима се шаље један од титуларних епископа, који је боравио без катедре у Цариграду. Пошто је проповед успела, цариградски патријарх оставља епископа код покрштених варвара, те том приликом отвара прву епископију у новопокрштеној земљи.

2) Ако се можда у непосредној близини од тих варвара налазила која грчка епископија, могло би се догодити да је новоуређена црква била подређена управи тога суседног епископа (како то мисли Росејкин).

— Свршиће се. —

ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ У СВОЈОЈ ДЕСЕТОЈ ГОДИНИ

У православном делу нашега народа давно се осећала потреба за домаћим вишим духовним образовањем. Још од краја XVII века ишли су православни Срби у руске више духовне школе, нарочито у чувену Кијевску Братску и Московску, онда звану, Латинску школу, доцније преобразоване у духовне академије. Школовање у Русији нарочито се појачало у XVIII, па продужавало и кроз прошли, XIX век. У последњим деценијама његовим одлазили су богослови наши ради вишег образовања и у грчку Богословску школу на острву Халки, код Цариграда, и на православне богословске факултете у Атини и Черновцима, па и на старокатолички у Берну. Од оних, који су свршавали у Русији, неки су одлазили на немачке протестантске богословске факултете ради допуне свога образовања или ради добијања доктората.

Оваква хетерогеност у вишем васпитавању оних, који су, као наставници домаћих богословија, имали да занављају редове најближих народу и најутицајнијих у његовом моралном и општем културном препорођају јавних раденика, имала је добрих, али и негативних својих страна. Тревало је унифицирати више духовно васпитавање, учинити га доступним за већи број младих људи, жељних више богословске спреме, него што је на страну могао отићи, дати овима могућност,

да на своме рођеном језику слушају и потпуније усвајају, а доцније и разрађују домоћу богословску и црквено-историјску науку; уједно појачати и број спремних наставника веронауке, тако важног за морално васпитање омладине наставног предмета.

Сазрела је, дакле, била потреба за вишом богословском школом у нас. Само се у почетку још појавило питање: хоће ли она, по пут већине осталог света, бити саставни део Университета или засебна Духовна академија, као што је то у Русији било. Претегли су разлози за Богословски факултет. Српској цркви, која никад није била клерикална у сталешком смислу речи, требало је васпитавати службенике и сараднике под кровом дома опште науке, дати могућност слушаоцима предавања на Богословском факултету, да се користе сродним или помоћним наукама, које се предају на другим факултетима. И чисти обзири пастирске службе будућих свештенослужилаца, којима ће се занављати и виша црквена јерархија, захтевали су, да се они духовно одгајају и расту под општим лучама просвете, у друштву са подмлатком осталих будућих јавних служби, са којима ће се и иначе у грађанском животу сresti на заједничком пољу службе отаџбини.

Ови и многи други важни разлози донели су то, да је у члан 4-ти Закона о Београдском универзитету из 1905 године, којим је дотадашња Велика школа Краљевине Србије преобразована у Универзитет, као саставни део његов уведен и Богословски факултет. Један од тих важних разлога за то био је и тај, да би се на свеучилишту Пијемонта онда разједињеног народа нашег, у престоници Србије, створила могућност за више духовно образовање или добијање научног степена и за свршене ученике православних богословија свију крајева наших: Богословије у Сремским Карловацима, Београду, Цетињу, Призрену, Задру и Сарајеву.

Да је оснивање такве више богословске школе, Богословског факултета, било убеђење и ондашњег јавног мњења нашег, најбољи је доказ то, што је, пре него што је он озаконен и остварен, добио три крупна добротвора: Драгиња и Ставојло Петровић завештали су своју имаовину за издржавање ученика његових, епископ Никанор Ружићић оставио му је две куће своје у Београду, једну за непосредно искоришћавање, другу на две стипендије, а прота Алекса Илић оставио је знатни легат за награде писмених радова ученика његових.

Као и остала два нова факултета Београдског университета, Медицински и Пољопривредни, ни Богословски није могао бити одмах уведен у живот. Београдски универзитет био је до скрупула смотрен и у прогласу Велике школе у Универзитет и у извршењу законске одредбе о увођењу нових факултета, и ако је она била много старија и са више факултета од других сличних школа код других јужних Словена. Кад је ослобођење и уједињење народа нашег ујединило и научне снаге његове, онда се дала могућност и за увођење у живот

нових факултета нашег Университета, па међу њима и Богословског.

Он је свечано отворен 20 децембра 1920 године. У току минулих девет школских година стално се и природно развијао: и у погледу наставног особља и у порасту броја ученика и интелектуалног напретка њиховог.

Кад се узму у вид слаба материјална средства, која су Богословском факултету стављана на расположење, а нарочито она за издржавање ученика његових, онда са овим поступним, али солидним развојем можемо потпуно бити задовољни. Он има своју историју, у коју се засад нећемо упуштати, али, ради задовољења интересовања пријатеља овог Факултета, регистроваћемо стање његово у овој, десетој, школској години.

Факултет има 20 наставника, и то: 7 редовних професора, 2 ванредна, 3 изабрана али још не потврђена ванредна професора, 2 доцента, 1 вишег наставника црквеног певања и 5 хонорарних професора. Од њих су у свештеничком чину 9.

У зимски семестар ове школске године уписало се је 237 ученика, и то: 187 поданика наше Краљевине, 33 Руса, 10 поданика Чехословачке (Чеха и поткарпатских Руса), 5 поданика Румуније (Срба из оног дела Темишварске епархије, што је остао под Румунијом, који се спремају за свештеничку службу у ономашњем нашем народу), 1 поданик Угарске (Србин из Будимске епархије) и 1 поданик Албаније (Србин из Скадарског викаријата наше Патријаршије).

Свега, дакле, Факултет има са стране 50 ученика, највише Руса. Њих је било много више првих година по оснивању Факултета и доласку руске емиграције у нашу земљу. Сада се већ проредила њихова омладина због малог прираштаја и установе руске више духовне школе у Паризу и Православног богословског факултета на Универзитету у Варшави. Али опет знатан део и оних, који су доведени из Русије као деца, и који свршавају руске и српске средње школе у нашој земљи, продужује школовати се на нашем Богословском факултету. Од Руса, свршених ученика његових, поред великог броја што остаје на црквеној и духовно-просветној служби у нашој земљи, многи одлазе и у иностранство, у службу и мисију заграничне Руске цркве. Има их са већ стеченим угледам на обема споменутиим вишим руским духовним школама, у Палестинској мисији руској и на другим странама.

Није незнатна услуга, коју Факултет наш чини и младој Православној цркви у Чешкој, а нарочито враћеним Православљу бившим унијатима у Поткарпатској, раније званој и Угарској Русији.

Прилике су, дакле, на овај начин донеле, да задатак свој ван граница наше државе Православни Богословски факултет испуни још шире него што се при оснивању његову Законом од 1905 године замишљало. Поред задовољавања потреба делова Српске цркве, који су остали у Угарској, Ру-

мунији и Албанији, он враћа зајам и Руском народу, спрема знатан број духовних пионира за будуће обнављање Православне цркве у Русији, кад падне ономашњи насилнички режим, који је сада гони и руши.

У самој нашој Цркви у Краљевини, поред занављања наставничког кадра по богословијама и вероучитељског по средњим школама, Факултет даје могућност младим и вредним свештеницима нашим, који су у парохијској или државној служби, да на њему прошире своју спрему, регулисавају саморадњу на своме образовању, да дипломирањем на Факултету задовоље своје тежње за вишим образовањем, а дођу и до јачих права за напредовање у служби. Али то постижу само марљиви, који се не ограниче на упис и добијање индекса студентског, него удесе да се чешће виде на Факултету и на раду у њему самом.

Поред сталног напредовања наставе, расла је и главна помоћна установа за спремање и вежбање ученика у писменим саставима и за научне радње самих наставника и друге, спољне научне публике. То је Библиотека факултетска. И ако су више него скромне суме, које су буџетом државним стављане Факултету на расположење, благодарећи рационалној употреби тих сума и поклонима, библиотека је расла несравњено јаче од броја година постојања њеног. Нарочито је богатство библиотеке Богословског факултета подигла набавка једне веће количине књига из Русије и добивена дела на класичким и живим страним језицима на рачун државних репарација, ратне штете. Данас Библиотека броји 9.700 наслова са преко 20.000 примерака и свезака, међу њима и врло ретких и драгоцених дела.

Факултет би дао још бољих резултата, да је ученицима његовим обезбеђено бар најскромније издржавање. Католички богословски факултети у Загребу и Љубљани имају стара богата општежића, која је основала и у њима васпитну и економску страну води сама црква, па је још од уједињења успела и од државе добити крупне дотације на њих. Наш је Факултет у завештаној од покојног епископа Никонора Ружичића кући, кад је успео добити је из масе његове, основао прво скромне станове, а од прошле школске године и потпуно, али опет скромно општежиће за један део својих ученика.

Подизањем новог спрата и генералном преправком ове куће она је приспособљена за већи број ученика и потпуније задовољење потреба општежића. Општем унапређењу његову највише је допринео Велики управни савет Српске Патријаршије отпуштањем помоћи од 50.000 динара годишње, а и други прилагачи, нарочито цркве и манастири наши. У прошлогодишњи буџет унело је и Министарство Вера (сада Правде) 30.000 динара на овај циљ, те ће се тако знатно задовољити једна од највећих потреба Факултета.

Стипендије или новчану помоћ прима 21 ученик, и то од државе 2 (по 700 дин. мес.), из Фонда пок. Станојла и Драгиње Петровић 6 (по 400 дин.); из задужбине Јована и Марије Трандафил, којом рукује Велики управни савст, 5 (по 800 дин.); из Фонда Епархије Темишварске, којим рукује преосвећени епископ Георгије Летић, 5 (по 600 дин.). Епископ Будимски, преосвећени Георгије Зупковић, даје стипендију за 1 (по 600 дин.), Епископ Битољски, преосвећени Јосиф, такође за 1 (по 350 дин.). Из Задужбине Саве Поповића, из Госпођинаца, прима помоћ 1 (2000 дин. годишње). Руси одвојено примају редовну помоћ из Државне комисије за помагање Руса емиграната.

У општежићу Факултета живи засад 35, а у општем Студентском дому Университета 20 ученика.

Благодарећи обилатој основној помоћи Његове Светости Патријарха Српског Димитрија, и бесплатној сарадњи наставника својих, а и других пријатеља, Факултет има и орган свој, „Богословље“, који се стара, да задовољи потребу нашу за једним научно-богословским часописом.

Ст. М. Димитријевић

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ.

Otto Schilling, Dr. Theologie und der Staatswissenschaften, Professor an der Universität Tübingen — Lehrbuch der Moraltheologie, I. Band: Allgemeine Moraltheologie, XIV 338 Seiten, gr. 8°; II. Band: Spezielle Moraltheologie, VIII. +692 Seiten, gr. 8°, Max Hueber Verlag, München, 1928.

Уважени немачки римокатолички моралиста Dr. O. Schilling издао је ево поново целу систему Моралног Богословља у две свеске од 1.100 страна. Први пут је издао O. Schilling Moraltheologie 1922., но у обиму једног компендиума (Grundriss-a), свега I-XIII+555 страна малог формата. Овај пак компендиум је и сувише збијен, кратак и на многим местима без потребног опширнијег образложења тако, да тешко може корисно послужити нарочито оним читаоцима, којима је мање или слабије познато градиво Моралног Богословља. Ова околност, како писац вели у предговору прве свеске горње системе, дала је O. Schilling-у повод, да свој компендиум замени са горе цитираном опширном системом у две свеске, која, по напомени самог писца, служи истовремено и као коментар споменутом компендиуму. O. Schilling је иначе, осим споменутог компедиума и ове врло опширне системе, коју приказујемо, писао и пише

врло много. Радови су му готово сви из области Моралног Богословља или Хришћанске Етике и Социологије (види I. св. стр. 47.). Овим штампаним радовима стекао је О. Schilling репутацију врло солидног научника. Ова напомена служи у овом случају као гаранција, да је и горња система и по обиму, а и по начину излагања написана на строго научној основи. Приказујући ову систему нашој богословској читалачкој публици, ми ћемо проговорити прво о садржају, па онда о недостатцима и вероисповедним разликама између учења наше православне и римокатоличке цркве, с којим се разликама ми сусрећемо у системи О. Schilling-а. Наше следеће напомене о вероисповедним разликама, због којих система О. Schilling-а знатно одступа од моралног учења наше православне цркве, намењујемо оним нашим читаоцима, који буду читали или се буду служили са споменутом системом О. Schilling-а.

Што се тиче распореда градива Моралног Богословља О. Schilling распоређује градиво на следећи начин, готово као и сви остали римокатолички моралисте старијег и новијег времена (овако распоређују градиво Моралног Богословља готово и сви наши православни моралисте), наиме:

I. свеска: Увод. Појам и задатак Моралног Богословља. Морално Богословље и Догматика, религија и морал. Католички морал и протестантска етика. Циљ католичког морала. Натприродни карактер Моралног Богословља. Извори Моралног Богословља. Морално Богословље и Морална Философија. Индивидуална и социална етика. Методи Моралног Богословља. Историја моралне литературе. Подела.

Први, ојшши део. Учење о моралном поретку. Први одељак. Главни односи моралног поретка. Прва глава. Субјекат моралног дјеловања:

Човек као етичка личност. Утицај природе, индивидуалности и друштва на самоодређење. Ступњеви деловања воље. Запреке добре воље. Друга глава. Објективна норма моралности: Појам и подела закона. *Lex aeterna*. Природни морални закон. Божански морални закон (Старог и Новог Завета). Човечији закон (државни — *lex civilis* и црквени — *lex ecclesiastica*). Својства и обавезност човечијег закона. Поданици закона (закону су потчињени). Излагање, рок извршења и престанак закона. Трећа глава. Субјективна норма морал-

ности: Суштина и важност, екзистенција и порекло савести. Услови за нормално деловање савести. Практична сумња савести. Моралне системе. Четврта глава. Субјективно-објективна норма моралности: Извршење дужности по хришћанском учењу. Колизација дужности. Еванђелски савети. Пета глава. Објекат моралности: Појам, постанак и врсте човечијег деловања (радње). Урачунавање човечијег деловања (радње). Моралност деловања (радње). Шеста глава. Морално стање: Врлина. Главне врлине. Усађене (урођене) врлине. Други одељак. Повреда моралног поретка у свету грехом. Прва глава. Суштина греха: Суштина греха у опште. Смртни и опроштајни греси. Знаци смртних и опроштајних греха. Узроци греха. Друга глава. Подела греха: Разликовање греха по врсти и броју. Прагматичка подела. Трећи одељак. Поправљање (васпостављање) моралног поретка у свету кроз Христа. Прва глава. Битни узроци моралног препорода: Натприродни принцип моралног препорода. Природни фактор при моралном препороду. Друга глава. Тајне као установљена (одређена) средства благодати: Захтеви (услови), који се тичу оног, који подељује или врши тајне и оног, који тајну прима. Крштење и миропомазање. Св. Причешће. Тајна исповести. Јелеосвећење. Свештенство. Брак. Сакраменталија (молитвословља). Стварни регистар и садржај II. свеске. —

II. свеска: Други, посебни део. Учење о моралном животу или остварење моралног поретка у свету кроз појединце и друштво. Први одељак. Дужности с обзиром на сопствену особу или личност. Прва глава. Дужности индивидуалне екзистенције: Хришћанска љубав према самом себи (самољубље). Морални значај тела и телесног живота. Дужности с обзиром на неговање тела. Греси против тела и живота. Позитивна начела с обзиром на располагање животом и здрављем. Дужност духовног изображења самог себе. Друга глава. Дужности с обзиром на положај у животу: Позив. Дужност рада. Част. Власништво (својина). Други одељак. Дужности религијског живота. Прва глава. Преданост Богу кроз богословске врлине: Вера. Обим дужности вере. Својства и плодови вере и к томе одговарајући (припадајући) дарови. Противности (греси против) вере. Нада. Својства и плодови наде. Греси против наде. Љубав. Дејство љубави и противности (греси против) љубави. Други одељак. Богопоштовање. А) Врлина богопошто-

вања: Појам и образложење. Молитва. Поштовање (призивање) Бога и поштовање светитеља (непосредно и посредно богопоштовање). Жртва. Завет. Заклетва. Б) Греси против богоштовања: Сујеверје (празноверје). Греси ирелигиозности. В) Заједничко богопоштовање. Светковање недеље и празника. Црквена заповест о посту. Трећи одељак. Дужности социјалног живота. Прва глава. Дужности појединца према појединцу: А) Хришћанске врлине с обзиром на ближњег: Љубав према ближњем. Праведност. Б) Дужности према ближњем у духовном погледу. I. пододељак: Старање за спас душе ближњег: Дужно (обавезно) старање за спас душе ближњег. Греси против душе ближњег. II. пододељак: Дужности с обзиром на спољашња нематеријална добра ближњег: Истинитост. Греси против истинитости *per excessum* (кроз отступање од предмета) и *per defectum* (кроз недостатак) Верност. Греси против личне слободе. Част ближњег. В) Понашање према телесним добрима ближњег: Понашање према телесном животу ближњег. Право нужне одбране. Греси против телесног живота ближњег. Дужности с обзиром на морални интегритет тела према ближњем. Милостиња. Понашање према мртвацу. Г) Материјална добра. Првобитни називи (или начин) стицања. Изведени или посредни начини стицања. Уговор. Бесплатни уговори. Уговори уз наплату. Уговори осигурања. Уговори играња (коцкања). Греси против туђег добра. Дужност реституције (накнаде). Дужност накнаде (враћања) туђег добра. Дужност накнаде приликом неправедног оштећивања. Дужност реституције (накнаде) при повреди тела, живота и невиности. Накнада штете због повреде јавно-правних дужности. Саучесништво при оштећивању другог. Прилике реституције. Одлагање и престанак дужности реституције. Друга глава. Дужности с обзиром на главне врсте друштва. Суштина и врсте друштва. А) Породица. Породица као праформа друштва. Дужности брачних другова (мужа и жене). Положај жене у друштву. Дужности родитеља (према деци) и деце (према родитељима). Б) Држава. Држава и државна власт. Задатци државне власти. Управна и судска делатност (активност). Сврха казне и смртна казна. Заштита религије и морала. Старање (брига) за народно васпитање. Заштита здравља. Господарствена (економска) и социјална политика. Право народâ. Рат са гледишта (схватања)

хришћанског. Дужности поданика. В) Црква. Црква, њен задатак и црквене дужности верних. Стварни регистар.

Сав овај изложени материјал обрадио је О. Schilling, како већ напред нагласисмо, опширно и научно, те из тих разлога препоручујемо систему О. Schilling-а нашим читаоцима у опште, нарочито пак оним читаоцима, који се више интересују или који се специјалније баве моралним проблемима. Једно, што у вези са овом препоруком морамо напоменути а то је, да је писац на многим местима у тексту оставио много непреведених латинских речи и изрека, што оним читаоцима, који слабије владају латинским језиком, знатно отежава разумевање. Сам пак писац ово може оправдати околношћу, што се богословске дисциплине систематске групе више или бар радије обрађују код римокатолика на латинском језику; а може оправдати и разлогом, да се овако научно обрађене системе намењују у првом реду стручној читалачкој публици. Осим ове примедбе има и других примедба и недостатака, које се тичу местимице бољег објашњења, а местимице потпунијег излагања. Ми ћемо те наше примедбе навести по странама прве и друге свеске. **П р в а с в е с к а:** На стр. 38.—41. патристичка литература је доста кратко изложена, исто тако и протестантска на стр. 48. На стр. 110. писац је могао побројати (навести) десет заповести Божјих, а на стр. 252. и 253. „дарове и плодове дарова Духа Светог“. На стр. 303. набраја писац само на латинском језику туђе грехе (о томе боље и опширније говори Dr. A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Freib. im Br., 1910. стр. 154. и 155.). На стр. 330. писац говори врло мало о гресима против Св. Духа (сравни: *Мат.* 12,32). Писац је требао боље објаснити и ове грехе у вези са нашом IV. молитвом пред св. причешће, а која гласи: „*и њѣстѣ грѣхѣ побѣждающѣ чловѣколюбіе Божіе*“. Друга свеска: На стр. 1. обичнија и згоднија је подела специјалног дела Моралног Богословља по V. Мој. 6,5; III. Мој. 19,18. и *Мат.* 22,37.—39. него како дели О. Schilling. У одељку: Дужности, што се тиче сопствене особе, писац је могао ма и најкраће рећи о самопознању, и у вези с тим о изреци: *γνώθι σεαυτόν* (*nosce te ipsum*). На истој (2.) страни писац је могао рећи нешто више о егоизму и алтруизму, а у вези и са стр. 266. На стр. 8. нешто рећи о правом и погрешно схваћеном аскетизму. У вези с тим на истој страни рећи више о самоод-

рицању и нешто о моралном херојству. На стр. 24. писац наводи доста стару литературу (реч је о самоубиству). На стр. 101. у петом реду одозго више би одговарала реч напуштање (ἐκλειψίς) место речи апостасија, а у седмом реди такође одозго боље рећи: Новојудејство, Мухамеданство, разне пантеистичке и политеистичке религије (незнабоштво). На стр. 146. треба уметнути нешто о крвној освети. На стр. 161. писац спомиње т. зв. псалме клетве (Fluchpsalmen), које не објашњава довољно, а и не наводи ни један такав псалм (по преводу Библије од Ђуре Даничића такови су псалми: 35., 52., 55., 69., 109., и 139.) На стр. 179. уметнути и објаснити све црквом утврђене формуле молитве, нарочиту „Молитву Господњу“ (сравни: Др. А. Koch, *ibid.* стр. 360.—367.). На стр. 180.—181. боље објаснити изразе: λατρεία (богопоштовање), δουλεία (култ, служба), προσκύνησις (клањање), разуме се, да за нас православне вреди гледиште наше цркве (сравни: Полемичко Богословље, Л. Епифановича — П. Протића, Београд, 1908. стр. 39.—41.). На стр. 187. писац је могао нешто рећи о монаштву и монашким заветима (сравни: I. св. стр. 189.—198., где се говори о еванђелским саветима, као и II. св. стр. 198.—199., где писац вели, да само папа даје диспензацију од обавеза према заветима. Ми православни не признајемо папи ово право (сравни: Православно Калуђерство, Др. Никодим Милаш, Мостар, 1902. стр. 1.—41.) На стр. 204., 208. и 214. надопунити, да су против заклетве још и: грчки философ Питагора и његова школа, пантеисте и и деисте, старојеврејска секта Јесеји, протестантска секта Квекери, руске секте: Раколници, Чернобиљци (по варошици Чернобиља у Пољској), Толстој и Толстојевци, наши Назарени и др. На стр. 214. писац је требао рећи нешто о безбожништву (атеизму). На стр. 248. писац је могао рећи ма са пар речи о т. зв. суботарима или адвентистима (протестантска секта, која место недеље светкује суботу). На стр. 264. могло се нешто више рећи о неоснованости приговора против поста. Том приликом могло се нешто више рећи и о вегетеријанству и корисности истог, разуме се, позивајући се нарочито на врло многе примере из „Житија Светих“. На стр. 268., где се говори о милосрђу, писац је могао изложити ма и најкраће о противном гледишту о овом питању између немачких философа Шопенхауера и Ничеа. На стр. 289. и 360. боље је цитирати т. зв. „дела милости телесне“ и „дела милости душевне“ по тексту катихизиса. На стр. 343.

и 634. могло се више рећи о жалосној т. зв. трговини са белим робљем и о штетности јавних кућа (бурдела). — Види: *Vijelo goblje*, „Život“, god. X. august, 1929., Zagreb, br. IV. str. 238.—242.). На стр. 546., кад је реч о војној дужности, писац је могао ради потпунијег излагања напоменути, да су против вршења војне дужности: протестантска секта Квекери; руске секте: Расколници, Чернобиљци и Безпоповщина, Толстој и Толстојевци, а и наши Назарени. На стр. 590. писац је могао рећи о т. зв. слободној љубави, о којој се у данашњем времену много говори и пише, нарочито међу социјалистима и комунистима. Опширније и прецизније рећи о еманципацији жене (стр. 592. —594.). На стр. 611. могло се опширније рећи о анархизму (активни анархизам Бакунин † 1876. и др., пасивни анархизам Л. Н. Толстој † 1910. и његови следбеници). На стр. 619. писац је могао рећи ма и краће о макијавелизму (Макијавели † 1527., италијански научник), који заступа лукаво и безобзирно државништво (политику), које не треба да има везе са моралом и моралним начелима. На стр. 626. могу се уметнути теорије о сврси кажњавања (сравни: *Lehrbuch der Moraltheologie*, Dr. F. X. Linsenmann, Freib. im Br., 1878. стр. 474.—482.). На стр. 640. писац је могао више рећи о штампи (журналистици) у опште, а нарочито о данашњој са гледишта начела хришћанског морала. На стр. 650. могло се више рећи о т. зв. систему једног и два детета (*Ein- oder Zweikindersystem*), а на стр. 651. и о неонихилизму (насилно уништавање човечанства нерађањем, зато је неонихилизам против полног опћења). У вези са стр. 654., 662, 665.—666. (где се говори о лиги народа) писац је могао рећи и о лиги хришћанских цркава и њеној акцији. На стр. 675. треба цитирати црквене заповести по тексту катихизиса, но како и у овом питању постоји разлика између нас православних и римокатолика, то упућујемо наше читаоце на нашу расправу о црквеним заповестима, која је отштампана у *Веснику Срп. Цркве*, новембар 1926. и јануар — марта 1927. У вези са овом вероисповедном разликом остаје, да проговоримо и о другим таким разликама, с којима смо се сусрели у горњој системи О. Schilling-а. Изложимо ове разлике нарочито због наших читалаца, којима следеће наше примедбе треба да послуже као руководство, који буду читали или се служили споменутом системом:

Прва свеска: На стр. 20. и 21. говори се о непогрешивости римског папе (инфалибилитет) и с тим у вези и о одлукама римских папа, што се тиче вере и морала. Пошто пак наша православна црква не признаје непогрешивост римског папе, то се само по себи разуме, да по учењу православне цркве одлуке римског папе, у питању вере и морала, нису оно исто, што и одлуке седам васељенских сабора. Агиографија православне цркве, а посебице православне-српске (Срби светитељи) у многом се разликује од агиографије римокатоличке цркве (стр. 21. и 22.). Осим црквених отаца и писаца Истока и Запада, с чијим се радовима служе и православни и римокатол. моралисте, за нас православне моралисте важе у новије време други ауторитети, писци из области Моралног Богословља, нарочито руски морално-богословски писци, а не: Тома Аквински, Алфонс Марија да Лигуори, Фрања Салски, папа Лав XIII. и др., а још мање језуити писци из ове дисциплине. На стр. 36. и 37. писац прецењује казуистику у духу језуитског моралног учења. На стр. 49., 50., 364. I. св. и II. св. стр. 60., 238. и 600. писац на други начин дели декалог (10 заповести Божијих), него што га деле прав. катихизиси (види: нашу распр.: О подели декалога, „Богословље“, Београд, 1926. г. I. св. 3. стр. 225.—230.). На стр. 27. и 205. писац признаје, да постоје т. зв. адиафоре (индиферентне радње, радње ни добре ни рђаве), што православни моралисти то не признају (сравни: Адиафоре од Н. Ђурића — Богословски Гласник, Срем. Карловци, 1906. књ. IX. св. 3. стр. 188.—213.). На стр. 134.—135. писац не излаже отворено своје мишљење о убиству тирана (Tyranenmord). На стр. 147.—150. писац говори о привилегији, диспенсицији и т. зв. епикји мали другачије од учења наше цркве (сравни: Православно Црквено Право, Др. Н. Милаш, Мостар, 1902. стр. 76.—79.). На стр. 168.—178. моралне системе: пробабилизам, пробабилиоризам, еквипробабилизам и туциоризам, православни моралисти не признају, исто као и језуитски морални лаксизам (попустљивост) на стр. 171. Исто тако православни моралисти не признају ни римокатоличко учење о т. зв. *opera supererogatoria* (сувишна дела), о чему и О. Schilling говори на стр. 190. На стр. 253. писац, као и остали римокатолички богослови, наводи, управо истиче осам блаженстава по Мат. 5,3.—12; док наши православни богослови тврде, да има по Мат. 5,3.—12. девет блаженстава (сравни: Богословски Гласник,

Срем. Карловци, 1902. књ. I. св. 3. стр. 166. и Тумачење Св. Писма Нов. Завета од А. Иванова, срп. прев. од Б. Јовановића, Београд 1912. стр. 161.). На стр. 255. писац не устаје сасвим отворено против језуитске поделе греха на философски и богословски грех, што православни моралисти сасвим одбацују, пошто таква подела води моралном лаксизму (попустљивости). На стр. 345. писац вели, да тајну миропомазања врши само епископ, и да је карактер исте тајне неизгладив (*character indelebilis*), међутим по учењу наше цркве тајну миропомазања врши и епископ и презвитер, а благодетни карактер тајне миропомазања је изгладив (сравни чланке од Др. Душана Јакшића у „Богословљу“ 1928. св. 3. и 4. и „Гласник Срп. Патријаршије“ 1929. св. 19. и 20.). На стр. 350., а у вези са учењем римске цркве о т. зв. „*opus operantis*“ и „*opus operatum*“, „*ex opere operato*“ и „*ex opere operantis*“ стр. 334, 352. и 353. (види Полемичко Богословље, Л. Епифанович — П. Протић стр. 65.; *Katholische Moralthologie*, D. Dr. J. Mausbach, I. Band, Münster i. W. 1927. стр. 181. и чланак од Др. Д. Јакшића у „Богословљу“ 1927., год. II. св. 2. стр. 103.—114.), писац истиче разлику између сакраменталног и духовног причешћа, што наша црква не признаје. У вези са овим излагањем писац даље говори о т. зв. наградама (стипендијама) за читање службе божије (стр. 353.) (сравни: напред цитирано Прав. Црквено Право од Др. Н. Милаша стр. 574.—580.). На стр. 364. и 365. писац говори о печату материје тајне исповести (*sigillum sacramentale* или *confessionis*), наиме о држању у тајности са стране свештеника свега оног, што исповедник или покајник исповеди пред свештеником у тајни исповести. По учењу римске цркве писац наглашава, да је издавање тих тајни најстрожије забрањено, издавање овакових тајни сматра се као сакрилег (светотатство). И у нашој православној цркви се најстрожије забрањује издавање оног, што је поверено у тајни исповести (Правила Православне Цркве, Др. Н. Милаш, II. књ. Нови Сад 1896. стр. 258.). У овом се, дакле, питању не разликује учење римске цркве од учења православне цркве. Но зато се разликује учење римокатол. цркве у следећим питањима, која се тичу тајне исповести: Тако на стр. 365.—368. писац говори о тајни покајања, о задовољењу (сатисфакцији) правде Божије помоћу епитимије (канона покајања), који се налаже покајнику, и опроштења греха изван тајне исповести помоћу т. зв. индулгенција, с којима располаже само римски

папа, као врховни поглавар (понтифекс) цркве, и то силом свога добивеног кључа. Римски папа даје (подељује) вернима опроштење греха помоћу наводно сувишних заслуга и дела светитеља (opera supererogatoria), која се налазе у црквеној ризници (thesaurus meritorum) — (сравни: цитирано Полемичко Богословље, Епифанович — Протић страна 43.— 46). У овоме се учењу наша православна и римокатоличка црква знатно разликују. Наиме, по прастарој пракси цркве био је обичај да се налаже епитимија (канон покајања) оном лицу, које се исповеда, а према учињеним гресима дотичног. Та епитимија (канон покајања) има сврху, по учењу наше цркве, да лечи покајника од греха, да га поправи и изведе на прави пут, и да га сачува од поновног пада у грех. Епитимија (канон покајања) има, дакле, код нас сврху, да чува и спасе од греха оног, који се исповеда. Римокатол. црква такође налаже епитимију (канон покајања) оном, који се исповеда, само што му приписује, с обзиром на учење римске цркве о јуридикском (правном) односу између Бога и људи, казни карактер учећи, да онај, који се исповеда, овом епитимијом (канонима покајања) даје (пружа) задовољење (сатисфакцију) увређеној правди Божијој са стране људи (кроз прародитељски грех и личне грехе), а тиме дотични и окајава времените казне, које би дотични морао да трпи на овом или на другом свету у чистишту (purgatorium-у). Православна црква не признаје ни римокатоличко учење о чистишту (purgatorium), о чему и O. Schilling говори (II. св. стр. 162.; сравни: Епифанович-Протић, *ibid.* стр. 87.). Изложено учење римокатол. цркве, с којим се и O. Schilling потпуно слаже, противи се: 1) Самој природи ствари, јер је само тамо место казни, где постоји кривица, док тајна покајања уништава сваку кривицу, шта више и по учењу римокатол. цркве, према томе мора престати и свака казна. 2) Са догматом спасења православна црква учи, да је Исус Христос Својим страдањем на крсту дао (пружио) задовољење (сатисфакцију) правди Божијој. Ако пак ми кажемо, да је и човек дужан, да даје задовољење правди Божјој то значи, као кад би казали, да задовољење Исуса Христа кроз Његово страдање није било потпуно (довољно), или пак да вера и добра дела, којима се човек удостојава божанског спасења, за спасење нису довољни. И једно друго се противи оправдању човека. Противно овом учењу римокатоличке цркве православна црква учи, да епитимија (канон покајања), који се састоји у посту, молитви, чиње-

њем милостиње, ходочашћу и другим добрим делима, нема сврху казне, него духовног лечења и спасења. Црква има намеру, да епитимијом даде оном, који се исповеда, духовни лек, који одговара његовом душевном стању. 3.) Православна црква се држала и држи учења, да је епитимија (канон покајања) духовни лек и средство за поправљање. Васељенски и помесни сабори прописују и налажу, да се покајнику има опростити епитимија, ако се дотични покајао и покајањем поправио, што се не би никад могло догодити кад би епитимија имала сврху, да пружи задовољење увређеној правди Божијој. Исто тако православна црква не признаје ни римокатол. учење о опроштењу греха и ослобађању покајника искључиво од стране римског папе, као непогрешивог поглавара римске цркве, од временитих казни. Истина, да је тачно, да су заслуге Исуса Христа бескрајне, и да су према томе непресушиви извор оних дарова, којима се човек пред Богом оправдава; но ове се заслуге човеку само онда урачунавају, кад се човек заиста искрено покаје и има чврсту и непоколебљиву веру. Заслуге светитеља, по учењу православне цркве, нису бескрајно велике (сравни: Епифанович-Протић, *ibid.* стр. 42.—46.). На стр. 368. и 369. писац говори о тајни јелеосвећења противно учењу православне цркве (Епифанович-Протић, *ibid.* стр. 86.—87.). На страни 370. и 371. писац говори и о неизгладивом карактеру тајне свештенства, што се по учењу православне цркве не признаје. Да је благодат, која се добија у тајни свештенства, изгладива види: Православно Црквено Право, Д-г Н. Милаш; *ibid.* стр. 299.; Богословски Гласник, Срем. Карловци, 1909. књ. XV. св. 5. стр. 321.—336; Црквено Казнено Право, Д-г Н. Милаш, Мостар 1911. стр. 279., 282., 287.—309. и „Богословље“, 1928. год. II. св. 3. стр. 168. до 181. На стр. 372. и 373. (и II. св. стр. 577. и 588.) писац по учењу римске цркве вели, да је брак неразрешив, односно признаје раставу између мужа и жене само од стола и постеље. Православна црква учи, да је брак разрешив позивајући се на Мат. 19,9. (Епифанович-Протић, *ibid.* стр. 84.—85.). Одељак о сакраменталијама (еухологијама, молитвословљима) стр. 379. до 380. писац је обрадио доста кратко и није у довољној мери истакао ове моменте: Да је главна сврха сакраменталија, као и богослужења у опште, слављење Бога, а онда освећење и очишћење природе човекове. У вези са овом напоменом писац је требао рећи и о дејствима сакраменталија, наиме: 1) Очишћење природе човекове отклањањем проклетства греха, одби-

јање нападаја нечастивог (злог духа), као и отстрањење рђавих последица и казни за грехе и опроштење греха. 2) Освећење природних ствари, које треба да послуже и помогну спасењу људи, а при богослужењу као инструменти божанске милости, да се отклоне запреке спасења, да се субјективно расположење појача за примање Божије благодати. Дејство пак сакраменталија зависи нарочито од светости и пијетета субјекта, а и свештеног лица, које врши обред. Сакраменталије врши епископ и свештеник, изузимајући неке свештене радње, које врши само епископ (н. пр. велико освећење цркве, освећење антимиаса, хиротесију, крунисање и миропомазање владара и др.). Благостворно дејство сакраменталија уживају, по учењу православне цркве, само истински побожни православни хришћани. Осим тога, указујући на празнину у овом одељку о сакраменталијама, указујемо на овом месту и на оно исто, што смо казали код св. тајни (сакрамената), наиме, да наша православна црква одбацује учење римске цркве о „*ex opere operato*“ и „*ex opere operantis*“. По учењу православне цркве више вреди субјективно расположење оног, који прима сакраменталије, него ли спољашња форма за коју Schilling каже, да подељивање сакраменталија, ако дотични обред није извршен строго по црквом утврђеном обреду (сравни: Епифанович — Протић *ibid.* стр. 64. и 65.). Друга свеска: На стр. 96. и 100. писац излаже појам шизме (раскола) са гледишта ултрамонтанизма, односно са гледишта учењу римокатоличке цркве о главенству и непогрешивости римског папе (о шизми или расколу) види: Црквено Казнено Право, Др. Н. Милаш, *ibid.* стр. 409.—417.). На стр. 103.—105. писац излаже о т. зв. „*communicatio in sacris*“ (присуство вање римокатолика при богослужењу неримокатолика, богослужењу других верних) свакако под утицајем језуитског сепаратизма, нетрпељивости и ексклузивности (сравни од Др. Милаша, Православно Црквено Право, стр. 766. и Црквено Казнено Право стр. 358.—371. и 605.). У православној цркви не постоји т. зв. „*Idex librorum prohibitorum*“ и с тим у вези власт римског папе (стр. 105.), но зато у православној цркви постоји 7. (по неким православним катихизисима 5.) црквена зановест, која гласи: „Јеретичке књиге не читати“. За нереспектовање ове заповести предвиђају се и казне, види: Црквено Казнено Право, Др. Н. Милаш стр. 379.—380. На стр. 183. за нас православне важе као нарочита места ходочашћа Јерусалим и Св. Гора. На стр. 368. I. св. и стр. 209. и 323. II. св. писац говори о језу-

итском „restrictio или reservatio mentalis“ (учење о дозвољивости тајног, само у себи смишљеног, а гласно не изреченог приуздржаја); а на стр. 321.—323. у II. свесци писац говори исто тако и о т. зв. амфиболијама (двосмисленостима). Писац се донекле слаже чак и оправдава и једно и друго, док правосл. моралисти апсолутно не признају ни једно ни друго (сравни: Епифанович — Протић стр. 95.), јер и једно и друго доводи до моралног лаксизма (попустљивости). На стр. 248. писац говори о празницима, у чему се римокатол. црква такође разликује од православне, наиме: У православној цркви не светкују се празници римокатоличке цркве, као: Брашанчево, Телово или Празник Тела Господњег (30. мај), празник непорочног зачећа Богоматере (8. децембра; сравни и I. св. стр. 139.) и други светитељски празници, које наша православна црква не светкује. На стр. 258.—259. други су дани и начин поста у православној цркви. Одељак о верској толеранцији и вероисповедним односима стр. 296.—300. треба сравнити са истим излагањем у Православном Црквеном Праву од Др. Н. Милаша стр. 764.—770. У сваком случају православна црква је увек била толерантнија према неправославним и вазда се гнушала т. зв. средњовековне инквизиције (кажњавање и мучење јеретика и шизматика са стране римокатол. духовних власти, римске папе: Инокентије III., Гргур IX. и др., и немилосрдно, управо грозно кажњавање наводних вештица (сравну булу „Summis desiderantes efectibus“ од 3.-XII.-1484. папе Инокентија VIII., којом се булом потврђује веровање у вештице и правдало њихово немилосрдно кажњавање). На стр. 331.—333. писац говори о т. зв. лажи по нужди (Notlüge) и на стр. 333. каже, да ако неки римокатолички богослови у новије време дозвољавају „физиолошку“ или „материјалну“ лаж, то они с тим стварно не мисле ништа друго, него напред споменуто „reservatio mentalis“, с чиме се и O. Schilling слаже, а што правосл. моралисти апсолутно одбацују.

Завршујући овај приказ ми са наше стране препоручујемо систему O. Schilling-а нашим читаоцима са напоменом, да при читању узму у обзир све напред изнете примедбе, нарочито пак оне примедбе, које се тичу вероисповедних разлика између моралног учења православне цркве и њених моралиста и моралног учења римокатоличке цркве и њених моралиста.

Симеон Сџанковић.

САДРЖАЈ.

- Мојсије и кришिका* Д-р Тих. Радовановић
Брак и социјални положај жене код Јевреја Д-р Душан Глуцац
*Како је гласила анђелска химна о рођењу Исуса
Христa ?* Д. Стефановић
Историјски Кашихизис А. Живановић
Пишање о првом покрштењу Руса Д-р В. Мошин
*Православни Богословски Факултет у својој де-
сеттој години* Ст. М. Димитријевић
Опене и прикази.
D-r O. Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie Д-р С. Станковић
-