

ПОШТАРИНА ПЛАЋЕНА У ГОТОВУ

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА У БЕОГРАДУ

ГОДИНА V
СВЕЗАК 2



БЕОГРАД
ШТАМПАРИЈА „ПРИВРЕДНИК“ КНЕЗ МИХАИЛОВА 3.
1930

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

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

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



Молимо своје дужнике да нам пошљу свој дуг.

БОГОСЛОВЉЕ

ОРГАН ПРАВОСЛАВНОГ БОГОСЛОВСКОГ
ФАКУЛТЕТА

ГОДИНА V

СВЕСКА 2.

БРАК И СОЦИЈАЛНИ ПОЛОЖАЈ ЖЕНЕ КОД ЈЕВРЕЈА.¹

Dr. ДУШАН ГЛУМАЦ, ДОЦЕНТ
(Свршетак)

ОДНОС ПРЕМА РЕЛИГИЈИ.

Многи научници стоје на становишту да је јеврејска религија религија мушкараца и да је жена била сасвим искључена од религиозних функција и да у томе подручју није имала никаквог права² В. Smend тврди на пр. да се религија тицала жена много мање него ли мушкараца. Женска имена сложена са Божјим именом Јахве, једва да и долазе.³) Због тога је М. Löhr⁴) саставио листу свих женских имена која долазе у Старом Завету и детаљно испитао сва теофорна женска имена и том приликом, заиста дошао до резултата, да је у Старом Завету много мање женских теофорних имена, сложених са Божјим именом Јахве, него ли мушких. Свега 14—17 женских имена има, која би била сложена са скраћеним обликом Јахве (о. с. 31.). „Али би свакако било преурањено, да се стварају ма какви историјско религиозни закључци на томе сасвим спољашњем бројчаном односу“. (о. с. 24.). „Јер иза тих утврђених чињеница, мора се чувати да се доказује са спољашњим бројчаним односом имена мушкараца и жена које имају име Јахвеово, као што су то учинили Wellhausen — Smend и други.“ (о. с. 31.). Löhr указује, наиме, на чињеницу да се у Старом Завету, уопште, много више говори о мушкарцима него ли

¹) Види Богословље 1930. св. 1.

²) E. Schwally: Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892, 28; Dr. Georg Beer: Die sociale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 1919, 34—35.

³) R. Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 2 Aufl Freiburg i Br. 1899, 165.

⁴) Die Stellung des Weibes zu Jahwe Religion und Kult untersucht von Dr. Max Löhr Leipzig 1908. [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament herausg. v. R. Kittel, Heft 4.]



о женама, подсећа на многе главе са ратним садржајем или на књиге, на пр. Јездрѐ и Нејемије, у којима се спомиње жена само на три места и то двапутa анонимно (Јездр. 2,61.; Нејсл. 6,18.) а трећи пут са Јахвеовим именом (Нејел. 6,14.) (о. с. 28.). Али женских имена сложених са именом Јахвеовим има ипак у Ст. Завету. Athalja (Готалија), кћи Ахавова и жена Јеровома, цара Јудиног, прва је поуздано историјска жена, која носи име сложено Јахвеовим именом. Како је она сестра Охозиије (Аhasja I. (III.) Цар. 22,49.) цара Израилског, може се констатирати чињеница, да долази и једна принцеса са именом Јахвеовим истовремено када се појављује и први северно-израилски принц са Јахвеовим именом. Ако се претпостави, да је Ахав дао имена својој деци то он није правило никакве разлике при избору имена (о. с. 30.). И управо из примера Ахавовог и пророка Осије, када даје имена женској деци по нареби Јахвеовој (Ос. 1. 4. 6. 9), и упоређења имена Šelomi — Šelomith, Šimêa — Šimêath, Šomer — Šimrith, види се, да се несме закључивати из имена, која се дају обим половима, ни за старије време, а нити за млађе, да је постојао принципијелни или битно различни положај истих према религији Јахвеовој (о.с.32.).

О томе, да жена није имала никаквих религијозних права, да говоре и најстарији израилски закони: Излазак 23, 17, 34, 23. и Поновљени Закони (Деутерономиј) 16. 16., који изречно спомињу само мушкарце и од њих захтевају да се појављују три пута годишње пред Јахвеом у храму (Веер. о. с. 33.). Али из тога што се изречно спомињу мушкарци, још се не може закључивати, да нису смеле и жене долазити у храм на празнике. У Библији наилазимо на доста примера који доказују противно.

На Јахвеов празник, у Силоу (Силому), играју девојке (Суд. 21, 23.), а Елкана. сељак из Јефремовог племена, иде на празник у Сило са својим двома женама и децом (синови и кћери), да се помоли Богу и принесе жртву. Иза принашања жртве, на жртвеној гозби (ручку), сви суделују и добијају делове жртвене животиње (I. сам. 1, 3 сл. 19.). Исти така обичај, да и жене иду на празник, постоји и у Христово време (Лук. 2. 42—46.). И на најстаријој израилској свечаности пасхалној вечери, суделују жене и кћери. За тај се празник, наиме, одређује, да се свака породица („beth avoth“) или две мање породице заједно скупљају да једу пасхално јагње. Да се под

изразом „beth avoth“ имају разумети и жена, односно мати, са синовима и кћерима, не може нико сумњати. (Löhr 44. Döllner 8.). А у Мишни талмудског трактата Pesachim спомиње се изречно жена на пасхалној вечери, и ако се додуше затим вели: „она може јести где хоће“ (Pesachim VIII, 1.).¹⁾ Јасно се, дакле види да је жена имала право да суделује при пасхалној вечери и да је суделовала, зато је нетачно тврђење Zscharnack-a: „знамо да је женама било забрањено суделовање при свечаним актима, као што је пасхална вечера.“

Жене суделују и код других религиозних свечаности. При преношењу ковчега завета на Сион суделује сав дом Израиљев (II. Сам. 6. 5. 15), народ (ст. 18.), све мноштво („народ“) Израиљево, људи и жене (ст. 19.). Једино, можда, да царске жене, због дворске етикете, не суделују при томе, јер њима не допушта царско достојанство да се мешају са масом. Зато и жена Давидова, а Саулова кћерка, Мелхола (Mihal), која је већ одрасла на двору, пребацује Давиду и руга му се, што је играо и што се одкривао пред својим слугама и слушкињама, као последњи играч, па му иронично вели да се: „данас веома прославио цар Израиљев“²⁾ (II. Сам. 6. 16. 20.).

Свакако се под изразом „народ,“ „општина“ разумевају и мушкарци и жене, према споменутом месту о преносу ковчега. Жене, дакле, суделују и код посвете Соломоновог храма (II. Дневн. 5, 2. исп. I. цар 8, 14.), код реформи царева Језекије (Hiskia) и Јосије (II. Дневн. 30, 1. 34, 29. 35, 5-II. цар. 23, 2.). При свечаностима иза победе суделују и девојке, играју, свирају и певају. (исп. Изл. 15, 20. Суд. 11, 34. I. сам. 18, 6. Псал. 67, (18.), 12, 26.). Исто тако суделују и жене код велике исповести Јездрине и покајања а и код свакодневне жртве. (Јездр. 10, 1.). Жене се помињу и код освећења јерусалимских зидова (Нејем. 12, 43.). Њихов зли утецај показује се и на религиозном подручју (Изл. 34, 16.). Оне одводе Соломона, да није ишао путем којим је ишао Давид отац његов, него је почео служити и другим боговима (I. цар. 11, 4. след.). Још је познатији пример Језавеље, жене Ахавове која је хтела, да искорени веру у Јахвеа, а ширила је ону у Ваала. (I. цар. 16, 30. след. 19, 2.). Оне су и при жртвовању на висинама (Ос. 4, 13. Јерем. 31, 4.

¹⁾ G. Beer, Pesachim, Giessen 1912. 196.

²⁾ L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902. 44.

14. Плач. Јерем. 1, 4.). Оне слободно светкују суботу и младину, као и мушкарци, и иду светим местима. Када је умро син Сунамићанки, која је примала пророка Јелисеја, спрема се она на пут к пророку а муж је пита зашто иде данас човеку Божјем, када није ни млад месец ни субота (II. цар. 4, 22. (23.)). За празновање суботњег одмора одређују се у закону на три места следећи прописи: „шест дана ради а у седми почини и од орања и од жетве почини (Изл. 34, 21.); „шест дана ради и свршуј све послове своје, а седми је дан одмор („šabath“) Јахвеу Богу твојему, тада немој радити ни једнога посла, ни ти, ни син твој, ни кћи твоја, ни слуга твој, ни слушкиња твоја, ни живинче твоје, ни странац који је међу вратима твојим“. (Изл. 20, 9.-70). Готово истим речима налаже се то исто и у Поновљеним Закономима (5, 18—14.). Изречно се, дакле, налаже да несмеју радити кћери или скушкиње, значи, у опште све женске. И оне морају светковати суботу.

Ваља споменути и захтев Деутерономија, да се при жртвеним свечаностима мора „радовати пред Јахвеом“ „ти и твој дом, левит и странац“ (Поновљ. зак. 14, 26. 15, 20. 26, 11.), а на другом месту још прецизније: „и веселите се пред Јахвеом Богом својим, ви и синови ваши и кћери ваше и слуге ваше и слушкиње ваше, и левит“ (у Поновљ. зак. 12, 12. и 18.), и дошљак и сирота и удовица (Пон. зак. 16, 11.).

Из свих тих наведених примера види се јасно да жена није била искључена од Богослужења и религиозних функција. На против жена је била обавезана да извршује законске прописе, као и мушкарац. За то се и одређује, да се и жена има чувати од идолпоклонства и да не сме никога у њега заводити јер се у противном одређује казна као и за мушкараца (Поновљ. зак. 13, 7. 17, 2. 5. 29, 17. Лев. 20, 27. II. Дневн. 15. 13.). Сви ти примери показују да се жена није искључавала са Богослужења и покрај тога што се у Излаз. 34, 23, 17. спомињу само мушкарци као они који су обавезани да дођу на празнике. Од мушкараца се захтевало да морају долазити, док се женама остављало на вољу хоће ли ићи или не. Жена није била обавезана на хаџилук, јер је то, често, било немогуће због њених дужности као матере (I. Сам. J, 22 след.).¹⁾

Може се прихватити и мишљење Löhг-ово (о. с. 48.), да се под изразом „све мушко“ подразумева „свака глава поро-

¹⁾ Engert: Ehe und Familienrecht der Hebräer, München 1905, 61.

дице“, а када иду они на челу породице иду и сви остали њени чланови. Старешине породица да се спомињу прво зато што су само они могли нешто донети на жртву, а пред Јахвеа се не сме долазити празних руку (Изл. 34, 20.), а друго, што су само они могли, у прва времена, приносити жртву.

Женама се, и иначе, није забрањивао приступ пред Јахвеа. У тешким часовима живота када се није налазило помоћи ни од куда, жена је слободно долазила „пред Јахвеа“, да пред њим излије своју невољу, своју бол или жалост и да у молитви затражи од њега помоћи или савета. Управо је на дирљив начин описана молитва и бол Ане, жене сељака Елкане а матери Самуилове, што није имала деце. Због јаловости, што је била највећа срамота за израиљку, имала је много да претрпи и од своје иноче Фенине, која је имала доста деце (I. Сам. 1, 2. след.). Елкана је дошао на празник у Сило. Ана, његова жена, одмах је отишла у храм, да се у болу своме помоли Јахвеу. Случајно се десио у храму и првосвештеник Илије па је проматрао. Кад је видео како дуго стоји и да ништа не чини нити говори, а да јој се помичу само усне, помислио је да је пијана. Због тога је почео корети што се већ не истрезни и докле ће стајати тако пијана. Дакле није баш била необична појава тога времена, да су се жене јавно опијале и у таком стању долазиле, чак и у храм. Но Ана одбија то сумњичење са болом и одговара да је она само несретна жена.

„Нисам пијана господару, него сам жена тужна у срцу; нисам пила вина ни силовита пића, него излевам душу своју пред Господом. Немој једначити слушкиње своје с неваљалом женом; јер сам од велике туге и жалости говорила до сад. Тада одговори Илије и рече: иди с миром; а Бог Израиљев да ти испуни молбу, зашто си га молила.“ (I. сам. 1, 15. след.). Из тога се примера јасно види да је жена смела слободно долазити и у сам храм.

Ревета „пита Јахвеа“, кад се догађају неразумљиве ствари и у њеној утроби (Пост. 25, 22 сл.), а жена Јеровамова иде да „пита Јахвеа“ преко пророка (I. Цар. 14, 2. след.). Жене присуствују и пророчким поукама суботом и за млађа (II. Цар. 4. 23.), оне се заклињу Јахвеом (Рут. 1. 17.) Њима се јављају и анђели као посланици самога Јахвеа (Пост. 16, 7. Агара; Суд; 13. 3. сл. Мати Самсонова), а и Јахве се заузима за жене (Сара у Египту. Пост. 12. 15. 17. Пост. 29, 31. 17, 16. исп. и 16, 2.)

Жена је могла присуствовати и код самог принашања жртве (Суд. 13, 23.); она је полагала руке на главу жртвене животиње (Лев. 3, 2.)¹ свака је жена била дужна да приноси жртву у неким приликама и то, иза порођаја (Лев. 12, 4. 6. 8.) где се изречно наређује „да не сме ићи у светињу (храм) док се не наврше дани чишћења њезина“ четрдесет дана ако породи сина, а осамдесет ако роди кћер); и иза крвотоочења (ментсруације или болести; Лев. 15, 29. 25. 28-30.). Зато не може бити тачна примедба Веера (о. с. 38.). да је жртва само право човека.

У Талмуду се, доцније, забрањује да жене полагају руке на жртвену животињу (Mepahot X (IX.) 8. (93. в.), значи да се још у талмудско време знало за тај обичај.

Жене су суделовале и код жртвених ручкова, који су имали сакраменталан значај (Поновљ. Закони 12, 12. 18. 15 20. исп I. Сам. 1, 4. 2. 19.).

Из свих тих примера види се јасно, да је жена имала потпуно право да суделује при Богослужењу и да иде у храм. Ако се у неким законским прописима спомињу само мушкарци, још се не може из тога закључити да и жене нису биле присутне. Оне су јавно долазиле у храм, молиле се и приводиле жртву. Али никада нију могле вршити свештеничке функције, као мушкарци. У томе нису биле равноправне са мушкарцима.

ДА ЛИ ЈЕ БИЛО СВЕШТЕНИЦА?

Познато је, да и сви мушкарци нису могли постати свештеницима, код Јевреја. Само потомци Аронови, из колена Левијева, били су одређени да врше свештеничке функције, док су други били искључени (Излаз. 28. 1. 2. 9. 1. Број. 16,1.) У прва времена, свакако није било тога ограничења, него су сви мушкарци (првенци) и старешине породица, приносили жртве. Али, то после постаје привилегијом само једнога колена односно сталежа. Жене, пак, ни на који начин нису могле постати свештеницима. Оне се сматрају неспособнима за ту функцију, и у Библији се нигде не говори да је икада која жена вршила свештеничке обреде. А то је и разумљиво. Свештеник је, наиме, по прописима мојсијевог законодавства морао бити особито ритуално чист када је приносио жртву (Лев. 21. 1. след. 22. 2.),

¹) Löhr [о. с. 49 Anm. 1.] држи да је то Peritz и доказао у Woman in the ancient hebrew cult, Journal of bibl. literature 1898. part. II. p. 144.

покрај општих прописа о чистоти и нечистоти који су вредели за све Израиљце (Лев. 11, — 16;). Ако је била ма каква ритуална нечистота на свештенику (полуција, полни сношај и др.), није смео приносити жртву.

А жена је, управо, ради свога полног живота често долазила у прилику да постане нечистом. Јер осим полног сношаја долазили су ту у обзир и остали физиолошки процеси код жене (менструација, порођај и т. д. исп. Лев. 12. 1-8. 16. 18. 19. след. исп. и Језек. 36, 27.). Сигурно, само због тих разлога уобичајило се још од најстаријих времена да жена не врши богослужбене радње. Али још није значило да је жени било забрањено да суделује при богослужењу, хаџилуку и т. д. него се то од ње управо захтевало. Постојао је чак, случај када је жена заједно са свештеником вршила свештеничку радњу. Код приноса ревновања, сумње за прељубу, држала је жена принос [„*minha*“] на својим рукама, а свештеник је подметао своје руке испод њезиних (Број 5, 11-31.).

Свештеничке жене и кћери имале су, ипак, више привилегија. Оне су смеле јести од освећених делова жртвене животиње („плеће уздизања и груди обртања“) који су били одређени само за свештенике. Само када би се кћер удала за несвештеника, није смела јести од тих делова (Лев. 22. 12.) али када би остала удовица или ако би се раставила од мужа и повратила се натраг своме оцу, смела би, опет, да једе од тих делова (Лев. 12, 13. исп. Број 18, 11.).

Та мисао о женској нечистоти и њиховој неприкладности за Богослужбене радње јавља се и у књизи Дневника (II, 8, 11), где се вели да је Солџмон саградио посебни двор фараоновој кћери, а својој жени, јер да није хтео да буде једна жена у Давидовом двору, где је био смештен ковчег завета, највећа светиња Израиљева. Да ли је Соломон, баш, због тога разлога сазидао фараоновој кћери засебна одељења, велико је питање. Знамо да су у Давидовом двору, за време Давида, биле жене, које су у њем становале без икакве саблазни за друге, и да нису биле никако искључене, како хоће Rothstein¹⁾. Пре ће, зато, бити вероватно, да је Соломон сазидао својој жени засебни двор због њеног високог порекла, да се пред њом не постиди, а можда је, ипак, по мало била и жеља да се ино-

¹⁾ Код Kautzsch: Die Heilige Schrift des A. T. 3: Auflage Tübingen 1910 I. 555.

верна принцеза уклони од Јахвеове светиње. У Израиљу је био обичај, од старине, да одличне жене имају своје посебне шаторе, (исп. Пост. 24, 67.). — Мишљење, да жена није достојна да станује покрај светишта, због њене нечистоће, јавља се тек доцније, код писца књиге Дневника. Сасвим противно се мишљење јавља у Поновљеним Закономима када се вели: „Ви стојите данас сви пред Јахвеом Богом својим главари од племена ваших, старешине ваше и управитељи ваши, сви људи Израиљеви, деца ваша, жене ваше и дошљак који је у вашем околу, и онај који ти дрва сече и онај који ти воду носи, да ступиш у савез (на завет) Јахвеа Бога својега и на клетву његову, коју склапа с тобом данас Јахве Бог твој, да те данас уздигне (постави) себи за народ и да ти он буде Бог, као што ти је говорио и као што се заклео оцима твојима, Аврааму, Исааку и Јаакову. И не с вама самима чиним овај завет и ову клетву; него са сваким који данас стоји овде с нама пред Јахвеом Богом нашим“ (29, 9, (10) — 14.). Ту се показује да и жене склапају савез са Јахвсом, као и мушкарци, са савезним правима и дужностима, и оне постају *am qodeš* — свети народ. Зато се и пред њима чита закон, а не само пред мушкарцима, да и оне знају све савезне прописе (Пон. Зак. 31, 12, Ис. Нав. 8, 35, II. Цар 23, 2. Нејем. 8, 2.), због тога родитељи одгајају своје кћери по закону (Пон. Зак. 13, 3.). Законски пропис о чистим и нечистима јелима и уопште о нечистоћама, важи и за жене као и за мушкарце (Лев. 11.—15.).

То је, управо, и навело многе научнике да устврде да су међу Израиљцима и жене вршиле свештеничке функције. Да је било међу њима и свештеница и левиткиња. Th. Engert (о. с. 11.), позивајући се на Hommel, мисли да је то сигурно због тога што су некоје жене у Библији јако истакнуте као нпр. Сефора, жена Мојсијева, Марија сестра његова, Девора и др. Оне да су вршиле дела из којих се може закључити да су биле свештенице. Сефора је, наиме, по једној верзији завела обрезање, када је обрехала својега сина. (Излаз. 4, 24—25.). Марија (Mirjam) сестра Мојсијева да предводи девојке и слави велика дела Јахвеова, (Изл. 15, 20.), Девора суди (Суд. 4, 4, 5, 15.). Но, славити дела Јахвеова може сваки човек, не мора бити свештеник, а није познато да су судије били и свештеници, нити су функције судија биле идентичне са свештеничким. Сефора је Мадиијамка, а не Јеврејка, зато и њен поступак не може важити и за Јевреје.

Alfr. Jeremias¹ и Engert (о. с. 11.) указују и на неке ми-нејске натписе из el Oela у којима је назив за свештеника „lavi'и“, а има назив и за женске свештенице „lavi'ât“, па се затим позивају на чињеницу да се и Аарон назива levi, када постаје свештеник. Исто мишљење дели и Landersdorfer²) да је управо случајна истоименост или сличност имена једног јеврејског племена са ми-нејским називом за свештеника, био један од разлога да су били одређени Левити за свештеничку службу при светишту.

Само из те чињенице што се спомињу свештенице у јужној Арабији, још се не може закључивати, да су оне постојале и код Јевреја.

Нигде у Библији, највећем извору за јеврејску историју и археологију, не налазимо ни спомена о свештеницама, а о њима се не говори ни у осталим јеврејским споменицима. А да су свештенице заиста постојале морало би се споменути ма на којем месту, макар и у негативном облику, као забрана.

Било је жена које се налазе око скеније (Изл. 38, 1.; I. Сам. 2, 22.), али то још не значи да су оне свештенице, како хоће Hommel. То никако не доказује глагол šaba'.

Löhг се, наиме, позива и на значење тога глагола, који у ствари значи „постити“ (LXX. Изл. 38, 8.), али да се у Таргумима и сирском преводу преводи са: „молити се“. Ту да је још преостатак „старе традиције“ који дозвољава да се са сигурношћу увиди да је и жена покрај мушкарца вршила извесне функције при Јехвеовом Богослужењу (Löhг о. с. 51.). Но „молити се“ и вршити свештеничке функције два су сасвим различна појма. Eberharter³) је испитао сва места у Библији у којима долази глагол или именица „šaba'“, и нашао је да се и једно и друго употребљава на неким местима за ознаку левитскога служења (Број 4, 3. 2. 3. 30, 35. 39. 43. 8, 24.), али никада за ознаку свештеничке службе. „А како се та места налазе, управо, у књизи Бројева где се изречно наглашава разлика између левита и свештеника, то је јасно да је узалудно

¹) A. Jeremias Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 2 Aufl. Leipzig 1906. 433.

²) Bibel und süd-arabische Altertumsforschung, Münster 1910, 69.

³) Dr. Eberharter Andreas: Gab es im Jahwekult Priesterinnen? Theologische Quartalschrift, Tübingen 1912. [XCIV] 187.; исти: Das Ehe und Familienrecht der Hebräer Münster, i. w. 1914., 46. 47.

позивање на тај израз за доказ да су постојали и женски свештеници. Ићи ћемо и даље и рећи да наведене речи немају никаквог доказа да је међу Јеврејима било и левиткиња у смислу да су се посвећивали за ту службу, као левити. Израз „Saba“ који се употребљава за левитску службу не мора наине садржавати у себи и појам постављања особе за означену службу, него он означава послове који су се вршили за светиште и у светишту. Тим више што се „Saba“ употребљава и за послове који немају ништа зајдничко са религијом. (Eberharter о. с. 46. 47.).

Из 38 главе 8 стиха књиге Изласка не може се, дакле, доказати да су постојале свештенице или левиткиње код Јевреја.

Када се говори о синовима првосвештеника Илија како су спавали са женама које су се молиле („hassobe'oth“) на вратима шатора састанка (I Сам. 2, 22.), још не мора значити да су оне биле и свештенице или левиткиње и вршиле те функције. Мора се, додуше, претпоставити да су оне имале неку службу при храму, и ако незнамо нажалост какву (Löhr о. с. 50; Eberharter о. с. 47.).

Benzinger се позива и на израз „кћи свештеничка“ („bath 'iš kohen“ Лев. 24. 9.), и вели да се под тим изразом, сигурно, не мисле природне свештеничке кћери, „јер зашто да се с њима строже поступа него са целим осталим светом, па чак и женом свештеничком“. Сигурно да је, зато, у првобитном облику тога закона стајало „bath levi“, „кћи левијева“ — левиткиња. Томе у прилог да говори и § 110 Хамурапијевог кодекса где се одређује да се има спалити храмовна девојка (весталинка) која врши блуд. (Benzinger. Hebr. Archäologie 356.).

Али значење речи „levi“ још није никако јасно. Сигурно је, само, да се реч „levi“ не може никада идентифицирати се речју „kohen“ (свештеник)¹).

Израз „levi“ долази најпре као особно, а затим као племенско име, али никада као сталешко или за ознаку некога звања (Пост. 29. 34, 34, 25, 49, 5. Изл. 2, 1.). (Eberharter о. с. 47. Landersdorfer о. с. 5. 6.).

Ничим се неможе оправдати поправљање израза „bath 'iš kohen“ у „bath levi“ јер „bath levi“ може означавати само припадницу племена Левијева али никако свештеницу или левиткињу, весталку.

¹ S. P. de Lagarde: Orientalia 2 Heft Göttingen 1880. с. 20. sled.

На другом се месту, наиме, говори о удаји таке свештеничке кћери за несвештеника и одређује се да у томе случају несме јести освећене делове жртвене животиње који су припадали свештенику, (Лев. 22. 12. „ubath kohen ki tihje le 'iš zar hi' bitebrumath haqqodašim lo' to'khal“). Овде би било апсурдно мењање израза „bath kohen“ у „bath levi“, пошто се и по мишљењу Benzingerа левиткиња није смела удавати него је морала остајати девојком.¹ За ту се свештенику кћер даље одређује, ако се разведе од свога мужа или остане удовица без деце, и врати се у кућу свога оца да опет може јести од освећених делова жртвене животиње (Лев. 22. 13.).

У свима тима случајевима, дакле, посвећује се нарочита пажња свештеничким кћерима. За њих се стварају специјалне одредбе, док се то не чини ни за свештеничку жену. За то је најприродније узети, да се и у одредби Лев. 21, 9. о блуду свештеничке кћери, показује та нарочита пажња за њих. Због тога је и мењање израза „bath iš kohen“ у „bath levi“ немогуће.

Из свега до сад изложеног види се да код Израиљаца није било свештеница или левиткиња, у буквалном смислу речи. Али се не може негирати да су при храму биле неке жене о чијим функцијама незнамо ништа детаљније. Знамо да су многе жене доносиле своје поклоне у храм (Изл. 35, 22. 25. 29. 36. 3. 38, 8.), и да су вршиле неке службе, (Изл. 38, 8. I. Сам. 2, 22.), Многи, додуше, држе наведено место у I. Сам, 2, 22. за доцнији уметак, јер га нема у грчком преводу, али и да је уметак, њиме се, управо, показује да је глосатор знао да су таке жене постојале при храму.

Изгледа, да је служба тих жена у прва времена трајала само неко време (Döllner о. с. 11), али је временом настао обичај да су се тој служби посвећивале за цео живот, девојке (Јефтајева кћи; Суд 11, 34-40.), и удовице (Лук. 2, 37.). Та безбрачност и посвећивање удовица налази се, онда, и у првој хришћанској цркви (I. кор. 7. 8. I. Тим. 5, 3. след.),

Арамејске парафразе јеврејског текста Св. Писма. звани Таргуми, држе да се служба тих жена састојала у молењу. Таргум Онкелосов за Изл. 38, 8. вели „он начини умиваоник

¹) Исп. и Benzinger-ово тумачење заветовања (посвећења) Јефтајеве кћери [Суд 11. 34-40.], где мисли да она није принесена на жртву него да је посвећена као весталка код неког светишта [о. с. 356.]

од мједи и подножје му мједено од огледала жена, које су долазиле, да се помолe на вратима шатору од састанка“. Јерусалимски Таргум говори још опширније: „он начини умиваоник од мједи и подножје му мједено од металних огледала моралних жена. За време кад би долазиле да се моле на вратима шатору од састанка, остајале су код жртве свога очишћења, хвалиле су и благодариле. Затим су се враћале својим мужевима и рађале побожну децу, кад би се очистиле од нечистоте своје крви.¹⁾

Разуме се да то нису морале бити жене и кћери свештеника и левита како мисли Riehm,²⁾ јер се о такој служби њихових жена нигде не говори.

И мишљење да су те жене чистиле и прале храм и разне посуде у њему³⁾ не може бити оправдано. Та је дужност била предана, по закону, левитима.

Сигурно је, свакако, да је тима женама спадало у дужност и извођење светих игара и песама (Изл. 15, 20. Суд. 21, 21. Псал. 67 (68.) 26.) Санхериб када говори о својој казненој експедицији против цара Језекије (Hiskia) и Јерусалима, 701 год. пре Хр., вели да су му између осталогa предали као трибут свираче и свирачице⁴⁾. Не може се узети, како хоће А. Jeremias,⁵⁾ да су те свирачице — свештенице, јер би се, онда морало узети да су и свирачи били свештеници, а за то сигурно знамо да није тачно. Била је велика разлика између свештеника и свирача и ови последњи никада се нису држали за свештенике.

У књизи Јездриној (2, 65.), и Нејемијиној (7, 67.) спомиње се 245 (Јездра: 200) „певача и певачица“ који се враћају са осталим Јудејцима из вавилонског ропства. Свакако је било певача, међу Израилцима, врло много. Ваљда је сваки Израилџац

1) Hermann L. Strack u. Paul Billerbeck: Das Evangelium nach Markus Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmud und Midraš von. München 1924. str. 141. (Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midraš v. H. Strack u. P. Billerbeck II, Bd.

2) Aug. Riehm i Tr. Baethgen: Handwörterbuch des biblischen Altertums 2 Aufl., Bielefeld und Leipzig 1893 I. st. 462.

3) P. Scholz: Die heiligen Altertümer des Volkes Israel Regensburg 1868. I. 36.

4) Hugo Winckler Keilinschriftliches Textbuch 2 Aufl. 45.

5) Alferd Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, 3 Aufl. Leipz 1916. str. 530.

певао, али тиме што се спомиње баш тих 245, значи да су то специјални певачи и певачице, одређени за то звање, који привлаче нарочиту пажњу пишчеву и за које мисли да се мора нагласити њихов повратак и број. Најприродније је, за то, узети да су то певачи и певачице из јерусалимског храма, који су певали при Богослужењу. Зато се и нарочито спомињу (Löhr о. с. 51.). Döllger о. с. 15., напротив, држи да се ту ради о певачицама и певачима који су путовали наоколо по целој земљи, где су својим певањем потстицали и дражили на љулност. Због тога, баш, да нису били на најбољем гласу, ради чега се и спомињу међу слугама и слушкињама (Јездр. 2,65. Јвјем. 7. 67.). Само би, у томе случају, неразумљиво било зашто се тако презрене особе нарочито спомињу, па им се народи и тачан број.

У јеванђељу Лучином (2, 37) говори се о начину служења удовице и пророчице Ане. Изрично се вели: „да не одлажаше од храма, и служаше Богу дан и ноћ постом и молитвама“. Најприродније је узети да се у томе састојало и служење жена што се спомињу око храма.

За то се не може прихватити мишљење Baudissin-a¹⁾ да су те жене идентичне са ханаанским „кедешама“ („посвећене“) женама „које су свој сексуални живот посвећивале божанству“²⁾. У време стварања Таргума традиција је о њима, сигурно, била још врло свежа, за то се неби могло говорити у јерусалимском Таргуму о „моралним женама“ које он изречно спомиње)

Ако се и слабо зна о женама при храму, много више знамо о религиозној проституцији која се проводила и код Јевреја. Било је и код Јевреја жена, као и код свих, готово, суседних народа, које су своје тело подавале блуду у част богиње Ашере (Астарта, Иштар], богиње плодности.)³⁾ Таке су жене зване „кедеше“ — „посвећене“, јер се држало да оне чине свето дело. То је сасвим разумљиво за човека старога века јер „њему изгледа цео полни акт, а пре свега настајање живота, као нека божанска тајна проткана светим страхопоштовањем“. За то се на ту установу несме гледати са модерним појмовима“. (Gressmann о. с. 252.).

¹⁾ W. Graf v. Baudissin: Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889. str. 179.

²⁾ H. Gressmann: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels [Die Schriften des A. T. in Auswahl II. 1.] Göttingen 1910, str. 1.]

³⁾ E. Schrader: Keilinschriftliche Bibliothek VI. 1900-91] 1,63 [Ištar iz Epexa]

Јахвизам је, додуше, увек жестоко устајао против те установе, али је она била исто тако раширена и међу Јеврејима, као и међу њиховим суседним народима. То доказују забране такога живота у закону и код пророка, а и поступци некојих царева.

Док се у књизи Постања 38,12. говори о кедеси без устручавања, дотле се у Поновљеним законима (23,18 след.) изречно забрањује јеврејским женама и мушкарцима да „блудничку награду и псећи новац“ не смеју посвећивати светишту. Под изразом „псећи новац“ мисли се на награду за блуд што су га вршили сами мушкарци, хијеродули, при храму. Они се називају пси („kelabim“), као и код Феничана, али је зато ипак, и тај обичај био веома раширен, (Benzinger о. с. 357.). Dea syria. Atargatis — Ištara имала је у Хијераполису на улазу у храм, знакове мушких полних органа (φάλλος) и женске. Њој су служили, кастрирани људи, звани γάλλοι, гали. (Benzinger 128.).

Пророци, Осија (4,13. сл.) и Амос (2,7.) буне се против таког обесвећивања храма, док, цареви Аса и Јосафат протерују „посвећене“ из храма и из земље (I. Цар. 15,12. 22,47 исп. 14,24). Цар Јосија поруши куће блудничке, које су се налазиле „у дому Господњем и где су жене ткале вџла за Ашеру (Ат-тарту), (II. (IV.) Цар. 23,7.).

Сви ти примери јасно говоре да се међу Јеврејима вршила религиозна проституција, да је међу њима било свештеница, али не Јахвеових, него Ашериних.

ЖЕНА КАО ПРОРОЧИЦА.

И ако немамо ни једног места у Библији које би говорило у прилог томе да су постојале свештенице међу Јеврејима, имамо места која јасно показују да су жене заузимале угледан положај у духовном животу, као пророчице. Јахве није објављивао своју вољу само преко мушкараца него су и жене постајале органима за јављање његове воље. Доказ, да су пред Јахвеом мушкарци и жене сасвим једнаке, да Он не чини никакве разлике између полова. И којима се та воља Јахвеова објављивала из уста женских пророка, примали су то као свету вољу Његову са уверењем да ће то и бити тако.

Још за време изласка из Египта, уз Мојсија и Аарона веома се истиче и њихова сестра Марија (Mirjam). Њу писац изречно назива *happē vij'a* = „пророчица“. Она уз бубањ слави

велика дела Јахвеова и — пророкује, а „све жене“ уз бубањ и свирале изидоше за њом и отпеваше им Марија“ (Изл. 15,20. 21.), Да ли се под изразом „све жене“ имају разумети жене свих Израиљаца или само неке, специјалне, није јасно. Можда су заиста и биле жене свих Израиљаца, како су то узимали сви научници, до сада, при тумачењу наведеног места. Али ништа не смета узети да се ту не мисле све жене из окола, него све жене које су биле са „пророчицом“ Маријом тј. пророчице.

Особито ако се узме у обзир једно место у Библији, где се говори о групи пророка са бубњевима и свиралама. Када се Саул раставља са Самуилом, иза Сауловог помаћана, вели му Самуило, да ће га на хуму Божјем, кад уђе у град, „срести гомила пророка слазећи с горе, а пред њима псалтири и бубњи и свирале и гусле и они ће пророковати. И сићи ће на те дух Јахвеов, те ћеш пророковати с њима“ (I. Сам. 10,6).

Дакле, са бубњевима и свиралама излази група пророка, пророчка школа и пророкује. И Марија пророкује са бубњевима и свиралама, за то је најприродније узети, да су и „све жене“ које с њом свирају и којима она отпева, — пророчице. Тим пре што се Марија изречно зове пророчица.

При сукобу са Мојсијем позива се Марија на то своје звање: „зар је само преко Мојсија говорио Јахве? Није ли говорио и преко нас? (Број 12,2.). Због ње заостаје сав народ седам дана, док се није очистила од губе Број 12,15.).

Још једна „пророчица“ игра врло велику улогу у своме народу — Девора. И она се изречно назива пророчица (Суд. 4,4). Она суди народу и само њеном иницијативом ступа се у борбу са Сисаром, војводом Јавиновим. После ње нема нигде спомена о пророчицама за неколико столећа. Тек у време Исаијино, његова се жена назива „певија“. Није јасно да ли се она тако зове због тога што јој је муж био пророк — *navi'* или је заиста и она вршила пророчку службу. Некоји мисле да је и она, заиста, била пророчица (Nägelsbach, Kommentar.).

За време цара Јосије, око 621-2., спомиње се пророчица Хулда (Олдама; II. Цар. 23,14.) која, изгледа, врши функције дворске (царске) пророчице. Када се нашао закон у храму, Јосија не шаље Јеремији (и ако му је савременик), или којем другом мушком пророку, него једној женској пророчици о којој иначе незнамо ништа. То се једино може растумачити тим да

је Хулда у дворској служби, као што је пророк Гад код Давида (II. Сам. 24,11), и ако, иначе, пророк Натан игра главну улогу на Давидовом двору¹).

Пророк Језекиљ устаје против целе групе лажних пророчица „које пророкују из свога срца“ (Језек. 13,17.). јер „жалосте лажју срце праведнику а крепе руку безбожника да се не врати са свога злого пута“ (13,22.), а то све „за грст јечма и за залогај хлеба“ (13,19.).

С правом се, дакле, може претпоставити да у то време постоје женске пророчке школе, као и мушке, и да и оне имају великог утецаја у народу. Али њихов почетак, сигурно не пада тек у то време, него још у мојсијевска, односно маријинска времена.

И после вавилонскога ропства, живи та установа. Пророчица Ноадја, сигурно, је нанела Нејемији велике пакости и сметње, када је он не заборавља ни у својим мемоарима, него је препоручује Божјој казни (Нејем. 6,14). Значи, да утецај те жене, у народу, није био незнатан. Народ је био навикао и на жене пророчице. Свакако се мора, због тога, претпоставити да установа жена пророчица није нова, него да је од старине постојала међу Израилцима. За најстарија, мојсијевска времена, имамо доказа. И за време царева постоје места у Библији која говоре да су жене пророчице биле у народу. За време после ропства је исти случај. Једино за судијски период и прво време царева немамо никаквих доказа о томе.

Ако се узме да је тачна претпоставка, да су „све жене“ с бубњима и свиралама које излазе са „пророчицом Маријом“ (Изл. 15,20.) пророчице из пророчке школе, могло би се узети, да и жене које дочекују Саула и Давида припадају пророчкој школи.

У првој књизи Самуиловој 18,5. приповеда се, наиме, да при повратку Сауловом и Давидовом, иза победе над Голијатом: „излазише жене из свакога града Израилева певајући и играјући на сусрет цару Саулу, с бубњима и с весељем и гуслама. И отпевајући жене једне другима уза свирку говораху: Саул згуби своју тисућу, али Давид својих десет тисућа“. И овде жене отпевају једна другој, као што и Марија отпева својим другарицама (Изл. 15,21.), са инструментима за свирање, орга-

¹) О пророчицама на двору исп. и Rud. Kittel. Geschichte des Volkes Israel. II. Bd. 6 Aufl.: Gotha — Stuttgart 1925. стр. 304.

нима којима су пророци обично долазили до екстазе¹). Пророк Јелисије, на пр. заповеда да му доведу гудача, када хоће да прориче цару израиљевом Јораму (Jehoram, око 853—842)²) и Јосафату јудином, да их избави из несташнице воде. „И кад гудач гуђаше, дође рука Јахвеова нада њ“ (II. (IV.) Цар. 3,14.).

И кћи судије Јефтаја, иза победе његове над Амонићанима, излази му у сусрет „с бубњима и свиралама“ (Суд 11, 34.), као некада „пророчица Марија“ Мојсију. Ако је сигурно да су и то пророчице, имали би сигурних доказа да та установа постоји од најстаријих времена па све до потпуне пропасти јеврејског народа после Христа. За то и није била неразумљива реч Јахвеова преко пророка Јоиља, да ће излити дух свој на свако тело, „и прорицаће синови ваши и кћери ваше — и на слуге ћу и на слушкиње у оне дане излити дух свој“ (Јоиљ. 2, 28.). Пророк не би могао говорити о „прорицању кћери“ и излевању „духа“ на њих, да тога, већ, није било у Израиљу.

Још више су жене биле пророчице у негативном смислу, тј. настојале су да прорекну судбину људску врачањем, гатањем, општењем са мртвима итд. Као и данас, особито су та звања професионално вршиле жене.³) Зато се и наређује у Мојсијевом Законодавству: „вештици не дај да живи“ (Излаз. 22. 17.), а „човек или жена, у којима би био дух врачарски или гатарски, да се погубе, камењем да се заспу, крв њихова на њих“ (Лев 20, 27.). У поновљеним законима (18, 10.—11.) детаљно се набрајају чаробњачке врсте и забрањују се: „нека се не нађе у тебе, који би водио сина својега или кћер своју кроз огањ, ни врачар, ни који гата по звездама, ни који гата по птицама, ни урочник, ни бајач, ни који се договара са злим духовима, ни опсенар, ни који пита мртве“.

Класичан је, управо, пример који се наводи о последњим моментима јеврејског првог цара, Саула, када у душевној депресији иде к врачари у Ендор.⁴) Јер „упита Саул Господа, али му Господ не одговори ни у сну, ни преко Урима, ни преко про-

¹) Dr. Ernst Sellin, Geschichte des israelitisch=jüdischen Volkes. I. Teil Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil, Leipzig 1924. стр. 149, 126.

²) Хронологија код Goettsberger Dr. Johann, Einleitung in das Alte Testament Freiburg im Breisgau 1928 [Herders Theologische Grundrisse.], 149.

³) R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel. 6. Aufl. 1925. II. стр. 60. [74, 75].

⁴) Kittel. о. с. 99.; Sellin о. с. 158.

рока. И Саул рече слугама својим: Тражите ми жену заклиначицу мртвих, да отидем к њој и упитам је. А његове муслуге рекоше: ево у Ендору има жена заклиначица мртвих.

Тада се Саул преруши обукав друге хаљине, и пође он и два човека с њим и дођу к оној жени ноћу; и он јој рече: хајде врачај ми заклинањем, и дозови ми онога кога ти кажем. Али му жена рече: та ти знаш шта је учинио Саул и како је истребио из земље заклиначае духова и гатаре; што дакле мећеш замку души мојој да ме убијеш. А Саул јој се закле Јахвеом говорећи: тако жив био Јахве, не ће ти бити ништа. Тада рече жена: кога да ти дозовем („узведем из подземља“)? А он рече: Самуила ми дозови. А кад жена виде Самуила повиче великим гласом, а затим рече жена Саулу говорећи: за што си ме преварио? та ти си Саул. А цар јој рече: не бој се; него шта видиш? А жена рече Саулу: богове („духове“) видим где излазе из земље. Он јој опет рече, каква је? Она му рече: стар човек излази огрнут плаштем“. (I. Сам. 28, 6.—14.).

Писац тога извештаја, дакле, потпуно верује да је могуће призивање духова, само да је противно религији Јахвеовој. Тим да су се, особито, бавиле жене, за то и Саул пита за жену — заклиначицу духова.

Пророк Језекиљ описује и начин врачања врачара и лажних пророчица: „овако вели Господ Јахве: тешко онима који шију узглавља под све лактове и граде покривала на главу свакога раста да лове душе. Ловите душе мојега народа, а своје ли ћете сачувати? — — — — — за то овако вели Господ Јахве: ево мене на ваша узглавља на која ловите душе да вам долећу, и подераћу их испод лаката ваших, и пустићу душе које ловите да вам долећу. И подераћу покривала ваша и избавићу свој народ из ваших руку и неће више бити у вашим рукама да вам буду лов. . . . јер жалостите лажју срце праведнику, којега ја не ожалостих, и креписте руке безбожнику да се не врати, са свога злога пута да се сачува у животу. За то нећете лажно гледати и нећете више гатати“ — (Јез. 13, 18.—23.). На жалост, и покрај тога описивања, не знамо како се вршило то гатање.

Жене су могле вршити погубан утецај и на своје мужеве као што смо видели, и заводити их у идолопоклонство. Због тога се и за њих одређује иста казна као и за мушкарце (Понзак. 13, 7—10. 17, 2.—5.; 29, 17.).

ЗАВЕТОВАЊЕ ЖЕНА.

Де је жена била слободна у религиозним стварима, да је сама могла у свако доба, поверити Јахвеу своју невољу и молити помоћи од њега, показује обичај да су се израиљске жене врло често заветовале.

Да се поткрепи молитва којом се молила помоћ или неко добро, обичавали су људи и жене, да обећају Божанству жртву или неки изванредни поклон, ако им се испуни молитва „ако Бог буде са мном, жртвоваћу му то и то“ (Пост. 28, 20. сл. Суд. 11, 30. I. Сам. 1, 11. II. Сам. 15,8.¹⁾ У поновљеним законима, због тога, наређује се да се завет мора испунити без одлагања и измене (23, 21. сл.), и ако није грех ако се човек и не заветује (23, 22).

При томе се разликују заветна обећања „*neder*“ где се обећаје Божанству део иметка или шта друго, и завети одрицања („*issar*“ буквално „окивања“) где се обећаје да ће се уздржавати од неког уживања, у част Божанства (Број 30, 3.) Главни облик овога последњег је назирејство (Бр. 6, 1.-21.)

Обећати се могло себе, жену, децу, робове, поља, животиње (чисте и нечисте), куће, осим предмета који су већ самим законом били одређени за Јахвеа, првине и десетине, (Лев. 27, 26. сл.), или који су били стечени блудом, мушким и женским, (Пон. зак, 23, 19.)²⁾ Животиње које се могло жртвовати, морале су бити принесене на жртву; измена се није никако допуштала (Лев. 27, 10.). Нечисте животиње, које се нису смеле приносити, свештеници су процењивали и онај који се заветовао морао је за процењену суму уступити животињу храму или је „откупити“ за себе додавши $\frac{1}{5}$ процењеној вредности (Лев. 27,11). При заветовању куће поступало се на исти начин (Лев. 27,14). Ако се заветовало поље, морало се вратити пријашњем власнику када би наступила јубиларна година. Процењивала се, дакле, дужина времена до отпусне године. (Лев. 27,16—25.).

Људи су се морали откупљивати по одређеној тарифи (Лев. 27,1—8; Benzinger о. с. 377—378).

Мушкарци и жене могли су се, у прва времена, слободно заветовати. Мати Самуилова, Ана, прибегава Јахвеу у својој тешкој невољи, моли га да јој помогне и заветује се: „Јахве,

¹⁾ Benzinger. Hebr. Archäologie, 377.; 361.

²⁾ Иеп. Carl Fr. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie, 2 Aufl. Frankfurt amn 1875, 343.

Саваоте, („над војскама“), ако погледаш на муку слушкиње своје, и опоменеш ме се, и не заборавиш слушкиње своје, него даш слушкињи својој мушко чедо, ја ћу га дати Јахвеу докле је год жив, и бритва не ће прећи преко главе његове“. (I. Сам. 1,11.).

Ана, при томе, показује потпуну слободу заветовања. Она пе пита свога мужа да ли он пристаје на њен завет, да ће дете посветити Јахвеу, него га сама обећава. Елкама се, после, потпуно слаже (I. Сам. 1,22.). „А кад га одоји, одведе га са собом узевши три телета и ефу брашна и мех вина, и уведе га у дом Јахвеов у Силому (Silo), и заклаше теле и доведоше дете к Илију. И она рече: ево господару, да је жива душа твоја, господару, ја сам она жена која је била овде крај тебе, молећи се Јахвеу. Молих се за овога дечака; и испуни („даде“) ми Јахве молбу моју, за што сам га молила. За то и ја дајем њега Јахвеу докле је год жив, да је дат Јахвеу“ (I. Сам. 1, 24—28.).

У тексту се, дакле, нигде не показује ни најмања сумња да би Елкана могао приговорити нешто томе завету, или га, чак, прогласити нештетним.

Сасвим друкчију слику пружа нам један пропис о заветовању жена у књизи Бројева у 30. глави. Ту се, наиме, наређује овако: „а кад жена учини завет Јахвеу или се веже одрицањем, („уздржавањем“), за време свога девојаштва, докле је у кући оца својега, и чује отац њезин за завет њезин или за уздржавање њезино којим је везала душу своју, па јој отац не рече ништа, онда да су тврди („да стоје“) сви завети њезини и сва одрицања којима је везала душу своју, да су тврда. Ако ли отац њезин порече то онај дан кад чује, сви завети њезини и одрицања којима је везала душу своју, да није тврдо; и Јахве ће јој опростити, јер отац њезин порече. Ако ли се уда, па има на себи завет или изрече што на уста своја чим би везала своју душу, а муж њезин чувши не рече јој ништа онај дан кад чује, онда да су тврди завети њезини, и тврдо да је све одрицање (уздржавање) којим је везала душу, своју „Ако ли муж њезин кад чује онај дан порече, укида се завет који је био на њој или што је изрекла на уста своја те се везала; и Јахве ће јој опростити. ... Сваки завет и све за што би се везала заклетвом да мучи душу своју, муж њезин потврђује и укида. Ако би муж њезин од дана до дана ћутао, онда

потврђује све завете њезине и све за што би се везало; потврђује, јер јој не порече пошто чује, сам ће носити грех њезин.

А завет који учини удовица или распуштеница, све чим веже душу своју, да јој је тврдо“. (Број. 30,1.—8. 14.—16. 10).

Као што се види заводи се очев или мужевљев „veto“ при женском заветовању. Да ли то значи „ограничавање слободе жениног заветовања“, или је то „знак све победнијег напредовања женске еманципације“ — не може се сигурно одговорити. Ипак изгледа веројатнија прва могућност, с обзиром на Анин завет“. (Löhr О. с. 39).

Специјална врста завета беше назирејат („neder nazir“), који се састојао у томе да се Израиљац (мушко или женско), за становито време одрицао вина и силовита пића, грожђа у сваком облику, затим да није смео шишати косу, за време трајања завета и да се није смео дотицати мртваца. (Број. 6, 1—6.). То није било монашко испосништво или повлачење из људског друштва, него само уздржавање од вина (Keil. о. с. 347.). У томе стоје у истој линији са рехабитима, сектом која се спомиње у време пророка Јеремије (Јерем. 35.; I. Днев. 2,55. II. Цар. 10,15. сл.)¹⁾ а разликује се од њих што су рехабити провидили тако цео свој живот. — Ако би назиреј случајно постао нечист додиром лешине или да неко умре у његовој присутности, не би му важио завет, него би га морао наново започети а пре тога би принео жртву очишћења, 2 голуба као жртву за грех и свеспаљну, а једногодишње јагње као жртву за кривицу (Број: 6,6—12.). Када би се заветовано време испунило, приносила би се жртва и коса се спаљивала на жртвенику као жртва (Број. 6,13—21.).

Не може се овде улазити у расправљање питања о постанку и суштини назирејства, него је за нас најважније питање да ли су се и жене тако заветовале, од најстаријих времена, да ће се уздржавати од вина.

Ако се узму у обзир, места у Библији, у којима се говори да су се и жене јавно опијале, и када се узме на ум да је назирејство уздржавање од вина, реакција „против злог деловања вина, (исп. Амос. 2,11 сл.), тог најзначајнијег продукта ханаанејске културе Валове“ (Löhr о. с. 39.), мора се узети да су и жене, сигурно, полагале тај завет, тј. да је и у најста-

¹⁾ Исп. R. Kittel. о. с. 250.

рије време било женских назиреја¹⁾). Жене су могле полагати све завете, сигурно, за то, и овај, а уз то, како тачно примећује Löhr, „назиреји и назирејке долазе у посвећено стање као свештеници, према одредби у књизи Бројева 6,6 след. Зар би доцније свештеничко законодавство дозволило жени тако одликовање? — С обзиром на то што се већ рекло, тешко да није био женски назиреј, већ, традиционална појава. А да старозаветна литература не говори ни о једном женском назиреју, не може још бити доказ да нису постојали, када се узме у обзир врста и избор те литературе. И када Holzinger (у своме коментару) наслућује, да је реч „’o ’iša“ (— „или жена“) сигурно „новела која је врло рано прирасла томе закону, јер се у целој 6 глави књиге Бројева говори само о мушкарцима“, треба да се укаже на Лев. 13,29. след. исп. и ст. 39 сл. особито 39 стих свршетак) где је сасвим сличан случај, али код којег се ни о не сме узети да је израз „’o ’iša“ доцнији уметак“ (о.с. 40.).

ЗАКЉУЧАК

Доцнијим развојем, у време јудизма, жена се потискује све више и на религиозном пољу. За жене се ствара засебно предворје у храму где су одвојене од мушкараца, но у њега, ипак, долазе и мушкарци, значи да нису тако строго одељене. И пророк Захарија спомиње да жене имају засебна места (Зах. 12, 12—14). — Настаје неједнакост, која се показује и при молењу. Талмуд одређује да вероисповедање „Šema Israel“ — „чуј Израилу“ сме говорити само мушкарац, док су деца, жене и слуге тога ослобођени. Али морају говорити т. зв. še tope ’ezrim“ („осамнаест тј. благослова) и молитву за јело.²⁾

Ремене зи молитву („tefillin“) и ресе потсечања („sisith“), могу носити амо смушкарци³⁾ Ништа не значи ни титула ἀρχισυναγωγος „mater synagogae“ (мати синагоге, прочелник синагоге“) која се давала женама, јер се иста титула давала

¹⁾ Исп. и D-r G. Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 1919., стр. 39.

²⁾ D. Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3. Aufl. II. Bd., Leipzig 1898. стр. 460; O. Holtzmann: Berakoth, Giessen 1912, 56.; Elbogen: Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung 1913, стр. 27.

³⁾ I. Döllner, Das gebet im A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Wien 1914, 86.

и малолетној деци¹⁾, а то су „појаве које су вршене по грчком и римском узору“ (Löhr о. с. 52 Aim, 2.).

Из свега, до сад, изложеног види се да је оправдана тврдња Löhra (о. с. 54) „гlediште Smenda, Stadea и др. да је Јахвизам у ствари религија мушкараца, а да се много мање тиче жена, за израиљско време, није оправдано, али се може применити на култ јудејске заједнице“.

Јер ако је жена и била истискивана при религиозним стварима — у јавном животу, у породици и у кући, деловала је жена као највећа учитељица вере и морала. Она васпитава децу (Приче сол. 31, 1, 1, 8, 4, 3, 6, 20.), и она одговара за одгој (Приче 29, 15.). Управо због тога разлога жена, често, господари својим мужем и он покорно стење под јармом своје Ксантipe. Не уздише, бабадава, мудрац да је боље живети у пустињи него ли са женом свадљивом и гневљивом (Приче Сол. 21, 19.).

Исус Сирах иде и даље и вели, да је боље живети и са змијом и са лавом, него ли са злом женом (Прем. Сирах. 25. 18.), јер је премала свака злоба према злоби женској (Сирах 25, 21.), а мучаљивом је човеку, језичава жена, као старцу врући песак по коме мора ићи (Сир. 25, 22.).

Али, опет, нема већег блага од добре жене. Благо човеку који је наишао на добру жену, јер је она драгоценија од бисера и злата (Приче Сол. 12, 4. 18, 22. 19, 14.). „Ослања се на њу срце мужа њезина, и добитка неће недостајати. Чини му добро, а не зло, свега века својега . . . устаје док је још ноћ, даје храну чељади својој и посао девојкама својим. . . Одело јој је крепост и лепота . . . уста своја отвара мудро и на језику јој је наука блага, руку своју отвара сиромаш и пружа руке убогome . . . синови њезини подижу се и благосиљају је; муж њезин такођер хвали је . . . љупкост је преварна и лепота ташта; жена који се боји Господа, она заслужује похвалу“. Тима речима слика писац Прича Соломонових у 31. глави (ст. 10.—31.) идеалну јеврејску жену. Тај идеал важи још и данас.

¹⁾ Schürer о. с. II. 439.; Döllner, Das Weib. а. с. 17.

КРСТ У РИЗНИЦИ ЦРКВЕ СВ. ПЕТРА У РИМУ.

Још су нам у сећању свежи утисци са свечаног отварања Другог интернационалног византолошког конгреса 11. априла 1927. године у Београду, а нарочито онај моменат, када је иза Г. Др. Јована Радонића устао Msgr. M. d' Herbigny S. J., и када је иза поздрава упућеног конгресу, према новинским извештајима, рекао ово:

„У богатој ризници катедрале св. Петра у Риму нашао сам крст са словенским натписом, који нисам могао прочитати. Истраживањем стила и старине дошао сам до закључка да припада тринаестом или четрнаестом веку, и сви су изглед да је крст поклон Стевана Немање¹⁾, који је често слао богате дарове не само Папи, већ и римским црквама. Крст је фотографисан, и објавиће се пројекцијским апаратом пред целим конгресом...“ (Политика, 12. апр. 1927.).

„Са великом радошћу сам открио у трезору св. Петра у Риму српске реликвије, које носе српске натписе. Нашао сам крст Немање, извајан на диван начин, но жалим што натпис нисам умео да прочитам, али ја сам донео фотографије и верујем да ће га српски научници дешифровати...“ (Време, 12. апр. 1927.).

Ова вест Msgr-а d' Herbigny-а, да имамо сачуван крст Немањин, обрадовала је и заинтересовала је свакога од нас, а потписаног нарочито, јер је потписани кратко време пре конгреса проучавао и снимао црквене старице, фрушкогорских манастира, међу којима има и старих крстова златом и сребром окованих и у дрвету резаних, те је још био под утисцима овога испитивања. 13. априла 1927. одржао је Msgr. d' Herbigny на једној седници византолошкога конгреса своје предавање: *Quelques sujets d'études pour des byzantinistes yougoslaves à Rome*, у коме је између осталог најпосле расправљао и о споменутом крсту.

Према новинским извештајима Msgr. d' Herbigny рекао је у своме предавању о крсту у главном ово: Између осталих српских реликвија у Риму имамо и један дрвени крст, који се чува у средини другог једног већег крста из познијег времена.

¹⁾ Није могуће да је Msgr. d' Herbigny рекао прво да је крст из 13. или 14. столећа, и одмах затим да је крст поклон Стевана Немање [+1199. или 1200]. Овај анахронизам иде на рачун новинског извештача.

као у ставротечи. Msgr. d' Herbigny је за византолошки конгрес спремио предавање о овим реликвијама, а да би крст могао извадити из реликвијара, било је потребно тражити одобрење Папе, које је Папа својеручно написао Msgr-у d' Herbigny-у. Затим је Msgr. d' Herbigny у предавању дао опис крста, рељефних ликова и сигнатура на крсту, и на крају свога предавања поставио је Msgr. d' Herbigny хипотезу у облику питања: није ли овај крст можда из времена Стевана Немање, а ова претпоставка изгледа тим вероватнија, што се тачно зна да је Немања имао обичај да шаље велике поклоне не само великим црквама истока (Јерусалим, Св. Гора), но и црквама Рима, а познати су односи и везе Немање са Папама. У инвентару старина катедрале св. Петра у Риму од 1142. још се не заводи овај крст, него тек у инвентару од 1192. год., а то је доба јаким и великим веза између Папе и Стевана Немање. Уз своје предавање Msgr. d' Herbigny је дао и пројекцијске слике крста. Најпоследње је изјавио Msgr. d' Herbigny да ове слике објављује и излаже историске чињенице без намере да даде један сигуран закључак. Ипак све могућности допуштају претпоставку да је овај крст поклон самога Немање катедрали св. Петра у Риму.¹⁾ Иза предавања Msgr-а d' Herbigny-а устао је Ђ. Ивановъ професор Универзитета у Софији, први делегат бугарских конгресиста, и „судећи по словима (крста) како су написана, не верује да је овај крст из доба Стевана Немање, и мисли да припада познијем времену“.²⁾ Други извештач овако наводи мишљење Иванова: „Натписи на крсту које је монсињор Дербињи показао рестаурирани су и могу бити из 16. и 17. в.“³⁾ Од византолошког конгреса, дакле, стоји отворено питање о овом крсту.

Када сам свршавао своју књигу о црквеним старинама фрушкогорских манастира, сетио сам се овога крста и потражио сам књигу: *Deuxième congrès international des études byzantines Belgrade, 1927. Compte — rendu par D. Anastasijević et Ph. Granić. Belgrade, 1929*, на челу које је на стр. 1—14. отштампано предавање Msgr-а d' Herbigny-а. Потражио сам ову књигу да видим тачно шта је рекао Msgr. d' Herbigny о овом крсту, да видим слике крста, да видим нема ли можда у нашим фру-

¹⁾ Политика и Време 14. априла 1927.

²⁾ Политика 14. априла 1927.

³⁾ Време 14. апр. 1927.

шкогорским ризницама нешто слично овоме крсту из ризнице цркве св. Петра у Риму, и најпосле да видим да ли ћу моћи решити натпис, сигнатуре и време постанка овога крста. У своме штампаном предавању даје нам Msgr. d' Herbigny пре свега опис крста, рељефних ликова на крсту и сигнатура. Msgr. d' Herbigny тачно описује ликове, у главном тачно чита сигнатуре, а где не може да их прочита, тачно их слути. Иза описа крста читамо у предавању Msgr-а d' Herbigny-а још и ово: крст се чува у једном познијем реликвијару (1527—1534) и не може бити, као што се то до сада понављало, поклон Јувенала Јерусалимског (420—458) папи Лаву Великом (440—461). Хипотеза проф. Иванова, који га је хтео поставити у XVII и XVIII век, је дакле сасвим немогућа. Још каже Msgr. d' Herbigny да је присуство малих ликова св. Петра и Павла на једном крсту толико изузетно, да се не може друкчије разјаснити, но једном нарочитом интенцијом: наиме, у апсиди старе базилике св. Петра, глазни мозаик претстављао је одређено два апостола поред Спаситеља. Словенски палеографи, а нарочито југословенски имају да донесу своје закључке. Ја сам дошао да их од њих молим, каже Msgr. d' Herbigny, и затим се пита: ко је дакле донео ове ствари (па међу њима и крст) у Рим? На ово питање одговара Msgr. d' Herbigny једном хипотезом: Житије св. Симеона (вел. жупана Стевана Немање), писано од његова сина Стевана Првовенчаног (гл. VIII), спомиње поклоне послане од њега (т. ј. Немање) великим црквама хришћанским, не само, изрично се каже, Јерусалиму, Цариграду и цркви св. Димитрија у Солуну, него такође и Западу, црквама св. Петра и Павла у Риму и св. Николе у Барију. Тадањи односи српско-римски су чести у јединству једне исте вере за време ове славне периоде за Србију. Папа Климент III писао је 25. нов. 1189. тројици браће: Немањи, Срацимиру и Мирославу.¹⁾ Стефан пак син Немањин, „*magnus iurpbanus totius Seruue*“, одговарајући на писмо папе Иноћентија III од 2. јануара 1199. каже ово: „*nos autem semper consideramus in vestigia sancte romane ecclesie, sicut bone memorie pater meus*“. Иза свега овога пита се Msgr. d' Herbigny: Не долази ли крст од Стевана Немање?²⁾ Уз своје предавање доноси Msgr. d' Herbigny слику реликвијара у коме се чува

¹⁾ Ст. Станојевић, Борба за самосталност католичке цркве у Неманићској држави, од 1912, стр. 69. Позивање Msgr-а d' Herbigny-а.

²⁾ Deuxième congrès..., p. 12—13.

крст, слике крста пре и после чишћења, транскрипцију сигнатура и слова на крсту и автограф дозволе отварања реликвијара и снимања српских реликвија (Fig. VIII—XIII).

Чим сам прочитао предавање Msgr-a d' Herbigny-a, видео сам да један напрсни крст, изрезан од слонове кости, у манастиру Бешенову у Срему има неке појединости сличне са крстом из ризнице цркве св. Петра у Риму, и иза читања предавања Msgr-a d' Herbigny-a и посматрања рељефа крста и транскрипције сигнатура, покушаћу разјаснити натпис, сигнатуре и ликове на крсту, и одредити време постанка овога крста.

Описаћу овде још једном овај крст, поновивши негде Msgr-a d' Herbigny-a, а негде допунивши га. Истичем да је сва тешкоћа око решавања питања овога крста у томе, што су натписи и сигнатуре веома ситно резане, а исто тако су и ликови веома ситни, тако да се могу посматрати и читати само са увеличавајућим стаклом. Цео крст је висом 72 mm, а поједини ликови су 10 mm. Осим тога рез слова у сигнатурама је некако нејасан и неодређен (бар на фотографији).

Крст из ризнице цркве св. Петра је напрсни дрвени крст, и ношен је о ланцу на прсима, свакако од каквог монашког или свештеног лица. На крсту имамо у дрвету рељефно изрезане ликове Св. Тројице, пресв. Богородице, светитеља и композицију Распећа, и то с једне стране крста горе је св. Тројица, т. ј. Три Анђела у допојасној величини, као што се обично слика у византској и српској иконографији. Сигнатура Св. Тројице је $\text{сп} \text{а} \text{а}^1$) трон или троц. Слова т и р су у лигатури. Ова сигнатура је несумњиво тачно прочитана, а нарочито је у њој јасна реч $\text{сп} \text{а} \text{а}$. Испод Св. Тројице је Распеће, као што се оно обично слика у старој иконографији. Спаситељ има сигнатуру $\text{ис} \text{хс}$. С десна Спаситељу је пресв. Богородица са једном мироносицом иза ње, а с лева је Св. Јован — ю . Иза мироносице на пречази крета је св. апостол Петар — петр , т и р је у лигатури, а иза св. Јована на супротној страни пречаге крста је св. апостол Павле, са сигнатуром п(ак)л . Св. Петар и Павле су у хитону и химатију. Испод Распећа су допојасне фигуре св. архијереја Василија Великога и Јована Златоустога, приказани по обичном иконографском начину, обучени у омофоре са крстовима и фелоне, десном руком благосиљају, а у

¹⁾ Msgr. d' Herbigny (p. 12) чита ово скт. . . , што није тачно.

левој — која је испод фелона — држе јеванђелије. Њихове сигнатуре су вас (ακλ или αιο) злт. У загради наведено не може се јасно прочитати.

Сдруге стране крста горе је св. Никола — никола, у омофору са крстовима и фелону, десном руком благосиља, а у левој држи св. јеванђелије. Испод св. Николе је медаљон Панагије, пресв. Богородице Оранс и Платитере¹⁾ у допојасном расту, са раширеним рукама. Сигнатура пресв. Богородице је нејасна, да ли је П Р т.ј. П два Т Т и Р у лигатури, дакле платитера, или је па, т.ј. панагиа, не можемо сигурно казати. Сигнатура малога Спаситеља је ις χς. У кругу око пресв. Богородице је натпис који треба дешифровати, каже Msgr. d' Herbigny, и као да од овога натписа треба много очекивати за решење целог питања овога крста. Овај натпис је доста нејасан, јер су слова оштећена, али од њега се на сликама и транскрипцији овога натписа и свију сигнатура, коју нам даје Msgr. d' Herbigny у споменутој књизи (Fig. XI, XII), може прочитати: + чпн'киш..χερβким и слакн'киш²⁾... дакле у кругу око пресв. Богородице имамо текст из црквене песме Достойно бѣтъ, а текст ове песме обично налазимо на панагијама поред оваке слике Богородичине, или молитву из чина о панагији: Пресѣла бѣде, помогай намъ. Дакле овај текст у кругу око пресв. Богородице није посветни ни хронолошки, но је текст из црквене песме. На пречази крста, до медаљона пресв. Богородице су емблеми св. јеванђелиста са сигнатурама Γμαθτετ, Γм(арко), ιο(ан)... Испод медаљона пресв. Богородице је св. Григорије Богослов као архијереј, у омофору са крстовима и фелону, десном руком благосиља, а у левој држи јеванђелије. Григорије има сигнатуру григор или григѡр (w и ρ у лигатури). Испод Григорија су два допојасна монашка лица са брадом, обучени у монашке мандије. Несумњиво је да су ово монаси. Њихове сигнатуре прочитао је Msgr. d' Herbigny: сєрги никон. Јасно се на снимку може разабрати сєрг(и) никон, (ни у лигатури).

Сада ћемо се запитати: ко су ови преподобни схимници Сергије и Никон? Чуди нас да Msgr. d' Herbigny није себи поставио ово питање. У православним црквама славе се и у њиховим месеце словима спомињу се ови светитељи са именом Сергије и Никон

¹⁾ Πλατιτέρα τῶν οὐρανῶν, βαστάσασα τὸν κτίστην σου (богородичан I гласа). Πλατιτέρα, νεφέλης, акатист, икос 6.

²⁾ У кругу око пресв. Богородице могао би стати још само ова наставак ових речи... Сю кез сравне.

- 1) 2. јануара — св. Сергије мученик, † 304 од мача у Кесарији Кападокијској.
- 2) 14. јануара — преп. Сергије Отрок, један од преподобних отаца избијених у Синају и Рајиту у IV-ом веку.
- 3) 20. марта — преп. отац Сергије, један од избијених у обитељи св. Саве († 796) од Сарацена.
- 4) 12. априла — Сергије архиепископ цариградски.
- 5) 19. маја — Сергије Шухтовски († 1609).
- 6) 24. маја — Сергије трибун са 1218 мученика, са Мелетијем на челу, за Антонина.
- 7) 28. јунија — Сергије и Герман, валаамски чудотворци † око 1353. г., оснивачи валаамске обитељи. Пренос њихових моштију 11. септембра. Њихова канонизација вероватно између 1770—1800. године.
- 8) 28. јунија — пр. Сергије Магистар († на Криту у IX в.).
- 9) 12. августа — преп. Сергије са Стефаном.
- 10) 25. септембра — преп. Сергије игуман, Радонежски чудотворац, оснивач знамените и славне Св. Тројице — Сергијевске Лавре. 5. јулија обретење његових моштију, а 14. августа пренос моштију из старе раке у нову (ово локална успомена).
- 11) 7. октобра — Сергије и Вакх, мученици за Максимијана око 290—303.
- 12) 7. октобра — преп. Сергије печерски, послушник, XIII век, подвизавао се у печерској обитељи.
- 13) 7. октобра — преп. Сергије Обнорски, Нуромски, Вологодски, ученик преп. Сергија Радонежског († 1412), канонизован у XVI в.
- 14) 7. октобра — Сергије мученик у Варвалиси.
- 15) 16. новембра — Сергије малопинежски, канонизован 1655. године.
- 16) 28. новембра — Сергије јереј, мученик у Тивериополу или Струмици за Јулијана, † 361.
- 1) 3. марта — Nicon ep. et soc. m. prope Tauromenium ap. 273. Act. SS. Mart. III.
- 2) 23. марта — муч. Никон војник са 199 ученика, † 251. на Сицилији за Декија.
- 3) 23. марта — преп. Никон игуман Кијевопечерске обитељи, † 1088.
- 4) 20. августа — Никон мученик у Тракији (међу 38 спалених мученика).

- 5) 23. септембра — Никон мученик антиохијски.
- 6) 28. септембра — Никон мученик (са осталима) за Диоклецијана у М. Азији.
- 7) 7. новембра — 33 мученика у Мелитини, међу њима Никон, за Диоклецијана.
- 8) 17. новембра — преп. Никон чудотворац, ученик и наследник Сергија Радонежског.
- 9) 26. новембра — преп. Никон Метаноит, † 998. у пелопонеском манастиру.
- 10) 11. децембра — преп. Никон Сухи, печерски инок, † у почетку XII-ог века.
- 11) Без датума — преп. Никон Синајски.¹⁾

Кога сада од ових Сергија и Никона имамо на крсту? Треба тражити прво преподобне монахе међу њима, јер на крсту су Сергије и Никон приказани као монаси, схимници у мандији, што је приметио и Msgr. d' Herbigny (*qui sont vêtus de l'habit monastique*), затим треба тражити светитеље који се заједно спомињу и заједно сликају у иконографији, као н. пр. св. Василије Велики и св. Јован Златоусти, св. Кирило и Методије, св. Петар и Павле, Сергије и Вакх, Кирик и Јулита и т. д., треба тражити такове светитеље, од којих име једнога повлачи за собом име другога. Држим да је од споменутих светитеља најбоља комбинација преп. Сергије Радонежски и ученик му и наследник преп. Никон, руски светитељи, и да њихове ликове имамо на крсту из ризнице цркве св. Петра у Риму, јер Сергије је велики руски светитељ, отац монаштва у московској Русији, јер они се заједно спомињу, они се заједно сликају у иконографији као монаси у монашким мандијама и са брадом, и име Сергија Радонежског повлачи за собом име његова ученика и наследника Никона. Од споменутих светитеља са именом Сергије и Никон излазе из комбинације епископи, мученици, јер они се друкчије приказују, излазе из комбинације светитељи који се спомињу у групи, јер не видимо разлога зашто да се деле из групе, а за хипотезу Msgr-a d' Herbigny-а излазе још и сви они светитељи који су живели и канонизовани после 12. столећа. Излазе даље из комбинације сви мали светитељи без службе и житија међу споменутима, који се тек само спомињу у месецесловима. И тако

¹⁾ О свима овима светитељима види Житија светих, Арх. Сергий, Полный мѣсяцесловъ Востока, I и II. Н. Delchaye, Bibliotheca hagiographica graeca, Bruxellis 1909.

нам излазе скоро сви Сергији из комбинације, а остаје скоро једини Сергије Радонежски. Исти је скоро случај и са Никонима. Допустимо ли пак друге комбинације осим Сергија Радонежског и Никона ученика му и наследника, остаје неразјашњено, зашто би се Сергији и Никони из разних времена и без икакве везе заједне приказивали овде на крсту. Најбоља је дакле комбинација Сергије и Никон Радонежски. Код Е. Голубинскога¹⁾ о Сергију Радонежском и Никону читамо у главном ово: Сергије Радонежски † 25. септембра 1392. г. Месно празновање преп. Сергија у Троицком манастиру почело је одмах или кратко време после његове смрти, јер се прославио као велики чудотворац још за живота. Откриће његових моштију било је 1422. године. Житије преп. Сергија написао је Епифаније и то пре открића његових моштију, т. ј. пре 1422. године. Исти Епифаније у похвалном слову више пута даје разумети, да је Сергије слављен у манастиру. У једном рукопису из 1425. године назива се Сергије светим старцем и писац овога рукописа обраћа се Сергију молитвено. Тропар и кондак му састављен је пре службе његове, коју је написао Србин калуђер Пахомије између 1449-1459. Исти Пахомије Србин написао је и Сказаније о обретењу моштију преп. Сергија, у коме се каже да су мошти нађене нетљене, да су шириле благоуханије и аромат, да му је и одело било нетљено, а вода са обе стране моштију није се дотакла његова тела.²⁾ Не зна се да ли је нарочитим чином изведена опћецрквена канонизација Сергија,³⁾ или је он постао опћеруски светитељ због своје велике славе, али се он 1447-48. године убраја у тада веома мали број великих чудотвораца руске земље. Преп. Никон Радонежски † 17. нов. 1427. или 1428. год., прибројан је светитељима крајем 15. и почетком 16. столећа. До митрополита Макарија слављен је само у Св. Тројице – Сергијевој Лаври, а канонизован је на Макаријевском Сабору 1547. године.

1) Историја канонизацији святихъ въ русской церкви, 72, 82, 100.

2) О Србину калуђеру Пахомију види Павле Поповић, Преглед српске књижевности, 45.

3) Веома уважени Г. А. Доброклонски, проф. Правосл. Богословског Факултета у Београду, упозорио ме је да је канонизација пр. Сергија вероватно била изведена у вези са открићем његових моштију, т. ј. 1422. или 1427. г. Види А. Доброклонскій, Руководство по истор. рус. церкви, II, 192-193.

Наше мишљење, да на овом крсту имамо ликове споменутих руских светитеља потврдиће чињеница, ако налазимо Сергија Радонежског и Никона ученика и наследника му да у иконографији заједно долазе и да се заједно сликају. Нашао сам да се они и заједно сликају на иконама. У саборној цркви Св. Троице-Сергијеве Лавре близу северних двери је икона преподобних Сергија и Никона у сребрном окуву, начињена по заповести цара Алексија Михајловића¹⁾ (1645-1676.). На запрестолном седмосвећњаку у Успенском Собору Св. Троице-Сергијеве Лавре су слике седам радонежски чудотвораца, а на челу ових су Сергије и Никон²⁾. На предњој страни напрестолног св. јеванђелија, дарованог Лаври од братије приликом 500-годишњице смрти преп. Сергија, имамо слике Сергија и Никона³⁾. Царица Ана Ивановна израдила је два златна покрова, на једном је мала слика преп. Сергија, а на другом преподобног Никона⁴⁾. Није нам познато да ли је у руској иконографији сликање овог Сергија и Никона обична ствар и честа појава, а без сумње је да се заједно сликају на иконама.

За своје мишљење, да на овом крсту имамо ликове Сергија Радонежског и ученика му и наследника Никона, и да је ово крст рускога а не српскога порекла, имамо још један аргуменат, а то је рускословенска рецензија сигнатурâ. Реч *спал* (ном. Sg. женски род, одређени облик) писано са *л* у сигнатури Св. Троице, је чиста рускословенска рецензија, што је немогуће у српкословенској рецензији, по којој би ова реч била написана овако: *спаа*, *скѣпаа*, или *спана*, *скѣпана*, а никако са *л*. И у оном нејасном запису изнад св. Николе (Fig. XII Au dessus de S. Nicolas) имамо слово *л*. Г. Д-р С. Куљбакин, признати слависта и палеограф потврдио је да је *спал* чиста рускословенска рецензија, и упозорио ме је још да слово *л* са три црте најраније долази у 14. столећу, а пре 14. столећа не долази, те и према томе не може овај крст бити из времена пре 14. столећа, па према томе не може бити из 12. столећа, тј. од Немање.

¹⁾ Историческое описание Свято-Троицкія Сергіевы Лавры, Св. Троицкая-Сергіева Лавра, 1902. стр. 20.

²⁾ Ibid, 25.

³⁾ Ibid. 47.

⁴⁾ Ibid. 52—53.

Из свега реченога, држим, излази јасно, да на овом крсту из ризнице цркве св. Петра у Риму имамо руске светитеље Сергија и Никона, да је према томе овај крст рускога, а не српскога постанка, и да је овај крст из времена после канонизације преп. Никона († 17. нов. 1427 или 1428). Пошто је преп. Никон према наведеним речима Голубинског прибројан светитељима крајем 15. и почетком 16. века, и до митрополита Макарија слављен само у Св. Троице-Сергијевој Лаври, а званично канонизован на Макаријевском Сабору 1547. г., то је најраније време из кога може бити овај крст крај 15. и почетак 16. столећа.

Но пошто овај крст по својој прилици неће бити да је резан одмах у то време, него тек иза утврђене заједничке иконографије Сергија и Никона, то држим да ће овај крст бити из 16., па можда и из 17. века. Крст је рађен или у Русији или још пре у Св. Гори, где је од 16. столећа нарочито и искључиво цветала резбарска уметност ове врсте, а за Св. Гору говорио би и грчки натпис на окову овога крста, који имамо код Msgr-a d' Herbigny-a (р. 21.). За светогорско порекло овога крста говорио би и бешеновски напрсни крст од слонове кости, који са овим крстом из цркве св. Петра има ове заједничке особине: на једној страни бешеновског крста имамо горе Св. Тројицу као и на овом крсту, а с друге стране поред Св. Николе имамо два монаха са сигнатуром СЕР(ИР)НИКОН. Ово ће такође бити Сергије и Никон. ИР у загради није јасно, а ја сам тако у својим белешкама записао. Сигнатуре на бешеновском крсту су грчке, те ће по свој прилици бити да је и он из Св. Горе донесен у Фрушку Гору¹⁾.

Пре него што завршимо, морамо напоменути да је чудновато што Msgr. d' Herbigny скоро ништа не наводи из књиге коју помиње (р. 12.): *Fr. Ang. Rossa, Commentarius de particula ex pretioso et vivifico ligno ss. Crucis Salvatoris J. C. desumpta, sacris imaginibus et elogiis eodem ligno incisus insignita et in apost. sacrario asservata. Romae 1609.*, када из писања Msgr-a d'Herbigny-a излази да се у овом коментару говори о овоме крсту из цркве св. Петра. Из овог коментара наводи Msgr. d' Herbigny само то, као да је папа Климент VII (1523-1534) после

¹⁾ О бешеновском крсту расправљаћемо у књизи: Старине фрушкогорских манастира (спремљена за штампу).

пљачке Рима у 1527. години хтео осигурати поново достојно чување овога крста тиме, што је дао начинити реликвијар за овај крст у времену од 1527.—1534. године. Сliku овога реликвијара доноси Msgr. d' Herbigny (Fig. VIII). Ако је омотачно, т. ј. ако је папа Климент VII за овај крст о коме ми говоримо дао у 1527.—1534. г. начинити овај реликвијар чију слику доноси Msgr. d' Herbigny, онда би још ближе могли одредити време и место постанка овога крста, наиме он би према овоме могао постати само у времену од краја 15. столећа до 1527. године, т. ј. у времену локалног слављења преп. Никона у Св. Троице — Сергијевој Лаври, а пре опће канонизације Никонове, која је била на Макаријевском Сабору 1547. године. У овом случају крст би био рађен у Русији у Св. Троице-Сергијевој Лаври, а други оков крста са грчким натписом био би из каснијег времена. Зар у овом коментару крста од Росса нема ништа више о самом крсту осим овога о реликвијару крста?

Ако је наше разлагање тачно, пала би сва хипотеза Msgr-a d' Herbigny-a и ствар би стојала овако: крст није српскога но рускога постанка и може бити најраније из краја 15. столећа; крст није од Немање, нити дарован цркви св. Петра од Немање, но је дошао у ризницу случајно и без нарочите интенције; присуство малих ликова св. Петра и Павла на крсту ни у ком случају није необична ствар, јер сиче који долазе у иконографији, долазе и у рељефу на дрвеним крстовима; вођење овога крста у инвентару ризнице цркве св. Петра од 1191. год. није могуће, а ако се у инвентару од те године спомиње какав крст, то није овај крст.

Но ипак поред свега тога ми смо веома благодарни Msgr-у d' Herbigny-у на труду и доброј вољи да нас упозна са једном важном српском светињом.

Л. Мирковић.

D-г ВЛАДИМИР МОШИН.

ПИТАЊЕ О ПРВОМ ПОКРШТЕЊУ РУСА.

VI.

Питање о месту, где је била отворена прва руска епископија, на први се поглед решава једноставно. Руски „начални летопис“, приповедајући о руској навали на Цариград 860 године, приписује ову навалу кијевским кнезовима Асколду

и Диру. Ако су заиста на Цариград нападали кијевски Руси, јасно је, да је и прва руска епископија била утемељена у Кијеву.

Али у том се случају морамо запитати, како то да летописац, кијевски монах, који сваком згодом истиче своје верске симпатије, ни речи не каже о проповедању хришћанства међу Русима ни о уређењу епископије у Кијеву. Успомена се на то не би могла изгубити, барем у Кијевској хришћанској општини, која је свакако постојала већ почетком X столећа. Летопис говори о хришћанима у дружини Игора, о цркви св. Илије која је постојала у Кијеву у првој половини X века, о дворском свештенику хришћанке-кнегиње Олге, али не помиње ништа о постојању у Кијеву епископије пре Владимира Светог. Ако су можда погани наскоро после првог крштења отерали епископа и вратили се поганској вери, — сачувала би се на то успомена у летопису или у којем византијском извору. Међутим, читајући летопис видимо, да летописац уопште није ништа знао о постојању епископије у Кијеву.

Зато се у руској историографији већ врло рано родила сумња у истинитост летописне традиције о улози Асколда и Дира у рату 860 године¹⁾. Доказало се, да летописац није узео причу о навали на Цариград 860 године из народне традиције или из којих других самосталних руских извора, него ју је скоро реч по реч преписао из византијске хронике Амартола, коју је имао у бугарском преводу, и додао је тој причи имена познатих му кијевских кнезова Асколда и Дира, за које је знао да су владали у Кијеву у другој половини IX века. А и сам летописац јасно потврђује, да сем Амартола није имао никаквих података о рату од 860 године, кад неколико редака пре приче о навали на Цариград, код свог првог датума — 852 године — каже: „Наченшю Михаилу царствовати, начася прозыватися Руска земля. О семъ бо увѣдахомъ, яко при сем Цари приходиша Русь на Царьгород, яко же пишется въ летописани и гречьстѣмъ“.

Међутим поред „грчког летописанја“ и других страних извора, летописац је имао и домаће изворе за најстарије доба руске историје. То су неки стари документи (на пример уговори

¹⁾ Преглед свих хипотеза види у чланку: Полонская. Къ вопросу о христіанству на Руси до Владимира Св. Ж. М. Н. Пр. 1917, IX.

с Грцима), кратке летописне белешке и усмена народна традиција.

Познато је, да је између Грка и Руса било склопљено више уговора. Сачувале су се у летопису не само белешке о томе, да су се после сваког рата с Грцима склапали такви уговори (907, 912, 945, 972 год.), него је летописац приопћио и тачне текстове неких уговора. Ти су се дипломатски документи чували у Кијеву, и, као што видимо, доцније су послужили аутору летописа као важни историјски извори. Како то да нема ни спомена о уговору, који је био склопљен после рата 860 године? Константин Порфирогенит јасно каже, да је Василије „народ Роса... помоћу богатих дарова... привукао к преговарањима и закључио с њима мировни уговор“. Уговор је дакле постојао. Је ли могуће, да би се тако важан докуменат могао без трага изгубити, док су се сви остали уговори сачували? Тешко је томе веровати. А ако би се изгубио, не би се могла изгубити свака успомена на њега. Летописац пак не зна о томе ништа.

Летописне белешке, које су постале темељем доцнијег „летописног свода“, постојале су дуго времена пре стварања летописа. Сигурно је, да су у летопису само из овог извора могле потећи оне кратке белешке о догађајима IX столећа, које се нижу без сваке везе с осталима, али својом језгровитошћу и једноставношћу сведоче о истинитости факта. Таквих бележака сачувало се у летопису неколико баш из Асколдова доба. На пример: „Избиша множество Печенѣгъ Аскольдъ и Диръ“; „убиенъ бысть отъ Болгаровъ Оскольдъвъ сынъ“; „воеваша Аскольдъ и Диръ Полочанъ и много зла створиша“; споменут је рат тих кнезова с Древљанима и Угличима. Сви ти подаци не потичу из усмене народне традиције, која је у облику епа опширно исприповедала сваки знаменити догађај. Те су епске песме скоро читаве у својој ритмичкој форми унесене у летопис; наведене пак кратке белешке стоје осамљено. Сигурно је, да су забележене из неког старог извора, састављеног од савременика Асколдова. Јер кога би на пример могао интересовати Асколдов син, погубљен од Бугара? Не знамо за сад, ни на којем су се језику писале оне најстарије летописне белешке IX столећа, ни где су се чувале, али да су постојале и дошле у руке летописцу, — о томе не можемо сумњати. Како то онда, да ништа није било записано о побе-

доносном Асколдовом рату с Грцима? Свакако летописац ништа није знао о томе рату из савремених домаћих извора, јер не додаје ни једне речи Амартоловом казивању, а уноси и оне нетачности, којих нема у савременог патр. Фотија: летописац понављајући Амартола вели, да су Руси пострадали код Цариграда од буре и да су били побеђени, док патр. Фотије јасно каже, да су непријатељи отишли сами, а и други савременик — папа Никола сведочи, да су Руси остали некажњени за свој нападај.

Напокон, где је народна усмена традиција — чуvariца славних успомена из прошлости? Можемо ли веровати, да се не би сачувала успомена на први славни рат с Византијом, рат, који је својим размером надмашио све друге руске навале на Цариград? Да ли би се могао посве изгубити из народног памћења такав догађај? Ако је народна традиција сачувала успомену о животу неких делова источног словенства на Дунаву, о аварском јарму, о сеоби Бугара и Маџара кроз јужно-руске степе, о долеску из Пољске радоначелника Радишића и Вјатића, о путовању Кија у Цариград, о доласку Хазара и хазарском јарму — (све су то догађаји из доба пре Асколда) — морила би се сачувати бар некаква успомена на први рат с баснословном престоницом источног рима, најјачим политичким фактором источне Европе, и културним средиштем целога средовечног света. Могли бисмо очекивати, да ће народна традиција искитити овај догађај, те исприведати га с многим, можда и фантастичким примесцима, како је то учинила са многим другим догађајима из доба првих Руриковића. Зашто онда народна традиција није сачувала баш ниједне цртице из рата 860 године? Одговор је јасан: тај рат није био подузет из Кијева. Летописац немајући апсолутно никаквих података о томе руско-грчком рату и нашавши причу о њему у свом византијском извору, пренео је целу Амартолову причу у своје дело, а хронолошке околности, наведене у извору, натерале су га, да припише навалу Руса на Цариград Асколду и Диру.

Ипак је било више покушаја, да се докаже истинитост летописне традиције о суделовању Асколда и Дири у рату 860 године. Ти се докази темеље на неким подацима, који тобоже показују, да је кнез Асколд био хришћанин, што се опет доводи у везу с подацима византијских извора о покрштењу Руса после навале 860 године. Митрополит Филарет, Малишевски,

Ламбин, Забелин, Успенски, Ламански, Барац, Грушевски, Приселков, Пархоменко покушали су то доказати на више начина.¹⁾ Митроп. Филарет на пример доказивао је хришћанску веру Асколда и Дира следећим разлозима: 1) На гробу Асколдову, по речима летописа, некакав је Олма саградио цркву. 2) Гроб Дира исто се тако налазио „за святою Ориною“, т.ј. у близини цркве. 3) Арапски писац из полов. X века Масуди вели да „од Саклаба једни су хришћани, други — погани... од свих саклабских царева најјачи је Дир“²⁾ Малишевски је налазио доказ за хришћанство Асколдово у обиљу података, који су се о њему сачували у Кијеву.³⁾ Ламбин је мислио, да је у Кијеву у Асколдово доба постојала цела хришћанска колонија, те да је летописно казивање, према коме је новгородски кнез Олег погубио Асколда и освојио Кијев, било основачо на службеном извештају, који је послала византијској влади духовна, а уједно и политичка мисија у Кијеву. Препис тога извештаја чувао се у Кијеву, и Нестор га је уврстио у летопис⁴⁾. Већина ових научења мисли ипак, да за овај мах хришћанска вера није још била ухватила у Русији чврстог корена. Приселков на пример мисли, да прво покрштење није имало успеха због некултурности становништва и због опозије незнабожаца, који су се бојали, да не би хришћанска вера ојачала власт кнеза.⁵⁾ Овим разлогом тумачи Ламански и ћутање летописа о покрштењу Асколдових Руса. Прве су се летописне белешке састављале у Кијеву за поганских кнезова Олега и Игора, и зато се њихов аутор, да не раздражи Нормане, уздржавао од изјављивања сиптатија према погубљеном кнезу-хришћанину и према уведеној од њега хришћанској вери.⁶⁾

Нису то особито јаки аргументи. Летописац сам каже, да је Олма саградио цркву на Асколдову гробу не ради тога, што је Асколд био хришћанин, него зато, што се Асколдов гроб налазио у његовом дворишту. Сем тога познато је, да су се хришћанске цркве градили највише на месту старих поган-

¹⁾ Види: Полонская. (Журн. Минист. Нар. Просв. 1917, IX.)

²⁾ Митр. Филаретъ. Исторія церкви I, § 2.

³⁾ Малышевскій Отношеніе Руси къ церкви католической. (Труды Кіевской Духовной Академіи. 1863, I, стр. 129.)

⁴⁾ Ламбинъ (Журн. Мин. Нар. Просв. 1874. VI. 242—243.)

⁵⁾ Приселковъ (Исвѣстія отдѣл. рус. яз. и словесн. Академіи Наукъ XIX. кн. I. стр. 336.)

⁶⁾ Ламанскій (Журн. Мин. Нар. Просв. 1903, VI, стр. 380 sq.)

ских светилишта, те би се према томе први аргументи митр. Филарета с истим правом могли употребити и за доказивање да су Асколд и Дир били погани. Затим: Масуди, називајући Дира најјачим словенским кнезом, не каже ништа о његовој вероисповести; к томе још прича о Диру као о свом савременику (половица X века), док је летописни Дир умро још у IX столећу. Важнији су они аргументи, који доказују, да је у Кијеву крајем IX века могла постојати хришћанска општина, што је посве вероватно, ако узмемо у обзир, да је тамо већ у првој половини X века постојала црква св. Илије; да је у кнежевској дружини Игоровој било много хришћана, који су отворено исповедали своју веру; да се већ у то доба почела јављати књижевност на словенском језику, што је припремило проповеднике и стилисте, какви су били Иларион, Јаков Мних, Лука Жидјата и други. Али у том би случају требало још доказати, да ти почеци хришћанско-словенске просвете нису дошли у Кијев из Бугарске, него из грчког Цариграда. Свакако — ако је у Кијеву крајем IX столећа постојала хришћанска општина, још је теже разумети, како се у тој општини могла изгубити свака успомена на прво покрштење и на уређење епископије у Кијеву. Не можемо примити као озбиљан разлог наведен од Ламанским. Летописне белешке хришћанске општине нису биле исто што и званични извештаји кнежевске канцеларије, те први писци-хришћани нису имали разлога изостављати у својим записима помене о постојању епископије у Кијеву, а ако би их и изоставили, усмена традиција не би допустила да се у успомени кијевских хришћана избрише сваки траг сећања на прво покрштење њихових предака.

Остаје још једини аргуменат, који је навео митроп. Макарије, а којим се и сада служе многи представници традиционалне историјске школе: навала Руса на Цариград 860 године била је подузета из Кијева, јер у IX веку није било других руских средишта, откуд би могло потећи такво подужеће.¹⁾ Садашња су истраживања сасвим напротив доказала, да је у IX веку широки процес норманске колонизације створио у у источној Европи читаву мрежу варјашких кнежевина, чија места с великом муком можемо наслућивати на основу мршавих археолошких података и неких навода писаних извора²⁾.

¹⁾ Аріен. Макарій. Христіанство на Русі до Владимира св.

²⁾ Види нпр. прекрасан чланак проф. Брауна, „Вараги на Русі“ (часопис „Беседа“. Берлин, № 6—7 (1925.))

VII.

Морамо, дакле, тражити друго место, откуда је била по-
дузета навала на Цариград 860 године.

Савременик навале, патр. Фотије, пружа мало података
за одређење домовине нападача. Позајмљујући у својим про-
поведима описивања из Св. Писма, зове Русе народом „хипер-
борејским“, који је дошао „са севера, од краја земље“; „њих
су од Грка делиле многе области и народи, пловне реке и бурне
пучине“. Овде речи „са севера, од краја земље“ — тачан је
цитат из пророка Јеремије, где он описује навалу северних
народа на Халдеју.¹⁾ Епитет „хиперборејски“ или је значио
норманско порекло Руса, или је обележавао положај руске
земље на северу од Византије, или је пак био песнички израз.
Ни други његови наводи не дају више градива: види се, да су
Грци познавали Русе и пре 860 године; да су ти Руси мало
пре ујединили околна племена. Све се то даде једнако приме-
нити на свако варјашко седиште, основано у источној Европи.
Једино се одатле сме закључити, — да је то било једно јако
седиште с многобројним становништвом, јер би само такво
могло послати у морску експедицију 8—18 тисућа војника.

Ипак, неке нам податке пружају други извори. Никита
Пафлагонац зове Русе Скитима, који су доши са Црног мора²⁾.
Кедрин³⁾ и Зонара⁴⁾ називају их Тауроскитима, што ће рећи,
да су ти Руси становали у близини Таура (Крима). Српски
скратитељ Зонаре вели, да су Руси живели „во Евксинопонтѣ“⁵⁾,
што понављају Степенная Книга⁶⁾ и Никоновски Летопис⁷⁾. Ти

¹⁾ Пророк Јеремија гл. 50. ст. 3, 9, 41; гл. 51. ст. 48. На другом
месту Фотије сличава Русе с Језекиљевим Росима (хебрејски-Рош, грчки-
Ρῶς) — гл. 38, ст. 2, 15; гл. 39, ст. 1.

²⁾ Vita Ignatii. Acta SS. Octob. X. d. 23, p. 182 „Rossi, atrocissima gens
Scytharum a Ponto Euxino ad stenum excursione facta...“

³⁾ Ed. Bonn. II, 173: ἔθνος δὲ οἱ Ῥῶς Σκυθικὸν περὶ τὸν ἀρκτικὸν Ταυρον
κατακλιμένον, ἀνήμερόν τε καὶ ἄγριον.

⁴⁾ Ed. Bonn. III, 404: τὸ δ' ἔθνος τῶν Ῥῶς Σκυθικὸν ὄν τῶν περὶ τὸν
Ταυρον ἔθνῶν σφόδρα...

⁵⁾ Чтенія Одесскаго общества Исторіи и Древностей, 1848, Н 1, отд.
II, стр. 101.

⁶⁾ Степенная Книга I, 50. „... по немъ же Кіевстіи князи Осколдь и
Дирь и сіи плѣняху римлянскую страну, съ ними бяху роди нарицаеміи
Руси, иже и Кумани, живяху во Евксинопонтѣ, и съ тѣми Русь царь Ва-
силій Македонянинъ сотвори мирное устроеніе, и преложи сихъ на христі-
анство, они же егда обѣщашеся креститися, и просиша архіерея...“

⁷⁾ Никоновская лѣтопись I, 21,

наводи, премда још не доказују, да је навала била подузета с црноморске обале, ипак нам допуштају, да потражимо на обали Црног мора ону руску насеобину, откуда би могла бити подузета рачна навала на Цариград. Фотијева ознака „хиперборејски“ не противи се овој хипотези, јер у грчким изворима има много примера, где је ово име наденуто разним племенима, која су становала у црноморским крајевима.¹⁾

У уводу — на почетку овог чланка — споменуо сам, да су се валови норманске колонизације, ширећи се у свим правцима површином целе источне Европе, на крају VIII и почетком IX столећа залетали и на Црно море, где се у то доба створило више „руских“ колонија, дуж северне његове обале. На талијанским картама XIV—XVII века видимо читав низ места, чија имена откривају да су се ту налазиле норманске колоније²⁾. Највише таквих колонија видимо на обалама Азовског мора³⁾. Тражећи место, из којег би могла бити подузета 860-е године навала на Цариград, и где је после тога рата била утемељена прва руска епископија, Голубински је дошао до закључка, да би то могла бити кнежевина Црноморских Руса, и то оних, који су становали на Таманском полуострву.

Ово је полуострво, које је у то доба било острвље, до краја VIII столећа спадало у Хазарску државу⁴⁾, а крајем X века потпало под власт Кијевске Русије⁵⁾. Из IX и X века сачувало се само неколико тамних података о Таманском острвљу, из којих можемо закључити, да је у то доба оно сачињавало

¹⁾ По Херодоту Хиперборејци су становали у Скитији на северу од Црног Мора (IV, 32). Константин Монас зове Аваре „*προσάρκτιοι Σκῆθαι*“ (ed. Vopp. 151, p. 3524). Лав Ђакон назива хиперборејцима Котраге, Казаре и Кумане — номадска племена, која су боравила у Црноморским стенама (ed. Vopp. Leo Diac. 103).

²⁾ Види чланак акад. Шахматова „Варанголимень и Россофаја“ у „Историко-литературный Сборник посвященный В. И. Срезневскому. Ленинград 1924“ (чланак написан још 1916 г.)

³⁾ Spruner. Historisch-geograph. Handatlas. 2 Afl. Nordische Reiche, N V; Tafel. Konstant. Porfirrog. De provinciis regni Byzantini. Tubingae 1847, p. 39.

⁴⁾ Ttheophanis Chonographia, ed. De Boor, p. 357, A. M. 6170.

⁵⁾ Први пут руски летопис спомиње Тмуророкањ — главни град Таманске области — приповедајући о Владимиру св., како је он поделивши управу Русије међу синове, послао у Тмуророкањ најмлађег — Метислава

засебну област, која није спадала ни под Грке, ни под Хазаре¹). Ова је област подржавала пријатељске везе с Кијевским Русима: кнез Игор после пораза код Цариграда 941 године бежи на Кимеријски Боспор — то јест на Таманско острво²). У руско-византијском уговору 945 године Игор се обвезује посредовати, да некакав „руски кнез“ брани Кримске градове од навала преко-азовских номада. Да може то чинити, морао би тај кнез становати на обали Керченског мореуза, — то јест опет на таманском острву³). Оријенталски извори приповедају о провалама руских чета у Каспијско море, и прилике, које су тамо наведене, не допуштају, да замислимо руско средиште, из којег је била подузета провала, ни на којем другом месту сем обала Црног мора⁴). Персијски писац из доцнијег доба, Мирхонд, наводи стару традицију о томе, да је хазарски хаган поклонио Русима, који су дошли у његову земљу, острво, где су они основали независну државицу⁵). Арапски писац IX столећа описује „руску“ државицу смештену на некаквом острву, и каже да се та државица, са многобројним гусарским становништвом налази у непосредном суседству с Хазаријом и да стоји под њезиним јаким упливом, јер владар те руске кнежевине носи турски наслов хагана⁶). Сем Таманског острвља нећемо наћи на Црном мору друго место, које би могло бити средиште горепоменуте велике норманске насеобине, те је према томе посве вероватна хипотеза Голубинскога, да би из овог места могла бити подузета и навала на Цариград 860 године.

Таманско је острво (сада полуострво), које се налази на азијској страни Керченског мореуза, у старом веку било једно од оних места у Скитији, где се излила грчка колонизација. На том се острву насупрот Боспора (сада Керч) налазила грчка колонија Фанагорија, која је до краја VI века имала своју епи-

1) Constant. Porphyg. De adm. imp. c. 42.

2) Leo D. эр. EdBonn. 106, 129.

3) Види чланак Знојко у Журн. Минист. Нпрод. Просв. 1908, XII; такођер мој чланак „Еще о новооткрытомъ хазарскомъ документѣ“ у Зборнику руског археолошког друштва у Краљ. С.Х.С. Београд 1927.

4) О том постоји велика литература. Укратко у мојем чланку „Гребе руско племе“ у часопису „Slavia“ Ročník V (1927).

5) Види мој чланак „Руски оток“ у Jugoslavenskoj Njivi 1925, II. књ., број 2.

6) *ibid.*

епископију, подређену Цариградском патриарху. У доба номадских сеоба нестало је те епископије, а нестало је и самог града, место којег је израстао нови, чије име код Арапа гласи Матраха, на талијанским картама — Матрека, Матрега, Матрига, у византијским изворима — *Μάταρχα*, *τὰ Ματράχα*, *Τατατάρχα*, *Τυράταρχα*, у руским изворима — Тмуторокань Тьмутаракань и слично. Споменуто је, да је на крају X столећа овај град спадао под власт кијевског кнеза св. Владимира, који је онамо послао за управитеља сина Мстислава.

У половини IX века, у доба руске власти, видимо у Тмуторокању руску епископију, за коју не знамо, кад је била утемељена¹⁾. Пошто ни Владимир свети, ни Јарослав мудри нису отворили ову епископију²⁾, то је Голубински закључио, да је та епископија била утемељена пре освојења Тмуторокања од Кијевске Русије, и то као грчка епископија, која се доцније претворила у Руску епископију. Прво сведочанство о постојању грчке епископије у Матрахи (Тмуторокању) нашао је Голубински у акту Цариградског сабора 879. године, где је међу осталим присутним епископима споменут и епископ Βαάνης τῶν Μαστράβαν. Међутим пошто нема ни једног места, које би носило ово или слично име, сем Матрахе, то је Голубински (држећи се *Le Quien'a*³⁾) утврдио, да *Μαστράβαν* стоји место *Ματράχων*, те да је споменути епископ Ваанис могао бити први руски епископ, кога је патријарх Фотије послао Русима у Матраху, где је том приликом била обновљена стара (укинута) Фанагоријска епископија.⁴⁾

VIII.

Ипак је Голубински погрешно мислећи, да се први пут епископија Матраха спомиње 876-е године. 1891-е године Де Боор је издао до тога непознату Нотицију из друге половине VIII столећа (мало пре седмог васеленског сабора 787. год.), у

¹⁾ Киево-Печерски Патерик приповеда о св. Николају, печерском монаху, „иже бысть епископъ Тмутороканю“ у половини IX века.

²⁾ Владимир св. засновао је епископије: Кијевску, Черниговску, Ростовску, Владимир-Волинску, Белгородску и Новгородску; у IX столећу јавиле су се још Туровска и Полоцка епископије.

³⁾ *Orient. Christ*, I, 1325.

⁴⁾ Голубинский. *Исторія русской церкви*, Прва половина I тома 47-48. (2. изд.).

којој је наведена епископија *Τυράτᾶρχα*¹⁾). Анализирајући поједине податке те notiције, и успоређујући их са сведочанствима других извора, дошао је Де Боор до закључка, да је notiција скомпилрана из посебних разновремених података, те да је у њој као извор за опис Трачке дијецезе послужио докуменат из почетка VI. века, у који је редактор notiције унео податке из VIII столећа, не опазивши противречности, које су из тога никле²⁾). Али Кулаковски је доказао, да подаци о Готској епархији (у коју спада и *Τυράτᾶρχα* као подређена епископија) потичу, не из Јустинианова доба, како је мислио Де Боор, него из оног доба, кад је била састављена нотација — на име из друге половине VIII столећа³⁾).

У notiцији готска епархија стоји у одељку где се набрајају митрополије на 37 месту *Ἰζ Επαρχία Γοτθίας... ὁ Δόρος*⁴⁾. После општег набрајања митрополија и автокефалних архиепископија долази попис свих митрополија с тачним пописом епископских катедра, које су подређене сваком митрополиту. Овде Готија стоји на 38 месту:

λη'. Ἐπαρχία Γοτθίας,

α'. Δόρος μητρόλις, β'. ὁ Χοτζίρων, γ'. ὁ Ἀστίλ, δ'. ὁ Χουάλης

ε', ὁ Ὀνογούρων, ζ'. ὁ Ρετέγ, η'. ὁ Οὔννων, θ'. ὁ Τυράτᾶρχα.

У белешци на крају notiције стоји још ово разјашњење:

Ἰζ'. Ἐπαρχία Γοτθίας,

α'. ὁ Χοτζίρων σύννεγυς Φούλων καὶ τοῦ Χαρασίου ἐν ᾧ λέγεται τὸ μάβρον ναρῶν,

β'. ὁ Ἀστίλ ἐν ᾧ λέγεται ὁ Ἀστίλ ὁ ποταμός, τῆς Χαδαρίας, ἔστιν δὲ κάστρον.

Видимо, дакле, да је готска епархија у VIII столећу на полигичкој територији Хазарске државе имала седам подређених епископија. Њихове се столице с великом вероватношћу дају одредити овако:

1) Готски митрополит становао је у главном средишту кримских Гота — тврђави Доросу на јужној обали Кримског полуострва (сада рушевине близу Ај-Тодара).

1) Zeitschr. für Kirchengesch. 1891. (t. XII), s. 519-534

2) ibd. 1894 (t. XIVj) s. 573-599.

3) Кулаковский. Къ исторіи готской епархіи (въ Крыму) въ VIII вѣкѣ. Журн. Минист. Народ. Просв. 1898, II, стр. 173-202.

2) ὁ Χοτζήρων (ὁ Χοτζίρων у белешци) — епископ кримских „Хотзира“, то јест Хазара — становао је, како се види из белешке, „близу Фула и Харасиу, што значи црна вода“. Харасиу — то је мала река — Карасу, чије име турски исто тако значи „црна вода“. На њој сада лежи град Карасу-базар. Фуле (познате су нама и из других извора) сада се обично истоветују с Чуфут-Кале. Тај је град познат и у доцније доба као седиште Хазарског епископа, који се, дакле, налазио у источном делу Крима, на североистоку од Кримских гора.

3) ὁ Ἀστὴλ — као што показује грчко објашњење — то је Итил — хазарска престоница код утока Волге у Каспијско море.

4) ὁ Χουάλης — према домишљању Кулаковског, уз кога пристаје Васиљев — је град на северозападној обали „Хвалиског“ (Каспијског) мора, у области племена Хвалиса.

5) ὁ Ὀνογούρων — област племена Оногура на источној обали Азовског мора.

6) ὁ Τετέγ — Васиљев, по мојем мишљењу с потпуним правом, чита као Терег и доводи у везу с реком Терек (која са запада притиче Каспијском мору) и са селом Тарку, које се спомиње у арапско-казарским ратовима VIII столећа као село на западној обали Каспијског мора.

7) ὁ Οὐννων — по Кулаковском — област номадских „Хуна“ на Керченском полуострву; по Васиљеву — можда Црни Бугари, или Маџари на северу од Азовског мора.

8) ὁ Τυράταρχα — τὰ Ματάρχα, τὰ Μάτραχα, Матраха Тмуророкањ — главно средиште Таманског полуострва.¹⁾

Дајући наведене податке, примећује Кулаковски, да они садрже у себи много загонетног, и да градиво, које је он искористио за разјашњење извора, још није ни близу довољно. У моју задаћу не спада тумачење тих замршених, али врло занимљивих података о готској митрополији на хазарској територији и VIII веку, и ја их само због тога укратко наводим, што би они могли користити за решење питања о Тмутараканској епископији. Ако је заиста на крају VIII столећа постојала у Матрахи епископија — јасно је, да није на истом месту била створена епископија сто година доцније, те према томе —

¹⁾ Кулаковскій *ibid* 182-202; Бертье-Делагард. Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии 1920, стр. 66-127; Васиљев, Готы в Крыму. Известия Академии Истории Материальной Култури V, 210-216.

није са Таманског полуострва била подузета руска навала на Цариград 860 године. Тај је разлог довео акад. Ламанскога до повратка к традиционалном мишљењу, да су 860 године на Цариград навалили кијевски Руси, и да је у Кијев био послан први руски еписоп. Али пошто напред наведени разлози говоре против ове хипотезе, и пошто је с друге стране тешко замислити на неком другом месту прву руску епископију, то би се могла прихватити хипотеза Россејкина, који држи, да патр. Фотије није основао засебну руску епископију, него да су покрштени Руси били подвргнути под једнога од готских епископа на Криму¹⁾. Да се то питање реши, морамо посветити још нешто пажње подацима Де Гоорове Нотиције.

IX.

Врло је сумњиво, да су заиста у VIII столећу постојале све наведене епископије готске епархије. Тако — већ Кулаковски, одредивши столице споменутих епископија, примећује, да „постојање простране готске епископије у VIII веку не налази потврде у савременом извору — житију Јована Готског, где је тај епископ приказан као представник политичких тежња само уже географске области Готије, а не као глава свих хришћана на целој територији хазарске државе“²⁾. Бертје-Делагард и Васиљев чак позитивно тврде, да од VI до XI века нема таквог доба у коме би била могућа таква митрополија, те да је наведени одломак о готској епархији унесен у нотицију на основу доцнијих података, и то не оних, који су заиста постојали, него су се само нагађали.³⁾ Међутим овој тврдњи противречи мишљење других истраживача — Де Боора,⁴⁾ Кулаковског⁵⁾ и Дворника⁶⁾, који налазећи у нотицији низ противречности, ипак датирају је VIII столећем. Прикључујући се мишљењу, које тврди, да је постојање наведене готске епархије на хазарској територији потпуно немогуће, држим ипак, да није сасвим невероватно, да је та епархија била утемељена.

1) Россејкинъ. Первое правленіе Фотія, патриарха Константинопольскаго, Сергіевъ Посадъ 1915, 482.

2) Кулаковскій Ж. М. Н. Пр. 1898. II.

3) Бертје Делагардъ 48; Васиљев 216.

4) Zeitschr. für Kirchengesch. XII (1891.)

5) Журн Мин. Нар. Просв. 1898. II.

6) Dvornik. Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle. Paris 1926.

Споменуто је, да је Нотиција састављена у доба иконобарства, и то пре сабора од 787-е године. Као што је познато, баш је то било доба најжешће борбе за св. иконе. Цар Константин V Копроним води систематску, прорачунату борбу против њих. На црквеном сабору 753 године 338 епископа проглашују штовање св. икона као идолопоклонство и одређују казне за иконољупце: рашчињење за клирике, анатему и уопште државне казне за монахе и лаике. Држе се у разним градовима зборови, да се народ придобије за иконоборце. Врше се прогони, метања на муке, бацања иконопоклоника у море и друге смртне казне над њима. Уништавају се св. иконе и св. мошти, пишу се сатире на штовање св. моштију. Али највећа се борба води против монаха — манастири се затварају, земље се њихове секулизирају, монаси се растерују. То опет изазива силну миграцију монаха у области, где иконоборство није ухватило чврстог корена: у јужну Италију, на југ Мале Азије и на Кипар, у Сирију и Палестину, а нарочито у северо-источно приморје Црног мора од Херсона до Зихије¹), т. ј. у приморске области хазарске државе. Већ је овај једини разлог могао изазвати код Цариградског двора настојање да се у наведеним крајевима проведе организација хришћанске цркве, да се не би овде оснажили штоватељи икона. Сетимо се, да је половина VIII века била доба најпријатељскијих одношаја Византије према Хазарији; да је Цар Константин V био ожењен хазарском принцезом; да су обе државе склопиле савез за борбу против калифата — па ћемо лако допустити, да је хазарска влада могла пристати на конституисање хришћанске цркве у Хазарији.

Али мора се узети у обзир још нешто. Нема сумње, да се управо у то време догодило ступање Хазара у јеврејску веру. 737-е године, после напорног и у главном несретног рата с Арапима, Хазари су замолили калифу за мир, који добише под погодбом, да ће прећи у муслиманску веру. С тим у Хазарији почиње ширење муслиманства, али уз то толерантни хазарски двор није бранио улаз ни проповедницима других вера — хришћанима и жидовима. У житију грузинског мученика св. Або († 786 или 790 г.) прича се, да је у својим младим годинама тај светац морао испред муслимана побећи преко Кавказа у северну земљу — ка Хазарима — дивљим и окрутном народу, који „није имао никакве религије, премда је познавао

¹) Житије св. Стефана Новог. *Patrol. Gr.* 100. стр. 1069—1186.

биће јединог Бога“. Примљен љубазно код хазарског цара, св. Або „је похитао да се сједини са Христом, те је покрштен у име Пресвете Троице од стране побожног јереја. У тој је земљи било много градова и села, у којима су хришћани без опасности служили Христу“.¹⁾ Исто показује и факат да у доцније доба постоје у хазарским градовима хришћанске цркве и целе хришћанске колоније, које су се судиле код својих хришћанских судија. Али још веће значење добили су у Хазарији Јевреји. Хазарски извор X столећа казује, да су жидови дошли у Хазарију, измешали се тамо с незнабошцима, ишли су заједно с њима у ратове и „постали су један народ“. За време једног рата некакав се јаки и храбри Јевреин уздигао код Хазара до части војсковође, а онда је започео рад на обраћењу Хазара у жидовску веру. „Кад су чули о томе цареви македонски и арапски, силно су се расрдили и послали су хазарским кнезовима посланике“... Из приређене богословске препирке између хришћана, муслимана и Јевреја, ови су последњи изашли као победници. „И покајали су се синови Израиљеви заједно с људима хазарским пуним кајањем. И почели су долазити Јудејци из Багдада и Хорасана и из земље грчке, и подупрли су људе из земље, и они су се учврстили у завету отца света“²⁾.

Био је, дакле, један прелазни период између 737 године (кад се свршио рат с Арапима) и 763 (до почетка поновних провала Хазара преко Кавказа у калифат), кад су се хришћанска, муслиманска и јеврејска вера бориле, која ће преовладати у Хазарији. Разуме се, да Цариград није могао на то равнодушно гледати, те је врло вероватно мишљење, да је у сврху што успешније пропаганде у Хазарији готска хазарска архиепископија била претворена у епархију са седам подређених епископа, који би имали да покрсте поједине хазарске области. Успомена на то сачувала се у Де Бооровој notiцији, али сама се епархија није одржала, јер су баш у то време Хазари прешли у жидовску веру. Свакако се то догодило пре 759-е године, јер од тада готском епископијом управља св. Јован Готски, чије житије приказије овог свеца као експонента само

1) Brosset. Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie SPB. 1851, p. 134.

2) D-r Schechter. Jewich Quarterly Review 1912, octob. vol. III, N 2; Коконцевъ, Журналъ Минист. Народн. Просв. 1913, XI; Бруцкус. Письмо хазарскаго еврея от X века. Берлин, 1924.

географске области Готије, а не даје никакво наговештаја о постојању у његово доба велике готске епархије на хазарској територији¹). Свакако, нема ни једног другог извора, који би потврдио постојање у VIII веку Хунског, Оногурског, Хвалиског, Итилског или фулског епископа, а без тога немамо никаквог права веровати ни у постојање епископије Матрахе у то време.

Држим, дакле, да белешка Де Боорове notiције сведочи само о покушају византијског двора да приведи Хазарију у хришћанску веру у доба борбе с муслиманима и жидовима за превласт. Покушај није успео, и све епископије хазарске епархије остале су само на папиру. Није немогуће, да је за коју од тих епископија био посвећен и епископ, али то би био само титуларни епископ, који је боравио у Цариграду и, сигурно никад није видио своје стадо²).

Наведени разлози поричу могућност постојања епископије Матрахе у VIII столећу и враћају нас хипотези Голубинског, који је мислио, да је та епископија била створена после руске навале на Цариград 860-е године.

X.

У потврду наведене хипотезе Голубинскога можемо истаћи још једну белешку, а то је сведочанство Порфириогенита, да је Русима био послан архиепископ. Занимљиво је успоредити ову вест са следећим подацима.

У најстаријем каталогу епископских катедара из краја VII — почетка VIII столећа (т.зв. Notiција VII) наведене су четири автокефалне архиепископије на североисточној обали Црног мора: Херсон (близу садањег Севастопола) и Босфор (на Керченском мореузу) у Криму, затим Никопсис (славни град области Зихије, близу ушћа реке Кубање) — све три архиепископије Зихијске епархије — „и Севастопол (близу Сухума) на кавкаској обали у авасгијској епархији³).

¹) Васильевскій. Житіе Иоанна Готскаго. Журн. Мин. Нар. Просв. 1878, I.

²) Види мој чланак *Επαρχία Γοτθίας* въ Хазаріи въ VIII вѣкъ“ (Труды IV Съѣзда русских Академическихъ организацій за границей, часть I Бѣлградъ, 1929.)

³) Parthey, Hieroclis Synecdemus et Notitiae graecae episcopatum. 1866, p. 153.

У познијем каталогу Де Боора, који је датиран половином VIII века, видимо још Готију у одељку „митрополије“, којој је поред других потчињена и епископија Матраха¹).

У каталогу из почетка IX столећа (807—815.) — *Notitia VI Parthey* — у којем су наведене исте архиепископије, и митрополије, нема имена Матрахе — она дакле, ако је постојала, могла је бити потчињена епископија²).

Исто тако се она не налази ни у каталогу из половине IX века (*Notitia Basilii*)³). Број архиепископија у северо-источном углу Понтуса у свим тим каталозима остаје исти: Херсонска, босфорска, никопска (зихијска) и севастопољска (= сатириупољска). Готска епархија долази само један пут у каталогу Де Боора, и, као што смо видели, по свој прилици није постојала, него је наведени одломак Нотиције Де Боора био један неостварен пројект из друге половине VIII века.

Али у каталогу Лава Мудрог (901—907) имамо на територији Крима и на кавкаској обали ове архиепископије: Херсон, Босфор, Готија, Сугдеја, Фулле, и Сотириупољ (Севастопољ)⁴).

То исто пише и у Нотицији из доба Константина Порфирогенита (913—959) — т.зв. *Nova Tactica* издања од Гелцера). Ту видимо: Херсон, Босфор, Готију, Сугдеју, Фулле и Сотириупољ. Сем тога на 61 месту међу митрополијама стоји Русија, што се сматра за интерполацију из доцнијег доба⁵).

¹) Изд. De Boor. *Zeitschr. für Kirchengesch.* 1891. (XII). Неки мисле, да је готска епископија са седиштем у Доросу постојала и на крају VII века (Tomaschek. *Die Goten in Taurien*, 20; Браун, *Разысканія въ области гото-славянскихъ отношеній*, 51], али подаци о томе врло су тамни. То је потпис на актама Трулског цркв. сабора 692 год. »Γεώργιος ἀναξίσιος ἐπισκοπὸς Χερσονῶνος τῆς Δόβραντος.« Овај је израз изазвао више тумачења [Види Васильевъ. *op. cit.* 189.).

²) Parthey, 149.

³) Gelzer. *Georgii Descriptio orbis Romani*. 1890, p. 4—5.

⁴) Gelzer, *Ungedruckte... Texte. Abh. d. philos.-phil. Cl. d. Akad. zu München*, XXI (1901), 551.

⁵) Gelzer. *Georgii Cyprii Descriptio*. 60—61. У *Jahrb. f. protest. Theol.* 1886, s. 337—372 и 529—575 Гелцер доказује, да је садашња редакција овог каталога постала у доба Алексија Комнина, јер су три последње митрополије (као што се види из схолија к нотицији III. Parthey p. 119, 216; 123, 219; 116, 214) основане за Алексија Комнина, и то Λακεδαιμονία — 1082, Νῆα — 1083 и Ἀττάλεια 1084. г.

То исто сусрећемо и у каталогу Јована Цимисхија (969—976): Херсон, Босфор, Готију, Сугдеју, Фулле, Сотириупољ и на 50 месту *ὁ Ματράχων ἤτοι Ζυχίας*¹).

У XI веку Нотиција Алексија Комнина, састављена после 1084 године, наводи такође Херсон, Босфор, Готију, Сугдеју, Фулле, Сотириупољ, τὰ Μέτραχα и Ζιχιју²).

У другој нотицији Алексија Комнина, састављеној непосредно пре првог крсташког рата, забележене су: Херсон, Босфор, Готија, Сугдеја, Фулле, Сотириупољ, τὰ Μέτραχα и Ζιχιја³.)

То исто видимо и у нотицијама XII столећа: нотиција Нила Доксопатра, која је састављена за Рожера II Сицилијског⁴), нотицији Исаака Анђела 1189 г.⁵) и у нотицији из првих година XIII столећа⁶). Епископија Матраха долази или посебно, или спојена са Зихијом, а то је спајање коначно извршено у XIII веку⁷).

Лако можемо опазити велику промену, која је настала у броју и распореду наведених архиепископија у другој половини IX столећа. У раније доба видимо архиепископије Херсонску, босфорску, зихијску и севастопољску. У другом раздобљу стварају се нове архиепископије: готска, сугдејска, фулска и Матраха, а до краја XI века не спомиње се посебно зихијска архиепископија, чије је седиште према нотицији Цимисхијиној пренесено из Никопсиса у Матраху.

Ја ове промене тумачим овако. Кад се у половини VIII века појавила нада у покрштење Хазара, који су у то доба одржавали живе пријатељске везе с Византијом, Цариград се одлучио, да створе за Хазаре епархију, коју је поверио кримским Готима. Ови су, као хазарски поданици, могли најуспеш-

¹) Gelzer. Ungedruckte.. Texte. 571—572.

²) Hieroclis Synecdemus, 100 Parthey. О времену, кад је састављена нотиција: Gelzer. Jahrb. f. protest. Theol. XII (1887) 529, sqq, 541, 556; Abh. d. philos.-phil. Cl. d. Akad. d. Wiss. zu München XXI (1901), 549.

³) Gelzer. Byz. Zeitschr. I (1892) 225:

⁴) Hieroclis Synecdemus 303—305 Parthey.

⁵) Gelzer Analecta byzantina. Index scholarum Јенског Университета 1891—1892, 6,10; Abh. d. philos.-phil. Cl. d. Akad... zu München XXI (1901), 590, 593.

⁶) Hieroclis Synecd. 201 Parthey; Gelzer. Jahrb. f. protest. Theologie XII (1886), 544, 550, 556; Abh... zu München, XXI, 591.

⁷) Miklosich et Müller. Acta Patriarch. Const. I, N 221.

није ширити хришћанску веру међу турским племенима, која су се скитала на територији Хазарије. Зато су биле створене области оногурског, хунског, итилског, хвалиског и терекског епископа, и засноване су епископије у готско-хазерским градовима — Фулама и Матрахи. Али у том се положај силно изменио, тако да је хазарска епархија изгубила свој *raison d'être*, те по свој прилици није ни била отворена. Хазари су пригрлили жидовску веру, те нису више протежирали хришћанске проповеднике. На то су укинуте све хазарске епископије, а готска се митрополија у Доросу вратила у положај готске епископије.

У IX-ом се веку стање на понтиским обалама опет променило, због доласка варјашких дружина и оснивања нових кнежевина на кримској и азовској обали. Хазарска је власт ослабила, неки су кримски градови задобили независнији положај: то су готски Дорос и Фуле, те готско-грчка Сугдеја, а по свој прилици и руско-готско-хазарска Матраха. Велики мисионарски покрет, који је започео у Византији за време патр. Фотија, није могао пропустити прилику за појачање свог уплива на Криму, те су онда том приликом отворене нове епископије у наведеним градовима. То се могло догодити поводом покрштења Руса после навале 860 године, што се опет слаже са сведочанством Порфирогенита, да је к Русима дошао архиепископ.

Тешко је наћи друго згодно време за унапређење Матрахе на степен архиепископије, каква је она тамо била у XI веку. На крају X столећа Матраха је већ спадала под Кијевску Русију, која је имала своју митрополију у Кијеву, те не би допустила отварање автокефалне архиепископије у далекој и несигурној покрајини. То би се онда морало догодити пре свршетка X-ог столећа, али опет не раније од 838 године, јер *Notitia Basilii* из прве половине IX века не наводи међу архиепископијама ни Матраху, ни друге поменуте епископије — Готију, Сугдеју и Фуле.

Морамо скренути пажњу још на једну околност. Није ваљда без разлога испуштена Зихија (Никапис) у католизима X-XI столећа. Пошто је Никапис лежао у непосредној близини Матрахе, можемо мислити (на што упућује Нотиција Цими-схијина), да је у IX столећу управљање Зихијском епископијом било премештено из Никопсиса у Матраху (*ὁ Ματράχων ἦτο*

Ζιχίας), где је требало уредити цркву за новопокрштене Русе. Како је Зихија дотле била архиепископија, и њена је баштинарка, Матраха, морала имати исти степен автокефалне грчке архиепископије, подложне цариградском патриарху. То је тако трајало до половине XI века, кад је за време рата Јарослава Мудрог с Византијом (1043-1049. г.) епископија Матраха прешла под јурисдикцију Кијевског митрополита. Као што је познато, руски су епископи у то доба на свом сабору сами изабрали за митрополита свештеника Илариона, због чега су се затегли односи с патриархатом. У то време ваљда дошла је Матраха под власт кијевског митрополита, који је тамо послао кијевопечерског монаха Николаја за епископа — јединог познатог руског епископа у Матрахи, којег спомиње Кијевопечерски Патерик. Међутим, то није за дуго тако остало. Знамо, да св. Николај није умро на епископској столици, него се вратио у Печерски манастир — ваљда су по свршетку рата 1049 г. добри одношаји с патриархатом били успостављени, и епископија Матраха је опет потпала под јурисдикцију патриархата, који је изнова поставио у Матрахи грчког архиепископа. Али на самом свршетку XI века настале су некакве нама непознате прилике, које су присиле Цариград, да поред епископије Матрахе обнови засебну архиепископију у Никопсису, што се види из друге notiције Алексија Комнина. У XIII пак веку, кад је Матраха изгубила своје значење, архиепископска је столица из Матрахе опет прешла и Зихију.

Мислим, дакле, да је епископија Матраха установљена први пут у половини VIII столећа, али је све до средине IX века живела само на папиру. Око 865-866 године била је претворена у изистинску архиепископију, и то пригодом покрштења Таманске руске кнежевине. Врло је вероватно, да се то постигло само премештењем седишта зихијске архиепископије из Никопсиса у Матраху. Као грчка архиепископија (са кратким прекидом у половини XI века) она је постојала до XIII столећа, кад је седиште зихијске архиепископије опет враћено у Никопсис.

Митрополит Макарије није веровао речима Парфировенита, да је Русима дошао архиепископ, јер није било смисла давати руском епископу таку високу част.¹⁾ Видели смо, да се Парфировенитово сведочанство потврђује подацима других извора. Код Грка су постојале две врсте архиепископија: архиепископи већи

¹⁾ Архиеп. Макарий Исторія христіанства на Руси до Владимира, 332.

од митрополита, независни од патриархата, и архиепископи нижи од митрополита, непосредно зависни од цариградског патриарха. Првих беше мало (Кипарски, Охридски, Грузински, Бугарски, Српски), те је Цариград врло нерадо повећавао њихов број, осим, ако не би на то био натеран политичким мотивима, Других је архиепископија било врло много, и патриархат се није бојао да повећава њихов број, јер оне нису испадале из јурисдикције Цариграда. Посве је дакле природно, што је нова епископија, кад се отварао код новопокрштеног варварског народа, добијала назив архиепископије, јер је била подвргнута непосредно под цариградског патриарха, а није спадала ни под коју грчку митрополију.

Једину сметњу овој хипотези чини то, што архиепископију Матраку не спомињу каталози из прве половине X столећа — notiција Лава Мудрог и Nova Tactica. Али нема сумње, да се овде догодила некаква погрешка, јер у тим нотицијама није наведена ни Зихија (Никопсис), која свакако није била у то време укинута. Пошто нотиција Цимисхијина очито сведочи, да је у X веку седиште зихијске архиепископије прешло из Никопсиса у Матраку, можемо помишљати, да се овај факат догодио у исто време, кад су биле извршене и све остале промене, које показује каталог Лава Мудрог, т.ј. пре почетка X века. Према томе врло занимљиво постаје питање, да ли је оправдано мишљење Гелцера, да је она редакција Леонова Диатипозиса, у којој је међу архиепископијама на 54 месту споменута τῆς Ἐπιτοπάρχου, постала у доба Цимисхијино,¹⁾ и није ли можда она исправнија од оне у којој није наведена ни Матраха, ни Зихија.

Најзад, могло би се у везу с тим довести још један занимљив извор.

У једном грчком рукопису, који говори о премештењу епископа с једне катедре на другу, споменуто је премештење Теофилакта севастијск г у Русију „за царевања Порфирогенитова“²⁾. О овом епископу апсолутно се ништа не зна ни из руских, ни из грчких извора XI века, те се није дало одредити, ко би могао да буде споменути Порфирогенит. Мислило се, да би то могао бити или Василије II Бугароубица (978—1025),

1) Gelzer, Ungedruckte... Texte. 574-575.

2) А. С. Павловъ. Замѣчательнѣйшія греческія рукописи каноническаго содержания въ московской синодальной библиотекѣ. (Записки Новороссійскаго Университета, XIII.)

или његов брат Константин VIII (1025—1028). Али незгодно је то, да немамо из овог доба управо ни једног сведочанства, које би се дало довести у везу с наведеним, и које би га потврдило. Међутим сама се собом јавља мисао о другом датуму, који нам пришаптава епитет Порфирогенита. У визатинским се изворима обично само два цара зову тако: Константин VI (780—797) и Константин VII (912—959). Ако доведемо у везу тога руског епископа Теофилакта, Порфирогенитова савременика, с епископом матрашким Ваанисом од 879 године и с руским митрополитом у Каталогу Лава Мудрог, можемо помишљати, да је епископ Теофилакт дошао у половини X столећа у Таманску Русију, и на такав начин испунићемо с њим још једно место у реду матрашких епископа.

С тим завршујем овај чланак. Настојао сам, да изнова подигнем и потврдим новим доказима хипотезу великог историчара руске цркве о томе, да је прва руска епископија била 861—866 године утемељена у Матрахи — средишту црноморске варјашке насеобине. До сада та хипотеза није била особито популарна, нарочито после критике акад. Ламанскога, који је на основу Де Боорове notiције доказивао, да је матрашка епископија постојала већ у VIII столећу, и према томе није била утемељена пригодом првог покрштења Руса. Чини се, да је мени пошло за руком одстранити барем ову запреку, која је толико сметала прихваћању хипотезе Голубинскога. У случају пак, ако је та хипотеза истинита, не треба ни казати колику важност има она за решење најважнијих проблема историје руске културе у најстарије доба. Питање о путевима, којима је у Кијев долазила хришћанска проповед пре Владимира Светог, питање о везама руске цркве с црквама Грузије и Арменије, о упливу хазарско-јеврејске културе на Русију IX—X столећа и многа још друга питања добијају нову светлост, ако се узме у обзир посредничка улога азовско-црноморске руске кнежевине.

ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ.

L. Patterson, Theodore of Mopsuestia and modern Thought. London 1926.

Антиохијска богословска школа почела је још од краја III и почетка IV в. да се испољава као школа која се, под утицајем Аристотела и у разлици од Александријске, служила диалектичком методом у богословском мишљењу, па је нагињала реализму и рационализму у својим научним комбинацијама. Изгледа да је још Лукијан, учитељ ове школе, дао овој такав карактер. Он се види и на његовим ученицима Арију, Евсевију Никомидијском и др. Не без разлога су их у своје време називали лукијанистима и аристотеловцима. Исту ову школску традицију подржавали су доцније учитељ ове школе Диодор-Тарсијски и, још више, Теодор Мопсуестијски. У њој се васпитао и Несторије, који је следовао Теодору, па, као и овај последњи, дошао до јеретичко-екстремних резултата. Не без утицаја ове школе нашли су аријевци и несторијевци себи тако много присталица и ватрених, тврдоглавих бранилаца у Сирији, Месопотамији, где је Антиохијска школа била огњиште богословске мисли, па је руководила умовима. „Верујемо као наши учитељи Диодор и Теодор“, викали су демонстративно Сирци, кад се од њих захтевала осуда за ове. Није чудо што је ова школа, поред александријске, играла важну улогу у историји догматичких спорова у цркви IV—V стол. Због тога су она и њене руковође постали, а и данас су предмет научног изучавања. Постоји опширна књижевност о њима у облику специјалних монографија, чланака у научним листовима и енциклопедичким речницима, или пак у општим курсевима црквене историје, историје хришћанске догме и историје хришћанске књижевности. Специјално постоји доста опсежна литература и о Теодору Мопсуестијском. Последњи, колико ми је познато, рад у овој литератури јесте наведена књига L. Patterson-a (1926. год.)¹⁾. Неке од ранијих радова о школи антиохијској и Теодору приказао је Patterson (стр. 66); али његов списак није потпун²⁾.

¹⁾ Ова књига ми је доцкан дошла у руке, па је због тога задоцнила моја рецензија.

²⁾ Не спомињући овде списа V—VI стол., који су написани против и у одбрану Теодора Мопс., ја могу осим Patterson-ом цитираних радова (O. F. Fritzsche De Theod. Mops. vita et scriptis (1836. г.), H. Kihn Theod.

Задатак је аутора — „иследити богословље Теодора Мопс., који је био најбољи представник Антиохијске школе, и проценити, какву вредност оно може данас имати за нас“. Прва половина овога задатка, после података о животу и списима Теодора (гл. I стр. 1—12), обухвата главе 2—5 (стр. 13—66), друга половина — остале 2 главе (стр. 67—111). Пошто је у предговору (стр. V—VII) окарактерисао школу антиохијску и и александријску по њиховој међусобној разлици, аутор не крије, да даје преимућство школи антиохијској, која се боље слаже са модерном науком и психологијом, али ипак признаје, да су обе школе биле потребне „за очување верске равнотеже“. У свом мишљењу о њиховом богословљу он се слаже са мишљењем римокатоличког богослова J. Mahe, да су „христологије

u. Junilius (1880), H. B. Swete Edition of Comment. on the Epistles of S. Paul (1880, 1882), и чл. у Diction. of christl. Biogr. v. IV (1887), J. H. Stanley у Encyloped. of Relig. a. Ethics. V. I (1908), J. F. Bethune-Baker Introd. to the Early History of. Christ. Doctrine (1903) и Nestorius and his Teaching, Bardenhewer Geschichte d. althristl. Liter., B. J. Kidd Hist. of the Church III (1922), Tixeront Hist. des Dogmes III и Bartlett a. Carlyle Christianity in History) да наведем још и ове монографије и чланке о Теодору и антиохијској школи: Münter De Schola Antioch. [1811], Sieffert Theod. Mops. Vet. test. interpr. [1827], L. Allatii Diatriba de Theodoris, N. C. H. Water Specimen observ. de Theod. Antioch. episc. Mops. XII prophet. minor. interpr. [1837] J. Jacobi у Deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. [1854], F. J. A. Horty Journ. of clas. a. sacr. Philol. IV [1859], K. Hornung Schol. Antioch. de script. interpr. [1864], H. Kihn Die Bedeutung d. Antioch. Schule auf d. exeget. Gebiete [1866], Hergenröther Die Antioch. Schule [1866], J. A. Specht Der exegetische Standpunkt d. Theod. v. Mops. u. Theodoret v. Kyros in d. Ausleg. messian. Weisagungen [1871], Bickel Conspect. rei Syror. Liter. [1871], члан. Theodore a. modern Thought у Christ. Quart. Review (1875), H. Kihn Ueber $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ u. $\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\omega\rho\iota\alpha$ nach d. verlор. hermen. Schriften d. Antioch. у Tübing. theol. Quartalschr. 1880, A. П. Доброклонскій Сочин. Факунда еписк. Герман. въ защиту трехъ главъ (1880) и члан. Христолог. учение Θεодора Мопс. у Чтен. Обш. любит. дух. просв. 1880, H. Kihn Antioch. Schule у Wetzer u. Welte Kirchenlex. I (1882) и Theod. Mops. ibid. XI (1899), истор. Die ältesten christl. Schulen, H. H. Глубоковскій Θεодоритъ еп. Кирскій (1890), П. В. Гуръевъ Θεодоръ Мопс. (1890), H. S. Nash The exeges. of the School. of Antich. у Journ. of bibl. Liter. II [1892], E. v. Dobschütz члан. у Americ. Journ. of Theol. [1898], члан. у Правосл. богосл. энциклоп. I, 1900 о школи антиох., Fr. Looffs Theod. v. Mops. у Hauck Realencykl. f. prot. Theol. XIX [1907], Дьяконовъ Типы высшихъ богословскихъ школъ въ III—IV вв. у Христ. Чтен. [1913], Vaccari La theoria nella schola eseget. di Antioch. [1920].

ове и оне школе, при некој разлици, у општем сасвим ортодоксалне“ (?).

Изучавајући даље учење Теодора по питањима антропологије (гл. 2), христологије (гл. 3), сотериологије, (гл. 4), есхатологије (гл. 5), о цркви и тајнама (гл. 4), L. Patterson долази до следећих закључака.

Учење о човеку. Слично другим антиохијцима — Диодору Тарс., Јов. Златоустом и др., Теодор М. био је дихотомиста, тј. признавао је, да се човек састоји из видљивог тела и невидљиве душе; тело — из четири елемената — земље, ваздуха, ватре и воде. По телу он је везан са видљивим светом који га опкољава, по души има сродство са духовним светом, те према томе је он беочуг који везује сва створења. Као слика и прилика Божја он је позват да буде видљив представник Божји на земљи, те сва створења треба да га поштују. По телу он је подложен променама, кушањима и смрти, по души је непроменљив, слободан од греха и смрти. И у свом првобитном стању, пре пада у грех, први човек био је смртан и несавршен, али способан за усавршавање. То је остало у њему и после пада у грех, остаје и у његовом потомству. Дакле, смртност је природно својство човека; она није казна за грех, него — боље рећи — грех је резултат смртности. И праведници (Авељ, Ној, Аврам, Мојсије и др.) подчињени су смрти. Да ли је правично казнити их смрћу за грех прародитеља? Грех сам по себи није својство човечје природе. Нагони, који су уметнути у природу и путем наслеђа предају се од предака, сами по себи су морално неутрални. Само воља, која је слободна, или да се њима подаје или да се са њима бори, упућује њих на лажан пут, и тиме чини грех. Дејство божанствене благодати у актима човечје воље, како изгледа, није се порицало, али се сматрало пре као суделовање, него као претходно дејство (у акту крштења). Дакле, Теодор је нагињао пелагијанизму, избегавајући ипак његове екстремности.

Учење о Богу и И. Христу. Бог је духовно, апсолутно и трансцендентно биће. Он је један, иако се открио у три лица. Сва су она једне исте природе. Христос је видљива слика по себи невидљивог Бога. Он се јавио да успостави јединство у свету, које је нарушено грехом, и да преко заједнице са Њим Самим уздигне човечанство до стања савршеног ослобођења од греха и смрти. У њему су се ујединили Бог-Реч и савршени човек,

који се састоји из тела и душе, која је обдарена разумом (против Аполинарија). Као и ми, он је био подвржен кушањима, али је остао без греха. При Његовој слободној вољи у достизању пуноће добродетељи и безгрешности, као и у успешном вршењу наметнуте му мисије, помагала Му је Божанствена Реч, која му је била присутна, и стално вођење од св. Духа. Он се натприродно родио од св. Духа и Марије Деве. Али не може се рећи да се у том акту родио Бог и да је Дева Марија Богородица (θεοτόκος). Само попуштајући противницима, казао је Теодор: Марија је била мати и човека и Бога, — првог супстанцијално — по природи факта, другог, уколико је Бог био у рођеном човеку, као у Храму Божјем. Теодор је строго разликовао — и на томе је нарочито инсистирао — природу Бога Речи и природу човека у Христу. За објашњење пак њиховог узајамног сједињења он се служио терминима *συνάφεια* (додир, copulatio) и *ἑνοίκησις* (усељавање, бављење), што значи: Бог Реч неразлучно се уједини са човеком, при зачећу уселио се у њега или становао је у њему. Ово становање Бога у њему није по *οὐσία* (суштеству) нити по *ἐνεργεία*, (сили деловања), јер Бог због своје апсолутности не може да се пространствено ограничи телом човека, Он је свуда и делује свуда; али оно је становање по *εὐδοκία*, (благовољењу). Тако Бог станује и у праведним људима; али је у Христу био у вишем степену, као у Сину, који се припремао за учешће у части Сина Божјег по природи, па је био од момента зачећа у утроби Деве Марије. С временом је ово сједињење прогресивно расло, а коначно се открило у ускрсу, вазнесењу на небо и седењу с десне стране Оца. Кад је Теодор тако подвлачио разлику природа у Христу, онда се јавља питање, да ли је он признавао јединство (ипостасно) оваплоћене личности Господа нашега? С једне стране он је признавао ипостасност природе уопште, тј. да нема природе безличне; дакле, ако су у Христу две различне природе, онда су и две ипостаси, од којих свака одговара појединој природи, те су оне уједињене у једну личност, као што муж и жена заједно чине једно; али њихово сједињење није ипостасно јер су онај и ова засебне личности, него је њихово сједињење само морално. С друге стране Теодор је илустрирао сједињење природа у Христу сједињењем тела и душе — различних по природи, у човеку; на различним местима својих списа говорио је о Христу као о једној личности, а на оптужбу да он признаје

два сина у Христу — Сина Божјег по природи и Сина човечјег, који је преко сједињења с Богом-Речју примљен у синовство Божје (усињен Богом), он је одговарао: један је Син по супстанцији или природи, Бог-Реч, а други, који је од овога примљен у сједињење, учествује у имену и достојанству Сина и Господа. На основу тога Patterson закључује, да је Теодор признавао сједињење Бога-Речи и човека у једну личност Богочовека. Слично овоме стоји и питање о међусобним односима божанске и човечанске воље у Христу. С једне стране говорио је Теодор, да је Бог-Реч помагао човечју вољу, не апсорбујући њену слободу; али с друге стране у писму Домну рекао је, да сједињење природа по благовољењу ствара из двеју природа једну вољу, једно деловање (монотелитство?), те Patterson закључује, да је Теодор, како изгледа, исповедао веру у две воље, али једно ипостасно (персонално) деловање Богочовека.

Спасење, црква и тајне. Спасење је, према Теодору, саопштење живота. Као што је човек због смртности пао у грех и тиме нарушио јединство света, тако се спасење састоји у преображају од смртности у бесмртност, што ће се десити у будућем животу после васкрсења, кад ћемо бити слободни и од греха. Наду на то дао нам је Христос својим ускрсом, ослободивши нас од власти смрти. С ове тачке гледишта богословски термин „измирење“ Теодор схвата не толико у смислу рушења преграде греха, која је одвојила човечанство од Бога, колико у смислу сједињења са Христом, који је смрћу и ускрсом сјединио небо и земљу. Ово сједињење са Христом вршиће се у будућем животу, кад ће се успоставити потпуно јединство свег створења, али се почиње овде, на земљи. Оно се врши у цркви, која је од Христа препорођени организам, Његово тело, кога је Он сам глава, и то у тајни крштења, — слици смрти и васкрсења, кад се ми распињемо и ускрсавамо са Христом. У крштењу се саопштава и жива благодат св. Духа али под условом вере и понашања оног, који се крштава. У учењу о причешћу Теодор је избегавао екстремности неодређеног символизма и грубог материјализма. Он је признавао, да се под видљивим знаком, тј. хлебом и вином, у евхаристији налази и присутна духовна реалност; али с друге стране он сматра да је претварање хлеба и вина у тајни духовно, а не материјално.

Есхатологија Теодора стоји у вези са његовом антропологијом и сотериологијом. Адам је био виновник постојећег смртног стања људи (противоречје томе, што је речено горе, на стр. 146.); И. Христос отвара будуће бесмртно стање. Он ће нас преобразити да будемо као Он, те ћемо стећи вечити живот, безгрешност и славу. О свом другом доласку он ће се јавити као човек, али ће судити као Бог, показујући тиме обе своје природе. Затим ће следовати награде за праведнике и казне за грешнике. Блаженство праведника ће се састојати не само у ослобођењу од труљења и греха, него и у сједињењу и слави с Богом, Христом и са свима створењима. Степен казне биће сразмеран грешности људи. Може се рећи, да је Теодор примао новозаветно учење о вечитим казнама. Али с друге стране подвргавао га је критици. Он је, као и Климент александријски и Ориген, имао тенденцију универсализма. Бог жели да се сви спасу и стара се за све; Он је Бог свију и због тога не може презрети никога од људи. Бог-Реч даје себе на жртву за све, те искупљење мора обухватити све. Он је примио природу заједничку са свима нама, те је због тога кадар да дарује спасење свима. На основу тога је Теодор веровао у коначно успостављање и обновљење свега створења.

Однос Теодора према модерној мисли. У овој глави Patterson покушава да прикаже, колико се учење Т. слаже с модерном науком и психологијом; али не ограничавајући се овим ближим циљем, он излаже и своје мишљење о читавом низу питања из богословља и антропологије, при чему се час наслања на друге научнике, час их критикује.

„Два питања, вели, по којима наука долази у додир, па чак и сукоб с традиционалним богословљем, то су питања о постанку човека и о наслеђу“. Са своје стране он жели да их реши, служећи се теоријом еволуционизма, коју, вели, као пригодну за различне *species* и *genega* животиње па до човека укључно, усвајају сви научари и већина (?) богослова. У схватању богослова еволуција није сама по себи стваралачка сила, но метода или начин, којим Бог даје постанак живој твари, процес, којим од почетка па до краја управља Бог. При таквом схватању богослови би могли признати да између еволуције која бива механички, и стварања, које је од божанске воље, нема стварне антитезе.

Према теорији еволуције човек је (као *species* или *genus*) постао од нижих форама животињског света: његову генеалогiju изводе од антропоморфних мајмуна па чак и од рептилија, риба и најзад од амебе или protozoon-а. Ова се теорија потврђује тиме, што у човечјем организму постоје рудиментарни елементи, који су за његов опстанак бескорисни, али имају витални значај у организму ових или оних нижих животиња. У томе виде траг нижег постанка човека (Дарвин и др.). Једнима ова теорија изгледа величанственом, другима увредљивом за човека. Али, вели Patterson, није мање увредљиво признати да се човек развија из сперматозоона и ћелије од јајета, него ли веровати да се преко еволуције развио из protozoa. Еволуција *speciei* и *generis* понавља се и у развићу индивидуе (појединца), уопште се испољава тежња к вишем у нивоу живота. На свом дугом историјском путу човек је прошао много достигнутих висина па чак ни данас није завршио свој пут. С ове тачке гледишта први човек и прва жена на земљи морали су се у физичком, интелектуалном и моралном погледу разликовати од Адама и Еве библијске традиције. Првобитни човек може бити упоређен са новорођенчетом. Као што се у њему уочава поступни прелаз од рудиментарне форме сазнања и од рефлекторних кретања к разумном схватању и расуђивању, тако је и првобитни човек, слично другим животињама, могао бити способан да умно схвата конкретне објекте, па је затим стекао и способност за стварање и схватање виших идеја. Његово првобитно морално стање није била праведност или добротинство, већ невиност или незнање добра и зла. Пад човека имао је места тада, кад је почео да сазнаје разлику добра и зла и да своју вољу злоупотребљава у правцу зла; а овај пад, можда, није био неки засебни катастрофални акат, већ процес, што се више слаже са теоријом еволуционизма и у ствари је схватљивије за сазнање, јер је иначе тешко објаснити, како би засебни грешни акат могао да сав човечји род уведе у стање опште покварености. Можда, библијска историја пада симболише тај сукоб вишег човечјег знања и воље са нижим нагонима и побудама, заједничким човеку и животињи и безразличним — ни добрим, ни злим —, док их воља не упути на ову или ону страну. Пад је, дакле, персонални акат, и одговорност за њ је персонална. Ако се и може признати наслеђе физичко и интелектуално (за што нема убедљивих доказа), онда је ипак морално

наслеђе више него ли сумњиво: деца добрих родитеља могу бити зла, и обратно. Морални карактер јесте производ индивидуалних, персоналних аката и навика, а у извесној мери и родитељског утицаја и социјалне средине. Чак и при вербалном тумачењу књиге Постанка није могуће доказати да су грех и кривица прародитеља прешли на њихово потомство. (Авељ праведан, а Каин злочинац). Пророк Језекиљ признаје факат индивидуалне, персоналне одговорности за грех и Теодор Мопс. правилно каже, да није извор греха у природи, већ у вољи. Универзалност пак греха у човечанству објашњава се не универсалношћу наслеђа, већ универсалношћу воље, која је слободна при упућивању у правцу добра и зла.

Етика се, вели Patterson, базира на психологији, стога он даље решава питање о постанку душе и њеном односу према телу. Он не прима теорије преекзистенције душа (у смислу учења Платона и Оригена) традиционизма (у смислу предаје од родитеља) ни креационизма (у смислу стварања Богом у сваком индивидуалном случају). Човејци организам прелази преко различних стадија од бесвесног к свесном животу, подижући се до самосвести. У том смислу модерни психолози признају, да душа или ум, или „ја“ не улази у свет као готов члан, већ као производ еволуције. На тај начин душа мора да се сматра не као статичка, већ као динамичка целина, перманентна, али која увек иде напред. Она се не познаје одвојено од својих својстава и стања, али она није серија стања или поток сазнања; она је њихов субјекат, који мисли и осећа. Разум, осећање и воља су само апстракције различитих акција овога. При свим променама у свом стању он остаје један једини, у томе је јединство личности човека.

Теодор Мопс. није признавао преекзистенцију душе. Изгледало је, да је он, говорећи о оваплоћењу Бога-Речи, да је реч била у човеку Христу од момента зачећа, нагињао теорији традиционизма, али међутим тврди, да је душа недељива и бесмртна. Као дихотомиста, он се слаже са савременим богословима и философима, од којих већина признаје душу и дух за синониме. Теодор разликује душу од тела, сматра их као различне пророде, иако уједињене у једном лицу и признаје њихово узајамно дејство. И у том се погледу он приближује модерној науци. Ако оставимо на страну материјалистичку и идеалистичку форму монизма, које поричу реалност једног од

ових елемената личности, онда ћемо наћи две теорије, које покушавају да објасне узајамни однос тела и душе, наиме, теорију психофизичког паралелизма (тј. паралелних процеса у телу и души без узрочне везе) и теорију психофизичког узајамног дејства. Прва теорија не одговара јединству личности; друга се боље слаже са фактима човечјег искуства. Остаје питање, како се ова теорија може применити у питању о односу двеју природе и воље (божанске и човечје) у личности Исуса Христа и односу Бога и човека.

Према учењу Атанасија Вел. и Халкидонског Сабора Христос је савршен Бог и савршен човек, који се састоји из тела и душе. Термин „човек“ овде се различно схвата, — или у апстрактном смислу човечје природе, или у смислу универзалног човечанства, које обухвата све људе — бивше, садашње и будуће, или у смислу индивидуалног човека. Као што Теодор М., тако и Patterson схвата термин „човек“ у овом последњем смислу. Даље, он каже, да то није човек од вечности или, другим речима, да није могуће да Богу припишемо вечно човечанство. Иако је идеја човека постојала од вечности у божанској мисли, реализирала се само у акту оваплоћења. То је био „идеални“ или узорни човек, какав је постојао од почетка у божанској мисли. Његово савршенство у Христу ипак није статичко стање, већ динамички процес: он поступно напредовао у мудрости (Лук. II, 52 и посл. Јевр.) и постајаше савршен због послушности Богу и страдања; ипак је био савршен у свакој стадији свог развића, као дете, као муж. Његово усавршавање није могло доћи до тога да би постао Бог (то би било слично незнабожачким митовима о полубоговима и обожаваним херојима); човек може и мора да се уподоби Богу, као створен по слици и прилици Божјој. Господ је био савршен човек због нераздвојног уједињења с Богом „Шири се, ако и не преовлађује, вели Patterson, тенденција да се начин уједињења божанства и човечанства у Христу објасни с тачке гледишта антиохијске школе, тј. да се факат оваплоћења изрази у терминима не субстанције, но воље и сазнања“. С ове тачке гледишта покушава да реши питање и Patterson. Није могуће, вели он, да замислимо у Христу два, једно од другог независна сазнања. Јединство сазнања у Христу могуће је при претпоставци, да је он све више и више сазнавао себе као Бог у човеку. Није могуће тачно одредити моменат, кад је он пот-

пуно реализирао своје Богосиновство, али се мора приписати ранијим годинама његова земаљског живота (?). У појединостима питање о односу воље решава се овако. И ако божанска и човечанска воља дејствују у узајамној вези, ипак свака од ових чува своју самосталност. Човечанска — следује божанској, али је слободна. У току свог живота човек-Христос деловао је тако, како је хтео Бог. Не само што је објекат његове воље био идентичан са божанском вољом, него је и сам субјекат, који је деловао, био један и исти, јер је био једно са Богом. Бог је био у Христу и деловао преко њега и у њему; али није се дејство његово ограничавало телом и душом човека, он је деловао и изван човека. У одговор на примедбу неких критичара, да је коекзисенција двеју воља у једној личности психолошки непојмљива, Patterson се обраћа к аналогiji односа између тела и душе и позива се на теорију психофизичког узајамног дејства (в. горе). Слично је томе и духовно узајамно дејство божанске и човечанске воље у Христу: овде је узајамно дејство Бога и човека најтешње, најпуније и перманентно.

У закључку Patterson покушава да своју теорију оваплоћења доведе у склад с „религиозним искуством нормалног хришћанина“, налазећи да богословље, да не било бесплодна доктрина, мора да буде уведено у виталну и тесну везу са религиозним животом.

„Факте хришћанског живота, вели, могуће је, слично доктрини оваплоћења, изразити у терминима воље“. Пуну анализу односа Бога и човека у религиозном искуству дао је Др. Relton у књизи *A Study in Christology*, а Patterson се ограничава на најмање. (стр. 105—111). „Нормални начини божанског деловања на људе јесу благодат, откровење и надахнуће,“ вели он, и даље објашњава сваки од тих момената. Благодат је, према вербалном смислу, дар, а стварно — сила Божја, која дејствује у души човека, или воља Божја, која реално делује на вољу човека. Она делује не принудно, не паралишући слободну човечју вољу, иако у неким случајевима и предупређује њену акцију. То исто је и у самооткровењу Бога човечанству. Садржај овог откровења зависи од степена способности човекове, да га прими, те према томе прогресира. Божји смер је наше спасење и коначно савршенство, али се оно реализира или зауставља у вези са нашим разумевањем и послушношћу вољи

Бождој. Будући да смо за Бога слободна и разумна бића, не можемо да се сложимо — вели Patterson — са теоријом вербалног или механичког задахнућа, као да су писци Старог и Новог Завета, пророци и апостоли само пасивно примали и предавали божанско откровење. Али је тешко одредити, како је далеко ишао овде утицај времена и средине, у којима су они живели. Дакле, не можемо да их сматрамо за непогрешиве; ипак их је божанско руководство осигуравало у тежњи за истином.

Одговор човека на божанско дејство јесте вера или обраћање. Вера (по Dr. Swete) јесте морални акат воље. Истина, разум може да испитује и процени аргументе у корист ове или оне доктрине, али, примити или одбацити — то је акат воље. Обраћање, као религијско искуство, привукло је пажњу многих савремених психолога. Са своје стране Patterson примећује да иако је обраћање у више случајева поглавито интелектуални процес, ипак није лако у томе одвојити интелектуални и морални елемент. У већини се случајева обраћање изазива и изражава променом осећања: окорео грешник постаје покајним хришћанином, па чак и светим. У оваким се случајевима обраћање може да објасни као редирекција или нова оријентација воље: човечја воља одвраћа се од свог „ја“ и греха, па се обраћа светости и Богу (в. Августина Confessiones).

Обична дејства човечанске душе, која чезне за сједињењем човечанске воље са божанском, јесу молитва и општење (заједница). Суштина молитве је чежња ума и воље за Богом; њен аспект је слога човечанске воље са божанском. Несавршено знање духовног света и божанског смера не мора да нас одвраћа од тежње за слагањем наше воље са божанском. Коначни циљ религијског живота јесте општење (заједница) с Богом. База оваквог општења је реално и прогресивно сједињење у мисли и вољи. Човечански начини општења зависе често пута од спољних прилика, а божанско је изнад свију човечанских ограничења. Бог не само што приказује савршен идеал заједнице у свом властитом божанском бићу, него нам је још дао средство да подржавамо општење с Њим у црквеним тајнама. И у том сједињењу с Богом (по Јов. XVII, 21) личност човека не пропада, но се уздиже до реализације свих виших снага човечанства.

*

Пошто смо изложили садржај књиге Dr. Patterson-а, изнећемо неколико критичких примедба о њој. Автор има јасну

тенденцију да, у колико је могуће, одбрани Теодора М. од оптужаба у јеретичности. Али се пита: није ли то узалудан покушај? Јели могуће, да се игноришу факта, као што је оптужба за јереси Несторија и Павла Сам сатског, која је оптужба потекла од стране његових савременика и његовом времену најближих лица (V в.), која су имала посла са његовим списима и са јавним мишљењем о њему? Такви су Кирил Александријски (у његовим специјалним против њега полемичким списима и посланицама), Прокл Цариградски, Равула Едески, Акакије Мелитински (у М. Јерменској), клирици В. Јерменске скитски монаси,¹⁾ Марије Меркатор²⁾ и др., — људи различитих рејона и различитих школа, а због тога слободних од подозрења у школском антагонизму. Је ли могуће, да се игнорише указ цара Теодосија и Валентинијана против списа Н сторија и Теодора?³⁾ Је ли могуће да пређемо преко факта, да су несторијевци, кад је царским указом било забрањено држање и пропагирање Н сторијевих списа, ради пропаганде Несторијева учења почели да пропагирају списе Теодора у оригиналу и преводима? — Да ли да пређемо и преко тог факта, да и данас несторијевци сматрају Теодора, Несторија и Диодора Тарсијског за своје учитеље и светкују њихове празнике⁴⁾? Зар је без разлога име Теодора било избрисано (ако је кад год било уписано) из диптиха Мопсуестијске цркве, чији је он био епископ⁵⁾? Да још додамо да је III Васељенски сабор осудио символ вере са несторијевском тенденцијом, који се приписује (али, ипак, под сумњом) Теодору Мопс.⁶⁾ Истина, и у своје је време Теодор налазио својих браниоца. Такав је Теодорит Кирски; али је он припадао истој антиохијској богословској школи, као и Теодор, те је стога нагињао правцу његове доктрине; нису га узалуд сумњичили несторијанством. Такав је и Сиријски Исток; али је и он сав био у атмосфери исте антиохијске школе, која је Несторија и Теодора извела на пут погрешног богословља. Истина, и у VI в

¹⁾ Цитате из њих в. у Акта V васељ. сабора. Mansi Coll. conc. t. IX; cf. Bardenhewer Gesch. d. altchristl. Liter. IV. 213 [Freib. 1924. r.].

²⁾ Migne Patr. l. s. t. 48.

³⁾ Mansi IX, 250—251.

⁴⁾ Kihn Theod. v. Mops. — Wetzler u. Welte Kirchenlex. XI, 1522.

⁵⁾ Акта V вас. саб. Mansi ibid. 274—288.

⁶⁾ Акта III вас. саб. Mansi IV, 1347—1364 и V, 690 sq.; Migne l. s. t. 48 col. 213 sq. Cf. Facundi ep. Herm. Pro defens. tr. cap. — Migne l. s. t. 67 col. 588—589.

је Теодор нашао себи апологета у лицу Факунда епископа Германијанског (у сев. Африци), који је написао опширну расправу *Pro defensione trium capitulorum* (Теодора М., Теодорита К. и Иве Едеског).¹⁾ Али није ни његова одбрана била убедљива.²⁾ Цитате, које је он навео из Теодорових списа као тобож ортодоксалне, и цитате из списа поштованих православних отаца цркве паралелне оним цитатама Несторијевског карактера из списа Теодора, које су му биле инкриминисане, саме по себи, као узете без контекста и без пажње према општем духу богословских доктрина Теодора и Отаца цркве, нису довољне за оправдање Теодора од оптужбе за несторијевство. Приликом тада покренутог питања V васељенски сабор (553 г.) марљиво је претресао дело Теодора и осудио и њега и његове списе, као јеретичке.³⁾ Исто суђење прихватио је у својим списима Леонтије Византијски (VI в.)⁴⁾ и доцније је оно прешло у научну литературу, поставши овде скоро општим. Теодор се обично сматра као наклоњен несторијевству (у христологији), пелагијевству (у питању о првородном греху и благодати) и оригенизму (у питању о посмртним мукама). Научници, који су хтели, да, у колико је могуће, даду о њему повољније суђење, не могу, ипак, затварати очи испред његових хетеродоксалних мишљења и, у бољем случају, ограничавају се само ублажавањем осуде или позивањем на околности, које га у некој мери извињавају. Такви су споменути Patterson-ом др. Swete, професор Tixeront и автор расправе *Christianity in History* (стр. 65—66). Ни самом Patterson-у није пошло за руком да с Теодора скине кривицу. И у његовом излагању Теодорове доктрине лако је запазити читав низ хетеродоксалних теза или — у другим случајевима — несталност и колебање мисли између ортодоксалних и јеретичких теза. Тако он греша против црквеног предања по питању о природи и греху првих људи и о дејству божанске благодати, нагињући пелагијевству (в. горе на стр. 146), о евхаристији, поричући трансупстанцијацију о есхатологији нагињући, иако и не потпуно, оригенизму, а нарочито о христологији, где је и била у своје време главна тачка

1) Migne l. s. t. 67.

2) Расправа Факунда у истом смислу процењена је у мојој дисертацији: сочинение факунда еп. Герм. „Въ защиту трехъ главъ“ [1880 г.]

3) Mansi t. IX.

4) Migne gr. s. t. 86.

напада на њега. С једне стране он, попуштајући својим противницима, готов је да призна сједињење двеју природа у једној личности И. Христа и да именује Деву Марију Мајком Божјом у односном смислу (види горе на стр. 147.); али с друге стране у духу несторијевом нарочито истакнуто подвлачи разлику и засебност божанске и човечанске природе у Њему са ипостасношћу сваке од њих, признаје сједињење међу њима не ипостасно, но само морално аналогично сједињењу мужа и жене, сједињење Бога Речи са човеком Христом у личности Богочовека схвата као *ϋνάρθεσι* (додир) или као бављење у храму и то само по *εὐδοκία* (благовољењу) аналого бављењу Бога у праведним људима најзад, сматра ово сједињење као прогресивно, процес, који напредује.

Не ограничавајући се ублажавањем екстремности Теодора у излагању његове доктрине, Patterson се даље, у другој половини своје књиге, стара да покаже, да се Теодор у својој методи и доктрини примачао погледаима модерне науке и психологије (стр. 66). Ово мишљење је раније исказао, иако не у тако широкој мери, аутор књ. *Christianity in History* (Patterson 66). Специјално исту тему, коју је разрађивао у VI гл. своје књиге Patterson (*Theodore's relation to modern Thought* поставио је 1875 год. аутор чланка *Theodore and modern Thought* у *Ch. Quarterly Review*, oct. Сам Patterson примећује, да ни наука, нити психологија не претендују на непогрешивост (стр. 66). Дакле, оне не могу бити сигурна база и критериум за богословска конструисања. Тим мање може бити таквом базом принцип еволуционизма, који примењује Patterson. Будући усвојен од стране природних и друштвених наука, он није примљен ни близу од свих богослова и не примењује се у свему. Примењен у питањима богословља, он може, бар у неким случајевима, довести до размимоилажења са Св. Писмом и црквеним предањем; а у оваком дубоко мистичком и тајанственом питању, као догмат о натприродном оваплоћењу Бога-Речи и ипостасном сједињењу божанске и човечанске природе у Богочовеку, врло је сумњиво да може бити примењен. Тако се и десило да се Patterson у својим богословским комбинацијама местимице разилази са текстом св. Писма и традиционалним богословљем, а нарочито с правослávљем.

Ево неколико примера: постанак човечанства путем дуготрајне еволуције од нижих животних организама (стр. 69—71),

што ће у даљем изводу довести до одрицања јединства човечанског рода; дегнијско — полуживотињско стање првих људи (72, 84); пад њихов у грех, као лични акат без катастрофалних последица за све човечанство, без наслеђа оне покварености, коју су они унели грехом у човечанску природу, и без наслеђа кривице за њихов грех (73—83), што у даљем води одрицању „искупљења“ и „измирења човечанства с Богом преко Спаситеља; тенденција изразити факат оваплоћења Бога не терминима супстанције, но воље и сазнања (99—101). У оним пак питањима, која су тесно везана с психологијом, као питања о узајамном односу божанске и човечанске воље у Богочовеку и о јединству његовог личног самосазнања, о дејству божанске благодати у акту спасења човека, о откровењу и надахнућу, о вери, молитви и општењу с Богом, — мисли Patterson-а се у општем не разилазе са традиционалним богословљем.

Д-р А. Доброклонски.

Katholische Moraltheologie, von Dr. theol. te phil. Joseph Mausbach, Domprobst und Päplicher Hausprälat, Professor der Moral und Apologetik in Münster, Erster Band: Die allgemeine Moral, fünfte und sechste Auflage, Münster i. W. 1927., XII + 274 Seiten. 8^o Zweiter Band: Spezielle Moral, erster Teil: Der religiöse Pflichtenkreis, fünfte und sechste, durchgesehene Auflage, Münster i. W. 1926., VIII + 244 Seiten, 8^o Dritter Band: Spezielle Moral, zweiter Teil: Der irdische Pflichtenkreis, vierte und fünfte, durchgesehene und vermehrte Auflage, Münster i. W. 1923., VIII + 259 Seiten, 8^o, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

У новијој и најновијој немачкој морално-богословској литератури, уз имена истакнутих и опште цењених римокатол. моралиста, као што су: Linsenmann, Simar, Koch, Schindler, Cathrein, Lehmen, Schilling и други, спомиње се са нарочитим уважањем и име Д-г J. Mausbach-а. Исти је писао врло много, и то већином из Апологетике, а обрадио је у форми расправа и монографија и многе моралне и социолошке проблеме (сравни: I. св. стр. 29., 38., 47., 61., 98., 143., 188.; II. св. стр. 16., 182., 217.; III. св. стр. 12., 19., 34., 38., 47., 74., 79., и 89.). Осим ових расправа и монографија, у којима су обрађени морални, морално-философски и социолошки проблеми, J. Mausbach је из-

дао у више издања и целу систему Моралног Богословља. Издања горње три најновије свеске, које ово приликом приказујемо, врло су мало опширније од ранијих издања (све три свеске ако имају нешто преко шездесет страна више него у ранијим издањима). Mausbach је, осим тога, местимице у овим издањима навео новију и потпунију литературу. Све три свеске израдио је писац, по напомени у предговору првог издања, у духу учења бл. Августина и Томе Аквинског. Нека питања обрадио је писац без нарочите потребе врло опширно, н. пр. о реституцији (накнади, III. св. стр. 189.—224.), а нека опет врло кратко, н. пр. о кремацији (спаљивању мртваца, III. св. стр. 45.). Литературу писац не наводи на обичнији начин на свакој страни испод текста, него при крају сваког одељка. Цело иначе градиво писац излаже кратко, језгровито и темељно, а и са лаким и лепим стилем. Нарочито пада у очи, да писац, као апологета и моралиста, врло опширно и темељно излаже о вери (II. св. стр. 9.—64.). Исто је тако J. Mausbach врло zgodно изложио и о морално-философским системима и њиховим неоснованостима и заблудама (I. св. стр. 38.—48.). Са незнатијим разликама или одступањима, која се не тичу суштине предмета, J. Mausbach распоређује градиво Моралног Богословља готово исто онако као и O. Schilling у раније приказаној системи. (Богословље, год. V. св. I. 1930.). Из тог разлога ми нећемо ни износити садржај свезака J. Mausbach-а, но зато ћемо проговорити о запаженим недостатцима и конфесионалним разликама између моралног учења римокат. и православне цркве, које разлике наши читаоци треба да имају у виду, који се буду служили напред цитираном моралном системом J. Mausbach-а.

Као и споменута система O. Schilling-а, тако и ова система J. Mausbach-а има покрај позитивних и своје негативне стране управо недостатке, а ти су следећи: Прва свеска: На стр. 15.—16. и 20. литература је изложена врло кратко. На стр. 20.—21. писац мало одступа од обичније поделе градива Моралног Богословља. На стр. 45. (у вези са стр. 97.) могло би се рећи више о Дарвиновој теорији и дарвинистичком моралу. На стр. 68. писац је требао боље изложити особине старозаветног и новозаветног морала, а нарочито истаћи са потребним образложењем, да је морал Новог Завета дат свима људима, вечно, за сва времена. Одељак: Људски закон (стр. 68.—92.) изложен је развучено. На стр. 82. могло се више рећи

о колизији дужности. На стр. 258. боље објаснити неопростивост греха против Са. Духа. Одељак на стр. 263.—268. I. свеске спада више у III. свеску и то на стр. 29.—38. Друга свеска: Писац у почетку II. и III. св. необично дели дужности на: религиске и земаљске дужности, а нарочито је необично, што писац истиче као специјалне религиске дужности: дужност рада, смерност, покорност и захвалност (стр. 188.—191., 198.—203. и 234.—244.). На стр. 124. и 125. треба побројати по тексту катихизиса „дела милости телесне и душевне“. На стр. 134. треба уметнути и објаснити формуле молитава почевши од „Молитве Господње“ (Moraltheologie, D-r Koch. 1910. стр. 360.). На стр. 184. треба уметнути грехе рпротив заклетве. Трећа свеска: На стр. 78. и 79. треба опширније изложити питање о еманципацији жене, а на стр. 124. треба објаснити називе: „Diesseits-und Jenseitsethik“. — Навешћемо исто тако и неке разлике, што се тиче моралног учења православне и римокатоличке цркве, које смо разлике запазили, сасвим природно, и у системи J. Mausbach-а. Те су разлике следеће: У првој свесци. За Православно Морално Богословље одлуке римских папа̄ нису извор за морал, јер православна црква не признаје непогрешивост римског папе. На место ауторитета римског папе православна црква признаје одлуке Васељенских и Помесних Сабора, Символичке књиге и виђене православне богослове — моралисте (стр. 12.—14. и 71.). На стр. 18.—19. писац прецењује вредност казуистике. На стр. 21. (II. св. 131., 188.; III св. стр. 7.—8., 43.) писац дели односно распоређује 10 заповести Божијих (декалог) онако, како је то обичај у римокатол. цркви, а који је другојачији од православног начина (види: „Богословље“ 1926. год. I. св. 3. стр. 225.—230.). Римокатол. моралне системе: пробабилizam, пробабилиоризам, еквипробабилizam и тушиоризам, о којима писац говори на стр. 108.—115., православне моралисте одбацују. И Mausbach мисли (стр. 161.—165.), да постоје т. зв. адиафоре (индиферентне радње), док православне моралисте то не признају. На стр. 169. и 170. писац доста слабо брани Језуите због њихова начела: Циљ оправдава средство. На стр. 181. „opus operatum“ и „opus operantis“, као и на стр. 221. „opera supererogatoria“ православни богослови одбацују. На стр. 234. писац правилно негира разлику између богослов. и философ. греха, коју разлику Језуити признају (срвни: Мо-

ralphilosophie, Viktor Cathrein, I. Bd., Leipzig 1924. стр. 507.). На стр. 178. писац одобрава или правда „restrictio (reservatio) mentalis“, што православне моралисте не признају. Излагање о времену и начину поста на стр. 202. различито је од гледишта православне цркве. Исто тако на стр. 211.—212. и 222. — 226. постоји разлика између учења наше православне цркве о епитимији и римокатол. сатисфакционе теорије. **Трећа свеска:** На стр. 83. писац говори о општој обавезности целибата за римокатол. свештенике, што код православних није случај. У православној цркви забрањен је брак ипођаконима после извршене хиротесије, а ђаконима и презвитерима после хиротоније (сравни: Правила Православне Цркве, Др. Н. Милаш, књ. I., Н. Сад, 1895. стр. 446.). Пошто су се пак епископи из давнине постављали и постављају из редова калуђера, то се обавеза целибата за епископе сама по себи разуме. Осим тога разлика постоји и у томе, што по учењу римокатол. цркве и ипођакон спада у вишу, а код нас у нижу јерархију. На стр. 88.-89. и Mausbach говори о неразрешивости брака, односно да се муж и жена могу развести само од стола и постеље; док се по учењу православне цркве брак може развести (Мат. 19,9.). На стр. 241.-242. писац се не изражава отворено против лажи у нужди (Notlüge). На стр. 245.-246. писац одобрава т. зв. амфиболије (двосмислености) и у вези с тим одобрава и „restrictio или reservatio mentalis“ (сравни и II. св. стр. 178.).

И система J. Mausbach-а може корисно послужити нашој нарочито стручној читалачкој публици, разуме се уз горње примедбе, зато је и препоручујемо нашим читаоцима.

Симеон Штанковић.

Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik, von D-r theol. et phil. Friedrich Wagner, o. ö. Professor der Moraltheologie an der Universität Breslau, 1928., I-VI + 187 Seiten gr. 8°, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgeben von Univ.-Prof. D-r F. Diekamp und Univ.-Prof. D-r R. Stapper, Heft 14.).

Под овим насловом издао је у предпрошлој години D-r F. Wagner горњу књигу, у којој расправља о појму моралности у античкој етици, т.ј. код старих најпознатијих грчких и рим-

ских философа. Одмах у почетку предговора писац напомиње, да му је питање моралности (norma moralitatts) дало повода, да се опширније позабави античком етиком. Осим тога по речима писца, дала му је повода и та околност, што се о горњем питању (о појму моралности) римокатоличке моралисте још увек нису потпуно јасно и подједнако изјаснили. Питање спада како у Моралну Философију, тако исто и у Морално Богословље. Да би пак овај проблем што боље објаснио писац налази за сходно, да ово питање историски испита све до почетка грчке философије, где се овом питању расправља. По угледу на грчку етику и хришћанска етика, специјално схоластичка, почела се такође да бави овим проблемом. С друге стране по писцу овај проблем, питање о норми моралности, овако схваћен, није од грчких и хришћанских моралних философа пре схоластичког времена овако третиран. Наиме, овај је проблем у тесној вези са другим моралним питањима, и то: с питањем о највишем добру, о стварној разлици између добра и зла, њиховој разлици по суштини, односно о суштини врлине. Према томе одговор на проблем о норми моралности код старих грчких и римских философа може се испитивати само у вези са овим споменутих питањима. Зато је по писцу неопходно потребно, да се ово испитивање протегне на цео појам моралности у античкој етици, дп се, што је могуће јасније, историски изложе гледишта појединих грчких и римских философа и њихових школа о суштини моралности, управо да се изложи њихов поглед на морално добро или врлину, као и на то, како се на њихова гледишта односе према одговарајућем учењу хришћанске етике.

По овој напомени писца горње књиге ова монографија треба да послужи само као увод за историју схватања моралности у хришћанском времену. Даље писац признаје, да се при изради ове монографије служио већином литературом из друге руке, изузимајући само морално учење Платона, Аристотела и доцнијих Стоика, где се служио директно њиховим делима. Ово писац правда тиме, што је морално-философска литература Грка и Римљана тако опширна, да је за то потребно дуже времена и специјалније изучавање, што у овом случају не одговара његовој намери. Дуже и специјалније бављење античком етиком ишло би) на штету његове струке (писац је професор Моралног Богословља). Даље писац вели, да се при изради

послужио биографијама Diogenes Laërcius-a (с. 240. после Хр.), познатим збиркама фрагмената од Mullach-a, Diels-a, v. Armin-a и др., као и са врло јасним изложењем „Philosophie den Griechen“ од Zeller-a. Осим тога писац се послужио и са новијим делима о античкој етици од Max Wundt-a, A. Dyroff-a и Ottmar Dittrich-a. Осим тога писац даље признаје, да овај његов рад нема циљ, да историским испитивањем даде нове резултате, по питањима из античке етике, него је само покушај, да допринесе решењу проблема о суштини моралности, управо да објасни са хришћанског гледишта покушаје решења овог проблема у античкој етици. — У уводу писац даље вели, да је на горе истакнуто основно питање моралне науке, наиме: шта је суштина моралности или моралног добра? било много одговора, односно толико, колико је било моралних система. Ово питање опет стоји у тесној вези са питањима о највишем добру и последњем циљу човека. Сам пак писац наглашава и обећава, да ће ово питање објаснити историским испитивањем и излагањем теорија, које је философија класичне старине овим питањима оставила. Таково је детаљно испитивање и излагање античке етике и њено решавање ових проблема потребно и корисно, пошто је хришћанска етика многа ова схватања античке етике признала, прихватила и прерадила тако, да је то постало опште добро моралне науке. А с друге стране хришћанско схватање суштине моралности може се у правој светлости схватити тек онда, кад се успоређи са античким моралним схватањем. При крају писац још вели, да поставља себи као први задатак, да изложи појам моралности онако, како се тај појам развио у грчкој философији. То чини не само зато, да би на тај начин изложио поједино учење старих етичара, него да то и такво учење просуђује и по мерилу или гледишту хришћанске етике, како би се на тај начин вредност хришћанске етике боље упознала, а истовремено и разликовало стално од пролазног.

Писац, расправљајући о горњем проблему (о норми моралности) и у вези са овим проблемом и о питањима: о највишем добру, о стварној разлици између добра и зла, о суштини моралности и врлине, као и о крајњем циљу; излаже о моралном учењу следећих философа: Питагоре, Хераклита, Демокрита, Софиста, Сократа, Киника, Аристипа и Киринаика, Платона и Аристотела, Теофраста и Еудема, Стоика, Епикура, Скептика, Цице-

рона, Сенеке, Епиктета, Марка Аурелија, Новопитагореизма, Плутарха, Филона, Плотина и доцнијих Новоплатоника. Од свих ових философа и философских праваца писац се најопширније позабавио, што је у осталом и сасвим природно, са моралним учењем: Сократа, Платона, Аристотела и Стоика. Само излагање моралног учења Платона и Аристотела заузима више од једне трећине књиге. Књига је написана са лаким стилем. Што се пак тиче саме израде може се без икакве резерве рећи, да је израђена прегледно и стручно. Овако уверење о горњој књизи може и мора стећи сваки онај читаоц, који је ма и у основима познат са предметом, о коме књига расправља, и који је пажљиво прочита. Да је пак споменута књига израђена прегледно и стручно гарантира и сама квалификација писца, који уз докторат теологије има и докторат философије. Књига се може, с обзиром на њену стварну вредност, топло препоручити ужем кругу стручних читалаца.

Симеон Сџанковић.

Известия по руском у језыку и словесности Академии наук. С. С. С. Р. Лењинград, 1928. г.

Са каквим се тешкоћама данас научно ради у Русији, нарочито у области славистике и лингвистике, види се по издањима Академије Наука у Петрограду и по часопису „Известия по руском у језыку и словесности“, који сад излази ретко и то у врло ограниченом броју: наведена свеска је изашла свега у 850 примерака. Али је свеска богата својом научном садржињом. Тако академик В. Перетц у свом чланку „неизвестные подражатели кн. А. Д. Кантемира“ наводи читав низ примера о томе, како су сатире Кантемира биле познате широкој публици и пре штампања и како су се оне шириле у рукопису у великом броју спискова. Кантемир је, доказује Перетц, имао много подражатеља на северу и на југу Русије.

М. Н. Спенански у чланку „Корсунское“ чудо Козьмы и Дамиана“ доказује, да се „сказание“, судећи по скраћеним текстовима, јавило у XV — XVI веку, те према томе постоји „Рассказ“ у првобитном облику много старији. А ако се узме, да је „сказание“ Новгородског порекла, Сперански мисли, да би легенда била из XIV века.

Пок. А. И. Собољевски (изгледа да је последњи чланак из пера великог научника) у интересантном чланку „Славяно-Скиф-

ские этюды“ између осталога, говорећи о називима река у Русији и на балканском полуострву, изражава мишљење, да је на балканском полуострву, до обала Јадранског мора, у старо доба живео народ, који је у родбинским везама са становницима Русије. Тако, реку Неретву он везује по имену са притоком Днестра — Гу-ретвом и Го-редвом, притоком Горње Оке, а такође са Неретом, притоком Зап. Двине.

Реку Босну испоређује са Бозна у Волинској губернији; До-босном у Могилевској губернији; Затим Драву, Дрин и Вар-дар везује са О-дра у Черњигов. губернији, Одревъ у Калужској губернији, Ведра у Смољенској губернији, Одрин у Орловској губернији; Ибар са — Ибр или Ибра у Волинској губернији, испор. грч. Ἰβρος, лат. Ebrus, по Гесихију „јарац“ и т.д. Али не улази у дубљу етимологију ових речи. У свом чланку „Из историје древне-славјанској писменности“ Собољевски доказује: 1) да је „прича о царици Динаре“ преведено са грчког текста у стиховима; 2) да се „сказание о 12 пятницах“ јавило као састав од разних „сказаний“ поводом празновања овог или оног петка; и 3) најзад говори о изворима, где се прича о непразновању недеље.

Н. Никољски у свом опширном чланку „К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу“ доказује, да је у XV, XVI и XVII веку Ђирил, учитељ Славена, био познат руским писцима под именом Ђирила-Философа или Св. Ђирило. Овим именом су га још од XI века називали Месецослови, Пролози и Службе, према га називи неких спискова његових животописа зову чак и у XVI веку Константином Философом, „нареченим Ђирилом“. „Сказания“ о проналазачу словенске или руске азбуке, говори Никољски, добила су код Руса још од почетка XV века широку познатост преко Летописа, Хронографа, Палеја, а неки написи о почетку славенског писма и преко других творевина, као нпр., животописа Стефана Пермског, и име Ђирила Философа добило је значење синонима Словенског Просветитеља. Али је несумњиво и то, да написи и одломки, који су носили име Ђирила Философа, често и у доцнијим рукописима, само су понављали пређашње предање, које је могло бити из времена, када је рад Ђирила у Русији имао мањи књижевни одјек и када је име „Ђирил-Философ“ могло имати везу с именовањем неког другог непознатог нам писца.

Месецослови, Пролози, Минеји и други споменици показују, да су у историји Славена и Русије били периоди, кад су успомене о сродству Русије са славенима ослабиле и када су се заборављале Константинове — Ћирилове заслуге. Али књижевни рад Солунске браће није још нашао потпуног израза у иностраном и детаљном проучавању.

Писац даје критичан преглед легенда и литературе о Ћирилу, нарочито се задржава на изворима, који га одржавају као говорника, химнолога, панигиристу-агиологу и као надареног полемичара и екзегету. За овим он говори о томе, да је утицај Западнославенске литературе на руску писменост пре монголског времена био већи, него што нам се чини.

А. Пешковски у чланку „Интонација и граматика“ говори о ритму и мелодији речи, као целини, која изражава душевни живот, а затим о њиховим функцијама. Његова разлагања о узјамним односима измеђи „фразне“ интонације и свих осталих синфаксичких није јасан ни по својим разлагањима, нити по примерима.

Д. Ајналов у чланку „Сон Сјатослава у Слове и полку Игорове“ задржава се на тумачењима у научној литератури оног места из чувеног спева, где се говори о томе, што је видео Светослав у сну, кад су руски пукови били разбијени од Поховаца и кад је Игор заробљен; затим говори о томе, да су преписивачи грешили, нарочито у оним случајевима, где рукописи XV и XVI веку слово ђ зближавају са ге, услед чега су нека места текста искварена.

Н. Иљаков даје интересантан материјал томе, где се и како говори о чаробном оцу руских песника Бојану.

В. Ржига говори о новом варианту „сказания о лоте“ и долази до закључка, да праштање Лота није само као вршење епитимије, већ испуњене ове у вези са „богоугодном услугом бесу“.

В. Данилов наводи нови материјал, по коме се оцртава служба С. Т. Аксакова, С. Н. Глинке и В. В. Измајлова у „Московском Цензурном Комитету“.

За овим се налазе у часопису ситнији прилози: „Проект дипломатической депеши по наводу греческих дел, составленный Ф. И. Тучевым въ 1833. году. Н. К. Козмина „Пушкин-прозаик и французские острословы XVIII века. В. И. Срезневски говори „о севастопольских песнях, приписываемых Д.

Н. Толстому“: оштроумне сатире у стиховима о ђенералима и „војсковођама“ тога доба.

На крају се налазе: 1) белешка о прослави Апраксинског позоришта (1821—1826—1926) и „Московског телеграфа“, где се први пут штампала музичка рецензија поводом давања у том позоришту Моцартовског „Дон-Жуана“; 2) библиографија — прикази Г. Иљинског, Бахтина, П. Расторгујева, а затим белешке о новим књигама академика Е. Карског.

Од велике је вредности прилог ове свеске „Указатељ“ писаца и њихових чланака. наштампаних у „известиях“ за време од 1896—1927 год. ст. I-XXXII.

Кратак преглед наведеног часописа сведочи о исполинској снази руске стваралачке мисли, која не ослабева ни под притиском жестоког режима, већ у тешким политичким неприликама тражи истину и тежи за идеалима добра и лепоте. То појачава нашу веру у васкрс и препород сл. венске демократске Русије и у њени долазак у Европу ради остварења социалне правде.

Д-р Дим. Ђуровић.

АКАТИСТ

ПОКРОВУ ПРЕСВЕТЕ БОГОРОДИЦЕ

ПРЕВЕО
ПРОТА **АЛЕКСАНДАР ЖИВАНОВИЋ**
ПРОФЕСОР У ОСИЈЕКУ.

НАКЛАДА МАНАСТИРА КУВЕЖДИНА
ЦЕНА 4 ДИНАРА.
ШТАМПАРИЈА А. РОТ, ОСИЈЕК 1930.

САДРЖАЈ.

- Брак и социјални положај жене код Јевреја* . . . Д-р Душан Глумац
Крсти у ризници цркве св. Петра у Риму . . . Д-р Лазар Мирковић
Пишање о првом покрштењу Руса Д-р В. Мошин

Оцене и прикази.

- L. Patterson, *Theodore of Mopsuestia and modern thought* Д-р А. Доброклонски
D-r J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie* Д-р Сим. Станковић
D-r Fr. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik* Д-р Сим. Станковић
Известия по рускому језыку и словесности Академни наук Д-р Д. Ђуровић
-