

С благословом Његове светости, Архиепископа Пећког
Митрополита београдско — карловачког
и Патријарха српског господина Павла

Јован Зизиулас
митрополит пергамски

ЈЕЛИНИЗАМ И ХРИШЋАΝСТВО

Сусрет два света

Превео: др Предраг Драгутиновић



ХРИШЋАΝСКИ
КУЛТУРНИ ЦЕНТАР

Београд
2008

САДРЖАЈ

1. ДЕО

Јелинизам приликом историјских навирања хришћанства

Уводне напомене	9
---------------------------	---

I

Продор јелинизма у јудаизам Палестине и дијаспоре

1. Јудејски елемент у државама Дијадоха	14
2. Продор јелинског образовања у јудаизам	17
3. Утицај јелинске философије на Јевреје . . .	23
4. Отпор Јевреја јелинском продору	27
5. Јудејска апокалиптика и јелинска мисао	29
6. Јеврејски карактер апокалиптике	32
7. Јелински утицај на јеврејски карактер јудаизма	35

II

Хришћанство у јудаизму грчког говорног подручја

1. Питање Исусове историчности 39
2. Проблем „јелиниста“ Новог завета 45
3. Прве хришћанске јеврејско-грчке заједнице 48
4. Грчки језик и рана христологија 51

III

Хришћанство у идолопоклоничком јелинизму

1. Преношење хришћанства у „незна-божачки“ свет 56
2. Павлов став о односу Грка и Јевреја 60
3. Грци преузимају вођство Цркве 63
4. Павлова путовања 65
5. Павле и јелинско духовно наслеђе 69
6. Павле и категорије јелинске мисли 74
7. Јелинизам у *Еванђељу по Јовану* 78
8. Јелински поглед на свет и појам оваплоћења 84
9. Јелинска космологија и рана христологија 87
10. Повезивање Христа са јелинском идејом света 89
11. Од јелинске космологије до хришћанске ктисиологије 92
12. Тајне 94

13. Етички и социјални идеали99
14. Организација Цркве103

2. ДЕО

Јелинизам на почетку епохе отаца

- Уводне напомене115

IV

Форме и тенденције јелинизације хришћанства

1. Суштинска јелинизација хришћанства:
јереси119
2. Умерена јелинизација хришћанства:
апологети131
3. Први апологети134
4. Јустин135
5. Остали апологети 2. века после Христа .. 139

V

Прва појава христијанизованог јелинизма

1. Апостолски оци146
2. Иринеј155

VI

Закључци

- Рађање једног новог света160

1. ДЕО

ЈЕЛИНИЗАМ ПРИЛИКОМ ИСТОРИЈСКИХ НАВИРАЊА ХРИШЋАНСТВА

Уводне напомене

Са историјске тачке гледишта почеци хришћанства представљају мрачан и дискутабилан проблем. Уврежено је мишљење да хришћанство започиње личношћу Исуса Христа који се родио у време цезара Августа (31. год. пре Христа — 14. после Христа), страдао крсном смрћу „за време Понтија Пилата“ и васкрсао у „трећи дан“. Сходно томе, хришћанство за полазну тачку има одређене историјске догађаје који се доводе у везу са животом, смрћу и васкрсењем једне историјске личности, Исуса из Назарета.

Међутим, целокупан проблем историјског живота Исуса Христа уско је повезан са проблемом историјских извора који садрже прве одговарајуће податке. Јасно је да ови извори, углавном еванђеља и посредно остали текстови Новог завета, нису биографски текстови, већ више текстови који одражавају веру првих хришћанских заједница у личност Исуса Христа. Тако је „трагање за историјским Исусом“, које је постало парола и сажето обележје низа генерација истраживача Библије, довело до питања поседујемо ли у

ствари још нешто друго осим „Христа вере“, дакле, вере првих хришћанских заједница која се одражава у текстовима Новог завета. Ова дилема између „историјског Исуса“ и „Христа вере“ данас је превазиђена пошто су сви озбиљни истраживачи препознали да без историјског Исуса не би могао настати Христос вере, а да истовремено без вере првих хришћанских заједница истраживач не може да се приближи историјском Исусу, нити историјским почецима хришћанства. Хришћанство се не може разумети без вере заједнице Цркве; овај елемент је урођен самој историјској појави хришћанства. У Новоме завету, у коме се налазе прва сведочанства за појаву хришћанства, постоји нешто „што измиче истраживању историјског и историјском тумачењу“. То, међутим, не значи да је историјска страна Исуса Христа и хришћанства уопште секундарна и да може бити одсечена од његове „суштине“. Историјска потка хришћанства је толико суштинска за његово разумевање, колико и вера прве Цркве која чини његово исправно тумачење.

Проблем историјских навирања хришћанства не занима нас овде као апсолутно питање, већ само у односу на шири циљ наше студије — однос хришћанства и јелинизма у првим вековима. Тако питање настајања хришћанства можемо започети улогом јелинизма у том процесу? Да ли је, дакле, постојало неко присуство јелинског духа на овој

историјској подлози које је донело на светлост историје прве хришћанске заједнице заједно с њиховом вером у личност Исуса Христа? Какав је однос хришћанства и јелинизма у време историјских навирања потоњег?

После опадања тзв. „религијско-историјске школе“, која је посебно наглашавала однос раног хришћанства и њему савремених религија-мистерија а посебно с јелинизмом, модерно истраживање је дошло до закључка да историјске корене хришћанства не треба тражити најпре у јелинизму по себи и уопште ванбиблијском религијском окружењу, већ у јудаизму онога времена. Препознавање првих навирања хришћанства догодило се углавном захваљујући откривању есхатолошког карактера раног хришћанства и нарочито личности Исуса Христа, онако како нам се представља у еванђељима. Ово убеђење модерног истраживања које започиње делима Ј. Вајса и А. Швајцера, данас се толико дубоко укоренило те се сваки покушај разумевања личности, речи и дела Исуса Христа аутоматски повезује са истраживањем јудејства онога времена. Убеђење да је Исус Христос био „Јеврејин“, да је „спасење од Јудејаца“ и да је хришћанство ушло у историју као један облик испуњења очекивања јудејства оне епохе, потиснуло је готово сваки ранији покушај повезивања раног хришћанства са јелинизмом. Сходно томе било би супротно устаљеном

научном убеђењу да се овде понављају ранији ставови, као они А. фон Харнака, Е. Хача и др., који су допуштали шире и директније признавање значаја јелинизма у појави раног хришћанства.

Директно, дакле, тло на коме је почињало рано хришћанство треба тражити у јудаизму, а не у јелинизму тадашње епохе. Значи ли то пак да треба искључити свако присуство и значај јелинизма у историјским навирањима хришћанства? Одговор на ово питање није једноставан и представља један од најкомпликованијих проблема у историји. Разлог за ову тешкоћу састоји се у следећем: с једне стране, јудаизам и јелинизам представљају за ону епоху две духовне и културне величине непомирљиве међу собом, присуство једне аутоматски искључује присуство друге. Као што ћемо ускоро детаљније видети, супротност између јудаизма и јелинизма је била толико оштра да је доводила до тешких, дугих и много пута крвавих међусобних сукоба. С друге стране, унутар ове беспоштедне борбе остваривао се константан и дубок продор јелинизма у јудаизам и обрнуто. Јелинизам који је културолошки доминирао историјским простором јудаизма онога времена изазивао је реакцију јудаизма, управо зато што је његов неизбежан продор постајао претећи и за само биће јудаизма. Тако супротност и утицај делују истовремено и чине историјску слику сложенијом него што се обично чини површним истраживачима.

Историјска реалност је чак много заплетенија ако се увиди да фактори који конституишу религијско окружење раног хришћанства нису само јудаизам и јелинизам, већ и разне источне религије Египта и др., као и персијска религија, која игра највећу улогу како у формирању јудејства, тако и јелинизма онога времена. Из перспективе, дакле, у најмању руку религијског стања оне епохе, појмови „јудаизам“ и „јелинизам“ представљају уопштавања која могу одвести у заблуду. Свакако је пак чињеница да поред међусобног утицаја између ових различитих религијских струјања, не престаје да постоји суштинска разлика између јудаизма и јелинизма, као и других чиниоца које смо навели. Ова разлика допушта да се говори о једном историјском и религијском окружењу које је у основи „јудејско“ и које суочено с другим узрочницима, нарочито с јелинизмом, представља окружење које доводи до појаве раног хришћанства.

Ове напомене доводе до закључка да је, с циљем разумевања односа јелинизма и хришћанства приликом историјских навирања последњег, неопходно започети од односа јелинизма и јудаизма у периоду пре појаве хришћанства. На тај начин доћи ћемо до односа јелинизма и раног хришћанства не директно — што би, као што смо већ нагласили, с обзиром на модерно истраживање била грешка — већ путем јудејства које се признаје као непосредно окружење из кога је изникло хришћанство.

Пошто утврдимо степен продора јелинизма на терен јудаизма Палестине и јудаизма дијаспоре, покушаћемо да увидимо значај јелинизма у наредном основном периоду живота раног хришћанства: у прелазу хришћанства или проповеди о Исусу Христу из арамејских ка јелинским (грчким говорним) јудејским областима. Овај период је најзначајнији, пошто из њега потичу најважнији извори које поседујемо, пре свега еванђеља.

Коначно, следећи период који је и најдиректније везан за даљу историју односа јелинизма и хришћанства је прелаз хришћанства на нејудејски, на „јелински“ или „незнабожачки“ простор, дакле, сусрет хришћанства са идолопоклоничким и незнабожачким јелинизмом и последице тог сусрета по хришћанство. Овом периоду припадају многи текстови Новог завета. Од разумевања проблема овог периода зависиће и разумевање јелинизма и хришћанства у епохи отаца.

I

Продор јелинизма у јудаизам Палестине и дијаспоре

1. Јудејски елемент у државама Дијадоха

После смрти Александра Великог и поделе источног дела његове државе између Селеукида у Сирији и Птоломеида у Египту јелинизација ових земаља не само да није прекинута, већ је и наста-

вљена још интензивније. Последице ове јелинизације биле су нарочито осетне код Јевреја, како код оних који су живели концентрисани на малој територији око Јерусалима, тако и код тзв. Јевреја у дијаспори, који су се налазили готово свуда у јелинским државама Истока. Утицај јелинизма на Јевреје додатно је појачан политичком и религијском толеранцијом Селеукида и Птоломеида, као и тактикама колонизације које су примењивали Александар Велики и његови наследници насељавајући Грке, углавном трговце, на територије које су освајали (у Палестини се први Грци настањују од 3. века пре Христа) и од 1. века пре Христа константном подршком Римљана јелинизацији.

Утицај јелинизма на јудаизам јелинистичког периода почиње од културно-социјалног живота, да би достигао врхунац у књижевности и нарочито религији. Сав исток је са трепетом стајао пред непревазиђеном ратном техником Александра Великог и његових наследника, па ни Јевреји насељени по тим областима нису били равнодушни. Најјачи утисак вероватно је оставило муњевито гушење устанка Александра Великог Самарјана а које је највероватније довело до подизања храма у Герисиму и коначне схизме између Самарјана и Јудејаца. Примање јеврејских плаћеника још од самог Александра Великог (по подацима Јосифа Флавија, која чини се данас потврђују друга историјска сведочанстава) даје прву прилику за су-

штинску везу Грка и Јевреја. Овај контакт јелинизма и јудаизма на ратном плану имао је тако дубоке последице на религијски живот јудаизма да данашњи стручњаци сматрају да су основне идеје и догађаји јудаизма, као схватање светог рата које се може наћи у апокалиптичкој литератури и текстовима Кумрана (као ратна ролна) и целокупно извођење Макавејског устанка, суштински плод утицаја који су на свест Јевреја имали грчки ратни успеси на истоку.

Један други простор чисто световног утицаја са озбиљним религијским последицама за јудаизам јесу економија и политичка управа. „Цариници“ који у Новом завету представљају једну од најпознатијих институција из Исусовог окружења, посведочени су још у *Зеноновим њаџирусима*, у вези са економским законодавством Птоломеида у трговачким областима Газе и Тира. Паралелно с тим, у управном сектору се данас сматра да начин управе јерусалимским храмом, као што је посведочено у Новоме завету (углавном однос између власти првосвештеника и презвитера), потиче од управе Птоломеида. Ако се узме у обзир и то да институције као презвитеријум (sanhedrin) одлучујуће утичу на формирање организације ране Цркве, присуство јелинског духа у коренима ових институција поприма значај који треба навести, али без посебног пренаглашавања.

Уопште, економско, управно и социјално стање у оквиру кога делује и поучава Исус Христос (нпр. параболе о поседницима, зеленашима, цариницима, надничарима итд.) потиче из јелинске управе Јудејом. То је облик културе који својим институцијама, терминологијом итд. нуди средства изражавања и представљања основних теолошких истина које имају централни значај за рано хришћанство.

2. Продор јелинског образовања у јудаизам

Међутим, како наводи значајни савремени стручњак „јелинистичка култура није била уопште искључиво, нити првенствено војнички, политички и социјално-економски феномен... била је више израз једне снаге која обухвата готово сваку сферу живота. Била је снага синтетичке пуноће, израз снаге јелинског духа који је прожимао и формирао све, изражајна и пријемчива“ (М. Хенгел). Утицај јелинског духа на пољу литературе, уметности и свакако философије и религије био је значајан за јудаизам. Наравно, није могуће овде пружити целокупну слику овог утицаја, нити нас тако нешто непосредно занима. Поменућемо само неколико примера, поготову оних који се на неки начин непосредно повезују са раним хришћанством. Пре свега рецимо нешто у вези с образовањем и литературом.

Продор јелинског образовања у јудаизам, не само дијаспоре, већ и Палестине, почиње веома рано. Као што доказују *Зенонови њаџируси*, грчки језик је био познат бирократским и војним круговима јудаизма Палестине још од средине 3. века пре Христа и коначно је продро и у ниже социјалне слојеве (уп. „јелинисте“ у Делима апостолским). Велики број грчких речи које је с временом преузела талмудска књижевност (рачуна се са 2.500–3.000) и паралелно усвајање грчких личних имена настављају се чак и после Макавејског устанка. Упоредо са усвајањем језика, јудаизам преузима и јелинско образовање уопште до тог степена да 175. пре Христа првосвештеник Јасон у срцу Јерусалима подиже гимназио које ће помоћи изучавању Хомера. Грчка књижевност и философија цветају у Палестини да то не оставља равнодушним Јевреје чак и у 1. веку пре Христа (раби Гамалиел има 500 ученика јелинске мудрости и 500 Торе). Уметност је, такође, под јелинским утицајем, као што је на мноштву примера показао Гудинаф. По Јосифу, дворишта и стубови јерусалимског храма били су плод јелинске уметности, док су у Палестини, Дура-Европи и др. пронађени јелински мотиви у украшавању.

Природно за оно доба, ширење јелинског образовања одвијало се углавном код виших слојева свештеничке и војне аристократије и тежило је политичким циљевима ширег значаја, као што

је организовање Јерусалима по узору на грчке „полисе“. Ово је код Јевреја створило претпоставке за, с једне стране, покрет јелинског „просветитељства“, који карактерише одметање од јудејских предања и прописа Закона као препрекама у културолошком и економском развоју и на крају и до великог реформског покушаја за време Антоиха IV, док је с друге стране, дошло до мржње према јелинизму код социјално нижих слојева, која је касније имала озбиљне последице. Тесни контакт са јелинизмом доводи до појаве рабинског предања које жели да подстакне на студирање Закона као реакцију — примењујући, међутим, исти метод! — на студије Хомера и јелинских класика.

Од разних дела јудејске књижевности која сведоче о вези јелинизма и јудаизма у самој Палестини, издвајају се углавном дела „историјска“ и историографска, која садрже прве тренутке преузимања јелинског начина мишљења. Наводимо само следећа: а) У *Еванђелским припремама* Евсевија Кесаријског (4. век после Христа) сачувани су делови једног дела који се убрајају у целокупну збирку Александра Полистора и приписују се — погрешно, као што је данас доказано — историографу Евполему, јелинизованом Јевреју из средине 2. века пре Христа. Дело припада вероватно неком анонимном Самарјанину који пише у Палестини између 200. и 167. пре Христа. Ка-

рактеристично за ово дело је тежња у повезивању библијске приче о стварању, о Авраму и др. са изворима као што су Хесиод и можда Ктисија. Оно се сматра првим покушајем једног палестинског Јеврејина да представи библијску историју у форми јелинске историографије. б) У истој збирци Александра Полистора сачувани су фрагменти Евполема кога смо управо навели. У овом делу препознаје се, између осталог, тенденција распрострањена међу јелинизованим Јеврејима, да идентификују Бога Јудеја (Бога које је Соломона поставио за цара) са јелинским богом Зевсом. Ово је, наравно, важно. в) Мудрост Бена Сиве (*Књига њрофведникова* и *Књига Исуса Сираха*) (195–175. пре Христа) један је од најраспрострањенијих текстова онога времена, иако полемише против јелинизма, пун је изрека које потичу од Езопа, Теогона и Еурипида. г) Коначно, утицај јелинског љубавног романа може се приметити у делима која су касније сврстана у канон Старога завета, као на пример *Књига о Јудити* и *Књига о Тобији*.

Продор јелинског образовања је постепено довео до појаве једног културолошког стања које ће имати велики значај приликом појаве хришћанства: до постојања једне двојезичне групе, која се служи јеврејско-арамејским и грчким. У ову групу Јевреја „Јелинопалестинаца“ убраја се низ значајних политичких и религијских вођа јудаизма, из које потичу значајне личности у исто-

рији раног хришћанства, познате из Новог завета, као Јован Марко, Силван или Сила, Јуда Варсава и др. Овај феномен двојезичности (јеврејско-арамејског и грчког) има тако велики значај за рано хришћанство да се поставља питање јесу ли су неки из непосредног окружења Исусовог припадали овом кругу двојезичних (уп. грчка имена Исусових ученика Андреја и Филипа) и дали је и сам Исус Христос познавао, бар делимично, грчки језик. Несумњива припадност апостола Павла, о коме ћемо касније писати детаљније, једном таквом кругу је од одлучујућег историјског значаја.

Од најважнијих догађаја везаних за рано хришћанство а који су се збили као резултат продора јелинског образовања у јудаизам онога времена, свакако је превод Старог завета на грчки језик, тзв. превод Седамдесеторице (Септуагинта). Назив „Седамдесеторица“ потиче од предања — очигледно без историјске основе — које се наводи у *Аристјејевој њосланици* (1. век пре Христа) а која је касније придодата Библији и по којој је Птоломеј II у Египту заповедио да 72 „презвитера“ — у каснијем предању постају 70 — преведу Стари завет на грчки. Бројне су теорија о преводу Седамдесеторице и није могуће бавити се њима овде. У стварности је вероватно реч најпре о преводу Петокњижја (у време Птоломеја II, 285–246. пре Христа), потом осталих књига Старог завета

та, можда на основу одређених таргума, за потребу египатских Јевреја који су говорили грчки и нису били у стању да се служе јеврејским, углавном за богослужбене потребе. За овај превод карактеристично је да покушава да остане веран јеврејском тексту, толико да чак задржава и јевреизме, као и избегавање сваке митолошке и философске мисли која би могла да буде плод јелинског предања. Тако, по једногласном мишљењу истраживача, превод Седамдесеторице остаје суштински ван сфере утицаја јелинизма и појављује се као пропаганда јудаизма међу Грцима. Међутим, мада је наведено тачно, треба узети у обзир и то да ниједан превод не може у потпуности избећи утицај језика на који се преводи предложак. Коришћење превода Седамдесеторице од стране првих хришћана и писаца Новог завета донела је са собом извесно прилагођавање јудејске религије у оквир јелинске мисли. Тако, нпр. превод јеврејске речи *torah* грчком речју *νόμος* (закон), *etnah* као *πίστις* (вера), *zedakah* као *δικαιοσύνη* (праведност) неизбежно је додала јелинске платонске колорите у смисао ових појмова, са резултатом да первертира њихово јеврејско значење, као што показује употреба ових појмова нпр. код апостола Павла, највише пак код Филона и Јосифа, као и од раног и модерног хришћанства. Као што ћемо видети касније, употреба превода Седамдесеторице од стране првих јудеохришћана

који су говорили грчки имала је озбиљне последице, нпр. приликом употребе титуле „κύριος“, „χριστός“ итд. у раној христологији.

3. Утицај јелинске философије на Јевреје

Ширење јелинског образовања довело је до тога да јелинска мисао још дубље утиче на јудаизам на пољу философије. То се, као што смо видели, догађа на један општи и примитиван начин чак и у јудаизму Палестине, али се озбиљно остварује углавном у јудаизму Александрије који је, чини се, бар у погледу језика, у потпуности јелинизован од средине 3. века пре Христа и надаље, као што показују сви папируси и већина записа, као и велики број (3/4 отприлике) јелинизованих јеврејских личних имена особа које живе на том простору. Овде би требало можда као оца александријске јудејско-јелинске философије навести Аристовула, који је писао између 175–170. пре Христа, с циљем да покаже да јудејска вера представља истинску „философију“. У складу са тенденцијом која влада у јелинистичко доба да се као почетак јелинске философије сагледавају египатски и феничански извори (уп. нпр. анонимног Самарјанина и Евполема које смо навели раније), Аристовул наводи древност и самим тим надмоћ Мојсијевој философије у поређењу са грчким философима, које приказује као зависне од Петокњижја — један став који се усталио и надаље, достигао свој врху-

нац код Филона и широко су га користили грчки оци Цркве (нпр. Климент Александријски). Уосталом, начином на који Аристовул тумачи Петокњижје постављају се темељи алегоријског тумачења Писма, коме много дугују не само Филон, већ и патристичка егзегеза.

Осим Аристејеве посланице коју смо навели у вези са преводом Седамдесеторице и која се појављује као планско ширење сарадње јелинизма и јудаизма, 4. *Књиге Макавејске* и неких других писаца, као историчар Артапанос (око 100. пре Христа), најкласичнији пример утицаја јелинизма на александријски јудаизам је Филон (око 20. пре Христа — 50. после Христа). Тесан однос јелинске философије и јудаизма код Филона примећен је још у антици, тако да Јероним пише за њега: „Или Платон филонизује или Филон платонизује“. Јелинизација Филона није се тичала само образовања (питање је да ли је знао јеврејски), већ и целокупне његове мисли. Учење овог великог филозофа овде није могуће у потпуности представити, навешћемо га у основним цртама и то оног дела који се односи на религијску философију (увек у вези са јелинизмом), будући да је утицај Филона на развој религијске философије толико битан да га један значајан новији истраживач сматра оснивачем религијске философије како у јудаизму, тако и у хришћанству и исламу и да описује — можда мало преувеличавајући — чи-

таву философију од Филона до Спинозе као суштински „филоновску“.

Утицај јелинске философије на Филона је толико широк и дубок да се може рећи да апсорбује и замењује све што је суштински јудејско. Његов поглед на свет је у основи стоички (мада га неки сматрају непријатељем стоика) са јаким платонским утемељењем и утицајем неопитагорејаца. Карактеристична је његова подела између умног и чулног света и идентификација умног света са истином, док је чулни свет обузет „мишљењем“ или вероватноћом која нужно поседује привремени и несигурни карактер. Ово схватање представља основу алегоријског тумачења Писма, при чему се истина дели на спољашњи, чулни део који је слово Писма (дословно тумачење) и унутрашњи, духовни део који се тумачи алегоријски. Примењујући овај принцип Филон приликом тумачења Старога завета занемарује историчност многих личности Старога завета које сматра представницима апстрактних појмова. На тај начин у његов однос са јудаизмом, али као што ћемо ускоро видети и са хришћанством, Филон оштро поставља проблем историје као носиоца истине, проблем на коме ће се коначно одлучивати однос јелинизма и хришћанства. Утицај Филона на јудејство чини се да није био озбиљан (од свих јудејских писаца помиње га само Јосиф и можда је извршио изванредан утицај на мидраш) и

сходно томе у овом нашем раду, у коме истражујемо утицај јелинизма на јудаизам, нема даље потребе да се тиме бавимо. Насупрот томе, његов утицај на црквене писце, као на Климента Александријског, Оригена, Амвросија и Августина је довољно озбиљан и отвара проблеме којима ћемо се касније позабавити.

Утицај египатског јелинизма на јудаизам пре-хришћанских времена суштински се огледа у одређеним књигама Старога завета, углавном у мудросној књижевности, а карактеристични пример је *Књига ѓремудрости Соломонових*, која као да је дело александријског Јеврејина из 1. века пре Христа. Одомаћеност аутора ове књиге у јелинској мисли и философији огледа се, између осталог, у употреби појма „мудрости“ (σοφία), којој додељује личност на основу стоичке идеје „лого-са“ (λόγος) као безличне карике између бога и света. Очигледан је такође и утицај платонске мисли у учењу ове књиге о бесмртности душе. Сличне идеје налазе се и у *1. Еноховој књизи*, као и у *Књизи Јубилеја* (око 150. пре Христа), поред полемике против јелинизма која их карактерише, као и у *2. Еноховој* (1–50. после Христа).

Иако су са становишта модерног истраживања, ранији покушаји да се подвуче суштински утицај јелинизма на књиге Старога завета, као што је *Књига о Јову*, *Песма над ѓесмама*, понеки псалми, *Приче* (нарочито гл. 1–9) и можда *Књига*

Пройоведника, неодрживи, ипак се под мноштвом форми и тенденција духовне продукције јудаизма у јелинистичком периоду, нарочито у мудросној књижевности, могу издвојити извесни тренуци удаљавања јудаизма од традиционалног јеврејског менталитета и приближавање карактеристикама јелинског мишљења. Ове карактеристике, како их бележи М. Хенгел, су следеће: тенденција ка конструисању апстрактних појмова, принцип систематизације мишљења и признавања неког реда и „поретка“ у природи, историји и људском постојању. Неке од конкретнијих црта овог утицаја су следеће: тенденција која се појављује још пре мудросне књижевности ка „природном открочењу“, познању Бога путем проучавања природе или чак звезда; идеја божанске промисли и загробне казне; вера у магијске силе, у открочењску моћ снова, астрологије итд. На тај начин се може говорити о једном „префилософском“ стадијуму у јудејској мисли „који показује сродност са јелинском народном философијом, нарочито са Стоом, под утицајем семитског духа, који (стадијум) је отворио пут за каснији контакт“ (М. Хенгел).

4. Отпор Јевреја јелинском продору

Јелинизација Јевреја ограничавала се, као што смо видели, на више слојеве, у почетку умерено, под вођством Јосифа Товијиног и Хиркано-

вог сина, наставила се са првосвештеником Јасоном, који је саградио гимназио у Јерусалиму, те достигла врхунац са Менелејем, који је поставши првосвештеник изазвао грађански рат између својих присталица и народних слојева који су подржавали Јасона.

Овај потез јелинизације Јевреја код аристократских кругова самог јудаизма, тачније од Менелајеве групе, чини се као одлучујући фактор за покушај који је предузео Антиох IV Епифаније, с циљем да насилно јелинизује Јевреје и сруши Хасидејце, који су уз подршку народних маса Јерусалима устали против овог покушаја јелинизације. Резултат овог стања било је распламсавање Макавејског рата (166–63. пре Христа), који је својим успешним окончањем одредио за многе наредне генерације судбину јудаизма и његов однос са јелинизмом.

Последице отпора Јевреја јелинизацији су од одлучујућег значаја чак и за настанак хришћанства. Основна последица овог отпора је развој једне историјске дијалектике, сличне оној коју су развили други народи Истока као резултат потчињавања великим силама (Вавилонци, Египћани, Персијанци итд.). Форма погледа на свет или тачније погледа на историју произашлих из ових стања била је следећа: сваки страни поход и покоравање једног народа доносе са собом нестабилност у свакодневном културолошком и пре свега

религијском поретку, који под заштитом божијом доминира у животу тога народа. Следствено, потреба за муњевитим поновним успостављањем овог поретка од стране неког другог вође зарад правде као и казне или награде одговорних. Из оваквог погледа на историју народа Средњег истока рађа се апокалиптичка врста религије (која је приметна код готово свих народа Истока: Персијанаца, Египћана, Вавилонца итд.).

5. Јудејска апокалиптика и јелинска мисао

Апокалиптика Јудеја започиње из самих историјских и егзистенцијалних корена духовног отпора према страним освајачима и то Грцима (први пример апокалиптичке књижевности, *Књига пророка Данила*, припада времену насилне јелинизације Јевреја пре Макавејског рата). Тако, јудејска апокалиптика неизбежно има много заједничког са суседним народима Средњег истока, дотле да је у истраживањима дошло до проблема може ли се она свести искључиво на такве изворе. Међутим, специфичност јудејске апокалиптике је довољно очигледна да је модерна наука препознала њене корене у самом јеврејском предању и то у пророштву, које и формира ову нову врсту религијског сагледавања које игра тако значајну улогу у историјској генези хришћанства. Какав је однос ове врсте јудејског религијског предања са јелинском мисли?

Чињеница да апокалиптика започиње као форма духовног отпора против јелинизма (ако се њене прве појаве идентификују са *Књигом њорока Данила*) даје апокалиптичкој књижевности спољашње изразит антијелински тон. Међутим, у суштини ствари су другачије. Најпре треба подвући чињеницу да — ма колико да је спољашња карактеристика — апокалиптичка књижевност широко циркулише на грчком језику. Без ове чињенице, настанак и ширење хришћанства у свету који говори грчким језиком било би немогуће, као и појава саме хришћанске апокалиптичке књижевности (нпр. *Откровење Јованово*, Јермино итд.) која је очигледно надахнута јудејском апокалиптиком. Надаље, једна можда теснија веза апокалиптике са јелинским духом не чини се невероватном, ако се узму у обзир следећи увиди:

а) У апокалиптици од самог почетка постоји тенденција (нпр. код Данила) да се систематизује историја. Наравно, ова систематизација се одвија углавном уз помоћ форми преузетих из дуалистичке мисли источних религија, највише персијске, као што је догма о два духа. Међутим, систематизација историје са становишта једне философије опште, универзалне историје веома је сродна јелинској мисли. Јеврејско пророчко предање, на које се суштински надовезује апокалиптика, интересује се у основи за историју Израила и њено есхатолошко окончање. Тако, уопштавање и

систематизација историје је један нови елемент који доноси апокалиптика и није потпуно страни јелинској мисли. Значај овог новог елемента за хришћанство је велики, као што ћемо видети у наставку.

б) Постоји, можда по први пут у историји јеврејског духа, повезивање историје са онтологијом. У древнијим и репрезентативнијим текстовима Есена, као што је познати *Правилник заједнице* примећује се повезивање јеврејске догме о стварању „са једним схватањем света које је развило апстрактне појмове бића и постојања, другим речима (једно схватање) јелинско“ (Е. Камлах). Карактеристична је једна фраза овога текста која може да се преведе на грчки: „*πάντα τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα*“. Ово повезивање онтологије и историје је толико значајно за однос јелинизма и хришћанства да ће представљати главнину нашег рада касније, када ћемо покушати да опишемо генезу феномена који ћемо назвати „хришћански јелинизам“. Тренутно наводимо само једног претечу овог феномена.

в) Ова систематизација света и историје даје се у апокалиптици уз помоћ слика преузетих из астрологије, ангелологије, мантике итд.

г) У целокупној апокалиптичкој књижевности примећује се интензиван нагон за познањем како видљивог, тако и невидљивог света, што веома подсећа на јелинизам и можда представља

историјску припрему за гностицизам. Целокупна апокалиптичка књижевност прожета је појмовима као „ἀποκάλυψις“ (уп. само име књижевне врсте), „γνώσις“, „μυστήριον“ итд., који се не разликују много од оних који циркулишу на грчком „κοινή“ језику онога времена.

6. Јеврејски карактер апокалиптике

Све ово указује на извесну везу апокалиптике са јелинском мишљу до степена да ова веза наговештава појаву хришћанства, које се на специфичан начин историјски повезује са апокалиптиком и истовремено поседује све претпоставке да постане и религија Јелина. Међутим, веза апокалиптике и јелинизма оставља непокривене основне области које јасно сведоче да апокалиптика суштински остаје јудејски феномен, непомирљив са типичним јелинским менталитетом. Ове области које, како ћемо видети касније, наслеђује хришћанство и одлучујуће одређују односе са јелинизмом у патристичком периоду су укратко следеће:

а) Историјска свест и есхатологија. Лоцирање истине на простор историје као поље откривења божанских енергија и чак краја историје, есхатона и будућности је специфичност јеврејске мисли која интензивно опстаје у апокалиптичкој књижевности као наставак пророчког предања. Овај елемент не може се сматрати типично јелинским.

б) Појам заједнице који се верно надовезује и примењује на јеврејско предање и менталитет развија се у великој мери у животу апокалиптичарских кругова јудаизма. У основи се ради о одбијању индивидуализма који је карактеристичан за јелинску мисао, премештању истине из области мисаоног на област делатног, заједничког живота и љубави. Покушај неколицине истраживача да пронађу сличности између Есена, Кумрана итд. и питагорејаца није убедљив, пошто сви елементи који су сматрани преузетим од питагорејаца нису ништа друго до надовезивање на библијско предање. Дакако, постоји изненађујућа сличност између заједница Есена и Кумрана у организацији, са законима који прожимају оно „опште“ јелинистичког периода. Али овај однос је спољашње природе. У заједницама апокалиптичарских кругова влада убеђење скорог краја историје и свест да се ове заједнице идентификују са Израилом, што се у библијском предању формирало као „јединство вечнога завета“. Аскетизам, заједничка имовина итд. ових заједница извиру из овог есхатолошког и библијског духа а не из „аретологија“ јелинског надахнућа. Настанак Цркве као заједнице треба да се постави на исту историјску линију, као што ћемо видети надаље.

в) Централни и одлучујући положај Торе (Закон) у апокалиптичком покрету је, коначно, један од најзначајнијих елемената који га разликује

од јелинизма. Јудаизам међузаветних времена (времена мало пре Новог завета) карактеристичан је по постојању и деловању многих група и секти (најпознатије, али не и једине, су фарисеји, садужеји, есени, зилоти итд.) које деле велике разлике, али су све уједињене у вери да је Закон најсветија и најдрагоценија ствар коју јудаизам има. За однос јудаизма и јелинизмом ова посвећеност Закону је одлучујућа. Борба између јелинизма и јудаизма је увек била борба између јелинизма и Торе, како у периоду Макавејског рата, тако и у римској епохи. Институција синагоге и рабинских школа имала је за циљ да унапређује учење Закона као средство заштите од утицаја јелинизма, нарочито пак у римском периоду, пошто је инсистирање на Закону било главно оружје јудаизма против покушаја јелинизације, као што је био Иродов. Због тога је Титово заузимање Јерусалима слављено тријумфалним преносом, међу осталим пленом, једног преписа Закона из јерусалимског храма, које су следили слике јелинске богиње Нике (= победе). Под претпоставком да је поштовање Торе владало у јудаизму — а ово је несумњиво и случај код апокалиптичарских група — продор јелинизма се никада није могао сматрати суштинским, ма колико да је био распрострањен. Јудаизам је на Тори конституисао свој идентитет на изразито националистички начин супротан свему јелинском. Тек ће ново сагледавање За-

кона које ће донети хришћанство учинити могућим отварање овог библијског наслеђа за јелинизам — и то са значајним потешкоћама.

7. Јелински утицај на јеврејски карактер јудаизма

Закључно, из овог кратког приказа продора јелинизма на простор јудаизма у периоду пре појаве хришћанства, треба да нагласимо следеће:

Јелинизам врши утицај на јудаизам јелинистичког периода на готово свим пољима (политичком, економском, војном, културном, филозофском и религијском), како у периодима религијске толеранције — понајвише тада, тако и у периодима сукоба и прогона. Мишљење да је јудаизам Палестине (из кога историјски израста хришћанство) у поређењу са оним дијаспоре остао суштински нетакнут од јелинизма показало се као погрешно. У срцу јудаизма се у временима која смо истраживали одвијала промена традиционалног јеврејског карактера јудаизма која ће имати велики значај за оно што ће уследити касније. Главне измене су у увођењу систематске и теоретске мисли у јудаизам са систематским сагледавањем света и историје на које се надовезује ширење духовног хоризонта у правцу јединства и универзалности историје, једном правцу који је већ био динамично присутан у библијском појму стварања.

Поред тога, погрешно би било мишљење да је продор јелинизма у потпуности одстранио специфична својства јудаизма. Сакупљање око Торе и пророчко предање били су толико снажни, нарочито после покушаја насилне јелинизације Јевреја под Антиохом IV, тако да је повратак древним суштинским елементима јеврејске религије био могућ и под најнеповољнијим околностима. Тако, нове форме сагледавања света, као апокалиптика, уместо да неутралишу, у ствари овековљују древни јудејски менталитет. У тренутку појаве хришћанства, есхатолошког ишчекивања које је изнедрила апокалиптика даје основ за развој нове вере на чисто јеврејско-пророчким формама мишљења. Сагледавање света под призмом историје, а не апстрактног религијског размишљања или космологије остаје тачка повезивања нове вере која ће се развити око личности Исуса Христа, на основу традиционалног јеврејског јудаизма, пре него јелинизма.

Јелинизам је ипак одиграо важну двоструку улогу у целокупном развоју од јудаизма до хришћанства. С једне стране, својим претећим присуством и продором у јудаизам допринео је томе да се срце јудаизма сузи на националистичку искључивост која је идентификовала Закон са словом његових заповести и есхатолошко ишчекивање са уско политичким и националним интересима Јевреја. То је био став самоодбране и самоза-

штите који се природно развио после успешног продора јелинизма и довео је до стања које налазимо у јудаизму из времена Исуса Христа. Из овог стања, повезаног са бескрајним прозелитским могућностима које је имао јудаизам у грчко-римском свету, после части која му је дата успесима Макавејског рата и доминације и привлачности сопственог монотеистичког и етичког учења, створила се дилема у јудејској религији између отварања ка „народима“ и конзервативне самозаштите националног идентитета. Велики број „прозелита“ у време Исуса Христа, који је оклевао да учини последњи корак и потпуно приступи јудејству, сведочи о трагичности ове дилеме коју је створио јелинизам у јудаизму онога времена. Управо због ове слабости јудаизма испливале су могућности хришћанства. Погрешно схваћено као претња Закону и јудејској самосвести, хришћанство се са својим пророчким духом најпре отвара ка омраженим Самарјанима и касније ка онима који нису Јевреји. Историјска шанса хришћанства припремљена је раздорима насталих у срцу јудејства између васељенских могућности које су се криле у његовој библијској вери и потребе самозаштите и његовом опстанку као националне групације. Ово је велики допринос (негативни) јелинизма појави хришћанства: изазов плодне „кризе свести“ у јудаизму, једне кризе коју ће касније исти „провокативни“ јелин-

ски дух изазвати и у хришћанству. Тако, као што ћемо видети, први који ће препознати и изнедрити могућности хришћанства биће Јевреји јелинисти, дакле управо они који су више од свих других преживљавали овај унутрашњи раздор јудаизма.

Међутим, овај допринос јелинизма појави хришћанства пропраћен је, као друга страна медаље, нечим много позитивнијим. Видели смо колико је за јудаизам била значајна тенденција коју је задобио због утицаја јелинског духа да мисли „онтолошки“, дакле, да повезује практична и историјска интересовања коју је наследило из јеврејске мисли, са питањем бића, константом реалности. Захваљујући овом новом елементу које уводи јелинизам, стварају се најмање две основне претпоставке за појаву хришћанства: а) јединство и универзалност историје, што ће бити корисно за превазилажење националистичке ускогрудости која је владала у јудејству и за искоришћавање библијског појма стварања са несагледивим могућностима мисије за хришћанство, и б) христологија, која ће, захваљујући овој јелинској припреми, да замени онтологију Закона, ове константе јудејске свести, онтологијом личности Исуса Христа који ће идентификован са самим Богом постати константа целокупне историје. На тај начин, присуство јелинске мисли у историјским процесима који воде ка првој христологији, пред-

ставља најважнију тему која треба да привуче нашу пажњу.

II

Хришћанство у јудаизму грчког говорног подручја

1. Питање Исусове историчности

Исус Христос је код савременика изазвао и каснијим генерацијама оставио питање свог идентитета: „Ко је он?“ Ма колико да је тешко да се потпуно историјски убедљиво реконструишу дела и речи историјског Исуса, за истраживача историје је несумњиво да је његова личност била у тој мери неуобичајена у очима његових савременика — или бар следбеника — захтевао је за себе такав ауторитет, што је довело до тог питања из кога ће се и родити хришћанство. Еванђеља ово питање стављају у уста самог Исуса, када га описују како пита своје ученике: „Шта кажу људи за мене?“ Исто то питање је и извор христологије и одговор на њега настанак хришћанства — Цркве и њене теологије.

Одговор на ово питање — као и сваки одговор на свако питање — повезан је са мисаоним светом оних који ће дати одговор. Нарочито када питање није само рационалне, већ егзистенцијалне природе, тада одговор није могућ без узимања у об-

зир проблема, ишчекивања, потреба света коме је упућен. Ко је Исус Христос за сваку конкретну егзистенцијалну ситуацију — то је питање за сваку епоху, као и за сам његов почетак. Одговор на ово може се дати само уз помоћ средстава — знакова и слика — које поседује духовни свет сваке појединачне ситуације.

Духовни и егзистенцијални оквир људи који су први покушали да пруже одговор о Христу представљали су Јевреји Палестине који су говорили арамејски и ишчекивали су исход историје на један начин мање-више апокалиптички (в. претходну главу). Иако је веома вероватно, као што смо видели у претходној глави, да је први круг који је окруживао Исуса обухватао и двојезичне Јевреје, који су поред арамејског говорили и грчки (уп. имена појединих Исусових ученика), ипак је Христово и окружење првих заједница хришћана у основи сачињено од палестинских Јевреја којима је матерњи дијалект био арамејски. У претходној глави смо видели какав је био однос тог окружења са јелинизмом и како се формирао у јелинистичко и рано римско време — однос који сведочи о продору јелинизма у јудаизам, али без суштинске измене основних карактеристика јеврејског предања и менталитета. Тако, прва христологија која се појављује у Палестини интензивно носи карактеристике јудејског окружења.

Новија критика текста Новог завета покушала је да аналитичким истраживањем нотира и раздвоји ране слојеве извора који се могу сматрати првим језгром око Исуса и представља древну јудео-хришћанску заједницу. Циљ овога рада није да представи налазе овог истраживања, који уосталом нису ни једногласни нити пак коначни и сигурни. Једноставно, усред овог лавиринта који је створила критика текста, покушаћемо да утремо неке путеве који ће, колико је могуће, бити сагласни са основним научним тезама и који ће нас довести до извесног разумевања основних развоја кроз које је прошла христологија, увек у односу на јелинизам који нас непосредно занима.

Ако се прихвати оно на чему упорно инсистира наука (нарочито после Р. Бултмана) да је у почетним стадијумима хришћанства улога јелинизма била слаба, ако не и непостојећа, рана христологија, која се развија у чисто јудејском окружењу, описује Исуса титулама и начинима мишљења који се користе у јудејском предању. Исус се поставља у оквире пророчког предања Израила као пророк чије речи и дела имају божанску власт. Доказ божанског ауторитета овог пророка биће дат када дође „Син човечији“ — апокалиптички и есхатолошки лик који ће донети коначни суд у историји — који ће оправдати Исуса од стране самога Бога.

Међутим, потврда овог божанског ауторитета Исусовог појављује се већ чињеницом његовог васкрсења. Историчност Исусовог васкрсења није проблем који се може решити чисто објективним методама. Оно што има тежину у историји ове теме је да су, у оквиру само неколико седмица после Исусовог распећа, његови ученици били непоколебљиво убеђени да се васкрсење одиграло. Прва исповедања појаве васкрслог Исуса пред Петром и Дванаесторицом и „пет стотина браће“ потичу вероватно из 33. год. после Христа — ради се дакле о, за историју ретком, исповедању једног догађаја од кога је протекло само три године. То је свакако историјска чињеница коју не оспоравају чак и најсмелији и најлибералнији истраживачи Новог завета. Од тада целокупна историја хришћанства има за основ овај догађај и остаје необјашњива без његовог прихватања. Хришћанство се ослања на васкрсење Исусово и са њиме — и крстом — започиње христологија. Зато што ако је, као што смо видели, и у најпростијој и либералној христологији (оној дакле која прихвата Исуса само као пророка који очекује да га оправда „Син човечији“), крст био крај Исусовог живота, тада не би било тла за оно што историја познаје као хришћанство, за Цркву, зато што би крст био доказ да Исус није имао божанску власт коју је захтевао за себе. Могућност христологије — и

Цркве — дакле потврде Исусовог божанског ауторитета историјски извире из васкрсења.

Значај вере у Исусово васкрсење за историјско остварење хришћанства је одлучујући од првог тренутка. Чињеница да је Бог показао свету да Исус има божанску власт, представљала је основ да се учини први корак у христологији у јудејском окружењу Палестине: идентификација Исуса са апокалиптичким „Синот човечијим“. На тај начин „Син човечији“ који ће доћи на крају историје да потврди Исусов божански ауторитет није нико други до сам Исус из Назарета. Јесте ли је Исус био свестан своје идентичности са „Синот човечијим“ или не, проблем је о коме истраживачи данас дискутују, пошто би многи желели да оспоре такву Исусову самосвест. Међутим, оно што је суштинско за историју је да се ова идентификација догодила и није могла да се не догоди, будући да је прихваћено васкрсење, које, као што смо видели, неизбежно имплицира ову идентификацију.

Тако, прво језгро хришћанства које се развија код палестинских Јевреја одговара на питање о Исусу уз помоћ јудејских форми: Исус је пророк Божији који ће судити историји са божанским ауторитетом као есхатолошки „Син човечији“ апокалиптичког јудејског ишчекивања. Прва, дакле, заједница која се формира око овог исповедања види Исуса као аутентичног „учитеља“

(одатле титула „раби“) и очекиваног да поново дође као судија „Господа“ (marī, mara[n]). Ишчекивање Исусовог поновног доласка — и то веома брзо — окупља заједницу у предукусу „радости“ коју овај повратак нуди у божанској евхаристији у којој повик maranatha („Господ је близу“) влада као најдревнија христологија првих јудејских заједница које су говориле арамејски.

Прве јудејске заједнице које говоре арамејски у својој христологији не постављају питања о тренутном Исусовом стању, зато што га очекују свакога часа и зато што је за њихов јудејски менталитет било довољно то што је васкрсење показало да је Исус судија историје у есхатолошком смислу. Проблем Исусовог божанства решен је за Јеврејина без постављања онтолошког питања (шта је Исус по својој природи — Бог или човек?), довољно је да се докаже — као што се показује са васкрсењем и исповеда се идентификацијом Исуса са „Сином човечијим“ — да је овај Исус коначни судија историје. Међутим, ова проповед о Исусу се брзо преноси Јеврејима који говоре грчки и који су окусили грчко образовање, тзв. „јелинитима“. Они ће убризгати прву јелинску крв у хришћанство и они ће историјски представљати најважнији и најодлучнији преокрет у историји хришћанства, оставиће трага и на изворе које поседујемо, на еванђеља.

2. Проблем јелиниста Новог завета

Сагласно са казивањем Дела апостолских (6, 1сс) прва појава јудејског хришћанства грчког језика догодила се у Палестини и у тесној је вези са јерусалимском хришћанском заједницом која је говорила арамејски. Ко су били „јелинисти“ и која је била њихова улога у ширењу и формирању раног хришћанства?

Из критичког проучавања књиге Дела апостолских произилази да су „јелинисти“ веома рано били засебна група унутар јерусалимске хришћанске заједнице. Не постоје јасни подаци о њиховој првој појави, али се може претпоставити да су пореклом Јевреји из дијаспоре који су се настанили (можда више генерација уназад) у Јерусалиму. Ово настањивање посведочено је чињеницом да су у Јерусалиму постојале синагоге за Јевреје који су говорили грчки, као што се види из Дела апостолских (6, 9), Талмуда и једног грчког записа који припада јерусалимској синагоги.

Књига *Дела* описује „јелинисте“ по први пут у оквиру једног малог спора који се односио на бригу заједнице о сиромашнима. „Јелинисти“ су се жалили да „се у свакодневном служењу запостављају њихове удовице“ и тема се решила одабиром „седморице ђакона“ који преузимају старане за столове и ослобађају Дванаесторицу да се посвете „служби речи“. Касније ће служење

„седморице ђакона“ представљати основу за ђаконску службу у организацији Цркве.

Међутим, док се ствари на први поглед чине таквима, критичко истраживање извора, и самих *Дела*, показује да су ови „јелинисти“ имали много значајнију улогу унутар древне хришћанске заједнице. Чињеница да су сва имена „седморице ђакона“ била грчка (Стефан, Филип, Прохор, Никанор, Тимон, Никола и Парменај) показује да је реч о присуству приметне групе хришћана који су говорили грчки у јерусалимској заједници. Осим тога, како се види из даљег казивања *Дела*, „седморица“ су били све друго осим простих „служитеља столова“. У њиховим редовима налазе се и они који упражњавају „службу речи“ са истим ауторитетом као и Дванаесторица, што је истраживаче довело до мишљења да седморица јелиниста представљају водећу групу која се не налази под Дванаесторицом, већ раме уз раме са њима. Међу њима се издвајају два имена: Стефан и Филип.

Стефанова улога у раном хришћанству чини се да је била једна од најбитнијих. У његовој беседи која је сачувана у *Делима* (7, 2сс) и која резултира мучеништвом пројављује се конкретна и специфична теолошка мисао чија је суштина осуда богослужења у јерусалимском храму уз аргумент да „Свевишњи не живи у рукотвореним храмовима“. Ову револуционарну идеју ослобођења јудаизма од формализма — и дистанцирања хришћан-

ства од јудејског храма — излаже Стефан у периоду када су први хришћани још увек настављали да се моле у јерусалимском храму. Сходно томе, Стефан се — као представник „јелиниста“ — појављује као први проповедник удаљавања хришћанства од богослужења јудејског храма. Не чини се да су у почетку Петар и Дванаесторица, који су управљали јерусалимском хришћанском заједницом, делили ово мишљење. Тако се може објаснити да је Стефан каменован и да су хришћани јелинисти прогнани из Јерусалима — од Јевреја — док остали хришћани под вођством Дванаесторице нису узнемиравани и наставили су да буду у Јерусалиму још дуго. Јелинисти јудео-хришћани платили су бруталним прогоном своју револуционарну теологију, али на тај начин они су први отворили историјски пут хришћанству.

Заиста, све што се од тог тренутка догађа у историји хришћанства чини се да је последица ове прве револуционарне теологије „јелиниста“. Други значајни јелиниста из круга „седморице“ кога смо навели, Филип, почиње хришћанску мисију у Самарији и на тај начин се чини први корак у удаљавању хришћанства од уског јудејског окружења (Јевреји су толико мрзели Самарјане да нису имали никакав додир са њима). Петар и Јован — из круга Дванаесторице — послати су у Самарију тек после тамошњег мисионарског рада

„јелиниста“ (Дел 8, 14; уп. Јн 4, 38: „Други су се трудили, а ви сте у труд њихов ушли“).

3. Прве хришћанске јеврејско-грчке заједнице

Најважнији пак развоји у историји раног хришћанства који су условљени присуством „јелиниста“ одвијају се у Антиохији, првом великом центру у који се хришћанство преселило из Јерусалима а оданде пренело у остали грчко-римски свет. Антиохија, ова тврђава јелинизма у сиријском свету, простор сусрета семитског и јелинског духа, место је у коме се насељавају „јелинисти“ после прогона из Јерусалима. Они ту предњаче у прихватању оних који нису Јевреји, дакле „незнабожаца“, у хришћанску заједницу без обавеза према Мојсијевом Закону, дакле без обрезања итд. Тако, захваљујући „јелинистима“ долази до првог отварања хришћанства на чисто јелинском простору и у Антиохији се формирају прве мешовите хришћанске заједнице сачињене од Јевреја и Грка. Резултат овог развоја је да хришћанство од јавног мњења није више посматрано као јудејска јерес и да оно задобија сопствени идентитет (назив „хришћани“ по први пут се појављује у Антиохији). Овај развој изазваће дакако озбиљне проблеме у раној Цркви који ће постати претња за њено јединство, али са пута којим су пошли „јелинисти“ више није било повратка. То је пут којим иде Петар (у *Делима* се приказује као

иницијатор ове теме, али чини се да то не одговара историјској реалности) тако што добија визију која га охрабрује да крсти незнабошце, што и чини, а да не поставља обрезање као услов. Тим путем иде и други велики Јеврејин, који ће стварати историју хришћанства, Павле, чије је преобраћање у хришћанство разумљиво само под претпоставком да је још пре њега постојала јудео-хришћанска заједница која се није држала јудејског Закона (пре свог преобраћења он је гонио хришћане баш зато што се нису држали заповести Закона). Он ће својом теолошком генијалношћу дати прво темељно теоретско оправдање одвајања хришћанства од прописа Мојсијевог Закона, проповедаће „слободу од Закона“ и улазак „незнабожаца“ Јелина у Цркву, али ће као нико други нагласити јудејски карактер хришћанства, схватање да Израил представља грану на коју се калеме Грци (Рим 9–11).

Свему овоме, чиме ћемо се опширније бавити у следећој глави, темељ су историјски поставили „јелинисти“. Они су, после прогона из Јерусалима, почели широки мисионарски рад који се протеже на области као што је средоземна обала Палестине на којој делује Филип, са заједницама у градовима Лиди, Јопи, Азоту, чак и у Кесарији, седишту римског управитеља. Пролазећи преко Феникије (Тир, Сидон, Птоломеида) хришћанство се шири у Антиохији са историјски веома

значајном, као што смо видели, тамо настањеном хришћанском заједницом јелиниста, да би коначно стигло преко пута на Кипар.

У овим процесима предњачи једна личност о којој не знамо пуно, али која по свој прилици има водећу улогу — Јосија Варнава, Јеврејин јелиниста из дијаспоре, „родом са Кипра“, који се и данас слави као оснивач Цркве на Кипру. Као што произилази из Дела јерусалимска заједница веома поштује Варнаву, док се у Антиохији појављује као први вођа. Од мало података које имамо о његовом делу, издваја се његова улога у очувању јединства између Антиохије и Јерусалима. Ово јединство за које су „јелинисти“ увек били веома заинтересовани од великог је значаја за рано хришћанство, пошто се Јерусалим као место васкрсења Господњег сматрао не само почетном тачком, већ и есхатолошким исходом хришћанства. Сагласност јерусалимске заједнице са праксама „јелиниста“ је од одлучујућег значаја и због тога се Варнавина улога као посредника између Јерусалима и Антиохије сматра важном. Наравно, добити ову сагласност из Јерусалима није било лако, као што показује тзв. „апостолски сабор“ (в. следећу главу) с којим је тесно повезан и Варнава. Целокупни покушај да се обезбеди ова сагласност показује да, у овом кризном тренутку историје хришћанства, отварање које чине први „је-

линисти“ према Грцима није револуција, већ природни развој.

4. Грчки језик и рана христологија

Као што је било природно, прелаз проповеди о Исусу, дакле прве христологије, из заједнице која је говорила арамејски до јудеохришћанске заједнице која је говорила грчки, донео је са собом, као први елемент, чисто језички превод појмова који су се користили у арамејском језику у вези са христологијом. Тако је титула *rabbi* постала *διδάσκαλος* (учитељ), *maran[a]*, *κύριος* (Господ наш или мој)“, *masiah χριστός* (Месија), *ben David υἱός τοῦ Δαυὶδ* (Син Давидов), *ebbedeh παῖς* (дете) итд.

Али приликом овог прелаза дошло је и до још једног важног тренутка, који је у вези са чињеницом да су Јевреји јелинисти користили Стари завет не на јеврејском оригиналу, већ у преводу Седамдесеторице. У претходној глави нагласили смо значај овог превода у погледу јелинског продора у јудаизам, чак и ако не постоји јасан религијски или други утицај. Сада ћемо видети колико је постојање овога превода било одлучујуће за однос јелинизма и хришћанства.

То што су Јевреји јелинисти били навикнути да се служе Старим заветом у преводу Седамдесеторице допринело је томе да приликом језичког преноса христолошких титула дође до суштин-

ских промена у значењу појмова, промена које нису одузеле интенције ране арамејске христологије, али су поставиле основе за христолошка исповедања која су коначно преовладала у еванђељима и историји. Као примере навешћемо два централна исповедања: исповедање да је Исус Господ (κύριος) и да је Исус Христос (χριστός).

Арамејска титула која одговара грчкој „Господ“ код христологије првих арамејских хришћанских заједница је највероватније „marī“ (или „maran[a]“), која је као што смо видели имала централни значај у раној христологији. Ова титула је у свакодневној употреби била просто титула љубазног обраћања — нешто као обраћање „господине“ у савременом грчком језику — без нарочитог религијског значаја. Насупрот томе, један други, појам који је такође преведен речју „Господ“ код Седамдесеторице је појам adhōnāi који је за Јевреје има велики религијски значај, у тој мери да се није користио — бар у време Новог завета — за људе, већ само за Бога. Ова чињеница задобила је посебан значај у развоју ране христологије, када су први хришћани — а ово се догађа готово од самог почетка — применили 110 Псалма на личност Исуса Христа конструкцијом „рече Господ Господу мојему: седи мени с десне стране док не положим непријатеље твоје под ноге твоје“. Чињеница да превод Седамдесеторице у овоме Псалму користи исту грчку реч (κύριος),

како за „jhw“ тако и за „adhonai“, које одговарају јеврејском изворнику, отвара Јеврејима јелинистима пут да на личност Исуса Христа примене многа места из Старог завета која користе реч „Господ“ за Бога. Тако, у вези са предањем вазнесења Исусовог на небо и постављање с десне стране Бога (уп. Пс 110) чини се да хришћани Јевреји јелинисти нуде први облик исповедања да је Исус Господ, дакле Бог — исповедање које је устаљено како у Новом завету, тако и у историји Цркве с познатим значајним последицама.

Наравно, овај допринос Јевреја јелиниста утемељивању христологије није био пука случајност употребе грчког превода Старог завета. Идеја да је Исус Христос Бог постоји још у христологији арамејских заједница у другачијем облику (есхатолошког суда над историјом). Али хришћани Јевреји јелинисти су употребом грчког превода Старог завета и неком врстом одомаћења у јелинском менталитету начинили први и основни корак ка онтолошкој христологији. Наравно, довршавање овог корака не припада њима, већ, као што ћемо видети, првим Грцима који ће прихватити хришћанство. Оно што су понудили Јевреји јелинисти био је један одговор на питање о садашњем Исусовом положају (а не само будућем који би углавном занимао Јевреје), одговор (да је Исус Господ с десне стране Бога) који најављује, тј. садржи служење Исусу од стране Цркве и страдање њега ради

(одбијање да римског цезара назову „господом“), дакле све елементе једног егзистенцијалног — иако још увек не рационално рефлектованог — исповедања Исусовог божанства.

Слично важи и за титулу „Христос“ (=Месија). Исповедање арамејских заједница да ће Исус поново доћи као Христос и да ће страдати као Месија примењују сада хришћани Јевреји јелинисти на садашње Исусово стање: Исус „који седи с десне стране Оца“ је Христос. На тај начин долази до основног покушаја апологетике ових хришћана да докажу из Старог Завета Седамдесеторице да је Исус Месија. Оно што се догодило са титулом „Господ“ догађа се такође и са титулом „Христос“: један корак ка онтолошкој христологији и истовремено формирање првог исповедања вере које ће се користити на крштењу првих хришћана. Исповедање да је Христос Исус или Исус Христос, које представља крштењски символ у историји хришћанства, потиче од првих хришћанских Јевреја јелиниста. Од њих такође потиче придевна титула која је произашла од глаголске крштењског символа, Исус Христос, која се наметнула у историји као првенствена титула оснивача хришћанства, као и назив хришћани који се, како је показала наука, појављује по први пут у јелинским јудео-хришћанским заједницама (Антиохија).

Могли би се навести и други примери одлучујућег доприноса хришћанских Јевреја јелини-

ста утемељењу христологије уз помоћ јелинског образовања и менталитета, као устаљивање титуле „Син Божији“ (на основу Псалма 2, 7) и јелински појам „божански човек“ који прочишћен од јеврејске мисли прелази у јелинску јудејску књижевност (нпр. *Премудросџи Соломонове*) као „дете“ или „Син Божији“, титуле „Спаситељ“ (повезана са титулом „Син Давидов“) итд., као и формирање основних догмата ранохришћанске вере која је посведочена у еванђељима, као догма о рођењу Исуса од Дјеве и Светога Духа. Јелински јудаизам је, такође, припремио тло за коришћење идеја и слика које су употребљаване у раној христологији, од којих се издвајају појмови „мудрости“ и „логоса“, две идеје које су из јелинског митолошког и философског света прешле у јеврејски, филтриране кроз јеврејску мисао. Тако, појам „мудрости“ у текстовима јелинског јудаизма прима, као и у *Премудросџима Соломоновим* (в. претходну главу), бен Сива, Етиоп, Енох итд. преегзистентни карактер — пре стварања или на његовом почетку — и пуно пута самопостојеће личности која је „икона“ и „сјај славе“ Бога. Исто важи и за појам „логоса“ који готово поприма значење синонима „мудрости“ (уп. Прем. 9, 1 — 2) и код писаца јелинских Јевреја, као што је Филон, сматра се „другим богом“, „иконом Божијом“ и средством стварања и открочења.

Уз помоћ свега овога утемељује се идеја о оваплоћењу, силаску „Сина Божијег“ на земљу и очовечења, која ће свој први облик задобити приликом првог контакта хришћанства с Грцима.

III

Хришћанство у идолопоклоничком јелинизму

У претходном поглављу видели смо индиректно, али одлучујуће присуство јелинизма у грчком говорном и јелинистичком јудеохришћанству. Преношење проповеди о Исусу Христу на ово тло, али и начин на који су нову веру разумели они који су је прихватили, наметнуло је употребу појмова и идеја преузетих из јелинског окружења у које су већ били иницирани Јевреји јелинисти. Међутим, прихватање ових појмова и идеја одвијало се веома пажљиво да не би дошло до измене ране проповеди о Христу коју су предале ране арамејске заједнице. Реч је о једном изузетно тананом и креативном захвату који ће вековима пратити хришћанство.

1. Преношење хришћанства у „незнабожачки“ свет

Исти захват може се приметити и у процесу преношења хришћанства у идолопоклонички јелински свет, само што овде присуство јелинизма

није више индиректно, већ директно и снажно, што ће не само створити могућности, већ и опасности за хришћанску веру. Међутим, видимо најпре како се хришћанство пренело у идолопоклонички или „незнабожачки“, како се назива у Библији, јелинизам, да бисмо касније испитали последице које је овај пренос имао на веру и живот ране Цркве.

Први „пријем“ или прво „прихватање“ Грка „незнабожаца“ у хришћанске заједнице потиче, као што смо видели, од појаве хришћанских Јевреја јелиниста и њиховог настањивања у Антиохији после јерусалимског прогона. Овај пријем „незнабожаца“ у једну религијску заједницу као што је хришћанска, која је почивала на обећању и испуњењу чисто јудејских очекивања, догодио се с потпуном сагласношћу вођства хришћанске заједнице у Јерусалиму пре 46–47. год. после Христа, када су Павле и Варнава посетили Јерусалим да би донели „помоћ“, дакле, помоћ заједнице у Антиохији за заједницу у Јерусалиму. Потврда пријема „незнабожаца“ у хришћанску заједницу од јерусалимских вођа (пре свега Петра, Јакова и Јована) одиграла се без наметања услова као што је обрезање и уопште држање прописа Мојсијевог Закона.

Од пријема и прихватања незнабожаца у хришћанску заједницу, Црква чини један даљи и много другачији корак у тражењу незнабожаца

мисионарском методом. Он је важан стога што је у почетку проповед била упућена само Јеврејима, док овим потезом и „Грци“ постају објекат „милости Божије“. За апостола Павла, који заједно са Варнавом представља можда духовног иницијатора овог плана, мисија међу Грцима остаје увек секундарна у односу на проповед међу Јеврејима. Као што карактеристично пише у *Посланици Римљанима* проповед о Христу упућена је „Јеврејима најпре и Грцима“ (уп. такође причу о „Гркињи“ Сирофеничанки у *Еванђељу по Марку* 7, 26сс: „Пустите да се најпре деца нахране; јер није право узети хлеб од деце и бацити псима“). У овој јерархији у мисионарском методу који је, као што ћемо видети, бар за Павла од великог значаја, догађа се тзв. прво мисионарско путовање (47–48) које почиње у Антиохији и обухвата Кипар, Пергу и Памфилију, Антиохију Писидијску, градове Ликаоније (северна Галатија), као Иконију, Листру и Дерве. У свим овим градовима и областима Галатије заједнице које су осниване чине хришћани из јудејства и из незнабоштва који у почетку сапостоје и живе хармонично без нарочитих проблема, као што је био случај у Антиохији. Прва озбиљна криза у погледу положаја „незнабожаца“ у хришћанству појављује се у Галатији и Антиохији 49. после Христа, када се и поставља велико питање обрезања хришћана из незнабоштва и у Јерусалиму се сазива тзв. апостолски сабор.

Да ли је заиста дошло до одржавања овога сабора и да ли је начин на који нам Лука описује његове одлуке у *Делима* (гл. 15) веродостојан, теме су које су представљале предмет озбиљних дебата стручњака дужи временски период. Како год било, оно што нас овде занима је да се у овим кризним годинама, између 48. и 50. после Христа, хришћанство и јелинизам пролазе кроз једну битну фазу свог односа, одлучујућу за будућност овога односа у историји. Сви догађаји везани за „апостолски сабор“, поред несигурности и конфузије који их одликују, показују да је проблем јелинизма и хришћанства у овим кризним годинама имао дубоке теолошке стране које су захтевале разјашњење. То да Грци који су постали хришћани не држе Мојсијев Закон била је тема тактике (олакшавање прихватања хришћанства) и принципа (слобода од Закона). Другим речима, улазак Грка у хришћанство изазива исту кризу коју је раније изазвао продор јелинизма у јудаизам (уп. даље) а састоји се у дилеми: искључивост или универзалност, дакле, у питању хоће ли и до које тачке јудејски карактер хришћанства моћи да се „универзализује“ под притиском јелинизма, а да се истовремено не изгуби у потпуности и буде суштински замењен једним „незнабожачким“ јелинским хришћанством.

Разјашњавање овог значајног проблема историја је сачувала за великог теолога онога време-

на, апостола Павла, Јеврејина и чак фарисеја, али истовремено јелинисте по образовању и мисли. Павлов став у погледу односа Грка и Јевреја у хришћанству, који је оставио свој печат у историји, истраживан је детаљно и могао би се опширно излагати, међутим, овде ћемо се ограничити на кратко излагање како бисмо под овим светлом наставили праћење ширења хришћанства на јелинском простору.

2. Павлов став о односу Грка и Јевреја

На основу аргументације коју развија у својој *Посланици Галатима*, формирање Павловог става у погледу односа Грка и Јевреја у хришћанству почиње радикалном ревизијом рабинске теологије фарисеја коју је изучавао и коју је и сам заступао пре него што је постао хришћанин („по Закону фарисеј“). Пажљиво проучавање ове аргументације показује да је основна тачка неслагања са теологијом фарисеја повезана са идејом да се човек оправдава пред Богом само ако се држи Закона и то у целости. Ова идеја је аутоматски довела до сукоба хришћанства са јудаизмом фарисеја, пошто су Јевреји који су постали хришћани преместили основ сопственог оправдања са Закона у личност Месије, Христа. Тако сви хришћани, а не само Павле (зато и говори о „служби“ оних који не прихватају практичне последице овог става) утиру пут оправдања пред Богом свима које не

познају или се не држе Закона, у потпуности или делимично. Ово допушта Павлу да постави средишње питање (Петру, али и свим другим јудео-хришћанима): „Када ти који си Јеврејин живиш незнабожачки а не јудејски, зашто присиљаваш незнабошце да живе јудејски?“ (Гал. 2, 14). Управо је ово одлучујућа тачка у односу хришћанства и незнабожаца. Уколико се спасење човека ослања на веру у личност Исуса Христа — а не на држање дела Закона — врата се неизбежно отварају и онима које не држе или не познају Закон. Без овог промишљања ни Павле, ни прва Црква не би поклонили пажњу „незнабошцима“ Грцима и то слободом која је дата од апостолског сабора, дакле да буду примани без обрезања.

Чини се да ово ствара потпуно изједначавање Јевреја и Грка пред Богом. Тако Павле може да објави да „нема више Јеврејина и Грка“ и да у заједници Цркве „нити је Јеврејин, нити Грк, већ смо сви једно у Христу Исусу“. Пред Богом су Грци подједнако оправдани са Јеврејима „у Христу“. Поред тога, постоји, бар за Павла, једна разлика. Ова разлика је у чињеници да, док су сви — Јевреји и Грци — оправдани и једнаки пред Богом, обећања и сам Месија су од Јевреја, а не од Грка. Другим речима, Јевреји су у хришћанству у предности у односу на Грке, не само хронолошки већ и суштински, пошто тиме што постају хришћани Грци суштински постају „семе Аврамо-

во“, као што ужурбано додаје Павле, непосредно после објаве да су сви једнаки у Христу. Управо због тога проповед Христа треба да почне од Јевреја („прво Јеврејима, па Грцима“). Због тога и он сам жели да буде одбачен, само да се спасу Јевреји (Рим 9, 3). Због тога, бар за Павла, Црква није употпуњена — проповед неће постићи своје назначење — све док Израил не уђе у њу. Ове идеје Павле развија детаљно и са теолошком тежином, са много страсти, у гл. 9–11 *Посланице Римљанима*. Обраћајући се ту незнабошцима који су постали хришћани види пред собом једну велику „тајну“ милости Божије: немогућност да се Јевреји убеду у проповед о Христу отвара пут онима који нису Јевреји да буду примљени у обећања Божија која су дата Јеврејима. Сада пак — и ово је нарочито битно — Израил ће се спасити само путем незнабожаца („Тако се и они сада не покорише ради вашег помиловања, да би и они били помиловани“, Рим 11, 31). За некога ко је, као Павле, читав свој живот веровао да се спасење света налази само у јудаизму, веома је узбудљиво — рекло би се до неразумевања, када се пажљиво читају наведене главе — да замисли да ће Израил коначно бити спасен путем једне заједнице, Цркве, коју у основи чине незнабошци Грци: „О дубино богатства и премудрости и разума Божијега! Како су неиспитљиви судови његови и неистражљиви путеви његови“, ускликује Павле на

крају 11. главе. Чињеница присуства Грка — и то у већини — у Цркви, за Павла је обрт сваке логике и мудрости, како их је научио кроз своје религијско васпитање. Због тога, када пише *Посланицу Ефесцима*, у доба (можда почетком 60-тих) када је вероватно постало јасно да се Црква историјски у основи везује за јелинизам, целокупна тема положаја Грка у Цркви, дакле, јединства Јевреја и Грка у једном телу, описује се као неистражива тајна, као првенствени доказ Божије интервенције у историју.

3. Грци преузимају вођство Цркве

После апостолског сабора (48/49. после Христа) и у току деценије касније (50–60 после Христа) одиграва се велики корак на путу хришћанства ка јелинизму: број Грка у хришћанским заједницама константно расте у односу на Јевреје, тако да од мањине у почетку, постају већина у заједницама. Врхунац овог развоја примећује се почетком следеће деценије (од 60. па надаље), пошто Грци не само да представљају већину, него они преузимају и вођство у помесним Црквама, које је раније чврсто припадало хришћанима из јудејства. У личностима Тимотеја, Тита и Луке наилазимо на прве Грке који имају водећу улогу Цркви постапостолске епохе, замењујући прву апостолску генерацију која се страдалнички удаљила са историјске сцене. Није било потребно ви-

ше од деценије после пада Јерусалима и бега градске хришћанске заједнице у Пелу (70. после Христа) да се у Цркви појави свест да је будућност хришћанства коначно везана за јелинизам. Ову свест одражавају текстови који припадају овом периоду, као *Еванђеље њо Луки* и *Дела апостолска*, можда и *Еванђеље њо Маџеју*.

Овај историјски развој који је коначно повезао хришћанство с јелинизмом био је плод многих фактора. Првенствену улогу у овом развоју одиграо је без сумње апостолски сабор који је заокружио и објавио оно што су већ били започели „јелинисти“, ослобађање еванђеља од уских јудејских симбола обрезања и Мојсијевог Закона, да би се могло слободно кретати међу Грцима. Међутим, поред овог фактора оно што је суштински условило овај развој била је изненађујућа димензија, у вери и жртви, делатности великог броја апостола, од којих су многи остали непознати. Реч је о једном распрострањеном покрету који почиње у Јерусалиму и продире у целокупно Средоземље. Апостоли као што су Андроник и Јунија, „славни међу апостолима“, али и потпуно непознати, као што су Акила и Прискила који делују у Коринту (Дап 18, 2) и александријски учењак Аполос, који је вероватно први проповедао у Ефесу (Дап 28, 24), представљају имена која су случајно сачувана поред других великих евангелиста јелинизма, као што је „Јован“, Филип и

Аристион, који су проповедали у Малој Азији, и апостол Петар, који делује у градовима као што су Коринт и Рим.

Из овог обиља познатих и непознатих евангелиста издваја се Павле. Писац *Дела айостјолских*, Грк у срцу и мисли, у личности Павла види символ преласка хришћанства са јудејског на јелински простор. Носилац овог прелаза, који Лука на драматичан начин излаже у *Делима*, симболички је Павле. Прво, зато што је он суштински изазвао овај прелаз отворивши тему обрезања и доведши вођство Цркве у ситуацију да се са њим суочи, као што се и суочило у једном значајном тренутку историје хришћанства. Потом, зато што се он, као нико други, трудио да на јелинском простору или оснује или пак утврди Цркве. Овај његов „труд“ историјски се сажима у тзв. „мисионарским путовањима“ које овде треба навести, макар укратко, као јавно историјско сведочанство ширења хришћанства у јелинском свету.

4. Павлова путовања

Прво мисионарско путовање (47–48. после Христа) покрива, као што смо видели, Кипар, Пергу и Памфилију, Антиохију Писидијску и градове Иконију, Листру и Дерву северне Галатије (Ликаоније). Циљ овог путовања је у основи Кипар.

Друго путовање (49–52. после Христа) после апостолског сабора и подудара се са новом реалношћу која, као што смо видели, отпочиње у односу јелинизма и хришћанства. Ова Павлово путовање почиње у Антиохији у пратњи Силе — овај пут без Варнаве, који је са својим нећаком Јованом Марком преузео нову мисију на Кипру. После посета Црквама Ликаоније и придруживању Тимотеја кога преузима у Листри, одлази у Фригију и галатијску земљу и у наставку у Троаду, после које, након једне визије, иде у Македонију. Ту му се прикључује и Лука, који у казивању *Дела айџостолских* од тада па надаље описује догађаје у првом лицу множине (тзв. „ми-места“ у *Делима*). Тако се у Филипима у Македонији оснива прва Црква на тлу Европе, за коју је Павле, како произилази из његових посланица, нарочито везан. У наставку путовања Павле стиже преко Амфиполиса и Аполоније у Солун, који због прогона брзо напушта, те стиже до Верије — где из истих разлога остаје кратко — и одатле у Атину, где, чини се, није имао успеха. Писац *Дела* наводи говор на Ареопагу (данашња наука сматра да је Лука добрим делом прерадио садржај овог говора) и наводи два имена, Дионисија Ареопагита и Дамару који су плод ове посете. Уопште наводи да су Атињани посматрали Павла са сумњом и фразом „да чујемо опет о томе“. Чини се да је, по Луки, проповед о васкрсењу мр-

твих, била главни камен спотицања за атинске философе. Следећа станица на путовању био је трговачки град Коринт, у коме Павле остаје годину и по дана у друштву Акиле и Прискиле и пише две посланице Солуњанима. Из Коринта, заједно са Акилом и Прискилом, одлази у Ефес, из кога посећује Кесарију у Палестини и можда закратко Јерусалим, да би се вратио у Антиохију, у којој не остаје дуго и напушта је једном за свагда.

Треће путовање (52–56. после Христа) има за циљ Ефес, одакле апостол посећује Малу Азију и Грчку. Тада, највероватније у Ефесу, где је Павле заточен, настају све или неке од *Посланица из сужањства* (Филипљанима, Колошанима, Филимону, Ефесцима), иако их предање смешта у време Павловог сужањства у Риму пет година доцније. Од Павлових делатности током овог путовања издвајају се односи са Црквом у Коринту. Плод тог односа је неколико путовања тамо, као и сачувана преписка (1. и 2. Коринћанима), а можда и трећа посланица (по некима и четврта) које нису сачуване. Из претпоставки и садржаја ових посланица приметна је природа проблема које је код тамошњег јелинизма изазвала хришћанска проповед. Индивидуализам који је карактеристичан за Грке у њиховом историјском животу ствара проблеме у јединству Цркве Коринта поделама које тамо настају. Тежња ка „познању“ и „мудрости“ повезана са индивидуализмом обавезује

Павла да нагласи „лудост крста“, да супротстави антропоцентричној јелинској мудрости „мудрост Божију“ (в. даље) и да постави љубав која „изграђује“ изнад знања које „надима“. Све ово, заједно са етичким надахнућем идејом „тела“ у њеном еклисиолошком значењу и васкрсења мртвих, одражава први покушај хришћанства да интегрише јелинизам у једну религију јудејског порекла, као и тешкоће које су пратиле овај покушај. Уосталом, приликом треће посете Павла Коринту, настаје *Посланица Римљанима*, овај дубоко теолошки текст, који ће нам између осталог открити и Павлов став о тачном положају „незнабожаца“ у хришћанству. С ове тачке гледишта текст је директно занимљив за однос хришћанства и јелинизма у раном периоду (в. раније).

Коначно, посведочено је још једно путовање апостола Павла, четврто (62–64. после Христа), после боравка и двогодишњег заточеништва у Риму и покрива запад, можда све до Шпаније. По *Пастирским посланицама* (1. и 2. Тимотеју и Титу) ово путовање обухвата и нови пут на исток, углавном у Малу Азију, Крит, Македонију и Илирик, да би се поново завршило у Риму, где је Павле, по предању, страдао мученичком смрћу у току Нероновог прогона.

Осим апостола Павла, предање доводи и друге апостоле у везу са Грчком: Андрију, који се сматра оснивачем Цркве Константинопоља

(древног Византа) и Патре, где је и страдао, Филипа, за кога се верује да је деловао у Атини, где постоји и храм близу Тисија подигнут у знак сећање на њега, евангелисту Јована, који се доводи у везу са Патмосом, где је написао *Ошкровење*, Тита који се везује за Крит, Луку и др.

Овај продор хришћанства на широки јелински простор онога времена био је неизбежно праћен питањем: који је тачно положај јелинизма у једној религији која је историјски проистекла из очекивања Израила? Сада када и Грци прихватају завештања Божија Авраму или, боље речено, када у основи само Грци унутар широке римске империје баштине ова завештања, како је могуће сачувати првотни карактер нове вере? Онај који је започео и суштински спровео ово отварање хришћанства ка јелинизму, апостол незнабожаца, како је карактеристично назван Павле, и сам је прошао кроз срце овог проблема. Однос Павла према јелинизму и начин на који „реципира“ у своју мисао јелинску „мудрост“ од одлучујућег је значаја за развој односа хришћанства и јелинизма у првим вековима хришћанства.

5. Павле и јелинско духовно наслеђе

Да бисмо боље разумели став апостола Павла о односу јелинизма и хришћанства, који смо већ укратко поменули, треба пре свега видети колико је он сам дужан јелинизму. Павле се родио и жи-

вео, бар у првим годинама свог живота, у Тарсу киликијском, у важном граду, како сам каже (Дап 21, 39), у који је дубоко проврло јелинско образовање. По Страбону Тарс, седишту бројних стoичких философа, међу којима и Атинодора, предњачио је у Павлове време по јелинском образовању, чак и у односу на Атину и Александрију. Иако је у науци актуелно питање где је Павле провео младост, у Тарсу или Јерусалиму, његова одомаћеност у јелинском образовању и пре свега владање грчким језиком сведоче свакако да је добар део своје младости живео у додиру са јелинским образовањем. Основ и центар његовог образовања била је свакако, као и за све јудејске младиће, синагога са изучавањем Закона и јудејске побожности. Али не треба заборавити да је јелинско образовање продрло у јудаизам не само у дијаспори већ и самој Палестини, као што смо већ навели. Чињеница да Павле познаје Стари завет и да га у својим посланицама употребљава по грчком преводу Седамдесеторице је у овом случају важна. Уопште мало Јевреја јелиниста, чак и оних за које несумњиво знамо да су имали јелинско образовање (нпр. Филон или Јосиф), могу да се мере с Павлом у погледу грчког језика. Он наводи и користи исправно алегорије и типове преузете од имена (1. Кор 10, 6; Гал 4, 24) — један чисто јелински метод. Чак и ако сматрамо да позната фраза говора на Ареопагу није аутентично па-

вловска „у њему пак живимо, крећемо се и јесмо“ (Дап 17, 28), која одговара Епимениду и стоичком философу Клеанту, као и место (Тит 1, 12) које се очигледно односи на Епименида и Калимаха, као пример Павловог познавања — директног или индиректног — јелинских песника, остаје место које цитира у стиху „лоше друштво квари добре обичаје“ (1. Кор 15, 33), које одговара Менандру и Еурипиду. На исти начин Павле с лакоћом позајмљује појмове који се користе у јелинској књижевности, као „τὸ καλόν“ који је синоним за „ἀγαθόν“ (Рим 7, 18, 21; 2. Кор 13, 7; Гал 4, 18; 6, 9; 1. Сол 5, 21), разликовање „духовног — душевног — телесног“ (Рим 7–8 и др.), појам „савест“ (Рим 2, 15 и др.) итд., што подразумева прецизна психолошка сагледавања карактеристична за јелинску, а не толико за јеврејску мисао. Такође, блиске су му стоичке идеје, које пак износи као хришћанске врлине, као генерално појам „врлине“ (Фил 4, 8), нарочито „довољности“ (Фил 4, 11) и „саобразности“ (1. Кор 7, 35) који често одговарају философима скептицима и Епиктету. Прибегава „природи“ као учитељици добра (1. Кор 11, 14) и не оклева да позајмљује и шире форме из јелинског погледа на свет, као што је поларизовање идејног и искуственог света, „бића“ и „небића“, „тела“ и „духа“ итд. (уп. Рим 1, 20; 4, 17 и 8, 3–4).

Све ово несумњиво сведочи да јелинско образовање и мисао не само да нису били страни Павлу, већ да их широко примењује у своме учењу. Међутим, поставља се питање до које мере Павлова употреба грчког језика и мисли мења јеврејски менталитет који је наследио из своје јудејске религије и до које тачке у личности апостола Павла имамо „јелинизацију“ јудаизма и, сходно томе, раног хришћанства. Ово питање је централно, како за историју хришћанства, тако и јелинизма, и одговор на њега не може се дати, пре но што се истраже основне и веома префињене припреме које су се одиграле у суштини хришћанства, формирањем проповеди о Христу на јелинском простору, којима ћемо се бавити надаље. Сада када се говори првенствено о Павлу, а не о раној Цркви уопште — ова разлика не треба да нам промакне. Ма колико да је његова улога била одлучујућа у првој Цркви — мишљење које данас влада у науци чини се да је следеће:

Поред познавања јелинског образовања, корени живота и мисли апостола Павла остају јеврејски. Да би то било схватљиво, довољно је да се његова мисао упореди са истом једног другог Јеврејина јелинисте, Филона. Последњи, мада остаје побожан и веран Јеврејин, тумачи Стари завет у формама платонским и постплатонским које усваја као апсолутну истину. Павле не иде истим путем. Који је Павлов пут у овом погледу?

Недавна дела о апостоу Павлу запала су у паролe или мишљења која га виде само као Јеврејина и ништа друго. У стварности оно што се догађа са Павлом је нешто другачије. Наравно, његови религијски ставови су у основи јеврејски, пошто се тамо налазе његови корени. Са овог становишта, ма шта да познаје или позајмљује од онога што није из јудејског, већ углавном из јелинског света, није кадро да суштински измени његов религијски менталитет. Постоји, међутим, нешто што заиста мења јеврејски менталитет и што отвара пут јелинизму у његовој мисли. Реч је о личности Исуса Христа који није само „лудост“ за Грке, већ и „саблазан“ за Јевреје, ма колико спадао у оквире ишчекивања Израила. Павле се може исправно схватити само ако му приступимо као оригиналном мислиоцу који и јеврејске и грчке категорије и речи пуни новим садржајем и значењем, надахнуте догађајем Христа и искуством Светога Духа у Цркви. Као што тачно излаже Григорије Ниски: „Пошто дакле познаје мудрост великога Павла да по потреби суверено користи речи и у оквиру своје мисли да прилагоди нагласак речи, чак и ако његов обичај донесе злоупотребу речи у погледу других различитих смислова.“

Сагледавање света и историје из перспективе Христа доводи Павла до одбијања „мудрости овога света“, које је у основи одбијање јелинског приступа свету. Чини се да Павлово обртање саме

основе јелинизма као да руши мостове ка јелинизму, будући да последњи не може да се појми без „мудрости“ („Грци траже мудрост“) и управо због тога не подноси „лудост“ крста. Али такво Павлово тумачење може бити одговарајуће само ако, пошто је јелинској „мудрости“ супротставио крст, одмах у наставку каже да је крст Христов „Јеврејима и Грцима“ не само „сила Божија“, већ и „мудрост Божија“. На тај начин мост између хришћанства и јелинизма опстаје: Грци, који „траже мудрост“ могу да је имају — само што треба радикално да је ревидирају.

Једну такву ревизију јелинске „мудрости“ Павле врши непрестано, користећи појмове и категорије јелинске мисли. У овој ревизији многи појмови биће игнорисани као неупотребљиви, можда чак и опасни. Могао би се направити целокупан каталог темељних стоичких појмова којих уопште нема — наравно не случајно — у Павловом речнику (нпр. „apatiја“, „судбина“, итд.). Али у овој ревизији многи појмови и категорије, као они које смо навели, наћи ће код Павла широко примену а да то не значи да он усваја неизмењени стоички или други јелински поглед на свет и живот.

6. Павле и категорије јелинске мисли

Ако покушамо — што би било веома смело — да у кратким цртама пружимо слику начина на који се у Павловој мисли примењују и мењају ка-

ко јеврејске, тако и јелинске категорије мишљења, да би из њих произашло нешто ново, чисто хришћанско или павловско, треба се подсетити општих оквира Павлове теолошке мисли и у њих сместити специфичне случајеве појмова и смислова који се подвргавају измени. Павле у основи посматра човека и уопште тему истине унутар библијских оквира стварања и историје спасења, онако како се они одвијају у Христовој личности и заједници Светога Духа, у Цркви. Сваки појам, било да је јеврејског, било јелинског порекла пролази кроз овај филтер кроз који добија ново значење. Ово се нпр. догађа с појмом „савест“ [συνείδησις] (и у глаголском облику σύννοια) који често срећемо у Павловим посланицама. Јелинска мисао полази, хронолошки и суштински, од схватања човека као мислећег бића које на овај начин задобија συνείδησις (савест) о свету али и самоме себи — заједно са поларизацијом која се налази у последњем и које га води у етичке дилеме и ка „контроли“. Одавде јелинска мисао долази до етичког појма савести, који влада нарочито у време пре Новог завета. У јеврејском менталитету, насупрот томе, основ познања уопште налази се у Богу и његовој речи, која ствара савест не у човековом уму, већ у „срцу“ човека, на простору послушања и љубави. Павле на креативан начин чини синтезу ова два приступа појму и мења их смештајући их у ново светло: савест је и за њега на-

равно познање и самопознање које обухвата „контролу“, само што не извире из човека и његових умних способности, већ од расуђивања Божијег. Човек познаје само зато што је познат од Бога. Одсјај ове савести је Христос и човекови односи унутар тела Христовог, Цркве. Тако Павле долази до ове оригиналне идеје да се човекова савест вреднује — суштински се остварује — не од ње саме, нити пак само од Бога, већ од других, унутар заједнице Цркве (уп. нпр. 1. Кор 8, 7–13; 2. Кор 5, 11 и нарочито 1. Кор 10, 29). Тако се целокупна гносеологија помера на поље љубави (1. Кор 8, 2–3) и љубав од „практичне“ и „сентименталне“ категорије постаје гносеолошки појам. На овај начин не долази до одбацивања јелинске мисли: и даље је реч о савести с гносеолошким и критичким садржајем који дозвољава употребу појма незнабожцима (у смислу који налазимо у Рим 2, 15). Догађа се, међутим, темељна промена која појму савести одузима антропоцентричност и сваку могућност аутономије како би могла да је схвати — и заиста је тако схватила — јелинска мисао. Такође се одузима сваки безизлаз и одрицање, како је могло бити схваћено у јеврејској мисли о суду Божијем. Формирана у Христовој личности и заједници Светога Духа, дакле хришћанској заједници, „савест“ задобија нешто испкупитељско што се налази у љубави.

Уопште, сви антрополошки појмови као што су тело, телесност, ум, дух итд., подлежу сличним променама у апостоловој мисли. Човек се више не одређује по томе шта је по себи, по својој суштини (материјалној или духовној), већ по односу с Богом и другима. Посреди је промена целокупне онтологије која, како ћемо видети касније, игра кључну улогу у философији отаца Цркве. Таква промена омогућава Павлу да употребљава јелинске антрополошке обрасце, као нпр. супротност „тело — дух“ итд., а да на овај начин не прихвата, нити пак ствара онтичке категорије или дуалистичке форме (нео)платонске или друге природе. Тако један појам као што је „тело“ за њега постаје „шатор“ из „кога нећемо да се свучемо... него да се обучемо“ — нешто што би се лако могло схватити неоплатонски — али је истовремено најсветија и најпозитивнија онтолошка категорија, свеза Христова, Цркве, евхаристије, сваког верника, дакле појам који изражава не само недељиви интегритет човека, већ и његов вечни живот и спасење.

Ова прерада којој је изложена јелинска „мудрост“ у Павловој мисли распростире се у суштини на целокупну његову теологију и аналогна је истој која се генерално одвија у првим хришћанским заједницама, као што ћемо видети надаље при осврту на христологију првих јелинских Цркава. Пре него што пређемо на ту тему, погледај-

мо који је однос јелинизма с једним другим „типом“ раног хришћанства чији представник је *Еванђеље ѿ Јовану*.

7. Јелинизам у *Еванђељу ѿ Јовану*

Прво што треба нагласити је да се, насупрот мишљењу неколицине истраживача, јелинизам уско везује с целокупном перспективом *Еванђеља ѿ Јовану*. У томе најпре постоји карактеристично наглашавање универзалног карактера и мисије Исуса Христа, проширење хоризонта спасења које долази кроз Христа у свесветској димензији. Христос је, истиче се, дошао у свет да просветли „сваког човека који долази на свет“; он је „јагње Божије које узима на себе грехе света“ које ће „све“ привући к себи, да би се „свет спасио кроз њега“. Првосвештеничко пророчанство да Исус „треба да пострада... не само због народа (дакле Јевреја), да би сву расејану децу Божију сакупио у једно“, повезано са Исусовом фразом „и друге овде имам које нису из овога стада“ сведоче о свесном покушају Јована да прошири хоризонт хришћанства који би обухватао и незнабошце.

Постоје, потом, јасни наводи еванђеља у погледу Грка. У ст. 7, 35 Јевреји се приказују да несвесно најављују да ће Христос бити проповедан међу Грцима: „Куда овај намерава да иде, а да га ми нећемо наћи? Не мисли ли ићи у расејање јелинско и учити Јелине?“ И још више: Јован при-

казује Исусово заокруживање јавног деловања Исусовог управо у тренутку када Грци траже да га виде (12, 20). Додир с Грцима Исус схвата као „час“, дакле по Божијем плану „време“, када ће се „прославити Син Божији“ својим повратком у славу Божију путем крста и васкрсења. Ова фраза четвртог еванђеља подсећа на оно што смо раније писали за Павла: прилазак Грка хришћанству био је најупечатљивији историјски догађај у раном хришћанству, чак и у очима првих апостола. *Еванђеље њо Јовану*, написано у периоду када Цркву углавном сачињавају Грци, изражава свест да је историјски пут хришћанства већ био уско везан за јелинизам.

Под претпоставком да је јелинизам није био без икакве везе с перспективом четвртог еванђеља, да ли би се могло рећи да је ово еванђеље и суштински повезано са јелинском мишљу? Одговор на ово питање није лак. Облици јелинизма с којима савремена наука повезује еванђеље у основи су следећи:

а) Јелинска философија уопште и нарочито платонизам, у једној народној форми, и стоицизам. Повод за ово повезивање дају супротности које Јован наводи између тела и духа, природног и небеског хлеба, природног и вечног живота у уопште између једног небеског и једног земаљског света. Све ово се може сматрати елементима једног народног платонизма, док позната идеја о

„логосу“ која се јавља у прологу еванђеља подсећа на појам „логоса“ који је био широко распрострањен у стоицизму. в) Филон. Овде се за повод такође узима употреба „логоса“ у оба извора, као и поједине слике, као Јаковљева лествица и др. г) Тзв. Хермесови текстови који потичу — први слојеви — из Египта 2. или 3. века пре Христа: нпр. са главном темом обожавања Хермес Трисмегиста, митског мудраца древног Египта који постоје бог Теут (Хермес). У овим списима среће се синкретизам платонских, стоичких и средњоисточних религијских елемената на основу идеје спасења које пружа познање Бога, онако како се открива изабранима (једна врста гностичког синкретизма). Поређење *Еванђеља њо Јовану* са овим списима показује да у оба извора постоје многи заједнички појмови, као „светлост“, „живот“, „логос“ итд., али и оних других који су темељни за Хермесове текстове а којих код Јована нема, као речи „тајна“, „бесмртност“, „демијург“ итд. Међутим, пошто је данашња форма Хермесових текстова каснијег датума од *Еванђеља њо Јовану*, доказивање зависности еванђеља од њих је отежана.

Сличну тешкоћу показује и једна друга теорија која еванђеље повезује с једним обликом прехришћанског гностицизма чији представници су у основи текстови Мандеја — једне баптистичке секте с јудејским коренима која још увек постоји у Месопотамији као наставак крштења

Јована Крститеља с јасним гностичким карактеристикама. Међутим, најстарији облици мандејске теологије које поседујемо потичу из периода каснијег од четвртог еванђеља.

Веза јелинизма са *Еванђељем њо Јовану* схватљива је само у оној мери у којој је јелинизам утицао на јудаизам јелинистичког периода о коме смо већ говорили. Савремена наука тежи ка прихватању Јовананове директне зависности од јудаизама његовог времена. Управо у овом јудаизму који је, као што смо видели, био у великој мери задојен јелинизмом, треба тражити могуће јелинске утицаје на *Еванђеље њо Јовану*. Постоји нпр. утицај јелинизма на мудросну књижевност и то на *Премудросѝи Соломонове* са схватањем мудрости као личности и њеном преегзистеницијом близу Бога која се повезује са многим идејама еванђеља — чак се и појам „логос“ појављује у *Премудросѝима Соломоновим*, као паралелни синоним личне и преегзистентне „мудрости“. Уосталом, целокупни утицај јелинизма на Есене и на кумранску заједницу од великог је значаја, пошто се многе од основних идеја четвртог еванђеља налазе у текстовима са Мртвог мора, као што је интензиван етички и есхатолошки дуализам, који пак не треба олако тумачити у смислу јелинског надахнућа дуализма између духа и материје. Такав приступ јудејским изворима може објаснити бројне елементе *Еванђеља њо Јовану* који

се иначе сматрају позајмљеним од Филона или директно из јелинске философије. За појам „логоса“ нарочито треба рећи следеће:

Као прво, треба приметити да се појам „логос“ појављује само у прологу да би у потпуности нестао у осталом тексту еванђеља. Научници данас верују да пролог потиче из старијег извора (вероватно из литургијске химне) коју Јован интегрише у текст. Порекло овог независног, како се чини, извора треба пре тражити у јудаизму него у јелинизму. Наравно, Ефес, који се по предању сматра простором четвртог еванђеља, био је место у коме је Ираклит у 6. веку пре Христа увео појам „логоса“ у јелинску философију. Било би природно да се претпостави да је на овом простору идеја „логоса“ била тако широко распрострањена да ју је позајмио и Јован. Али целокупна теологија пролога је таква да се може искључити ова претпоставка. У јелинској философији, како код Ираклита, тако и код стоика, „логос“ као принцип који одржава и уједињује свет је унутар света, док је у *Еванђељу њо Јовану* јасно да је реч о истој личности која у свет долази споља. У осталом, све теме овог пролога потичу из Старог завета („у почетку“, „светлост“, „живот“, „тама“ итд.) или теофаније на Синају („шатор“, „слава“, „благодат“ итд.). Реч је о схватању „логоса“ које овај појам повезује не толико с космологијом и апстрактном философском мишљу, колико са

историјом спасења и јеврејском догмом о стварању ни из чега. Уосталом, Јован генерално целокупно своје еванђеље смешта у оквиру историје Израила и јудејске апокалиптике, док се темељни појмови, као истине, времена, етичког дуализма итд., у потпуности разумевају ако се повежу са Старим заветом. Такав Јованов приступ омогућавају разумевање и других дела која му се приписују, као *1. посланица Јованова* или *Откровење*, које се може окарактерисати најјудејским од свих текстова Новог завета.

Паралелно пак са овом директном зависношћу еванђеља од Старог завета не треба заборавити продор јелинизма у јудаизам, не само дијаспоре, већ и Палестине. Овом посредном утицају треба поклонити пажњу у потрази за односом између јелинизма и Јована. Уопште није немогуће да у *Еванђељу њо Јовану* — које, као што смо видели, Грцима даје посебан положај — имамо један покушај приказа хришћанства на начин који би га учинио приступачним јелинском свету. Постоји такође теорија да еванђеље у данашњој форми представља грчки превод арамејског оригинала, који је можда начињен у јовановској школи у Ефесу. У том случају би прилагођавање еванђеља духовном окружењу јелинизма било у потпуности природно. Као што смо већ више пута нагласили, код апостола Павла је један такав покушај пролазио кроз филтер хришћанске свести и водио

га ка темељној промени како јелинских, тако и јеврејских значења појмова. У Јовановом случају довољно је прибећи основној теологији о „логосу“ коју налазимо у прологу његовог еванђеља. Идеја да је „логос постао тело“ толико је нова, да неизбежно мења не само јелинско, већ и јеврејско схватање „логоса“. Нарочито за јелинску мисао важи то што је писао Августин у својим *Исјовестџима* (7, 9), дакле да је код философа незнабожаца нашао пуно тога што одговара хришћанским догматима, само једну ствар није могао да нађе код њих, да је „логос постао тело“.

Поред тога, додир раног хришћанства са јелинском мишљу био је веома значајан за формирање темељне христолошке идеје: оваплоћења. Како се ово догодило и коју врсту последица је изазвало у историји хришћанства покушаћемо да видимо надаље.

8. Јелински поглед на свет и појам оваплоћења

Потрага за спасењем у јелинском свету у време које истражујемо није се ослањала на ишчекивање успешног исхода историје, као што је то био случај код Израила, већ у искупљењу човека од сила које су га држале поробљеним, као што су судбина и смрт. Ако је еванђеље требало да има неки значај за Грке, требало је да понуди одговор на њихова егзистенцијална трагања. Аналоган са

овим сотириолошким трагањима био је и њихов философски израз. Од првих својих појава у историји јелински дух није престао да се бави космолошким питањима, дакле, темом почетка и својстава бића који представљају свет. Као што све што постоји у свету, тако и сваки конкретан човек задобија свој идентитет не толико у односу на свој положај у историји, већ у односу на своју природу (или „суштину“), у односу на оно што јесте сам по себи и у односу на целокупан свет. Питање везано за Христа не би дакле могло да добије задовољавајуће одговоре у једном таквом свету да је христологија остала везана за древне јудејске обрасце о којима смо говорили. Личност Исуса Христа требало је да задобије значај као биће, како само по себи, тако и у односу на целокупни свет.

Тако се прва Црква упушта у велику битку — која је очигледна само онима који дубоко истражују историју — да учини личност Исуса Христа схватљивом или више неопходном свету Грка, колико рационално и философски, толико и егзистенцијално и сотириолошки. Ово је требало да се деси пријемом титула и слика из јелинског окружења и њиховим измештањем у христологију, а да се христологија истовремено не претвори у један облик јелинске митологије. Ово достигнуће, које је сигурно једно од најкреативнијих у историји, посведочено је у текстовима Новог за-

вета, понајвише у онима који потичу из времена коначног повезивања хришћанства и јелинизма (в. раније).

Јелински поглед на свет ослањао се на троструку поделу и јерархију света која је обухватала три основна нивоа: небо, земљу и подземље. Нижи нивои овога света налазе се под утицајем „сила“ и имају потребу за искупљењем. Такође се налазе под владавином „таме“ и треба да буду просветљени светлошћу која долази „одозго“ откровењем „са неба“. Спасење човека, смештено у шири контекст спасења света, одвија се једним покретом одозго на доле („силазак“) који просветљује и искупљује свет да би било праћено од стране одговарајућег покрета уздицања ка горњим слојевима („узлазак“) којим се испуњава спасење. Ову схему изражавају разни митови онога времена, сви повезани с јелинским јудаизмом, као мит о „мудрости првог“ или „небеског“ човека итд., неки са снажнијим колоритом гностицизма, као мит о Искупителју који налазимо у мандејској и хермесовој књижевности, као и осталој гностичкој, као што су Оде Соломонове, Дела Томина, дело Πίστις Σοφία, Nag Hamadi, текстови који су последњи нађени итд. У овим митовима овај искупитељски покрет преузима на себе нека митска личност која не неки начин пред-постоји свету и припада свету светлости и нетрулежности.

Наравно да ова схема, како у космолошким, тако и сотириолошким елементима од којих се састоји, не треба да се схвати као аутентично „јелинска“, чак и ако припада једном свету којим влада јелински дух и сходно томе је „јелински“. Источњачки утицаји светова који нису јелински (Египат, Персија итд.) су бројни, али у једној студији о односу хришћанства и јелинизма немају место у оним облицима које нам је дала историја. „Демитологизација“ не само хришћанства, већ и јелинизма је у овом случају пожељна. Али то није једноставно у оквиру ове историјске ретроспективе, када се чак није ни опробала на нивоу специјалистичких научних истраживања. Оно што ћемо учинити јесте издвајање једног или два основна елемента христологије који несумњиво имају везе са јелинским погледом на свет који смо описали. Тако ћемо видети на који начин је развој ране христологије задовољио трагања Грка, а да не изгуби свој посебан хришћански карактер.

9. Јелинска космологија и рана христологија

У овом стадијуму додира са јелинизмом рана христологија се повезује са космологијом. Управо смо видели колико је космолошки елемент битан за јелински поглед на живот. Ово важи не само за јелинистички, већ и за класични јелинизам и због тога га треба сматрати суштинским моментом за свако проучавање односа хришћанства и

јелинизма. Уплив космолошке димензије у рану христологију значи да се Христов идентитет („шта кажу ко сам?“) не налази више, као на почетку, на простој есхатолошкој равни (Исус је Бог, зато што ће као „Син Божији“ судити историји), већ се повезује са почетком света, одржава и тумачи свет. Тако Христова преегзистенција постаје основни елемент христологије. Таква христологија се појављује још код апостола Павла, али се чини да се развија независно од конкретних особа, већ као нека врста „дрквене“ теологије која се интегрише у разне текстове аутора Новог завета. Вредно је пажње да се ова христологија јавља у литургијским химнама које циркулишу независно и користе их и Павле и Јован и други аутори у својим текстовима. Такве химне налазе се у *Посланицама Филипљанима, Колошанима, 1. Тимошеју, 1. Петровој, Јеврејима* и *Еванђељу њо Јовану*, о коме смо већ говорили. У свим овим химнама имамо христологију прилагођену космолошким интересовањима јелинског света. На који начин долази до овог прилагођавања?

Први и основни елемент који се уводи приликом овог прилагођавања је сагледавање божанског идентитета Христовог на онтолошки начин. Исус је Бог не због тога што је „Син човечији“ који ће судити историји, већ зато што је „икона Бога невидљивога“, „сјај славе и обличје бића (Божјег“), или једноставно и категорично „Бог“. Да би

постало разумљиво ово премештање христологије на онтолошки простор, довољно је подсетити се судбине централног христолошког појма „Сина човечијег“. Од појма који је првенствено изражавао Христову божанственост, полако постаје онај који изражава Христово човечанство (тако га налазимо код отаца Цркве). Ово се догађа напосто зато што је изражавање Исусовог божанства позивањем на историју јењавало и замењено је онтолошким приступом, у коме је најприродније што неко може да замисли под појмом „Син човечији“ људска Христова природа, насупротив божанској природи која је природније изражавана појмом „Син Божији“. Тако се стварају основе једне онтолошке христологије.

10. Повезивање Христа са јелинском идејом света

Други елемент у овом прилагођавању је повезивање Христа с почетком света: „... прворођени пре сваке твари, јер њиме би саздано све на небесима и на земљи, видљиво и невидљиво... све је њиме и за њега саздано“ (Кол 1, 15–16). Или како то казује Јован „све је кроз њега постало и без њега ништа не постаде што је постало“. Али повезивање Христа с космологијом иде још даље у сусрету с јелинском мишљу. Христос не само да је почетак света, већ и сила која држи и конституише јединство света: „све у њему постоји“ (Кол 1,

17; уп. Јевр 1, 3: „који држи све моћном речју својом“). Међутим, ништа није јелинскије за ону епоху од тога да се говори о једној сили која конституише свет у хармонију, која га чини да заиста буде „свет“. Стоици управо појмом „логос“ изражавају ову силу. Тако рана христологија задовољава још једну „страст“ Грка, њихову жеђ за тумачењем света. Као почетак не само појаве, већ и јединственог поретка света, Христос тумачи свет. Христос је онај који „објашњава“ истину — не само Бог, већ и откровење Божије свету (Јн 1, 10).

Све ово одаје утисак једне суштинске јелинизације христологије. У ствари се и овде одвија оно што смо приметили код Павла и Јована. Јелинска мисао пролази кроз стваралачки сусрет с хришћанством и кроз њега се у основи преображава, не губећи пак свој јелинизам, али мења оријентацију да би задобила елементе које раније није имала. Тако у погледу тема које смо управо навели примећујемо следеће:

Онтолошко сагледавање христологије је веома широка тема која није у потпуности расветљена у време Новог завета. Њено потпуно осветљавање догађа се у периоду отаца у тешкој духовној борби, као што ћемо видети надаље. Међутим, још у периоду прве појаве у историји, кроз текстове које смо истражили, онтолошка христологија је праћена „појмовима“ који приморавају јелински дух да промени своју типичну оријента-

цију. Идентификација Исуса са Богом на онтолошки начин праћена је изразима који уносе префињена разликовања у онтологију. Речи „икона Божија“ (преузета највероватније из јелинистичке јудејске софиологије) подразумева онтолошки идентитет и истовремено разликовање. Христос је свакако Бог, али у смислу иконе Божије који, треба нагласити, остаје невидљив („икона Бога невидљивога“). Исто се догађа и са изразом „обличје бића његовог“, који се карактеристично повезује са изразом „сјај славе“ који преноси мисао са чисто онтолошког на литургијски и историјски простор. Такође, у *Еванђељу њо Јовану* где је онтолошка идентификација Христа са Богом категорична („логос беше Бог“) уводи се танана, али одлучујућа разлика: „он беше у Бога“, која подразумева разликовање и однос унутар самог онтолошког идентитета. Све ово представља зачетке једне нове онтологије која се, видећемо, у потпуности развија у патристичком периоду; у Новом завету има само један негативни циљ: да очува наслеђе јеврејског монотеизма од погрешних тумачења и промена коју би неизбежно донело увођење онтологије у христологију. Исповедање да је Исус Бог паралелно са вером у једног Бога створило би у мисли Грка слике политеистичке (јелински богови су имали „синове“) и моничне (нешто као „истицање“ божанског у неоплатонизму). Требало је наћи онтологију која би избегла

ове опасности и ово је, као што ћемо видети, у историји остварио јелински дух отаца. Основа је пак дата у Новом завету у тананим разликовањима које смо навели.

11. Од јелинске космологије до хришћанске ктисиологије

Једнако одлучујуће, и чак још јасније, су промене које прате увођење космологије у христологију. За јелинску мисао космологија је нешто „статично“, у смислу да „почетак“ света није толико тема хронологије, није ствар једног догађаја (који се једном догодио), већ тема суштине, дакле нешто што непрестано тумачи свет и његову „суштину“ (уп. појам „логоса“ код стоика). Суштина космологије јелинске мисли налази се у постојању света и очувању његове хармоније, не у његовом хронолошком или историјском почетку. Ако сада пажљиво проучимо христолошке химне које смо навели, видећемо да се повезивање Христа с почетком света стално повезује са јасним освртом на стварање као догађај. Карактеристично је да се у химни *Посланице Колошанима* увек говори о творевини — а не „свету“ — („прворођени пре сваке твари“ итд.), док је код Јована „постаде“ такође карактеристика једног догађаја. Када се Христос карактерише у хронолошком смислу као „он је пре свега“ (Кол 1, 17) раме уз раме с типично јелинским „све у њему постоји“, мисли се

да долази до свесног покушаја увођења историјских категорија у космологију. У ствари је ово, видећемо касније, одлика основне структуре ових химни. Што се пак тиче космологије, могло би се рећи да ове химне преиначују космологију у ктисиологију — појам који је коначно требало увести у јелински речник, настао као последица креативног сусрета с хришћанством.

Увођење историјске димензије у космологију карактеристика је, као што смо рекли, основне структуре христолошких химни које смо навели. Идеја да је „логос“ „глава“ света одговара Филону и може се јако добро замислити у духу стоичке философије. Али у овим химнама, у којима се Христос назива „глава тела“ уводе се две димензије које мењају како типично јелински — филонски и стоички, тако и гностички смисао „главе тела“. Ове димензије су најпре есхатолошка и, друга у вези с њом, еклисиолошка димензија. Карика која их спаја је васкрсење Христово. Док је, видели смо у претходној глави, васкрсење било основ за веру у Исусово божанство, пошто се доказало да је Исус есхатолошки судија историје, сада у чисто јелинском окружењу васкрсење задобија космолошке и онтолошке димензије, оно је искупљење од трулежности и смрти. Међутим, историјска и есхатолошка димензија не нестају. Васкрсли је „почетак, прворођени из мртвих“ (треба нагласити повезивање појмова „почетка“ и „пр-

ворођени“ у једној новој димензији) и тиче се будућности историје: „да у свему он буде први“. Тако један Грк може да дође до темељног и потпуно новог погледа на свет: смисао света, космолошки „почетак“, налази се на крају света на који указује васкрсење Христово, а да овај крај не чини статичним и трајним стање света. Христос је „почетак“ света (онтолошка, космолошка христологија), зато што ће бити (есхатолошка христологија) почетак света. У међувремену овај парадокс бића, које је оно које ће постати, њега просветљује искуствено Црква. Христос је почетак, глава Цркве, заједнице која есхатолошки живи у свету као знак ове нове судбине света.

12. Тајне

У складу са свиме што је до сада речено, хришћанска Црква се појављује у грчко-римском свету са захтевом да она нуди укус и искуство искупљења човека од сила трулежности и смрти. Неко би могао рећи да Црква не нуди ништа суштински другачије од онога што нуде разне јелинистичке религије са својим митовима и тајнама, већ једноставно замењује једну митску личност другом — овај пут историјску, али преобучену у идеју „преегзистенције“, „силаска“ и „узласка“, дакле идеја која није била непозната јелинистичким религијама. У прошлости је изнесена и прихваћена теорија да су јелинистичке мистерије

извршиле утицај на рану Цркву. Ова теорија данас није опстала у науци. Сходно томе, требало би у оквиру историјске ретроспективе коју спроводимо овде, удубити се и у овај проблем.

Хришћанство је од свог првог појављивања у историји користило „тајне“, дакле праксе, које су симболисале нешто другачије од природних и временских елемената који их чине и које су учесницима у њима давале могућност извесног искуства искупљења. Већ је крштење Јована Крститеља, које почива на историјским коренима хришћанства, једна таква „тајна“ која обећава опроштење грехова онима који се крсте. Исус не само да се не противи крштењу Јовановом, већ и сам учествује у њему. Прва Црква са своје стране наставља тријумфално прихватање „тајинских“ пракси, углавном у Крштењу и евхаристији који чине основне елементе раног хришћанства. Такође, начин на који се у Новом завету тумаче „тајне“, нарочито код Павла и Јована, некако подсећа на јелинистичке мистерије, што је у прошлом веку дало повода теорији о утицају ових мистерија на хришћанство. Постоји заиста једна заједничка основа у односу хришћанства и јелинистичких мистерија, али и многе битне разлике. Извршимо једно кратко поређење.

И хришћанске и јелинистичке тајне полазе од једног сучељавања — пуно пута и опречности — два света, једног „узвишенијег“ и другог „ни-

жег“. На тај начин се приправља тло за употребу, нпр. у Новом завету, схеме „силазак — узлазак“, о којој смо говорили (употреба ове схеме је веома распрострањена, бар код Павла). У јелинистичким мистеријама ова опречност обично задобија форму схеме дух — материја, вечно — временско итд. Аналогија и заједништво ова два света нуди се у тајни, било путем неког „символа“ или једног „обрета“ који „искупљује“ од опречности дух — материја, било путем неког „мита“ који нуди једно аналогно искупљење од схеме време — вечност. У јелинистичким мистеријама, наравно са разним колоритима позајмљеним од источњачких религија, овако осмишљена тајна доводи до карактеристика које су од непосредне важности у поређењу с хришћанством Новог завета.

Јелинистичке мистерије су по правилу митске. То значи да своје хероје и искупљења везују за давно прошла времена и чак ван времена. У њима у потпуности недостаје оријентација ка будућности. „Бесмртност“ која се обећава није нешто будуће, већ нешто што се очитује у садашњости. Њихов циљ је да обједине прошлост и садашњост, да искупе човека од страха од времена. Тако постижу да буду у суштини просто „обредне“ или „психолошке“; њихов циљ је искупитељско искуство индивидуе.

У раном хришћанству, насупрот томе, израженом у основи код Павла и Јована, тајна се поставља на веома другачије основе. За њу се карактеристична опречност не заснива на супротстављању духа и материје или времена и вечности, већ између „сада“ и „будућег“ века. Ову опречност не треба замишљати у оквиру платонске схеме „време — вечност“, како је касније схватано у хришћанству, углавном код Августина и надаље. Реч је о разликовању које извире из јудејске есхатологије. „Будући век“ је свакако „нова твар“, која се међутим не супротставља историјности и времену, већ задобија смисао управо од историје, од догађаја Исусовог васкрсења, који на тај начин постаје „првенац“ нове твари. Тако, док „будући“ треба да замени „садашњи век“, његов „првенац“, тј. корен његовог остварења лежи у историји. Управо овај сусрет будућности и садашњости на историјском простору Цркве представља основ за хришћанске тајне. У овом сусрету време се не поништава, већ се освећује. Ово освећење постиже се уласком будућности у садашњост, превенцијом будућности (уп. Павлов појам „залог“) у коме се пак не поништава, нити исцрпљује будућност. Карактеристично схватање сусрета садашњости и будућности у хришћанским тајнама наводи Јован у свом еванђељу (6, 53), када говори о божанској евхаристији: „онај који једе моје тело и пије моју крв

има (дакле „сада“) живот вечни и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (дакле у будућности). Одговарајуће психолошко стање које се ствара код оних који учествују у тајнама ране Цркве изразито се показује у *Ойкровењу Јовановом* које је у основи евхаристијски текст. Црква живи у евхаристији са потпуним убеђењем присуства Христовог, као победника ђавола и предводника нове твари у којој „смрти неће бити“. На тај начин се прославља и куша радост ове победе. Истовремено вапи „дође Господе, дођи“ и он одговара „да, долазим брзо“ (22, 16–20), као да већ није дошао у тако извесној тајној присутности својој у евхаристији. Хришћанске тајне нису имале за циљ ни да понуде бег из историје, нити да историзују „вечност“ или будућност. Њихова основа је парадокс овог превентивног остварења које ће се остварити у будућности, васкрсењем мртвих, које пак већ има свој „залог“, већ се дакле превентивно остварило у Исусовом историјском васкрсењу. Ова двострука оријентација ка историји и ка есхатону рађа целокупну симболику и обредност црквених тајни.

Из овог специфичног карактера хришћанских тајни извире још једна основна разлика у поређењу с јелинистичким мистеријама. У тајнама Цркве психолошко искуство индивидуе је секундарно. У основи, њихов циљ је да приреде објективно стање с историјском и космичком димензијом,

у коме и захваљујући коме се спасава онај који у њему учествује. Насупрот јелинистичким мистеријама, у црквеним тајнама се човек никада не спасава као индивидуа, већ као заједничар, као народ Божији. Управо због тога Црква, која је по својој природи заједница, је једини простор остварења тајни. На тај начин Црква смешта укус искупљења од сила трулежности и смрти, ову упорну тежњу јелинистичког света, у оквире историјске, а не митске, космичке и социјалне, не индивидуалистичке и психолошке. „Бесмртност“ хришћанских тајни није било искуство индивидуе. У потпуној супротности са јелинистичким мистеријама, хришћански смисао бесмртности се заснива на вери у васкрсење тела, и то у васкрсење које неће бити индивидуално, већ „заједничко“. На тај начин победа над смрћу постаје дар „будућега века“ Царства Божијег и у вези је са једном епохом у којој ће се променити не само индивидуално — психолошке околности, већ ће се и социјално и природно стање света преобразити и смрт неће постојати. Тако се спасење као победа над смрћу демитологизује и повезује са опипљивим реалностима човековог природног и социјалног живота.

13. Етички и социјални идеали

Утицај раног хришћанства на социјални живот јелинизма није било могуће остварити у пери-

оду који истражујемо. Црква је у овом периоду живела „ван закона“ у грчко-римском свету. Своје етичке и социјалне пароле („нема више Грка ни Јеврејина“, „нема више мушко и женско“, итд.) није упућивала грчко-римском друштву, већ их је чувала за хришћанску заједницу. На исти начин је третирала и тему ропства и није се борила да грчко-римско друштво промени став по овом питању. У погледу својих социјалних односа хришћанин је могао да остане роб, иако би било пожељно да буде слободан. Унутар Цркве, међутим, ропство је као проблем превазиђено путем љубави. Исто важи и за сваки облик етике. Ма колико да се доводе у питање разни обичаји грчко-римског друштва, етички захтеви упућују се само члановима Цркве. Етика је последица „нове вере“ која се остварује у Цркви и не један аутономни појам који би могао бити опште примењиван. Ако неко не доживи искуство Цркве и не живи у њој, није могуће да у своме животу и животу заједнице примени ове „етичке“ заповести.

Овакав став раног хришћанства не треба тумачити као незаинтересованост за етичко стање света. Кључ за његово разумевање налази се још једанпут у начину на који су први хришћани посматрали однос историје и есхатологије. У почетку је постојало интензивно ишчекивање непосредног краја света. У посланицама апостола Павла још се могу наћи трагови овог ишчекивања и

зато је његов аргумент увек да се „време приближило“ и да не постоји простор за етички преображај друштва. Али и када је јењавало ово ишчекивање, став хришћанства је остао исти. То се може објаснити тиме што ма колико да су се мењале ствари у друштву, свет се никада не може претворити у Царство Божије само на основу историјских развоја. Царство Божије долази „неприметно“ и неочекивано, „као лопов у ноћи“. Када Царство Божије уђе у историју доћи ће до „суда“, дакле до рашчишћавања, што значи да ће у историји затећи не баш добро социјално стање. Тако, чињеница да свет мрзи и прогони Цркву је за прве хришћане потпуно природна, што се неће променити никаквим покушајем преображаја света. Рана Црква је веровала само да је она у своме времену сама икона Царства Божијег, а не целокупан свет. Сав грчко-римски свет ће бити спасен или осуђен на основу става према хришћанској заједници коју прогони (Мт 25). Међутим, не проповедајући етику „незнабошцима“ рано хришћанство није било незаинтересовано за етичке идеале јелинистичког света. За епоху коју истражујемо је сигурно да хришћанство не врши утицај на социјални живот јелинизма. Насупрот томе, многи елементи социјалног живота Грка — неки по природи ствари, пошто су хришћани живели у грчко-римском окружењу, неки пак по избору — ушли су од почетка у рану Цркву.

У Павловој *Посланици Филићљанима* (4, 8), нпр. постоји каталог врлина које подсећају на идеале јелинизма: „Што год је истинито, поште-но, праведно, чисто, достојно љубави, на добру гласу, било која врлина или што похвале достој-но, то мислите.“ По мишљењу егзегета у овој по-сланици Павле признаје да постоје етичке вред-ности у идолопоклоничком јелинизму које хри-шћани не треба да игноришу. „Ни у једном дру-гом случају се један рођени Јеврејин није толико приближио етичким идеалима грчког философа, колико и категоријама части и вредности који се јављају овде.“ Нема сумње да Павле овде препи-сује каталог врлина из неког идолопоклоничког јелинског извора. Појам врлине који у себи обу-хвата оно што је највише и најцентралније у је-линској, тј. стоичкој етици, не појављује се на другим местима у Павловим посланицама. Реч је, дакле, о једном свесном Павловом изјашњавању у погледу нечега што није хришћанско. Ово изја-шњавање је значајно, пошто показује први пози-тиван став хришћанства према етичким вредно-стима јелинске философије. То је став који ће се касније у патристичком периоду интензивно раз-вити. Приликом ових првих корака хришћанства постоји извесна уздржаност: ове врлине треба да изучавате и да их примите („то мислите“), пише Павле, али оно што треба да примените, додаје, је оно што сте „од мене научили и примили“, „то

чините“. Етика коначно није аутономна. Етичке вредности друштва немају вредност по себи, али само ако се поклапају са „животом у Христу“ и његовим последицама у пракси.

14. Организација Цркве

Организација Цркве је област која има посебан значај за однос јелинизма и хришћанства у периоду који истражујемо. Било је природно да је начин организације политичког и социјалног живота грчко-римског света утицао на начин организације Цркве, не само зато што су многи „политички обичаји“ онога времена пренесени на простор Цркве и то од чланова који су најпре били незнабошци (в. раније), већ пре свега зато што је структура политичког и социјалног живота грчког-римског света неизбежно чинила природни оквир, унутар кога је требало да се креће организације Цркве.

Заиста, једно од најзначајнијих обележја историје Цркве је у томе да се она појављује у периоду историјског феномена „градава“ (πόλις). Пажљиво проучавање посланица апостола Павла које представљају најдревније текстове црквене историје које поседујемо, открива следећи значајни филолошки феномен: сваки пут када користи термин „црква“ за области шире од једног града (нпр. Македонија, Јудеја итд.) он се служи множином (цркве Македоније, Јудеје итд.). Када

се, међутим, термин „црква“ односи на један град, тада се константно употребљава једнина (црква Солуна или она која „обитава“ у Коринту итд.). То значи да црква као организована заједница за основу географски има град. Заиста, овај принцип се очувава дуго и опстаје у два темељна принципа организације ране Цркве: у зависности хришћана из унутрашњости или „земаља“ од црквене власти најближег града (ово важи све до отприлике средине 2. века после Христа) и у доследном повезивању епископа са именом једног града (ово важи и данас у православној Цркви). Све ово значи да је ћелија организације Цркве од почетка била локална заједница једног града. Црква као организована заједница је од настанка дакле била локална Црква.

Овај појам локалне Цркве имао је аналогију у обичају јелинских градова. Појам „*παρρησία*“, који припада политичком речнику античких Грка са значењем слободе говора коју је имао сваки грађанин на сабрању скупштине (*δημος*), користи се веома често у Новом завету, да би се изразио нови однос људи међусобно и са Богом: хришћанин после крштења живи са овом слободом, дакле има могућност да говори слободно чак и са самим Богом — тако је за Цркву велики значај принципа слободе речи, *παρρησία* коју су Грци тако добро познавали из свог политичког живота. Осим овог општег принципа, политички етос Гр-

ка улази у живот Цркви и на конкретније начине. Ако је опис догађаја код писаца Дела апостолских, Луке, прецизан, први израз организације Цркве у Јерусалиму после вазнесења Христовог одвија по узору на јелинске обрасце. Избор Матије као дванаестог апостола уместо Јуде врши се на основу жреба, на исти начин на који то предвиђа атински законик, како наводи Аристотел: од једног броја кандидата (у случају прве Цркве два кандидата су били Јуст и Матија) одабира се жребом један. Ово се у јелинском политичком животу називало „κλήρωσις ἐκ προκρίτων“. Аналогни утицај јелинског политичког живота приметан је и у опису апостолског сабора (в. раније) истог аутора. Стручњаци примећују да се начин извођења сабора ни по чему не разликује од уставног процеса политичких сабрања у античкој Грчкој. Чак и ако прихватимо да је Лука, због свог јелинског образовања и искуства, дозволио да у његове описе уђу слике и начин изражавања преузети из јелинског политичког живота, оно што има значај је да се политички живот Грка био прикладан за један такав опис. Није случајно да су јелински политички обичаји у овом случају могли да изразе начин организације ране Цркве.

Ово би могло да одведе до закључка да се организације ране Цркве суштински ослањала на моделе политичког живота Грка. Али овај закључак не би одговарао дубљој анализи. У стварно-

сти, организација Цркве није била ништа друго до теолошки догађај по себи. И овде, за црквену организацију, важи оно што смо навели у погледу прилагођавања и промене јелинске мисли у теологији ране Цркве.

Најпре је потребно кратко истраживање значења појма „цркве“ који је хришћанство изабрало да би њиме изразило своје историјско биће и који опет подсећа на политички живот Грка. Реч ἐκκλησία, толико позната у античкој грчкој књижевности, јавно и у редовним временским размацима сазивано сабрање грађана једног града, с циљем доношења озбиљних одлука (нпр. сазив скупштине који срећемо у Солоновом законуку). У овом смислу појам цркве се често користи у Старом и Новом завету. Главни и суштински садржај појма цркве у хришћанској употреби је од почетка теолошки. Ово се уочава код генитива који прати реч црква: „црква Божија“ или „Христова“ и који изражава да је извор праведности у овом случају не скупштина, само дакле сабрање (= црква), већ Бог. Ово доноси једну суштинску промену у јелински смисао цркве: од демократског се претвара у теократски, али да се истовремено не претвара у автархијски или тирански. Црквом владају Бог, Христос и Дух. Све власти потичу одатле, а не од народа. Али Дух који раздељује дарове је дух „заједништва“ и његова

власт се изражава заједницом која формира ово заједништво духа.

Ово је полазна тачка сваког смисла праведности и организације у раној Цркви. Тако, насупротив јелинској политичкој свести, први хришћани верују да се њихов „законик“ (πολίτευμα) — право дакле које им даје биће и идентитет с правима и обавезама у њиховом животу — не налази у овоме свету: „Наше је живљење (πολίτευμα) на небесима“. Фраза „на небесима“ значи истовремено да се извор права (= правичности) налази код Бога, а не код људи, али и да је остваривање овог права, потпуно уживање у правима хришћана, њихове сигурности и безбедности у свету, ствар есхатолошка, а не историјска: само у Царству Божијем чланови Цркве заводе се (пописују) као грађани. У овом свету су само „странци и пролазници“ прогоњени и без политичког бића.

Ова теологија „законика“ Цркве била је управо оно што је чинило историјско искуство првих хришћана. Прогони државе темељили су се на правном мишљењу да Црква није била „θίασο“ правно признато религијско друштво (religio licita). Хришћанска сабрања била су незаконита све док их Константин Велики није озаконио. Такав начин историјског постојања није могао створити политичку свест аналогну јелинској. Целокупна нада хришћана која им је давала права и слободу укореења је у Царству Божијем; то је био њихов

истински „град“ („Овде немамо постојана града, већ будући тражимо.“). Тако су разлику између јелинизма и хришћанства по питању теме грађанских права маркирала два детаља од великог значаја у употреби првенствено политичких појмова јелинизма: „црква“ није била „скупштинска“, већ „Божија“; „град“ није био „постојан“, већ „будући“; био је то „град Божији“, „нови“ или „небе-ски“ Јерусалим.

Како се у пракси изражавала ова грађанска свест првих хришћана? Конкретна форма је било сабрање ради вршења божанске евхаристије. Ово сабрање је било црква хришћана, зато што је она и само она изражавала целокупну теологију права и аналогно историјско искуство које смо описали. Евхаристијско сабрање је за државне органе била изразит илегални поступак Цркве. Ту хришћани схватају да немају „постојана града“, већ траже „будући“. Ту су могли да упражњавају „слободу“ као што су то чинили Грци у својим скупштинама. И практиковали су је не пред људима, него пред самим Богом. Тако су се ови социјално поробљени и прогоњени осећали слободније од било кога другог. Евхаристијско сабрање је место на коме су задобијали свој идентитет, своје истинске личности које им је давало крштење. Један од првих актова Крштења у раној Цркви је било управо „завођење“ („пописивање“) новог верника у књигу локалне Цркве и послед-

њи најзначајнији акт учешће у заједничарењу и заједници евхаристије.

На овај начин је евхаристијска заједница постала извор права и организације Цркве. Погледајмо укратко које је конкретне форме примила ова организација.

Први и основни елемент организације Цркве је од самог почетка био догађај сабрања, „цркве“. Без сабрања „народа Божијег“ није се могло ништа догодити. Дух је само ту раздавао дарове и власти; законик Цркве није функционисао без евхаристијског сабрања. Сабрање свих крштених верника „на једно место“ с циљем вршења евхаристије био је неопходна претпоставка за смисао Цркве. Тако је створена служба лаика. Лаици су били нешто као јелинска „скупштина“, али, у складу са раније реченим, са следећом разликом: иако су изражавали своју „вољу“ слободно, нису они били извор права, већ Бог. Само усклађивање воље „народа“ са вољом Божијом чинио их истинским „лаицима“ у еклисијалном смислу речи.

Управо да би се остварило ово усклађивање хоризонта са „одозго“ димензијом права Цркве, заједно са сабрањем народа постојала је и нека врста власти која је посредује и упућује то „одозго“ „народу“, да би био „народ Божији“. Апостол Павле интензивно говори о апостолској власти коју му је „дао Бог, а не човек“. Из ове димен-

зије се историјски и теолошки родила служба епископа.

Појам епископ је наравно јелински, али његово значење у хришћанству је другачије од онога које је имао у јелинском животу. У јелинском свету који је окруживао рану Цркву „епископи“ су били разни незнабошци и локални чиновници, економски инспектори, управници здања и управа различитих религијских друштава итд. Ништа од тога не изражава садржај који је веома рано дат „епископу“ Цркве. Почети ове службе у историји су веома нејасни, али оно што се чини сигурно је да је епископ био „предстојатељ“ евхаристијског сабрања, значи онај који је у Цркви био „на месту Бога“, као што каже Игњатије Антиохијски (в. ниже). Он је дакле био глава тела евхаристијског сабрања и самим тим „икона“ Христа, онај који је симболисао и изражавао присуство Божије у Цркви, „врхунску вертикалну“ димензију права. Тако су епископ и народ били обострано нужни појмови у организацији Цркве. Епископ је имао искључиву привилегију да предводи евхаристијско сабрање и истовремено да само он рукополаже, дакле да буде израз чињенице да свака власт и право у Цркви произилазе не од народа, већ од Бога. Тако је Црква демократију претворила у теократију. Истовремено је пак епископ имао обавезу да рукополаже само у оквиру евхаристијског сабрања, дакле да изражава да Бог

као извор сваке власти не делује аутархично тирански, већ као љубав и „заједница“. Ова међусобна зависност епископа и евхаристијског сабрања чувала је Цркву од две опасности: од тога да се не претвори у људску, јелинског типа „цркву“ или „демократију“ и од пада у једну тиранију теократског облика. На тај начин, јелински дух „цркве“ се преображава у основи, одбацује се његова антропоцентричност, а чува се људска слобода. Реч је о великој поруци коју је хтело да пошаље хришћанство јелинизму на многе и различите начине: да се људска слобода налази у ослобођењу од самодовољности, у превазилажењу самога себе, у постављању постојања у Бога.

На овим основама формирала се у раној Цркви основна структура организације на клир и народ. Ово разликовање је урођено првој историјској форми Цркве које је, као што смо видели, било евхаристијско сабрање. У оквиру ове структуре су се веома рано развиле конкретне службе, нарочито унутар клира. Паралелно са епископом појављују се рано још две службе: презвитери и ђакони. Мишљење које влада у науци је да презвитери потичу из јудаизма. Sanhedrin или „сабор“ презвитера је у јудејству имао водећу, па чак и судску власт. У раној Цркви је симболисао и изражавао присуство апостола који су окупљени око Христа у његовом Царству „судећи дванаест племена Израилевих“. Тако, у првим хришћан-

ским заједницама презвитери су били они који су као „тип апостола“ окруживали епископа као „икону Христову“ и са њиме су одлучивали по питањима која су занимала и делила вернике, с циљем очувања јединства и љубави пре заједничарења у евхаристији. Презвитери су представљали „сабор“ или савет епископа, који је коначно изражавао као вољу Божију одлуку о учешћу или не у евхаристијском заједничарењу оних чланова Цркве који су правили проблеме. Одатле потиче власт епископа да „анатемише“, дакле, одузме право одређеним хришћанима да учествују у евхаристијској заједници. У првим вековима које овде истражујемо презвитери су увек били корпоративни, „колегијум“ који је окупљен око епископа у божанској евхаристији и у његовом судском и учитељском деловању. Тек касније, од 3. века после Христа и надаље, почињу да се стварају „парохије“ и тада сваки презвитер предстоји сопственом евхаристијском сабрању, а да није нужно присуство епископа. Од тада па надаље, управо због овог разлога, презвитер почиње да се назива свештеником — титулом коју су у почетку имали само Христос и епископ. Овде се налази преокрет у историји организације Цркве, али он не припада хронолошким оквирима који нас овде занимају. У првим вековима које истражујемо сви верни неког града окупљали су се на једно ев-

харистијско сабрање под вођством епископа кога су окруживали презвитери.

Ако презвитерска служба потиче из јудејства, за ђаконе се насупрот томе сматра да потичу из јелинског окружења. У претходној глави смо видели да се избор „седморице“ јелиниста у првој јерусалимској Цркви сматрао првим у историји избором „ђакона“. Наравно, ова „седморица“ су, видели смо, имали важнију и више одлучујућу улогу у историји ране Цркве. Међутим, садржај ђаконске службе, онакве каква је од раних времена у Цркви, никада није био без везе с оним што налазимо у Делима у вези са „седморицом“, дакле „службом столова“. Занимљива је чињеница осведочена у записима да је у јелинском свету значење глагола „δίακονεῖ“ од почетка и кроз целу антику било везивано за службу која се врши у току вечере. Антички Грци су ову службу сматрали понижавајућом, али је Христос уздиже на символ љубави и узвишености, тако да се ђакон од почетка повезивао с два основна дела: да буде помоћник епископу на најзначајнијој „вечери“ Цркве, евхаристији, и да се ангажује на филантропском пољу и бризи за сиромашне. Тако, још један јелински појам улази из јелинског окружења, да би био преображен у оквирима хришћанске вере и живота.

Ова основна структура организације Цркве довршена је и утврђена до почетка 2. века после Христа, да би од тада до данас остала постојана у

многим Црквама, као у православној. Основна ћелија црквеног законика дуго је остала локална Црква, дакле заједница којом управља епископ. Разне локалне Цркве налазиле су се наравно у константној вези преко посланика, преписке, итд., и крајем 2. века после Христа путем сабора. Тако, ниједна локална Црква није остала изолована од других. Али у основи је свака локална Црква била самоуправна. Као што пише Кипријан средином 3. века после Христа, епископ управља својом Црквом, не полажући рачуне некој вишој инстанци од самога Бога. Грчки антички „πόλις“, ово самоуправно локално тело, опстало је у римској империји у форми хришћанства организованог као цркве „градова“.

2. ДЕО

ЈЕЛИНИЗАМ НА ПОЧЕТКУ ЕПОХЕ ОТАЦА

Уводне напомене

Када се хришћанство по први пут појавило у историји, нико није могао да предвиди кака ће бити његов однос с јелинизмом две генерације касније. Између 30. и 50. год. после Христа јудејски елемент влада у Цркви толико да не само да њено вођство потиче искључиво од хришћана из јудејства, него се чак поставља и питање је ли могуће — и под којим условима — да Грци буду примљени у хришћанство. Када је ово решено одлуком апостолског сабора (48–49. после Христа) започиње епоха муњевитог ширења хришћанства међу Грцима, да би за десет година неко могао рећи, читајући *Посланицу Ефесцима* апостола Павла, да су Грци подједнако с Јеврејима „причасници светиња и домаћи Божији“, дакле чланови Цркве. Ситуација се у овом правцу развија тако брзо, да би смрћу првих апостола у току деценије која следи не само већи број чланова Цркве били Гр-

ци, него да они преузимају и њено вођство (Тит, Тимотеј, Лука, Марко итд.).

Овај развој се убрзава због драматичних историјских догађаја који запечаћују судбину јудаизма у наредној деценији. Пад Јерусалима (70. после Христа) одузима јудаизму његов природни центар и доводи до тога да чак и синагоге у дијаспори почињу да се затварају и постају искључиве, што онемогућује постојање старог либералног јелинистичког јудаизма (као што је био нпр. случај код Филона). На тај начин, синагоге престају да буду, као у време апостола Павла, места где се може проповедати еванђеље, а Црква се својом мисијом окреће искључиво јелинизму. Јудеохришћанство, атрофирано, претвара се у разне јереси, као Евионити, Назарени и разне типове јудејског гностицизма, да би полако нестало са историјске сцене. Насупрот томе, у оквиру последње две деценије првога века све указује на то да је историјска будућност хришћанства у рукама Грка. Четири еванђеља, ово писано сведочанство апостолске киригме, дело је јелинистичких хришћанских заједница. Крајем 1. века после Христа у историји живи и делује јелинска Црква јудејског порекла која се снажно и страдалнички бори против, заплашеног од њеног ширења, грчко-римског света и непријатељске јудејске синагоге.

Ово коначно повезивање хришћанства с јелинизмом крајем 1. века после Христа довело је до

отварање бројних могућности, али и до стварања страшних опасности за хришћанство. Ако би се хришћанство показало кадрим да освоји јелински дух, обезбедило би свој опстанак у историји, бар у тада познатом свету. Тако, Црква по први пут постаје свесна неопходности да проповеда еванђеље не само простом и обичном Грку, већ и образованом философу. Цео покрет „апологетике“ или пре просветитељства и прозелитизма представља у 2. веку после Христа аналогију великог похода ка Грцима која се уочава још у апостолском периоду. Овај покрет представља први покушај симбиозе јелинског духа с хришћанством.

Међутим, јелински дух формиран у класичној епохи и пренесен у прве векове после Христа је на неки начин био снажан противник хришћанства. Још од класичне епохе, али углавном у римском периоду, јелинска философија је у великој мери у суштини била теологија и то са јасним сотириолошким карактеристикама: покушала је да понуди људима свога времена спасење од зла и несреће.

Овај религијски карактер јелинске мисли онога доба чинио је симбиозу јелинизма и хришћанства не само тешким, али и — када је било могуће — опасним по обе стране. У претходном делу ове студије, проучавајући положај јелинизма у време раног хришћанства, имали смо више пута прилику да констатујемо разлике у погледу

на свет између јелинизма с једне и јеврејског наслеђа хришћанства с друге стране. Теолози, попут Павла, Јована и др. обликовали су плодносно неку врсту симбиозе хришћанства и јелинизма, при чему се са сигурношћу може рећи да је хришћанство сачувало своје суштинске одлике. Сада пак, не само да је порасла временска дистанца од првих навирања хришћанства, већ се и његова историјска судбина тако тесно везала за јелинизам да је проблем задобио нове димензије.

За процес односа јелинизма и хришћанства од почетка 2. века после Христа и надаље карактеристично је питање: до које мере јелинизам утиче на хришћанство и обрнуто, и до које мере се може говорити о хришћанском јелинизму, дакле, о утицају хришћанства на јелинизам?

У одељцима који следе управо ћемо покушати да укратко опишемо два велика струјања. С једне стране, пријем јелинизма у хришћанство доводи до суштинске измене хришћанства. Реч је о једном струјању које бисмо могли назвати јелинизација хришћанства. С друге стране, укратко ћемо проpratити супротни развој: утицај хришћанства на јелинизам дотле да се последњи преображава. Ово струјање бисмо могли назвати христијанизацијом јелинизма. Како прво, тако и друго струјање настају и формирају се у доба оца Цркве.

Прво појављивање и формирање ове две струје у периоду који истражујемо представља почетак једне нове фазе у историји јелинизма која још увек није довршена. Прелазећи преко Византије, потом преко Ренесансе и Запада новијег доба, јелинизам доноси са собом као наслеђе овај велики проблем. Историја неојелинизма је неразумљива без тачног и дубоког познавања епохе отаца Цркве.

IV

Форме и тенденције јелинизације хришћанства

1. Суштинска јелинизација хришћанства: јереси

Борба између „јереси“ и „православља“ у периоду отаца није била без везе са општим проблемом односа јелинизма и хришћанства. „Јерес“ је у основи била једно мишљење, један теоретски или философски став који је заузиман у погледу неке теме. Изражавање мишљења и стварање „школи“ било је нешто што је јелинизам посебно неговао и што у почетку није стварало никакве тешкоће у односима с хришћанством. Павле чак сматра да је добро да међу хришћанима постоје „јереси“, „да се покажу који су постојани.“

Јерес почиње да задобија негативну конотацију и да постаје технички термин у језику отаца Цркве, тек када почиње да се изражава мишљење или став једног или више људи који долази у сукоб са општом вером Цркве. Тако „јерес“ у 2. веку после Христа почиње да значи „партикуларно“ мишљење које долази у сукоб са „католичанском“ вером Цркве. „Католичанска Црква“ је управо супротност „јереси“.

Јереси које су се развиле у историји хришћанства у времену које истражујемо не занимају нас по себи, већ само по значају у односу јелинизма и хришћанства онога времена. Сходно томе, нећемо истраживати све јереси које су се појавиле, нити све проблеме које су са собом донеле. Задовољићемо се само тиме да назначимо неке елементе који их повезују са јелинизмом.

Од јереси из периода којим се бавимо најзначајнија за историју како хришћанства, тако и јелинизма је гностицизам. Некада је владало мишљење, које је нагласио фон Харнак, да гностицизам није ништа друго до „оштра јелинизација хришћанства“. У складу с овим мишљењем јелинска философија у сусрету с хришћанством одговорна је за појаву гностицизма. Једна друга школа, тзв. „религијско-историјска“, сматра да је гностицизам наставак једне источњачке (нарочито персијске) народне религије. Међутим, недавна истраживања, без игнорисања изузетно сложе-

не слике овог проблема у изворима, гравитира ка мишљењу да прве почетке гностицизма треба тражити у јудејским круговима, вероватно у Палестини и Сирији, нешто мало пре појављивања хришћанства (Волсон). У овом случају источњачки и нарочито персијски елементи, који без сумње постоје у гностицизму, преносе се у њега путем јудаизма, док је допринос јелинске философије приметан у једном каснијем стадијуму у развоју овог покрета. Уопште, религијски синкретизам који је владао у грчко-римском свету био је плодно тло за развој гностицизма.

Ако се прихвати ова теорија, тада се гностицизам у почетку не појављује као хришћанска јерес. „Гносис“ постоји још у Новом завету и у посланицама апостола Павла посматра се као веома озбиљан проблем који у хришћанство долази споља. Тек у 2. веку после Христа „гносис“ се појављује у свом коначном облику, „систематичан“ с јасном интеграцијом хришћанства и управо у овој тачки јелинизам игра значајну улогу.

Садржај учења гностицизма познат нам је углавном из хришћанских извора који га побијају и који се због тога у науци користе с резервом. У овим изворима сачувани су и самостални фрагменти из гностичких списа, што их чини веома драгоценим. Такви извори су списи отаца Цркве: Иринеја (крај 2. века после Христа), Иполита (†235. после Христа), Тертулијана († после 220.

после Христа), Климента Александријског († после 215. после Христа), Оригена (†253/4. после Христа) и Епифанија Кипарског (†403. после Христа). Такође, драгоцени подаци о гностицизму налазе се и у апокрифним еванђељима и *Делима аїосїолским*, нарочито у тзв. *Делима Томином*, вероватно — мада се о овоме још расправља — *Одама Соломоновим*, једном тексту из 2. века после Христа који је сачуван на сиријском.

Овим изворима су у наше време придодати још драгоценији списи који се састоје из самосталних, оригиналних гностичких текстова. Ради се о папирусима који су откривени последњих година у тзв. Nag Hammadi у Египту и објављени су 1946. Сви папируси су написани на коптском, али се сматрају преводима са неког грчког оригинала. Пре него што је откривена главна Nag Hammadi збирка, пронађена су три кодекса који садрже значајне гностичке текстове, као нпр. дело Πίστις Σοφία (Askew Codex у Британском музеју), *Маријино еванђеље*, *Мудросїи Исуса Христїа* и *Аїо-крифна књига Јованова* (Берлински кодекс 8502), која је вероватно била један од главних извора Иринеју.

Налази у Nag Hammadi који су најдрагоценији од свих, састоје се од 13 кодекса који садрже 51 гностичко дело, међу којима и познато Валентијаново *Еванђеље исїине* које је до тада било непознато, али и нарочито значајно за науку *Томино*

еванђеље. Сви ови новији налази доказали су да је слика гностицизма, коју нам дају оци Цркве које смо навели, у основи прецизна.

Осим самих гностичких извора постоје и текстови идолопоклоничког философског и религијског садржаја који имају везе са гностицизмом, као тзв. *Хермесови сѝиси*. Директну сродност са гностицизмом показују такође и мандејизам (армејског порекла и антихришћанска баптистичка јерес 5. века после Христа која још постоји у Ираку) и манихејство, које је озбиљно претило древној Цркви од 3. века па надаље.

Наш циљ, као што смо рекли, није да изложимо учење гностицизма, већ да видимо на којим тачкама пројављују сличности с јелинском мишљу, али ни то не уопштено, већ само колико ове сличности утичу на однос јелинизма и хришћанства. Следеће тачке заслужују са буду наведене.

а) **Гносиократија**. Као што говори и појам „гносис“ или гностицизам, основна идеја ове јереси је да човек коначно долази до свога спасења само путем „познања“ истине. Идеја „познања“ свакако да није страна јелинизму, нити пак хришћанству, и то у свом најаутентичнијем облику, Новом завету. Међутим, проучавање разних система гностицизма показује да је овде познање интелектуално. Карактеристично је да и Сатурнил и Василидис, двојица великих представника гностицизма, поистовећују Бога — спаситеља са

умом, термин позајмљен из Аристотелове филозофије. Тако, у потпуној супротности с хришћанством и у основној сагласности с јелинском мишљу, између многих се издвајају само изабрани и узвишенији људи, они који познају истину. Последице овог става гностицизма су карактеристичне за однос јелинизма и хришћанства. Прва последица односи се на схватање предања познања и истине. Гностицизам је развио — можда пре хришћанства — идеју апостолског предања, сматрајући да његово „познање“ потиче од тајног предања апостола. Ово прејемство Црква је одбила занимљивим аргументом да Црква није „школа“ као што су јелинске филозофске школе где се истина поседује и преноси преко извесних „стручњака“ изабранима, већ „заједница“ где се истина доживљава као неопходност између верних, независно од њихових умних способности. Зато се „апостолско прејемство“ у Цркви изражава кроз епископе, који нису били ништа друго до предстојатељи заједница у њиховој евхаристијској пројави (в. раније). Аналогна је и друга последица у историји гностицизма, да управо због интелектуализма и еклектизма, гностицизам се — са изузетком Маркиона који представља посебан случај — никада није интересовао да оснива цркве. Црква као идеја била је нешто неповезиво са природом гносе, која је увек остајала индивиду-

ална ствар сваког човека и привилегија изабраних и „унутрашњих“ кругова.

б) **Однос Бога и света.** На овој тачки ствари се у погледу односа гностицизма и јелинизма компликују, углавном зато што долази до мешања многих елемената из источњачких религија. Основна карактеристика гностичких система је оштра супротност између духа и материје. Источњачки, нарочито персијски, утицаји на гностицизам претварају ову супротност у дуализам: свет потиче од две силе које постоје пре њега, светлости и таме, духа и материје итд. Овај дуализам можда не би могао да се сматра типично јелинским. Ако, међутим, изузмемо космолошку страну ове идеје, дакле место које заузима супротност духа и материје приликом стварања света, ово супротстављање није без везе с јелинском философијом и то у њеном платонском изразу. Тако нпр. схватање материје које имају два велика представника гностицизма, Валентијан и Василидис, је да она представља супротност „пуноћи“ која се пружа од Бога ка свету — истинског постојања, рекло би се — и зато оно што Василидис назива „материјом“, Валентијан то назива „празнином“, дакле „небићем“ по платонском изразу.

Управо ово супротстављање духа и материје и идентификовање материје са злом формира можда најзначајнију карактеристику гностицизма: одвајање Бога и света на тај начин да долази до

потребе читавог низа посредника („вечних“ по гностицима) да би се преместила ова провалија. И овде се чини да јелинска философија има везе са космологијом гностицизма. У периоду који истражујемо јелинска мисао је удаљила Бога од света — можда због реакције против антропоморфизма богова у класичној антици — и почела је да прихвата неку врсту посредничке теогоније која би могла објаснити настанак света. Тако, неопитагорејци 1. века говоре о једној таквој космогонији, док Филон, користећи јудејски начин изражавања теогонију посматра као ангелогонију. Гностици, под утицајем и јудаизма и јелинизма, повезују у својим системима теогонију са ангелогонијом да би објаснили настанак материјалног света који као седиште зла никада не треба да има било какве везе с Богом. Сходно томе, једно је Бог, а друго демијург Бог (термин преузет из платонизма).

Ово отуђење Бога од света (Маркион назива Бога „странцем“ — дакле, у односу на свет) ствара у гностицизму интензивни аскетизам. Овај аскетизам произлазио је из гађења према свему материјалном и одвео је неке гностике на природан, али супротан начин до блуда („антиномизам“). Независно од тога, аскетизам као реакција на материју и њено занемаривање је нешто што се све више развија у јелинизму онога времена (неоплатонизам изражава управо овај став). Аскети-

зам и уздржање развијају се у овом периоду и у хришћанству, али из потпуно другачијих разлога. Као што ћемо видети касније када се будемо бавили највећим хришћанским противником гностика, Иринејем, ово гађење према материјалном свету било је главна тачка која га је начинила неприхватљивим за хришћанство.

в) **Антиисторицизам и једна његова конкретна форма: докетизам.** Схватање да је материја седиште зла имало је за резултат и искључивање идеје да је икада било могуће да се Бог на реалан начин умеша у историју. Гностицизам је у току свог развоја у хришћанску јерес говорио о „очовечењу“ Спаситеља, али га је схватао феноменолошки (од глагола $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ = чини се, потиче термин докетизам). Христово рођење и његово страдање нису били стварни, већ феноменолошки. Историјско постојање подразумева промену, трулежност и зло и зато не може бити стварно постојање, нити да има везе с добрим Богом. Бог не само да је странац према свету, већ и према историји.

И овај негативни став према историји има везе с јелинизмом, бар онога времена. Јелинизам је дошао до тачке да идентификује битије са статичношћу свих бића. Свака промена или покретност, као што је пропадљивост у историји, подразумева удаљавање од битија. Нарочито када је посредни Бог, никада није могло бити речи о „очове-

чењу“ а да то не изазове иронију код грчких филозофа, као што се да видети код незнабожачког грчког филозофа Келса, коме је у посебном спису одговорио Ориген. У неоплатонизму се овај негативни став према историји нарочито развио. Плотин је, по свом биографу Порфирију, одбијао да говори о прецима и својој биографији коју је сматрао небитном за своје право биће.

У овој тачки хришћанство се суочило колико с гностицизмом, толико и с јелинизмом онога времена. Ускоро ћемо истражити главне актере борбе Цркве против гностицизма и видећемо колико је Црква била осетљива на тему историје. Не само да је изричито осудила докетизам, већ је инсистирала на историјском карактеру хришћанске религије. Тако, да би победила гностицизам, Црква је развила идеју историјског (а не идеолошког) апостолског прејемства, канон Новог завета и симболе вере, као гаранте историјског постојања Цркве. Уопште, положај историје у теологији отаца био је један од најбитнијих критеријума односа хришћанства с јелинизмом.

Монтанизам представља другу велику јерес из периода који истражујемо. Њен оснивач је Монтан, који је пришао хришћанству из идолатрије средином 2. века после Христа, да би одмах у Фригији саставио прво језгро схизматичке групе која је мучила Цркву све до 5. или 6. века после Христа како на истоку, тако и на западу. Монат-

низам је у основи био један ентузијастички феномен, чија је главна карактеристика била убеђење његових припадника да се налазе под непосредним вођством Светога Духа и да само они живе у једноставности првог хришћанства и будућим даровима Царства Божијег. Ово убеђење су непрестано храниле вести о мистичним појављивањима Христа и Параклита која су узроковала нападе ентузијазма и хистерије код народних маса.

У почетку је монтанизам није заступао неко теоретско учење, већ је само инсистирао на строгој аскези, све до тога да је осуђиван, ако не брак уопште, али свакако други брак, сваки етички преступ, као и бег у тренутку прогона. Ова етичка строгост навела је бројне савременике да му се диве и да му приступе, као велики теолог Тертулијан. Овај практични карактер монтанизма одаје утисак да се не ради о јереси, већ о схизми. Али у стварности његови корени су теолошки и не у потпуности без везе с нашом општијом темом.

Историјско повезивање монтанизма с јелинизмом није могуће доказати, пошто очигледно не постоји директна зависност. У ширем оквиру хришћанског и јелинског погледа на свет, међутим, треба се осврнути на неколико значајних елемента.

Од првих дана хришћанства на јелинском тлу појавиле су се тенденције да се протумачи вера у Светога Духа као један вид божанског надахнућа,

пророштва, натприродних сила итд. који се додељују извесним особама. Овакве намере, које су се појавиле у Коринту, апостол Павле оспорава строгом осудом индивидуализма: Свети Дух је „заједница“ и не ствара индивидуална психолошка искуства дарова и надахнућа, нити редове привилегованих „духоносаца“, већ „изграђује“ заједницу Цркве. Због тога је највећи дар Духа љубав.

У време монтанизма проблем задобија нову форму. У основи, појавом ове јереси радило се о теми, у којој мери историјска и институционална страна имају суштински значај. Монатнисти су побијали сваку идеју јерархије, организације, историјског прејемства итд. у Цркви. На тај начин су суштински створили дилему: дух или историја. Због тога чак и Христова личност у својој историјској појавности није имала за њих никакав значај. Значајан је био Дух као искуство појединца.

Суштина проблема монтанизма налазила се управо у овој дилеми и то се може приметити из полемике коју су против њега водили теолози онога времена, као свети Иринеј. У једној антимонтанистичкој посланици мученицима у Лиону и Виени коју је сачувао Евесевие у својој Црквеној историји и која се приписује Иринеју, развија се идеја да Светог Духа немају они који проричу и имају натприродна искуства, већ мученици који

дају свој живот за Христа. Тако се Дух нераскидиво везује за историјског Исуса. Од сличног значаја је и настојање Иринејево и других његових савременика антимонтаниста на идеји историјског апостолског прејемства и служби епископа. Све ово показује да реакција коју је у Цркви изазвао монтанизам није била у потпуности без везе са оном коју је изазвао гностицизам, и да многи проблеми погледа на свет јелинизма и хришћанства које смо навели раније говорећи о гностицизму, важе и за монтанизам, нарочито за проблем историје.

2. Умерена јелинизација хришћанства: апологети

Док се у случају јереси које смо истраживали хришћански поглед на свет у потпуности потчињава јелинизму (а често и другим формама мишљења), у случају апологета 2. века после Христа, утицај јелинизма на хришћанску мисао је веома јак, али не успева да искорени хришћански поглед на свет. Овај однос хришћанства и јелинизма смо овде назвали „умерена јелинизација хришћанства“, будући да је заиста реч о јелинизацији, дакле, о очувању јелинског начина мишљења. Поред тога, због разлога које ћемо видети касније, ово очување није било органско повезивање јелинизма и хришћанства (оно што ћемо касније назвати „христијанизација јелинизма“), нити је

пак представљало опасност за хришћанство, као што се догодило с јересима.

Погледајмо најпре веома кратко ко су били апологети, да бисмо наставили истраживање односа јелинизма и хришћанства у њиховој мисли.

Реакција идолопоклоничког грчко-римског света на ширење хришћанства била је веома оштра у 2. веку после Христа и пројављивала се на три нивоа. Први је био официјална државна власт. Од Неронове епохе (54–68. после Христа) хришћани су почели да бивају јасно разликовани од Јевреја као припадници једне посебне „религије“ и због тога су изгубили привилегије заштите и посебног третмана које је Јеврејима пружала римска држава. Требало је, сходно томе, да обожавају автократора да не би били осуђени за „безбожност“. Одбијање хришћана да чине тако нешто имало је за последицу најстрожу казну. Од епохе автократора Трајана (98–117. после Христа), конкретно од 112. год. после Христа, поводом питања управника Витиније Плинија Млађег одређено је да гоњење хришћана од државних власти не буде произвољно, већ само по потписаној оптужници грађана. Овакво стање трајало је све до времена Декија (249–251. после Христа) и допринело је томе да се државна реакција против хришћанства премести на други ниво: на народно мишљење. Судбина хришћана у погледу њиховог односа према држави зависи-

ла је углавном од јавног мњења. Тако су међу народним масама почеле да се шире застрашујуће приче на штету хришћана, које су између осталог оптуживали да на својим сабрањима врше људождерске вечере, едиповски блуд итд. Коначно, трећи ниво реакције долазио је од идолопоклоничких философа, који су почели оштро да нападају хришћанство. Лукијан са Самосате, који је једно време био хришћанин, писао је сатире подсмевајући се братској љубави и занемаривању смрти које су показивали хришћани, док је платонски философ Келс у свом делу Ἀληθὴς λόγος (отприлике 178. после Христа), које нам је познато из Оригенових дела против њега, покушао да оспори хришћанство у његовој теоретској и философској основи.

Апологети су покушали да се суоче са овом реакцијом на сва три нивоа која смо навели. Своје апологије углавном су упућивале неком автократу. Покушали су да негирају народне приче на штету хришћана. Највише су пак хтели да се суоче са философима, не само да би „одбранили“ хришћанство, већ пре свега с циљем да привуку што више њих хришћанској вери. Управо то је присилило апологете да траже додирне тачке између хришћанства и јелинске философије, што чини њихово дело значајним у погледу односа јелинизма и хришћанства.

3. Први апологети

У историји се Кодрат сматра првим апологетом. Он је вероватно био из Мале Азије и ученик апостола, а не епископ Атине Кодрат, с којим га је грешком идентификовао Јероним. Евсевије Кесаријски је у својој Историји Цркве сачувао један фрагмент апологије коју је Кодрат упутио аутократору Хадријану поводом једног прогона хришћана. Овај фрагмент говори о сведочанствима људи који су још увек живели и који су чудесно излечени или васкрснути о чудима Исусовим.

Поред Кодрата, Евсевије наводи још једног апологету, атинског философа Аристида. Његова апологија аутократору Хадријану је изгубљена, али је 1889. год. на Синају пронађен веран превод на сиријски, да би се касније увидело да се садржај ове апологије налази интегрисан у делу *Живот Варлаама и Јоасафа* које је сачувано међу делима Јована Дамаскина. Ова апологија углавном садржи полемику против варвара, Грка и Јевреја, са оптужбом да варвари (Халдејци итд.) обожавају разне природне елементе, Грци својим боговима приписују људске слабости, док се Јевреју препуштају формализму, обожавању анђела итд. Само су хришћани задржали аутентичан и чист приступ Богу и воде етички беспрекоран живот.

За нашу тему занимљиво је следеће место из Аристидове апологије: да би остварио додирну тачку с јелинском философијом, овај апологета покушава да до Бога стигне путем навођења хармоније света, кретања звезда и сл. Исти метод користи и Платон у својим *Законима*. То је типично јелински метод доказивања Бога који поседује опасности за хришћанску мисао, као што ћемо видети касније. Паралелно с овим чисто јелинским приступом учењу о Богу, Аристид развија интензивну есхатологију: свет ће коначно бити подвргнут страшном суду који ће у њега донети Христос а једини разлог због кога још није наступила коначна катастрофа света су хришћанске молитве.

4. Јустин

Најзначајнији апологета епохе којом се бавимо је Јустин, философ и мученик, који је страдао око 165. после Христа. Родио се у Флавија Неаполису (древном Сихему) Палестине у идолопоклоничкој јелинској породици. Вапијући за истином подучавао се код стоичких, перипатетичких и питагорејских философа, али разочаран свима њима, посветио се проучавању Платона, кога је темељно познавао. Коначно, један случајан сусрет с неким старцем био је повод да упозна пророке и хришћанство, да би ту нашао једину истинску и корисну философију, као што сам каже, и да се

посвети, носећи огртач философа, њеној философској одбрани. Основао је посебну школу у Риму, где се суочио са киничким философом Крискентом. Од осам дела колико је написао, по Евсевију, сачувана су само три: *Прва аїологија* автократору Антонију Побожном (138–161. после Христа), *Друга аїологија* упућена римској скупштини и *Дијалог са Трифуном* који је прерада усмене дискусије између Јустина и неког Јеврејина Трифуна у Ефесу, око 135. после Христа.

Значај Јустина за историју односа јелинизма и хришћанства је велики због следећих разлога:

а) Од свих хришћанских теолога онога времена Јустин има најпозитивнији став у погледу могућности усклађивања јелинске философије и хришћанства. Наравно, он одбија да прихвати идолатрију и грчку религијску митологију, али не и јелинску философију. Веран можда духу „еклектизма“, који је био карактеристичан за философију онога доба, али не без сопствених критеријума, подвргава јелинску философију критичкој контроли да би расудио шта је у њој добро, а шта треба одбацити. Тако, стоцима признаје да имају значајно етичко учење, али да су њихова материјалистичка, пантеистичка и фаталистичка схватања неприхватљива. Исто тако сматра погрешним и учење платонизма да је душа по природи бесмртна, а не од Бога, и да може да се пре-

сели у друга тела. Такође су и многа друга места Јустиновог учења сагласна с хришћанством.

Управо она места, на којима Јустин сматра да се јелинска философија поклапа са хришћанством су важна. Сличности које Јустин налази између платонизма и хришћанства је толико да прелаз из платонизма у хришћанство за њега не представља ништа револуционарно — као да је то најприроднија ствар на свету. Нарочито наглашава Платоново учење да је Бог ван простора и времена, бестрастан, непромењив, бестелесан и без имена. Чак и Платоново учење о стварању света у *Тимају* сматра тачним и много пута користи фразе које подразумевају да је Бог приликом стварања света користио материју која је пред-постојала (идеја коју јасно користи апологета Атинагора о коме ћемо говорити касније). Такође сматра тачном Платонову идеју да је душа „сродна“ са Богом, да је дакле онтолошки везана за њега.

в) Јустин се не ограничава тиме да наводи оно што сматра сличним између јелинске философије и хришћанства, али покушава и да оправда ове сличности. То чини на два начина. С једне стране, нуди историјско објашњење развијајући теорију (познату, као што смо видели, још у време јелинистичког јудејства) да су Грци позајмили своје учење од Мојсија и Старога завета. С друге стране, даје философско објашњење користећи тео-

рију о „логосу“. Овде ћемо се мало задржати, пошто је ова тачка значајна.

Појам „логоса“ као принципа који обухвата и конституише хармонију света развили су стоици а Филон га повезује са Старим заветом. Јустин у овој идеји налази главну тачку додира хришћанства с јелинизмом. У *Еванђељу њо Јовану* постоји познато учење да је у личности Исуса Христа „логос постао тело“. Узимајући ово за полазну тачку, Јустин покушава да докаже да је Христос управо тај логос о коме говори јелинска философија. Христос је дакле принцип који обухвата, конституише и објашњава универзум: хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи.

Теорија о „логосу“, онако како је развијена код стоика, дала је основу за његово објашњење да су грчки философи дошли толико близу истине пре него што „логос“ Божији постане тело у личности Исуса Христа. Пошто „логос“ обухвата и одржава свет и свако биће у свету поседује свој „логос“, постоји „семе логоса“ у стварању. Овај „семенски логос“ (ὁ σπέρματικός λόγος), како је названа Јустинова теорија, објашњава зашто су грчки философи успели да нађу истину још пре доласка Христовог. На овај начин Јустин се креће у два различита правца: прво, доказује да све што је исправно у јелинској философији води порекло од Христа; друго, везује бога Логоса за свет тако тесно, да је теологија могућа само на основу је-

линске философије. Тако се теологија суштински потчињава философији и појам Бога постаје зави- стан од схватања света. Видећемо надаље прили- ком вредновања које ћемо изнети од коликог је значаја за хришћанство ова основна тачка.

5. Остали апологети 2. века после Христа

Остали значајни апологети, после Јустина, су његов ученик Татијан, малоазијски беседник и антимоноиста Милтијадис, Аполинарије, епи- скоп Јерапоља, такође антимоноиста, Атинаго- ра, Атињанин, хришћански философ, Теофил, епископ Антиохије и Мелитон, епископ Сарда у Лидији. У апологетске списе се такође убрајају *Посланица Диогнеју* непознатог аутора и *Поби- јање сивољних философа* од Ермије.

Од ових апологетских дела изабраћемо овде само одређена, која ће нам помоћи да створимо слику односа јелинизма и хришћанства у периоду који истражујемо.

Апологета који се издваја због става који зау- зима у погледу односа јелинске философије и хришћанства је Татијан. Он је, заједно са Терту- лијаном, један од најкатегоричнијих противника сваког односа философије и хришћанства. У свом делу *Обраћање Јелинима* одбацује целокупно је- линско образовање и чак каже да Грци све што је добро код њих дугују вараварима. Овде је посред- ни екстремни случај мржње према јелинизму, мо-

жда као реакција na превладавање јелинског духа у источним областима. Татијан је рођен у Сирији и није искључено да његова мржња према Грцима има расистичке конотације (В. Јегер). Овај апологета у историји је остао познат по свом раду на *Диатисарону*, у коме покушава да међусобно хармонизује четири еванђеља узимајући за основу хронолошки оквир који нуди *Еванђеље њо Јовану*. Ово дело је изворно вероватно написано на сиријском, али је веома рано преведено на грчки.

Такође, заслужује да се укратко задржимо на Атинагори, овом атинском философу који цени, као и Јустин, јелинску мисао, али, насупрот Јустину, суштински се не слаже са платонизмом. Његово дело *Посланство о хришћанима* које је упућено Марку Аурелију и његовом сину Комоду, покушава да оповргне народне оптужбе против хришћана: безбожност, људождерске вечере, едиповски блуд. С философског и теолошког становишта занимљиво је друго његово дело *О васкрсењу мртвих*, можда најбоље дело ране хришћанске књижевности на ову тему. У погледу јелинизма, оно што је значајно је да Атинагора сматра да је тело неотуђиви елемент човекове природе. Ову своју философску тезу аргументује тако што тврди да ће бити васкрсења мртвих да би се наградило или пак казнило тело за човекова дела. Васкрсење мртвих, такође наглашава Атинагора, није резултат природних својстава душе или чо-

века уопште, већ последица искључиво свемоћи Божије. Реч је о једном библијском суочавању једног Грка с јелинизмом — на централној тачки његове разлике у односу на хришћанство — који између осталог није у потпуности одбацио јелински начин мишљења.

Такође је занимљив апологета Теофил од кога су сачуване три књиге *Авѿѿолику*. У овом делу имамо основе тријадолошке теологије која ће се касније развити у Цркви. Из његовог тријадолошког учења философски је занимљиво разликовање који чини између неисказаног (ἐνδιόθετος) и исказаног (профорικός) „логоса“. Први постоји вечно код Бога пре постанка света, док се други појављује приликом стварања Адама. Ово је први озбиљан философски покушај да се превазиђе велики проблем који је у Цркву донела Јустинова теологија, која је идентификовала „логос“ Божији са космолошким „логосом“ јелинске философије. Биће свакако потребно да прође доста времена док се не изнађе решење овог проблема. У погледу бесмртности душе, Теофил заузима средњу позицију, наглашавајући да душа није бесмртна, нити смртна по својој природи, већ подложна подједнако смрти и бесмртности, аналогно томе како човек употребљава своју слободу.

Коначно, *Посланица Диогнеју* поново нам доноси теорију о „логосу“. По овој посланици свет је створио „логос“ који је „креатор и творац

свега“ и чијој „тајни“ се поковавају сви елементи. Овде је видно усвајање стоичке космологије једног хришћанског мислиоца.

Један од последњих Грка апологета 2. века, Мелитон Сардски (око †197. после Христа) посебно је занимљив за однос хришћанства с јелинском књижевношћу. Његово дело *О Пасхи*, које је откривено тек пре тридесетак година, било је једно од најпознатијих свога времена; преведено је на многе древне језике и утицало је на древне ауторе (Клименту Александријског, Иполита итд.), као и на химнографију, литургику и омилитику древне Цркве. Реч је о једној беседи написаној с пуно умећа у усменој форми.

Ако се узме у обзир да је мишљење које је владало било да јелинско беседништво није утицало на хришћанску омилитику пре 3. века после Христа, проучавање ове беседе је нарочито занимљиво. Док старије беседе, као нпр. „2. Климентова“ нису имале никакве везе с правилима јелинске реторике (коју су гностици, насупрот томе, рано увели у употребу), дело Мелитона Сардског је по стилу и по распореду материјала под утицајем метода друге софистике. Користи обраћања и питања, супротности и паралелизме, „анафору“ (почетак реченица или фраза које се настављају на исти начин) и „омиотелевту“ (свршавање реченица на исти начин). Ово је први писани хришћански текст по правилима јелинске ретори-

ке. С овим делом суштински отпочиње утицај јелинске реторике на хришћанску књижевност, онако како је видимо касније развијену код Оригена и Иполита.

V

Прва појава христијанизованог јелинизма

Као што смо видели у претходној глави, 2. век је био одлучујући за односе јелинизма и хришћанства. Постало је јасно да је историјски пут хришћанства нераскидиво везан за јелинизам. Међутим, ово везивање није било безопасно за хришћанство. Највећа опасност била је јелинизације хришћанства у тој мери да хришћанство суштински постане један огранак, једна „јерес“ јелинизма. У јересима које смо истражили ова опасност није избегнута. Елементи јелинског погледа на свет заменили су основне ставове хришћанства, што је имало за последицу радикалну промену последњег. У случају апологета ово се догодило само делимично. Захваљујући пробирљивости ових хришћанских мислилаца, многи од основних јелинских погледа на свет нису нашли свој пут до хришћанства. Апологети су инсистирали на очувању основних начела вере Цркве и одбацили су свако јелинско учење које им је било супротно. Али јелинска мисао није била нешто што се могло ограничити на конкретне „теме“

или начела вере. Она је прожимала све и на крају крајева била је ствар методологије, тичала се дакле општег става који човек заузима према свету и боговима. На овој тачки, као што смо видели, апологети су приликом свог покушаја да хармонизују хришћанство с јелинском мишљу, провукли јелинизам кроз хришћански став према свету на ризичан начин. Овај феномен назвали смо умерена јелинизација хришћанства. Сами апологети нису били јеретици и то захваљујући својој пробирљивости. Посејали су, међутим, семе за страшне јереси које су мучиле Цркву у 3. и 4. веку.

Начин на који се Црква суочила како с првим јересима које смо истражили, тако и са онима које су касније проистекле из „умерене јелинизације“ хришћанства апологета, повезан је с целокупним проблемом односа јелинизма и хришћанства у 2. веку. Упоредо са одвијањем како екстремне, тако и умерене јелинизације хришћанства, развијао се у 2. веку и један обрнути процес у односу јелинизма и хришћанства. Био је то покушај хришћанства да суштински овлада јелинизмом, дакле, да дође до христијанизације јелинизма, не само површно већ и суштински.

Занимљиво је да су, у историји епохе којом се бавимо, први који су покушали да христијанизују јелинизам били сами Грци. То значи да ова христијанизација није била одбацавање јелинизма, већ преображај, приликом кога су основна пита-

ња и интересовања јелинског духа задовољена одговорима који нису били „јелински“. На тај начин је овај велики преображај доказао да хришћанство може да прави дубоку разлику између питања и одговора јелинске културе, пошто су постојала стварна питања — наравно не само рационална, већ пре свега егзистенцијална — која су само Грци својим начиним мишљења били у стању да формулишу. Нека од њих, као нпр. космолошка, онтолошка итд., већ смо навели у претходним главама. Али управо то да су таква питања и агоније типично, ако не искључиво, јелинске, нашла задовољавајуће одговоре у једном погледу на свет који у својој основи — јудејској — никада није постављао такву врсту питања, представља подухват грчких отаца раван чуду. Ово чудо, које је захтевало ретко креативну мисао, довршено је и показано у свој својој величини у 4. веку, у „златном“ периоду отаца Цркве. Међутим, његов почетак, без кога никада не би дошло до тог „златног“ периода, је у 2. веку. Реч је о струјању чији су представници једноставни и непретенциозни мислиоци чија је заједничка карактеристика да, за разлику од апологета, нису били академски теолози, већ епископи и пастири. Ово је, видећемо, од великог значаја.

У одељцима који следе ове оце и писце поделићемо у две категорије. У прву ћемо убројати оне који су остали познати у историји под називом

вом „апостолски оци“. У другој ћемо се посветити посебно Иринеју, који историјски припрема отварање „златне“ епохе отаца и нуди нам прве целовите узорке христијанизације јелинизма.

1. Апостолски оци

Овај назив је најпре додељен петорици раних хришћанских писаца који су се сматрали на неки начин лично повезаним с апостолима, као Варнава, Климет Римски, Игњатије Антиохијски, Поликарп Смирнски и Јерма. Касније су овим писцима придодати Папија Јерапољски, *Посланица Диогнејџу* и *Учење дванаесторице ајосјола*. Од ових се *Учење* (= Дидахи) и *Посланица Варнавина* и *Јермин јасјир* како у погледу форме, тако и садржаја, могу уврстити у другу категорију списа, док *Посланица Диогнејџу* о којој смо раније говорили припада категорији апологетских дела. Тако, у категорији дела апостолских отаца суштински преостају дела Климента Римског, Игњатија, Поликарпа и Папије. Од њих су за однос јелинизма и хришћанства непосредно занимљива углавном прва два.

Климент Римски. Климент Римски био је веома рано изузетно познат и поштован у раној Цркви. Многи (нпр. Ориген и Евсевије) идентификују га са сарадником апостола Павла, Климентом, који се наводи у посланици Филипљанима (4, 3), док га други, као Иринеј, сматрају трећим,

после Петра, епископом Рима. Дело по коме је веома рано постао познат у хришћанској старини је *Посланица Коринћанима*, написана око 96. год. после Христа. Ово дело је било толико значајно да је увршћено у Александријски кодекс Библије, док је у сиријској Цркви сматрано делом Светог писма. Повод за писање посланице био је неки немир у коринтској Цркви после ког су „презвитери“ те Цркве изгубили своју функцију. Климет интервенише да би нагласио да црквене службе не црпе своју власт од народа, те да клирици не подлежу суду народа треба ли или не да задрже власт. Извор власти у Цркви је Бог, који је посредством Христа и апостола „поставио“ клирике у Цркви. На овај начин Климент у својој посланици у теорију црквеног права уводи два основна принципа: божански карактер (*iure divino*) црквених служби и апостолско прејемство. Оба ова принципа остала су темељна у Канонском праву.

У свом покушају да придобије Коринћане за своје ставове, Климент прибегава аргументима који су значајни за однос јелинизма и хришћанства. Поред тога што наводи дисциплину и организацију римске војске којима се диве народи онога времена (гл. 37), Климет покушава да своја мишљења утемељи на двострукој философској основи: на политичкој и етичкој философији Грка и у стоичкој космологији.

Позната 20. глава посланице је леп опис хармоније и поретка који владају у природи. Све се догађа с мером и по реду; ништа не превазилази границе које је творац поставио. Овај опис надахнут је стоичком философијом и има исти циљ као и јелинска мисао уопште: да из констатације космичке хармоније изведе етичке, па чак и политичке, закључке. Исти божански принципи који постоје у творевини, дакле, ред и хармонија, чине да и људско друштво буде организована целина.

Примену ове космичке слике на Цркву и њен „поредак“, Климент врши у остатку своје посланице, користећи јелинске идеје. Аргумент да „велики не могу бити без малих, нити мали без великих“ (гл. 37) налази се код Софокла, док се повезивање ове слике које чини Климет, са општим принципом „код свега постоји извесно мешање и у томе лежи корисност“, идеја је коју такође изражава Еурипид у једном фрагменту трагедије *Еол*. Ова идеја мешања (κρᾶσις), која постаје још изразитија у синтетичком облику у коме Климет користи термин (σύνκρᾶσις), значила је за старе Грке, као што је познато, много више него просто мешање (μίξις). Од почетне употребе у медицини, појам κρᾶσις доспео је до политичке философије Грка да би изразио нераскидиво и хармонично јединство различитих социјалних елемената који су сачињавали антички „град“ (πόλις). Иста идеја је, такође, изражавала јединство и хармонију које

карактеришу свет, повезујући тако космологију с политичком и етичком философијом.

Све ово показује да су Климент — као и примаоци његове посланице — били познаваоци јелинског образовања и да нису оклевали да користе јелинску философију онога времена у својој теологији. Постоји, међутим, једна основна разлика у односу Климента према јелинској философији у поређењу са апологетима (нпр. Јустином), о којима смо говорили раније. Вредно је пажње да у 20. глави своје посланице, где користи слике из стоичке философије, Климент не прави ни инсинуацију теолошког оправдања стоичке космологије. Не говори, као Јустин, о појму „логоса“ да би тиме повезао свет са Богом или Христом. Ред и хармонија у природи су резултат воље и слободе Божије. Климентова космологија је ктисиологија (в. раније), дакле, нешто што космичку хармонију не чини елементом урођеним свету, већ зависном од слободе Божије који може сваког момента да је поремети („његов дах је у нама, и када хоће, узме га“ — гл. 21).

Ово свођење света на „творевину“, које је, као што смо видели, карактеристично за Павла и Нови завет уопште, крштава јелинску мисао у библијске категорије — „христијанизује је“. Тако се Климентово навођење појма хармоније у његовој посланици стално повезује с појмом „тела Христовог“ и љубави, управо као и код апостола Па-

вла. Коринтски хришћани могу да науче много о јединству Цркве из јединства света. Црква, међутим, представља јединство које не зависи од ове усађене хармоније, већ од воље Божије, што, у супротности са демократским јелинским „градом“, ствара божанско право у организацији Цркве. Тако, док су слике на које се ослања Климентова аргументација (космичка хармонија, „мешање“ итд.) преузете из јелинске мисли, резултат до кога воде није типично јелински. Климентов јелинизам не јелинизује његово хришћанство. Приметна је тенденција ка обрнутом, али смо још далеко од њеног довршавања.

Игњатије Антиохијски. Личности светог Игњатија оличава једну од најупечатљивијих појава у древној Цркви. Као што показују његове посланице, веома дубоки религијски доживљаји и страсна љубав (ἔρως, као што сам пише) према Христу одвели су га са одлучном жељом у мучеништво. У време автократора Трајана, тадашњи епископ Антиохије, одведен је из Сирије у Рим, да би га власти предале зверима римске арене (око 112. после Христа). Управо је током овог путовања написао седам посланица које су сачуване. Из Смирне је писао црквама Ефеса, Магнезије, Тралије и Рима, а из Троаде црквама Смирне и Филадельфије, као и епископу Смирне Поликарпу.

Из ових посланица се види да се Игњатије без проблема служио грчким језиком, али с једним

потпуно оригиналним личним стилom, у коме повезује најсмелију језичку безобличност с пробраним реториком. Овај мешовити стил сведочи да Игњатије није придавао много значаја језику и форми свога израза, већ их је користио спонтано, како су му налагали његови доживљаји.

Игњатијев значај у историјском процесу односа јелинизма и хришћанства је велики, иако је његово признавање недовољно наглашено у делима историчара. Да бисмо схватили овај значај, укратко ћемо анализирати кључну тему Игњатијеве мисли, која је директно повезана и с јелинском мишљу и с њеном „христијанизацијом“, која ће прве плодове дати касније. Реч је о појму живота и односу према истини.

У јелинској мисли истина се идентификује са битијем света и бића, док је живот нешто што је придодато бићу, његовој „истини“, нешто што бића имају или немају. Тако је за јелинску мисао један предмет, нпр. камен, истинит. Исто важи за једну животињу или човека који имају живот. Реч „живот“ изражава нешто секундарно, квалитет који додајемо нечему што већ „јесте“. Другим речима, живот није крајња и апсолутна онтолошка категорија, не идентификује се са истином. Једино што можемо рећи о животу у јелинској мисли је то да изражава динамику природе бића (реч φύσις, као што је познато, потиче од глагола φύω, и сходно томе изражава динамизам који поседује

битије као „природа“). Тако, када се истина идентификује с природом бића, повезује се и са животом. Али ово повезивање није идентификација два појма. Постоје и бића која по својој природи немају живот — упркос томе она имају своју истину, она су истинска. Тако, у јелинској мисли битије (истина) и живот нису идентични. Да нешто „јесте“ није неопходно да живи.

Пажљиво и дубоко проучавање Игњатија поставља нас пред овај велики проблем. Још у *Еванђељу њо Јовану*, које чини се Игњатије познаје, долази до идентификације истине и живота на упечатљив начин. Многи егзегети су склони тумачењу појма живота у *Еванђељу њо Јовану* у чисто јудејским формама: идентификација истине и живота не значи ништа друго него да је истина пракса (= деловање), дакле примена. Тако се долази до етичке димензије истине („чинити истину“) и еванђеље се у потпуности отуђује од јелинског менталитета који истину повезује са битијем бића (εἶναι τῶν ὄντων).

Да ли је овакво тумачење *Еванђеља њо Јовану* тачно врло је дискутабилно. Нарочито пак за Игњатијеву мисао, такво тумачење живота (као „праксе“) не важи. Игњатије је у својој мисли Грк и када каже „живот“ мисли на нешто онтолошко, а не практично, на чињеницу да неко или нешто постоји. Ово се може видети у теологији коју развија о божанској евхаристији. Да би описао назив-

ва је „лек бесмртности“, што је многе библијске теологе потакло да га оптуже да „јелинизује“ рано хришћанство — као да је изворно и аутентично хришћанство било нешто „јудејско“. Заиста, Игњатије у евхаристији види нешто онтолошко — а не просто једну „праксу“ Цркве. Другим речима, види нешто што има последице по битије човека, по његову истину. И овде остаје Грк. Питање је, међутим, да ли приликом давања одговора на ову тему остаје везан за типично јелински менталитет. Управо овде пажљиви проучавалац назире прво семе християнизације јелинизма.

За Игњатија је евхаристија „лек бесмртности“, не зато што у својој „природи“ поседује неку силу или потенцијал живота (в. грчку реч $\phi\acute{\upsilon}\omega$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$). Ова карактеристика коју приписује евхаристији нема ништа „магично“ или паганско. Оно што у Игњатијевој мисли одређује евхаристију јесте заједница која подразумева „сакупљање на једном месту“, дакле догађај заједничарења. Због овога разлога Игњатије је познат по свом инсистирању на значају који има епископ: он је предстојатељ на евхаристији, он даје као сам Бог евхаристију као живот члановима заједнице и зато се ван епископа не може замислити истински живот. Тако се „бесмртност“, тј. живот који даје евхаристија, на крају крајева, састоји у заједничарењу које обезбеђује заједница Цркве.

На овај начин Игњатије се истовремено креће у два правца. С једне стране, у хришћанско схватање истине уноси онтолошки садржај. Сагласно с јелинском мишљу наглашава да се истина идентификује са постојањем (ἀεὶ καὶ ὄντως εἶναι). С друге пак стране, у јелинско схватање истине уноси појам живота као крајњи и апсолутни критеријум истине. То да неко јесте, значи да живи. Живот даје постојање и сходно томе истине. Живот чини и бездушне елементе евхаристије извором живота. Грк се тако позива да научи да живот није квалитет бића, нешто што бића „имају“ или „немају“, већ узрок бића. Преображај се наставља дубље: ово поистовећивање истине и живота, подвођење онтологије појму живота, праћено је идејом да живот није нешто што припада природи неког бића. Евхаристија је живот не од своје „природе“ — живот није неко својство које има објекат евхаристије, хлеб и вино — али од догађаја заједничарења, дакле сабрања око епископа које чини „природу“ евхаристије, њене елементе, живот. Коначно, ово значи да се живот и истина поистовећују у личном заједничарењу.

Ићи ка даљим закључцима било би превише за Игњатијеву мисао. Ову линију ће развити Иринеј а до пуног израза довешће је велики оци 4. века у свом тријадолошком богословљу. Игњатије сеје прво семе које ће донети преображај јелинизма. Тиме што је идентификовао, на начин на који

смо видели, живот и постојање или пак да учини живот узроком постојања, наводи јелинску мисао да тражи један догађај личног заједничарења који је пре света и која га чини да живи. Управо то ће учинити мисао великих кападокијских отаца да би неколико генерација касније дошло до потпуне христијанизације јелинизма.

2. Иринеј

Иринеј је можда најзначајнији отац Цркве у 2. веку. Пореклом из Мале Азије, у младости је био ученик епископа Ефеса Поликарпа, касније је постао презвитер, а потом (177–178) епископ Лиона у Галатији. Из његовог деловања могу се издвојити две ствари. Прва је његова интервенција у спору око празновања Пасхе између римског папе Виктора и Цркава Мале Азије које су Пасху празновале 14. јудејског месеца нисана (дакле хронолошки јудејску Пасху), а не у недељу после 14. нисана, као што је био обичај других Цркава и римске Цркве. Виктор је прекинуо црквену заједницу с Црквама Мале Азије, а Иринеј је позвао Виктора да не буде упоран, пошто овакве несугласице не нарушавају, већ пре „прекаљују“ „јединство вере“. Јединство Цркве не треба доводити у опасност због ствари које нису суштинске. Друго што је Иринеј учинио у историји је борба против гностицизма с којом су повезана и његова сачувана дела. Та дела су следећа: а) *Ојовргава-*

ње лажно названогa знања (познато као *Прoйив јереси*). Нажалост, од овог дела су сачувани само делови на грчком; за остатак се користи веома стари латински превод (из 3. и 4. века после Христа) као и древни верни јерменски и сиријски преводи разних одељака. Ово дело је драгоцен извор, као што смо видели, за изучавање гностицизма. б) *Излагање айосѿолске ѿройоведи*, дело катихетско и апологетско, без отворене полемике против јереси и в) фрагменти, углавном из посланица.

Иринејева мисао представља значајну станицу на путу односа јелинизма и хришћанства. Из целокупног његовог учења следеће тачке су од посебног значаја за нашу тему:

а) Учење о „логосу“. Следећи Јустина, чија дела Иринеј познаје, поистовећује „логос“ света творевине са оваплоћеним „логосом“ еванђеља, Христом. Као и Јустин, и он се среће с јелинском мишљу, нарочито стоичком, у овој основној идеји да „логос“ обухвата и одржава свет, да се он налази свуда и да је кроз њега Бог створио свет. Обојица сматрају да је „логос“ главна тема Старогa завета и кључ за познање откровења Божијег у историји и творевини.

Постоји, међутим, једна велика разлика између Јустина и Иринеја у погледу ове теме, разлика која се директно тиче односа јелинизма и хришћанства, а састоји се у томе што за Иринеја присуство „логоса“ у творевини и Старом завету није нешто ста-

тично, већ динамично у правцу оваплоћења „логоса“. Откровење Божије, дакле, кроз „логос“ пре оваплоћења није имало вредност по себи; оно што га заиста чини откровењем је оваплоћени „логос“. Тако, теорија о „семенском логосу“ (σπερματικός λόγος) која је по Јустину требало да грчке философе назове „хришћанима пре Христа“ радикално се мења: само ако се прихвати оваплоћени „логос“, могу да добију на значају идеје грчких философа, чак и оне Старог завета. Значај ове разлике постаје још јаснији на следећој тачки Иринејеве мисли која се тиче јелинизма а то је:

в) Гносеологија. Ако је Јустин могао да каже да су грчки философи поседовали неку врсту познања истинитога Бога пре оваплоћења „логоса“, Христа, то је било зато што је у његовој мисли, која је у дубини била платонска, откровење или познање било ствар ума. Ако се, дакле, поклопи да два човека у две епохе мисле исту ствар, то значи и да (по)знају исту ствар. Истина се овде схвата гносеолошки, а (по)знање умно. За Иринеја, међутим, ствари не стоје тако. Познање је, као и истина, живот. „Логос“ Старога завета (или философа) је „умно“ исти као и онај Новог завета, али је разлика у томе што онај Новог завета постоји у историји, може се срести, познати као живот. Тако, док се у првом случају Бог открива умно, у другом се открива егзистенцијално, као живот.

Да бисмо боље разумели овај Иринејев став треба да анализирамо његову мисао у погледу поистовећења знања и живота. Када Иринеј каже да је у оваплоћеном „логосу“ знање живот, оно што мисли је да се захваљујући оваплоћеном „логосу“ ствара лични однос с Богом. Друго је, објашњава Иринеј, да си чуо за некога и да га познајеш умно, а друго да га сретнеш лично. Само у личном односу се остварују знање и истина. Тако се знање и истина по Иринеју поистовећују са заједницом. Ово знање као заједница, како са Богом, тако и са људима, које нам је дао оваплоћени „логос“, наставља Црква, која је управо та заједница и то у форми заједнице евхаристије. За Иринеја је евхаристија истинско познање Божије и поистовећује се са истином света, пошто она као заједница дарује „непропадљивост“, дакле истинску онтологију. Тако се Иринејева мисао историјски пре надовезује на Игњатија (в. раније), него на Јустина.

Резултат ове гносеологије је развијање појма типологије који се непосредно тиче односа јелинизма и хришћанства. Све у Старом завету (и можда у јелинској философији) су типови који се остварују у Новом. Тако, истина не извире из прошлости као платонска „анамнеза“ (у једном типично јелинском сагледавању очекивало би се да су они што следе типови оних који претходе, а не обрнуто), већ из будућности. На тај начин долази

до крштења јелинске мисли у библијском менталитету. Следећа тачка коју истражујемо показује исту ствар.

г) Идеја возглављења. Реч је о једној типично Иринејевој идеји по којој је Христос возглављење (ἀνακεφαλαίωση) свега. Значај ове идеје за јелинизам може се сажети на следећи начин:

Иринеј идеју возглављења црпи из два извора. Први је употреба овог термина у античкој грчкој књижевности и то у реторици. „Κεφάλαιον“ тамо значи оно што и данас називамо „κεφάλαιο“ (= глава) једне књиге, а „ἀνακεφαλαίωση“ резиме садржаја различитих глава. То је Иринеју познато и он употребљива термин у овом значењу. Каже нпр. да су Поновљени закони (= Девтерономијум) возглављење целокупног Закона, а да је Христос возглављење, дакле, резиме целокупне људске историје. Међутим, његов главни извор је Павле који пише да је све возглављено у Христу (Еф 1, 10). На овом месту идеја је занимљива за нашу тему.

За Иринеја, Христос се као возглављење свега поистовећује са првим човеком, Адамом, и тако се људски род поново доводи у стање пре Адамовог „пада“. На тај начин се за људски род ствара повратак на почетак. Такво сагледавање би се могло сматрати суштински платонским: архетип човека је савршени човек, а историјски живот је његов пад. Међутим, у Иринејевом случају по-

стоји једна значајна разлика: Адам, по његовом мишљењу, није створен савршеним. На почетку је био нешто као дете назначено да стигне у савршенство касније. Тако је историја, развој човека у времену, представљала елемент његовог усавршавања. Христос је управо оно што би био Адам да није „пао“. Дакле, тиме што је возглављење свега Христос поново доводи човека на почетак (јелинска идеја), али га води даље од почетка, што није ништа друго до „савршенство/крај“ („τέλος“) — назначење (σκοπός) — човека (библијска идеја). Још једном је јелинска мисао позвана да мисли библијски. Савршенство — почетак — одређује се есхатоном, а не обрнуто.

VI

Закључци

Рођење једног новог света

Пратили смо развој односа јелинизма и хришћанства у 2. веку до Иринеја, који представља станицу за све што је претходило и за све што ће уследити. У нашој историјској ретроспективи нисмо се задржавали на детаљима, нити смо се бавили свим аспектима односа јелинизма и хришћанства. Хришћанство се у потпуности послужило јелинском културом у свом изразу. Преузело је од јелинизма језик и форме изражавања, као

и сви становници грчко-римске васељене тога времена, а не неговање јелинске књишке учености. Реторика и проповед су тек крајем 2. века, и то веома уздржано, почели да се негују на основу јелинских узора. Химнографија се не развија до степена да би се могла сматрати доприносом развоју јелинске књижевности. Само јелински политички живот се чини да је имао изванредан утицај на организацију Цркве и зато смо се на томе мало задржали у претходној глави. Оно што, међутим, има главни значај за однос јелинизма и хришћанства у то време је сусрет два погледа на свет и рођење једног новог света насталог из овог сусрета. Пре свега под овом призмом смо видели развој хришћанства на пољу јелинизма, пошто је ово одређивало и још данас одређује историјски пут јелинизма.

Сусрет јелинизма и хришћанства на нивоу погледа на свет донео је сукобе, међусобне утицаје, али и преображаје историјског значаја, како у јелинизму, тако и у хришћанству. Хришћанство које је историјски потекло из јудаизма, донело је са собом једно сагледавање света које можемо називати библијским. Сходно овом сагледавању свет није самопостојећи, нити се може сам објаснити. Да би се разумео и у њему исправно живело треба ићи иза њега, треба претпоставити једно биће апсолутно слободно од света, Бога, који се не тумачи светом. Овај Бог је у тој мери слободан

од света да његова слобода, његова воља и енергија, стварају бића. Све што постоји резултат је слободе и захвата овог слободног Бића у простору и времену. Тако је библијска мисао постигла да сагледава све са становишта историје. Глагол „бити“ у библијском (јеврејском) одговара глаголима „чинити“, „догађати се“ итд.

Било је природно да такав менталитет наиђе на тешкоће на пољу јелинизма. Не зато што је јелинска мисао била „безбожна“ — то никако. Још од класичне епохе Грци су своју философију називали „теологијом“, док су у временском периоду који смо истраживали овде још више развили теолошке аспекте своје мисли. Међутим, Бог Грка је увек био везан за свет. У суштини није он био тај који тумачи свет, већ резултат до кога долазимо тумачећи свет (Платон). Па чак и када Бог ствара свет својом вољом, као у Платоновом *Тимеју*, ствара га од материје која пред-постоји. Познато је да творац у суштини значи украситељ. За античког Грка је незамисливо претпоставити једаног Бога који се не везује за битије. Битије је претпоставка деловања и слободе — а не обрнуто, што подразумева библијски менталитет. Прво постојиш, потом делујеш слободно. Слобода која је спонтана према свету хармоније је увреда (ὑβρις) која се скупо плаћа. Ово доследно подучава античка трагедија.

Проблем, дакле, који се јавио приликом уласка хришћанства у јелинизам био је веома дубок. Био је то проблем тумачења. Да би један Грк разумео, у складу са свим досад реченим, проповед о Христу, требало је да постави питање: шта је Христос? За Јеврејина који је постајао хришћанин такво питање или није постојало или се на њега одговарало уз помоћ историје: Христос представља извештај о захвату или акту Божијем у свет — то је његово Биће, дакле један божански акт и самим тим сам Бог. Тако се проблем тумачења претварао у тему измене менталитета. Грк је требало да научи да мисли историјски и да узводи битије ка слободи, дакле, да промени свој поглед на свет. Али проблем је имао и другу страну. Тиме што поставља питање о Христу или о свету — онтолошки, а не историјски (дакле, да пита шта је Христос по своме бићу) — Грк обавезује хришћанске проповеднике да нађу начин да изразе своју веру у онтолошким категоријама, а да истовремено не прихвате јелински менталитет, онај који смо описали раније (без тога да вежу Бога и слободу за онтологију). Управо овде започиње велика тешкоћа, али и велика могућност. Овде се рађа христијанизовани јелинизам.

У историјској перспективи коју смо начинили видели смо неуспехе и успехе хришћанства на овој великој теми. Многи хришћански мислиоци су се приликом овога сусрета два погледа на свет

у потпуности или делимично приклонили јелинском. Други су, међутим, опасност претворили у могућност. Остали су Грци који настоје да питају о битију света, Христа и Бога; али и библисти који битије света подводе под слободу и одређују постојање света критеријумом историје и есхатона. И тако настаде чудо. Први пут у историји јелинизам је научио да поистовећује битије са слободом и деловањем и да начини лични однос и љубав не резултатом битија, већ истоветним њему. Истовремено је и цео свет сазнао да су две културе које су се вековима бориле једна против друге, источна-сиријска и јелинска, и које су биле принуђене да живе под једним кровом у јелинистичким и римским историјским реалностима, могле слободно и као резултат дубоке унутрашње синтетичке прераде да живе као један човек. Павлово „Нема више Грка, ни Јудејца“ није једноставно постало историјска стварност. Била је то једна дубока промена у историји коју су створили грчки оци Цркве. Креативан сусрет јелинизма и хришћанства у личностима првих отаца Цркве суштински је и благотворно одредио пут не само јелинске, већ и светске историје.