

№ 101/8

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ



БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА IV
СВЕЗАК 3

БИБЛИОТЕКА
Д-р РАДИВОЈА ЈОСИЋА
БЕОГРАД



БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ — КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1929

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
 ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА IV

СВЕСКА 3

МОЈСИЈЕ И КРИТИКА.

У аутентичност Мојсијевог Петокњижја, које је у почетку сачињавало само једну књигу под именом *Thorâh* или *Thorâh Moschêh* (што значи Закон или Закон Мојсијев)¹, до XII века наше епохе нико није сумњао нити порицао, ни од Јевреја ни од хришћана, да је Мојсије писац ове књиге. Њиховом мишљењу придружује се и традиција Самарјана, који су од увек Мојсија сматрали као писца наведене књиге и, по дефинитивном верском одцепљењу од Јудејаца од старозаветних књига садржали само Петокњижје Мојсијево. Али је у XII веку пала прва сумња да Мојсије није писац неких делова књиге која носи његово име, а то су стихови књиге Постања XII, 6; XXII, 14; XVXVI, 31 и књиге Поновљени Закони I, 1; III, 11; XXXIV, 5²). Ова сумња, која се у овоме веку била ограничила само на наведене делове Петокњижја, доцније — у XVIII веку — претворила се у негацију Мојсија као писца у опште. Ова пак негација Мојсија као писца продужава се и данас, нарочито од стране протестантских теолога и философа. Зато нам је дужност да, пратећи историски ток развића овог питања, прво се упознамо са позитивним сведочанствима која иду у прилог аутентичности садржине ове књиге, њеног аутора Мојсија, времена и места састава. Тек после овога приступићемо студији хипотеза рационалистичке критике, која је не само од-

¹) Реч *Thorâh* изведена је од глагола *jarâh*, који у облику хифила значи: показати, поучити. — Односно времена када је ова књига подељена на пет делова, подељена су мишљења. Н. J. Crelier (*La Sainte Bible. Introduction au Pentateuque. Paris 1901*) вели: да Haevernick и Kaulen ову деобу приписују грчком преводу LXX, извршеном у III в. пре Христа. Затим вели да га други писци сматрају старијим од овог времена, а неки опет изводе га од самог писца (стр. I). Вероватно да је ова деоба извршена од стране рабина убрзо по повратку из вавилонског ропства, давши име: „х ами ша х у ми ше х а т о р а“ — т.ј. „пет петина Торе“.

²) Мишљење неких многобожачких или јеретичких писаца у старини, да Мојсије није писац ове књиге, ми не узимамо у обзир јер немају научни карактер, већ чисто верску искључивост.

бацила Мојсија као писца, него шта више, и саму садржину огласила као догађај који је доцније измишљен и од непознатих писаца (редактора) написан.

Према изложеноме ми ову нашу расправу можемо поделити на два главна дела, од којих: у првом имамо изнети сва сведочанства унутрашња и спољашња о аутентичности Петокњижија као дела Мојсијевог; у другоме пак изложићемо историјат негативно-деструктивне критике заједно с погледима који су противни њеним хипотезама, — т. ј. с погледима т. з. позитивне критике. Зато смо, дакле, ми и дали наслов овој нашој расправи: Мојсије и Критика, који је наслов уједно и њена деоба.

И. М О Ј С И Ј Е

1. МОЈСИЈЕ И ПИСМЕНОСТ ПРЕ ЊЕГА.

Пре него што пређемо на унутрашња и спољашња сведочанства која нам говоре о Мојсију као писцу Петокњижија, сматрамо за потребно да бацимо један поглед на литературу пре Мојсија у опште, а затим на писменост код старих Јевреја. Ово чинимо највише из разлога да видимо: да ли су стари Јевреји знали за писменост, и од када се та писменост код њих датира.

Асиролози, на основу пронађених ископина, открили су нам једну богату литературу у Месопотамији, колевци патријарха Авраама, која је тамо постојала на хиљаду и више година пре Мојсија¹⁾. По њима, око 2250 године пре Христа, Вавилонија се налазила на једном високом степену културе. По Maspero-у „халдејске фамилије имале су своје приватне архиве, које су они умножавали с колена на колена. Они су ту скупљали поред података из своје сопствене историје и делове из историје фамилија с којима су закључивали савезе или обнављали односе или пријатељства“²⁾. Отуда је патријарх Авраам (вавилонски *Abirami*³⁾) — свакако савременик творца кулминације те културе,

¹⁾ Упореди: Hommel Frz., *Geschichte d. alten Morgenlandes*. Leipzig 1898.; такође од њера *Die altisraelische Übersetzung in inschriftl. Beleuchtung*, München 1897. — Brugsch H., *Aus dem Morgenlande*, Leipzig 1900. Уз то Пребивање Израил вь Египтѣ, В. Шпигелберга, перев. Г. И. Файнберга. Петербургъ 1908.

²⁾ *Historie ancienne des peuples de l' Orient clasique*, t. 1, стр. 723.

³⁾ По Dr. Paul Schanz-у назив *Abirami* је његово арамејско име, које се налази записато у уговорној табlici. (Види његово дело: *Apologie des Christentums*, III Aufl. Freiburg im Br. 1905., стр. 213).

т. ј. вавилонског цара Хамурапи-а¹⁾ — донео са собом писменост своје домовине у Палестину, где је затекао ханаанску писменост коју је потом и усвојио услед односа с домородцима²⁾. Авраам, као поглавица свог дома — патријарх, стајао је по свој прилици у писменом контакту с околним представницима народа или племена јер су у то време, по Меигпап-у, старешине народа, (па и племена) од Еуфрата до Нила „кореспондирали између себе“³⁾. То нас јасно уверава књига Постање када говори о односу Авраамовом са синовима Хетовим приликом куповине њиве од Ефрона сина Хетејина, за коју куповину каже: „И потврдише синови Хетови њиву и пећину на њој Аврааму да има гроб“⁴⁾. Та потврда, претпоставља се, била је на ханаанском језику, који је такође припадао лози семитских језика као и арамејски језик патријарха Авраама, само што је он био више сродан феничанском језику. У доба патријараха феничански град Сидон беше у цвету свог напредовања, с чијим становницима Ханаанци (међу које разумемо и Јевреје) беху у тесној трговачкој вези. Та трговачка веза, следствено, захтевала је писање појединих уговора, па се обично узима да су тада патријарси од Авраама до Јакова (и то пре пресељења Јакова са својим синовима у Мисир, што потврђују заветне речи Јаковљеве на самртном одру означајући Сидон као главно трговачко

1) Опширније о Хамурапиу, о његовом пореклу (наиме да је он западни семита а не вавилонац), његовој управи и културно-просветном раду, види Dr. Сим. Станковића: „Хамурабијев кодекс и Мојсије“, чланак у „Богословљу“, год. I, св. 1, стр. 28—32, и св. 2, стр. 176—195. У Ст. Завету јеврејског текста, Постање, гл. XIV, Хамурапи се зове Амраф е л. У ст. 14—17 исте главе говори се о ослобођењу Лота од стране Авраама, а на кога су били напали Амрафел, цар вавилонски, у друштву цара еламског и цара гојимског.

2) Упореди J. Kley, Die Pentateuchfrage u. ihre Systeme. Münst. i. W. 1903, стр. 170. По Dr. Аем. Schöpfer-у, говор и писмо патријарха Авраама и његове фамилије пре настањења у Ханаану био је: армејско-арапски језик. Ово он жели да потврди речима Jahwêh и тап-һи, за које вели да су остаци тог раније у Вавилонији говореног језика (Geschichte des A. Testaments, VI Aufl. München 1923, стр. 298). — Упор. Питање, XXXI, 47, где су Јаков и Лаван камен утврђени за спомен сваки назвали на свом језику: Јаков га назва: galed, а Лаван: jegar s a h a d u t á.

3) L' Ancien Testament. De l' Fden á Moïse. Paris 1895, стр. 69. — Такође ово сведоче таблице нађене у Тел-ел-Амарни 1888. г. Види Н. Gressmann, Altorient. Texte u. Bilder zum A. Test. I. Tübingen 1909., стр. 132.

4) Постање XXIII, 20. (Ову је њиву Авраам купио приликом смрти своје жене Саре).

место покрај мора¹⁾ примили правопис од Феничана (који су такође Ханаанци) при примању њиховог ханаанског језика. О њиховој писмености у то доба сведочи још и прстен Јуде, четвртог сина Јаковљевог, о коме такође говори књига Постање²⁾, чијим се иницијалима обично потврђивао неки раније написани уговор или споразум³⁾. То је, може се рећи, прва етапа јеврејске писмености у опште. Тиме, дакле, отпада субјективна претпоставка Репан-ова која гласи: „Писменост не беше позната (у употреби) код народа Ханаана у време Мојсија“⁴⁾.

Али, с доласком и насељењем Јакова и његових синова у земљи Гесенској у Египту (LXX превели Гесѐн), настаје нов утицај на Јевреје, па и на њихову књижевност. У то време се у Египту већ беше неговала „лепа књижевност“⁵⁾. Brugsch вели: „Ни један народ на земљи није био тако *schreiblustig und schreibselig* (расположен за писање) као египатски, што нас потпуно уверава посета ма ког било египатског музеја. Било камен, било дрво, било платно или папирус, све је употребљено за писање“⁶⁾. Нарочито је пак у Египту била врло стара религиска поезија. Апологета Paul Schanz сматра песму Рамзеса II (Сесостриса) као најстарији епски спев у опште, који, својом формом, деобом на стихове чији су делови паралелни, у многоне личи на библиска приповедања старих Јевреја⁷⁾. Док су, у времену Мојсија, многе отмене куће имале домаће библиотеке испуњене папирусним свитцима лепе литературе⁸⁾. Сам Мојсије, који је одрастао на двору Фараононом, природно био је васпитан у кругу мисирских свештеника који су писали царске анале, научивши се „својмудрости мисирској, и био силан, у речима и делима“⁹⁾. Али у то време, вероватно не беше само Мојсије писмен већ и један добар део виђених људи његовог

1) *ib. lib.* XLIX, 13.

2) XXXVII, 25. — E. Hoppe (*Glauben und Wissen. Güterslos* 1922, стр. 191) вели да су стари одељци списа из времена патријараха и праисторије сачувани код народа пре Мојсија.

3) Види Hegstenberg, *Beiträge zur Einleitung in das A. Testament.* Berlin 1831—1839, t. I, стр. 142, који вели да су ти прстенови, аналого књизи Изласка XXXIX, 30, имали иницијални натпис.

4) *Historie du peuple d' Israël*, i. I, Paris стр. 227.

5) Dr. Hoberg G., *Die Genesis*, II Aufl. Freiburg in Br. 1908., стр. XX.

6) *Aus dem Morgenlande* (op. cit) стр. 56.

7) *Op. cit.* стр. 235.

8) Brugch. *op. cit* стр. 62.

9) Дела Апостол. VII, 22.

народа, по угледу на мисирске шотериме (писаре)¹⁾. Мојсије пак, да би могао свој народ ослободити јарма мисирског ропства и затим од њега створити један самосталан народ, следствено морао му је најпре дати писмене законе и створити националну литературу. Ту, дакле, мисао и намеру да изведе, помогли су Мојсију првенствено судије народне, који су такође били писмени. Отуда мисли Gottfried Hoberg да су ти писмени људи били Мојсијеви помагачи у саставу његове књиге Thorah²⁾. Ово је може се рећи, друга етапа јеврејске писмености.

Из изложеног видимо да су Авраам и његово потомство — Израил за време свог бављења у Вавилонији, Ханаану и Египту били под утицајем културе и писмености: вавилонске, ханаанске (т. ј. феничанске) и египатске. То нас најбоље уверава нађена архива фараона Аменофиса III и IV у Tell-el-Amarna 1888 год. која је из времена заузећа Ханаана од стране Израила под вођством Исуса Навина. Та архива садржи писма фараона са царевима вавилонским и асирским, затим с вазалним кнежевима сиро-феничанским и својим чиновницима³⁾, што доказује да су поједини градови Палестине на много година пре Изласка имали своје писце и књиге, као и библиотеке

1) Упореди Изласка, V, 6, 10, 15. где се говори о шотеримима египатским.

2) Über die Pentateuchtrage. Freiburg in Br. 1907, стр. 23.

3) Два писма написана су на вавилонском језику вавилонским клинастим правописом, који правопис, по Maspero-у Халдејци су примили од Sumériens (Сумира), који су правопис они измислили (Op. cit. стр 726—728. Ова писма у ствари су таблице од глине т. з. остраке, на којима су прво писали жељене податке а затим их пекли у нарочитим фурунама. Види J. A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafel. I Teil. Leipzig 1915.

Односно порекла вавилонског клинастог правописа Dr. Peter Schegg вели: „Првобитни оснивачи вавилонске културе не беху Семићани, већ једно туранско (kuschititscher) племе. Оно се зове Akkadier или Sumirier, због чега су доцнији владари Вавилона додавали својој титули: „Краљ од Сумира и Акада“. Њихова главна места становања беху Уги (Ур Халдејски) најјужније насеље на десној обали Еуфрата; северозападно од њега Агки (у Библији Ерех) и напослетку Babilu (Вавилон). Сем тога у Библији (Пост. X, 10) и у натписима налази се један град и покрајина Акад. Поред тог становништва налазио се још од 3000 год. пре Христа један семитски елемент који је духовни наследник прастановника примивши првенствено њихов клинасти правопис — die Keilschrift, а затим мало по мало и превласт. Сем правописа, и мере за тежину, запремину и одређивање новца су академског порекла, или како се обично каже, старовавилонског“. (Biblische Archäologie. Freiburg in Br. 1887. стр. 342).

и библиотекаре, које потврђује и књига Исуса Навина у којој се говори о „Kiriath-Sepher-у“. т.ј. о „граду књига“, друкчије назват: Kiriath-Sannâh, т.ј. „град просвете, наставе“¹⁾: Та стара светска култура и писменост, која је дакле имала утицај на Јевреје, од стране историчара нашег времена подељена је на три периода: први период који траје од 4000—3000 г. пре Христа када је подједнако гајена религиска и светска литература; други период обухвата време од 3000—2000 г. где преовлађује светска литература; трећи пак период настаје 1400 г., који се сматра као период лепе литературе²⁾.

Са одгонетањем (дешифровањем) хиероглифа од стране франц. научењака François Champollion-a 1822 г.³⁾, настао је велики преокрет у египтолошкој науци, као што је то био случај у асиро-вавилонској науци када је 4. септембра 1802. год. клинасти правопис одгонетнуо немачки научник Georh Friedrich Grotefend, прочитавши натпис цара Даријуса и Ксерса⁴⁾. Из појединих ископина које су овда онда пронађене почевши од XIX века до данашњих дана у Вавилонији, Египту и Палестини видимо да су на много времена пре Авраама постојале народне библиотеке, које су садржавале како нове саставе тако и копије старих, и да су та дела била унесена у нарочите каталоге, као и данас што је ред у библиотекама⁵⁾. Из натписа Tel el-Obeid-a, из времена око 3100 г. пре Хр., видимо да је у то време био жив саобраћај између Месопотамије и Египта преко Палестине, када су из Египта доносили циглу, цреп за зидање храма у Tel el-Obeid-у⁶⁾. Зато је било просто немогуће да Јевреји, који су тако рећи живели у њиховој средини, буду у то време лишени писмености, како су то пре ових ископина учили поједини

¹⁾ Упореди Meignan, op. cit. стр. 72. прим. 2. где се позива на дело R. A. Sayce, The higher criticism and the verdict of the monuments.

²⁾ Hoberg, Genesis nach dem Literalsinu erklärt. II Auf Freiburg im Br. 1908, стр. XX пр. 1.

³⁾ Art. Allgeier, Bibel und Schule. Freiburg in Br. 1922. стр. XX 6—7. На стр. 5 говори о експедицији Наполеоновој 1789. год. у Египат и проналаску једног египатског натписа са грчким преводом, који су војници пронашли при копању шанца код тврђаве St. Julien.

⁴⁾ Ibidem, стр. 10. где спомиње и енглеског научника Henry Rawlison-a, да је прочитао име Хистаспа, Дарија и Ксеркса независно од Grotefend-a.

⁵⁾ Упореди А. П. Лопухин, Библейская Исторія. С. Петербургъ 1889 стр. 69.

⁶⁾ Упор. St. Langton, Der Alte Orient, Bd. 26. Ausgrabungen in Babylonien seit 1918. Leipzig 1928, стр. 12—13.

научници, као Hautmann A. Th.⁶⁾ и Vater J. S⁷⁾, тврдећи да су Јевреји за писменост сазнали тек по освојењу и уласку у Палестину од Феничана, коју су ови употребљавали на неколико стотина година пре њих. Изгледа, да су они овај закључак донели по угледу на натуралистичку философију да би само могли доказати да се писменост и код Јевреја појавила тобож путем еволуције. Али ова њихова хипотеза, заснована на сумњи, обобрана је асирологијом и египтологијом, о којој ћемо опсежније проговорити у одељку позитивне критике, под насловом: „Ханаан, Египат и Вавилон и састав Петокњижја“.

2. МОЈСИЈЕ И ПЕТОКЊИЖЈЕ.

Упознавши се у претходном одељку са појавом писмености у Месопотамији, оцаџбини патријарха Авраама оца изабраног народа Израиља, на 4000 година пре наше хришћанске епохе, као и са појавом књижевности код осталих народа с којима је Израиљ био у додиру (Ханаанаца и Египћана), прелазимо на тему постанка прве јеврејске религијске књиге и њеног аутора — књиге која је до нас сачувана.

На челу јудејског канона старозаветних књига стоји Thorah — П е т о к њ и ж и је, и сматра се као прва књига јеврејске свете литературе. Она је с тога не само први извор Откровења него и најстарији писани докуменат о манифестацији Божјој човеку о своме бићу и својствима. Сви остали списи Старог Завета, нарочито историски, као наставни делови прикључују се овој првој књизи, док пророци своја пророштва базирају на њеном Закону — Декалогу. Тај најстарији писани докуменат — П е т о к њ и ж је — на основу сведочанства саме књиге и традиције јудејске, самарјанске и хришћанске приписује се Мојс и ју, вођи и законодавцу изабраног народа. По њима, Мојсије је ову књигу написао у времену између изласка из Египта до освојења Палестине¹⁾ руковођен божанском инспирацијом. Тада је он ту своју књигу написао на основу раније усмене традиције и писаних записа — [ту подразумевамо „Шестоднев“ (По-

⁶⁾ Hist.-Kritische Forschungen über die Bildung das Zeitalter u. den Plan der fünf Bücher Mosis. Rostock 1831.

⁷⁾ Commentar über den Pentateuch, Kalle 1805.

¹⁾ Dr. Kaulen, Einleitung in die heilige Schrift, II Bd, 5, Aufl. Freiburg im Br. 1913, стр. 12—13.

стање I, 1 — II, 3¹), затим „Историју Нојеву“ (IV, 9) која има карактер једног дневника, регистре племена (V, XI и XXII) који су свакако били писани, „песму Ламехову“ (IV, 23) једну усмену трудицију и т. даље²), — првенствено пак записујући у њу преживеле догађаје са уредбама и прописима које је он давао свом народу у току 40 годишњег путовања.

Да бисмо се уверили у истинитост ових речи, прећи ћемо прво на излагање доказа из самога Петокњижја, које доказе, по угледу на друге писце, називамо: унутрашњи докази. Потом ћемо прећи на излагање доказа из осталих књига како Старог тако и Новог Завета, који се зову спољни докази

α) *Унутрашњи докази.* — С обзиром на карактер ових доказа подељујемо их на: директне и индиректне унутрашње доказе.

1. *Директни унутрашњи докази.* Ови докази, додуше, не говоре нам изрично да је Мојсије писац целог Петокњижја, већ се само чешће понавља заповест Божја Мојсију да запише поједине важније догађаје у књигу — *bassépher* Таких заповести имамо две. Прву заповест добио је Мојсије после победе И. Навина над Амаликом и његовим народом, а која заповест гласи: „Потом рече Господ Мојсију: запиши то за спомену у књигу“.³) Масорети⁴), уводећи самогласне знаке у јеврејској азбуци, реч „у књигу“ обележили су самогласним знаком т. з. патахом (који знак овде означују члан „ha“) и гласи: *bassepher*. У овом случају постављени самогласни знак патах циља, мисли на већ познату књигу, у коју је, значи, Мојсије веч почео уписивати раније догађаје и законске прописе. У противном, без патаха, реч „у књигу“ гласиса би *beserpher* (т. ј. овде је именица *serpher* — књига без члана *ha*, састављена само са предлогом *be*), и тада не би

¹) Упореди, Dr. Kaulen, *Der biblische Schöpfungsbericht* (Gen. 1, 1 - II, 3). Freiburg im Br. 1902, стр. 2. где вели да „књига Постање почиње Божјим Откривењем дато првим људима. које се његовим промислом одржало до писца Мојсија, или неког старијег аутора од овога.“

²) Dr. Kaulen, *Einleitund* (op. cit.) II. стр. 16; — Crelrier, *La Saite Bible, La Genèse*. Paris 1901. стр. VIII заступа исто мишљење, позивајући се на књигу „Ратови Господњи“, у Бројеви XXI, 14.

³) Изласка XVII, 14.

⁴) Масорети су писци вокализације у јеврејском тексту, у времену од VI—IX века по Христу. Своје име масорети добили су од јеврејске речи *massorâh* — традиција.

означавала једну одређену књигу већ ма коју било, како је то превео грчки превод LXX: »εἰς βιβλίον« место: »εἰς τὸ βιβλίον«. Друга пак заповест односи се на заветни Закон — Декалог, који је Јахве наредио Мојсију да запише после прекида завета са Израиљем због обожавања златног телета, а која заповест гласи: „И рече Господ Мојсију: напиши себи те речи; јер по тим речима учиних завет с тобом и са Израиљем“¹⁾

Поред наведених заповести Божјих Мојсију да запише добивено Откривење, имамо т. з. релативна сведочанства. Та релативна сведочанства говоре нам: прво, да је Мојсије приликом закључења првог завета написао књигу Завета која се састоји од записаних закона у књизи Изласка XX, 22 — XXXIII, 33, које пак сведочанство гласи: „И написа Мојсије све речи Господње“²⁾ а који је завет он затим прочитао: „И узе књигу заветну и прочита народу“³⁾; друго, да је Мојсије написао списак бивака (логоровања) јеврејске нације за време путовања кроз пустињу, а који се списак почиње речима: „И Мојсије пописа како изидоше и где стајаше по заповести Господњој, и ово су путови њихови како путоваше“⁴⁾. Даље релативна сведочанства говоре нам да је Мојсије написао девтерономиске законе, који су у ствари интерпретација ранијих закона а нипошто њихово буквално понављање, давши их потом свештеницима и свима старешинама Израиљевим. То сведочанство гласи: „И Мојсије написа овај закон и даде га свештеницима, синовима Левијевим, који ношху ковчег завета Господњег, и свима старешинама Израиљевим“⁵⁾. У следећим стиховима Мојсије им налаже да „сваке седме године, у одређено време године опросне, на празник сеница, када дође сав Израиљ и стане пред Господа Бога свога на месту које изабере, читај овај закон пред свим Израиљем да чују. Сабравши народ, људе и жене и децу и дошљаке, који буду у местима твојим, да чују и уче да се боје. Господа Бога вашег, у држе и творе све речи овога закона — hathorâh hazoth“⁶⁾. Овај закон, по Ноберг-у

1) Изласка XXXIV, 27.

2) *ib. lib.* XXIV, 4.

3) *ib. lib.* XXIV, 7.

4) Бројеви XXXIII, 2—49.

5) Пон. Закони XXXI, 9.

6) *ib. lib.* XXXI, 10—12.

неки протежу на претходне три књиге, па и на прву књигу (т.ј. Постање¹). То долази отуда што Петокњижје, као целина, ништа друго није него Закон — *Thorâh* који чини јединство међу књигама, почевши баш од књиге Постања која се сматра као историски увод у Закон. То мишљење донекле потврђују речи следећих 24—26 стихова пете књиге, где се каже: „И кад написа Мојсије речи овога закона у књигу све до краја (т.ј. кад је довршио збирку закона Петокњижја), заповеди Мојсије левитима, који ношаху ковчег завета Господњег, говорећи: „Узмите ову књигу закона, и метните је покрај ковчега завета Господа Бога свога, да буде онде сведок на вас“²).

Ово су, дакле, директни унутрашњи докдзи који, и ако се налазе само у трима књигама Петокњижја (Изласка, Бројеви и Поновљени Закони), ипак својом садржином и планом излагања те садржине стоје у неразднојјој целини. Отуда доносимо овај логички закључак: Ако се Мојсије призна за писца једног само одељка истог дела онда, природно, морамо га признати за писца и осталих одељака тога дела, састава, које је он — по сведочанству Бројева³) — писао у виду неког дневног записника почевши, од изласка из Мисира па све до доласка у моавску долину, где је Израил добио напред споменуто књигу *Thorâh*. Његова пета књига путем аналогije говори о писаном закону који већ постоји у претходним књигама. То се уверавамо из ових речи које је Мојсије рекао сакупљеном народу: „Ако не уздржиш и не уствориш све речи овога закона, које су написане у овој књизи“⁴), — под којом књигом разуме свих пет делова који су све до вавилонског ропства чинили једну неразделјиву целину. Овоме треба додати доказ исте пете књиге (XXVIII 60—61) где

¹) Die Genesis (op. cit.) стр. XVII.

²) J. Kley (Die Pentateuchfrage, op. cit. стр. 218) заступа мишљење да после овога Мојсије није више писао, пошто је тада своју књигу предао левитима. Према томе, вели, главе XXXII—XXXIV Пон. Закона написане су после Мојсија. Да ово потврди нарочито наводи речи „iš elohim“ — „човек Божји“ XXXI, 1 и „éved Jahvêh“ — „слуга Божји“ XXXIV, 5 које речи, вели, Мојсије никада за себе није употребио.

³) XXXIII, 2.

⁴) XXVIII, 58. — Упоредо Пон. Закони: XXVIII, 6; XXIX, 20; XXX, 10, где се проклињу сви они који не држе заповести овог писаног закона, и обратно пак благосиљају они који његове заповести извршују. То су т. зв. релативни докази, којима се потврђује постојање писаног закона у време Мојсија.

се говори о патњама Израиљаца у Египту, а које се односе на већ записате патње у књизи закона — т.ј. у књизи Изласка I—XIV главе¹). Ово је, може се рећи, еклатантан доказ неразделивог јединства последње књиге Петокњижја с претходним књигама.

Од не мање важности су првих тридесет глава књиге Понвљени Закони где Мојсије стално говори у првом лицу једнине, као на пример: „И рече ми Господ“, док те речи у предходећим књигама стоје у трећем лицу, то јест: „И рече Господ Мојсију“. Ова разлика долази вероватно отуда што је Мојсије пету књигу написао пред саму своју смрт у долини према Вет—Фегору, у којој је с потребном интерпретацијом резимирао све раније уредбе и законе које му је Јахве дао да их преда свом изабраном народу — Израиљу. Зато, дакле, овде Мојсије и говори у првом лицу једнине да нагласи важност учињеног завета непосредно између њих (Израиља) и Јехве-а.

2. *Индиректни унутрашњи докази.* Први индиректни доказ без сумње је тај што је писцу Петокњижја Египат (Мисир) сасвим позната земља²); Синајско полуострво добро познато³); док Ханаан остаје му апсолутно непозната земља, о којој говори само по аналогији⁴). Зато доносимо закључак да је само онај писац могао добро знати описати у књигама Постање и Излазак однос јеврејског народа са египатским народом, затим топографију путовања од Мисира до Ханаана и дате законе и прописе, — који је био очевидац свих тих догађаја, Један јеврејски писац из доцнијег доба свакако не би то могао тако гачно описати. Само очевидац, Мојсије, будући избавитељ и вођ Израиљаца, а уз то један од најобразованијих и најшколованијих људи свог доба који се васпитао

¹) Flunk S. J., Pentateuch, у Kirchenlexikon W. u. W. II Aufl. Bd. IX, стр. 1791.

²) Упореди Постање, II, 22; XLI, 45 и др.

³) Упореди Изласка XVI, 10; Бројеви XXX. 3 и т. д.

⁴) Упореди Постање XXIII, 2; XXXIII, 18; Пон. Закони XI, 10.30. — Упореди Meignan, L'ancien Testament. De l'Éden á Moise. Paris 1895, стр. 45—54 где наводи све предмете и обичаје које је Мојсије позајмио од Египћана, па чак и одежде свештеника, начин принашања жртава. Урим и Тумим су, вели, у својој основи дело Египћана. — Такође види Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste, t. III, стр. 86.

на двору Фараоном, природно био је писац Откровења која је директно од Бога добијао за свој народ. Зато се Мојсије с правом сматра не само за вођу свог народа и његовог посредника, већ и за законодавца. Те законе он је изложио хронолошки а не систематски, који начин излагања уверава нас да су дотични закони били одмах записани по њиховој објави.). Даље, Петокњижје нигде не говори о политичкој организацији Израиља — што би био случај да је постало сасвим доцније у време царева,— већ задржава патријархални режим. Управо Мојсије затвара стару а отвара нову епоху изабраног народа, јер је он уједно: последњи патријарх а први пророк, те је на тај начин посредник — алка између прошлости и будућности, а његова књига веза између старог и новог времена. Такође, поред тога, пада у очи да се писац бори противу мисирских врачарија и многобоштва; па, да је ова књига написана после Мојсија и заузећа Ханаана, у њој би се говорило о култу Вала и Астарте, чије су идоле обожавали ханаански народи²).

Све напред наведено иде у прилог томе да је Петокњижје написано у пустињи у току четрдесетогодишњег путовања, јер се у њему говори о животу у логорима (и то, не о логорима номадских народа већ о логорима за време путовања кроз пустињу) на који се живот и прописе првенствено односили. Као што смо већ рекли, те прописе најприродније дао је и написао Мојсије, један од најинтелигентнијих људи свог доба, јер је за време свог бављења на двору Фараоном, као члан свештеничке класе, био посвећен не само у египћанску религију већ и у египћанску науку и закон. А као вођ свог народа био је опет дужан да то своје знање и ученост употреби на добро свог народа. Зато се трудио да помоћу божанске инспирације запише целу прошлост како свог народа тако и осталог рода човечанског, па и света у опште. И, да му сопствена садашњица не би остала неприбележена, почео је још од првог дана изласка из Мисира да води дневник путовања.³) С тога књиге Петокњижја — сем Постања — и имају више карактер једног дневника; изузетак чини, дакле, само књига Постање која

1) Aem. Schöpfer, Op. cit. стр. 320.

2) Упореди J. Kiey, Pentateuchfrage (op. cit.) стр. 220.

3) Бројеви XXXIII, 2.

је систематски написана.¹⁾ Отуда у осталим књигама налазимо кратке напомене од мале важности, које је пак могао написати само очев дац, као: број извора и палми у Елиму²⁾; имена синова стрица Аронова који су изнели своју погинулу браћу у храму³⁾; тачан списак који донесоше „кнезови Израилеви, старешине у домовима отаца својих, кнезови над племенима и поглавара од оних који беху избројени“⁴⁾ и остала места.⁵⁾

Узевши у обзир наведена директна и индиректна сведоштва самог текста Петокњижја као најмеродавнији извор, долазимо до закључка: да је Мојсије, као вођ, законодавац и најшколованији у то време међу Јеврејима, писао поменути књигу у току путовања од изласка из Мисира, завршивши је пред саму своју смрт на прагу обећане земље.⁶⁾

β) *Спољни докази.* — У спољне доказе долазе сви они позиви на Петокњижје као дело Мојсијево које налазимо у осталим књигама Старог и Новог Завета, као и у списима јеврејске, самарјанске, хришћанске па и мухамеданске литературе. Према изложеном реду и ми приступамо свом даљем раду и анализи нових доказа.

1. Докази књига Старог Завета. Одмах примећујемо да су сви старозаветни писци од Исуса Навина до Јездре и Немије узимали *Thorâh Moschêh* као једино правило на коме су основали све институције грађанске и религиозне свог народа. Тако Исус Навин, први старозаветни писац после Мојсија, вели у својој књизи следеће: „Само буди слободан и храбар да држиш и твориш све по закону који ти је заповедио Мојсије..... Нека се не раставља од уста твојих књига овог закона“⁷⁾

Слично И. Навину и остали старозаветни писци спомињу Петокњижје као дело — управо као закон Мојсијев, изузев

¹⁾ По Allioli-у Мојсије је књигу Постање написао пре изласка из Мисира, да би је ставио као темељ свом законодавству изложеном у остале четири књиге. (Наведено код J. Kley-a, op. cit. стр. 221., напомена †).

²⁾ Изласка XV, 27.

³⁾ Левитска X, 4.

⁴⁾ Бројева VII, 2.

⁵⁾ Види Kaulen, Einleitung in d. heil. Schrift (op. bit) Bd II, стр. 19.

⁶⁾ Упореди Wilh. Möller, Historich-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, von einem früheren Anhänger. Gütersloh 1899, страна 2.

⁷⁾ I, 7—8. — Упор. III, 7; IV, 12; VIII, 31—34; IX, 15 и друга места у овој књизи.

писца књиге Самуилове и књиге о Судијама. Додуше, писци ових двеју књига индиректним путем стављају до знања да су им познати догађаји јеврејске историје описате у Петокњижју као и закон који је био у пракси, само тај закон нигде није директно споменут као Мојсијев. Остали пак писци, као што спомену смо, спомињу Мојсија и Петокњижје, често идентификујући га с том његовом књигом, што се уверавамо из следећих примера: II Дневника назива Петокњижје просто „књига Мојсијева“¹⁾; IV о Царевима „књига закона Мојсијева“²⁾; пр. Малахије „закон Мојсијев“³⁾ и т. д. Нарочиту пак за нас важност има II Дневника, XXXIV 14, јер вели ово: „И кад изнашаху новце донесене у дом Господњи, нађе Хелкија свештеник књигу закона Господњег данога преко Мојсија“. Тиме се, дакле, објашњавају и допуњују она места која спомињу само „закон Господњи“, без подаката о његовом аутору.

Но сем ових директних позива писаца старозаветних књига на Мојсија и Петокњижје, имамо и т. з. индиректних сведочанства. Као пример узимало ова места: I, пророк Осије вели: „Али они преступише завет (мисли на Јеврема, т. ј. северно царство и Јуду, т. ј. јужно царство), као Адам“⁴⁾; т. ј. завет који је описан у књизи Постање.⁵⁾ У V, 14 Осије додаје: „Јер ћу бити као лав Јеврему, као лавић дому Јудину“, — лавић, који је надимак Јуда добио од Јакова на самртном одру приликом његовог благослова: „Лавићу Јуда!“⁶⁾ Тако исто пророкове речи: „Јер преступише завет мој и отпадише се од закона мога“⁷⁾ односе се на закон објављен у Петокњижју. Из упоређења појединих стихова књиге пр. Осије и Петокњижја види се да је пророк Осије — који је живео и делао у VIII веку — имао предао се писано Петокњижје, којим се користио приликом састава своје књиге⁸⁾. 2. Пророк Амос —

1) XXV, 4; — тако исто Јездрина VI, 18 и Неслијна XIII, 1.

2) XIV, 6.

3) III, 22. — Упор. Јездра X, 2; III Царев. III, 2; Данило IX, 13.

4) VI, 7.

5) Упореди I, 27—31 и II—III Постања. Упор, опширније Keil, Einleitung § 34, II A. стр. 119—122.

6) Постање XLIX, 9.

7) Осије VIII, 1. — Речи IV, 2: „Заклињу се криво и лажу и убијају и краду и чине прељубу“, очигледно се односе на Декалог, т. ј. на десет Божијих Заповести, у књ. Изласка XX, 1—18.

8) Опширно види J. Kleu (op. cit. стр. 225—228) који упоређује Осију IV, 5, са Пон. Закони XVII, 8, 9; Ос, IV, 1 с. Левит XYVI, 26; Ос, IV, 13 с. Пон. Зак. XVII, 2, Ос, V, 6 са Изл. X, 9; Ос. XII, 4 с. Пост. I, 25 итд.

такође из VIII века — који је био пастир и као такав позват у пророчку службу, својом књигом сведочи да је религиозни живот у северном јеврејском царству текао по одредбама Петокњижја. Из прегледа његове књиге види се да је знао за излазак Израиља из Египта и његово бављење четрдесет година у пустињи.¹⁾ 3. Пророк Јоил у својој књизи (II, 3.) чини алузију на створење света — Шестоднев, који се као увод налази у почетку књиге Постања. 4. Пророк Исаија, у својој првој глави, циља на књигу Поновљени Закони XXXI, 16 17. 20 и Бројеви XIV, 11 и XIV, 30. 5. Пр. Михеј у свом спису такође алузира на књигу Поновљени Закони, а нарочито на Мојсијеву песму.²⁾

Сва наведена места, дакле, иду у прилог томе да је Петокњижје, као прва старозаветна књига, била образац осталим писцима без обзира на деобу царства јеврејског на северно — Израиљ и јужно — Јуду, и без обзира на тежњу царева северног царства да свој народ и духовно одцепе од Јерусалима и Јуде,³⁾ које се позивање на Петокњижје, као закон Мојсијев, продужило и после све до Јездре. Сви су се они, дакле, њиме служили и на њега позивали приликом говора о светињи, жртвама, празницима, свештеницима и о левитима. Значи, Петокњижје је било основ јеврејског религиозног и политичког живота: пре, за време и после вавилонског ропства.

2. Докази књига Новог Завета. Сва четворица јеванђелисти говоре о Мојсију као писцу Закона *Thorah* било директно било индиректно⁴⁾. Као најважније сведочанство Н. Завета узимало Јеванђеље по Јовану које садржи ове речи Спаситеље еве: „Јер да сте веровали Мојсију тако би сте веровали и мени; јер он писа о мени. Али кад његовим писмима не верујете, како ћете веровати мојим речима“.⁵⁾ Сем јеванђелиста и Ап. Павле сматрао је Мојсија као писца Петокњижја, говорећи: „Јер кад Мојсије изговори све заповести по закону свему народу... покروпи и књигу и сав народ“.⁶⁾

1) Амос II, 10. — Упор. VII, 10 и след.

2) I, 2; III, 4. 11.

3) Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in das A. Testament, t. II, стр. 48.

4) Види: Матеј XIX, 7; XXII, 24. — Марко I, 44; VII, 10; XII 19. — Лука V, 14; XX, 28.37 и др.

5) Јован V, 46—47.

6) Јеврејима IX, 19. — Римљ. V, 13—14; X, 5.19.

Овом сведочанству Спаситељевом, јеванђелиста и Апостола Павла следовали су затим оци и учитељи Цркве бранећи у својим списима Мојсија као писца Торе од разних напада многобожачких и јеретичких писаца.¹⁾

3. Докази ван библијских писаца. Поред напред наведених сведочанстава Старог и Новог Завета имамо и т. зв. ван библијских сведочанства, која су: списи јеврејских писаца Филона и Јосифа Флавија (из I века хришћ. епохе) и Талмуд. Филон, у свом спису *De vita Moysis*²⁾ вели да је Мојсије као надахнути пророк сâм своју смрт описао у последњој глави књиге *Поновљени Закони*. Док Јосиф Флавије, у свом спису *Contra Apionem*,³⁾ у броју 22. књиге јудејског канона на прво место ставља Петокњижје Мојсијево. Талмуд, књига јудејских традиција, вели пак следеће: „Мојсије је написао своју књигу (т. ј. Петокњижје) књигу о Јову и одељке о Валааму.“⁴⁾ Затим додаје да је Исус Навин написао „своју књигу и осам стихова у Закону“, — наиме вест о смрти Мојсијевој, који се налази описана у Пон. Закони XXXIV, 5—12

Наведеним ван библијским сведочанствима вредно је додати традицију Самарјана, који изрично сматрају Мојсија за писца Петакњижја, осуђујући књижевника Јездру да је унео неке нетачности у текст Торе. Ова традиција има важност у толико пре што су Самарјани само ову старозаветну књигу признали и усвојили, и што се ова традиција свакако датира из времена пре деобе јеврејског царства на северноизраиљско и јужно-јудејско царство; а по Greier — у датира се од самог Мојсија.⁵⁾

Ислам, коју је религију основао Мухамед (рођен око 571 год. у Меки) на основу Старог Завета и несторијанског јеретичког јеванђела,⁶⁾ такође признаје Мојсија за писца придаване му књиге, т. ј. — Петокњижја.

¹⁾ Упореди: 1. Ориген (*Contra Celsum* IV, 42) где напада овог незнабожачког философа што није признавао Мојсија као писца Петокњижја; 2. Епифаније (*Adversus haeresis* XXXIII, 4) спомиње Птоломеја Валентианера који је разликовао у Петокњижју одељке Мосијево епохе од додатка у старини; 3. Јован Дамаскин (*De haeresis* XIX) вели да су Назареји били против традиције, наиме да је Мојсије писац Петокњижја.

²⁾ II, 8. — По J. Kley (*Op. cit.* стр. 146) рабини и данас заступају ово мишљење.

³⁾ *La Sainte Bible. La Gèneses*. Paris 1991, стр. XX,—XXI.

⁴⁾ Види нашу студију: Коран и Јеванђеље, у часопису „Мисао“ 15. IX. 1925, стр. 1216—1217.

*

Закључак. — Пре него што пређемо на историју и анализу Критике, сматрамо за потребно да, размирирајући речено, бацимо један поглед на текст и језик Торе.

Из читања текста Петакњижија видимо да је у њему божанско откривене записато искрено и тачно, јер се ту на историјски начин приказује давање Божијег Закона и његово увођење у живот изабраног народа. Зато Петакњижије, као целина, ништа друго и није него Закон, пошто се сва историјска саопштења односе на тај закон, који је исказан у законима синајске и моавске колекције, а уз то и у говорима. Синајска колекција по времену претходи моавској колекцији, па зато су њени закони записани у књигама Излазак и Левитска (чији је пак увод књига Постање); док закони моавске колекције записани су у књизи Бројеви, док говори — који имају законску вредност — записати су у књиги Поновљени Закони као интерпретација закона споменутих колекција. Иако су ови закони забележени хронолошким а не систематским редом, ипак се провиди њихова тежња, наиме: да Израил издвоји од осталих народа и, привезавши га за Палестину, учини изабраним народом Јахве. Испуњење датог им закона, Израилу је било потребно да би у „последње време“ могао достојно дочекати Мисију. Зато су пророци и имали у дужност да Израил у времену његовог отпадања, од Закона на исти опомињу с напоменом, да се његова мисија првенствено односи на будућност и да, посредством тог баш Закона, носи спасење за све народе.

Али аутентичност Петокњижија потврђује још и јединство језика, управо стила, који, и поред доцнијих уметака (глоса), остаје свуда исти. Разлика у стилу долази једино од разноликости саме садржине. Мојсије је, дакле, био слободан — као и данашњи писци — да према теми бира и начин изражаја. Зато Cornely et Merk с правом налази већу разлику између првог и другог дела Гетовог Фауста¹⁾, него што то постоји међу књигама Петокњижија. Отуда и Мојсије добивено откривење и преживеле догађаје записао је у виду прича, закона реторике и поезије. Од теме, дакле, зависио је и стил поједине књиге. Само је на тај начин објашњиво зашто је књига

¹⁾ Manuel d' introduction (op. cit.) t. I, стр. 413.

Постање изложена у виду прича; Изласка, Левитска и Бројеви у виду закона; док, у књизи Поновљени Закони преовлађује реторика. Уз то овде—онде имамо и песме, као: песма Ламехова (Пост. IV, 23), песма Мојсијева (Изл. XV, 1—19; Пон. Зак. XXXII), песма Марије сестре Мојсијеве (Изл. XV, 21) и т. даље. Ради лакшег схватања, следствено. Мојсије је био принуђен да Закон — у ствари историју религије у једног Бога (Јахве) а не специфичну историју јеврејског народа или свету у опште — запише на поменути четири начина. Ово у толико пре што је он, без сваке сумње, боље него и један други Јеврејин познавао египатску културу и писменост што потврђују ископине у Мисиру и Палестини,¹⁾ а као посредник између Јахве и Израиља најбоље је могао описати давање Закона и Откривења у опште.

Дошавши до овог закључка прелазимо на други део ове наше студије — то јест на Критику, њено историјско развиће и анализу.

II КРИТИКА

A. НАСТАВНО-ДЕСТРУКТИВНА КРИТИКА

1. ИСТОРИЈСКО РАЗВИЋЕ НЕГАТИВНО - ДЕСТРУКТИВНЕ

Из предњег дела ове наше расправе видели смо да у старини не само нико од Јевреја није сумњао у аутентичност Пето-књижија, него такође нико од Самарјана и Хришћана. (а доцније ни од Мухамеданаца) није сумњао у његову аутентичност, сви сматрајући Мојсија за писца целог Закона — Пето-књижија. Тек, почетком X. века, јунејски иаучник R. Jischak посумњао је да су речи: „А ово су цареви који цароваше у земљи Едомској пре него се зацари цар над синовима Израиљским“ (Постање XXXVI, 31) написане руком Мојсијевом, већ од неке непознате руке у сасвим доцније доба, т. ј. доба царева Јудиних. Његовоа мишљењу у XII веку придружио се Абен Esra († 1167), који је још и ова места: Постање XII, 73, XXII, 14; Поновљени закони I, 1; III, 11, и XXXIV, 5—12 огласио за послемојсијска. Од Хришћана први је посумњао у

¹⁾ Упореди: H. J. Heyes Joseph in Aegypten: Biblische Zeitfragen. Heft G. Münster 1911; и 9. Ebers, Aegyptische Studien (Stuttgart und Leipzig 1900), стр. 33—46.

Мојсија ко писца Rudolf Bodenstein von Karlstadt у свом спису „De canonicis scripturis libellus“¹⁾ примедбом да је Мојсију немогуће да своју смрт и погреб лично опише. Ту своју сумњу изразио је овим речима: „Defendi potest Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum, quoniam sepulto Mose filium orationes idem invenimus non eundem Mosen; ista de morte Mosis nemo nisi plane dementissimus, Mosi velut actori tribuet“. Енглески философ Thomas Hobbes (†1679) држао је да је Мојсије написао само један део књиге Поновљени Закони (XI—XXVII), у којим главама изрично се говори да их је написао Мојсије;²⁾ остале пак, делове је одрицао а нарочито места у која је још Aben Esra посумњао, додајући им Бројеви XXI, 14. Али, за доцнији развитак негативне критике, од нарочите су важности мишљења ове двојице Isaac de la Peyrère (†1676) и Baruch Spinoza (†1677). Peyrère је творац системе преадамита — т. ј. по њему Адам и Ева нису прародитељи свију људи у опште већ само Јевреја; други пак људи, Прадамити, створени су пре Адама шестог дана заједно са животињама. Према томе, вели, Мојсије није писац Петокњижја³⁾. Spinoza, отац модерног пантеизма, у свом спису „Tractatus theologico-politicus“ (стр. 8)⁴⁾ оспорио је јединство Петокњижја пошто се у њему о Мојсију говори у 3. лицу, приписавши га књижевнику Јездри. Његовом мишљењу придружио се Jean Le Cleerc — Clerikus († 1657—1736), професор јеврејског језика у Амстердаму, и Antonius van Dale, који су тако исто учили да је Јездра, или неко други из његовог доба, написао Петокњижје, употребивши само списе из мојсијевске епохе.⁵⁾

Крајем XVII века Richard Simon († 1712), француски ораторијанац, у свом спису „Histoire critique du Vieux Testament“⁶⁾ разликовао је у Петокњижју два дела: Мојсијево и послемојсијевско. Мојсије је, вели, написао само законски део, док историјски део написали су аналити, који је он придодao

1) Wittenberg, 1520 g.

2) Leviathan, c. 33. 1650. г. — Opera philosophica III, Londini 1841, стр. 270 и след.

3) Jystema theologicum ex Praedamitarum hypothesi, pars prima 1655, не означивши место штампања тог свог дела.

4) 1670 г.

5) A. van Dale, Dissertationes de origine ac progressu Idololatriae... Amstelodami 1696.

6) Amsterdam 1685.

свом законском делу; за књигу пак Постање Simon преставља да ју је Мојсије написао на основу усмених и писмених извора. Али Simon у Петокњижју — као што рекосмо — примећује и послемојсијевске додатке — *addimenta*, који су се почели уносити у текст Торе од појаве знаничних пророка, због чега у тексту, вели, постоје многа понављања, слаба веза међу деловима, и различити стил. Због ових својих закључака Richard Simon сматра се претечом теорије хипотеза негативно-деструктивне критике.

Половином XVIII века, Jean Astruc, професор медицине у Паризу и римокатолик, анонимним својим списом постао је стварни теорач негативне критике Петокњижја. Додуше, тај његов спис имао је апологетски карактер и циљ, наиме: да Мојсија узме у заштиту као писца књиге Постања — односно Петокњижјаја. То се види из наслова његовог списка, који гласи: „*Conjectures sur les Mémoires Originaux don il paroît que Moÿse s' est servi pour composer le livre de la G é n e s e. Aves des Remarques, qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*“.¹⁾ У наведеном делу Astruc је покушао да докаже да се Мојсије приликом састава књиге Постања служио прастарим писменим мемоарима који су пре њега били написани, због чега се ти извори — оригинални мемоари — на неким местима подударaju, а на неким пак противурече један другима. По њему, Постање је састављено из четири врсте старих извора — оригиналних мемоара. У прву (А) врсту спадају они извори где се за означање Божјег имена употребљава јеврејска реч: *Elohîm (D e u s)*; у другу (В) врсту где се за означање Божјег имена употребљава јеврејска реч: *Jahwêh (D o m i n u s)*, односно *Jahwêh Elohîm (D o m i n u s D e u s)*; у трећу (С) врсту спадају она места која се понављају; док у четврту (D) врсту долазе она места у којима се у опште не спомиње име Божје, те се због тога не могу ставити нити у А нити у В врсту; то су више фрагменти. Главна карактеристика D врсте је та што њена места изгледају сасвим страна историји јеврејског народа. Даље Astruc додаје да је Мојсије у почетку споменуте изворе — два главна (Елохим и Јахве) и 10 споредних (фрагменте) — ставио у четири колумне по хронолошком реду, који се ред није доцније више-

¹⁾ 1753. г. Brüssel.

одржавао¹). Овим својим излагањем, дакле, Jean Astruc хтео је да докаже да је Мојсије написао Постање и остале књиге Петокњижја на основу старих извора, мемоара²).

Ово Astruc-ово мишљење у почетку није имало велике важности³). Али, нешто мало доцније, на основу овог Astruc-овог мишљења Johan Gottfried Eichorn († 1827) засновао је теорију т.з. *Urkundenhypothese* — хипотеза докумената) Eichorn, у своме спису *Einleitung ins Alte Testament*⁴) разликовао је у књизи Постања три извора: α) документе с Божјим именом Елохим; β) документе с Божјим именом Јахве; и γ) уметке, које је лично Мојсије саставио. Остале четири књиге Петокњижја написао је Мојсије, изузев XXXII—XXXIV главе Поновљени Закони⁵). Тако је Eichorn учио у прва три издања свог Увода приписујући готово цело Петокњижје Мојсију, али је затим то своје мишљење изменио односно књиге Изласка Левитске, бројева и Поновљених Закона. Сада, у позније време, Eichorn је учио да су ове четири књиге постале на основу одељака које је делом прикупио и написао сâм Мојсије, а делом неки његов непознати савременик. Као целина, у данашњем свом облику, вели, Петокњижје је постало у времену од И. Навина до пр. Самуила.

Ову хипотезу докумената прихватили су Karl David Ilgen⁶; и Gramberg⁷). Ilgen је пронашао да делови књиге Постања са именом Елохим имају не једног већ два писца: први је скупио десет а други пет докумената, додавши овима још два која носе име Божје Јахве. Затим Ilgen додаје да не може у опште бити говора о једном писцу књиге Постања, већ само о једном „скупљачу, редактору“ докумената. Hoberg примећује: „да ли је тај (скупљач, редактор) био Мојсије, Ilgen не каже ништа“⁸).

1) Hoberg, *Die Genesis* (op. cit.) стр. XXXIII.

2) Било је учитеља и отаца Цркве који су били истог мишљења као: Тертулијан, Јован Златоуст и бл. Августин.

3) Meignan, *L' Ancien Testament. De l' Éden à la Moïse*. Paris 1895. стр. 75/76. пр. 1.

4) 1780; II Aufl. 1790. Reutlingen; III Aufl. 1803. Leipzig.

5) Hoberg, *Op. cit.* стр. XXXIV.

6) *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*. 1 Teil. Halle.

7) *Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos*. Lipsiae 1828.

8) *Loc. cit.*

Према изложеноме као творци *Urkundenhypothese* сматрају се: Astruc, Eichorn и Ilgen.

Но није се стало на овоме. Критичка анализа развијала се све више и више на штету аутентичности Петокњижја и Мојсија као његовог писца. После наведене хипотезе јавља се нова хипотеза т.з. *Fragmentenhypothese* — хипотеза фрагмената. Творац ове хипотезе сматра се Johan Severin Vater († 1826), немачки професор университета у Halle, и ако је њу раније био предложио (1792 и 1800.) енглески римокатолички теолог A. Geddes. Vater, у свом спису „*Commentar über den Pentateuch*“¹⁾, тврдио је да се књига Постање састоји из 39 докумената (*Urkunden*). И онда своју постављену критику од књиге Постања пренаша на остале књиге Петокњижја, за које вели да се и оне очевидно распадају у одвојене одељке — фрагменте. По њему, не само Постање него и остале књиге нису ништа друго до један конгломерат разних фрагмената, написаних у међувремену од Цара Давида и Соломона до вавилоиског ропства када се Петокњижје појавило у данашњој својој целини. До овога закључка Vater је дошао будући под утицајем F. A. Wolf-ове теорије о саставу Одисеје и Илијаде, наиме: да Одисеја и Илијада нису дело Хомерово већ производ скупљања појединих фрагмената у позније доба, чија старина фрагмената не може да се одреди. И Vater, применујући ово Волфово гледиште на Петокњижје, следствено одбацио је Мојсија као писца Петокњижја, или му је приписао само један незнатан део²⁾.

Следбеници ове хипотезе су: Ant. Theodor Hartmann³⁾, P. von Bohlen⁴⁾ и W. Vatke⁵⁾. Најватренији пак присталица ове хипотезе јесте Wilhelm Martin—Leberecht de Wette (1780—1849) који, заступајући напред изложени поглед Vater-а, отишао је даље, тврдећи, да је Петокњижје, у свом данашњем облику,

1) Drei Teile. Halle 1802—1805.

2) J. Kley, Pentateuchtrage (op. cit.) стр. 148.

3) Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter u. der Plan der fünf Bücher Moses. Rostock 1831.

4) Die Genesis, historisch-kritisch erläutert. Königsberg 1835.

5) Biblische Theologie. I Teil. Die Religion des A. Testament. Berlin 1859.

постало тек у време вавилонског ропства, због чега — вели — његова садржина нема историски значај¹⁾),

Ову хипотезу фрагмената Stähelin J. I. затим је трансформирао у *Ergänzungshypothese* — хипотезу допуна. Додуше пре њега Heinrich Ewald, у своме саставу „Die Komposition der Genesis kritisch untersucht“²⁾, тврдио је да су Постање и остале књиге Петокњижја састављене на основу једног старог списка који садржи историју од почетка света до смрти Мојсије, називајући Бога стално именом Елохим (до VI, 2 Изласка) и једног новијег списка неког непознатог писца — свакако Јеврејина, — који је другим очима гледао античку историју свога народа. Stähelin, на четири године доцније у свом чланку „Beiträge zu den kritische Untersuchungen über den Pentateuch“³⁾ модификовао је гледиште Ewald-ово на следећи начин. Резимирано учење Stähelin-ово гласи: Петокњижје није састављено од разнородних елемената нити је без узајамне везе, већ у својој основи има *Grundschrift* — основни спис коме је познији писац (редактор) с нарочитим планом додао *Ergänzungen* — допуне. *Grundschrift* је спис са именом Божјим Елохим, који је методски написан на неколико деценија после И. Навина, и провлачи се кроз четири прве књиге. *Ergänzungen* су дело редактора Петокњижја који је за ознаку имена Божјег употребио реч Јахве написавши их у време Саула или Самуила (он лично или неки његов ученик). Овај редактор, вели Stähelin, не само да се на неким местима од речи до речи служио основним списом Елохим, него му је шта више с планом подражавао и, чувајући своју самосталност, додао је усмене традиције још из Мојсијево епохе. Поред овога, он је и писац пете књиге Поновљених Закона, Овом својом хипотезом, дакле, Stähelin је оборио ранију Vater-ову *Fragmentenhypothese*, по којој је Петокњижје без икаква плана било састављено од 39 фрагмената.

¹⁾ Његова дела су: *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi...* Jena 1805; — *Beiträge zur Einleitung in das A. Testament*, Halle 1806—1807; — *Lehrbuch der hist. kritischen Einleitung in die canonischen und apocryphischen Bücher des A. Testaments* 1817.

²⁾ Braunschweig 1831.

³⁾ Часопис: „Theologische Studien und Kritiken“ 1835, стр. 461. — Исто мишљење изнео је у свом спису „*Kritische Untersuchungen über den Pentateuch*“ Berlin 1843 стр. 62

Главне присталице новостворене хипотезе су: Friedrich Tuch¹⁾, Caessr v. Lengerke²⁾ и Franz Delitzsch³⁾:

До сада негативна критика беше више литерарна. Али последњом хипотезом, која је дефинитивно одбацила Мојсија као писца Петокњижја, негативна критика прешла је на историски терен, трудећи се да према историји јеврејског народа и историји његове религије утврди време постанка појединих извора — докумената, и време када су ти извори путем компилације постали једна целина — т. ј. Петокњижје. Тим путем идући негативна критика створила је нову хипотезу т. зв. *Neue Urkundenhypothese* — Нова хипотеза прастарих докумената. Као оснивалац ове хипотезе сматра се Hermann Hüpfeld. У свом спису „Die Quellen der Genesis und der Art ihrer Zusammensetzung“⁴⁾ он је нашао да је Петокњижје састављено: из и сновног документа (кога је обележио са E¹) и девтерономиског документа (обележивши га са D). Поред ова два документа — т. ј. списа — утврдио је да постоји и јахвистички документ, сасвим независно од напред наведеног елохистичког документа (кога је обележио са J). Уз то пронашао је да делови елохистичког документа не воде своје порекло од истог корена, због чега га је поделио на ранији и познији: E¹ и E² са напоменом, да су оба ова документа старији од јавхисте. На тај начин, дакле, добио је четири основна документа: E¹, E², J и D. Скуп и прераду (управо компилацију) ова четири основна документа Hüpfeld је приписао једном непознатом редактору (R), који је познији од њихове појаве.

Према изложеном, Hüpfeld је показао да у Петокњижју постоје: прво, два елохистичка документа — E¹ и E², и то пре јавхистичког — J докумената; друго, да сваки докуменат чини за себе један сасвим независан и првобитни докуменат — *Urkunden*; треће, да се редактор — R, то јест скупљач и издавалац тих докумената разликује од писца сваког наведеног основног документа.

Односно времена постанка, боље речено редакције ових докумената, присталице ове хипотезе се не слажу. Јер, док је

1) Comentar über die Genesis, 2 Aufl. Halle 1871

2) Kanaan 1844

3) Genesis 1852

4) Berlin 1853.

Hüpfeld докуменат E¹ — који се сада зове: *Priesterschrift, sacerdotalis codex* = Свештенички Кодекс, и обележава са P — сматрао као најстарији докуменат Пето-књижја, дотле је Dillmann P документа огласио млађим од E и J, а старијим од D документа.¹⁾ Узевши у обзир мишљење свију присталица ове хипотеза које се односи на време састава споменутих главних докумената (писа), доносимо овај закључак: E је написан око 900 — 850; J око 800 — 750; P око 800 — 700; D око 650. године.

1) W. V. Baudissin (*Über den heutigen Stand der alttestamentlichen Wissenschaft*, Giessen 1885), E. Schreder (*Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte*, Zürich 1863), и Th. Nöldeke (*Untersuchungen zur Kritik des A. Testaments*, Kiel 1869).

Dr. Тихомир Радовановић.

(Наставиће се).

БРАК И СОЦИЈАЛНИ ПОЛОЖАЈ ЖЕНЕ КОД ЈЕВРЕЈА.

Dr. ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ

— Наставак. — ¹⁾

У првој глави књиге Постања стих 27. говори се о постанку човека и жене на земљи. Без опширног излагања ту се вели да је Бог створио човека по својој слици и прилици, „мушко и женско створи их“. Приповедач стоји, дакле, на становишту да су човек и жена били у прва времена сасвим равноправни и једнаки никаке разлике није било међу њима, јер их обадвоје своди под реч „*ha'adam*“ — човек, осим разлике полова „*zakhar upeqevâ*“ — мушко и женско.

Иста мисао о потпуној једнакости човека и жене долази и у другом извештају Постања. По томе извештају, наиме, жена се ствара из ребра мушкарчевог (Пост. 2, 23.) изгледа, дакле, да је зависна од њега, Али и ако је створена из једног дела човековог тела, наглашава се да је жена „*cēzer k'negdô*“ = друг човеков раван њему“ (Пост. 2, 18. 20.). Положај је женин раван човековом. Они су у сваком погледу једнаки. Та се једнакост и равноправност изражава на особити начин и самим јеврејским језиком, где се употребљавају скоро потпуно једнаке

¹⁾ Вид. Богословље 1927., св. 2. 4. 1928. св. 2. 3. 4.

речи за ознаку човека и жене „iš“ и „iššâ. Реч „iššâ“ није изведена од именице мушкога рода, додавањем наставка „-â“ за женски род као што се то чини у јеврејском језику, него је изведена од сасвим другог, самосталног, корена, као што се то види у множини, где је од „iš“ множина „’anašim“ (у status-у constructus-у: „’anše“) а од „iššâ“ — „našim“ (stat. connstuct.: n’še).

У прва времена човечанства, дакле, док беше „aurea aetas“ — златни век, владала је потпуна равноправност између мушкарца и жене. То је идеално стање, где је жена „помоћник човеку (мушкарцу) раван њему“. Но та се једнакост нарушава прекидањем хармоније која је владала између Божанства и првих људи. Због греха. За то мора доћи и казна. Руши се однос који је владао међу људима. Жена, као посредник греха, мора искусити и јачу казну. „Према мужу твоме је обраћање твоје и он ће ти бити господар“ (Пост. 3, 16.), говори Бог Еви иза греха. Нестаје равноправност и једнакост, која је некада владала између полова, а наслупа подчињавање жене човеку.

Почетком културног живота (ратарства; исп. Пост. 3, 17 след), уздиже се мушкарац изнад жене. Жена се поставља на нижи степен, а управо даљњи развој културе доводи до тога, да се скоро потпуно укида равноправност мушкарца и жене. Ламех, чији синови постају ковачи, свирачи и бедуини, заводи и многоженство. (Пост. 4; 20.—22. 19). На жену се гледа као на предмет или на ствар, и на томе ниском степену остаје жена све до Онога, који је дао људима власт да опет постану децом Божјом, — до Христа. Тек кроз Њега и у Њему нестаје разлика између мушкога и женскога пола или између обрезаних и необрезаних (Посл. Галаћ. 3, 28.).

Код многих су народа предања која говоре о постању мужа и жене. И у свима тима предањима жена се представља као потпуно једнака мужу.¹⁾ Али, доцније, гледа се на њу као на предмет којим се долази до деце. Жена се потискује, шта више и презире, подчињава се мужу, који не гледа у њој створење равно себи.

— Али и покрај тога свеопштег потискивања жениног, ипак је жена код Јевреја имала, често, врло леп социјални положај.

¹⁾ Исноп. Otto Proksch, die Genesis, Sellins Kommentar zum Alten Testament, Leipzig — Erlangen 1924, 456. Н. Gunkel: Genesis (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament herausgegeben. v. W. Nowack), Göttingen 1922-стр, 12.; Н. Gressmann Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament 1910, I. 4 сл.

Скоро потпуна равноправност влада између мужа и жене. Сара жена Аврамова, усуђује се да непрестано наваљује на Аврама, због ропкиње си Агаре, да је протера, јер да је не може подносити у кући. Шта више, сам Бог налаже Авраму, да послуша све оно што му жена Сара вели (Пост. 21, 10. 12.). Због тога је најзгодније говорити најпре какав је положај имала

ЖЕНА У ПОРОДИЦИ И У ДРУШТВУ

У садашње је време много раширена теорија, да се и на жсну гледало као на обични купопродајни предмет. Жена да се једноставно куповала или за новац или на други начин, дакле, да је жена власништво мужевљево. Он је њезин „'adon“ власник (Пост. 18, 12.) или „ba'al“ — господар (Изл. 21, 3. II. Сам. 11, 26.), а она је његов посед — be'ula — подчињена.¹⁾ Муж да је због тога могао поступати са женом као и са сваким другим купљеним предметом.

За доказ да се жена куповала наводе се некоји примери из Библије из којих да се види, да се за жену мора платити нека становита сума новца, или се морају извршити неки послови. Тако да Јаков мора служити Лаваму четрнаест година за његове две кћери Лију и Рахиљу (Пост. 29, 18), да Саул нуди своју кћер онеме, ко убије Голијата (I. Сам. 17, 25.) и тражи од Давида 100 крајака филиктејских (I. Сам. 18, 25. исп. II. Сам. 3, 15), пророк Осија да плаћа за жену 15 сребрњака и гомор и по јечма, (Ос. 3, 1.). А у закону се изрично одређује, да ако когод изврши насиље над девојком (незарученом) мора је оженити и платити уз то њеноме оцу (Изл. 22, 15. Пом. Зак. 22, 28.). Та сума да се означава са речи „mohar“ која да значи „продајна цена (Kaufpreis)“ — Но значење речи „mohar“ није баш тако сигурно, јер долази само на три места у Библији и то на таким местима, где се може узети да означава „куповну цену“ али да исто тако може значити „свадбени дар“. Не може дакле, имати доказну снагу теорија која се заснива на несигурном темељу. Али против те теорије „куповања“ говори већ та чињеница, што се „mohar“ није давао родитељима или рођацима (њима се дају дарови — migdanoth Пост. 24, 53.), него

¹⁾ J. Welhausen: Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten von der kngl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1893, 446.

Benzinger Hebräische Archäologie, 3 Afl. Leipzig 1927. стр. 119.

самој невести. која је често уз то доносила још и већи мираз него што је био „моһаг“ (Суд. 1, 15. Исус. Нав. 15, 18. Пост. 16, 1. 29, 24.). Тачно је да је Јаков служио Лавану четрнаест година за његове две кћери, али је то тако необична ствар, да се саме кћери буне: „Зар нас није сматрао туђинкама кад нас је продао? Па је још и наш новац непрестано јео“. (Пост. 31, 15.). И кад Сихем нуди Јакову и његовим синовима уздарја („моһаг“) и дара („umatan“) колико год желе, (Пост. 34, 12.) само да му даду Дину за жену, не чини то што је жели купити, него у страху од освете браће Динине. Убиство Голијата је тако заслужно национално дело, да таки јунак заслужује и краљевску награду, да постане зет царев. У другом случају, не захтева Саул тих 100 окрајака филистејских као куповну цену, него, на против, због тога јер мисли да ће Давид на тај начин погинути.

И у случају да је неко извршио насиље над девојком одређује се, да има дати „моһаг“ девојци и узети је за жену (Изл. 22, 15.), а на другом се месту вели, да је морао платити 50 сикала сребра оцу девојчином и узети је за жену. (Поно. Зак. 22, 27.) Но ту се тек не може радити о куповини, него је плаћање за отето девојаштво.¹⁾ Код прор. Осије не ради се о поштеној жени (3, 1. 2.). Сви ти наведени примери, дакле, не могу доказати, да се жена код Јевреја куповала, јер се нигде у Библији изрично то не вели. Моһаг је био младожењин дар невести, а разуме се да се и њена родбина даривала.

Некоји се научници позивају и на законик вавилонског цара Хамурапија, за доказ да је куповина жена постојала у то време у Вавилону и предњем Оријенту. У кодексу Хамурапијевом да се, наиме, наводи као услов за женидбу плаћање становите суме, која се назива *tirhatu*, а коју плаћа младожења. (§ 159. § 160). Но то је мишљење нетачно, јер се по кодексу Хамурапијевом одређује да се код сваког брака мора склопити уговор (*riksatu*) и да брак без уговора не вреди (§ 127.), а *tirhatu* није главни услов, јер се у § 139 спомиње брак без *tirhatu*-а. А најпознатији асириолог Friedrich Delitzsch преводи *tirhatu* са: „Brautgabe“ (невестински дар), а никако са „куповна цена“ („Kaufpreis“)²⁾

¹⁾ Döller J. Das Weib im Alten Testament Münster u. W. 1920. стр. 31. (Bibl. Zeitfragen 9. Folge Helt 7. 9 ; Ист. и Богословље 1927. стр. 89.

²⁾ Испоп.: Friedr. Delitzsch: Die große Täuschung, Stuttgart-Berlin, 1920. 1. 70.; Испоп. о свему опширније : Богословље, 1927. (II. 2.) стр. 86. след.

Код склапања брака код Јевреја, у прво време, ништа се не говори о брачном уговору.

Код Јевреја се брак склапао врло рано, као и код већих источних народа. И ако нам Стари Завет нигде не говори о старости младенаца, из израза: „жена младости твоје“ (Приче Солом. 2, 14, 15, 18.) јасно се то види. Талмуд одређује да се мушкарац од 13 година и 1 дана може женити, док невеста мора имати 12 година и 1 дан.

Девојку су већином бирали родитељи. То је обично чинио отац младожењин (Пост. 24, 3, 38, Пон. Зак. 22, 16.). Који је преговарао са оцем невесте (Пост. 24, 48, 50. Изл. 21, 7, 9.), али је то могла чинити и мати (Пост. 27, 46.). При томе и девојка није остала без речи нити се силила да за некога пође, него се често њој остављала последња одлука. При Ревекиној удаји. Елиезер изриче бојазан, да девојка можда неће штети поћи с њиме (Пост. 24, 5, 8, 39.), а мати и брат јој најпре питају девојку да ли ће поћи с тим човеком (Пост. 24, 57.). Син је могао да се жени чак и против воље својих родитеља (Пост. 26, 34.), и препуштало му се да си бира девојку (Пост. 28, 2.). За то је често, могао настати брак и из љубави. Девојке и жене, слободно су се кретале свуда, као и мушкарци. Оне иду за стадом, заједно са пастирима, иду по воду где се састају са мушкарцима (Пост. 24, 11, 1, Сам. 9, 11.), чак се слободно упуштају у разговор и са непознатим странцима (Пост. 24, 15, 29, 10. Изл. 2, 6.) и дозвољавају, да им чине услуге. Разуме се да је услед тога слободног кретања морало долазити и до забава младића са девојкама и до међусобне љубави као што се и спомиње љубав Мелхоле (Mihal) кћери Саулове са Давидом (I. Сам. 18, 20.) и Самсонова са Филистејком (Суд. 14, 2.).

Удовице и распуштенице слободно су могле бирати мужа и нису требале никога питати (исп. I. Сам. 25, 39 след.).

Када би се девојка испросила, отац младожењин или младожења, давали су дарове невести и њеној родбини¹.) Специјални обред веридбе није постојао. Тек се доцније завео обичај да младожења натакне вереници на прст њене десне руке веренички прстен, са речима: „ти си ми верена овим прстеном по закону Мојсијевом и Израиљевом“.²)

¹) Novack: Lehrbuch der Hebräischen Archäologie Freiburg i Br. 1894, I 155. H. Guthe: Kurzes Bibelwörterbuch. Tübing. 1904, 140.

²) Zschoke, Das Weib im Alten Testament, Wien, 1883, 59.; Богословље 1927, стр. 26 г.

Вереништва на дуже време, у старије време, није било. Чим би се добио пристанак невесте и родбине, девојка се одводила у кућу младожењину. (ист. Пост. 29, 28. где Јаков добија одмах Рахиљу, као и Лију Пост. 29, 21.). Само у изванредним приликама, пролазило би неко време између веридбе и брака (Пост. 24, 55. Суд. 14, 8.), али се већ у Позовљеним Законима разликује између веридбе и венчања, кад се одређује да се онај војник враћа кући, који је испросио девојку, а још је није одвео (20, 7. исп. и 22, 23. насиље над испрошеном девојком).

Талмуд одређује да се венчање има обавити 12 месеци иза веридбе (Ketuboth 57a), али се вереница сматра већ законитом женом (тако се и зове) исп. Пост. 29, 21. Матеј. 1, 20.) и свака њена погрешка сматра се као прељуба која се кажњавала смрћу — каменовањем (Пон. зак. 22, 23.) Веридба се могла разрешити само разводним писмом, као и брак.¹⁾

У Старом се Завету не помиње обред венчања у нашем смислу речи. Али се зато не може узети, да се брак склапао без икакве религиозне форме и да није имао религиозно-морални карактер. Та се религиозна страна наглашава већ код првих људи, када их Бог благосиља (Пост. 1, 28.) а још боље при Ревекиној удаји, када је родитељи и браћа шаљу, али је пре тога благословише и рекоше: „сестро наша, да се намножиш на безбројне хиљаде, и семе твоје да заузме врата твојих непријатеља“ (Пост. 24, 60.). Благослов је преко потребан при склапању брака (исп. и Рут. 4, 11—12.; Тов. 8, 12.).²⁾

Одмах иза веридбе одводила се девојка из родитељске куће, у кућу младожењину на веома свечан начин, уз песму и свирку. Младожења је долазио са својим пријатељима по девојку, са венцем на глави, а дочекивала га је свечано одевена невеста са венцем на глави (Пост. 24, 65. Јерем. 16, 10.) окружена својим другарицама (Псал. 45, 15. и иза благослова, одлазило се кући младожењиној, где је започињала свадбена гозба и весеље, које је трајало и по 7 дана.

Прве вечери одводио је отац невестин (Пост. 29, 23—25.) невесту закривену велом (Тов. 4, 16. 8, 1.) у брачну одају, а сутрадан се узимао чаршав на ком је лежала, као доказ њеног

¹⁾ Döllner o. c. 41.

²⁾ Доцније је заведен обред „hipra“ — балдахина, где се младенци венчавају уз религиозни обред. истор. Богословље 1927. стр. 262

девојаштва (*betulim*; Пон. Зам. 22, 14.). Чаршав су чували девојчини родитељи као доказ да је била девока када се удала, за случај да младожења устврди противно. Ако би се констатовало да невеста није била невина девојка, морала се каменовати пред кућом свога оца. (Пон. зах. 22, 20—21.).

Девојка је носила са собом и мираз, у хаљинама, ропкињама, а и у земљишту (Пост. 24, 59 сл. Ис. Нов. 15, 8. Суд. 1. 14.) или градовима (I. Цар. 9, 16.).

У Талмудско време склапање брака добија сложени облик, са девојком се жени у среду, а са удовицом у четвртак. У среду због тога, што је четвртак био дан суђења, па у случају да девојка није била невина, могла се одмах сутрадан повести акција. (*Ketuboth* 1, a).¹⁾ А у четвртак због тога, што онај, који би се оженио удовицом није смео радити три дана. У петак на вече и у суботу није се ни онако смело радити, ради тога и венчање са удовицом дан пре петка (*Ketuboth*. 1.)

У Староме Завету нигде се изрично на одређује колико се жена сме узети т. ј. нигде се не забрањује, да се крај једне узме још неколико жена. Али се кроз цео Стари Завет могу разликовати два гледишта на брак и на положај жене у њему. Та гледишта нису долазила једно иза другог него су постајала упоредо. И данас се још могу разликовати така два гледишта. Једно је, да ограничава жену у многим стварима, подцењује ју, гледа у њој више предмет за задовољавање страсти или неку ствар. Тако је гледиште нашло изражаја чак и у јеврејском законодавству, где се жена спомиње међу осталим стварима, па се забрањује да их човек пожели (исп. Излаз. 20, 17. и Пон. закон. 5, 21.). Жена је по томе гледишту била — посед мужевљев (исп. Пост. 20, 3 Пон. Зав. 22, 22, Исаиј. 54, 1. 62, 4.)

Но живот развија и друго гледиште, где се на жену не гледа као на посед или ствар, него као на заједничког друга и сапутника у животу. И то гледиште налази одзива у закоиу (Пост. 2, 18. 21. след.), Изгледа да је то гледиште у Ст. Завету претежније. Одредба против женидбе са Ханаанејкама много говори томе у прилог. (Излаз. 34, 16. Пон. Зак. 7, 3). Ту се, наиме, претпоставља да жена иза удаје има велики утицај на мужа и да га лагано може завести у идолопоклонство — по-

¹⁾ Исп. Klugmann: Die Frau im Talmud (Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum. Wien 1898. Bd. 1. стр. 29.

штовање ханаанејских богова. О томе јасно говори и попуштање Соломоново својим многобројним женама. Свака је могла начинити жртвеник свога бога и служити му услед Соломонова двора у Јерусалиму (I. Цар. 11, 1. 3. 8. Нејем. 23, 25—26.).

Ако жена није ствар но личност равна мужу, онда идеални брак може бити само онај, где се један мушкарац и једна жена везују да у заједничкој хармонији и слози проживе цео свој живот. Они су једно. Та слика идеалног брака лебди и пред очима писца Пост. 2, 18. 21. след., где је жена „друг раван човеку“ и где човек оставља све своје и прилепује се својој жени и двоје постају једно.

Највероватније је, да је у прво време моногамија била први облик људског брака. Већ неке животиње живе само у моногамиском браку на пр. лав, а учени је патер W. Schmidt доказао, да је први облик брака код примитивних народа — моногамија.¹⁾

Видели смо да се управо развојем културе жена деградује са степена друга човековог равнотелу, на много нижи степен. На жену се гледа као на предмет. Разуме се, да се тим нарушава и идеално гледиште на брак. Место моногамијског брака превлађује многоженство — полигамија. Ламех се спомиње као први који је узео две жене (Пост. 4, 19.). И иза њега је то обична појава. Скоро на сваком месту Библије говори се о људима са више жена. Па не само да превлађује полигамија, него се жена почиње све више презирати. Жена се не сматра равном човеку, зато се више цени пријатељство са мушкарцима, које је, често, везано и сексуалним везама. О томе говори доста јасно поступак грађана Содоме и Гоморе, за које су то сасвим нормалне ствари („и старо и младо, сав народ са свих крајева“ скупља се око куће Лотове. Пост. 19, 4), а исто тако и грађани Гаваје (Gib^{ea}) са Левитом, односно, иночком Левитовом Старац из Гаваје хоће да им изведе, као и Лот, своју кћер и жену Левитову, само да им не преда човека. (Суд. 19, 22. след.) И цело се племе Венијаминово солидарише са Гавајцима (Суд. 20, 12. след.) Давиду је Јонатан толико мио, да му је већа љубав његова од љубави женске (II. Самуил. 1, 26.)

То је схватање, у осталом, које је владало, може се рећи, у целом предњем Оријенту, а дошло до особитог изражаја код

¹⁾ W. Schmidt: Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen 1910. Исп. Богословље. 1927. стр. 82.

Грка. Солон забрањује робовима љубав са дечацама, него им само допушта однос са женама,¹⁾ а Хетити дозвољавају чак и то.²⁾ Грцима је важнија духовна веза која везује два пријатеља од брака. А та је веза често прелазила и у телесну, сексуалну. И богови, за то, не чине бесмртнима жене у које се заљубљују али душама младића које завољеше, дају бесмртност, као што то чини Зевс Хераклу, Диоскурима, Ганимеду (Ксенофон у Платоновом Симпосион-у). Алкеста је спремна да умре за свога мужа онда кад то неће да учине ни пријатељи ни стари родитељи, и Персефона, додуше, враћа краљу његову жену, али је жени то и једина награда. Ништа више не добија жена од богова за своју верност, док Ахила, Патрокловог миљеника, шаљу на оток блажених.³⁾ Богови дакле, не награђују верност женину, него пријатеља. Жена је, по грчком веровању, само за то да се од ње добију деца, да их негује и да чува кућу, као што се то види из говора против Неере, који је држан у Атини око 342 год. пре Хр., а који је после унешен у Демостенове списе.⁴⁾ Жена се управо презирала, и најпознатији женомрзац Еврипид, у своме Хиполиту, жали да и жене гледају сунце и да би много лепше било, да се могу деца купити у храму, ако их когод жели имати.⁵⁾ Сасвим је необична ствар, код Грка, да жена прати мужа на гозбе, док је то Латинцу, Корнелију Непоту, чудновата ствар, јер ни један Римљанин не сматра непристојним, ако га жена прати на гозбе. Грчке су жене у „гинајкони-тис“-у — одељењу за жене, где смеју улазити само најближи сродници.⁶⁾ На гозбе, у Атини, иду само мушкарци са својим

1) Платон: Симпосион дијалог о љубави, превео Влад. Периновић, Сарајево 1920, (Мала Библиот. 254—256).

2) § 37. Хетитског законика, што се нашао у краљевском архиву у Boghazköj-у: „ако роб даде брачну цену слободном младићу, сме га узети за милосника; нико му то онда не сме бранити; исп. и § 54. о оружанику и његовом дружнику који живе заједно па се разиђу; Исп. *Povijest Staroga Orijenta* написао Dr. Gavro Manojlović, Zagreb 1923. стр. 122.

3) J. Leipoldt: *Jesus und die Frauen, Bilder aus der Sittengeschichte der Welt*, Leipzig 1924. стр. 35.

4) Pauly — Wissowa: *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Bd. V. (1905.) S. 188.: Leipoldt o. c. 59.

5) Одломак се пронашао чак у горњем Египту, на једном црепу из 1. или 2. в. пре Хр. Исп.: Adolf Ermann und Fritz Krebs, *Aus den Papyrus der königl. Museen* 1899. стр. 225.

6) Guglielmo Ferrero: *Die Frauen der Cäsaren*, 1912, s. 7.

пријатељима (Сомпосион), а женама се не дозвољава нити да иду на улицу, нити да гледају кроз прозор или врата, а често се постављају и пси као чувари жена¹⁾

Али код дорских племена жена се, на против, високо цени чак има утецаја и на јавне државне послове.²⁾

Може се ипак слободно рећи, да жена код Јевреја не заузима тако низак положај као код Атињана. И ако се и сматра нижом од човека ипак јој се остављају сва човечанска права. Није затворена у кући, него се може слободно кретати куда хоће. Девојке излазе на бунаре испред града и ту слободно разговарају чак и са страним и непознатим људима (Пост. 24, 11—27. I. Сам. 9, 11—13.) иду за стадом (Пост. 29, 9. Изл. 2. 16. пред), или жању (Рут. 2, 8. 22. 3, 6—15.) заједно са пастирима или жетеоцима. Кћи Јаковљева Дина, излази да види девојке земље (Пост. 34, 1.) где је изложена опасности, као што се и иначе спомињу случајеви насиља над девојкама (Изл. 2, 17.). У самоме се Мојсијевом закону предпостављају случајеви да девојка сама иде слободно пољем (Поновљ. зак. 22, 25—27.). Али се спомињу и случајеви да се жена није баш радо показивала пред странцима (Пост. 18, 6. 9. 10. Испор. и Јестир. 1. 11—12 где се спомиње и харем 2, 3. 8. 9.). Жена је живела у својем засебном шатору (Пост. 24, 67, 30, 16, 31 33) заједно са децом (Пост. 24, 28.). А ако је живела са мужем у једном шатору, онда је било засебно одељење за жене („heder“; Суд. 15, 1. Песм. 11. песм. 1, 4. 3, 4.) И у касније време постоје у кућама засебне просторије за жене, обично у стражњем делу куће³⁾. Када су породичне свечаности, суделују при њима и женске, (књ. о Јову 1, 4). И кроз земљу путују жене саме без својих мужева (I. сам. 25, 18—35.; II. цар. 4. 22—24.) и преговарају са мушкарцима (I. Сам. 25, 18—35, II. Сам. 14, 1—20 20, 16—22 I. Цар. 14, 4.)

Али и крај тога због полигамијских бракова, не сматра се жена равном човеку. Аврам се не устручава, да своју жену Сару издаје за сестру и да је даје у наручје другом, само ако мисли да му прети опасност (Пост. 12, 11 след. 20, 2. след.); а Левит предаје своју жену Гавајцима, само да спасе себе (Суд.

¹⁾ Aristofan; Thesmophoriazusai 414, 790.; Leipoldt o. c. стр. 2 и 115. Anm. 6.

²⁾ Plutarh: Agis 7.; Leipoldt o. c. 2.

³⁾ Döllner o. c. 58.

19, 25. след.). Жене су, иначе, у полигамијском браку равноправне и имају иста права. Јаков позива и Лију и Рахиљу на саветовање, када хоће да се врати у отаџбину (Пост. 31, 4—16.). Ана и Фенина, жене Елкане оца Самуиловог, у једнаком су односу према своме мужу (I Сам. 1, 1.—5.). Иноче, изгледа, да нису имале сва права као законите жене. Сара прогони Агару захтева од Авраама да је прогна, а на то јој Авраам одговара „hinne šifhatekh bejadekh“ — „ето слушкиња је твоја“ у твојим рукама“ (Пост. 16, 6. 21, 10—12.) и да чини с њом шта хоће. Али деца рођена из односа са иночом или ропкињом, била су потпуно равноправна са децом прве жене. Између синова Јаковљевих нема никакве разлике, и ако су 4 од две иноче (Пост. 30, 4—13.). шта више, изгледа, да се и у самом закону предвиђа, да иноничној деци припада једнаки део наследства, као и сину праве жене (Пост. 21, 10.)

Но и покрај полигамије изгледа, да се у време патријараха није заборављала и морална страна брака. Јосиф одговара жени Петефријевој када га ова зове да легне с њом: „како бих учинио тако грдно зло и Богу згрешио?“ (Пост. 39, 9.) О женама се патријараха говори као о другу и помоћнику његовом који дели с њим радо сваку муку и труд. (Пост. 12, 5. 12. 13. след. 31, 4. след.).

И Мојсијево се законодавство мири са стањем које већ постоји. И ако се нигде у њему полигамија не одобрава, претпоставља се да је дозвољена. Претпоставља се, наиме, да се у полигамијском браку једна жена више воле од друге. Омиљена се зове „’аџаба“ — љубимица, док је друга „sepi’a“ — немила, омрзнута (Пост, 29, 31.; Поновљ. Зак. 21, 15 след. I. Сам. 1, 7. Исаиј. 60, 15.). Законодавац, за то, настоји да осигура право првородства и наследства сину немиле жене и одређује да се не може учинити првенцем син љубимичин, ако је пре рођен син омражене. И син немиле жене, као првенац, мора добити двоструки део наследства. (Поновљ. Закон 21, 15. 17.) Једино је ограничење код полигамијског брака, по Мојсијевом закону, да се не смију узети две сестре истовремено за жене. Да сестринска љубав не ослаби због ривалства (Лев. 18, 18.).

Сам Јахве устаје у одбрану оне, која је запостављена.¹⁾ Када Јаков заволео Рахиљу, а за Лију није марио, затвори Јахве

¹⁾ Smend: Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte, Freiburg in Br. 1899, 197.; Döllner o. c. 22.

Рахиљи материцу и она оста нероткиња, док је Лија рађала (Пост. 29, 31.). А највећа је срамота била у Израиљу за жену ако није имала деце (Пост. 25, 21. I. Сам. 1, 6.)¹⁾

Али се ипак може мирне душе речи да полигамија није никад продрла у широке масе народа. Многобројне жене треба хранити и одевати, а то не може чинити сиротиња. Тај си луксуз могу дозвољавати само они, којима то допуштају материјална средства, дакле богаташи; чим више богатства тим више и жена. Владари, аристократија на врховима државне управе и друштва, могу узимати многобројне жене. Ти су друштвени слојеви обично и одани више разврату. Тако се за Соломона вели да је имао 700 жена и 300 иноча (I. Цар. 11, 3.) а Ровоам 18 жена и 10 иноча (II. Дневн. 11, 21.), док је Давид имао мало мањи број (II. Сам. 3, 3. след. 14. 11, 3. 27. 12, 8.). Разуме се да многобројне владарске женидбе имају и политичку позадину. Настоје се ухватити што многобројније везе, за добро државе. Зато се спомињу и код других народа. Тако је краљ Мтеса из Уганде имао 7000 мена, а исто толико и краљ Лоанго.²⁾

Сиромас се мора задовољити са једном женом, а у најгорем случају, ако не би било деце, још са једном.

Где је био полигамијски брак, јасно је, да је миљеница „*ahuba*“ господарила у кући. Због тога је често морало долазити до немилых и љубоморних сцена у кући (Пост. 30, 1—15. I. Сам. 3, 5.) Још и данас влада по мухамеданским харемима прикривено или отворено ратно стање међу женама, а то се преноси и на децу (исп. Пост. 21, 10. Суд, 9, 1, след. II, Сам. 13, 1.).

Све се те незгоде уклањају моногамиским браком, који је идеални брак. За то и људи са вишим моралним принципима, који теже религиозном идеалу, живе само са једном женом. Пророци су имали по једну жену, ма којој друштвеној класи припадали, Осија не пушта своју жену и онда, када је прекршила брачну верност. Шта више њагов изванредни одношај с њом, даје му слику брака Јахеовог са Израиљем, који Јахве не ће да раскине ма колико да му Израиљ греши. Та се слика враћа код већине његових последника. Јахве — муж, Израиљ — супруга (Јер. 2, 1. Језек. 16, Иса. 50, 1. 54, 1.), паралела

¹⁾ Georg Beer; Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelischen Altertum, Tübingen 1919, 10.

²⁾ A. H. Post, Afrikanische Jurisprudenz. Oldenburg u. Leipzig 1887. I.307.

која је само онда могла деловати на народ, ако је и код њега био у обичају моногамијски брак¹). Из тога се можда закључити да је моногамијски брак завладао свима друштвеним слојевима. То се види и из Псалама (127. 3.) Књиге о Јову (31, 10.) Прича Соломонових (5, 15. 18 сл. 11, 16. 12, 14. 18, 22. 19, 4. 31, 10.)

Но и полигамиски брак није био тиме сасвним потиснут. Још се у време Христово препиру равини колико сме човек узети жена. Многоженство траје код Јевреја све до клетве ученог *rabbi Geršoma ben Juda* у Мајнцу (970—1040 после Хр.) којом забрањује многоженство међу Јеврејима у Немачкој. То је продрло и у друге земље, али се и данас, на Истоку, могу наћи Јевреји са више жена.²)

У Талмуду је сачувана цела дискусија равина — научника при тумачењу „царског закона“. (Поновљ. закон. 17, 14.) код одредбе: „и да нема много жена“ (П. зак. 17, 17.) *R. Jehuda* примећује, да цар може имати више од 18 жена, позивајући се на речи пророка Натана (II. Сам. 12. 8.) и на број жена Давидових (= 6.) (II. Сам. 3, 2. 3. 4.). *Rabina* на то вели, да се можда мисли и 24 жене; али се и учи: „он несме узети више од 48. жена“ (*Sanhedrin* 21, а.)³). Карактеристично је овде равинско схватање из којег се види, да за њих није никаква необична ствар, ако човек има и много жена и ако се при томе не мора узети, да су и ти равини имали много жена. Али многоженство постоји и у њихово време. Сам Талмуд саветује да се не узима више од 4 или 5 жена (*Jevamoth* 44а; *Jev.* 4, 11. *Ketuboth* 10,5, *Qiddušim* 2, 7. *Ketub.* 3, 7.), али не одређује да се не сме узети и више. То је познато још и Јустину мученику, који вели Јевреју Трифону, да би боље било да иду за Богом, него за својим слепим и неразумним учитељима, који им још и данас дозвољавају по 4 и 5 жена.⁴)

У време Христово, ипак, многоженство није тако често. У Талмуду се види, да су многи равини имали само по једну жену

¹) Chr. Stubbe: Die Ehe im Alten Testament, Jena 1886, 42. Döllner o. c. 22. H. Holzinger: Ehe und Frau im vordeuteronomischen. Israel Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte J. Welhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Herausg. v. K. Marti. Giessen 1914., 238.

²) Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeitalter Jesu. ³/₄ Afl. 1901, I. Bd. 406.

³) Talmud Babeli — der babylonische Talmud, herausg. v. Dr. Lazar Goldschmidt VII. Berlin u. Wien 1925. (Benjamin Hag Verlag.)

⁴) Leipoldt o. c. 44.

шта више да су мирно сносили терет своје Ксантипе, ма како да је зла била. Аморејац Rab трпи много од своје жене; када је хтео да једе сочиво, сигурно би му скувала грашка (Jevam. 63a). И са његовим рођаком Rabbi Hija није жена боље поступала. Када јој је ипак носио поклоне запитао га је Rab зашто, када га она толико мучи. На то му одговори Hija, да морају бити задовољни што им жена гаји децу и чува их од греха.¹⁾ И у случају да нема деце жена за време десетогодишњег брака, одређује се, да се са том женом има развести. Нема ни спомена да се једноставно крај прве узме и друга. (Jevam. 64a.). Али би било погрешно мислити, да и у то време нема полигамијских бракова²⁾. Ирод Велики имао је 10 жена, некоје у исто време. И ако Јосиф Флавије пребацује Ироду превелику ћулност, мора и сам да призна: „праотачки је обичај код нас, да се има много жена“ (Antiqu XIV. 12, 1. 300. XV. 9. 3. 319. XVII, 1, 2,) а исто понавља и на другом месту да је Ирод имао много жена, јер је то Јудејима још од отаца дозвољено, а цар је волео многе Bell. iud. 1. 24. 2. 477.)

Спомињу се и равини са више жена. Rabbi Tarfon је из свештеничке породице и за време глади он се је венчао са 300 жена, да могу јести од приноса жита. (Tos. Ketub. 5,1 јер. Jevam. 6 b, 4, 12.). Rab и rabbi Nahman у Вавилонији имали су обичај, кадгод дођу у који град, да си узму жене „за један дан“ (в. Joma 18 b) на то се, додуше, одређује да се не узима жена у једном граду па да се оде и у другом граду да се узме друга (Qidduš 2, 7. 51 b). Исти Rab поставља правило: „не узимљи две жене“, али ако си узео две, узми још и трећу (Pesahim 113a) Неко је са корпом смокава узео пет жена (Qidduš. 2,7), а један је брат узео 12 удовица своје браће која су умрла без деце (Jevm. 6b, 40 јер. 4,12). Један вавилонски Аморај одређује: може се уз једну жену узети и више жена, само ако их се може хранити, док други захтева да се мора са првом развести.³⁾

Многоженство се, дакле, допуштало, и није познато, да је неко устајао против њега. Христос, тек, и овде се високо уздиже изнад својих савременика и одређује да се мора живети у браку са једном женом (Mat. 19,4—6.; Марк. 10,6). Његови ученици настављају Његово дело. У пастирским се посланицама

¹⁾ Dr. Samuel Krauss, Talmudische Archäologie, Leipzig 1911 Bd. II. 47

²⁾ Krauss o. c. 26.

³⁾ Krauss. o. c. 27.

захтева да епископ и ђакони буду мужеви само једне жене (I. Тимот. 3, 2; Тит. 1, 6.). Ту се већ не мисли на многоженство, него се чак забрањује и други брак. Доказ је у речима да права удовица треба да је била само једноме мужу жена (I. Тимот. 5, 9. исп. Лук. 2, 36. след.).¹⁾

(Наставиће се).

ИСУС ХРИСТОС КАО УЧИТЕЉ²⁾.

Као велику светлост која ће засјати народу који седи у тами и сену смртном — објавио је будућег Месију већ старозаветни пророк Исаија (9, 2). „Ја сам светлост свету; ко иде за мном, неће ходити по мраку, него ће имати светлост живота“ (Јов. 8, 12) — рекао је једном приликом за себе сам Исус Христос. Непознавање једнога правога Бога и морални трулеж у коме се свет налазио пред долазак Богом обећаног Месије, беху тама у којој је свет седео и коју је таму Месија имао да разagna. Чиме? У првом реду: својом науком. Учитељ је имао да буде Месија, и то учитељ не само једног, јудејског народа, из кога ће понићи, него учитељ свију народа; учитељ једне савршене и вечне науке...

И заиста, јеванђелија, ти једини писани споменици живота и рада Исуса Христа, казују нам и истичу више пута, да је Исус из Назарета, кад је отпочео свој јавни рад, „пролазио кроз све градове и села, учећи и по синагогама њиховим и проповедајући радосну вест о царству“. Учитељем назива себе Исус често пред својим апостолима и, кад је једном пред њима корео болесну амбицију фарисеја, да их људи зову „рави“, рекао је својим ученицима: „А ви се не зовите ravi; јер је један ваш учитељ, а ви сте сви браћа“ (Мат. 23, 8). Као учитељ прочуо се Исус врло брзо на све стране, па и преко граница Палестине. „И отиде глас о њему по свој Сирији“ — вели јеванђелист Матеј (4, 24). Не само Исусови ученици, него и други људи, па чак и његови непријатељи, фарисеји, призна-

¹⁾ Leiboldt o. c. 61.

²⁾ Предавање, одржано на Народном Универзитету у Београду, на Цвети о. г.

вали су га за учитеља, и то не за обичног учитеља. Један старешина јудејски, по имену Никодим, дошао је ноћу к Исусу, да од њега као „учитеља који је од Бога дошао“ добије одговор на једно од најважнијих питања, које је толико мучило јудејске учитеље: како може човек ући у царство Божје (Јов. 3, 1 и д.). Слично Никодиму, приступио је доцније Исусу као чувеном учитељу један богат младић, угледног друштвеног положаја, с питањем: „Учитељу, какво добро да учиним да имам живот вечни?“

Учитељем је, дакле, сматрао себе сам Исус, а за то су га држали и његови савременици, пријатељи и непријатељи. На њега као чувеног равина обраћали су се многи и многи с разним питањима, ситнијим и крупнијим, незнатнијим и најзначајнијим, да би од њега, као ретко мудрог, праведног и угледног учитеља, добили одговора на њих.

Пре него што ће отпочети своју учитељску службу, Исус Христос није сео да напише своју науку. Колико нам је познато из јеванђелија, Исус је само једанпут прстом писао по земљи, кад су његови непријатељи, лукави фарисеји, очекивали од њега одговор на постављено питање: шта да раде са женом која је ухваћена на делу прелјубе, а за какве је Мојсије у своме закону тражио да се камењем убију (Јов. 8, 3 и д.). Као и многи други учитељи његова времена, тако је и Исус своју науку ширио само усменим путем, живом речју, која много јаче утиче на душе људске и много дубље продире у срца њихова, него мртва писмена. Исус се са својом науком нарочито обраћао простоме народу, који није знао читати и писати, па је већ и због тога једини пут и начин била усмена поука.

Своју проповед отпочео је Исус у Галилеји, али не у маломе и незнатном Назарету, где је одрастао и чији становници, изгледа, баш нису били на лепу гласу (Јов. 1,46), него је потражио лепу, плодну, богату и гушће насељену околину Генисаског језера, и ту, у граду Кафарнауму, живом трговачком месту на западној обали Генисаретског језера, отпочео је он своју проповед: „Дошло је време и приближило се царство Божје; покајте се и верујте у јеванђелије!“ (Мар. 1,15). Кафарнаум је био центар Исусова рада, у њему се Исус највише задржавао и радио, Кафарнаум је био његов град (ср. 9,1 са Мар. 2,1 и д.), али и по многим другим градовима Галилеје, Јудеје, Переје

и Самарије сејао је Исус своју науку. Сваки му је град био згодан за то. Исус је радо учио по синагогама, где су се Јудеји у извесне дане скупљали на молитву и читање и тумачење Св. Писма, али се он није ограничио само на њих, као што су то чинили јудејски књижевници, него је учио и приповедао свагде и свагда, гдегод му се и кадгод му се пружила прилика за то: у кући, под ведрим небом, на улици, на путу, крај језера, из рибарског чамца, на гори, дању и ноћу.

Исус је био народни учитељ; прости народ, нешколовани људи беху његова главна публика. Па и за своје прве ученике и апостоле изабрао је не учене људе, него прости и нешколоване рибаре. Али је Исус учио, своју науку развијао и бранио и пред школованим и ученим фарисејима, садужејима, књижевницима и првосвештеницима. Одговарао је на њихова питања којима су га мислили у забуну и неприлику довести; постављао им је сам разна питања, упуштао се с њима у диспут, који се свагда свршавао његовом победом и њиховим поразом. „И нико му није могао одговорити речи, нити је смео ко од тога дана да га пита више“ — примећује први јеванђелист (Мат. 22,46).

Реч Исусова утицала је на народ силно. Где се он појавио, тамо се слегао силан свет, са свију страна, да га чује. Често је изгледало као да се сав град скупео око куће у којој је он био; често се дешавало да већ ни пред вратима од куће у којој се налазио Исус, није било више места, и да Исус од велике навале народа ни јести није могао. Исус се ради одмора склањао у пуста места, али народ га је тражио и, заборавивши на све друго, јурио је за њим пешке из свију градова.

Огкуда и зашто је реч Исусова имала толико привлачне снаге за прости народ?

Исус је, пре свега, народу говорио просто и разумљиво, а не неразумљивим језиком филозофа и богослова. Да би народ што лакше и брже схватио поједине истине његове науке, он је те истине врло често износио у сликама и причама, узетим из природе и обичног живота. Те приче Исусове биле су тако прости, да их је свако дете могло разумети, али, при свем том, пуне лепоте и дражи за свакога! Из тих прича, чији је предмет био догађај из обичног живота или Исусовим слушаоцима познат процес у природи, требао је народ да прочита једну истину вишег духовног, религиозног жи-

вота. И то му није било тешко. Речи Исусове биле су благе и пријатне, пуне милосрђа и утехе; биле су за његове слушаоце роса која снажи, подиже и оживљује, а озбиљност, сигурност и сила његових речи ауторитет с којим је Исус говорио („А ја вам кажем“, „Заиста, заиста, кажем вам“), сведочио је народу, да Исус учи као онај који власт има, а не као књижевници (Мат. 7, 29). Народ је почео стицати уверење, да у Исусу говори „пророк“ или, можда, биш сам Месија (Јов. 7, 40. 41). Слушајући речи Исусове, народ се дивио његовој науци. „Још никад није човек тако говорио као што говори овај човек!“ — одговориле су првосвештеницима и фарисејима њихове слуге (Јов. 7, 46), а једна жена, чувши једном приликом речи Исусове, довикнула му је из гомиле: „Благо утроби која те је носила и сисама које си сисао!“ (Лук. 11, 27). Народ се дивио науци Исусовој, и они који су га знали као сина дрводеље Јосифа, као човека који није седео крај ногу учитељских, питали су се у чуду: Откуда овоме мудрост ова? (Мат. 13, 54. 55). — Откуда овоме знање кад се није учио? (Јов. 7, 15).

Исус је заиста одрастао у кући једног дрводеље, био је и сам то (Мар. 6, 3), и није се учио ни у једној школи, ни код једног учитеља. Али је већ као дечко од дванаест година упао у очи својим разумом, паметним питањима и одговорима (Лук. 2, 42 и д.). Доцније је све више напредовао у мудрости (Лук. 2, 52), и у својој тридесетој години јавља се Израилу као савршен, јединствено мудар и силан учитељ, потпуно самосталан и оригиналан. Ни од кога на земљи није што примио или позајмио, него је свима од свога изобиља давао. Као богати домаћин износио је из своје богате ризнице ново и старо (Мат. 13, 52). Једина књига на коју се Исус позива и коју наводи, јесте Св. Писмо Старога Завета. Ту је књигу добро знао и ту је књигу, без сумње, у родитељском дому, у часовима одмора, много и с највећом пажњом и уживањем читао. Поред ове, свете књиге Израилеве, отвореном књигом за Исуса била је и природа, свет, човек, живот људски. Све је он то посматрао, учио се и богатио своје знање. Безбрижне птице које храни Отац небески, лиљани пољски што их Бог тако дивно одева, набујали потоци који руше куће са slabим темељем, ћудљива деца на тргу, сејач у пољу, пастир у планини, квочка која брижно скупља пилиће своје под крила, људи са свима својим особинама, добрим и злим, — све је то привлачило његову пажњу.

Исус је, дакле, читао из свете књиге свога народа и читао је из природе, али правим и главним извором његове нове, просте, па ипак тако дубоке и узвишене, вечне науке — то није могло бити. Порекло своје науке навео је сам Исус: „Моја наука није моја, него онога који ме је послао“ (Јов. 7, 16).

А шта је била садржина Исусове науке?

Исус је био религиозна личност, религиозни карактер, па је и његова наука религиозна мудрост. У центру његове науке стоји Бог и царство Божје.

Исусова намера није била да људима да неко ново учење о Богу. Његов Бог је Бог Ст. Завета, Бог Авраамов, Исааков и Јаковљев (Мат. 22, 32), који је у Мојсијеву закону и у пророцима објавио вољу своју (Мат. 5, 17; 15, 3 и д.); Господ је неба и земље (Мат. 11, 25), дух је (Јов. 4, 24), један је (Мар. 12, 29), савршен је (Мат. 5, 48), праведан је (Јов. 17, 25), добар (Мар. 10, 18) и истинит (Јов. 3, 33). Као свемоћног господара и строгог судију човека, кога се треба бојати, јер може и душу и тело погубити у паклу (Мат. 10, 28), спомиње га и Исус, али — за Исуса је Бог у првом реду добри Отац. Оцем су Бога називали и неки побожни Јудеји пре Исуса, у Ст. Завету је Јахве Отац Израиљев, а Изрзиљ његов син, али нико није у тој мери и с таким поуздањем осетио, схватио и објавио Бога као Оца, као Исус. Доброта и љубав Божја, то је оно што Исус код Бога највише и најјаче истиче. Ко добри Отац, Бог није, као што су веровали Јудеји доба Исусова, далеко од своје деце, од света, него је ту, у свету, с децом својом, воли децу своју, стара се за њих и хоће њихово добро. Већ у природи је Исус познао Бога као оца, видео његову љубав, доброту и старање за сваког. Божје сунце обасјава зле и добре, његова киша напаја поља праведника и неправедника (Мат. 5, 45). Бог храни птице небеске и облачи у најлепше рухо љиљане пољске, ту траву пољску, која данас јесте, а сутра се у пећ баца (Мат. 6, 26 и д.). Бог води бригу о свакоме врапцу, и ни један од њих не пада мртав на земљу без воље Оца небеског (Мат. 10, 29). А кад се већ у природи види очинска доброта и љубав Божја, како не би Бог љубио човека, праведника и грешника, кад је човек врснији од много врабаца (Мат. 10, 31), најсавршенији створ Божји, дете Божје, које треба да буде слично Оцу сооме (Мат. 5, 48)!

Поред Бога, као што смо већ рекли, у центру науке Исус-

сове било је царство Божје или царство небеско. Своју проповед у народу отпочео је Исус, слично Претечи и Крститељу Јовану, речима: „Покајте се, јер се приближило царство небеско!“ (Мат. 4, 17). О „царству небеском“ проповедао је Исус народу, идући по свој Галилеји (Мат. 4, 23).

Израз „царство небеско“ или „царство Божје“ из уста Претечиних, па онда из уста Исусових, није био за јудејски народ нешто ново и непознато. Већ давно је Бог преко својих пророка обећао израиљском народу, да ће у своје време, преко Месије који ће доћи из племена Давидова, основати на земљи своје царство, које ће вечно трајати, а које је јудејски народ замишљао као силно јудејско, земаљско царство. Месија ће доћи, разбиће и покориће непријатеље народа Божјег, основаће силно јудејско царство, где ће за јудејски народ, који сад много трпи, пати и страдава под туђим господарима, настати златно доба, срећни и славни дани, дани мира, изобиља и задовољства. Очекивање тога царства било је нарочито живо код Јудеја у доба Исусово. То нам доказују псалми Соломонови, а и јеванђелија. Јављајући девојци Марији да ће зачети и родити сина, анђеоло јој вели: „Овај ће бити велик и назваће се син Највишега, и даће му Господ Бог престо Давида, оца његова, а цареваће у дому Јаковљевоу вечно, и царству његовоу неће бити краја“ (Лук. 1, 32. 33). Приликом обрезања свога сина, свештеник Захарија слави Бога „што походи и избави народ свој; и подиже нам рог спасења у дому Давида, слуге свога: Као што је говорио устима својих светих пророка од памтивека — иззављење од наших непријатеља и из руку свију који мрзе на нас; да учини милост оцима нашим и да се сети свога светог савеза, заклетве којом се заклео Аврааму, оцу нашем, да ће нам дати да му, избављени из руку непријатељских, без страха служимо у светости и праведности правој догод смо живи“ (Лук. 1, 68—75). Фарисеји су питали Исуса, кад ће доћи царство Божје (Лук. 17, 20), а Јосиф из Ариматеје био је међу онима који су очекивали царства Божјег (Мар. 15, 43).

Исус излази пред народ са радосном вешћу да је то царство близу, односно већ ту. Појавом и радом Месије Исуса оно је већ отпочело. „А од времена Јована Крститеља до сад царство небеско на силу се узима, и силеције грабе га“ (Мат. 11, 12), Фарисејима, који су тврдили да Исус помоћу старешине демонског тера напоље демоне, одговорио је Исус и на-

гласио: „А ако ја помоћу Духа Божјег терам напоље демоне, онда дође до вас царство Божје“ (Мат. 12, 28). На питање Јована Крститеља, да ли је Исус онај који треба да дође или другога да чекају, одговорио је Исус, да његова чудеса и то што се сиромашнима проповеда јеванђелије, сведоче да је отпочело обећано Месијино царство (Мат. 11, 2—6). Својим ученицима рекао је Исус: А благо вашим очима што виде, и ушима вашим што чују! Јер заиста, кажем вам: Многи су пророци и праведници желели да виде што ви видите, и нису видели, и да чују што ви чујете, и нису чули“ (Мат. 13, 16. 17):

Царство Божје је отпочело, али — оно није, као што су замишљали и очекивали Јудеји, земаљско царство, са земаљским добрима, већ царство духовно, са духовним добрима. То је било ново у проповеди Исусовој, и то Јудеји нису могли да разуму. Народ је хтео да Исуса начини земаљским царем, али Исус је одбио то (Јов. 6, 15). Пилату је одговорио: „Моје царство није од овога света“ (Јов. 18, 36). Месија није дошао да скра Римљане и да своме народу донесе политичку слободу, нега да уништи власт сотонину у свету, да људе ослободи од њихова најопаснијег непријатеља, греха, па да их измири с Богом, приведе Богу и начини децом Божјом. Као Спаситеља од греха означио је будућег Месију и анђео Господњи праведном Јосифу (Мат. 1, 21.).

Исус иде од места до места и, као сејач семе, сеје своју науку међу људима. Позива људе да се покају за своје грехе, објављује им вољу Божју и позива их да по тој вољи Божјој живе и тако остварују и шире царство Божје на земљи. Јер, где се слуша и врши воља Божја, онде је царство Божје. Царство Божје се неће одмах показати у свој величини својој, неће одмах обухватити цео свет, него ће у почетку бити мало, као зрно горушично, али ће се стално развијати и биће, напослетку, велико дрво. И, као што је квасац кадар да укисели све тесто, тако ће и царство Божје препородити све човечанство. У царству Божјем на земљи има поред пшенице и кукоља, поред праведника и грешника — оно је као мрежа са рибом од сваке врсте —, али кад дође жетва, кад Месија по други пут дође на земљу, да суди свету, који дан и час зна само Отац (Мат. 24, 36), тада ће у царство Божје на небу, у царство славе и вечног блаженства, у живот вечни, ући само праведници, само они који су вршили вољу

Божју, а не и они који су само говорили: Господе! Господе! Тако је Исус сликао народу и својим ученицима царство небеско, називајући га благом и скупocenим бисером, за које је вредно све продати и жртвовати (Мат. 13). Царство Божје је благо за које човек ваља и кућу, жену, браћу, родитеље и децу да остави, око да ископа и руку да одсече, ако му сметају да до тог драгоценог блага дође (Лук. 18, 29; Мат. 5, 29 и д.). Јер „шта вреди човеку ако сав свет добије, а животу своме науди“? (Мат. 16, 26).

Као што је за јудејски народ новим и несхватљивим било Исусово учење о суштини царства Божјег, тако га је морало изненадити и Исусово учење о томе ко ће ући у то царство. Сваки је Јудејин веровао, да се царство Божје оснива за изабрани народ Божји. Сви потомци Авраамови биће грађани тога царства, а незнабошцима нема места у њему. Међутим, већ је Јован Крститељ (Мат. 3. 1 и д.) цео јеврејски народ, па и оне који су у њему изгледали и важили као најправеднији, позивао на кајање и одвраћао их од уздања у оца Авраама. Само ако се покају, ако постану дрво које рађа добра рода, спашће се од гњева Божјег. Покајање тражио је од јудејског народа и Исус. Позивом на кајање отпочео је своју проповед у народу. Никодиму, фарисеју и старешини јудејском, који му је дошао ноћу, да га пита за царство Божје, одговорио је Исус, да је за улазак у царство Божје потребно да се човек поново роди, препороди „водом и Духом“ (Јов. 3, 3. 5). Само нови, Духом Божјим препорођени људи, људи који су оставили стари живот и старе идеале и потпуно се предали Богу и његовој светој вољи, имаће приступа у царство небеско. И то што је Исус ради царства Божјег захтевао и тражио од људи, иако је изговорено у јудејском народу, тичало се не само Израиља, него свега човечанства. Исусово царство Божје је универзално; оно је за све људе који творе вољу Божју. А који не творе, па били и „синови царства“, потомци Авраамови и чланови изабраног народа, „изгнаће се у таму напољу, где ће бити плач и шкргут зуба“ (Мат. 8. 12).

Ко ће све ући у царство небеско и у чему је воља Божја коју човек треба да врши, па да осигура себи царство небеско, живот вечни, то је Исус народу изговорио у својој дивној беседи на гори. И ту је Исус изненадио своје слушаоце. Не богати и мудри овога света, не они који пред Бога излазе

са хвалом да нису као други грешни људи, него они који, свесни свога духовног сиромаштва, пред Бога излазе као просјаци и моле му се: Боже, милостив буди нама грешницима! — тима ће се отворити врата царства Божјег. Људи кротки, милостиви, чиста срца, миротворци, људи који теже за праведношћу и који баш због те своје праведности страдавају — ти ће се утешити, Бога гледати и синовима Божјим назвати. За улазак у царство небеско тражио је Исус од својих слушаалаца и ученика нову, много већу праведност него што је била праведност књижевника и фарисеја, тумача и учитеља закона Божјег. Исус поставља свој, нов морални закон. „Старима“ је речено: „Не убиј!“ — Исус вели да је и гнев на брата грех. Бог је љубав, па тражи и од човека да љуби, а не да се гневи на брата свога. Љубити брата свога — то је права служба Богу. Без љубави Бог не прима жртву која му се приноси, и прво се треба помирити са братом својим, па онда доћи и принети дар свој Богу. „Старима“ је речено: „Не чини прељубе!“ — Исус вели да је и пожудан поглед на туђу жену прељуба. „Старима“ је речено да се не куну криво — Исус вели: Не куните се никако! Код „стариx“ је вредило: „Око за око и зуб за зуб“ — Исус од својих тражи да се неprotиве злу, него да зло добрим побеђују. „Старима“ је речено: Љуби ближњег свога и мрзи на непријатеља свога! — Исус својима наређује да љубе и непријатеље своје, да би тако били прави синови Оца свога небескога, чије сунце обасјава и зле и добре и чија киша влажи њиве праведника и неправедника. Исус је својима препоручивао да добра дела, као што су давање милостиње, молитва, пост, не чине јавно, пред људима, да би их људи видели и славили за то, јер у том случају не могу рачунати на плату Оца небеског. Исус је својима нагласио, да им прва брига и старање буде царство Божје, а све друго, храну и одело, додаће им Бог, који зна потребе своје деце и који се стара чак и за много незнатније птице небеске и љиљане пољске. Као правило кога хришћани треба да се држе у своме животу према својим ближњима, изговорио је Исус речи: „Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, чините и ви то њима; јер то је закон и пророци“. Или, другим речима: „Љуби ближњег свога као самога себе“. Љубав према Богу и љубав према ближњем, то су две највеће заповести, о којима виси сав закон и пророци (Мат. 22, 37—40). Ко љуби — испунио је сав закон.

То је била, у главном, поука Исусова народу и ученицима на гори, то је била суштина његова учења уопште. Ту његову науку прихватили су после њега његови ученици, раширили су је по свету и, слично своме Учутељу, запечатали су је својом крвљу. Та наука преобразила је свет, на њој почивају столећа и она ће увек загревати, тешити, храбрити, снажити и уздизати срца љрдска, јер су речи што их је људима изговорио Исус, дух и живот (Јов. 6, 63), речи Учителја који је говорио као онај који власт има, а не као обични, земаљски учитељи.

Д. Стефановић.

Др. Д. ГРДАНИЧКИ:

МИСЛИ О. ЈОВАНА КРОНШТАТСКОГ О СВЕШТЕНСТВУ

— ПОВОДОМ ДВАДЕСЕТОГОДИШЊИЦЕ ОД ЊЕГОВЕ СМРТИ —

Било је свагда и сада има, у свету и усред сујета његових, живих слугу Христових, јереја, носилаца светлости и светих молитвеника у име Исусово. Они су то Свето Семе (Ис. VI. 3), стабло света. Игуменъ Тихонъ святое, високоје служеніе іерея Божія мірянина и монаха, добровольное мученичество. с. 92.

(Свршетак)

СВЕШТЕНИК КАО ВРШИЛАЦ БОГОСЛУЖЕЊА.

Служење Господу у храму, — кад се оно врши достојно, срдечно, са живом вером и побожношћу, — извор је радости и среће за наше душе. Тако, вршећи богослужење, тајне, молитве, побожан свештеник налази у самом свом послу највећу насладу и срећу.

Мене испуњује радошћу и дира до суза тај дух свете љубави према целом човечанству који се показује у свима молитвама, благодаренима, песмама и читањима при богослужењу наше Православне Цркве. О, какав треба да буде свештеник, орган ове божанске, небесне мајке која се са таквом љубављу непрестано брине о свој својој деци, од цара па до земљорадника, од јерархије па до најнижег клира црквеног, молећи се

при том не само о свој својој деци него и о целом свету! Каквом љубављу према свима мора бити испуњен пастир, ово чедо Цркве, кога је она оденула благодаћу свештенства и тако приближила престолу Божјем, као свог присног пријатеља, као пријатеља Божјег; кога је удостојила и великим даровима и преимућствима, украсила славом и чашћу, као жениха црквеног, као слугу Цара - Христа, Бога - Спаситеља и као пастира душа! Како далеко од њега морају бити све страсти: прављење разлике међу људима према богаству и положају, самољубље, чулна телесна љубав, гордост, непријатељство, љубав за влашћу, лењост, меланхолија, роптање на Бога и друге страсти! Он мора да буде сав проникнут и испуњен љубављу према свима, и да има као најглавнију бригу само то да без греха стоји пред престолом Божјим и подиже своје руке за све људе, спасавајући рано или позно поверене му душе, искупљене неоцењивом крвљу Христовом.

А за ово ко је способан (2. кор. 2, 16)? Нека нам то да Сам Господ, по множини добротe своје; јер смо ми хладни, самољубиви, среброљубиви, готови на свађу и непријатељство, малодушни, незадовољни и лењи.

Да би хришћанин могао живети правим хришћанским животом, да се не би у њему сасвим угасио живот духа, потребна му је молитва, домаћа и заједничка, у храму. Посећивање богослужења у храму — усрдно, са вером и разумевањем — исто је тако неопходно као што је неопходно доливати зејтина у кандило, да би оно горело. (А за омогућавање искрене и пламене молитве, као и за подржавање у себи хришћанског живота, вере, наде и љубави, потребно је уздржавање и пост. Ништа тако брзо не уништава дух вере као неуздржљивост, лакомство, презасићеност и расејани, лакомислени живот).

Ја се гасим, умирем духовно, када не служим у храму целу недељу; и поново оживљавам душом и срцем, када служим, принуђавајући себе не на формалну молитву, него на молитву стварну, духовну, искрену, пламену¹⁾.

¹⁾ Убрзо после ове примедбе у дневнику, О. Јован почиње да служи св. литургију свакодневно, и тако поступа до краја живота. Тиме се, у неколико, и условљава његово напредовање у аскетском животу — потпуно предавање молитви, посту и уздржавању — уколико црквени устав гледа строго на припрему свештеникову за вршење св. литургије.

Волим да се молим у Божјем храму, нарочито у св. олтару, код престола или код жртвеника Божјег. Јер у храму се ја чудно измењујем благодату Божјом; у молитви покајања и тронутости са моје душе спада трње, спадају окови страсти, и мени бива тако лако; сав чар и обмана страсти ишчезавају, ја као да умирем за свет, и свет за мене, са свим својим благом; ја оживљујем у Богу и за Бога, за јединога Бога, сав се про- ничем Њиме и постајем један дух са Њим; постајем као дете које се теши на мајчином крилу; срце је моје тада пуно над- лебеског, слатког мира; душа се просвећује небесном светлош- ћу. Тада све видиш јасно, на све гледаш правилно, према свему осећаш пријатељство и љубав, чак и према непријатељима, и њих радо оправдаваш и прашташ. О како је срећна душа с Богом! Црква је доиста земаљски рај!

Са каквом нас материнском, или, боље, божанском љу- бављу носи Црква свакодневно на својим рукама, узноси за све нас непрестане молитве Господу, увече, у поноћ, ујутру и око средине дана; поучава нас, чисти, освећује, лечи и крепи св. тајнама, и свима срествима руководи нас најнежније ка спасењу и вечном животу. Благо оним свештенослужитељима и црквенослужитељима који разумеју ову љубав и ову бригу Цркве о спасењу своје деце, и који се старају да усвоје њен дух, да живе овим духом, да дишу њиме и у Цркви и ван ње, и да са срдачном пажњом и побожношћу врше свештенорадње црквене, изговарају молитве и песме, сећајући се да се овим спасавају и они сами и њихова паства.

Узми ме, Господе, у слатки пљен Духа Твог Светога, да би, као потоци на југ (пс. 125, 4), потекле речи моје у славу Твоју и на спасење Твојих људи! Даруј ми ову слатку и моћну унутрашњу побуду да на хартији слободно излажем пу- ноћу духовних виђења и осећања! Нека мој језик буде трска брзописца (пс. 44, 1), Духа Свесветог!

СВЕШТЕНИК КАО ДУХОВНИК¹⁾

Ако бива радост на небу за једног грешника који се каје (Лука 15, 7, 10), то како је за благе

¹⁾ Као вршилац тајне исповести.

анђеле наш пост, а нарочито дани исповести и причешћа, петак и субота! И колико овој њиховој радости помажу свештеници који марљиво, родитељски, исповедају своју духовну децу!

Но, с друге стране, од поста нема жалоснијег времена за бесове; зато су они нарочито свирепи у време поста, и са особитом љутњом нападају на свештенике који помажу искреном кајању код Божјих људи... Најмања неопрезност од стране свештеника — духовника, најмањи неправедан покрет срца, и они са свом својом бесовском горчином улазе у срце свештениково и дуго, дуго га муче, ако их он одмах не изгони усрдном молитвом покајања и живом вером.

При исповедању не жали себе, не жури се, не љути се. . Говори у себи: „Ово је моје задовољство — да подробно исповедам моју духовну децу, овце Господа мог. Овим ја приносим најпријатнију жртву моме Господу који је за нас положио душу Своју; користим и самој духовној деци а и себи самом, јер добровољно вршим своју значајну службу и имам мирну савест

Вршење тајне исповести за свештеника је школа самоодрицања. Колико је ту за његово самољубље повода за нестрпљивост, раздражење, недозвољену попустљивост према појединим лицима, немарност, непажњу! Ту се види колика је љубав свештеникова према парохијанима..... Вршење тајне исповести за свештеника је подвиг љубави према својој духовној деци, подвиг такве љубави која не обраћа пажњу на личност и не прави разлике међу људима, то је подвиг љубави дуготрпеливе, милосрдне, која се не узноси, не горди, не иште ничега свог (одмора, спокојства, користи), не раздражује се, не радује се неправди него се радује истини, која све покрива, светрпи... (1. кор. 13, 4—8). Ту се јасно види — види и сам свештеник, а виде и његова духовна деца — је ли он пастир или најемник, је ли он отац за своју децу или туђин, иште ли ту нечга свог или оно што припада Исусу Христу.

Боже мој, како је тешко исповедати као што треба! Колико је потребно припремити се за вршење исповести! Колико је потребно молити се за успешно подношење овог подвига! А какво је незнање духовне деце! Дан и ноћ треба са њима седети и мирно, с кротошћу и дуготрпљивошћу, поучавати свакога од њих...

Вршећи тајну исповести ти осећаш и своје очајно стање пред Богом и сву беду, незнање, грешност природе људске.

Исповест је крст, доиста крст! О, каквим се дужником пред својом духовном децом осећа свештеник на исповести, дужником који се не може одужити, који је крив пред небесном правдом и заслужује хиљаду огњева паклених! Видиш и осећаш да код таквог дубоког људског незнања, код таквог непознавања верских истина и својих грехова, код такве људске безосећајне окамењености, духовник мора силно, силно да се моли за њих и да учи даноноћно, рано и позно. О, какво незнање! Не знају Тројицу, не знају ко је Христос, не знају зашто живе на земљи. А шта да кажем о гресима? — А међутим, ми иштемо богаћења, одмора, не волимо рад, раздражујемо се када се јави мало више посла; бринемо се о пространим становима, о богатим хаљинама!

Не предајмо се љубави према земаљском одмору, да не бисмо се пролењили и занемарили духовну своју службу, и на тај начин лишили се вечних блага и небесног одмора! Јер, какав одмор тамо горе може очекивати онај ко је у изобиљу окушао светски одмор овде на земљи?

Само ћеш тада достојно вршити тајну покајања, када не будеш користољубив него душељубив, када будеш трпељив а не раздражљив.

О, како је потребна велика љубав према душама ближњих, да би их свештеник могао исповедати достојно, без журбе и љутње са стрпљењем! Свештеник — исповедник мора непрестано памтити да *радост бива на небу за једног грешника који се каје*. Како се дакле он мора старати да пробуди покајничка осећања код оних који се кају, који управо и незнају у чему да се покају!

Свештеник мора да се опомиње још и тога како је Апостол даноноћно поучавао свакога од новопросвећених хришћана, поучавао са сузама (Д. Ап. 20, 31). — Мора да буде одбачена на страну ма каква корист у овом делу Божјем; награду треба оставити једином Богу-Душељупцу.

Питај о гресима и поучавај са чврстином и искреношћу а не безвољно и са раздељеним срцем. Јака реч изазваће сигурно покајање; брзо ће разбити срце и изазвати сузу тронутости и срдачне скрушености...

А ја сам сведок, да посведочим пред Њим све што ми кажете¹⁾. — Свештеници ће на страшном суду бити пред Спаситељем сведоци о покајаним грешницима — да су се ови покајали у једним или другим гресима — и њима ће бити опроштено. Но ради чега су Богу потребни сведоци, када Он сам све зна, као што је речено: не требаше да му ко сведочи за човека, јер он сам знађаше што беше у човеку (Јов. 2, 25)? Богу нису потребни, али су потребни нама... Сетимо се речи Спаситељевих апостолима: и пред властелу и царева водеће вас за сведочанство њима (Мат. 10, 18); и проповедаће се ово јеванђеље за сведочанство свима народима (Мат. 24, 14).

Господу Богу мом, Богу спасења мог, одајем захвалност! Пред самим исповедањем народа, у Велику Недељу, враг порази моје срце тескобом, смутњом и злом меланхолијом. Али ја се помолих од свег срца, с несумњивом вером, Њему, Богу спасавања мојих, и рекох: Боже, Оче свеблаг! Ти си кроз једнородног твог Сина, Господа Исуса Христа рекао: „иштите, и даће вам се.... сваки ко иште, прима... Или, који је међу вама човек у кога ако заиште син његов хлеба камен да муда? Колико ће више Отац ваш небески дати добра онима који Га моле“ (Мат. 7, 7—11). Вером дакле грлећи у срцу мом ове Твоје речи, кличем Ти: дај ми сада духа Твог Светог да ојача срце моје за подношење тешкоћа исповести, за благоразумно дрешење и везивање савести људске, за трпљење и благодушност, за љубазно и поучно обраћање с мојом духовном децом! — И гле, о, Боже милости, ја сам сву исповест провео изврсно: мирно, љубазно, поучно без икаквих тешкоћа и без немирне журбе. Прослављам милујућу десницу свеблагот Оца небесног!

Тако треба и свагда јачати себе срдачном молитвом Оцу небесном на сваки подвиг духовни, као што је се и Господ наш Исус Христос молио пред јављањем роду људском, пред избором апостола, пред својим страдањем²⁾.

1) Речи духовника своје духовном сину.

2) Поред молитве, као главног средства на духовном јачању, О. Јован је препоручивао и строго мотрење у опште за својим унутрашњим

СВЕШТЕНИК КАО ПРОПОВЕДНИК И ПАСТИР

Сваки је свештеник апостол у свом селу или парохији, и обавезан је да одлази по кућама, да саопштава благу вест о царству Божјем, упућујући незналице, побуђујући на хришћански живот немарљиве, безбрижне и оне који живе у страстима и похотама, а побожне и трезвене бодрећи будућим наградама...

(Тај задатак имају и литије које ми носимо о празницима. Ми обично о литијама највише поклањамо пажње јелу и пићу. Али како је то делеко од смисла који литије¹⁾ имају! Треба са крстом у руци проповедати благу вест...)

Самољубиви човек жали и одвећ штеди себе. Ако је он учитељ или свештеник, њему је жао чак да замара и своје грло ради поучавања других; жао му је и целог срца, јер он, тако рећи, служи ближњима са половином срца, а често и сасвим без њега; жао му је и физичких сила, боји се да се не разболи од рада — а он је плашљив као зец — због чега претпоставља да се одмара.

Када молиш Господа да просвети твој ум и сагреје срце твоје да би саставио проповед... и покаже се да Господ не чује, ти остајеш и даље у мраку и хладноћи, не буди малодушан, не клони, не срди се и не ропњи на непажњу Божју према теби: Господ испитује твоје стрпљење, веру твоју и надање, твоју преданост к Њему, Сведржитељу. Сети се да је Њему лако да те у један трен ока озари и да ти можеш за неколико минута да напишеш изврсну проповед, загрејану топлим осећањем, пуну светлости и узвишених мисли.

У устима једних речи су дух и живот, а у устима других — мртво слово (на пример, за време молитве и проповеди). Речи које вам ја рекох дух су и живот су (Јов. 6, 63). Такве треба да буду наше речи, јер смо ми слика Бога Речи.

духовним животом, стално испитивање савести. Ради тога је он свакодневно на крају дана, вршио исповедање својих грехова који би били учињени тога дана. Види О. Јоаннъ Кронштадтскій, изд. журнала „За Православје“, Париж, 1929. г., стр. 18.

¹⁾ од речи λίτη, λιτομα — усрдно мољење.

Шта значи тешки сан лењости и безосећајна окамењеност срца за време молитве, или при састављању проповеди, или за време предавања веронауке? — Значи да нас оставља благодат Божја, према премудрим и благим намерама Божјим, ради ојачања нашег срца на слободном свом личном духовном делању. Понекад нас благодат носи као децу, или нас пак подржава и води као да нас је узела за руку; тада имамо да свршимо половину посла у врлини. По некад нас пак оставља саме нашој немоћи, да се ми не бисмо пролењили, већ да бисмо се трудили и радом заслужили дар благодати: ето, у такво време ми морамо, као слободна бића, да добровољно покажемо своје исправљање и своју усрдност према Богу.

Дарови Господњи не смеју се задржавати у себи, већ их морамо изливати на друге. Пример нам даје природа: сунце не задржава светлост у себи самом, већ је излива на земљу... Нарочито не смеју пастири да задржавају у себи ту своју, или, боље рећи, Божју светлост, већ морају светлост свога разума и знања да изливају на друге.¹⁾

Шта је моћније и непроменљивије од речи? Речју је свет створен и њоме стоји свет: носећи све у речи силе Своје (Јевр. 1, 3). Па ипак, ми грешни односимо се к речи тако лакомислено, нехатно! Шта се код нас мање поштује од речи? Шта је код нас непостојаније од речи? Шта ми бацамо сваког минута као блато, ако не реч? О, бедни смо ми људи! С каквом се драгоценошћу ми тако непажљиво титрамо! Ми се не сећамо да речју што произилази из верујућег и љубазног срца, ми можемо да чинимо чудеса за своју душу и за душе других, на пример, на молитви, при богослужењу, у проповедима, при вршењу тајни...

Свештеници Господњи, научите се да утехом вере претворите дом жалости хришћанина — страдалника у дом радости; научите се да овог човека, најнесрећнијег, по његовом мишљењу, начините човеком најсрећнијим у свету; убедите га да будући да је у маломе био кажњаван, у великом ће осетити Божје добротинство (Прем. Сол. 3, 5)

¹⁾ Ради овога је О. Јован сматрао проповед као неизоставан део богослужења, и себи је поставио као правило да сваког богослужења проповела.

по смрти: и ви ћете бити пријатељи људства, анђели утеши-тељи, органи Духа — Утешитеља.¹⁾

Најслађи мој спаситељу! Изишавши на служење роду људском, проповедао си реч небесне истине не само у храму, него си обилазио градове и села; ниси се туђио ни од кога, ишао си к свима у домове, нарочито к онима чије си топло покајање Ти предвидео био својим божанским погледом. Тако, Ти ниси седео код куће, него си имао општење љубави са свима.

Даруј и нама да имамо ово општење љубави са Твојим људима, да се не бисмо ми, пастири, закључали у своје куће далеко од оваца твојих, као у тамнице, излазећи само ради служења у цркви и ради треба по кућама, једино из обавеза, са молитвама наученим само на памет. Нека се отварају наша уста за слободну реч с нашим парохијанима, у духу вере и љубави. Нека се показује и учвршћује наша хришћанска љубав према духовној деци кроз живу, слободну, родитељску беседу с њом.

О, какву си сладост сакрио Ти, Господе, Љубави наша безгранична, у духовној, љубављу загрејаној, беседи духовног

¹⁾ О пастирском раду О. Јована већ постоји доста опширна литература. Ми ћемо да поменемо само један случај који би нам могао дати макар мало приближну слику тога рада. То је писмо једног занатлије, прештампано у поменутој књизи О. Јоанъ Кронштадтскій, издање часописа „За Православје“ 1929. год. с. 5 - 6. „Мени је тада било 22 до 23 године Сада сам већ старац, али се добро сећам како сам видео први пут О. Јована. Ја сам имао породицу, двоје деце. Радио сам и све трошио на пиће. Породица је гладовала. Жена је морала тајно да проси. А живели смо у једној прљавој шупи. Једнога дана долазим ја кући не сасвим пијан. Видим, некакав млад свештеник седи, на рукама држи синчића и нешто му говори умиљато. Дете озбиљно слуша. Свештеник ми је лично некако на Христа, онако како га сликају међу децом. Хтео сам прво одмах да се разљутим; шта се ту скитају.... Али ме очи свештеникове, љубазне и озбиљне, задржаше: постидех се. Спустих поглед, а он гледа, право у душу гледа, Поче да говори. Не смем да препричам све шта је говорио. Али могу да кажем да је говорио о томе, како је код мене у собици рај, јер где су деца тамо је увек и топло и пријатно, и да не треба мењати овај рај за дим кафански. Није ме осуђивао; не, напротив, оправдавао ме је, али мени није било до оправдања... Оде он, а ја седим и ћутим... Не плачем, ма да ми је на души било тако као пред сузама. Жена гледа... И ето, од тог времена ја сам човек.“

оца са својом духовном децом, какво блаженство! Како да не примим, свима силама, подвиг на земљи за такво блаженство? А ово блаженство је само слаби почетак, само извесна слаба слика небесног блаженства љубави.

Воли нарочито општење у добротворству, како материјалном тако и духовном. А добротворства и дружељубивости да не заборављате (Јевр. 13, 16).¹

СВЕШТЕНИК КАО МОЛИТВЕНИ ЗАСТУПНИК ПРЕД БОГОМ

Јереју Божји, веруј из свег срца, веруј свагда у благодат, дану ти од Бога, да се молиш за људе Божје: нека не буде узалуд у теби овај велики дар Божји, којим ти можеш спасти многе душе. Брзо чује Господ твоју срдачну молитву за људе и склања се на милост према њима, као после молитве Мојсија, Аарона, Самуила, апостола. Искоришћуј сваки молитвени случај: у цркви, када служиш богослужење или тајну; по домовима, при вршењу тајана, молебна или других треба; свуда и у свако време сећај се спасења Божјих људи и стећи ћеш себи велику благодат Божју.

Веруј да молитва једног пријатеља Божјег, нарочито свештеника Божјег који се одликује светим животом, може чинити чуда у знатном делу природе, као молитве пророка Мојсија, Илије и др. Живи дакле богоугодно, јереју Божји: буди свет, чист, кротак, смиран, милосрдан, уздржљив, трудољубив, трпељив, и твоја ће молитва допрети до небеса и биће испуњена. Моли се увек свим срцем, а пре свега — чистим срцем. И анђелу беше дано много тамњана да да молитвама свију светих на олтар златни пред престолом. И дим од кађења у молитвама

¹) Као проповедник хришћанског добротворства много је се више О. Јован показао на делу него ли у теорији. У коликој је мери он саосећао сиротињи може се видети по томе што је често долазио кући без обуће или без горње хаљине, коју би на улици уступио неком сиромашу. Због тога су почели да га називају „јуродивим“; црквене власти су престале да му дају плату у руке, него су је слали жени. Али доцније, кад је почео да добија од народа огромне прилоге за сиротињу, О. Јован је основао неколико добротворних установа, хранио свакодневно око хиљаду душа и помагао подизање многих цркава и школа.

светих изиђе од руке анђелове пред Бога (Откр. Јов. 8, 3—4). И теби је дат овај тамњан. Кадионица с тамњаном треба стално да ти напомиње о овоме, т. ј. о узношењу и примању од Бога молитава које ти шаљеш за себе и за народно незнање (Јевр. 9, 7) и грехе.

Свештеникова молитва за људе има велику моћ код Бога, само ако је свештеник узноси из свег срца, с вером и љубављу. Нека да Бог да буде више свештеника који се моле Богу пламеним духом: јер ко ће се помолити о разумним овцама Господу са таквом силом, ако не свештеник, који је на то примио благодат и власт од самога Бога? ¹⁾

Ја се понекад у храму овако молим за Божје људе: ето, многи стоје у храму Твом празни у својим душама, као

¹⁾ Један дугогодишњи ученик и послушник О Јована, преосв. Серафим еп. Кишеневски, пише о молитвености овог нашег црквеног пастира следеће. „Одликујући се изванредном простотом и искреношћу, О. Јован је имао велики дар молитве. Ово је његова битна одлика. Он је дубоко, из свег срца, веровао у благодат која му је као свештенику дана од Бога, да се моли за људе, и веровао је да је Господ толико близак к верујућем хришћанину, као што му је блиско тело или срце, јер је тело наше храм Св. Духа који у нама живи и кога ми имамо од Бога (1. Кор. 6, 19). Он је веровао у молитву, веровао је да за речју долази дело, исто тако као што за телом иде сенка, јер су код Господа реч и дело нераздвојни. Не сумњајући ни мало да ће Бог испунити његову молбу, он је молио сасвим просто, искрено, као дете, са живом, јасном вером у Господа, престављајући Га себи не само као да стоји Он пред њим, него као да се и сам налази у Њему, у таквој близини према Њему. Он је сматрао сумњу као хулу на Бога: „Зар је мало што код нас људи видимо немоћ, него хоћемо још да ту немоћ видимо и у Богу, па тајно замишљамо да Бог не може да испуни наше молбе?“

Када је се О. Јован молио, старао је се у опште да се више моли за све верне, а не само за себе; није се делио од верних, него је се налазио у духовном јединству са њима. Ако би видео код неког човека недостатке или какве било страсти, то би се неизоставно тајно помолио за њега па ма где се налазио: у цркви, на путу, за време разговора. Прелазећи улицом и видећи порочне људе, он би одмах почео да узноси Господу срдачну своју молитву: „Господе, просвети разум и срце овога слуге Твог; очисти га од прљавштине“; или би у даном случају изговорио неки одговарајући стих из псалама. Он није пропуштао случај да се помоли за човека на чију било молбу; чак је се радовао таквој молби, сматрајући да је молитва за друге драгоценост и за њега самог, пошто она очишћује срце, учвршћује веру и надање на Бога, загрева љубав према Христу и према ближњему“ (Чланак Еп. Серафима Пастырѣ Подвижникъ у пом. издању „за Православіе, с. 18—19.

празни судови и не знају о чему као што треба да се помоле; испуни сада Ти њихова срца, у ово подесно за њих време, у овај дан спасења, благодаћу Твога Светога Духа и даруј их мени, молитви мојој, љубави мојој, даруј ми их испуњене познањем благодати Твоје и скрушеношћу и тронутошћу срдачном, као испуњене судове; даруј им Духа Твога Светога који се моли за њих уздасима неисказаним (Рим. 8, 26). Ја сам сам пастир грешан и нечист, гори од сваког човека, али не гледај на моје грехе, Господе, већ их опрости по великој Твојој милости, и услиши овога часа молитву моју, ради благодати свештенства која је на мени и у мени; нека не буде у мени, Господе, узалудна благодат свештенства, него да гори она у мени свагда вером, надом, љубављу и синовском смелошћу мољења за људе Твоје!

Када се са сузама и с љубављу молиш за овце Господње, и кад почну помисли твоје да се хвале теби за то, реци им: ово се не молим ја за људе Божје, него се сам Дух у мени моли за њих уздасима неисказаним, а мене је Дух узео у то време у слатки пљен љубави своје и тронутости срдачне. Да је ово тако види се из тога што та пријатна молитва и љубав могу брзо да ме оставе.

Један болесник беше на самрти и не добијаше ни најмањег олакшања од лекарских средстава. У девети дан тешке болести, ујутру, причести се животворним Тајнама, и увече беше потпуно оздравио и устаде с постеље. Ја сам се молио о њему Господу да га исцели... Молих се и код престола на литургији, за време молитве „иже общія сія“... и пред самим Тајнама. Молио сам се, између осталог, тако: Господе, животе наш! Као што је мени лако да помислим о исцељењу, тако је Теби лако да исцелиш сваку болест; као што је мени лако да помислим о васкрсењу мртвих, тако је Теби лако да васкрснеш сваког умрлог. Исцели слугу твог Василија од љуте његове болести... И Господ се смилова... Слава свемогућству и доброты Твојој, Господе!

По безграничном милосрђу Господњем, а на молитве моје недостојности, исцелише се од духа немоћи¹⁾ деца Олга и Павле...

¹⁾ О почецима пројављивања свог дара исцељења говори сам О. Јован у једном разговору са свештеницима у Сарапулу 1904. г. „Бог ми је

био дао — пише писац чланка у „Новгород. Епарх. Вѣд.“ за 1904. г. — да будем сведок и учесник чудне беседе нашег великог пастира — молитвеника О. Јована Кронштатског свештеницима 21. јуна 1904. г. у Сарапулу, куда је био допутовао на позив епископа Михаја. Када је се О. Јован појавио у сали сви присутни свештеници среташе драгога госта песмом „Днесь благодат Святаго Духа насъ собра“... Он се прво упути у капелу „школску“, поклони се св. простолу, па се затим врати у салу и позва нас да седнемо око стола.

„Мени је врло мило — говораше О. Јован — што вас видим и што говорим с вама; хвала вам што сте се овде сакупили, а нарочито хвала онима који су јутрос заједно са мном служили литургију. Ништа тако не одушевљава човека на какво било дело као сазнање општења, општења у заједничком послу. И у Божјем делу, у служењу ближњему, особито је тешко преживљавати осећање усамљености. Истина, сви ми живимо у Светој Цркви заједно са свима праведницима Божјим који су оставили овај свет, али нам је и на земљи неопходна помоћ од наше браће, и молитвена и духовна помоћ. Зато сам вам захвалан за ваше саосећање; оно ми говори да сви ми радимо један посао.

Код вас се, браћо моја, сигурно јавља у души питање: како имам ја смелости да тако путујем по целој Русији, да се молим за толику масу људи који траже моје молитве? Може бити неко ће ово назвати дрскошћу. Но ја се не бих решио, браћо, на такво велико дело, да нисам за њега био призван одозго... Овако је било. Неко је се разболео у Кронштату. Молили су од мене молитвену помоћ. Код мене је и тада био обичај да никоме не одбијам молбу. Почео сам дакле да се молим, предајући болесника у руке Божје, молећи Господа да на болеснику покаже Своју Свету Вољу. Но, неочекивано, прилази ми једна старица коју сам давно познавао као богобојажљиву, дубоко верујућу жену, која је цео свој живот проводила право хришћански и у страху Божјем, — прилази она к мени и неизоставно захтева од мене да се за болесника молим не друкчије, него да оздрави. Сећам се, готово се уплаших: „како могу, мишљах ја, да имам такву смелост?“ Ипак, ова је старица чврсто веровала у силу моје молитве и остајала је при своме. Тада ја исповедих пред Господом своје ништавило и своју грешност увидех вољу Божју у свој овој ствари и почех да се молим за оздрађење болесниково. И Господ му посла Своју милост; он оздрави. Ја заблагодарих Господу.

Други пут, на моју молитву, исцељење се понови. Ја сам тада, из ова два случаја, увидео већ вољу Божју, једну нову заповест за мене: да се молим за оне који буду то од мене тражили. И сада ја и сам знам и други говоре да се врше исцељења помоћу моје молитве. Нарочито поражавају исцељења бесних који увек страшно страдају. Интересантно је да такви болесници, после исцељења — молитвом и св. причешћем — готово се ничега не сећају у каквом су стању били за време болести и шта су говорили....

Али свако добро које ја чиним, чиним само милошћу Божјом. Помоћ Божју ја видим на себи у свему и себе сматрам најнедостојнијим, најгорим, од свију руских пастира, јер да су ови Божји дарови, које сам ја примно,

Девет пута сам одлазио к њима и молио се, са јаком надом да нећу бити постиђен, да ће се ономе који куца отворити, да ће ми Господ даровати то што тражим, макар и ради моје постојаности у мољењу; ако је неправедни судија задовољно молбу удовичину само ради тога јер му је досађивала (Лука, 18, 2 - 5), то ће тим пре Судија свих, најправеднији задовољити моју грешну молитву за невину децу; да ће погледати на труд мој, на мој сталан долазак, на молитвене речи и метанисања моја, на смелост моју, на надање моје. Тако Господ и учини: не посрами мене грешника. Долазим десети пут и затичем децу здраву. Захвалих Господу и молитвеној заступници нашој Богородици.

Господе, прими моју, сузама праћену молитву за духовну децу моју и за све православне хришћане који се старају да Ти угоде; прими је ради саме бриге моје о њиховом спасењу, ради мог пастирског старања! Буди за њих, по мојој молби, Сам Ти и глас и труба која ће их будити из сна греха, и око које ће надгледати срца њихова, и рука која ће их подржавати на путу њихову ка горњој отаџбини, која ће подизати пале од маловерја, малодушности и клонулости и старати се о њиховом правом благу са материнском љубављу у којој сам ја тако сиромашан; буди им све, да какогод спасеш неке (1. кор. 9, 22). Јер си Ти у истини једини Пастир који пасеш душе људске невидљиво и тајно, једини Правни и премудри Учитељ који говориш у сама срца људи Твојих; јер си ти једини прави љубитељ својих створења и деце по благодати; у Теби је бездна и мудрости и свемогућства. Ти си једини увек будан и бодар, поучаваш нас путевима Својим и у самоме сну.

Буди Ти, Господе, место мене пастир и учитељ поверених ми од Тебе оваца: Сам их води на плодну пашу; Сам их штити од вукова духовних и чулних; Сам упути ноге њихове на пут истине, правде и мира. Буди за њих место мене и светлост, и око, и уста, и рука, и мудрост, а више свега љубав, којом сам тако сиромашан ја, многогрешни!

били дани коме било другоме, он би сигурно много више добра учинио него што сам ја учинио.“ (Еп. Дамијанъ, Руководство по предмету пастирскога Богословја, Софія, 1928, Приложеніе III, с. 124—126).

ЈЕДАН ЗНАЧАЈАН ПРИЛОГ ЗА ИСТОРИЈУ ЈУГО- СЛОВЕНСКЕ ФИЛОЗОФИЈЕ

FILOZOFIJA U HRVATSKOJ, ZASTUPANA PO SVEĆENIČKOM
STALEŽU — KROZ TISUĆU GODINA.

Od Profesora Dr. S. Zimmermanna.

Познати хрватски философ Д-р С. Цимерман, професор загребачког универзитета, који је недавно издао друго, сасвим ново издање ваљане и пуне „Психологије за средња училишта“ (стр. XI и 225; 1928 г.), сад се поново јавља једном веома интересантном новом књижицом. То је управо једна мала брошура (23 стр.), једна мала али садржином изванредно богата расправа. Спољашњи је наслов књижице *Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj*, док њен ближи наслов на првој унутрашњој страни гласи: *Filozofija u Hrvatskoj, zastupana po svećeničkom staležu — kroz tisuću godina*.

Само ко зна како је мало у нас до сада урађено на овом пољу може правилно и правично оценити велику вредност ове књижице пуне богатог историјског материјала за који је писцу требало многог труда и дугог рада, дугог претурања по манастирским и другим библиотекама и архивама. Ко ма кад буде писао историју југословенске или само хрватске философије неће моћи обићи ово делце које ће му бити најбољи вођа и најпоузданији темељ са кога може поћи у даља и детаљнија истраживања.

Хришћанска је философија, вели аутор на крају ове своје расправе (стр. 23), „била жива моћ у тисућгодншњој културној хисторији хрватског народа.“ А у самом почетку (с. 2) вели „да се филозофјска повјест хрватског народа отпочиње изграђивати већ његовим покрштењем“ и да је „повјест филозофије код нас најтјешње повезана с дјеловањем цркве у народу и напосе у школству.“

Domaći naši dominikanski samostani njeguju tomističku filozofiju već od 13. vijeka (3). Osobito se isticala dominikanska filoz. dominikanska škola u Zadru (4). Најстарија фрањевачка филозофска училишта бејаху основана у Осјеку и Макарској, а затим и у многим другим местима. „На свим овим школама предаваше се аристотелско-сколастична филозофија, која трајаше двије године. — Двогодишњи филозофски течај у Шибенику трајаше све до г. 1911., те би пренесен у Заострог, гдје

и данас лијепо напредује“. „За средовјечне редовничке школе са вишом наставом особито је заслужан и павлински ред који је почетком XV. в. подигао у Лепоглави самостан“, који је у пол. XVII. в. „увео на високу школу и филозофију.“ Аутор овде помиње многа имена хрватских професора те школе (5).

Једнако су за више образовање у Хрватској заслужне исусовачке школе (5) „Одмах након свог доласка у Загреб, Исусовци су основали (1607.) уз гимназију и академију, гдје се је с теологијом предавала и филозофија.“ Из гимназије се развила филозофска школа (факултет) и аутор помиње и овде имена хрватских професора филозофије као и важније списе који су разуме се, били на латинском (6).

Г. 1776. основала је Марија Терезија у Загребу кр. академију наука са три факултета: теолошким, јуридикким и филозофским „Разни филоз. рукописи из академијине библиотеке налазе се у загреб. свеучил. књижници“ (7).

Овде почиње III чланак расправе: *Filozofski pisci do novijeg razdoblja crkvene filozofije* (Првом чланку аутор је дао наслов „Кршћанство и први почеци филозофије у Хрватској“, а другом „Црквена школска филозофија“). Посебно мјесто заузима међу својим савременицима Ј у р а ј Д р а г и ш и ћ (8). „Славни овај фрањевац рођен је у Сребреници.“ Први пут издаје своју логику 1480. Други пут је издана 1489, те напoкон 1520 (те је године и њен писац умро). Друго му је дело „О природи небеских духова које називамо анђелима“ (такође на латинском, Флог. 1499.). Он покушава посредовати између Томе и Скота „толиким оштроумљем те су га називали једнаким Томи и Скоту“ (9). Гласовит је фрањевац Б е н к о Б е н к о в и ћ, Задранин (10). Аутор помиње затим још неке друге, донимиканце, као на пр. А. и П. Гучетића и др. У 17. веку гласовит је Дубровчанин С т ј е п а н Г р а д и ћ, под крај 17. в. спомена је вриједан босански фрањевац И в а н Б о р е а који је написао читаву психологију (10).

Овде аутор помиње и песника А. К а ч и ћ а - М и о ш и ћ а који је, пре Разговора и Корабљице, издао, на латинском, *Elementa peripathetica* etc. (11). Најзад се спомиње и Б е н е д и к т С т а ј (Бенко Стојковић, 1714—1801) који је пeсиички, у хексаметрима, обрадио Декартову филозофију и нарочито Њутнову природну философију чиме се још више прославио, добрим делом свакако и услед имена Бошковићева.

„Дјело је, како се из наслова види, својим опаскама и додацима попратио наш највећи филозоф Бошковић: његовим се именом отвара уопће најславнији лист наше научне прошлости“ (11).

О Руђеру Бошковићу говори аутор, разуме се, највише у чланку IV, *Ruđer Bošković i filozofija do osnutka Strossmayerova Sveučilišta* (12—15) Руђер Бошковић, чији је отац Никола Бошковић „био родом из Орахова у Херцеговини, а мајка Дубровчанка“, био је „у сваком погледу оригиналан и дубок мислилац“ (12). С пуно разумевања излаже аутор Бошковићево оригинално схватање материје одн. атома (13). Пошто је тако показао „пут којим се његов велеум кретао“, аутор излаже и Бошковићево учење о бесмртности и бићу Божијем (14). „Тако је Б. завршио и коначну синтезу плуралистичког својег назора о свијету с теистичком свеобухватним погледом на свијет и живот“. „Бошковићу је хрватски народ посебице дужан харни поклон оној величини духа његова, којим нам је као народу осигурао да у опћеној утакмици просвјетног и знанственог рада не остајемо заборављени“ (15).

Из 18. на 19. в. помиње аутор још доста писаца одн. дела чији се рукописи налазе у фрањевачком архиву у Макарској, у архиву у Заострогу и др. И фрањевачке књижнице у Сутјесци, Фојници и т.д. садржавају мноштво филоз. дјела“. Од многих имена овде поменућемо А. Д о р о т и ћ а (1761—1837). „Овај свестрани научењак први је својим списима обухватио сва подручја филозофије. У једнаком погледу врло је знатан и Фран-Анте П е р и ћ (1783—1852).“ „Истакнут је и фра Маријан Шуњић“ (1798—1860).

Још нам је напоскон погледати једну лијепу страницу у нашој историји филозофије из 19. вијека (17). То је Анте П е т р и ћ (1829—1908), Аутор се задржава на његовом спису „Definicija lijeroga itd. и нарочито на спису „Sloboda i udes“ „Дубоком критиком разних назора... дјело је постало знаменито и свјетом пронело име нашег филозофа“ (16).

У последњем, петом чланку (V. *Savremeni razvitak katoličke filozofije*, 17—23) помиње се, уз Телезија и Бруна и „наш Фрањо Патрициус — Петрић (1429—1592). А после неколико општих напомена о новотомистичкој филозофији, нарочито у Немачкој, аутор вели: „У овом се оквиру стала развијати и наша домаћа школ. филозофија, тамо од оснутка свеучилишта г. 1874.“ (20). „Оснутком свеучилишта у Загребу

на богословном факултету заведена је наука из онтологије и теодицеје (21). Аутор помиње: А. Кржана (1835—1888), Ј. Штадлера, који је предавао филозофију од 1874—1882 и „написао у 6 свезака читаву школ. филозофију“, А. Бауера (предавао од 1887—1910) и, најзнатнијег међу њима, С. Цимермана (22). Од г. 1918. постоји посебна катедра за филозофијско-теолошку пропедевтику, а професор је Др. С. Цимерман (21).

Са циљем да гаји богословску знаност и све помоћне струке, напосе филозофију, основана је г. 1923. „Хрватска Богословска Академија“. Академијин је часопис „Богословска Смотра“, који је стао излазити већ г. 1910. (23). Академијино је издање и ова расправа.

Ми смо покушали да изнесемо главније ствари из ове значајне расправе, чија оригиналност и вредност свакако чини ризумљивим и оправданим што је наш чланак о њој много дужи и опширнији него што обично бива у сличним случајевима.

Д-р Борисав Лоренц

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ

Православная Мысль. Труды православного Богословекаго Института въ Парижѣ Выпускъ I 1928. стр. 233.

3. Прот. Булгаков: Екскурс. Учење о ипостаси и суштаству (οὐσία) у источном и западном богословљу (стр. 70—88).

(Свршетак)

Овај екскурс служи као допуна претходног чланка и као потврда основне излазне тачке гледишта писца у решењу проблема о св. Тројици. Ово је у главном садржина екскурса. „Античка философија не познаје проблем личности као такве, философски не примећује самознавајуће Ја“. Она зна за личност само у светлости противупостављања општег и конкретног, индивидуалног. „Суштаство и ипостас међу собом се исто тако разликују као што се разликују опште и посебно“. „Појам ипостаси је по преимућству физички; распростире се и на мртве предмете, има одношај не према самосазнајућем, и у овом смислу ипостасном, личном духу, него према објектима у којима се специјализира општи принцип. Под утицајем овакве тачке гледишта налази се источно богословље каподокијаца и Јована

Дамаскина, а нарочито богословље западно схоластичко у коме превлађује аристотелизам. Ову исту схему „схему разликовања суштаства и ипостаси, као општег и посебног, као извесну спецификацију, примењују грчки црквени Оци и на учење о божанским ипостасима у Св. Тројници“ (Василије Велики, Григорије Ниски, Јован Дамаскин). „Спроведена доследно могла би ова схема да одведе ка триетизму и ка омиусијанству (сличности по суштини) уместо омоусианства (једносушности), али, разуме се, Св. Оци не иду дотле“. „Физички, предметни карактер ипостаси чини овај појам потпуно непримењивим за појам личности као такве. Овакав појам највише говори о својствима личности, о карактерним знацима и манифестацијама, али није сама личност. Појам ипостаси, какав нам пружа патристички аристотелизам, безличан је, мада се његов главни задатак састоји баш у томе да схвати ипостас као лице“... „Учење о св. Тројници треба да произилази из факта триипостасности као саборности Ја у апсолутном самозадовољавајућем субјекту, а не да се ипостаси изводе из ознака или унутрашњих божанских одношаја, као што је на тај пут ступило и источно богословље у лицу кападокијаца и западно у лицу Бл. Августина коме доцније следи схоластика. Апсолутни Субјекат, саборно, триипостасно Ја је већ у себи самом нека апсолутна корелација у Апсолутном. То Ја не може да не буде триипостасно, још пре и независно од ма каквог обележја. И ознаке саме по себи не условљавају ипостаси већ само изражавају њихов конкретни узајамни одношај у јединству триипостасног бића“. Ипостасно самоопредељење у Тројници „врши се не само у одношају Ја према Ја, унутра самог Ја, већ и у одношајима према својој властитој природи, у триипостасном животу. И ето, овај одношај конкретно индивидуализира ипостаси, као слике једног божанског живота: Отац, Син и Св. Дух. Он заснива лична својства и узајамне одношаје“ (стр. 70—80).

„Ако је аристотелизам код источних Отаца само скривао у себи могућност имперсонализма (безличности) и релативизма у учењу о св. Тројници, то је ова могућност постала стварношћу у западном богословљу“, које је достигло свој врхунац у системи Томе Аквинског и у савременом филиоквистичком богословљу (*Filioque*). У даљем излагању писац са своје тачке гледишта води полемику са римским „богословљем ипостаси као

одношаја“ и посебно „одношаја порекла (relationes originis) (80—88)“.

4. Проф. Н. Н. Глубоковски¹: Бог Реч. Егзегетски ескиз „Пролога Јовановог Јеванђеља (I, 1—18). Стр. 89—121.

Овде писац објашњава текст Јовановог Јеванђеља из I гл. ст. 1—18, и то сваки стих и сваку реч по реду. Врло су обилно примењени овде и богословље и филологија и паралеле из других места Новог и Старог Завета. Тих 18 стихова сматрају се у овом егзегезису као пролог Јеванђеља Јовановог, као нека идејна целина, чији су делови узајамно везани. То је се и изразило у завршним, надахнутим и колоритним речима овог чланка. Насупрот мишљењу других научника писац налази да пролог обухвата првих 18 стихова Јеванђеља и на тај начин пролога се карактерише као историјско-логички: прво се осветљава досветски положај Логоса, затим стварање света и одношај према њему, старозаветна припрема за Нови Завет и у закључку савршено откривење Бога у Христу оваплоћењем Јединородног Сина (89—90). Мисли пролога, јасно изложене или скривене, следеће су.

Дело богооткривења вршено је Логосом. „У речи Λόγος разликују се многе разноврсне нијансе; ипак, све оне могу да буду сведене на два основна појма: разум и реч“. На тај начин, замишља се „да је Логос израз разума и неодољив од њега. А пошто је Бог вечни разум, који се од вечности адекватно објективира у својој Речи, то је и Логос исто толико вечан као и сам Бог. Да би објективација била потпуна и савршена, Реч мора да буде рефлекс свога субјекта у свој његовој искључивој типичности, и на тај начин да буде лице као и Бог; а уједно са тим, као вечна слика Божја, она је такође Бог. Ова се својства Логоса и раскривају у I, 1 стиху. Посебно, ἦν-беше, за разлику од ἐγένετο-постаде (Јов. I, 3, 14; VIII, 58), указује на Његову вечну, у сваком замишљеном моменту беспочетну егзистенцију; ἐν ἀρχῇ — „у почетку“ (без члана τῆ) указује на беспочетак по времену и по бивању. Πρὸς τὸν Θεόν — „у

¹ Н. Н. Глубоковски, бив. проф. Петроградске Духовне Академије, сада је професор на Богосл. Факултету у Софији и предаје Нови Завет. Професор Глубоковски је иначе научник светскога гласа.

Бога“ даје на знање о потпуној независности Логоса по постојању и уједно с тим о најтешњем општењу с Богом, као личним бићем (ὁ Θεός, за разлику од Θεός — апстрактног појимања божанства); а ово доводи до мисли да се Бог од увек изражава у божанској Речи, а Реч, исто толико беспочетно, јавља у Себи Бога пред њим, као особита од почетка ипостас. Друга фраза: καὶ Θεός ἦν ὁ Λόγος — „и Бог беше Реч“ карактерише Логоса са нове стране, са стране Његове суштине, сведочећи да је он Бог »κατ' οὐσίαν«, не различит од Бога, не некакав δεῦτερος — „други, другостепени“ Бог, као што су Његов епитет Θεός (без члана ὁ) тумачили Ориген и аријевци (ср. Јов. X, 33; Дела Ап. XII, 22, XXVIII, 6; II Сол. II, 4). Као такав Логос Јованов битно се разликује од Логоса Филоновог. Ближе је њему старозаветна идеја о „Речи“ (пс. XXXII (33), 6) и σοκρῆμα — мудрост (Приче Сол. VIII). Али овима „недостаје одређено изражени моменат ипостасности“; у старозаветним доктринама о мудрости и Речи Божјој „има се само клица Јованове Логологије“, и тек је при озарењу од св. Духа та клица достигла потпуно раскривање у прологу Јовановог Јеванђеља (с. 90—98).

Од другог стиха на даље говори се о делатности Логоса. У другом стиху „мисао јеванђелиста се још креће у области безвременог (ἦν ἐν ἀρχῇ, у смислу I-ог стиха)“ сконцентришући се на досветском животу Логоса, на оном његовом животу који је био обрађен потпуно према Богу (πρὸς τὸν Θεόν), а који је недостижан за човека. Од трећег стиха почиње да се говори о откривењу Бога ван Њега. Једини узрок откривења од увек је сам Бог, т.ј. све је по вољи Очевој и од Оца (ἐξ αὐτοῦ), али посредник у пројављивању Његове творачке воље јесте Логос (δι' οὗ τὰ πάντα. В. I Кор. VIII, 6; Кол. I, 16). Кроз Њега је све постало (ἐγένετο за разлику од ἦν), т.ј. прешло из небита у егзистенцију. Друга половина овога стиха уноси нову нијансу мисли; на име променом аориста ἐγένετο у перфект γέγονεν означено је оно што је било и што постоји, а тиме се „изражава идеја да је Логос, као Творац, уједно и старалац (промыслитель) свега што постоји а што је само неспособно за аутономно самоодржање“. „Све постоји благодарећи Логосу, и то ради тога што у Њему ζωὴ ἦν — „беше живот“, т.ј. Он је вечни (ἦν) актуелни извор живота, и не само живота физичког већ и духовног (ζωὴ без члана у неограниченом смислу). У односу према разумним бићима овај „живот“ (ἡ ζωὴ) „беше светлост“ (τὸ

φῶς), т.ј. извор духовноморалног просветлења; то просветлење, које је у разумној човечјој природи, условљава се остајањем у Логосу (ἐν αὐτῷ) или општењем са Њиме. И ово је било (ἦν, као стварност) код првих људи до њиховог пада. (ст. 4). Са падом, са удаљавањем од тесне заједнице с Богом светлост престаје да истиче непосредно из Извора живота, и настала је ἡ σκοτία — тама, као квалитативно-морална супротност светлости. Светлост наставља да се јавља (φαίνει), али као нешто спољашње — закон и савест у човеку. „Помрачено пак срце није могло да нормално прима у себе (ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν) сијајућу светлост, ради своје телесности (ст. 5). Потребно је било ново срце, да би у овој чистој средини опет засијала ранија светлост“; потребно је било „рођење одозго“ (Јов. VII, 3) и специјално откривење Логоса (стр. 98—104).

Претеча Његов био је Јован, послан од Бога (ст. 6) са мисијом да сведочи о светлости (ст. 7). Сам Он није био есенцијална светлост већ само светаоник који позајмљује светлост од праве, по природи својој апсолутне светлости (ἀληθινός, за разлику од ἀληθής, — истинит). Ова светлост стално светли у сваком човеку; отуда је позајмљује и Јован, као „човек“ (ср., ст. 6). „Само је код њега сконцентрисана та светлост са особитом чистотом и интензивношћу“ (стр. 8—10). Светлост је стално била (ἦν) као битно својство Логоса и сијала је у свету, који је видљиви рефлекс сијања Очевог кроз Сина (пс. XVIII, 1; Рим. I, 19—20); али је свет не позна (ст. 10; в. Рим. I, 21—23). Нарочито је се била сконцентрисала просветна делатност Логоса у избраном народу Божјем (τῶ ἰδίῳ), Израилју; ту се разуме „завршно пројављивање божанске Речи у разне епохе дуготрајне егзистенције јеврејског народа, често и разноврсно синовљево говорење преко пророка (в. Јевр. I, 1) и последњи звук овог нарочитог обраћања — телесни долазак његов“; али га Израил не прими. Ако незнабожачки свет „није познао“ (οὐκ ἔγνω) свог господара и творца, то јевреји подлеже већој осуди, у колико га одбацише (οὐ παρέλαβον) и поред тога што су Га знали (ст. 11). Други су Га међутим примили. У контекстуалној паралели са τοῖς ἰδίοις они се замишљају као „род избрани, царско свештенство (I Петр. II, 9), као духовни Израил. Они су уверовали у име Логоса (πιστεύουσιν εἰς ὄνομα αὐτοῦ), т. ј., према контексту, не само да су Га познали као ипостасно откривење Бога, као вечиту светлост, већ су и потпуно били

прожети срдачном тежњом к Њему. Као такви они постају, благодаћу Божјом, „деца Божја“ (Τέκνα Θεοῦ). Τέκνον Θεοῦ је онај који се „слива до органског сједињења с предметом своје вере“, онај „који делимично већ даје у себи рефлекс Бога и има способност и моћ да достигне могућу сличност (уподобљење)“. „Ово синовство замењује раније, старозаветно синовство, и има над њим преимућство, јер термини „Отац“ и „Син“ изражавали су у Ст. Завету (Псал, СI, 13; Ис. LXIII; Јерем. XXXI, 20; Ос. XI, 1) више идеју нежности, расположења, симпатије према паломе створењу, а не ту реалну близину коју верујућима даје благодатни препорођај у Богоусиновљењу“ (ст. 12—13). „Али какву заједницу има светлост са тамом (II Кор. VI, 14)? Како је могуће тесно зближење између елемената који су се тако далеко разишли један од другог — σκοτία и φῶς? Очеvidно мора да постоји посредник као веза, који би и самом својом природом сједињавао ове две стране, ради чега се захтева да се у њему налазе битна својства оба елемента. И ето, „реч постаде тело (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο)“, историјски је се открила у новој форми. Остајући неизмењив у својој божанској природи, Логос је усвојио потпуну људску природу (σὰρξ, у смислу природног човека, као засебне индивидуалности, не σῶμα, јер је примљена и разумна људска душа), тако да је Он Бог и човек у нераскидљивом јединству Богочовека. „Узневши, идеално, својим оваплоћењем све људство к Богу“ и сједињујући са собом верујуће као чланове Свог Тела, Он тиме и чини да они реално постају деца Божја (ср. I Јов. V, 1): „Ви сте Христови, а Христос је Божји“ по речима Апостола (I Кор. III, 23). Он је се „уселио у нас“ (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), учинивши наше тело скинијом за себе (σκηνί: Мат. XVII, 4; Марко, IX, 5; Лука, IX, 33). Уз то, како реч σκηνώω код седамдесеторице тумача „увек одговара јеврејској речи Schachen (I Мојс. XIII, 12; Суд. V, 17; VIII, 12; III Цар. VIII, 12), а термин Schechina-h се специјално употребљава за ознаку видљивих јављања Јехове народу израиљском, — нарочито у „скинији“ која је била праслика Господа Спаситеља (I Цар. XIX), то ἐσκήνωσεν изражава мисао да је у Христу „боравила сва пуноћа божанства телесно“ (Кол. II, 9) и била очигледна за време Његовог живота у телу. Сам јеванђелист сведочи да је се и после оваплоћења у Њему стварно огледало (ἐδεδασσάμεθα, за разлику од обичног ὁρᾶν — гледати спољашње) божанство у форми доступној човеку (δόξα; ср. Јевр.

I, 3; Јов. XVII, 5); божанство које је у Њему по природи, као у јединородном (μονογενής), једином Сину Божјем (ср. Јов. I, 18; III, 16, 18; I Јов. IV, 9), који је ео ipso „сијање славе и слика ипостаси Очеве“ (Јевр. I, 3), вечно присутна (παρά) Оцу, као равна Му двојник. Он је пун „благодати“ (χάριτος), т. ј. љубави Божје према свету (ср. I Јов. IV, 9, 10; Тит. III, 4–5; II, 11) и „истине“ (ἀληθείας), као есенцијална слика Божја, који је у свом лицу дао сад „апсолутан израз оног што су расејано и нејасно наговештавала небеса, што је интензивно али глухо сугерирала савест, што је као у сенци претходило у Ст. Завету, кад је се говорило о „Господу Богу, човекољубивом и милостивом...“, који прашта кривицу и преступ и грех“ (2 Мојс. XXXIV, 6–7) (ст. 14, стр. 105–113).

У 15. стиху јеванђелист се позива на сведочанство Јована Претече о Христу, комбинујући његове изреке, казане у разним приликама (Јов. I, 27, 30): да је Он, и ако је се појавио после Крститеља (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), постојао и раније (ἔμπροσθεν μου γέγονεν), као светлост која свагда просветљава космичку таму, као праизвор свега што постоји (πρῶτος μου ἦν, ср. ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἢ ἀρχὴ καὶ τέλος. Апок. XXII, 13; ср. I, 8, 11), (стр. 113–115). Од неисцрпне пуноће оваплшене Речи ми који верујемо примили смо (ἔλαβον) као благодатни дар који ми морамо да усвајамо и примењујемо у своје животу, као „неимари многоразличне благодати Божје“ (ср. Ефес. IV, 7; Римљ. XII, 3,6 I. Петр. IV, 10). „Христос нам је пружио изобиље благодати и сваки свагда и без препреке добија толико колико може, колико је способан и достојан да прими у себе, тако да са постепеним духовним усавршавањем човека једна благодат пропорционално прираста на другу (χάρις ἀντὶ χάρις), приближујући га постепено ка „пуноћи Христовој“, „да заједно са Њим postanемо слични Богу-Оцу (Мат. V, 48) као његова благодатна деца“ (ст. 16; стр. 113–116).

„У Ст. Завету није било такве божанствене пуноће благодати“. Зашто? — Прво, зато што је тамо важио „закон“ (ὁ νόμος) у конкретном специфичном смислу legis talionis или равномерне накнаде (II Мојс. XXI, 24; Мат. V, 38), који је давао једино познавање греха, распаљујући тиме пожуду, појачавајући грех и чинећи га одговорним, због чега је у резултату закон ставио под проклетство све оне који су били под законом (Рим. III, 20; VII, 7; VII, 8 и даље; I кор. XV, 56; Рим. V, 13; Гал. III.

10); друго, закон је „дат“ (ἐδόθη) као нешто спољашње, условно и привремено (Гал. III, 19—20; XX, 25; Мат. XIX, 8), и треће, ту је било потребно посредништво Мојсијево (Јов. I, 17). У Новом пак Завету, пре свега, безгранично господари χάρις (потпуно благовољење и праштање Божје) и органски везана са овим ἡ ἀλήθεια (адекватно откривење Божје), док закон остаје само као сенка која показује само „задњя“; друго, „благодат и истина постали су реалан факт (ἐγένετο) и не делају принудно и тешко, као нешто што је додато са стране, већ привлаче оним квалитетима који се у њима садрже“; треће, саопштаваоцем, раздавачем благодати и истине постао је Исус Христос, т. ј. сам Бог-Спаситељ (Iehoschua), помазан на своје служење (Χριστός Maschiach, ст. 17). Дотле није било ничега сличног. Чак ни највећи међу Божјим посланицима, н.пр. Мојсије и др., нису никада видели Бога, нису чак могли да поднесу ни слаби рефлекс вечне светлости (Јов. I, 18; II Мојс. XXXIII, 18—23; XXXIV, 29—30, 34—35; Суд. XIII, 22; Дан. X, 8; I Тим. VI, 16; II Кор. III, 7). Једино (ἐκεῖνος) син јединородни, који је у крилу (εἰς κόλπον=ἐν κόλπῳ; Јов. XIII, 23, 25; XXI, 20) Очевог и који на тај начин прониче у највеће тајне бића Очевог, као потпуна „слика невидљивог Бога“ (Кол. I, 15), једино нам је Он, својим оваплоћењем, открио, растумачио (ἐξηγήσατο) Оца. Од сада ми познајемо Оца — у Сину — и видели смо Га (Јов. XIV, 7, 9) (ст. 18; стр. 117—120).

„Следствено, ново откривење преко Логоса састоји се у томе, да „ко исповеда Сина има и Оца (I Јов. II, 23) и достиже благодатно-реално богоусиновљење. Кроз такав синовски „егзегезис“ враћа се цела историја света својој првобитној заједници с Богом и обезбеђује се у достизању крајњег циља. Вечни живот, запаљујући људска срца, сада понова осветљава јарком светлошћу њихов пут ка остварењу сличности с Богом“, уверавајући нас да „када се буде јавио, биће Му слични“ (I Јов. III, 2). „А тада ће и цео космос наћи свој завршетак, у коме ће „Бог свију бити у свима“. (I Кор. XV, 28). Тада ће се почетак и крај историје састати заједно и извор ће се слити са потоком. Бог је, по речима тајновидца (Апок. I, 8, 10; XXII, 13) алфа и омега, и Логос својим оваплоћењем везује прво и последње слово свесветске азбуке: везује повесничко: „у почетку створи Бог небо и земљу (I Мојс. I, 1), са оним што је апокалиптичко-пророчанско: „и видеће лице Његово, и име Његово

биће на челима њиховим; и ноћи тамо неће бити, и неће потребати светлости од светионика, нити светлости сунчане, јер ће их обасјавати Господ Бог; и зацариће се у векове векова“ (Апок. XXII, 4—5) (стр. 120—121).

5. В. Н. Илин,¹⁾ „основна питања симболике крста господњег“ (стр. 122—123).

Овај чланак није обрађен потпуно: више је то кратак нацрт без потребне пуноће у раскривању и аргументацији. Као и у чланку прот. Булгакова тако је и овде стил тежак и нејасан, претрпан философским терминима и концепцијама чак и онде где је лако могло проћи без тога: уз то, често је изражавање фрагментарно, тако да је чланак разумљив само за мали број читалаца, за оне који су навикли на такве термине и који знају њихово тачно значење. Налазе се овде и тезе доста сумњивог квалитета.

„Хришћанство је, вели, религија крста“. Литургијски текстови додају њему епитет „часног“ (τίμιος) и говоре о његовој „непобедној, недостижној и божанској сили (δύναμις)“. Првим се „потврђује Његов конкретни реализам“, а другим — Његова свештена динамика, света и освећујућа једновремено... Сила Крста, као унутра стављени, самозадовољавајући појам, јесте обавијени тајном принцип живота који лучи енергију,²⁾ а чије се ефикасно-конкретно, ван стављено икономијско значење показује у Св. Тајни“. „У крсту се, као у неком метафизичком центру стварно и ефикасно укрштава сва феноменологија црквеног живота, која се литургијски остварује и појављује. Крст, благостање крстом јесте тај општи елеменат у литургијској стварности, без којег се ова неда замислити... Може се рећи да је крст баш само свејединство у његовој конкретној реалној симболици (?). А будући да Бог, као свесавршен, једносущан тројичан Дух, јесте само то свејединство, то је онда (?) крст реалан символ Тројичне Теофаније... симболично инобиће самог Бога.

Одавде истичу следеће богословске тезе:

1. Крст метафизички постоји у недрима метафизичког живота, он раскрива, „изговара“ недостижно, затворено име које

¹⁾ В. Н. Илин је доцент Богосл. Института за Литургику.

²⁾ Лучење енергије иконографски се представља сједињавањем нимба са крстом на глави Спаситељевој, или пак крстом који лучи зраке (стр. 123)

се не да изговарати, име $\acute{\omicron} \acute{\omega} \nu$ (суцаго, Онога који јест), Јехове, који је Отац, Син и Св. Дух, Тројица једносусна и недељива.¹⁾ Отуда, прекрстити се значи „јављати на себи и у себи триипостасну слику Божју“ и „двоприродног једноипостасног Богочовека“. Трисвета песма која се пева за време благосиљања народа двосветњаком и крстом указује, по речима Симеона Солунског, на тајну Тројице коју је саопштило људима оваплоћење једног од Тројице“, при чему двосветњак симболизира Христа, а крст који прати благосиљање, изгледа овде као потенциран (?); на тај се начин досветска жртва јавља са нарочитом јасношћу и снагом у свом јединству са тајном тројичности. Чињење крста над јеванђељем „не означава благосиљање јеванђеља већ као неку појаву крста кроз јеванђеље, т. ј. речју Божјом, која је произишла из Речи, оне Речи која је од почетка узела на Себе крст“.

2. Крст сједињује у недељивој истоватности три основна аспекта хришћанске религије помоћу којих се она јавља свету: мит, догмат и култ. Мит (?) је Голгота, догмат — проповед о искупљењу, култ — евхаристија“. „У свејединству својих аспеката култ је живи и конкретни символ основне досветске онтолошке истине хришћанства, истине која може да буде формулисана као живот кроз смрт (пре света и превечно), као уништење смрти смрћу (у времену, по икономији)“. „А над свим овим уздиже се његова божанствена беспочетна онтологија; јер се Литургом крста јавља Сам беспочетни и превечни његов носилац“.

Символика крста „улази својим коренима у неисказане дубине несазданог првобића, јављајући се као њихово енергично лучење“. Идеална у сваком смислу геометријска символика (?) крста побуђује нас а ргог да тражимо њена реална овоплоћења у свима епохама. Идеално је и најреалније (?). „Првобиче Речи је првобиче часнога крста, јер, Реч, $\acute{\omicron} \text{ } \acute{\omega} \delta \acute{\omicron} \acute{\omega} \acute{\delta} \acute{\omicron} \text{ } \acute{\tau} \acute{\omicron} \acute{\upsilon} \acute{\delta}$ $\acute{\omicron} \text{ } \acute{\tau} \acute{\omicron} \acute{\upsilon} \acute{\delta}$ (I. кор. I. 18) јесте „Јагње зеклао још од створења

¹⁾ Ипак, у примедби на стр. 124. писац признаје да је Јехова по преминућству друга Ипостас. У нимбу који у форми крста обавија Спаситељево главу са словима $\acute{\omicron} \acute{\omega} \nu$ (Онај који јест, Постојећи) сједињују се сијање енергије крста и појава крстом оваплоћеног и распетог Јехове. Недељивост и једнодушност Тројице симболизира се заједничком тачком оних двеју линија које се укрштавају и праве крст. Та тачка укрштавања симболизира и несливено двојединство божанства и човечанства у другој ипостаси тројичног јединства (стр. 124—124, прим.).

светаа оруђе заклања у својој идеалности (а то значи и свереалности (?). не може да не постоји заједно са самим клањем (?). Заклање има два аспекта: један је досветски (ван времена) а други је у времену (по икономији); гностици су били сасвим у праву (?) кад су схватили крст као еон и кад су га идентификовали са појмом предела (ὄρος). Предео је символ Kenosis-а (?). који се изражава крстом како у несазданом бићу тако и у ономе који се појављује у сазданом бићу (теле-снораспеће Христово). Али пошто је тројични кеносис (предео-крст) слика личнога бића друге ипостоси, то је крстом Пресв. Тројица оно што јест (?): крст иза престола у олтару јесте слика таквог положаја крста од вечности„.

Геометријска схема крста давала је повода да је њему у развоју време придавано развоју симболичко значење, нпр. значење вечности, бескрајности, центра васељене, значење молитвеног ширења руку и др. (прим. на стр. 130—131).

„Идеални геометризам (?) крста тесно је везан (?) са оним што би се могло назвати његовим свештеним, сакралним априоризмом. Заиста је већ у времену блиском првој епохи хришћанства било поникло тврђење о априорној светости крста, које би се могло тако да формулише: крст је свет не само ради тога што је на њему распет Господ, него и Господ је допустио да буде распет на крсту зато што је крст свет. „Крст су поштовали и многи народи у старом незнабожачком времену, (египћани, халдеји, финичани, асирци, индуси, етрусци, келти и делимице класични народи)“.

Поред симболике крста постављена су овде и друга питања, као питања о облику крста и о употреби крста у иконографији, исто тако о његовој химнографији. Све су то питања која очекују научна решења.

А. В. Карташев¹⁾, Судбина „свете Русије“ стр. 134 — 156).

Писац не мисли да овде да историјски преглед мена у судбини Русије у опште. Његов је задатак да „раскрије душу руског народа“, као „целог духовног организма“, другим речима, да објасни његово „самоопредељење“, самосазнање и идеологију, све то што је се „раскрило и учврстило у хиљадугодишњој историји“. Но ово је тек његов први чланак, и ту се он огра-

¹⁾ проф. на Богосл. институту за Цркв. Историју.

ничава расматрањем само једне стране ове идеологије; очекује се наставак. Мора се признати да су овакве теме, каквих имамо овде, доста интересантне; интересантне су у толико више у колико се постављају данас, када „Евразијци“ пропагирају своје тенденциозно гледиште на историју и дух руског народа, када се, с друге стране, у самој западној Европи почиње да осећа криза једностране западно-европске цивилизације и почиње да се гледа на Русију не без извесне наде да њена култура и њена духовно-морална идеологија нешто допринесу у допуну и оздрављење западно-европске цивилизације. Разуме се, потпун утисак може читалац да добије тек пошто буде прочитао и следеће чланке, у којима ће постављени проблеми наћи своје дефинитивно решење, али ипак нашу пажњу може да привуче и овај чланак сам по себи, пошто и он представља у извесном смислу неку целину. Мисли пишчеве и подаци нису нови. Садржина чланка се своди на следеће:

„Русија је назвала себе святая Русь“. Од других народа само је библијски Израил назван „светим и изабраним“. — „У овом самосазнању Израиља и Русије има несумњиво извесне смелости (дерзновенія), има нечег што је пуно одговорности“. „Карактеристично је, каже писац, да наша стара литература, која је иначе доста богата и црквено-патриотским списима, није знала за термин „Святая Русь“ све до XIX в. Овај термин је плод простонародног стваралаштва. Он је постао и чувао се у усменом народном предању преко „калика перехожихъ“ (скитница) у тако званој народној литератури... То је глас народа“ (135-137).

У које се баш време дошло до овог термина „Св. Русь“, када је се он одомаћио и какав му је смисао придавао народ“?

Примивши хришћанство руски народ је лако и брзо постао народом „крестъанскимъ — христіанскимъ“ и технички је тако и звао себе и своју православну веру. У условима своје колонизаторске мисије међу околним инородцима — а та мисија је била сједињена са покрштавањем инородаца; покрштавање је било један ефикасни елемент русификације — у народном сазнању је се сливало „крестъанство“ са руском народношћу, његово национално сазнање је се идентификовало са припадношћу вери „крестъанској“. За време монголско — татарског јарма, када је Русија трпела од идола („идолища поганого“) први пут је почело да се формира национално саз-

наће баш као сазнање Хришћанске Русије“ и створен идеал ослобођења хришћанског народа од „насиља паганског“. У овоме је се Русија изједначила са својим учитељима у хришћанству, који су трпели од Сарацена и Турака. А ово јединство преживљавања помогло је примању и јединог полуаокалиптичког црквено-политичког гледишта“ (137-139).

Као идеална норма узјамног односа између државе и Цркве у Византији била је једино васељенско царство којим управља црквом миропомазани васељенски хришћански цар Новог Рима, т.ј. Цариграда, напореда са архијепископом Новог Рима, васељенским патријархом, који је по части и значају био изнад свих патријараха. На сагласности обеју власти учвршћује се благостање државе. Ту се император замишља као правни заштитник вере и чувар црквених интереса, као вођ црквене јерархије и законодавац, који је миропомазанем примио благодат првосвештенства. „Пошто су васељенски цар и васељенски патријарх једини у свету, исто као и православно „ромејско“ царство, то је овај „хришћански империјализам“ логички био на челу свих православних народа, држава и цркава, и канонски дух је потчињао себи... Нека је та политичка зависност свег православног света од „Новог Рима“ и била придворна илузија, али канонска власт „ромејских“ царева стварно је се простирала на све православне у стварима опште — црквеног значаја“. Стварно је тако било и у Русији у старо време (с. 139—144).

Али Грци су, почев од XV века, изгубили свој кредит у очима руског народа. Њихова издаја православља на Флорентинском Сабору 1436 г., и затим пад Цариграда под турску власт 1453 г. створили су код Руса мишљење да је православље код Грка поколебано, да је у „саборној и апостолској цркви Константиновог Града „мерзостъ и запустѣніе“ и да је православно-васељенена мисија из Византије прешла на Русију у којој је православље сачувано чистије него ма где и у којој је владао „богоизбрани богопросвећени поборник побожности правога православља, Богом крунисани цар“. Све је то нашло израза у литературним споменицима руског самосазнања тога времена („повѣсть обѣ осьмомѣ соборѣ“ јером. Симеона, „слово избрано отъ св. писаній, еже на латыню, истог Симеона или Похомија Србина, московска пасхалија из 1492 г., „Повѣсть о бѣломѣ клубукѣ“ „Димитріа Герасимова“ и др.); а завршну

форму, је добило у посланицама старца Филотеја. Он пише да је Православна Црква, као апокалиптичка жена, побегла прво из Старог Рима у Нови, т. ј. у Цариград, али ни тамо није нашла мира, због издаје православља. Цариградска се црква разруши, би погажена као слагалиште воћа и Православна Црква опет побеже у трећи Рим, т. ј. у нову Велику Русију. Сва хришћанска царства бише поплављена од неверника; само једино царство нашега господара благодати Христовом држи се..., њему неће бити краја; сва хришћанска царства састаше се у једино (Руско): два Рима падоше, а трећи стоји; четвртога неће бити. Отуда, „једини је православни руски велики Цар под небом који управља Христовом Црквом и учвршћује православну веру... (144—145),

„Више ових висина и шире ових ширина руско национално-религијско и религиозно-национално сазнање није се никада дизало. Доцнија његова историја била је само практично развијање и примењивање овог истог циклуса идеја. Руско самосазнање је у овој величини својих мисли испољило природу Русије као недра светске културе“. „После Петра ушла је у живот руског народа занешеност безрелигиозном културом“, што је донело плодове другог, световног стваралаштва. Али та занешеност — која је се у ствари опажала само код интелигенције али не и код народа — није створила један јасан специфично национални идеал, а још мање идеал месијански. Идеал „Свете Русије“ је нешто јединствено у националној историји по својој дубини, моћи, чврстости својих корена у историји и сродности са народним духом. „Од када је нашла свој идеал, Русија је се много и савесно напрезала да буде достојна њега, и ако је било момената да је падала, малаксовала и грешила, ипак је се подизала, поново инспирисана тим истим идеалом; њиме је се и спасавала када је долазила до опасности или до пораза“ (154—156).

7. Г. П. Федотов¹⁾ Св. Мартин Турски, подвижник аскезе (157—175).

О Св. Мартину постоји специјална литература; из најновијих монографија најважније су следеће: Lecoq de la Marche, Vie de st. Martin, 1895 г.; E. Ch. Babi, St. Martin de Tours. 1922 г.; и H. Delehaye, St. Martin et Sulpice Sévère. 1920. Али и поред тога остаје места за расправљање неких питања односно личности св. Мартина и његове аскезе. И писац овде поставља себи

¹⁾ Доцент Богосл. Института за Латински језик.

задатак да „изнова изучи“ житије Св. Мартина, написано Сулпицијем Севером и да се на тај начин ближе упозна са духовном личношћу светитеља и „нађе“ руководну идеју његовог подвига“.

Писац налази да С. Север субјективно оцртава Мартина. Занешен подвизима источног монаштва и прожет традицијама агиографске школе, која је у житијама светаца употребљавала позајмљивања и служила се општим фразама, С. Север оцртава Мартина као херојског аскета у египатском стилу, ради чега узима боје из житија Антонија, из аскетике Евагрија, Лавсика Паладијевог и др. „У овој слици Св. Мартина ми налазимо, каже писац, изобилје реторике а врло мало конкретних црта; изгледа, нећемо погрешити ако много што шта у овој слици припишемо стилистичким обрасцима којима је се писац користио“. Ипак „овај лик хришћанског стојика који је херојским делима заслужио царство небесно“, епски објект лик Мартинов прешао је у потомство. Али поред овога, из описа Сулпицијевог гледа на нас и друго лице у коме једва да можемо познати Мартина Хероја. То лице јесте „сиромашан и смиран ученик Христов који не само следује за Христом на путу самоодрицања, већ и са необичном за савременике осетљивошћу, прима у себе лик Христов и живи на тај начин што му органски подражава. Лик Христов умекшава његов сурови подвиг, дајући му емоционалан живот; он види Христа у унижењу и љубави“. Живећи у оскудици он једно изгледа; своје служи он указује ропске услуге; никог не осуђује; подноси увреде, моли се за оне који га вређају; „на устима му је само Христос, у срцу његовом је само љубав, само мир, милосрђе“. Он откупља заробљенике, заузима се за апсенике и за оне који су пали у немилост; љуби губавог; љубав се његова простире и на животиње; али је његова љубав само једино састрадање. Никада сарадовање“... То је лик који у XII в. „велики Франциск понавља у својој јуродивој љубави и сиромаштву“. Такав Мартин нема за себе литерарног обрасца, ради чега га и није могао саздати Север“; већ је он такав у природи. „Источна црква се мало сећа њега, али и то мало говори о „Мартину милостивом“, апостолу љубави“.

8. Г. В. Флоровски¹), Твар и природа Твари („тварь и тварность“) (стр. 176—212).

Овај чланак по свом садржају приближује се напред поменутом чланку прот. Булгакова. У оном чланку се третира о

Богу у себи и унутрашњем одношају међу његовим ипостасима; овде се говори о његовом јављању изван себе, у створењу света и о твари као другом бићу. И овде се писац дотиче покаткад таквих тајана божанског живота, које су недостижне људском схватању и више мање тачном изражавању речима. Он то признаје; па ипак, охрабрен примерима св. Отаца и других богослова покушава да, колико је могуће, приђе овим тајнама и да их макар издалека, у нејасним контурама посматра. Своје логичко расправљање он обично поткрепљује цитатима из св. Писма, св. Отаца и других богословских ауторитета. Мора се признати да писцу служи на част доста широко познавање дела св. Отаца и црквених богослова, макар да он није богослов по образовању¹⁾ Не могу му само опростити, као ни прот. Булгакову, што уносе много вештачки скованих речи и онде где то није потребно (нпр. бытійственный, лишителный, катафатический, сугубоестественный, апафатический и др.). Исто тако би се могло ставити у укор и нелогично идентификовање појама који по суштини нису истоветни, нпр. својства Божја = силе и дејства = испољавање живота, начинини односа = сам Бог. (стр. 198—199.

Да изложимо укратко садржину чланка. Свет је створен; ово значи: свет је постао из ничега; ово опет значи да није било света раније, пре него што је постао; он је постао заједно с временом“. Логички мисао долази до овог закључка када се, бројећи време од садањег у прошло, у дубину времена, приморава да се заустави на каквој било тачци, па било то избрајање предела и прошлости на векове или на дане, то је све једно. Али биће некада да времена неће бити (Апок. X б). Времена неће бити, али ће се твар сачувати, јер Бог „учврсти васељену и она се неће покренути“ (пс. CIV, 5). „Бескрајност не претпоставља неизоставно беспочетак“ (176—178).

Кад се каже: „Свет је почео да егзистира, значи: могло је и да га не буде; у егзистенцији света нема никакве неопходности. Тварно биће није само себи довољно нити самобитно. Узрок и основа света су ван света“, — у вољи свеблагог и свемогућег Бога. „У стварању се полаже и зида потпуно нова ванбожанска стварност,“ Између Бога и твари постоји бескрајно растојање природа. Искључено је ма какво мешање и „сливање“ природа. Чик у лицу Богочовека Христа природе остају непроменљивој разлици. „Сварање је акт воље и ради тога се

¹⁾ Свршио је философски факултет, одсек историјско-филолошки.

разликује од божанског рођења, као акта природе": прво се не врши из суштине, а друго из суштине, због чега је твар „иносушна“, друге суштине, није слична Богу (178—181). „Твар није појава већ суштина. Реалност и субстанциалност тварне природе показује се и раскрива се пре свега у слободи твари; а ова се опет изражава пре свега у реалној могућности двају путева: ка Богу и од Бога. Твар мора да се својим личним напором и подвигом уздигне и сједини с Богом,“ чему у сусрет иде и божанска милост, благодат. Али благодат не чини насиље, због тога твари није затворен пут разједињења, пут погибије и смрти. И смрт није крај егзистенције, него раздвајање душе од тела, твари од Бога“. Јавивши се у свет „зло је унело нова својства, као да је додало Богом сазданој реалности нешто што Богом није извољено нити створено“, некакав противузакон. „И у извесном смислу зло је неискорењиво. Њиме се искварена стварност прима тајанствено у вечност, мада у мукама вечног огња.“ „Идеја твари је туђа „природном сазнању“. За њу није знала антична, јелинистичка мисао: њу је заборавила нова философија“ (181—184).

„Бог ствара у потпуној слободи. Ка стварању Он Сам Себе одређује. Само је по себи јасно да не може бити речи ни о каквом спољашњем принуђавању“. Али, да није било унутарње неопходности? Да нисту та вечно својствена Богу благост и свемогућност захтевали да буду реализовани у тварном свету исто тако још од вечности — као што је мислио Ориген? Или, да није вечна у Богу бар идеја света, замисао о свету? Не. „Такве претпоставке значе уваћање света у унутрашњост тројичног живота Божанства, као једног принципа који са њим опредељује. Зато ми морамо одлучно да одбијемо такве претпоставке. Идеја света, божанска мисао о свету, свакако је вечна, али у извесном смислу ова није савачна Њему, пошто је одељена од Његове суштине Његовом вољом. Бог не садржи толико колико измишљава идеју твари и измишљава је у потпуној слободи. Божанска се вољи ничим не приморава да измишљава свет; идеја света, ако је вечна, није вечна стварном вечношћу већ вечношћу слободном“. Пуноћа Божанства се не увећава и не умањује тиме да ли је свет створен или не. Бог је све умом посматрао пре но што је добило своју егзистенцију, и свака ствар добија постанак у одређено време, сагласно Његовој вечној мисли, која је предодређење, слика и план. Свет

се ствара по идеји, сагласно праслици. Праслика је норма и задатак који су положени у Богу али који су обраћени на друго, ван Бога. Због тога се вечност праслика слаже са почетком и постајањем у времену носилаца предвечних одређења. „Божански лик у стварима може се назвати истином ствати, њеном трансцендентном ентелехијом, а не субстанцијом или њеном испостаси“ (184—185).

У Богу треба разликовати двојако време одређивања и актова; ово је везано са разликовањем у Богу „суштине природне“ и онога, „што се односи на природу“ : једно припада теологији, друго икономији. Шта је Он по суштини и по природи, то је недостижно и непознато. „Бог се постиже само у тотико у колико је обраћен свету, у колико је се открио свету“ путем откривања. Многа и релативна имена Божја, која се употребљавају за Њега, не означају Његову природу или суштину, већ својства Божја: то су *силе* и *дејства*, стварна битна и животворна пројављивања божанског живота, *слике* односа Божјег према твари (?). Животворна делатност Божја у свету јесте *сам* Бог“ (?). Учење о томе изложено је код Псеудо Дионисија Ареопагита и код Григорија Паламе. Божанска дејства укупно узета представљају Његову предвечну вољу, Његов творачки предвечки савет“, — а овај је слободан акт љубави. „Стварање предпоставља тројичност, а печат тројичности лежи на свој твари“ (ст. 195—206).

Неизмењиви божански савет не веже слободу твари. „Да твар постане оно што је, треба ипак да до тог дође својим слободним пењањем, сразмерно према божанском старању о Њој, сразмерно према предвечној слици и предодређењу о Њој“. „Слика твари у Богу је ограничена и не одговара слици Божјој у твари“; у човеку је то извесна личност, рефлекс. „Али над сликом увек сија оригинал... сија као призивање и норма“. Твари је дат натприродан задатак: општење с Богом, обожење. Ово се достиже само помоћу самоодређења и подвига твари, чему сарађује благодат. Будуће и очекивано обожење јесте узвишавање твари до сличности с Богом по благодати; то је присуство божанског живота у јединству љубави и достигнуће извесних својстава која сведоче о сличности Богу. Оваплаћење Речи отворило је пут ка заједници са овим божанским животом, пут човековог усиновљења Богу. У цркви се подвиг твари показује и твар се обнавља у свој својој пуноћи“ (206—212).

На крају овог часописа налази се неколико приказа на нове књиге (Догматика, Св. Писмо, Апологетика, Агиологија) и извештај о раду Правосл. Богосл. Института у Паризу за 1926—1927 год. (213—231).

Проф. D-r A. Доброклонски.

Српски превод од D-га Д. Грданичког.

Povijest staroga Orijenta. Књига I. Od najstarijih vremena do u jedanajesto stoljeće prije Isusa, Napisao D-r Gavro Manojlović. Svezak prvi (str. 1—200) — Pristup — a od) Hiska do Filista“ i od „kralja Mina“ do „kralja Prijama“. v) Egipat za Staroga i Srednjega Carstva.

Svezak drugi (str. 221—354). a) Zemlja i kultura na Eufratu, i Tigru.

Svezak treći (str. 355 — 600). Politička povijest Prednje Azije od najstarijeg vremena do u 12. stoljeće prije Isusa. — Dodatak — Literatura — Sadržaj I. knjige — Ispravci u štampi).

U Zagrebu 1923. Izdanje „Matice Hrvatske“ Tisak nadbiskupske tiskare.

Једно доло које се с правом може поздравити као добро дошло, јер испуњава велику празнину која је до сада владала у томе подручју. Богатим и многобројним откопавањима и открићима која су учињена на територији предњег Оријента, откривен је нов свет који се до сада врло слабо познавао. Само онолико колико је говорила о њему Библија. Потребно је било да се сав тај материјал скупи и пружи и ширим круговима. Дело г. Манојловића то чини увелике. „Без познавања оријенталних језика“, аутор је употребио дела других, специјалиста, „што они нађоше и написаше“, (стр. III.), и то је са великом вештином средио и обрадио. Књига је од велике користи не само за историчара него и за богослова, јер међу старим народима предњег Оријента, постао је, живео је и развијао се и изабрани, јеврејски, народ. И у свакој књизи, која се бави историјом тих народа, мора се често и често обазирати на јеврејски народ, као један од оних, који су у културно-духовном развојку човечанства играли велику и важну улогу.

Као стручњак, који се бавим проучавањем јеврејског народа и његовог језика, морам се осврнути на књигу г. Д-ра Манојловића, иако је изашла још пре 5 година, јер се о њој није говорило. У њој се налазе ствари, које је вредно споменути, односно обазрети се на њих. Разуме се да ћу се огра-

ничити само на оно што се односи на историју јеврејског народа, а уверен сам да ће г. аутор „sine ira et studio“ оценити моје примедбе (као стручњака) и код евентуалног другог издања узети у обзир.

Међу ориенталистима који проучавају предњи Оријент, постоје у главном две струје. Тако звана „панбабилонистичка“, чији је творац и најватренији пропагатор Hugo Winckler са лајпцишким професором Heinr. Zimmern-ом, Alfredom Jeremias и A. Jensen. Занесени успесима асирологије, када је одгоненуто клинасто акадско писмо и када су прочитани многобројни текстови, особито из Асурбанипалове библиотеке, почеше споменути научници учити, да су Вавилонци (Акађани) творци целе цивилизације и културе у свету. Све да је потекло из Вавилона. Да и јеврејска религија није ништа друго него производ вавилонски, са неким изменама. Иза смрти Winckler-ове најватренији присталица тога правца је А. Jeremias, док је Н. Zimmern напустио то мушљење. Већина пак западних оријенталиста сматра „панбабилонизам“ као преживео, иако се не може прећутати, да је и он донео доста користи науци. Но ако је преживео међу научницима, нанбабилонизам почиње да се шири и пропагира међу лаицима, нестручњацима, што је много опасније, јер при томе није увек гласни руковођа жеља за науком.

Господин Д-р Манојловић је сасвим под панбабилонистичким утицајем; то се у његовој књизи примећује свуда. Особито се то јасно види из речи ауторових: „u toj su nauci (astronomiji) Balibonci postali učitelji cijeloga svijeta, a i starih američkih kultura (astečke, perijske, t. d. koje su svoje znanje primile iz Babilonije putem neznamo kojim“. (svez. drugi str. 284).

Без икаквог даљњег образлагања писац тврди нешто о чему се могло писати годинама. Исто је тако и са тврђењем „mi smo tjedan od 7 dana primili od Rimljana i Herbeja; ovi od Babilonaca“ (str. 288) Сам аутор (стр. 287.), вели да се на подручју бабилонске културе рачунало са тједном од 5 дана. Јер сваки семитиста зна да су Вавилонци имали недељу од 5 дана („hamuštu“), као што о томе управо први говори Н. Winckler¹⁾, дакле, не може бити тачно да су Јевреји преузели од њих недељу од 7 дана. „Posvećivanje dana pojedanim bogovima“ да је важно „jer i ta uredba pokazuje zajednički izvor“ (str. 289), не мора никако бити вавилонског порекла. Код Акађана дани

1) Altorientalische Forschungen II. 91 sl.

нису имали имена богова, него су се бројали: први, други и т. д., а посвећивање дана боговима као у романским и германским језицима (*dies Solis, Sonntag, Sunday, dies Lunae, Lundi, Montag i t. d.*) има свој извор у религији, а не код Вавилонца. Нико пак неће ићи тако далеко, да утврди да је религија порекла из Вавилона.

Но у питању од куда религија, писац се упушта у непотребно објашњавање (стр. 291), при чему стоји на застарелом становништу западних рационалиста 19. века, код којих је у пуној важности изрека „*timor deos fecit*“. Данас уз ту тврдњу не ће пристати ниједан научник који се бави историјом религија, зато не би ни требала да буде у једном научном делу, особито у делу које је за „шире коло нестручника“.

Авраам није „*išao tražiti prvolu od Hetita (bne Het) za kirovni ugovor*“ (стр. 94) него он тражи од Хетита да му продају комад земље, да задобије посед међу њима (Пост. 23, 13, 17, 18.).

Тешко да је тачко што тврди писац о усељавању у Египат, када вели: „*Tako se g. 1901. za Sesostrisa II doselio starešina Ebša sa svojim bratstvom — 37 Nauma (kanaanejaca) „pustinje“... (стр. 204.)* Аутор сигурно мисли на тако звани „*beni-hassan*“—ски споменик, и ако га не спомиње, — где се приказују неки Еемити који долазе у Египат под водством човека, чије је име *Abša* (слично библијском *Abišaj, II. Сам. 10, 10*). По старијем мишљењу тумачила се та слика, како је тумачи и писац, али по новијем узима се да то нису никакви Семити што се селу, него да је то трговачка каравана која доноси у Египат зелену шминку маст за очи, (исп. R. Kittel: *Geschichte des Volkes Israel I. Bd. стр. 59, Stuttgart (Gotha) 1923*). То ће мишљење бити тачније, јер и из *Sinuhe*-ових (а не *Sinuhet-ovi* о. с. 204) мемоара видимо да он налази доста познаника у своје бегству од Сесостриса I, и у Библосу и Кедему, и кнез *Amiienšci*, земље горњег *Retenc*, зове га к себи, јер на његовом двору чује „језик Египта“. Везе између Ханаана и Египта јаке су, дакле, још пре Сесостриса II.

При спомињању истраживања Гааняка и *Megidda* (стр. 223) у Палестини, требало је споменути и откопане градове Јерихон и Сихем, што их је открио гласовити берлински археолог E. Sellin.

Фенички алфabet има само 22, а не „24 знака“ (стр. 238).

На црном обелиску Салманасара III. не налази се само „izraelski kralj Jehu donoseći ti svoj danak“ (стр. 238.), него и Сирци, Сидонци. Натпис вели: Haza'el од Дамаска ослони се на велики број својих чета... Sanīsu (Јермон) учини он својом тврђом... А ја се борих с њим и надвладах га... Он побеже да си спасе живот. Ја га прогоних и затворих га у Дамаск... Тада примих данак (трибут) Сираца, Сидонаца и Јау'а сина Омријева. (При цитирању текста без писца погрешно „*mar Klumri*“ а треба „*bit Humri*“) управо због тог цитирања цара Јуја (Јеху као сина Омријева падали су историчари у погрешку, да је Јуј из династије Омријева; (и писац вели: „*iz doma Omrijeva*„). Да се обратило мало више пажње на дотична места у Библији, видело би се да је обратно. Јуј је управо онај који је уништио и свргао династију Омријева (Исп. I. (II) Цар 16, 28 и II (IV.) Цар. 9; 10.). Но Омрије и његов син Ахав били су се, свакако, на далеко прославили својим делима, да је код Акађана постало име „*bit Humri*“ синоним за Израил (Исп. Ungnad — Gressmann: *Altoriental. Texte und Bilder zum Alten Testam.* 1909., Schrader Eb. *Keilinschriftliche Bibliothek*, 1889. исти: *Die Keilinschriften und das A. T.* 1903. (3. Aufl Winkler — Zimmeren, *Kittel. O. c.* — 268).

У јеврејском је „вечност, — „*'Olam*“, и не „*holam*“ (стр. 268).

Нетачно је тврђење да је „*još manje sačuvano od VI ploče*“ (стр 273.) вавилонскога епоса о стварању света: „*Enuma eliš*“) Та је плоча пронађена скоро потпуно, Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum A. T.; Ungnad — Gressmann Altoriental. Texte Bilder.*

Речи „*on je Alfa i Omega*“ потичу из Св. Писма (открив. Јован.), па је незгодан израз „*Grci će to reći*“ (стр. 275). Нигде не налазимо у Библији (једином извору за израиљску историју) место где се каже, да је „*u Izrael-u Betel, kasnije Jeru-salem, „rupak“ zemlje, središte svjeta'*“ (стр. 277.).

Бог сунца у акадском је *Šamaš* (јевр. „*šemeš*“) а не „*samas*“ (стр. 281.); исто и *Ištar* (не *Istar*) од *Arbele*. За главни град Медије узима се обично да се зове Егбатана (а не *Akbatana* стр. 283.)

Панбабилонстичко је тврђење, ни на чему основано „*да „shvaćanje... o obćem potopu i općem požaru, koje se rasprostrilo po cijeloj zemaljskoj kugli među svim narodima, u svim*

mitologijama, ima svoju kolijevku u ravninama Eufrata i Tigara“ (стр. 297.). Морали би најпре имати сигурне доказе за то, па тек онда ширити таке идеје у широј јавности, а ми данас немамо ништа од тога, јер се у науци панбабилонизам преживео. Израз „patesi“ (стр. 203., и 324.) боље би било превести: „кнез“ — „свештеник“ (испор. словеначки knezo-škof, Fürst bischof.). „Бог Еа није преварио сина свога Адапу, (стр, 307.) него, напротив, Еа (по епу о створењу човека) није ни сам знао да ће се „Апу“ умилостивити. Апу се љутио на „Адапу“, што је сломио крила јужном ветру, и на Еу, што је откријо „нечистом човеку унутрашње ствари неба и земље. Хоће да га казни. Но бог Тамуз и Гушзда богиња, „придворни“ Апу ови моле за Адапу и Апу, одобровољен, хоће да даде на концу Адап-и „хлеб живота“ и „воду живота“. Ту је моментално расположење Апу-ово иначе се давао „хлеб и вода смрти“ Цео тај мит нема никакве сличности са библијским казивањем о Адаму и Еви, дакле се неби требало ни позивати на њега (стр. 307.).

Неприхватљиво је мишљење да: „функције те науке (kaldejska nauka: мађијанје, враћање) јесу приватни и службени обреди свећеничкога реда“ (стр. 313.). И опет застарела рационалистичка хипотеза прошлога века, која се у историји религије спомиње само као историјска прошлост, а нема присталица. Lilita није само „ољупји демон“. Још и данас је она код Јевреја, ноћни демон — вештица, која је особито опасна за породиље.

При позивању на Деворину песму (Суд. 5, 4. 5.), као и код осталих псалама, требало би навести места где се налазе у Библији, јер то лаик не зна.

Химна египатска из доба Аменофиса IV. није „боги Реу“ (стр. 329.) него Атону (сунчевој кугли),

У погледу старости и вредности 14 главе књ. Постања, писац узима хипер-критичко становиште, када вели „по језику (?) i cijelim иначе sadržajem (!) moglo je to pripovijedanje postati istom za „babilonskoga izгона“ (стр. 411.). Управо из сачуваних нам имена у тој глави (’Amrafel из Sine’ara, Kedorlacomer из Elama Ariokh из Ellasara) види се да је ту употребљен врло стари извор, а никако из „babilonskog izгона“; као што то показује корифеј јевр. историчара Kittel R. (о. с. I. 281, 282.).

Од куда писцу тумачење имена Божјег код Јевреја „Јахве — дува“, не знам. Највећих тешкоћа имамо са тумачењем тога

имена, али никако нема значење „дува“. Исто у имену Jismá'el (чује то (!) је el) тумачење је нетачно.

Не „bahal“ (žensko: „bahalat“) на пр. „bahal od Tira, „tirski bahal“ (стр. 426.) него ba'al (средњи је конзонант „'ajin“ а не „he“ или „het“). Место: „semitiski bêl matâti“, боље је казати: „akadski“.

У Девориној песми запета треба да стоји иза „bogiše se“ (а не иза „zvijezde“), јер је у јеврејском тексту акценат растављања (стр. 426). Не „sjedi božanstvo u svetim kamenovima“ само у „Канаану“ (426) него је то опште семитско веровање (ћаба у Меци!). Да су „божанства у змијама“, за Канаан немамо доказа. Нигде се не спомиње да су се гајиле св. змије, а то би свакако било, да се веровало да је у њима божанство. Друго је змија од мједи.

Никако није тачно да се по Намурабиевом (боље: „Хамурапи“) закону жена купује (440.). Напротив у Хамурап. кодексу се одређује, да се брак склапа само уговором, и брак склопљен без уговора не важи (§ 128.). Нити се жена могла „samo kadgod otpustiti“, него је она могла затражити и развод брака (Исп. мој чланак „Брак и социјални положај жене код Јевреја“ („Богословље“ 1927, св. 2.). Није ни најмање сигурно „да у језикâ semitskih на једној страни, а indoevropskih на другој има значајних veza“ (468). То је покушао доказати талијански научник Ignazio Guidi, али су докази сувише слаби. Од новијих семитиста слабо ко пристаје уз њега.

Све су ове примедбе врло ситне према великој вредности дела г. Д-р Г. Манојловића. Као што сам већ споменуо, дело може особито добро доћи и сваком богослову, који се тим питањима бави, ако узму у обзир горње моје напомене.

Др. Д. Глумац.

УРЕДНИК Д-Р ДИМИТРИЈЕ СТЕФАНОВИЋ	ВЛАСНИК У ИМЕ БОГОСЛОВ. ФАКУЛТЕТА ПРОТА СТЕВ. М. ДИМИТРИЈЕВИЋ
-------------------------------------	------------------------------------------------------------------

„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.

С А Д Р Ж А Ј.

<i>Мојсије и криштика</i>	Др Тихомир Д. Радовановић
<i>Брак и социјални положај жене код Јевреја</i>	Др Д. Глумац
<i>Исус Христос као учитељ</i>	Д Стефановић
<i>Мисли О. Јована Кронштајског о свештенству</i>	Др Д. Грданички
<i>Један значајан прилог за историју југословенске филозофије</i>	Др Б. Лоренц

Оцене и прикази :

<i>Православная Мысль. Труды православна- го Богословскаго Института въ Парижѣ</i>	Д-р А. Доброклонски
<i>Dr Gavro Manojlović: Povijest staroga Orijenta (knjiga I)</i>	Др Д. Глумац.
