

Проф. др. Петар Рош:

„Покајше се, јер се приближило царство небеско“

У обичном говору православне теологије, „покајати се“ значи уствари размишљати о нечему у прошлости учењеном, жалити због кршења религиозно-моралних закона у прошлим поступцима, и чинити напоре да се то исто не догоди опет у будућности. Ту је и „обраћење“. Оно значи да човек узме нове религиозне идеје и морална начела наместо својих ранијих веровања и начела. На крају, Царство небеско се може дефинисати као стање блаженства и среће које се добија као дар Божји дат човеку, који је живео истинама вере и начелима морала која је Бог открио оснивањем своје Цркве.

Шта је овде дубље, духовно значење „покајања“, или његово теолошко објашњење? Покушаћемо рећи укратко:

1. „Покајати се“ значи променити стање своје свести, променити перспективу и понашање у животу и делатностима. То значи открити, продубити и уздићи своју свест до перспективе из које се могу сагледати ранији преступи и њихове негативне последице, и прихватити боље и животворније алтернативе и раћање чврсте жеље да оно прво понашање уступи место овоме другом. То обухвата мењање свести и поштења које је раније било неконтролисано. То је и нова чезња за Светлошћу и Животом ради остварења и оваплоћења великог Идеала, и ради усавршавања и среће. Ово развијање и мењање људске свести пре свега је условљено изливањем Божанске Светлости, или духовног електрицитета кроз који се преображава самосвест, и на тај начин оно постаје нешто више него човекова природна воља и природна психичка способност.

Покајање не значи остајање на истом степену свести у оквиру исте психичко-сазнајне перспективе — Оно укључује у себе право мењања степена свести и психичко- сазнајне перспективе због више самосвести, која уздиже људску природу ка вишим делатностима. До ове промене се долази само изливом Божанске Светлости, која се јавља као одговор на дубоку чезњу људског срца.

2. Реч „обраћење” долази од грчке речи „метаноиа” која означава духовну прогресивну промену људске свести у три димензије које се изражавају у човековом понашању. Оно укључује промену и развој свих сазнајних покретачких процеса — тј. способности човекових у мишљењу, осећању и вољи, а који у крајњем смислу регулишу његове активности. То значи продуховљење човековог мишљења, осећања, намера, човекових виталних енергија, које иду од нижега ка вишем. Овај троструки процес продуховљавања мења човеков идентитет и помера центар његове теже од НИЖЕГ ЈА ка ВИШЕМ ЈА хармонизујући човекове активности са ВОЉОМ унутарње, БОЖАНСКЕ ЛУЧЕ.

Покајање, пре свега, се јавља као привремени и прелиминарни облик „конвенције” који води правом и трајном облику „обраћења.”

3. Царство Небеско није „место” или награда која је дата приликом наше смрти од Бога у кога смо веровали. То је стање свести и оно мора бити остварено још док смо овде у телу... Због тога и остајемо на земљи докле ово не постигнемо. То је ВИШЕ СТАЊЕ СВЕСТИ; ПРАВЕ ДУХОВНЕ СВЕСТИ, у којој смо свесни своје бесмртности и СИНОВСТВА У БОГУ. БОЖАНСКА ЛУЧА, ИЛИ ХРИСТОС У НАМА, овладава нашим способностима, и постаје способна да се свесно испољи и манифестује своје особине још на овом свету.

На закључку из горе поменуте анализе је јасно да „покајање”, „обраћење” и „спасење” или „остварење Царства Божјега” су три органска и међусобно повезана духовна процеса, који у себи укључују прогресивну промену перспективе и развоја, продубљења и уздицања људске свести двоструким деловањем БОЖАНСКЕ СВЕТОСТИ која силази „одозго” као одговор на дубоку чезњу ЛЈУДСКОГ СРЦА „одоздо.”

Превео с енглеског Епископ СТЕФАН

Протојереј Алексеј Књазев:

Пророци*

У В О Д

Предмет овог истраживања су старозаветни пророци, њихова делатност, њихови списи и њихова проповед. Зато што су по каткад говорили о Месији и о приближавању месијанских времена, уобичајено је да се о пророцима говори једино као предсказивачима будућности. Но пророци су пре свега били надахнути религиозни вођи, проповедници речи Божје, чврсто уверени у својим говорима и изјавама, да их је сам Бог позвао и послао на службу коју врше и да наставља да их надахњује у свим делима и речима које су у вези с том службом.

Пророци се срећу такође и у Новом завету (Дал 11,27; 13,11; 15,32; 21,20; 1 Кор 11,28-29; 14,29; ср. Дидахи 11,7), а може се говорити о пророчким наступањима и појавама пророчког дара и у неким временима доцније историје Новозаветне цркве. Упоредна историја религије открила је пророке у природним религијама које су изван Откривења. Према томе, профетизам, тј. појава пророка јесте — појава врло распрострањена. У поређењу с пророцима природних религија, старозаветни профетизам неизмерно превазилази профетизам изван Откривења због наглашавања строгог монотеизма од стране старозаветних пророка. Шта више, у односу на новозаветне пророке старозаветни профетизам је потпуно самостална појава и по својој снази, и по својој распрострањености и по месту које је заузимао у животу израиљске теократије. Осим тога, с њим је у вези врло одређена врста књижевности која је нашла себи место у Библији: пророчке књиге Старог завета.

Те књиге чине део Светог писма. Оне припадају Божанском откривењу. Самим тим, оне имају углед верског учења и, поред тога, оне су означавале у границама Старог завета велику и врло важну етапу у историји развика и усавршавања богооткривене религије. Тиме се објашњава она изузетна пажња коју су им посветили сви

* Преведено из: *Вестник руского студенческого христианского движения*, № 103 (1, 1972), Париж — Њу-Йорк, стр. 3—32. Превео Младомир А. Тодоровић.

тумачи Светог писма. Њих су изучавали и изучавају с чисто религиозне тачке гледишта, како то показују неизбројиви коментари које су на њих написали оци Цркве, богослови, религиозни учитељи и религиозни мислиоци свих времена. Због њиховог историјског значаја почев од 18. и 19. века те књиге су почели изучавати такође с историјске тачке гледишта. Како либерална тако и религиозно-библијска историјска наука нашле су у њима врло драгоцени извор сведочанстава, која могу бити корисна при утврђивању библијске хронологије, или пак за употпуњавање слике библијске историје, која је према гледишту савремене историјске науке доста непотпуна и нетачна.

Осим тога, наше доба, које се одликује тражењима разноврсних нових путева, међу потресима који су нарушили многе раније структуре, често настоји да се надахне пророцима и позивајући се на пророчку смелост хоће да нађе оправдање за разноврсне методе радикалних акција, које се каткад прихватају као једини начин решавања проблема успостављања хришћанског јединства и других проблема који стоје пред савременим човечанством. Такви погледи често се заснивају на неправилном схватању религиозне суштине пророчке службе. Али ти погледи произилазе од правилне религиозне предпоставке према којој пророцима припада углед не само у области догматског учења, него такође и у области практичног верског живота. То нас свакако ставља пред опште питање о нормативном значају Старог завета у области хришћанског етичког учења. То питање није потпуно разјашњено у богословљу и његово разрешење захтева врло брижљиву егзегезу и упоређивање многих текстова. Али о ономе што припада посебној теми о пороцима, у вези с хришћанском делатношћу, можемо се ограничити на једно сведочанство из кога произилази да пример пророка, као и њихова проповед, имају пресудан значај за правилно схватање суштине хришћанског живота. То сведочанство чине неке појединости говора који Дела апостолска (2. глава) у свом приповедању о силаску Светог Духа на апостоле стављају у уста апостола Петра. Оно описује новозаветно стање човечанства као ношење пророчког дара.

Тумачећи суштину и важност догађаја који се десио у педесети дан после Христовог васкрсења, Петар у том говору наводи (Дап 2,17-21) познате речи пророка Јоиља о изливању Духа Господњег на свако тело (Јоиљ 2,28-32). То пророчанство наводи се скоро у потпуности. Ево како звучи његова прва половина:

„И у последње ћу дане, говори Господ,
Излити Духа Мојега на свако тело,
и прорицаће синови ваши и кћери ваше,
и младићи ваши виђаће виђења,
и старци ваши биће сновима уразумљивани,
и на слуге Моје и на слушкиње Моје
излићу Духа Мојега,
и прорицаће ...”

(Јоиљ 2,28-32; Дап 2,17-18)

Смисао ових речи је овакав: у оне дане када се у народу Божјем догоди изливање. Божјег Духа без икаквог ограничења, сви ће у изабраном народу, без обзира на пол и узраст, имати удела у пророчкој харизми; сви ће примати откривења у оним истим облицима у којима су их примали породица и сви ће прорицати. Контекст у коме Нови завет наводи те речи говори да су се оне испуниле на Педесетницу. Према томе, међу даровима Педесетнице треба да се налази дар свеопштег пророштва¹. Из тога произилази да ће пророчка харизма ући у хришћански позив, да тај дар као и остале благодатне дарове треба сматрати нарочитим даровима које хришћанин прима у тајни ступања у Цркву, да је он заједно с осталим новозаветним даровима истовремено и датост и задатост. Као и остали дарови, он се састоји у благодатном задатку који је добијен, и заједно с осталим даровима мора се активно примити, открити, остварити и умножити кроз живот у Цркви, под руководством Светог Духа. Ми ћемо се још вратити питању о томе како се тај дар појављује у животу Цркве и у животу сваког верника. Сада пак наводимо то питање, да бисмо указали на њега и тиме још снажније истакли животни значај и непролазну савременост теме о пророцима, о пророчкој проповеди, о установљењу пророчке службе, о суштини пророчког дара.

Овај рад углавном обухвата пророке 8. века пре Христа, другим речима Амосу, Осију, Михеја и Исаију. Ти пророци почињу низ такозваних *пророка писаца*. С њиховом проповеди јавља се у Израиљу и развија пророчка књижевност коју смо већ поменули. У њиховим књигама означене су богословске теме које ће се развијати и допуњавати у току целе историје пророчке проповеди у старозаветном богоизабраном народу. У томе је нарочити богословски значај те групе пророка. Поменути пророци набројани су у њиховом хронолошком поретку. Њега ће се држати и овај рад. Тим првим писцима пророцима претходило је мноштво пророка чија проповед није била записана. Такви „неписци” пророци сретали су се и доцније, кад је проповед пророка постала предмет записивања. Пророчки покрет у древном Израиљу развијао се у одређеном историјском и религијском контексту. Зато, освајањем овога потребно је и почети изучавање пророчких списа.

¹ Прот. Сергей Булгаков, Утешитель, Париж, 1936, стр. 327—338.

Први одељак

Пророчки покрет и пророчка служба у Старом завету

Пророка из твоје средине,
између браће твоје, као што сам ја,
подигнуће ти Господ, Бог твој, —
њега слушајте.
(Пнз 18,15)

Глава прва

О СУШТИНИ ПРОРОЧКЕ СЛУЖБЕ

Речи Књиге поновљених закона, које су постављене као гесло на почетку овога одељка, схваћене су у Делима апостолским као месијанско пророчанство о доласку и о делима Христовим (Дап 3,22; ср. 7,8). Неоспорно је не само да су пророчка предсказивања о Месији испуњена у Христу Спаситељу, него је Син Божји, Богочовек Исус Христос, како о Њему сведочи јеванђелист Јован (Јн 1,21; 6,14; 7,10), Сам показао првенствено као пророк у коме су се испуниле све пророчке службе. Исто тако, поред тог месијанског смисла који је признала Црква, наведена изрека Књиге поновљених закона има такође и дослован смисао, који проистиче непосредно из контекста у коме се налазе те речи. Књига поновљених закона (гл. 17-18) говори о лицима којима је било поверено служење у свештеној заједници Израиља: левитима, царевима, пророцима. Речи Књиге поновљених закона (18,15; ср. ст. 18. и сл.) садрже Божанско обећање Божјем народу о непрекидности пророчке службе у њему и о њеном трајном карактеру. Те речи оствариле су се у старозаветној свештеној историји. Главна раздобља израиљске историје обликовала су се делатношћу и проповеђу пророка, који су чинили готово непрекидни низ скоро до 2. века пре Христа (в. 1 Мак 4,46. и 14,41). Старозаветне књиге садрже многобројна пророчка имена, но оне исто тако помињу и многобројне анонимне пророке. Та количинска страна пророчке службе у Старом завету, а такође развита пророчка проповед и утицај пророка који је непрестано растао, допуштају да се говори о пророчком покрету у старозаветном Израиљу као нечем што је трајало кроз многе векове његове историје. Старозаветни пророчки покрет чини једну од најкарактеристичнијих особина живота Израиља у његовој улози богоизабраног народа. Он ставља пред библијског историчара и богослова питање о расветљавању суштине те службе. То питање није разјашњавано у православној и посебно у руској библијској науци. Због тога оно мора бити постављено у овим главама, посвећеним објашњењу баш тог историјског и религиозног контекста у коме се појавила и развила старозаветна пророчка књижевност. Које су карактеристике пророчке службе у Ста-

ром завету? У чему се посебно испољавало место које јој је припадало међу осталим службама које је познавала старозаветна израиљска теократија?

На првом месту, неопходно је истаћи њене главне карактеристичне црте. И пре свега, може ли се говорити о карактеристичним особинама које су својствене тој служби?

§ 1. О карактеристичним особинама пророчке службе

Те карактеристичне особине могу се сјединити под једним општим обележјем које се може назвати пророчка слобода. Она се показује најпре у позиву у ту службу. Док је царска служба у Старом завету припадала Давидовој породици у Јудином колену (2 Цар 7), а свештеничка служба чинила искључиво повластицу Аронове породице из Левијева колена, пророчка служба није била везана ни с каквом родовском припадношћу. Она такође није била везана ни за пол, нити узраст, нити пак социјални положај. Бог је *подизао* (Пнз 18,15.18) Себи пророке слободним натприродним актом, позивајући у ту службу онога кога је Он сам изабрао, поступајући искључиво по Своме нахођењу. Испољавање пророчке слободе може се такође видети у различитим начинима помоћу којих је Бог постављао оне које је позвао да буду пророци. Начини позива и постављања могли су бити виђења (Ис 6. гл; и Јез 1-2), спољашње радње (полагање на Јелисеја Илијиног плашта, према 3 Цар 9,19-21) или такође спољашњи догађаји (на пример, велике општенародне невоље, како је то било у случају пророка Јоиља, сина Фатуилова, који је према Јоиљ 1,1 и сл. био послан с пророчком речи народу у вези с необичном по својој пустошној сили најездом скакаваца, која се била сручила у његове дане на Земљу Јудину). Позив и постављање у пророчку службу могли су такође да се покажу у унутрашњем гласу и путем богоопштења, што се десило с младим Јеремијом, пророком из Анатота (Јер 1,4-49), а такође и у оним тајанственим начинима позива у ту службу о којима Библија не даје никаквих појединости и поводом којих се она ограничава на формуле као што је: и би реч Господња . . .

Слободна је такође и разноликост спољашњих облика изражавања пророчке проповеди. Најчешће се проповед испољавала у усменом говору. Но она се такође могла испољавати и у писменом облику. Исто тако познати су случајеви када је она налазила израза у радњама, нарочито у таквим симболичким поступцима, који на пример обилују код пророка Језекиља (Јез 4,1-5,4; 12,1-7; 21,23. и сл. 37,15. и сл.), али који се налазе такође и код Исаије (Ис 8,14; 20,1-6) и код других пророка. Некада су такође неки догађаји из живота пророка (в. Јез 24,24), а некада и цела његова судбина (пример Јеремије) чинили пророка „знаком за народ” (Јер 16,1-13), тј. очигледним сликањем судбине која је очекивала цео Божји народ.

Могу се указати и друге стране пророчке службе, које су у вези с испољавањем пророчке слободе. Такви су: независност те служ-

бе од сваког земаљског јерархијског поретка, тј. његова непотчињеност свештенству и царској власти, а такође и сви облици пророчке смелости. Но треба такође истаћи: ако се пророчка служба јавља као служба првенствено слободна, таква слобода може бити својствена свакој харизматичкој служби. У том смислу треба напоменути да у Старом завету пророковање није било једина харизматичка служба у Божјем народу. Харизматици су били такође знамените судије Израиљеве, којима је посвећена Књига о судијама и које је постављао сам Бог за војсковође, чија се мисија састојала у заштити Израиља од непријатеља који су га угњетавали у време његовог насељавања Ханана. Може се такође указати да је и царска служба у почетку носила харизматички карактер у лицу Саула, сина Кисова, из колена Венијаминовог², до часа када је позван у ту службу Давид и његова династија. Стога се може рећи, ако је слобода неопходно својствена пророчкој служби на основу њене харизматичке природе, она сама по себи није довољна ознака да се помоћу ње одреди у чему се састоји суштина те службе, а такође и садржина дара у коме се састојала пророчка харизма. Треба тражити друге ознаке. Међу њима може бити библијска терминологија која се употребљава у вези с пророчком службом.

§ 2. Сведочења библијске терминологије

Историјске књиге често називају пророке људима Божјим (1 Цар 9,9; 2 Цар 12,22; 13,1; 13,26; 17,18. и 24. итд. ср. 4 Цар 1,6,7,9,12. итд). Тиме се истиче божански карактер пророчког посланства, али се још не испољава његова посебна намена. Шта може, према томе, значити реч „пророк”? Ради објашњења значења те речи неопходно је обратити се тексту јеврејског изворника и такође старим верзијама, нарочито најстаријој верзији свештеног текста Старог завета, каква је његов грчки превод познат под именом превода Седамдесеторице (= LXX). То је тим пре неопходно, што је словенска реч „пророк” превод израза Προφήτης којим та верзија преводи најчешће јеврејску реч коју употребљава јеврејски изворни текст ради означавања носиоца пророчке харизме.

1. *Употреба речи јеврејског изворника.* Уобичајена реч за означавање носиоца те харизме служи у јеврејској Библији израз *наби*, נָבִי, у уобичајеној латинској транскрипцији *nābī*, у множини *неби* и м. Тачан смисао те речи ни до данас није расветљен, као и његово порекло. Глагол *nābā*, с којим се најчешће повезује његов постанак, значи у акадском језику *викати* или *проглашавати*. У том случају *наби* треба схватити као *онога* који виче, или *онога који проглашава*³. Међутим, граматички *наби* има облик пасива, што даје могућност да се *наби* схвати као онај који је био позван. Ако је тако, онда се у појму *наби* истиче тренутак позива пророка. Но такав сми-

² H. Cazelles у чланку Isral (Histoire d'), који је оштампан у Dictionnaire de la Bible.

³ Једно од предложених тумачења *наби* је: онај који проглашава царева, које потиче посебно од улоге Самуила у делу проглашавања Саула за цара.

сао *наби* не слаже се с текстовима као што је Амос 7,14, где пророк, позивајући се на своју позваност од Бога, у исто време потврђује да он није међу онима који се називају *небиим*. Сличне напомене наводе на закључак, да је израз *наби* у Библији престао да се употребљава у свом првобитном смислу. На то нас наводи друга чињеница, којој нам се ваља још вратити: назив *небиим* почео се употребљавати за пророке писце у релативно доцнијем раздобљу. Према томе, изворни смисао речи *наби* остаје за сада неоткривен. Али, шта се може показати у вези с терминологијом која се употребљава у јеврејској Библији за означавање делатности која је била најкарактеристичнија за *небиим*?

Према сведочанствима која се налазе у историјским књигама и тичу се разних времена израиљске историје, *небиим* су били приказивани као екстатичари који наступају под утицајем религиозног надахнућа, који прослављају Јахвеа Бога Израиља, објављују Његову вољу, подсећају на његове захтеве (1 Цар 19,20-24). Стога Осија (9,7) назива те људе надахнутима (дословно: људима духа). „Пророковати” *hitnabbe*, од истог корена као *наби*, у старим текстовима означава бити *изван себе, падати у јарост* под утицајем Духа који је сишао на *небиим* (в. Број 11,25-27; 1 Цар 10,5. сл.; 11,13; 18,10; 3 Цар 28,29). У последње време тај глагол је добио значење *објављивати*, примивши то значење најпре у *nirhal*-у (Ам 3,8; 7,15; 3 Цар 22,12), а затим у *hitrael*-у, тј. у облику *hitnabbe* (2 Дн 20,37; Јездр 5,1), означавајући пре свега *бити у екстази, изван себе, падати у јарост* по заповестима Духа. Стога анализа термина који се тичу испољавања надахнућа, свејственог старим пророцима, такође не даје пресудне резултате за одређивање суштине како пророчке делатности тако и пророчког дара у свештеној израиљској заједници.

Ради потпуности указаћемо најзад називе *виделац* (1 Цар 9,9) и *видовњак* (Ам 7,12) који су некада давани пророцима. Али ти називи су врло рано изашли из употребе, као и звање које је дано Илији и Јелисеју *човек Божји* (4 Цар 4,9). То показује да у Израиљу пророчка служба и делатност никада нису били усмерени првенствено на предсказивање будућности.

§ 3. Употреба речи у преводу Седамдесеторице

У најстаријој верзији свештеног старозаветног текста основни термин за означавање пророка је наведена реч *Προφήτης*. Та је реч већ постојала у класичном језику. Она може значити: онај који објављује, онај који говори (на пример, речи жреца — пророка), онај који прориче. У најширем смислу *Προφήτης* може бити преведено као: весник, тумач, објашњивач. Но префикс може такође бити схваћен у смислу: *за или у корист*. Тада *Προφήτης* означава онога који говори за или уместо некога, или представља некога. Врло ретко та реч значи: онај који предсказује будућност. Осим тога, за изражавање мисли предсказивања будућности постоји посебан глагол *μαντεύομαι*. Библија Седамдесеторице реч *наби* најчешће преводи речју *Προφήτης*, мада се некада користи њом за превод архаичних

израза *gōeh*, видовњак, и *hōzeh*, виделац, који се најчешће преводe са *ὄρων* и *ὄλεων*. Али када је реч о обичним гатарима, које Стари завет строго осуђује, грчки превод користи се искључиво речју *μάντις*. Према томе, може се извести закључак, да се у односу на схватања и употребу речи *Προφήτης* десила еволуција слична с оном коју смо запазили поводом речи *наби*.

То се потврђује и другим посматрањима. Амос, Исаија, Михеј и Јеремија сами себе никада не називају *наби*. Амос (7,14) и Михеј (3,8) протестују када их називају *небиим*. Исаију (Ис 37,2; 38,1) и Јеремију (Јер 28,5. сл. 10.12.15; 42,2; 45,1) пророцима називају други. Наума, Авакума, Агеја и Захарију означавају као *небиим* редактори њихових списа. Једино Језекиљ назива себе *наби* (Јез 2,5). Исаија је приступао пророчици, *небија* (Ис 8,2), која му је можда била жена. Да ли то значи да је он самога себе сматрао за *наби*? Да ли чине јаснијом ту очигледну чињеницу, настале еволуције представе о служењу небиим, подаци о историји пророчке службе у Израиљу које садрже старозаветне књиге?

Г л а в а д р у г а

ИСТОРИЈА ПРОРОЧКОГ ПОКРЕТА У ИЗРАИЉУ

§ 1. О почецима пророчког покрета у Старом завету

Данас у библијској науци постоји распрострањено мишљење по коме је институција пророка-небиим поникла у Израиљу под хананским утицајем. И стварно, сада има много података који потврђују да је постојала пророчка институција у до-израељској епохи у многим народима старог Истока. Документи 18. и 17. века пре Христа, који су нађени у Магi на Еуфрату, сведоче о постојању пророка-свештеногатара у народу Месопотамије. О томе говоре за Феникију и Ханан текстови који су нађени у Рас-Шамри, старом Угариту, у Сирији. Гресман⁴ указује да су у 12. веку такође постојали пророци у Ханану, а сретали су се још у 9. веку, што се види из 3 Цар 18,22.29 (такозвани Ваалови пророци, с којима се такмичио пророк Илија). Сви ти подаци своде се на то, да су ван-израиљски и до-израиљски пророци-небиим представљали неку званичну институцију свештеногатара чија је делатност обављана у храму или у царским дворцима. Но ваља додати да су подаци, као и све што имамо о старим израиљским небиим, прилично неодређени и делимични. Стога они не дозвољавају да се дође до закључка који су нарочито чврсто основани. Истина, к небиим су се некада обраћали као гатарима (епизода с изгубљеним магарицама 1 Цар 9,6. сл.). Али ми тако видимо старе

⁴ H. Gressman, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Berlin — Leipzig, 1927, 72.

израиљске небиим као оне који су непрестано иступали у улози заштитника најстаријих израиљских традиција и бораца против туђинских утицаја, посебно против утицаја који је долазио са стране хананске културе.

По сведочанству настаријих старозаветних текстова, појава пророчког покрета у Израиљу може се приписати епохи прилично касној, наиме 11. веку, тј. крају епохе судија. Истина, ми налазимо у Петокњижју текстове у којима се о Мојсију говори као о пророку (Пнз 18,15-18. и 34,10)⁵. Но није ли то богословско тумачење Мојсијеве улоге у светлости доцнијих концепција о улози и делатности пророка? То исто може се рећи о иступању „пророчице” (небија) Маријамне, Мојсијеве сетре (Изд 15,20), а такође и Деворе, Варакове сараднице (Суд 4-5. гл.). Међутим, о Девори Књига о судијама (5,7) говори, да је она „мајка у Израиљу”. Ниже ће бити истакнуто, да су пророке називали *оцима* њихови ученици када су им се обраћали (4 Цар 6,21; 8,9. и сл.). Девора је такође била судија и позвала Израиљ у свети рат. Као судија она је била блиска харизматичкој служби. Њено позивање може се сматрати као да потиче од самог Јахвеа, Бога Израиљева.

О *небиим* почиње се одређено говорити у периоду Самуилове делатности. По свој прилици они су већ били добро познати у оном тренутку, када је у текст Прве књиге о царевима (9,9) била уметнута глоса која објашњава појам „виделац” (хозе) и која упоређује видеоца с *наби*. Ти стари *небиим* одликују се неким карактеристичним особинама које су доцније исчезле и на којима се треба мало задржати.

§ 2. Колективна порочка служба

Небиим су у Самуилово време представљали колективну појаву. По сведочанствима Прве и Друге књиге о царевима, они живе у групама или заједницама. По Трећој и Четвртој књизи о царевима то се продужује у 9. веку у Северном царству за време Илије и Јелисеја (3 Цар 20,55; 4 Цар 2,3.5.7.15; 4,1; 5,22; 6,1; 9,1). У Трећој и Четвртој књизи о царевима они се називају „синовима пророчким”, но тај израз означава само да су они били учесници пророчке службе и у суштини јавља се као синоним за „небиим”. Према свим подацима, те заједнице налазиле су се под управом нарочитих старешина. Такви су били Самуило (1 Цар 19,20) и, изгледа, Јелисеј (4 Цар 4,38; 6,1). Старешину су чланови заједнице називали „оцем” (4 Цар 2,12; ср. 6,21; 8,9; 13,14). Чланови заједнице живели су заједно (4 Цар 5,38-41). Има података да су неки били жењени (4 Цар 4,1). „Синови порочки” хранили су се од милостиње (4 Цар 4,8.42; 5,22.). Њихова спољашња одлика био је плашт од козје длаке и кожни појас (3 Цар 29,13.19; а такође Мт 3,4), а код неких и ожиљци на лицу (Јез 3,8). Те ожиљке су они сами себи наносили приликом падања у екстатичко стање (3 Цар 18,28). Када је на њих силазио Јахвеов дух, они

⁵ У том смислу треба схватити и Пост 20,7 и Пс 104,15, а такође и Број 11,24—29; 12,6 сл.

су „пророковали”, тј. улазили у јарост и такође постајали други људи (2 Цар 10,6.9). То стање могло се испољити у певању (тамо ст. 5), у повицима, у понављању позива (3 Цар 22,10.22; 18,22-26), у радњама симболичког карактера (22,11) и у неуредним покретима (3 Цар 18,26; ср. 2 Цар 6,58; 1 Цар 18,6. и такође Изл 15,20). Како је већ речено, у том стању небним су могли такође наносити себи ране, а некада су свлачили са себе одећу или падали без свести (1 Цар 19,24; ср. Дан 18,27). У многоме су ти стари небним потсећали на дервише, који се у наше дане још срећу на Истоку.

Али ти су небним узимали активног учешћа у животу израиљског народа. Они су свесно подржавали Самуилову акцију за заштиту прастарих израиљских предања (1 Цар 15,16.22; 19,18-24). Доцније, за време Илије и Јелисеја, они су се борили против ваализма, који се ширио у дворским круговима (3 Цар 18,4.13.22; 20,25-42). Због тога су они претрпели сурово гоњење од царева Амријеве династије (3 Цар 19,2.10.14; 18,4. 13.22) Познато је такође да је по налогу Илије један од таквих небним помазао Јуја за цара (4 Цар 9,2) и да је то изазвало устанак који је довео до свргавања Амријеве династије и до убијања њених последњих представника. Али, благодарећи сличним иступањима, израиљски небним су штитили прастара предања, бранили религију и чистили је он синкретичких утицаја. И зато чак и у тој фази пророчког покрета у Израиљу, израиљски пророци су превазилазили сваки ван-израиљски профетизам, с чијим представницима либерална наука некада настоји да их зближи или чак изједначи.

§ 3. Пророчка служба као лична харизма

Упоредо с појавом колективног пророчког служења израиљски историјски документи наводе такође низ пророчких лица, који они описују као појединачне говорнике и независне од колективног профетизма. Такав је могао бити већ поменути Самуило. Такви су Натан и Гаад, који су живели у доба Давида (2 Цар 7,12; 24,11.18; 3 Цар 1). Такви су затим Ахија из Силома, који је иступио у тренутку поделе царства (3 Цар 11,29; 14) или пак анонимни човек Божји у време Јеровоама (3 Цар 13. гл.), Јуј у време Васе (3 Цар 16,2) и Олда (Хулда) у време Јосије (4 Цар 22,14-17) која је била запитана у време проналажења књиге Закона. Те пророке често видимо и при царским дворовима и у царској средини. Могуће је такође да су они били везани с местима култа, где су они изрицали своје пророчанства у саставу богослужења које је тамо обављано. Али то је само претпоставка пошто непосредних указивања о култском служењу пророка Стари завет нема. Ти носиоци личне пророчке харизме исту: пали су често по личној иницијативи, непобуђени ни од кога, нити од кога упитани, само ради тога да би објавили Божју вољу народу или царевима (2 Цар 12,1-15; 24,11-14.18. и сл.; 3 Цар 21,29-39; 13,1-3; 16,1-14; 17,1; 18,1. и сл. ст. 44-45). Потребно је нарочито истаћи везу пророка с дворским круговима. То је обична појава на старом Истоку. И библијски извори, и сама Библија (Пост 41,8; Ис 19,3. 11; Дан 1,26; 2,2) запажају присуство мага и гатара при дворовима источ-

них царева. Давидов двор је такође имао *небиим* у личности Натана (2 Цар 7,1-17; 12,1-15; 3 Цар 1,6.10; 22,32) и Гада (2 Цар 24,11-18). Исто то може се по свој прилици рећи о Сауловом двору (1 Цар 28,6) и Јосафатовом (4 Цар 3,21-20). Израиљски дворски пророци саопштавали су царевима Божје заповести, али су такође и изобличавали царева када су они нарушавали Божју вољу и Божју истину. У томе су се, свакако, они разликовали од неизраиљских пророка. Присуство пророка у царској средини било је за израиљску теократију ствар толико нормална, да се чак у епохи после ропства, када у Израиљу већ није било монархије, среће мишљење о неопходности да царски дворови имају своје пророке (Неем 6,7).

Пророци писци су несумњиво настали не из *небиим* представника колективне пророчке службе, него из носилаца личне пророчке харизме. Но пре но што би се говорило о епохи писаца-пророка неопходно је зауставити се на личности и делатности Илије.

§ 4. Илија

Илија Тесвићанин, тј. из Тесве у Галаду, који је иступио у заштиту вере Јахвеа, Бога Израиљева, у Северном царству у време Ахава и његових наследника, био је несумњиво носилац личне пророчке харизме, мада је био у вези са „синовима пророчким“ (4 Цар 2,3. и сл.). Он живи сам. Носи плашт као *небиим*, доспева у екстатичка стања, као на пример у време приношења жртава на Кармилу (3 Цар 18), и уопште по спољашности он много потсећа на „синове пророчке“. Но како живи он тако и дејствује самостално и независно од пророчких синова. Његово главно дело састојало се у борби против ваализма, који је увела царица Језевела, ћерка тирског цара-жреца, када је постала супруга израиљског цара Ахава. Спасевајући се од гоњења, Илија путује на Синај (3 Цар 19,1-18). То путовање показује да се Илијино надахнуће разјашњава религиозним опитом Мојсија који је он добио кроз синајску теофанију и догађаје који су у вези са склапањем Завета — *berith*-а између Израиља и Бога. У том погледу Илијин боравак у пустињи такође је значајан; то је знак да је за Илију, као и за синове Рихавове (Јер 35), идеал изабраног народа био његов живот у време његова боравка у пустињи, када он није знао никога другог осим свога Бога и зависио једино од Јахвеа који га је изабрао. На основу тога може се говорити о присутности у Илији потпуне везе коју је он увиђао са свештеном израиљском прошлости. Исто тако, треба тачно одредити да се он, штитећи јахвизам не ограничава на одбрану једино култне верности Богу Израиљеву. Његова изобличавања, упућена против Ахава који је одузео на злочиначки начин Навутејев виноград (3 Цар 21), истичу га као заштитника Божје истине. На тај начин, Илија с једне стране наставља Натана који је изобличавао Давида због убиства Урије (2 Цар 12,1-12); с друге стране, он претиче Амосу, првога од пророка-писаца, који је, позивајући да се чува истина, показивао у својој проповеди праведност као основну особину Јахвеа. Може се стога

тврдити да Илија први у низу израиљских пророка свесно проповеда неодвојивост испуњавања Божанских заповести, нарочито заповести о следовању правди Божјој, од онога што се може назвати догматским монотеизмом. Та религиозна оријентација добила је назив *етички монотеизам*. Тај мотив биће доминантан код свих потоњих пророка. У личности Илије израиљски пророк *наби* постаје носилац одређене, конкретне верске истине. Стога се већ може говорити о пророчкој проповеди. А доћи ће време када ће та проповед постати предмет писменог излагања. Илија Тесвићанин, према томе, био је карика која везује пророке писце и све оне стадијуме развитка пророчког покрета у Израиљу који су им претходили.

§ 5. Пророци писци

У историји пророчког покрета пророци писци јављају се у групама које следе једна за другом. Могу се набројати четири такве групе: пророци 8. века, пророци 7. и 6. века, пророци времена вавилонског ропства и пророци времена персијске владавине. Обично читање пророчких списа показује да су пророци који чине те групе били тесно повезани у својој проповеди с њиховим историјским епохама. Прву групу у хронолошком поретку чине Амос, Михеј и Исаија. Прва двојица проповедника су у Северном царству, два последња припадала су Јужном царству. Цела њихова епоха стоји под знаком почетка асирске експанзије у правцу сиропалестинске обале. Та освајачка политика Асирије довела је 722. године до пропасти Северног царства. У Јужном царству она је изазвала две озбиљне кризе. Прва је била 735. године и била је везана за напад сиро-јефремовске коалиције; друга је у вези с великим походом Сенехериба на Запад и достигла је крајњу тачку у опсади Јерусалима од асирске војске 701. године.

У другу групу улазе пророци Софонија (630. год.), Наум (можда 613. год.), Авакум (око 600 год.) и Јеремија који је позван за време цара Јосије (640—609) и који је обележио својом проповећу последње дане Јерусалима и Јудејског царства. Њихово време јесте епоха грандиозних историјских промена. У првој половини 7. века моћ Асирије достиже врхунац; њена војска долази до Египта и 663. године заузима и пљачка његову престоницу Тебу. Али убрзо после тога почиње опадање асирске моћи, што се објашњава династичким свабама и размирицама, а такође и устанцима на Истоку. Тиме се користио јудејски цар Јосија, који почиње дело верског препорода и државног снажења своје земље. Али његова реформаторска делатност није могла дуго трајати. Године 612. асирска престоница Ниневија била је заузета под нападима Мићана, који су се били ујединили с Вавилоњанима и другим народима. Фараон Нехао (606—695), оснивач 26. египатске династије, беше кренуо у помоћ Асирској империји које је пропадала. Цар Јосија је учинио покушај да га заустави у Јездрелонској долини али је побеђен и убијен код Магидона (609). То је почетак краја јужног, Јудејског царства. На истоку, с Набуполасаром и његовим сином Навуходоносором, обнавља се

Вавилонска империја. После победе Навуходоносора над Нехаом, која се догодила код Каркемиша на Еуфрату 605. године, Вавилон је постао господар Истока. Јудејски цареви, наследници Јосије, улазе у сферу његове хегемоније. Царство преживљава брзи пад, а затим агонију, која се завршава Навуходоносоровим заузимањем Јерусалима 586. године и одвођењем у вавилонско ропство великог дела становништва уништеног царства.

Трећу групу чине они који су иступили после 586. године или они који су проповедали међу заробљеницима: Авдија (?), Језекиљ и такође анонимни пророк, настављач проповеди пророка Исаије, писац основног дела пророчанстава која су ушла у други део књиге која носи име великог јерусалимског пророка 8. века (Ис. 40-66). Није потребно говорити о било каквим спољашњим догађајима историје Израиља у периоду ропства. Изабрани народ не само да је изгубио политичку независност, него и све трагове државности. Један већи део његов био је у ропству на рекама вавилонским, други у расељењу у Египту и другим суседним земљама. Никаквих надања на политички препород у Божјем народу није могло бити у том периоду. Али тај период се показао као време покајања и пуне религиозне обнове и препорода старозаветног Израиља. Том духовном процесу допринела је, упоредо с удубљивањем у познавање Мојсијевог закона, како пророчка проповед тако и записане речи и учење претходних пророчких поколења.

Персијска епоха почиње заузимањем Вавилона 538. године од стране персијског цара Кира и његовим издавањем ослободилачког указа. Четвртој групи припадају Агеј и Захарија, који су иступили у Јерусалиму око 520. године у тренутку обнављања радова на изградњи другог јерусалимског храма, затим Малахија чија је проповед била средином наредног века, и после тога Јона, Јоил, а такође и састављач или састављачи другог дела књиге пророка Захарије (Зах 9—14), који припадају већ 4. веку. Агеј, Захарија и Малахија повезани су с такозваном Рестаурацијом, верским и у исто време политичким покретом који је под заштитом персијске државне власти довео до обнове Јерусалима као верског и административног центра јудејства и до стварања оног одређеног облика религиозности Израиља после ропства, који је у историји добио назив јудаизма. Јона, Јоил и Зах 9—14 већ не стоје у вези с класичном пророчком књижевношћу, него с новим књижевним правцима у Израиљу после ропства — поучним приповедањем (Јона) и апокалиптиком (Јоил и Зах 9—14). Оснивач апокалиптичке врсте књижевношће био је пророк Језекиљ. Неки одломци те врсте књижевношће нашли су се у процесу рукописног преношења, које је укључено у пророчке списе ранијих времена. Свој главни развитак апокалиптики је добила изван канона св. књига, у такозваним апокрифима. У Светом писму она је још представљена новозаветним Апокалипсисом Јована и старозаветном књигом Данила. Последњу је храшћанска традиција, следејући грчком преводу Седамдесеторице, ставила међу пророчке књиге. Та књига припада 2. веку пре Христа, времену гоњења јудејске вере од стране јелинистичког цара Антиоха IV Елифана (175—164) из династије Селевкида, под чијом се влашћу налазила Палестина од 197. године пре Христа.

§ 6. Крај пророчког покрета у Старом завету

У даном контексту ми нећемо анализирати садржину пророка писаца и одређивати значај и место свакога од њих у историји пророчког покрета у Старом завету. Споменућемо само као опште правило, да се време делатности и проповеди сваког од њих показало као време крупних историјских криза, потреса као и промена на историјској сцени уопште и у судбини израиљског народа посебно. Та околност мора се без сумње узети у обзир за одређивање улоге пророка и суштине пророчке службе. Споменимо такође и то, да почев од 5. века у Израиљу почиње ишчезавање *небиим*. О томе сведочи Прва књига макавејска (1 Мак 4,46; 14,4). То се с тугом спомиње у Псалму 73 (Пс 73|74,9). Руководећа улога у религиозном животу Израиља прелази од пророка на мудраце, који су створили нови род књижевности која је посвећена учењу о Божанској Премудрости и њеним појавама у људском животу. И пошто су мудраци своју мудрост и надахнуће примили такође од Бога, последње старозаветне књиге некада их изједначавају с пророцима (Сирах 24,33; Прем Сол 7,27). Пророчка пак реч поново је одјекнула у Израиљу у личности Јована, сина Захаријина, по његовом изласку на своју дужност (Мт 3,1—12; Мк 1,2—8; Лк 3,1—20; Јн 1,6—8; 15,28). Али то већ чини предвечерје Новог завета.

Г л а в а т р е ћ а

ПРОРОЦИ И ЛАЖНИ ПРОРОЦИ

Историјски преглед који је наведен у претходној глави не излаже сва питања која су у вези с историјом пророчког покрета у Израиљу. Једно од таквих питања јесте и питање о лажним пророцима. О њему треба сада посебно да се говори пошто од његовог решења зависи правилно схватање позива и служења израиљских пророка. Тема о лажним пророцима проноси се кроз сву историју пророчког покрета. Питање о њима компликује се тиме, што се о њима често говори просто као о *небиим*. Тако, упоредо с упорном полемиком против лажних пророка, пророци писци често исказују свој негативан став према овим последњим (Јер 5,21; 6,13; 14,14; 23,9—32; 27,10; 29,9; Јез 13,1—14,11). Ко су били лажни пророци и чиме су се они разликовали од правих пророка?

§ 1. За што су укоревани лажни пророци?

Какве прекоре према лажним пророцима можемо ми наћи у пророчној и уопште у библијској књижевности? Лажни пророци прекоревани су за неверовање (Соф 3,4), за користољубље и за прорицања ради новца (Мах 3,5,11), за улагивање пред царевима и пред народом (3 Цар 22,13; Ис 30,10; Мих 2,11). Њих такође окривљују за прељубу (Јер 23,14; 29,23), за пијанство (Ис 28,7), за подршку зло-

чинаца (Јер 23,4; Јез 13,22). Против њих истичу и кривице више религиозне: због њих се заборавља име Божје (Јер 23,27), они воде народ у заблуду (Јер 23,32; 29,8; Јез 13,10), јер они предсказују безбедност и благостање.

Али тема о лажним пророцима не исцрпљује се изобличавањима за набројане грехове. Изобличавајући лажне пророке, писци пророци не поричу да ти небним примају слично правим пророцима виђења и снове од самог Бога (Јер 23,25—7; Јез 6,16; Мих 3,6). А Књига поновљених закона (13,2—6) допушта чак да ти пророци могу чинити чуда ради потврде својих речи, мада она такође захтева да ти пророци као и сањачи буду убијени. Да ли постоје указивања помоћу којих се може тачно одредити облик учешћа самог Бога у иступањима лажних пророка и у њиховој делатности?

§ 2. О Богу као могућем извору делатности лажних пророка

Неки подаци показују: ако Бог даје лажним пророцима истинска виђења то је ради тога да би их упутио на лажни пут и тиме казнио или саме лажне пророке или народ. Тако се у Књизи пророка Јеремије (4,10) говори да је сам Бог увео народ у заблуду преко лажних пророка који су му објављивали мир. Нешто слично потврђује се такође у Књизи пророка Језекиља (14,9). А у Трећој књизи о царевима (22. гл.) пророк Михеј, син Јемлин, у време свог сукоба са Седекијом, сином Хананиним, и другим лажним пророцима сведочи (у ст. 19—23) да је сам Јахве послао лажљивог духа у уста Седекије и свих тих пророка.

Можда би се могло предпоставити да су лажни пророци били самозванци који су сами себе издавали за пророке, пошто нису били позвани од Бога, али којима се некада Бог могао лако послужити ради циљева Њему познатих. То као да потврђују текстови који говоре да су прави пророци били они којима је сам Јахве ставио у дужност дело које су вршили (Пнз 18,21; Јер 14,14; 23,21; 32; Јез 13,6). Но други текстови показују да је сам Јахве некада слао лажне пророке (3 Цар 22,10—28; Пнз 13,2—6) или да су се пророци које је послао Јахве могли некада показати невернима (3 Цар 13,11—22; Јез 3,17—21; Пнз 13,2—5). А по Књизи поновљених закона (18,9—22; ср. Неем 9,30; Зах 7,12) излази да и пророци који чак нису лично позвани могу бити сматрани као својеврстан посреднички колектив, који је поставио сам Јахве са циљем да одврати народ од гатара и чаробњака.

§ 3. У чему се састоји мерило разлике између пророка и лажних пророка

На који начин се могу разликовати лажни пророци од пророка? Да ли се може наћи мерило помоћу кога би се могла установити та разлика? То питање је такође сложено као и питање о суделовању Бога у делатности лажних пророка. Понекад се лажни про-

роци приказују у текстовима као предсказивачи благостања, међутим прави пророци увек упозоравају народ или царе на опасности које им прете. Тако испада, на пример, из причања Треће књиге о царевима (22. гл.) о сукобу Михеја, сина Јемлина, с лажним пророком Седекијом (ср. Мих 3,11; Јер 23,17; 28,2). Али и у Књизи пророка Михеја (3,5) Јахве прети својом одмаздом пророцима „који заводе народ Његов”, „који гризу зубима својим и проповедају мир, и ако им ко не да ништа у уста, против њега објављују рат”. У Књизи пророка Јеремије (Јер 23,13) лажни пророци се окривљују за призивање Ваалових имена, али не ради објављивања о наступању мира и благостања. Јеремија пак тачно одређује: „Пророк који прориче мир, кад се збуде реч тога пророка, онда се познаје тај пророк да га је заиста послао Господ” (Јер 28,9). А Језекиљ оптужује пророке за недостатак пожртвовања и упорности у борби против моралне покварености у народу: „Не излазите на проломе и не ограђујете дома Израиљева да би се одржао у боју у дан Господњи” (Јез 13,5). Сличне оптужбе могу се наћи на још неким местима у Књизи пророка Језекиља (Јез 3, 17—21; 32,2—9) и у Књизи пророка Јеремије (Јер 23,22). Из тога се може закључити да се као лажни пророци јављају они *небиим* који не зову народ на покајање и не боре се против моралног и верског пада. Томе се може додати да по Књизи поновљених закона (Пнз 13,2—6) ти *небиим* могу одвести народ да служи туђим боговима, у истој Књизи (Пнз 18. гл.) потврђује се да они говоре по *охолости својој* (ст. 22) или *у име других богова* (ст. 20).

§ 4. Закључак

Сва изложена сведочанства о лажним пророцима дозвољавају да се закључи, да је лажни профетизам у Израиљу био широко распрострањена и веома сложена појава. Који су узроци те сложености? Она се несумњиво објашњава људском грешношћу у свим њеним разноврсним манифестацијама; а људска грешност може постојати упоредо с истинским позивом и може га скренути на лаке путеве. Стога је природно што су пророци могли свесно а некада и намерно да греше и према својој служби и према своме позиву. Они су могли бити у заблуди у вези с положајем Израиља као Божјег народа пред Богом и Његовим законима.

Стога, ако су Седекија, син Хананин, с којим се сукобио Михеј, син Јемлин, у Самарији пред јудејским и израиљским царевима (3 Цар 22), а такође и пророци који се изобличавају у Књизи пророка Михеја (Мих 3,11) и Јеремије (Јер 23,17; 28,2), обећавали срећу, благостање и мир то је због тога, што је по њиховом схватању Јахве био дужан да их дарује Израиљу, кога је Он учинио Својим изабраним народом. Пророци су могли такође да се преваре у вези са захтевима које је Јахве поставио Израиљу као Изабраном народу и да се удаљују од основног верског начела етичког монотеизма који је посведочен целокупним делом и животом Илије Тесвићанина. Они су се такође могли преварити у погледу своје мисије и супротставити јој се када им је она изгледала неразумљива, како је то показано у књизи пророка Јоне причом о пророку који је бежао

испред Бога, иако није био лажни пророк, да не би ишао да проповеда у великом незнабожачком граду Ниневији. Они су, најзад, могли да се преваре и у вези са самим Јахвеом и заборавити да Он суди Своме народу исто онако како суди незнабошцима, и удаљује се од Свога народа ако се он покаже неверник; и обрнуто, постаје му близак и помаже му, ако се народ покаже веран. У том смислу треба и схватити речи Господње које су речене о лажним пророцима у Књизи пророка Јеремије: „Да су стајали у Моме већу тада би казивали Моје речи народу Моме и одвраћали би их с пута њихова злога и од злоће дела њихових. Јесам ли Ја — Бог само изблиза, говори Господ, а не Бог и издалека” (Јер 23,23), (тј. који се удаљује од народа због њиховог неверства). Из свега тога произлази, да је истинска пророчка служба неопходно повезана с оним што се може назвати *православљем* самих небним, тј. њиховим ортодоксним појмовима у вези са значењем избора Израиља и у вези с Богом Који га је изабрао. Ортодоксност тих појмова одређује се, разуме се, самом вером пророка.

Вера и познање Бога у Израиљу имали су за основу *Verith* или Завет који је закључен с Богом на Синају. Тај је завет одредио нарочити положај Израиља као Божјег народа. Једна од битних црта које су у вези с изузетношћу тог положаја састојала се у интензитету јављања пророчке харизме у Израиљу. Шта је означавала пророчка служба у Израиљу у односу на Синајски завет?

Глава четврта

ПРОРОЦИ И ЗАВЕТ КОЈИ ЈЕ ЗАКЉУЧЕН ИЗМЕЂУ ИЗРАИЉА И БОГА

§ 1. О Синајском завету

Као што је познато из Петокњижја и историографске књижевности израиљског народа, он је у својој историји неколико пута закључио Завет са својим Богом. То је било за време Авраама (Пост 17,3. и сл.), за време Мојсија (Изд 19,24; ср. Панз 28,29), за време Исуса Навина (Ис Нав 24,7—28), за време цара Јосије (4 Цар 23. гл. и 2 Дн 34,31. и сл.) и, најзад, за време Неемије, после повратка из ропства (Неем 8; 10). Но, како сведочи целокупно израиљско предање, основни Завет био је онај који је Израиљ закључио с Јахвеом на Синају посредством Мојсија. Тај Завет је подигао Израиља у достојанство Божјег народа и одредио његов статут пред Богом, поставши на тај начин повеља богоизабраног народа.

Шта је Завет? То је превод грчког израза *Διαθήκη*, који су употребили састављачи верзије Седамдесеторице ради превода јев-

рејског израза *berith*⁶). Последњи означава споне солидарности или узајамна јемства, која се јављају међу двема странама које су закључиле међусобно савез или пакт, а такође и права и обавезе које проистичу из тог пакта. Тако склопљени *берит* је имао за сврху осигурање мира („шалом“) међу странама, што на библијском језику значи безбедност, напредак, могућност битисања које води у благостање. Такав Берит-завет не представља обавезно равноправност између страна које су га закључиле; дешавало се да је побеђени признавао своју подчињену зависност од победника, а он се обавезивао да ће му гарантовати живот (Ис Нав 9,3—27; 1 Цар 12,1; Јез 17,13. и др.). И зато се сматрало могућим закључење завета с Богом⁷. Суштина пак Завета који је закључен између Јахвеа и Израиља на Синају, како се то објашњава у Књизи Исаије (Ис 19,3—6), испољила се у томе што се Јахве показао као моћни заступник, доказавши то избављањем Израиља из египатског ропства и што је Он желео да усини Израиља и да га учини Својим поседом, под условом да Израиљ остане веран Њему и Завету који је с њим закључен. Од закључења Завета Сам Јахве постао је Цар изриљских племена (Пнз 33,5), која се уједињују око Њега као око своје заставе (Изл 17,15. и др.); Јахве ће им пак бити заштитник и предводиће их (Ис 13,17; 21; 33,14—17; Број 10,35 и др.). На основу тога Завета Јахве непрестано присуствује у Свом народу и то присуство треба да се одрази у боравку Јахвеа у централној светињи Израиља, на месту које Он изабере, „да онде намести име Своје“ (Пнз 12,5.11. и сл; ср. Изл 25,22). Но несумњиво је да и пророци у њиховој многобројности такође напомињу то присуство и закључени Завет. Ни један пророчки покрет у Израиљу није случајност него последица нарочитог положаја Израиља као Божјег народа. Израиљска религија стоји над религијама изван откривења; израиљски профетизам такође стоји изнад профетизма који се јављао у природним религијама. Њима обојма је својствена трансцендентност Јахвеа, Бога Израиљева. Али у чему Завет с Јахвеом налази своје конкретно испољавање у служби израиљских пророка?

§ 2. Напомена о примљеним обавезама

Већ је било истакнуто да је један од лајтмотива пророчке делатности било непрестано напомињање народу принципа етичког монотеизма. Тај принцип повезан је са самим откривањем Синајскога Бога, Који говори за Себе да је Он Бог Ревнитељ (Изл 20,5; 34,14; ср. Наум 1,2). То значи, да Он не даје славе Своје другоме и захтева безграничну верност према Себи као и према Својим заповестима. Из овога произлази да је Завет с Њим морао бити условљен

⁶ Реч *ברית* која значи пре зборник, завештање, него савез, употребљени су преводноци очигледно због тога, што је берит био за Израиљ добротворство, дар од Бога, који је учињен искључиво по Божјој милости и Божјој иницијативи.

⁷ Код многобожаца су такође постојали завети с боговима. Види Суд 9,4—46, где се помиње Ваал-Берит и Ел-Берит.

захтевима које му је био објавио Јахве. Заблуда лажних пророка, што смо већ истакли, састојала се у томе што је, по њиховом мишљењу ступајући у Берит с Израиљем, Јахве једино Себе везао обавезама а народу Његовом остављало се само да очекује добијање мира, заштите и благостања. Прави пак пророци, борећи се против лажних пророка и проповедајући етички монотеизам, сведочили су о правом стању ствари. У томе су они били сагласни с древном израиљском традицијом, која је преко различитих текстова који су ушли у састав Петокњижја увек сведочила, да је Завет с Јахвеом био склопчан с обавезама и за Израиља. Такве обавезе су биле испуњење „Јахвеових речи“ (Изд 24,3.7. и сл. 22). Томе Књига изласка додаје чување заповести „Књиге завета“ (Изд 20,22—23,25) и заповести које се односе на култ (Изд 34,13—26; ср. проклетства у Пнз 27,15—26). Стога се делатност пророка може посматрати као непрестано поправљање живота Изабраног народа у сагласности с општом линијом религиозног владања, које за њега проистиче из Завета који је с њим закључен.

У том смислу треба схватити тврђење пророка по коме Израиљ није имао никаквог права на то да Јахве с њим закључи Завет и да је Завет искључиво дело Јахвеовог снисходљивог милосрђа. Таква су сведочанства Амоса (3,2; 9,2), Осије (2,16—25; 11,1), а такође Језекиља (16,3—14; ср. Пост 15,9—18; 17,2; Изл 19,4—6; 24,5—8.11). Ако је закључени Завет дело милости Божје а не резултат права или заслуга Израиља, онда он мора да испуњава заповести које су му постављене у Завету (Ис 55,3; ср. 1 Цар 3,6; По 88|89,4). Пророци такође стоје на становишту, да ће тек под условом испуњења тих заповести Јахве заштитити Свој народ, а те заповести састоје се у чувању етичких закона и осталих прописа који су били одређени у Петокњижју (Ос 6,7; 8,1. и сл; Јер 11,1—8; ср. Изл 19,5; 34,15; Пнз 5,9. 22.29). Они такође понављају формулу Петокњижја „ви ћете бити Мој народ а Ја ћу бити ваш Бог“ (Ос 2,25; 11,4; 24,7; Јез 11,20; 14,11. итд.) и такође јасно одређују да ће Бог обезбедити Израиљу мирно заузимање Обећане земље само ако он буде испуњавао заповести које су му постављене кроз Завет (Јер 32,22. и сл.; ср. Пост 25,7; 17,8). Пророци су се на тај начин јавили као тумачи правилног значења закљученог Завета и као надзорници његове примене у животу израиљског народа.

§ 3. Прерастање Завета

Но може ли се сматрати да се у усмерености Синајског законодавства налази оно његово прерастање које се може видети код пророка? Мада су религиозно пребивали у Старом завету, пророци су увек превазилазили остали народ својим духовним нивоом и сва њихова делатност сводила се у суштини на утицај који су имали на синове Израиљеве ради њиховог привођења што вишем и што потпунијем религиозном искуству. Тиме се објашњавају сукоби у које су пророци непрестано ступали с народом, чак и с представницима свештенства (Амос 7,10. сл.; Јер 20,1—6; ср. Ис 1,10. сл., итд.). Али пророци такође говоре о неопходности религиозног превазила-

жења и самог Синајског завета и чак предсказују то превазилажање. Тако Јеремија објављује у име Јахвеово: „Ево иду дани..., када ћу закључити с домом Израиљевим и с домом Јудиним нови Завет, не као онај Завет који учиних с оцима њиховим, кад их узех за руку да их изведем из земље египатске... Него ово је Завет што ћу чинити с домом Израиљевим после ових дана: метнућу закон Свој у њих, и на срцима њиховим написаћу га, и бићу им Бог и они ће бити Мој народ. И неће више учити пријатељ пријатеља, ни брат брата говорећи: „Познајете Бога!“, јер ће ме знати сви, од малог до великога...” (Јер 31,31—34). Такав смисао има и Језекиљево пророчанство о Божјем даривању Своем народу новог срца и новог духа, о замени каменог срца месним срцем и о метању Јахвеовог Духа у синове Израиљева (Јез 36,26—27; ср. 11,19). У каквом односу могу бити сличне пророчке речи са Заветом који је био закључен на Синају за време Мојсија?

Овде је неопходно сетити се неких страна откривања Бога, Који је ступио под Синајем у Завет с израиљским народом. Бог је на Синају показао Себе, пре свега, као Јахвеа (Изл 3,14; 6,1—2. итд.). Библија сасвим јасно повезује то име с кореном *hjh* или *hvh*, бити. Тај корен указује не само на биће као такво, на биће у себи самом, него и на биће у његовом испољавању, тј. на биће као деловање и као присутност. Стога име Јахве истовремено сведочи како о томе да је Бог Израиљев Бог Који има самобитност, право биће („Ја сам Онај који јесте”, како је преведено у грчкој верзији Седамдесеторице Изл 3,14), тако и о непрекидној Његовој делатности у свету и у историји (в. Изл 33,19; Јез 12,25). То је она стварност на коју указује формула која се понавља у Књизи пророка Језекиља: „И познаће да сам Ја Јахве” (Јез 6,14; 7,27; 37,13. итд.), која подразумева између осталог и Јавхеову свесилну делатност, и Његову потпуну независност од било кога, и Његову верност обећањима које је Он дао и Његову чврсту намеру да спасе Свој народ. Али тај исти Јахве, Који ради за спасење Израиља, Који му је близак, Који је присутан у њему и у том својству обитава у његовој централној светињи (Пнз 12,5.11. и сл.; Изл 25,22), у Свом откривању непрестано сведочи и о Својој светости (в. Лев 11,44; 19,2; 20,26; 21,8; ср. Изл 15,11; 2 Цар 2,2 итд.). Шта је то светост? И у чему се та страна Јахвеовог откривања показивала у односу на Завет и на пророчку делатност у Израиљу?

§ 4. Пророци и сведочанство о светости

Јеврејски израз *qados*, свети, и *qodeš*, светост, долази највероватније од корена *QDS*, сећи, одсећи, и у култском односу — одвојити од световног, од нечистог, наменити за службу Богу⁸. Библијски појам светости има три основна значења која су међусобно тесно повезана. Прво се односи на Божанско биће и означава Његову независност од света, Његову нествореност, Његову неприступачност, неизмирну величину која Му је својствена, уопште — оно што се

⁸ В. грчко *τέμενος* од *τέμνω*, сећи: комад земље који је посвећен богу, храмовна или света земља.

на философском и богословском језику одређује као трансцендентност Божанског бића. У односу на Бога, свети означава онога који у свом бићу нема ничега заједничког са светским, створеним бићем. Друго значење има односе према култу. Култска или ритуална светост јесте особина онога што је било одељено од профане употребе или примене и посвећено на службу Богу. Треће значење подразумева религиозну или моралну особину. Она је својствена Богу, али се она може такође показивати и на плану људског бића. У том трећем смислу светлост је морална неоскврњеност, непорочност, тј. што се на грчком језику преводи изразима ἅγιος и ἁγιότης

Као богоизабрани народ Израиљ се назива народ свети (Исл 19,6; Пнз 7,6). У односу на Израиљ светост се пре свега схватала у култском односу. Текстови који су ушли у састав Петокњижја сједињују појам светости у односу према Божјем народу с појмом ритуале чистоте (Лев 11,44; 29,2; 20,26). Али они још истичу да се Јахвеова светост јавља за човека као пример, норма и избор светости. Стога, ако је народ свети био народ који је одвојен од многобожачких народа, народ који је био дужан да чува себе од свих додира који су могли бити за њега извор ритуалног оскврњења, његово позивање у светост почело се схватати и као позив у морално савршенство и непорочност пред Јахвеом. Ниже ће бити показано, да је откривање моралног схватања светости у Израиљу плод пророчке делатности, посебно проповеди пророка Исаије. Пророцима је било дано да схвате и покажу да се светост Израиља одређује светошћу самога Јахвеа, као традиционалног бића Божјег. Они су схватили: ако је Бог друкчији у Свом бићу, онда је и народ свети такође друкчији, тј. не само спољашњим начином одвојен од многобожаца него се разликује од њих и целим својим бићем. Таква светост представља, без сумње, етички монотеизам за који су се заузимали пророци. Али она иде још даље. Божанска светост захтева од народа стицање светости која непрестано расте, и то како светости као етичког живота у Богу тако и светости као богопознања. Превазилажење Старог завета од стране пророке стоји у вези с таквим схватањем светости. На то указују предсказивање закључења Новог завета између Јахвеа и Израиља (Јер 31,31-34) и пророчанство о обновљењу срца (Јз 36,26-27). Свакако да се прелазак од Старог завета ка Новом завету не може десити сам од себе, тј. путем некаквог развитка и рашћења старозаветне религије, пошто он представља приношење искупитељске жртве Сина Божјег. При свем том, чињеница да су израиљски пророци предосећали појаву Новог завета и говорили чак о наступању месијанских времена налази се у самој логици Завета који је био склопио на Синају с Израиљем Сам Јахве, Који је превасходно свети, Који је кроз тај Завет повезао Своје биће с Израиљем и на тај начин поставио Своју светост као мерило светости Израиља. На тај начин, пророци се не јављају само као гласници Завета, заштитници Јахвеових права која проистичу из Завета, него и као сведоци духа Завета с Јахвеом, Који је Велики у светости (Исл 15,11).

Али такво пророчко схватање светости у коју је био позван народ Јахвеов није могао остати без одраза на њиховом схватању историјске судбине тога народа.

§ 5. Пророчки поглед на судбину Божјег народа у историји

По једној верзији причања Прве књиге о царевима о избору за цара првог израиљског цара Саула народ се обратио пророку Самуилу с молбом: „Постави нам цара да нам суди, као што је у свих народа” (1 Цар 8,5).⁹ Пророк се супротставља тој жељи и говори о опасности монархистичког режима (ст. 10-18), но, без сумње, углавном он стоји насупрот стремљењу народа да буде као други народ, које се последњи пут ту понавља, „Али народ не хте послушати речи Самуилових, и рекоше: не, него цар нека буде над нама, да будемо и ми као други народи; и нека нека нам суди цар наш и нека иде пред нама и води наше ратове” (ст. 19-20). Оно што се има у виду у приповедању Прве књиге о царевима (гл. 8) и у његовом негативном односу према монархији у Израиљу јесте, на крају крајева, истина о позиву Божјег народа да буде народ свети. Светост је друго биће које треба да буде својствено народу који је позвао и изабрао сам Јахве. Светост народа, као друго биће, треба да нађе свој израз одлучно у свему. То се тиче не само његове одељености од других народа, не само његовог живљења у стању унутрашње безгрешности као и чисто спољашње ритуалне чистоте, него такође свих области његовог живота и рада, посебно културне и државне. Такав поглед на светост Божјег народа може се испитати као поглед који је постао традиционално својствен израиљским пророцима. Стварно, сви су пророци захтевали да свето израиљско друштво уреди свој државни и друштвени живот на нечелима социјалне правде. Као што ћемо видети ниже, пророци су пошли још даље у њиховом логичком развоју свога погледа на свет. Пророк Исаија је, на пример, проширио тај поглед и на средства којима изабрани народ треба да обезбеђује мир и сигурност у свом друштвеном животу. Он је сметао савременим царевима и њиховим намерама да закључе одбрамбене савезе са суседним народима или да се обраћају за војну помоћ моћним државама и захтевао је, да у часу опасности Божји народ прибегне само нади у јединствену моћ свога Бога и у божанска обећања која су му дана (Ис 7,1-9).

§ 6. Поглед пророка на карактер судбине Божјег народа

Не може се сматрати да су приговори против монархије у Првој књизи о царевима (8,10-18) били уперени против тог режима у начелу и да га приказују као противречност идеалу светости. Без сумње, истински цар за Израиља је сам Јахве (1 Цар 8,7). Но даља свештена историја израиљске теократије сведочи, да се монархистички облик руковођења Израиљом показао као потпуно сагласан с непосредним Јахвеовим старешинством, а израиљски цар се показао као оруђе

⁹ Упореди с 1 Цар 8; 10,17—24; 12; где је испољен негативан однос према монархији. У тој књизи наводи се и друго причање о постављању првог израиљског цара, које је благонаклоно према царској власти у Израиљу (1 Цар 9; 10,1—16; 11).

Јахвеовог управљања, као Његов својеврстан представник. Шта више, на основу обећања која су дана Давиду преко пророка Натана (2 Цар 7. гл.), код пророка је поникло и развило се учење о славном Цару-Месији,¹⁰ Давидовом потомку, преко кога ће Јахве најпотпуније остварити обећања која је дао Израиљу. Али при свем том, пророци су имали у виду не толико спољашње облике колико унутрашњу суштину светости у коју је био позван Израиљ преко богоизбраништва и Завета с Јахвеом. И због тога, док је за друге народе било нормално да желе за себе благостање и сигурност, није чудо што је преко пророка Јеремије пред Божјим народом било постављено питање о томе колико је уопште нормално за њега, као онога који је узет у Јахвеов посед, да очекује за себе од Бога толико благостања у својој историјској судбини. Као што је познато, Јеремија је био у својој трагичној судбини знак за свој народ (Јер 16. гл.). Његова судбина је заправо била *друкчија* и није личила на обичне људске судбине. Истина, сведочанство Јеремије било је усмерено непосредно на догађаје будуће пропасти Јужног царства, заузимања и разорења Јерусалима и одвођење његових становника у ропство. Али сама могућност сличних догађаја у историји богоизабраног народа била је јасно сведочанство о томе, да је та историја требала да се образује друкчије него историја сваког другог народа и да му Јахве, Који је постао његов Бог на основу закљученог Завета, може одређивати да иде путевима који немају ничег заједничког с путевима које сваки обичан народ, тј. који није постао предмет богоизбраности, може сматрати „нормалним” и за себе пожељним.

§ 7. Пророци и Завет као дар светости

Стога се може закључити, да се у светлости пророчке проповеди Синајски завет, онај исти Завет на основу кога је Израиљ постао Божји народ, не јавља само у виду уговора, савеза или повеље која на правни начин одређује положај Израиља као Божјег народа и његов узајамни однос с Јахвеом, него као његово учвршћивање од Јахвеа на путу ка светости, која је требала да му буде својствена као народу који је постао нарочит посед Јахвеов. Завет свакако предпоставља закон, кроз који се он може изградити у познату законичку крутост или јуридизам. Али истовремено он се показао као моћно средство истинског освећења народа. Према томе, Завет с Јахвеом је сам по себи пророчки. Тиме се објашњавају речи које се наводе у Књизи левитској: „О, када би сви у народу Јахвеовом постали пророци, јер им Јахве даје Свога Духа!” (Лев 11,29). Такав Завет представља пророчку службу не само ради опомена и ради сведочанства о правима и захтевима Божјим, него и ради откривања и објашњења његовог пророчког аспекта, који је нашао своје испуњење у појави

¹⁰ Месија, од арамејског Меџа и јеврејског *hammašiah*, значи Помазник, тј. онај који је примио преко помазања изобиље дарова Духа Божјег. Иако Стари завет више пута говори о очекиваном Извршитељу дела Божјег на Земљи, предмету очекивања Израиља, само је Нови завет у библијској књижевности употребио ту реч с таквим значењем или у транскрипцији *μεσσίας* (Јн 4,25; ср. 1,44) или у њеном грчком преводу *χριστός*

новозаветне благодати, у којој је било савладано свако законство. Пророци у Израиљу били су пак тумачи не само речи него чак и духа Синајског Завета. Они су се показали као прави Божји људи, како су их некада назвали у старини (1 Цар 9,7. сл; 4 Цар 4,9) у народу који је постао Божји народ ступивши у Завет-Берит с Оним — Који је као нико други величанствен светошћу (Исл 25,11).

Али, целокупна старозаветна књижевност показује да се делатност пророка није ограничавала на сведочанство о светости Господњој, о позиву у светост Изабраног народа, о правом карактеру Завета који је између њих закључен. Борећи се за неопходност Изабраног народа да има нарочиту судбину у историји, они су се такође изјашњавали поводом догађаја из којих се образовала та изузетна судбина.

(Наставиће се)

Summary

Archpriest Alexey Kniazev

THE PROPHETS

The writer of this study is Archpriest A. Kniazev, Professor of the Old Testament at St. Sergius Orthodox Institute in Paris. He intends to clarify the important phenomenon of the prophets and of the prophetic literature in the Chosen People. Because of their numerous messianic prophecies, the prophets were usually seen as foretellers of the future, although they were first of all religious leaders and preachers of the word of God. The Old Testament prophetism is a quite independent phenomenon, although prophets appeared also outside the revealed Judeo-Christian religion.

The author deals with the prophets of the eight Century B. C. (Amos, Micah, Isaiah). Here he stresses the essence of the prophetic ministry: the freedom of a prophet, which is best manifested in his independency from the priestly and royal power.

The prophetic movement in Israel in the epoch of Samuel had a collective character, although at the same time a few individual prophets appeared as bearers of the charismatic gift (Samuel, Nathan, Gad, etc.).

The prophets-writers rose from the circle of the individual charismatic prophets, and the link between them is Prophet Elijah.

The criterion of discernment between the true and false prophets is the fact that the true prophets call people to repentance and fight against moral and religious decadence. And that means that the authentic ministry of the true prophet can be called *orthodoxy* of the prophet.

The interpreters of the Covenant were the prophets. They prepared Israel for the coming New Covenant (Jer. 31; 31—34), stressing *the idea of holiness* into which Israel was called and by which the historical destiny of that people was different from that of other «normal» nations.

Through the grace of the New Testament, announced by the prophets, the legalistic conception of religion will be overcome.

Др Лазар Милин:

Догма о искупљењу и спасењу

ВЕЧНА ТЕЖЊА ЧОВЕКОВЕ ПРИРОДЕ

Човечанство је увек имало различите тежње и идеале. Понекад су те тежње биле врло пролазне, а идеали сасвим безвредни. Међутим у природи човековој постоји једна тежња коју човек може само формално да пориче. Може и да сумња у њено остварење, али никад не може да је избаци из себе. То је тежња за спасењем и искупљењем. Иако човек воли овај свет и живот у њему, ипак он осећа да је овај живот један терет, једно проклетство и једна „мука духу“, како то каже Библија (Књ. Проп. 1,14). Човек очигледно види да се налази у канцама смрти, патње и бола. А исто тако осећа, да живи под влашћу једне мрачне али врло интелигентне и препреде лукаве силе. Ту силу Библија назива Сатаном. Модеран човек бори се против те силе тиме што пориче њено постојање. Но, тиме се заправо још више заплиће у њене мреже и замке, јер та сила то управо и жели од човека. Нападач је у рату најсигурнији кад увери противника у своје непостојање. Али, ма колико човек упорно порицао постојање те мрачне силе, једну ствар не може ни покушати да порекне: тежњу за спасењем и искупљењем од овакве конкретне егзистенције.

Та тежња човекова избија кроз све философије и социологије, па и кроз многе религијске системе. Историја философије и историја религије нам о томе говоре веома речито. Сваки филозоф и социолог има свој рецепт за побољшање животних услова човекових. А разне религије срж свога учења своде ипак баш на питање спасења.¹ Ево неколико примера.

Позната је ствар да је историја јеврејског народа сва испуњена месијанским надама. Не само у Старом завету, пре Христа, него и после Христа. Они су одбили да признају Исуса Назарећанина као обећаног Месију, али су у накнаду за то имали велики број других

¹ Видети о томе веома исцрпну студију од Др Радивоја А. Јосића, професора Универзитета, Месијанска идеја код културних народа пре Христа, Београд, 1931.

људи које су проглашавали за месије. Из апостолског доба знамо за Јуду Галилејца и неког Тевду (Дел. ап. 5, 36—37). Затим Шимон бар Кохба, па у средњем веку Аврам Абулафија², после њега Хајим Витал³, па Моша Хаим Лукато⁴, па Сабатај Цеви⁵, па Нехемија Хајом⁶, и у 18. веку Јаков Франк Лајбовић⁷. Дакле, месијанске наде код Јевреја нису никад ишчезавале.

У Корану, на пример, нема догме о искупљењу, онако како то постоји у хришћанској догматици. Чисти корански ислам, без накнадних теолошких примеса, јесте нека врста религиозног рационализма, нека врста претече хришћанских протестантских антитринитараца, рецимо социнијана. Али у познијој исламској теологији и мистици, специјално код шиита, Мухамедова личност и улога је сасвим друкчија. По Корану, Мухамед је обичан човек са својим гресима (Сура 40, ајет 57) кога је Алах послао само да опомиње људе (С. 17. а. 56; С. 29, а. 49) и упућује их на прави пут истинитог монотеизма кога је исповедао Ибрахим Пејгамбер (праотац Аврам). По доцнијој теологији и мистици, Мухамед је некадашња првостворена светлосна субстанција. Он је „изабрани посредник“. Грешници ће се спасти посредовањем Мухамедовим. Тако је кроз исламску мистику Мухамед претворен у спаситеља и искупитеља и судију света⁸. Ето једног примера где једна рационалистичка религија безуспешно покушава да одбаци идеју о спасењу и искупљењу, идеју која годи људској природи.

Сличан случај сусрећемо у конфучијанизму. Оно што је Конфуције проповедао, то је једна рационалистичка деистичка философија, пре него какава религија. Па ипак, чак и он лично је очекивао и прижељкивао једног месију који ће повратити „стара златна“ времена која су била у почетку људске историје.⁹

А Буда? Буда је проповедао скоро чисти атеизам. А, гле, његово учење је ипак једно учење о спасењу човека од егзистенције која је сама по себи једно велико зло. Будистичка религија је учинила још један корак даље од Будине философије и прогласила Буду за спаситеља људи и богова, јер је он једини пронашао прави пут спасења.

Сличну судбину као Буда доживео је и један други азијски атеистички филозоф, Махавира Цина. И његова философија претворила се у религију, и то у религију спасења.

Сви ти примери сведоче да искупљење и спасење није само догма хришћанске Цркве, него да та тежња и жеља леже у дубини човекове природе.

² Видети: *Соломон Калдерон*, историја јеврејског народа, књ. I стр. 111., Београд, 1933.

³ *Соломон Калдерон и Јуда Леви*, Историја јеврејског народа књ. II стр. 14. Београд, 1933.

⁴ Исти писац и дело, стр. 21.

⁵ Исти писац и дело, стр. 39 — 42.

⁶ Исти писац и дело, стр. 42.

⁷ Исти писац и дело, стр. 44 — 45.

⁸ *Emanuel Kellerhals*, »... und Muhammed ist sein Prophet«, Basel, 1961. S. 61.

⁹ *Др Радивој А. Јосић*, наведено дело стр. 34.

СВЕТО ПИСМО О ИСКУПЉЕЊУ И СПАСЕЊУ

Ова инстинктивна тежња људске душе за искупљењем и спасењем од греха смрти и ђавола најпотпуније и најдубље је изражена у хришћанској догматици, а најконкретније остварена кроз Христову личност.

У Старом завету Бог много пута обећава и понавља обећање, да ће послати Избавитеља и Спаситеља. Праоцу Авраму, на пример, Бог вишекратно обећава: „У теби ће се благословити сви народи на земљи” (Пост. 12,3; 18,18). Тај обећани благослов састојаће се у ослобођењу од греха, као што је писано у књизи пророка Захарије: „Господ над војскама говори: Узећу безакоње те земље у један дан” (Зах. 3,9). Пророк Исаија (53. гл.) чак подробно описује и начин како ће Бог ослободити човечанство од греха. То ће се десити кроз страдање и смрт једне сасвим невине и праведне особе. Овај Праведник ће бити презрен. „Он болести наше носи и немоћи наше узео на се” — вели пророк Исаија. „Он би рањен за наше преступе, избијен за безакоња наша”. Господ пусти на њ безакоња свих нас. „Он би жртвован као јагње, и то добровољно. Он ће „душу своју положити за наше грехе”. Све то описује пророк Исаија!

У књигама Св. писма Новог завета сасвим је јасно и одређено речено да је то јагње, које је жртвовано за грехе света, Господ Исус Христос. Прве вести које је анђео Божји саопштио праведном Јосифу о улози Христовој у свету, гласе: „Он ће спасти народ свој од греха” (Мт. 1,21). Прве речи које је св. Јован Крститељ изговорио угледавши Христа, гласе: „Гле, јагње Божје које узео на се грехе света” (Јн. 1,29). Сам Спаситељ говори искупљеном народу о себи: „Ја сам хлеб живи који сиће с неба; који једе од овог хлеба живеће до века; и хлеб који ћу ја дати, тело је моје које ћу дати за живот света” (Јн. 6,61). На тајној вечери Спаситељ благословивши чашу даде је ученицима и рече: „Пијте из ње сви, јер је ово крв моја новог завета која ће се пролити за многе ради отпуштења греха” (Мт. 26, 26—28). А све је то само потврда претходних речи Спаситељевих: „Син човечји није дошао да му служе, него да живот свој да у откуп за многе” (Мт. 20,28).

Апостоли такође проповедају отпуштење греха људских кроз Христово страдање. Тако ап. Петар сведочи да Христос „грехе наше сам изнесе на телу своме на дрво крста, да за грехе умремо и за правду живимо”, и да се „раном његовом ми исцелисмо” (1. Петр. 2, 24). По сведочанству истог апостола, ми „нисмо искупљени пропадљивим сребром ни златом,... него скупоценом крвљу Христа као безазлена и пречиста јагњета; који је одређен још пре постања света, а јавио се у последња времена нас ради” (1. Петр. 1,18—19). „Јер и Христос једанпут пострада за грехе наше, праведник за неправеднике, да нас приведе Богу...” (1. Петр. 3,18).

Апостол Павле сведочи да смо сви ми згрешили, али да ћемо се оправдати благодаћу Божјом, откупом Исуса Христа којег постави Бог за очишћење вером у крви његовој, да покаже своју правду опроштењем старих греха.” (Рим. 3,23—25). По сазнању истог апостола, наученом од самог Христа (Гал. 2,22), ми у Христу имамо избављење

крвљу његовом и опроштење греха по богатству благодати његове" (Еф. 27).

Све то може да се укратко изрази речима апостола Јована: „Крв Исуса Христа очишћава нас од свакога греха" (1. Јн. 1,7).

Није неопходно посебно доказивати и наглашавати да се исте мисли налазе и у теологији непосредних апостолских наследника као и светих отаца после њих. Апостол Варнава каже да „Ми верујемо да је Син Божји био само за нас на крсту распет". Исту мисао и веровање налазимо не само код појединих светих отаца него и у Никејско-цариградском символу Вере као изразу васељенске вере. Господ Исус Христос, Син Божји је „ради нас људи и ради нашега спасења сишао с небеса и оваплотио се од Духа Светог и Марије Дјеве и постао човек. И распет за нас у време Понтија Пилата и страдао и погрен био. И васкрснуо у трећи дан по Писму".

ТЕОЛОШКО ОБЈАШЊЕЊЕ ДОГМЕ О ИСКУПЉЕЊУ

Из наведених речи Св. писма види се јасно да је Господ Исус Христос као праведник страдао за нас и уместо нас, ради нашег искупљења и спасења. Међутим, питање не лежи у томе да ли Св. писмо тврди да је Христос за нас страдао и умро. Јасно је и несумњиво је да оно то тврди. То је управо догма. Него је питање како и зашто је Христова смрт за нас искупитељна и спасоносна?

Теологија заснована на Св. писму даје овако објашњење. Адам је сагрешио, преступивши директну и изричиту Божју заповест (Пост. 1,17). Кроз Адама грех је ушао у овај свет, а кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, јер су сви сагрешили, вели Св. писмо (Рим. 5,12). По природном закону, а природни закони су исто тако израз воље Божје као и морални закони, од истог постаје исто: од отрованог извора отрован поток, од огреховљених прародитеља огреховљени потомци. Тако су, дакле, по том природном закону грех и смрт ушли у све људе. То не треба схватити тако, као да смо сви ми одговорни пред Богом за Адамов грех. То не. Ми у његовом греху нисмо учествовали. Нисмо ни могли учествовати јер нисмо ни постојали. Осим тога, нас нико није ни питао да ли ми желимо да се појавимо у овом свету као потомци огреховљеног и осмрћеног Адама, са свима последицама те огреховљености. Ми се, дакле, не појављујемо у овом свету под законом греха тек зато што Бог тобож жели нама да се освети за увреду коју Му је нанео наш прародитељ. Па ни најсвирепији човек не би се осветио на хиљадитом потомку некога који га је увредио, а камо ли би то учинио свесавршени и свемилостиви Бог! Ми се јављамо под законом греха просто по томе природном закону наслеђа битних собина људске природе. А пошто Бог по своме свезнању зна да бисмо ми на Адамовом месту поступили исто тако као и Адам, то нам онда пред моралним законом не чини никакву неправду што нас у овај свет шаље као Адамове потомке. Ми заиста нисмо учинили баш онај Адамов грех, али не зато што смо по моралној природи бољи од Адама, него просто

зато што нисмо били на његовом месту, па нам то технички није било могуће.

Тако стоји ствар са постанком и преношењем греха. Међутим, има један закон који постоји у самој суштини стварности. Изречен библијским језиком, тај закон гласи: „Плата за грех је смрт” (Рим. 6,2;. Нашем људском срцу, које се много пута лицемерно прави милостивијим од Бога, то звучи врло грубо и сурово. Међутим његова логичност лежи у самој природи ствари. Ево како. Бог је живот и извор живота. Грех одваја и удаљује човека од Бога. Према томе грех нас одваја и удаљује од живота. А то значи исто што је и речено: плата за грех је смрт. Пошто вечна смрт није никакво вечно уништење него вечна одвојеност од Бога као највишег добра и извора живота и вечног блаженства, то онда принцип „плата за грех је смрт” није само једна обична етичка чињеница, изражена етичким принципом да смртни греси воде човека у вечну смрт умртвљујући у њему духовни живот, него је то једна логичка и метафизичка нужност која изражава унутрашњу суштину ствари.

Слику тога закона видимо чак и у свету физике и биологије! Ево примера. Ко скочи из вавиона без падобрана, умреће, распашће се. Земља ће га казнити смрћу, јер се огрешио о закон теже који је Творац поставио. Ко скочи у море без икаква средства за спасавање, удавиће се. Вода ће га казнити смрћу, јер се огрешио о закон (Архимедов) који је Творац поставио за однос течности и чврстих тела утопљених у њу. Ко узме какав отров, умреће. Материја ће га казнити смрћу, јер се огрешио о законе које је Творац поставио за узајамну реакцију једне материје на другу. Ко дирне жицу са високим електричном напоном, умреће. Струја ће га казнити смрћу, јер се огрешио о закон који је Творац поставио за струју и њен однос према живом човеку. И тако редом. Свуда у природи видимо ехо закона: плата за грех је смрт.

Последица тога закона је јасна: сви су људи грешни, сви су људи под законом и влашћу смрти. А пошто се Божански закон мора извршити јер он је непроменљив као и сам Бог (Малах. 3,6; Псл. 101-26-29; 4Мојс. 23,19), то онда значи човечанство има да остане под влашћу греха смрти и Сатане бесконачно, во вјеки вјеков, јер је и његов грех бесконачан.

Тако каже чиста логика. И ту не би било никаква проблема. Али збуњујући нерешив проблем искрсава пред људску логику кад се сетимо да Бог није само нека неумитна и неизменљива и незаобилазна вечна правда, него је Бог немилосрдан. Бог је љубав, каже Св. писмо (1. Јн. 4,8). А зар може вечна љубав гледати своја створења у канцама смрти и Сатане а да баш ништа не учини за људско спасење? Судећи људском логиком, тако шта је немогуће. Мајка ма колико била убеђена да је њен син праведно осуђен, спремна је да поднесе највећу жртву само да га спасе, да му поврати право на живот и могућност живота. Ово грубо антропоморфно поређење које ипак изражава психолошку и логичку суштину ствари, наводи и пророк Исаија, управо само Бог преко пророка Исаије: „Може ли жена заборавити пород свој да се не смилује на чедо утробе своје? А кад

би га и заборавила, ја нећу заборавити тебе” — говори Господ израиљском народу (Ис. 49,15). Да, љубав Божја већа је од материнске љубави!

Како сад измирити ова два принципа: захтев неумитне и неизменљиве и незаобилазне вечне правде Божје, и закон бесконачне љубави? Да ли вечном казном? У том случају биће задовољена правда, али не и љубав и милост. Да ли једноставним опраштањем? У том случају биће задовољена милост, али не и правда. Да ли једноставно проглашењем човека невиним, путем божанске силе, власти и ауторитета? То би се сударило не само са законом правде, него и са законом истине, а Бог је истина. Као што се види, људска памет и људска логика не може овде да пронађе никакво решење.

Али, што не може човекова ограничена памет, може Божји бесконачни ум. Апостол Павле, а и црквени песник, говорећи о начину који је разум Божји пронашао за спасење људи, кличе пун одушевљења: „О, дубино богаства и премудрости и разума Божја” (Рим. 11,3). Тај пут и начин који је премудрост Божја изабрала за искупљење и спасење рода Адамова Псалмопевац је изразио поетским речима: „Милост и истина сретнуће се, правда и мир пољубиће се. Истина ће никнути из земље и правда ће с неба приникнути” (Пс. 85,10-11). Постоји пут и начин да се задовоље и правда и љубав и милост и истина те да човек престане да буде „чеда гњева Божја” (Еф. 2,3) и поново постане син Божји (Гал. 4,7). Тај пут и начин може се изрећи једном једином речју: *очишченије*, *очишћење*. И то генерално очишћење, и спољашње и унутрашње, и правнички и етички.

Ради објашњења шта то значи „спољашње-објективно” и „унутрашње-субјективно”, или „правничко” и „етичко” очишћење, наведимо пример из живота. Кад неко учини какав преступ: учини штету, или крађу, или проневеру, или увреди каквог човека, па кад он ту штету на неки начин накнади, и кад издржи судску казну, он онда може да каже: ја сам сада правно чист. Суд са мном нема никаква посла. А ако се уз то још и до дна душе потресе и покајањем препороди, он онда може да каже: ја сам чист, мени су чисти и срце и савест. Оно прво је спољашње, правничко очишћење, ово друго је етичко, унутрашње очишћење.

Применимо то сада на однос човечанства према Богу. Човек је својим грехом нарушио закон правде и пао под смртну осуду. Тај грех људи према Богу сличан је неизмерном дугу који дужник никад сам својом силом не може раздужити, тим пре што стално чини нове грехе, дакле нове дугове. По закону логике и чак математике, бескрајна кривица захтева и бескрајну жртву. Кад човек повреди право другог човека то је велики грех. А кад нанесе увреду бесконачном закону правде Божје, онда је и тај грех бесконачан. А човек је коначно, па још грешно биће. Речено пословним језиком, човек је тиме учинио штету коју није кадар накнадити. Према томе, искупљење или очишћење човека пред законом правде Божје, могао је извршити само онај који би по својој људској природи био чист од греха, а по својој Божанској природи имао и Божанско достојанство, тако да његова жртва има неизмерну вредност. Дакле, искупљење, или објективно очишћење пред законом правде Божје није

могао извршити ни човек ни анђео него само Богочовек. Па пошто љубав Божја жели спасење човека, а спасење не може бити без очишћења, а очишћење не може бити без измирења закона правде Божје, то онда „Цар небесниј за чловјекољубије на земљи јависја и с чловјеки поживе“. Јер, „Бог је толико заволео свет да је и Сина свог једнородног дао да нико од оних који верују у њега не погине, него да има живот вечни“ (Јн. 3,16). У томе је управо смисао Спаситељевих речи: „Син Човечји није дошао да му служе, него да послужи и душу своју да у откуп за многе“ (Мт. 20,28). У томе је смисао оних речи из Символа вере да је *Христос распет нас ради*.

То су, ето објективни услови спасења, без којих су субјективни и немогући и безвредни. Међутим субјективни услови спасења састоје се у томе, да човек вером усвоји и призна дело искупљења које је Спаситељ за нас поднео, и да кроз духовни препород помоћу благодати Духа Светог живи по Божјем моралном закону. Онај који одбацује Христа као Искупитеља, одбацује самим тим и искупљење које је Христос својом жртвом и васкрсењем даровао човечанству. Зато Св. писмо и каже: „Ко верује и крсти се, спашће се, ко не верује, осудиће се“ (Мр. 16,16).

Према томе, субјективно очишћење без објективног је немогуће и безвредно, јер да су се људи могли спасти пред законом правде Божје и пре него што је Христос за њих принео жртву, то би та жртва била излишна и Христов долазак на Земљу непотребан. А објективно очишћење без субјективног унутрашњег или моралног не уништава се, али остаје неефикасно као и лек који би болесникову болест могао излечити стопроцентно сигурно ако га болесник употреби. А ако га не употреби, његово је исцељење практично немогуће. Рука спасења одгурнута, и жртва презрена и поречена.

И пошто је Спаситељ у своме божанском свезнању провидео да неће сви људи поверовати у искупљење које је Он својом крвљу даровао човечанству, то на тајној вечери не каже да се Његова крв пролила „за све“, него само за многе. Потенцијално она је спасоносна за све и за свакога ко год хоће да је усвоји. Конкретно она је спасоносна само за оне који је усвоје. А то неће бити сви људи, него само многи. Вечера је спремна за све, а дата само онима који су на позив дошли, достојно припремљени (Лк. 24,16-24; Мт. 21,1-14).

Али да би вера била спасоносна, она не сме бити механичка, хладна, мртва, него жива, дубока искрена, топла и делотворна. Без тога „вера је мртва као тело без душе“ (Јак. 2,17). Зато и Спаситељ каже: „неће свако који ми говори: Господе, Господе, ући у царство небеско, но који чини по вољи Оца мојега који је на небесима“ (Мт. 7,21). А да би човек живео по закону Божјем, он се мора препородити и постати нови човек, обучен у Христа. Ако је ко у Христу, нова је твар“ (2. Кор. 5,17. Јер, „који се год у Христа крстисте, у Христа се и обукосте“ (Гал. 3,27).

То облачење у Христа, тај духовни препород, није и не може да буде дело нас самих. Оно потиче од Бога и благодати Божје, и ми само дајемо пристанак на дејство благодати у нашој души, и активну сарадњу са тим дејством. Зато Св. писмо и каже: „Благодаћу сте спасени кроз веру, и то није од вас, дар је Божји“ (Еф. 2,8). А

ми смо по тврдњи Св. писма „Божји сарадници” (1. Кор. 3,9) на делу нашег спасења.

То су, дакле, субјективни услови које свако од нас као субјектат треба да допринесе своме спасењу, то јест да учествује у своме спасењу. То Бог хоће.

Овде морамо учинити једну допуну. Речено је да је Христос својим страдањем испунио објективне услове спасења задовољивши закон правде Божје. А да ли Његова страдања имају каква удела и у остварењу субјективних услова спасења? Да ли она утичу на појаву нашег покајничког подвига и препорода?

Свакако! Колико и колико има људи који се до суза и грча потресу слушајући и читајући из Еванђеља опис страдања и смрти Христове- Или, слушајући црквене песме Великог Петка и Суботе: „Свја твар измјењашесја страхом”, „О, како беззаконоје сонмишче”, „Тебе одјејушчагосја”, или све три статије. Познати руски беседник из прве половине 19. века, епископ Херсонски Инокентије, држао је једном приликом беседу на Велики Петак. Беседа је била изузетно кратка. Завршавала се речима: „Браћо, Господ је наш у ковчету. Молимо се и плачимо!” — Цела црква је бризнула у грчевит плач!^{9a} Познато је, такође, да је један талијански сликар из доба ренесанса, фра-Анђелико да Фјезоле, плакао кад би сликао Распеће. Из Еванђеља знамо за један догађај, да је страдање Христово

изазвало духовну револуцију, духовни препород у души једнога разбојника (Лк. 23,40-43) који је то посматрао, а страх и вероватно кајање капетана и оних војника који су учествовали у распећу. (Мт. 27,54, Мр. 15,39). Из светске књижевности знамо такође за један сличан пример. Сјенкјевеић у своме роману „Кво вадис?” описује онога философа Хилона Хилонидеса као крајње поквареног и ђаволски лукавог човека, а при том необично ватреног и интелигентног и окретног критичара хришћанске религије. У дискусијама нико му се није могао супротставити, нико му уста запушити. Па ипак по роману, и он је постао хришћанин. Не због логичног убеђивања, него га је у хришћанство обратио призор кад је видео хришћане који на крсту умиру, опраштајући му његове пакости које су и допринеле овоме мучењу. То је, додуше, роман, али психолошки сасвим тачно приказује ствар.

Шта је то што са крста Христовог тако моћно и неодољиво продире у душу грешникову? То је састрадална љубав Христова о којој говори једна црквена песма Великог четвртка („Пострадавиј и сострадавиј человјеком...”¹⁰)

Према томе страдање Христово доноси нам свестрано очишћење и спасење: спољашње или објективно и унутрашње или субјективно. Зато се Христос у црквеној поезији назива „Очишченије и спасеније нам”¹¹, а Св. писмо каже да је Христос учинио собом „очишћење греха наших” (Јевр. 1,3, јер „Крв Исуса Христа очишћава нас од сваког греха” (I Јн. 1,7).

^{9a} Бранислав Нушић, Реторика, Београд 1934. стр. 423.

¹⁰ Митрополит Којевски Антоније, Догмат искупљења, Хришћански Живот, 1927.

¹¹ Катавасија на Педесетницу, песма 6.

ЈЕДНА (ИЗЛИШНА) ТЕОЛОШКА ДИСКУСИЈА

Међу теолозима постоје извесне разлике у схватању и објашњењу догме о искупљењу. Старији православни догматичари (на пример Макарије и други) износе овакву шему као што је овде изложено. Међутим један од најчувенијих православних богослова из прве половине нашег века, митрополит Антоније, одбацује такво објашњење догме о искупљењу, које он назива теоријом сатисфакције. Износи јој следеће примедбе:¹²

1) Та теорија, каже он, потиче од једног западног богослова, Анзелма Кентерберијског, од кога су је преузели сви схоластичари, а неопрезни православни богослови унели је и у православно богословље, иако она није ни црквена ни светоотачка, него схоластичка.

2) Реч „сатисфакција” (задовољење) коју употребљавају догматичари говорећи да је Христос својним страдањем дао задовољење закону правде Божје, не постоји нигде у Св. писму. Она је ушла у схоластику из римског права. А то је противно духу Еванђеља.

3) „Теорија сатисфакције”, или „јуридичка теорија” како је назива, сама по себи је бесмислена па није кадра да издржи критику, на пример јапанских многобожаца. Митрополит каже да јапански многобожци приговарају хришћанским мисионарима да проповедају најбесмисленију религију на свету. По тој религији Бог се тобоже наљутио због једне Евине глупости, па због тога казнио свога Сина и тако се умирио. Исто тако митрополит наводи и Толстојеву критику ове догме. Он каже да је све грехе за мене учинио Адам, а све оправдање Христос, па ја не видим шта имам да се расправљам за Адамов грех. Мени просто остаје само да се потпишем ту, или тамо.

4) Пошто митрополит сматра обе ове критике беспрекорнима, то он, да би одбранио догму о искупљењу, напушта „теорију сатисфакције” и даје „теорију састрадалне Христове љубави”. Укратко, она се састоји у овоме. Христос није страдао да би задовољио закон Божје правде, нити то нас искупљује. То би било чисто механичко откупљење. Нас спасава Христова љубав која с нама заједно страда и тиме нам даје снаге да се препородимо и очистимо.

Митрополит Антоније је био човек веома света живог и веома богатог богословског знања и образовања. Па ипак, крај свег дубоког поштовања које његова личност у сваком погледу заслужује, његова критика не може се примити баш без икаквих примедби и ограда.

1) Вредност неке теорије, или неког објашњења, садржи се у њеној логичности и сагласности са чињеницама, односно са Св. писмом, без икаква обзира да ли је аутор те теорије живео у Кентерберију или у Цариграду, или Москви. Зато теорију сатисфакције, ако је она иначе сама по себи логична, не треба одбацити тек зато што потиче од једног западног богослова.

¹² Митрополит Антоније, наведено дело.

2) Истина је да се реч „сатисфакција” не спомиње нигде у Св. писму. Али, не постоји у Св. писму ни реч „Света Тројица”, ни реч „Богородица”, ни реч „морал”, ни реч „религија”. А на шта би се свела теологија кад би одбацила све то што није написано текстуално у Св. писму? Каква би то била теологија која не би говорила ни о религији, ни о моралу, ни о Богородици, ни о Св. Тројици, јер ни једна од тих речи не постоји у Св. писму? Ако не постоје те речи, постоје ти појмови те идеје и ти објекти. Тако је исто и са речи „сатисфакција”. Ако не постоји баш та реч, постоји та идеја, та мисао. Јер, ако је „Христос морао страдати и у трећи дан васкренути” као што каже Еванђеље (Лк. 24,46); ако је Он „болести наше понео и кривице наше узео на себе”, и ако је Он због греха наших погубљен, и ако је душу своју положио у откуп за многе како каже Св. писмо (Ис. 53,4-5-12), и ако је „плата за грех смрт” (Рим. 2,14), и „ако ће се човек оправдати бадава благодаћу Божјом откупом Исуса Христа којег постави Бог очишћење вером у крви његовој да покаже своју правду” (Рим. 3,24-25), и ако је „правдом једнога дошло на све људе оправдање живота” (Рим. 5,18), онда је крајње тешко сложити се са тврђом да Св. писмо не зна за идеју задовољења закона правде Божје.

Исто тако, ако у црквеном песништву наилазимо на ове речи: „Рукописаније наше на крестје копијем раздрал јеси”¹³ (*Признаницу нашу поцепао си на крсту копљем*), „и загладивиј јако Бог јеже на ни рукописаније” (*И измиривши као Бог признаницу нашу*)¹⁴, „На крест вознесисја, шчедре, Адамово рукописаније древњаго грјеха загладил јеси”¹⁵ (*Узнесавши се на крст, о Милосрдни, измирио си признаницу древног Адамовог греха*) — ако, дакле све те речи постоје у црквеном песништву, и ако је у том песништву изложено веровање Цркве, и ако „загладити рукописаније” значи измирити, отплатити признаницу, дакле дати сатисфакцију, онда се не може тврдити да идеја сатисфакције није црквена ни библијска ни свеотоотачка, него Анзелмова, схоластичка и римско-јуридичка. Напротив, она је још како библијска, и још како црквена и свеотоотачка! Уосталом, због чега толика нетрпљивост према јуридичким изразима, тобож у име Еванђеља, кад ти изрази постоје баш у самом Еванђељу? Грех, је на пример, реч и појам из етичке области. А гле, наши греси се у Молитви Господњој називају „дугови наши”. А дуг је бар исто толико правни колико и етички израз, ако не и више правни. А већ смо споменули да апостол Павле наше грехе пред Богом назива „признаницом” коју је Христос својом смрћу намирио, поцепао. А то је јуридички начин изражавања.

3) Критика догме о искупљењу, са којом се митрополит сагласио и понудио нову интерпретацију догме да би саму догму некако спасао од критике, није ни издалека тако „неоспорна” као што се то митрополиту учинило. То и није права критика догме, него најобичније карирање догме, засновано на неразумевању суштине ствари. Догма, па ни Библија, не кажу да се Бог „наљутио” на нас и да је

¹³ Блажени, Недеља глас 4.

¹⁴ Исто

¹⁵ Блажени у недељу гл. 7.

због те љутње казнио свога Сина. Него, као што је већ објашњено, грех по својој суштини удаљује човека од Бога и нарушава закон Божје правде. Осим тога, грех прародитеља не може се сматрати „дечјим несташлуком“ непослушне Еве. Ко зна суштину греха, никад се не може сагласити са интерпретацијом јапанских критичара. Најзад, Толстојева критика сведена на примедбу да „ја само треба да се потпишем под Адамов грех или под Христово оправдање“, потпуно је тачна. Али она не оспорава стварност догме нити логичност њеног објашњења. Јер, потписати се на нешто, то значи потпуну моралну и правну сагласност са потписаним, и примање свих последица које из тога потписа следе.

Према томе, критика је неоснована и не треба је се бојати. А кад би била оправдана, тада догму о искупљењу не би спасла ни предложена теорија састрадалне љубави, јер се не види чему толико ангажовање бесконачне љубави чак до крсне смрти, а све због једне „Евине глупости“. Кад би, дакле, јапанска и Толстојева критика биле оправдане, онда би догма о искупљењу морала потражити заштите једино побегавши за леђа оног Тертулијановог принципа „верујем јер је апсурдно“ (*Credo quia absurdum est*).

Срећом, тај азил, који представља хулу на разум, није јој потребан.

4) Пошто се теорија састрадалне љубави ни мало не искључује са теоријом сатисфакције, него се напротив обе даду довести у склад као унутрашњи и спољашњи услови очишћења без кога нема спасења, то је онда читава ова теолошка дискусија могла комотно изостати као излишна.

НЕТЕОЛОШКА КРИТИКА ДОГМЕ О ИСКУПЉЕЊУ

Хришћанској догми о искупљењу и спасењу, као што је већ у уводу овога чланка речено, постављају се са разних страна приговори с намером да се она оспори, или бар доведе под сумњу. Она је још старим Јеврејима била саблазан, а Грцима безумље (1. Кор. 1,23). Ехо тога јеврејског и грчког згражања над догмом искупљења одјекује и кроз малопре споменућу критику јапанских многобожаца и Лава Толстоја. Можемо додати томе још и приговоре које нашој догми чине окултисти, теозофи и антропозофи. По њима догма искупљења је прави криминал.¹⁶ Она није ништа друго него садизам, синоубиство једног немилосрдног оца који неће да поштеди свога сина чак ни кад га овај усрдно моли да га та претешка чаша мимоиђе (Лк. 22,42). А уједно, то је и самоубиство сина.¹⁷

Опет имамо посла са једним тоталним неразумевањем! Христа су, као што свако зна из Еванђеља, убили људи, а не Бог Отац. Мо-

¹⁶ А. D' Alès, Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris 1928. T. IV p. 1664 — 1666.

¹⁷ Видети др Рад. А. Јосић, Борба за и против јеванђелског Исуса Христа, Београд, 1936. стр. 59.

литва Христова Оцу није била преклињање немоћне жртве пред убицом садистом, него израз осећања стварне горчине смрти за људску природу, макар она била и безгрешна као Христова. Осим тога то је израз уверења да је Бог могао спасти род људски и на неки други, нама људима непознат начин. А изабрао је овај вероватно због тога, што се, према људској логици судећи, на тај начин најпотпуније испољава љубав Божја која превазилази сваки ум. „Јер Христос још кад слаби бисмо умре у време своје за безбожнике. Јер једва ко умре за праведника, за доброга може бити да би се ко и усудио умрети. Али Бог показује своју љубав к нама што Христос још кад бијасмо грешници, умре за нас” (Рим. 5,6-8). Ради објашњења наводимо ово поређење.

Људи са палубе брода посматрају утопљеника како се бори са таласима. Многи хоће да му помогну, али слабо ко жели да се жртвује. Неко му је бацио неку даску нек се ухвати за њу. Други се потрудио да спусти уже. Трећи је сишао са чамцем. Четврти је скочио у море и тврдо га шчепао и извукао, не водећи рачуна што се и сам могао удавити. Овај последњи је свакако показао највише љубави према утопљенику, јер је поднео и највећу жртву. Тако је и спасење рода Адамова смрћу Христовом. Јер од те љубави нема веће, да ко душу своју положи за непријатеље своје” (Јн. 15,13).

А кад је тако, онда ко год зна шта је жртва из љубави, а шта самоубиство, увидеће бесмисленост тврђе да је догма искупљења синоубиство и самоубиство.

ЈЕДНА ВЕОМА ПАКОСНА ИРОНИЈА

Артур Шопенхауер, онако мрзовољан, а заједљив као Волтер, карикирао је догму о искупљењу у виду једног разговора вођеног 33.године хришћанске ере. Доносимо га у целини.

„А. Знате ли шта је ново:

Б. Не знам, а шта се десило?

А. Па свет је спасен!

Б. Ама шта кажете!

А. Дабоме, драги Бог је узео на себе човечји облик и дао да га у Јерусалиму погубе. Тим је, ето, свет спасен а Њаво најурен.

Б. О, па то је *шармантно*.¹⁸

Тај „разговор” је само један пример и један доказ како и најузвишеније истине и најсветије ствари могу постати предмет исмејавања. Ако је сам Христос био предмет исмејавања и ругања, какво је онда чудо што и Његово дело доживљује исту судбину. Нема те светиње коју људска и сатанска пакост не могу изложити руглу и подсмеху. Пакосни људи су способни да и од трагедије начине ко-

¹⁸ А. Шопенхауер, О Религији, Превео Милан Вујаклија, Београд — Сарајево, 1922. г. стр. 201.

медију, а од светиње глупост. Међутим озбиљан човек тражи истину у логици и чињеницама, а не у карикатурама.

А чињеница је ово: смрћу и васкрсењем Христовим престала је неоспорна власт Сатане над родом Адамовим. То изричито тврди Христос кад је рекао: сад ће бити истеран кнез овога света напоље" (Јн. 22,31). А ако треба бирати између озбиљног сведочења васкрслог Христа, и пакосног ачења покојног Шопенхауера, за логична човека избор је врло лак.

ПРИГОВОР ИЗ ОБЛАСТИ БИОЛОГИЈЕ

Уобичајено је мишљење да је биологија велики противник религије. То није тачно. Напротив, биологија је још како огромна сведок Божји. То нехотично признају и сами материјалистички писци. Па ипак, противници хришћанства осећају да има један несклад између биологије и хришћанске догматике, само што они то више наслућују него што умеју јасно да га формулишу. А сукоб би био у овоме. Ако је човек постао од мајмуна или које друге животиње, то онда није било Адама. Није ли било Адама, није било ни његова греха. Није ли било прародитељског греховног пада, то онда Христос није имао кога да откупљује ни разлога за оваплоћење. Тиме дакле, пада централна специфично хришћанска догма о искупљењу и спасењу, иако догма о постојању Божјем остаје засведочена баш самом биологијом која нас обасипа примерима телеологије и чињеницом самог постанка живота.

Али, овај приговор, ма колико изгледао јасан, ипак не стоји. Учење Библије и хришћанске догматике о пореклу човека, када се сведе на ове три суштинске тачке, не може бити биологијом оспорено.

Прва тачка. Човеково тело је несумњиво целисходно уређено. Та целисходност сведочи да оно није дело слепог случаја, него само разумног Створитеља, као што Библија то и тврди.

Друга тачка. Човеково тело је састављено „од земаљског праха“, као што вели Библија. То нам потврђује и свакидашње искуство. Ми се хранимо плодовима из земље. Хемијска анализа није пронашла у човековом телу ни један посебан елеменат који не постоји у земљи. После смрти тело се претвара у прах. Зато кад на сахрани православни свештеник изговори над покојником библијске речи: „Земља јеси, у земљу ћеш и отићи“, констатује само једну очигледну чињеницу.

Трећа тачка. Човек има разумну душу која оживљује тело. И то је очигледна чињеница.

Значи, човек је постао човеком кад је у њему разумна душа сједињена са разумним телом. На који је начин Бог извео то сједињење, то је за нас тајна. Да је човеково тело сачињено од земље, то је несумњиво. Али, да ли је Бог то тело својим чудесним дејством

на материју формирао, или га је путем еволуције извео из животињског тела, о томе нам Библија не каже ништа. Ја лично, верујем у оно прво, Али, кад би ми неко несумњиво доказао тачност овога другог начина постанка човекова тела, ја бих то прихватио без икакве бојазни да ћу се тиме огрешити о икоју црквену догму не искључујући ни догму о прародитељском паду и искупљењу. Јер, пошто је човек и у овом и у оном случају дело Божје, то је он из Божје руке морао изаћи безгрешан. А пошто грех и огреховљеност људске природе несумњиво и очигледно постоје, то је онда морао постојати и догађај кад се грех први пут појавио и ушао у свет. Није ни мало важно питање на којој тачки Земљине кугле је то било и у ком моменту историје, то јест које године пре хришћанске ере. Важно је једино то, да нас логика ствари води ка томе догађају. Према томе, догма о искупљењу није заснована на непостојећем темељу него на стварном догађају.

ПРИГОВОР ИЗ ОБЛАСТИ АСТРОНОМИЈЕ

Невероватно је рећи, али чињеница је, да постоји мишљење како данашњи летови човека у космос, па и целокупна данашња астрономија, оспоравају догму о Бого-оваплоћењу и искупљењу. Таква мишљења су постојала још и раније. Наш познати философ и научник Бранислав Петронијевић кад у својој историји новије философије пише о Бордану Бруну и његовом сукобу са инквизицијом, због учења о бескрајности васионе и насељености других небеских тела разумним бићима, он овако философира.

„Овим учењем о насељености других светова разумним створовима иде се, наиме, директ противу централне догме хришћанства, догме о Богочовеку. Ако је бескрајан број светова насељен разумним створовима, онда је Христос морао на свакоме од њих родити се, патити се и умрети, да би их спасао од греха, онда је тиме сама божанска природа његова уништена, јер Бог који бесконачно пута мора да сиђе са свога божанског престола, није више Бог.”¹⁹

Додајмо томе да данашња астрономија не само претпоставља, него зна, да у свету постоје безбројне галаксије са стотинама милијарди појединих тела и да је према томе математичка вероватност насељености још неких тела тим већа, уколико је већи број небеских тела.

Приговори овакве врсте представљају праву научну неозбиљност.

Пре свега, ма колика била математичка вероватноћа да је још нека планета насељена, чињеница је да ми не знамо да ли је то ипак тако. (Ја лично могу да верујем да има насељених планета негде у далеким деловима васионе, али не располажем никаквим доказима за то веровање).

¹⁹ Др Бранислав Петронијевић, Историја новије филозофије, II изд. Београд, 1922. г. стр. 49.

Друго, ако мноштво планета појачава вероватноћу насељености још неке од њих, велико мноштво услова неходних за појаву и одржање живота своди ту вероватноћу на најмању меру. Уколико је потребно остварити више услова, утолико је вероватноћа мања.

Треће. Чак нека се случајно стекну сви услови за појаву и одржање живота, сами услови још не стварају живот. Потребно је да постоји и активни узрок живота. Услови само омогућавају живот. Али од могућности, до остварења велики је скок. У овој сали вечерас постоје сви услови да се појави светлост. Ту су сијалице, електричне жице, прекидачи и све остало. А светлости ипак нема! Треба један активан узрок, треба нека рука која ће притиснути прекидач и тиме могућност светлости претворити у стварност. Тако је и са животом. Треба покрај случајно (рецимо!) стечених услова један активан проузроковач живота. А то значи, насељеност других планета, као и Земље, стоји у Божјој руци. И према томе, ако Бог хоће да и друге неке, претпостављене, планете буду насељене интелигентним бићима, зашто бисмо се ми религиозни морали бојати тога! Религија тиме ништа не губи.

Али, ако се некад констатује да та бића постоје, и да су она религиозна, шта ће онда бити од нашег земаљског атеизма?

Четврто. Оставимо претпоставке настрану! Признајмо без икакве дискусије да има разумних бића и на другим планетама. Ми сасвим сигурно знамо да та претпостављена бића нису Адамовог рода, и према томе питање је да ли је њима искупљење уопште потребно. Ако јесте, Бог у своме свезнању може наћи безброј начина да их испуни и спасе, не питајући нас за савет.

Пето. Ни Библија, ни свети оци, ни догматика, чак ни црквено песништво, нигде не каже да је разлог Христова доласка на Земљу био њен положај у васиони, или њен облик. По речима Спаситељевим „Син Човечји је дошао на Земљу да нађе и спасе изгубљено“ (Лк. 19,10). По Символу вере, Христос је дошао на Земљу „нас ради људи и ради нашега спасења“. А по црквеној песми, „Цар небесниј за человјекољубије на земљи јависја и с человјеки поживе“. Према томе, Христов долазак на Земљу нигде није условљен ни величином Земље, ни њеним обликом, ни њеним положајем у васиони, ни евентуалном насељеношћу других планета, нити икојим астрономским условом.

Најзад, кад Петронијевић мисли да би виšekратно боговаплоћење на разним планетама — уколико је то уопште потребно — лишило Бога Његове божанске славе и моћи, онда тиме само показује колико не познаје догматику, па чак ни ону дивну молитву коју православни свештеник чита по свршетку проскомидије: Во гробје плотски, во адје же с душеју јако Бог, в раи же с разбојником, и на престоље бил јеси Христе со Оцем и Духом, свја иполњајај неописаниј“. Христос иако оваплоћен, не раздваја се од Очеве славе, него на неописиви начин све испуњава, не престајући бити Богом.

Да завршимо! Искупљење и спасење људског рода је по сазнању и веровању Цркве исконска тајна Божјег промисла. Она је била тајна скривена чак и од анђела, како каже црквена песма. Кроз

Христову личност она је остварена, а кроз речи Св. писма откривена. Не постоји никаква чињеница нити икоји логички разлог који би њу могао оспорити. У својој суштини она и даље остаје тајна Божјег промисла у коју људски разум не може до дна проникнути, али, обасјан Божјим откривењем може њену светлост осетити и сасвим разложно и образложено у њу веровати, да је „Христос наше очишченије и спасеније“, и да нема другог имена под небом даног људима којијем би се ми могли спасти“ (Дел. ап. 4,12).

Summary

Archpriest Dr. Lazar Milin:

DOGMA OF REDEMPTION AND SALVATION

In this article the author, dealing with the dogma of redemption and salvation, maintains the following points:

1) Although man finds his pleasure with this earthly life, yet in his nature is deeply rooted a feeling that this life is »emptiness and chasing the wind« (Eccl. 1,14), and for that reason Mankind yearns constantly for redemption and salvation. This yearning is expressed in different ways by different philosophies and religions, but in the fullest way it is expressed through the Christian dogmatics and finally fulfilled in Christ's Person.

2) The author proves with the quotations from the Bible that the dogma of redemption represents the essence of the Christian religion, as well as that this redemption was realized by Christ, especially through His suffering and death for Mankind.

3) Explaining the theological meaning of the dogma of redemption, the author argues that there is no salvation without purification. But the purification must be an objective reality, as well as an inward, subjective reality. The former consists in the satisfaction of the law of the Divine justice, which runs as follows, »the wage for sin is death« (Rom. 6,23); and the latter consists in the inward rebirth, which is helped by the compassionate Christ's love shown on Golgotha. Thus, the author combines the so called »theory of satisfaction« held by many theologians with the »theory of compassionate love«, held by Metropolitan Antony (Chrapovicki) of Kiev.

4) At last the author refutes different objections against the dogma of redemption made by the Jewish and Pagan religions, as well as by occultism, Schopenhauer, some biologists and astronomers.

Симон Л. Франк:

„Благо на небесима“

Ја почињем од најосновнијег и истовремено од најбитнијег — од онога што највише одбија људе такозваног „здрaво-разумског“ настројења ума. Хришћанство нам открива потпуно нове видике стварности; оно допуњава овај видљиви земни свет — који ми обично поистовећујемо са целокупном реалношћу — указујући на неки невидљиви, „други“ свет. Са гледишта такозваног „здрaвог разума“ то личи на неку врсту лудила где се човечији дух утапа у сабласни свет празних речи и фантазија. Међутим, ако се ма једном осети стварност онога „другог“ света наша претходна оцена се мења у сасвим супротну оцену о стварности. Џ. К. Честертон с правом указује на то да обично схватање, по којем је верник исто што и „ненормални“, управо нарушава истинско расуђивање. Главни празник лудила није ширење нормалнога хоризонта стварности, него, напротив, његово вештачко сужавање. Свако „лудило“ — било лудило величине или лудило гоњења или још неко друго — засновано је на томе што се бесконачна перспектива стварности у свој њеној ширини и пунини и с њом везано сазнање о релативно ограниченом месту које у њој заузима круг наших личних интереса, замењује неком вештачком суженом сликом стварности, у поређењу с којом наш лични мајушни свет изгледа као централни или чак да он обухвата сву стварност. У том смислу није верујући него, напротив, неверујући човек — онај „који не види даље од свога носа“, јер поистовећује ништавни круг својих личних утисака и земних брига са светом уопште — не само „ограничено“ него чак и ненормално биће: ово му не смета да понекад он буде практичан, да уме да се сналази до извесне границе, да постиже практичан успех у остварењу својих циљева — што је, као што је познато, често својствено свима суманутима. Истински разумну перспективу живота има само онај човек који је способан да опажа и стварност у целини, тојест способан да у сваком тренутку допуњава видљиви, чулима доступан, физички њему очевидан мали део света сликом једне невидљиве само кроз мисао сагледиве целине. У овом се, можда и састоји једна од најглавнијих разлика између човека, као мисаоног бића, и животиње. У том смислу је вера, — као способност сазнавати „други“, чулима

недоступни свет, водити рачуна о њему, схватити његов значај за наш живот — природни продужетак (бар у поимању саме природе) основне тенденције саме суштине човекове мисли која је у способности да обликује невидљиво. Уосталом, разуме се, онај који лично није доживео продор у тај други свет не може ни да прихвати ово једноставно и у суштини сасвим неоспорно расуђивање. У том смислу блажени Јероним (IV век) духовито је рекао да верујући и неверујући гледају једни на друге као на безумнике — „инвикем инсанире видемур”.

Наравно, из већ реченога је јасно да ово није искључиво особина хришћанске вере, него и суштина сваке вере уопште. Чак се и најгрубља, примитивна вера састоји у томе да човек прозире иза видљивих појава неке невидљиве силе и стварности, које управљају тим појавама. Ма у какве илузије и заблуде при том упадао човек, ипак је такав став у својој основи разумнији и проницавији од оног слепила, које под именом „позитивизма” проповеда и исповеда тако звани „просвећени” човек. Хришћанство у том смислу само јасније увиђа и открива вечну и општу суштину вере.

Али ствар није у томе да човек дође просто до сазнања о невидљивом свету, о невидљивом делу света; него питање је у томе, какав значај он њему приписује. Шта нас у њему интересује. Давно је примећено да најстарадревнија магија има сличности са научним или практично-позитивним односом према свету у том смислу што од ње претпостављене невидљиве силе интересују човека, као природне силе које имају одређени овоземаљски ефекат и могу бити усмерене на корист човекових земаљских интереса (или на штету његових непријатеља). Управо је тако старозаветна религија, бар у њеном најстаријем слоју, замишљала Бога у знатној мери и на првом месту као огромну, пресудну силу од чије воље зависи земаљско благостање или страдање човека на земљи. Где се, као у тој старозаветној или у античкој религији, невидљиве силе које владају светом, замишљају у виду законодавне власти или суда који брани правду, награђује праведне и кажњава преступнике, — то свеопште „право” замишља се искључиво као основно начело уређенога земаљског живота у човековом друштву, тојест као услов земаљскога благостања.

Напротив, за Хришћанство (као, уосталом, још пре њега за нека њему слична античка веровања, на пример, за орфизам или за платонизам, у његовој основној религиозној суштини) битно је то да се сам центар интересовања човекове душе преноси из овога света у „други”, невидљиви, „небески” свет. У човеку се буди сазнање да се, — ма колико били јаки интереси који га прикивају за земљу кроз тело, — његова права отаџбина, чврста основа, на којој он може да се утврди, налази на „другом” свету, „на небесима”, — да истинско, последње задовољство могу да му пруже само она блага, која су једино „тамо”, у невидљивом бољем, вишем свету, који он својом душом назире. Такав је Платонов „идеални свет”, такво је и „Царство Божје”, како га је навестио у својству „Царства небескога”, Христос. То је оно „благо на небесима”, о коме је

речено: „Не сабирајте себи блага на земљи, где мољак и рђа уништава, и где лопови поткопавају и краду; него сабирајте себи благо на небу, где не уништава ни мољак ни рђа и где лопови не поткопавају нити краду; јер где је благо твоје, онде ће бити и срце твоје”.

Овакав став изазива не само порицање, него и бурно негодовање неверујућих. Он им изгледа као неко вештачко успављивање човековог духа, као „опиум за народ”, као сузбијање и застрањивање његове нормалне, здраве земаљске активности. Таква оцена је, наравно, сасвим природна и схватљива са гледишта неверника у његовој сопственој перспективи живота. Искуство човековог живота показује да уопште у целини човек налази у религиозној вери, и само у њој, дубински извор и стваралачку моћ и за своју земаљску делатност. Као што је то приметио Гете, управо су епохе вере биле и епохе плоднога стваралаштва, док су епохе неверовања биле неплодне и пасивне. Али нас тренутно занима нешто друго. Ако би рационалисти и можда били у праву, ипак они нису у стању да преправе човеково срце. Човеково срце је настројено да оно не може да се задовољи једино земаљским добрима, шта-више, у трагању само за земаљским добрима оно се неизбежно суочава са осудом на страдања, тугу, разочарење и цео живот постаје му бесмислен. Овакав закључак намеће се већ и сазнањем спољне несталности свих земаљских добара (макар пред очевидним фактом краткоће живота човековог, болести, старења, и смрти, док о унутрашњој њиховој недовољности, површности, плиткости, неоспорно стихови Пушкина изражавају убедљиву животну мудрост:

„Занесених летâ угашено весеље
оборило ме сад, к'о мутно пијанчење;
Ал к'о и вино — туга прохујалих дана
у души мојој што старија, то више појачана”.

Човеково срце је — ма шта о томе свесно мислио сам човек — тако настројено да се и његово тежиште и његов ослонац налазе на другом месту, изван круга његовог чулно-телесног бића. Оно може очувати равнотежу само ако је тас на њеној ваги, који се налази у непризорној дубини, у „другој” димензији стварности, натоварен; у случају да је празан, као онај други тас који се диже на површину (а по њему се види човек као саучесник „овога” света), одмах пада доле, јер нема моћи да се држи сам од себе. Да је тај „други свет, доступан за очи вере, истинска реалност, — јер ако човек кроз искуство налази „тамо”, у невидљивој дубини Божје творевине, поуздан ослонац свом животу онда само то искуство сведочи о реалности онога света — о томе је раније довољно било речено. Ми знамо већ, да ако неверујући сматра ту реалност за измишљотину, то је исто тако природно као и када слепац не верује у реалност видљивог света и боја, или као што немүзикални човек сумња у реалност лепоте музике, — но све то не може ни мало збунити оне који имају очи да виде, и уши да чују. Нас овде занима сам садржај онога „Другога” света

Његов општи смисао се састоји у томе да је он једина истинска „отаџбина” човекове душе. Човек као странац и „исељеник” у „ово-

ме" свету свестан је своје дубинске разлике од свега у овом свету и зато у њему остаје несхваћен, те иако постиже у њему право задовољење својих интимних жеља и потреба ипак у исто време он је свестан своје унутрашње веза са својом невидљивом отацбином. Тај „други" свет био је у ранијим епохама религиознога сазнања — и за неке људе делимично то остаје и данас — предмет још већег страха за човека, него овоземаљски свет; човеку се он чинио препун страшних, грозних, убитачних сила, у чијим рукама је он био само беспомоћна играчка, или у односу на које он је сматрао себе за неправног роба. Натуралистичке религије замишљале су да су све земаљске опасности и невоље у човековом животу само излив јарости и злобе разних духова који управљају земаљским појавама. Античка религија која је назирала сличност богова са људима, замишљала је богове као бића неупоредиво моћнија и истовремено или равнодушна према људима, играјући се њима као деца играчкама, или чак непријатељски расположена према свакој њиховој срећи, сваком успеху и сâм збор богова био је потчињен хладној, човеку несхватљивој, беспоштедној и неумољивој вољи судбине, „мојре"; зато лепота, моћ, савршенство тог небеског или „олимпијскога" света није избављала човека од дубоког, безнадежног песимизма. У старозаветној религији Бог је пре свега свемогући самодржац, владар, пред којим дрхти његов роб — човек. Он, истина, може да се нада да ће га умилостивити — било даровима, било испуњавањем његове воље — али само онолико, колико се роб може надати на милост господара. Ову представу, истина, прекрива друга, утешнија, по којој је Бог нека врста уставног монарха, који је закључио уговор са људима и обећао им милост и покровитељство под условом да верно испуњава уговор. Више од тога, почело се мислити да је Бог „Отац" или „Муж", који је изабрао израиљски народ за своју жену — једном речју, Бог се замишља као строги, али и пун љубави владар. Али пошто је старозаветни човек имао у исто време искуство да његова слаба природа, склона греху, није у стању да се оправда пред Богом, зато се његово осећање поверења у Бога и осећање заштићености код Бога ипак мутило грижом нечисте савести, страхом од неизбежне казне. При дубљој религиозној видовитости — као што је то изражено у књизи о Јову — човеком би овладало осећање тужне недоумице, чак и протеста: како је уопште могућ праведан суд између свемогућег владара и беспомоћног роба, или зашто Бог кара човека којег је Он сâм створио тако слабим и беспомоћним.

У тој недоумици и тескоби духа већ се назире увид у ону последњу, коначну истину, коју је открило Хришћанство. Бог — као средиште и носитељ „другог" света — је уствари реалност саме Истине, те праве истине коју човек тражи и у којој он налази врхунско задовољство. Та Истина се поклапа са Добром: Њена суштина је Љубав. Бог је „Отац" — није строги владар, који много захтева, него је биће које воли своју децу и брине се о њима, Он је радосно и нежно биће, које је предусретљиво према свима без разлике, које заповеда сунцу да сија једнако над злима и добрима и даје кишу праведнима и неправеднима. Спасење и мир даје се свакоме ко то жели, врата царства Божјег — Царства Истине, добра и љубави —

отварају се свакоме који куца на њих. Однос власти и потчињавања из којег извире осећање ропског страха, овде је замењено односом свепраштајуће љубави и радосног обостраног поверења. Све је то израз оног основног сазнања по којем је Бог или „други” свет истинска отаџбина човекове душе, узвишеност, сродна човеку, у којој човек налази своје врхунско задовољство и спокојство. Ново-заветни однос човека према Богу, сазнање неизбежне његове везе са другим светом не представља извор страха, не наводи осећање беспомоћности, зависности, кривице, — него, напротив, то је извор блаженства и мира, спасења. Све оно за чим чезне и што не налази човек на земљи, све оно за чим жуди човекова душа у њеном исконском, вечном и неуклонивом разликовању свих својстава и услова земаљске стварности — све то човек налази у Богу и Његовом небеском царству. Јер, на крају крајева човеку је стало само до „спасења своје душе” — да доживи самог себе, да заувек овлада вредностима, које сачињавају саму његову суштину. Ако цео овај свет не може да пружи човеку остварење тога циља, онда „шта вреди човеку, ако и цео свет задобије, а души својој науди?”. Док, напротив, тамо — у Богу, у Његовом царству — човек има „оно једино што му треба” — вечну неотуђиву ризницу, која даје задовољство свим његовим потребама. За ту ризницу вреди дати све што имамо на овоме свету.

Са овим сазнањем, да је „благо на небесима” толико драгоценост, јер задовољава једину истинску потребу човека, да човек који ради њега жртвује своја земаљска блага стиче неупоредиво већи добитак, међутим обрнуто, човек који због земаљских вредности пренебрегава небеско благо, наноси сам себи штету, убија сам себе — са овим сазнањем је повезана и посебна парадоксалност хришћанске вере, која је одувек изазивала подсмех или чак негодовање неверујућих. Ствар је у томе, да по самом смислу хришћанске вере поседовање „ризнице на небесима” не губи сву своју вредност чак и онда када ни у чему не мења спољни трагичан положај човека у његовом земаљском постојању — чак и онда када та вера, силом свога антагонизма према обичном земаљском начину житота, осуђује човека на самоћу, неразумевање и гоњење од стране „овог света”. Сазнање о коренитој противречности између небеских сила и овоземаљских сила, доводи до отвореног, категоричког признања да спољашњи земаљски успех није мерило унутрашње снаге и истине духа, него ће пре бити супротно, мерило његове неистине и немоћне заробљености, док су истинско блаженство, спокојство, задовољност човекове душе потпуно независни од повољних спољних, земаљских услова његовог живота, јер се право блаженство чешће остварује управо кроз спољашња лишавања и страдања. Неверник је склон да види у овом тврђењу само чисту лаж и лицемерје, који су пагубни за стварно побољшање човековог живота. Треба отворено признати да тај неверник у том често има право, јер је кудикамо лакше проповедати своју веру него ли њу остваривати на делу, јер такво проповедање може лако да се изроди у лицемерје и небригу према потребама ближњих. То, међутим, ни најмање не мења стање духа код онога који искрено осећа и остварује своју веру и за кога је њена истинитост потпуно очевидна. Чак нема потребе ни

да неко буде „хришћанин”, — довољно је озбиљно поимати унутарње, душевне или духовне услове човековог постојања, да би увидео истину да су такве вредности, као што су душевни мир, ведрина, храброст, расположење духа, неупоредиво драгоценије од свих спољних земаљских вредности живота, и најзад ове духовне вредности могу се имати и без поседовања земаљских, а страсна трка за земаљским добрима завршава се на крају крајева увидом у њихову потпуну илузорност и варљивост. Хришћанско учење о „ризници на небесима” само разјашњава, дубље тумачи и потврђује оно сазнање које нуди и обично, али озбиљно, животном искуству, обична животна мудрост. И не треба овде копати апсолутно непремостиви јаз између живота посвећеног небеским вредностима, с једне стране, и земаљског живота човека, с друге стране. Напротив, поседовање „ризнице на небесима” само оплемењује, просветљава, морално усавршава и самим тим побољшава и човеков земни живот. Међутим, не смемо овде губити из вида да је ово његово благотворно дејство исто толико спонтано, као што је спонтано и благотворно дејство сунчеве светлости на свет. Суштина и вредност светлости мери се не овим његовим посредним дејством; њена вредност је у њој самој, у блистању и радости, које она дарује чак и тамо где се земаљске силе њој противе.

Само ово увиђање унутарње, иманентне вредности, („ризнице на небесима”), и то потпуно независно од њене спољне корисности за земаљски живот је показатељ племенитости и изворног самосазнања човековог духа. Истина, сазнање спаситељне моћи која је у „ризници на небесима” повезано је са надом на њену будућу коначну победу над „светом” — а разлог те победе је вера у васкрсење Христа, убеђење да је Његова божанска природа моћнија од тамне, разорне силе смрти, то-јест да је она моћнија од свих бесмислених, слепих сила природе. Али до те очекиване коначне победе, то-јест у области постојања овога света у његовом садашњем устројству, у садањем еону”, спаситељна моћ и истина „небеске” ризнице показује се управо у њеној спољној немоћи; њен триумф изискује страдања и лишавања на овом свету. Наравно, баш ова парадоксалност хришћанске вере на коју сам малочас указао, крије у себи опасност да се у пракси хришћанска проповед може лако изродити у равнодушност према земаљским страдањима, у моралну пасивност и чак лицемерно оправдавање неистине. Овај ризик је неизбежан по сили већ поменутог принципа „корруптио опtimi пессима”. И као што је већ речено, овде нема спољног, чулима доступног мерила којим би се могла разликовати истина од неистине. Унутарње мерило је овде само једно: искреност вере у „ризницу на небесима” практично се огледа у томе, да човек њу примењује пре свега на самог себе. Предохрана од изопачења истине у неистину дата је овде тиме што је вера у „ризницу на небесима” истовремено вера у апсолутну божанствену целовитост сваке човекове душе у самом њеном конкретном бићу, то-јест у њеном земаљском ваплоћењу, укратко речено та вера се види кроз љубав према ближњему у свој конкретности његовог живота и његових потреба. Делотворно старање о томе да би гладан био нахраћен, бескућник добио уточиште, голи да буде одевен — то је стварни показатељ моје вере у небеску ризни-

цу, и њена вредност за мене упркос свима могућим лишавањима на земљи.

Све то, међутим, не смањује и не отклања принципијелну парадоксалност Хришћанства, сходно којој невидљиво благо је неупоредиво драгоценије од свих земаљских блага, а човеково блаженство — остварење његовог истинског циља живота — остварује се без обзира на човекова страдања у овом свету и чак највише кроз та страдања. У том смислу, као донекле и друге вере, хришћанска вера само коначно објашњава ону истину, коју су увек исповедали прави мудраци, почев од Сократа, коју су исмејавали и увек ће исмејавати незналице.

Овде се ми поново, само с друге стране, срећемо с корелацијом о којој сам ја у општим цртама говорио у претходном размишљању. Истина вере — сада можемо тачније рећи: хришћанске вере — као универсална истина, то-јест изражавајући најопштију, исконску суштину човековога срца — је самим тим истина која на неки начин отклања или у најмању руку ублажава опречност између „верујућих” и „неверујућих” у обичном смислу тих појмова. Када наилазимо на истински израз дубоке туге, безнадежне меланхолије у приказивању човекове судбине (као што је то, на пример, карактеристично за античку мисао и у незаборавно-предивним речима код Хомера, Пиндара, Софокла), — наше срце је непосредно потресено истином тог изразица. Како пре тако и после Христа, човеков живот у овом свету пун је туге, безнадежности, трагизма. „Сунт лакрима рерум”. Ко разуме истину Хришћанства, тај зна да је Христос спасао свет у једном — истина, дубинском и основном — плану, и ту нам је дао вечну радост и мир; али у другом, емпиричком плану свет и надаље страда, „сва творевина”, по речима апостола Павла „уздише и грца”. Уколико се неверје састоји у једноставном констатовању тога факта, у незадовољеној жеђи коначнога и свеобухватнога триумфа истине и добра — неверје је у праву и оправдано; оно је само обрнута страна или наличје вере. И, напротив, уколико вера води у самозадовољство, у пасивно мировање, и успављивање моралне одговорности — она је неистина, то-јест она није права вера. Ако је дух успаван и престаје да оштро запажа разлику између истине и неистине, добра и зла, и када он у дубини није спреман да сваког часа стане на браник истине против неистине — таквак дух је туђ Христовом Духу, макар то људи и не знали. Суморни неверници и не знајући иду за Христом кроз оно што желе, кроз оно што воле, кроз оно за чим чезну; они само не схватају јасно смисао Његовог откривења, не осећају очевидност, нису усвојили радост коју оно доноси.

Сви су они налик на оне ученике Христове, који су после Његове смрти, сматрајући да је Његово дело неповратно пропало, ишли у Емаус потпуно утучени; али чим су они чули за Његов глас, срца су им почела „горети”. Тако истина Христова у свој својој парадоксалности има моћ да утиче на вернике и невернике — само ако је они потраже. Такво је, у суштини својство сваке праве истине: она помаже свима, има моћ над свима. Тако медицинска истина, коју зна вешт и окретан лекар, спасава сваког болесника — и онога

који верује у медицину и слаже се са лекаром, као и онога који му не верује и противречи му, — само ако сам зажели да се излечи и да се преда у руке лекару. Свако ко тражи истину и чезне за њом, уствари тражи Христа и чезне за Њим, јер Христос и јесте Истина; шта-више такав истинотражитељ већ има Христа у свом срцу, ма да сам то и не зна.

У таквом поседовању истине, а не у признавању неке апстрактне богословске доктрине, састоји се истинска суштина мира.

Summary

Simon L. Frank

»TREASURY IN THE HEAVENS«

The author speaks about the material world accessible to our senses, and about the life in it, as about something which is not the total reality. Above this world there is a world of the superior and beginningless reality, which cannot be reached by the perception of our senses, but only through intuition of faith in our heart. Man lives in both of these realities. All religions and some philosophies, each in its own manner, have developed and stressed this vision, but this twofold reality (created and uncreated) has been most perfectly revealed by the Incarnate Word of God in His spreading of the Kingdom of Heaven.

Although evil and tragedy of death are still at work in this world, God-Man Jesus has won the victory over them, offering salvation on a higher level of existence with the perspective of the general resurrection. However, the old and the new creation still fight against each other: for unbeliever the believer is an abnormal being (St. Jerome said: *invicem insanire videmur*).

The paradoxical tension between belief and unbelief has been most intensely lived by Christianity which offered its solution by offering to men the possibility to overcome this limited world and to find the priceless treasury in the Heavens — everlasting life with God.

A believer can foretaste the bliss of the heavenly life already now on Earth as a member of the Christ's Church. He already possesses the essence of the peace.

Јеромонах др Атанасије Јевтић:

Православна вера и живот

— ДОГМА И МОРАЛ У ПРАВОСЛАВЉУ —

„Уобличи лик Христа Твога у овоме који се има препородити, и назидај га на темељу Апостола и Пророка Твојих; и немој уништити, него га засади као садницу истине у Твојој Светој Католичанској и Апостолској Цркви...”

(Молитва светог крштења)

I

У самој ствари, шта је друго Хришћанство неголи — сам Христос. *Христос*, међутим, значи, и јесте, Логос и Син Божји који се оваплотио и постао човек. Само име *Христа* (Месије, Помазаника) долази, као што је познато, од факта оваплоћења Сина и Логоса Божјег, од сједињења у Његовој Личности божанства и човечанства, Бога и човека. Зато што се у Христу сјединио једном за свагда Бог и човек, и што је услед тога човек *помазан* („ке-хрисменос“) Богом, људска природа Божанском природом, зато се Логос Божји који се оваплотио и постао човек и назива „*Христос*“, то јест истовремено Бог и човек — *Бого-човек*, „Теантропос“.

Овај основни и централни факт наше хришћанске вере треба већ од самог почетка особито нагласити и истаћи, када желимо да говоримо о православној вери и животу, или о православној догми и моралу. Ово још и зато што многи од савремених људи, па и хришћана, често чине једну од две врло старе грешке: или сматрају Христа само за *Бога*, заборављајући да је тај исти *Бог* постао један од нас, тј. човек са телом и крвљу човека; или обратно — сматрају Христа само за једног великог, мудрог и доброг *човека*, заборављајући да је Христос истовремено и истинити *Бог*, јер је и био и остао

Бог и после свога очовечења. Ово јединство Христа *Богочовека*, тј. чињеница да је Христос истовремено и Бог и човек, потпуни, савршени и истинити Бог и потпуни, савршени и истинити човек, представља јединствени догађај и истину наше хришћанске вере и живота. Без ове јединствене и последње *истине* Хришћанства, истине о Христу *Бого-човеку*, — која се истина човеку пруже и даје да је прихвати кроз веру и вером —, нити има Хришћанства ни хришћана, нити хришћанске вере и морала, хришћанске догме и живота. Хришћанско *сведочанство* („мартурија“) о Христу као јединственом и личном (ипостасном, персоналном) Богу и човеку, представља основно и најважније *сведочење* светих Апостола, Мученика, Исповедника, и свих Светих (ср. ДАп. 1,8.22; 4,33; IЈн. 1,2; 4,14; Апок. 1,2; 6,9.20,4). Оно исто представља и сведочење Цркве у свету, њену проповед Јеванђеља, њену католичанску и васељенску веру. Зато Јеванђеље Цркве, — које су као очевидци и сведоци записали Свети Апостоли и то своје сведочење запечатали мартирском крвљу својом, — није ништа друго него *сведочанство* о Сину Божјем који је постао *тело*, то јест *човек*, и који је распет и васкрсао из мртвих ради нас, и који као *Богочовек* пребива са нама у све дане до свршетка века (ср. Јн. 1,2-14; Мт. 16,16; 28,16-20; IКор. 1,23-24; 15,1-20; IЈн 1,13). Ово је такође и садржај свих светих догмата исповећених и запечаћених на Васељенским Саборима Цркве (ср. особито Символ Никејског и Халкидонског Сабора).

Али, да не бисмо пали у једну другу погубну грешку, која би нас одвела изван области богооткривене хришћанске истине, а то значи ван Христа, неопходно је да истакнемо још један момент у нашој вери у Богочовека Христа. Наиме, познато је да наше хришћанско биће и живот и морал почињу од момента када се крштавамо у Христа, у Његову смрт и васкрсење (ср. Гал. 3,27; Рм. 6,3-6). Јер тада се крштавамо у Христа, Бога и човека, и облачимо се у Њега, постајући учесници и заједничари богочовечанске смрти Његове и богочовечанског васкрсења Његовог, а кроз то постајемо *саобразни* (слични) и *сродни* Њему („симфити“ и „симфори“), према речима Апостола Павла и молитвама Цркве које се читају на светом крштењу. У том, дакле, моменту када се крштава човек у Православној Цркви, свештеник мистириолошки изговара над њим име Свете и Животворне Тројице: „Крштава се слуга Божји у Име *ОЦА* и *СИНА* и *СВЕТОГА ДУХА*“. Затим, одмах после крштења, новопросвећени се помазује помазањем *Духа Светога*. Овај мистириолошки акт Цркве означава да Христос, у Кога се крштавамо, јесте нераздвајно сједињен са Пресветом Тројицом — са Оцем и Светим Духом. Због тога је и вера наша и крштење у Христа као Богочовека истовремено и вера и крштење у саму Свету Тројицу — једног и јединог Бога нашег. Јер је Христос „Један од Свете Тројице“, који се оваплотио и постао човек остајући увек и непроменљиво — Друго Лице Пресвете Тројице. И само име Христово: „Христос“, „Помазаник“ (= „ке-хрисменос“), по речима Светих Отаца, већ показује и објављује нама људима целу Свету Тројицу: Њега (Сина) као *Помазаног*, Оца који Га је *помазао*, и Духа Светога *којим је помазан* од Оца. О томе овако вели Св. Василије Велики: „Име Христа представља наше целокупно исповедање вере; јер показује Бога (Оца) који Га је пома-

зао, и Сина који је помазан, и Духа Светога који је помазање („хризма“), као што смо и научили од Апостола Петра у Делима Апостолским: Исуса из Назарета, *Којега Бог помази Духом Светим*” (ДАп. 10,38. PG 32,116). Према томе, када ми православни верујемо у Христа као Богочовека, ми истовремено верујемо и у Свету Тројицу, ту последњу тајну Хришћанства, коју нам је управо и открио Христос својим оваплоћењем и очовечењем.

Бог Аврама, Исака и Јакова, једини живи и истински Бог, не „Бог” философа, ни „Божанство” религија, — открио се и јавио свету и човеку у Лицу Исуса Христа, кроз Његово оваплоћење и очовечење. Оваплоћени Логос Божји, историјски Богочовек Исус Христос, управо и јесте само *Откривење* Божје, лично, синовско, самотворачко јављање и објављивање живог библијског, хришћанског Бога: „Бога никада нико није видео, Јединородни Син, који је у наручју Оца, Он Га је објавио” („ексигисато” = открио, објаснио) (Јн. 1,18). Ово лично (аутургичко, по речима Св. Отаца) јављење и објављивање Сина Божјег у нашем свету, нашем животу и нашем људском бићу и јесте пуноћа — *плирома* — Откровења Божјег, срж Хришћанства, суштина и биће хришћанске Цркве. Без јављања и оваплоћења Христа, Другог Лица Свете Тројице, ми не бисмо ништа знали о тајнама и тајанствима Бића Божјег, о Богу као Светој Тројици, као што вели о томе Св. Григорије Палама: „Да се није оваплотио Логос Божји, не би се Отац показивао заиста Отац, нити Син, — заиста Син, нити Дух Свети, који такође происходи од Оца, — Дух Свети; нити би се Бог показивао у суштини и ипостасима, него само као нека сила („енергија”) која се може видети на створењима” (PG 151,204). Због свега овога, целокупно хришћанско Откривење у суштини својој је *христолошко* и *христоцентрично*, али тај правилно и православно схваћен христоцентризам је истовремено *тријадолошког* (тројичног) карактера, тријадоцентричан је, јер је Христос незамислив без Свете Тројице и неодвојив од Ње. Без тог тријадолошког контекста не постоји правилна, православна Христологија, а у даљој консеквенци ни православна вера и догма, ни живот и морал православни.

У овој истој веома важној богословској тачци православне вере неопходна је још једна допуна и разјашњење. Многи од савремених хришћана, верујући у Христа, не верују Га у Цркви Његовој и са Црквом Његовом. Или, да то речемо још тачније, — не верују у Христа као *Цркву*, него Га свесно или несвесно одвајају од Цркве Његове, која је лично и саборно *Тело* Његово, сагласно са јеванђелском проповећу Апостола Павла (особито у посл. Римљ., I Кор., Ефес. и Колош.). У православној пак вери и благодатном доживљајном искуству Цркве, Христос се схвата и верује само и увек са Црквом Својом, која је Његово богочовечанско *Тело*. Јер је Христос својим оваплоћењем узео на Себе *тело* и Сам постао *тело*, тј. Црква (Јн. 1,14; 2,21; I Тим. 3,16; Јевр. 2,14-16; I Кор. 10,16-17; 12,12; Еф. 1,23; 5,23-32; Кол. 2,18.24). О томе овако говори Св. Јован Златоуст: „Христос је узео на Себе тело Цркве, и Цркву је учинио Својим телом” (PG 52,429). Према томе, Христос је неодељив од Цркве, која је тело Његово, и Црква је неодвојива од Христа, Који је Глава њена, и првина („апархи”) њена, и живот њен, и морал њен. Тако се пра-

вославно схватање Цркве, православна Еклисиологија, потпуно и свецело садржи у Христологији, јер оно што се односи на Цркву односи се и на Христа, и оно што се односи на Христа односи се истовремено и на Цркву Његову. Зато у моменту нашег крштења ми се сједињујемо са Христом у име Свете Тројице, али то истовремено значи и наше присаједињење Телу Христовом, наше „засађивање,, у Саборну и Апостолску Цркву, како се каже у молитви свете тајне крштења: „Засади га (новокрштенога) као садницу истине у Твојој Светој, Католичанској (Саборној и Апостолској Цркви).

На тај начин, ако одвајамо Христа од Цркве, или Цркву од Христа, тада чинимо једну наизмерно велику грешку, тј. падамо у једну од највећих јереси: разоваплоћујемо Христа, оваплоћеног Сина и Логоса Божјег, и изгонимо Га из Тела Његовог. А то значи да Га изгонимо из човека и из света. Али, у том случају, ако разоваплоћујемо и разчовечујемо Христа *Богочовека*, како тада можемо бити *хришћани* и како можемо говорити о „Хришћанству“?¹

Из свега овога што смо до сада рекли постаје јасно да централна тајна Православља јесте Христос — *Богочовек*, истинити и савршени Бог нераздељиво сједињен са Светом Тројицом, и истинити и савршени човек нераздељиво сједињен са човечанством, са свима људима који сачињавају тело Његово — Цркву. Ова истина и факт богочовечански представљају целокупну догму (и догматику) православне јеванђелске вере наше, и наш хришћански јеванђелски живот и морал (православну етику), како су нам то предали Апостоли и Оци Цркве². Христос као *Богочовек* за Православље је заиста и *modus credendi* и *modus vivendi*, и *modus cognoscendi* и *modus faciendi*, али Христос нераздељиво сједињен са Светом Тројицом и са човечанством, са Црквом Својом. Овакво целосно, интегрално или *католичанско* схватање и доживљавање хришћанског Откривења и хришћанске вере, које је толико својствено Православљу, налази се код Св. Апостола и Св. Отаца и у богослужењу, особито Литургији, Православне Цркве. Сва структура апостолских библијских текстова и светоотачких богословских дела, као и богослужбених текстова Цркве, у основи својој садржи ову свецелосну „Тајну Христову“, као што се то види из једног текста Апостола Павла, који ћемо краткоће ради овде једино и навести. Тај текст представља јасну потврду онога што смо до сада рекли: он показује најтешњу међусобну повезаност и јединство православне Христологије, Тријадологије, Еклисиологије, Антропологије, и Сотириологије, тј. показује католичност (свецелосност, интегралност) и узајамну повезаност и прожимање православне вере, догме, живота и морала. Реч је о молитви Апостола Павла из треће главе посланице Ефесцима:

„Тога ради преклањам колена своја пред *Оцем* Господа нашег *Исуса Христа*, по Коме се сваки род на небесима и на земљи назива, да вам по богатству славе Своје дају силу да ојачате Духом Његовим у унутрашњем човеку, да се *Христос* усли вером у срца ваша, да

¹ Ср. Јустин Поповић, Антропос ке Теантропос (Човек и Богочовек), зборник чланака на грчком, изд. „Астир“, Атина 1969, с. 152 и даље.

² Ср. Св. Василије Велики: „Догма наше вере има за темељ и почетак Господа нашег Исуса Христа“ (PG 30, 368).

бисте, укоренењени и утемељени у љубави, могли разумети са свима светима шта је ширина и дужина и дубина и висина, и познати љубав Христову која превазилази свако знање, да се испуните сваком пуноћом Божјом. А Ономе који може учинити још изобилније од свега тога што иштемо или мислимо, по сили дејствујућој у нама, Њему слава у Цркви у Христу Исусу у свима нараштајима кроз све векове. Амин" (Еф. 3,14-21).

Као што се види, у овој краткој али свесаждржаној молитви садржи се: и истина (догмат) о Светој Тројици: Оцу, Христу и Духу; и истина о Христу који је постао човек да би нас у Цркви Својој испунио сваком пуноћом Божјом; и истина о Цркви као заједници у Христу свих светих; и истина о човеку, тј. о нама људима у које се усељава Христос Духом Светим; и истина о нашем животу вером и у вери кроз укоренењеност у љубави, љубави која је Христова и дар је силе Духа Светога унутра у нама, што и јесте хришћански морал, итд. итд. Сви ови основни елементи наше вере (тј. основни догмати), и главни етички факти нашег живота (тј. морала), садржани су и у делима православних Отаца и у богослужбено-духовном животу, као што ћемо то даље видети.

II

Христолошки догмат Цркве, као и Тројични догмат, и еклисиолошки, и антрополошки, и сви остали свети догмати наше вере, за нас православне нису неке философске категорије, или принципи и идеје једног величанственог философског система, па макар се он звао и хришћански, или идеалистички, или егзистенцијалистички, или било који други. (На један такав начин су хтели да употребе догмате Цркве у својој философији нпр. Соловјев, Берђајев и други хришћански философи, особито на Западу). У Православљу су свети догмати постављени и схваћени у једној друкчијој перспективи: они су пре свега црквени начин исповедања „једном предате Светима вере", по речима Св. Апостола (Јуд. 3). Они су она иста библијска спасоносна „лудост" Божја која погуби „мудрост премудрих" овога света да би спасла човека (I Кор. 1,18-31). Јер спасење човека и света и јесте последњи циљ Божјег Откривења, садржаног и израженог на богодоличан начин у вери и догматици Православне Цркве. Православни догмати, изражени у делима Светих Отаца и Васељенских Сабора, представљају продужетак и експликацију проповеди Св. Апостола, јер, по речима једне црквене богослужбене песме, „проповед Апостола и догмати Отаца утврђују једну и исту веру Цркве", којом ми живимо, спасавамо се и обожујемо се.

Због овог сотириолошког карактера православних догмата, Православна Црква је увек и у сва времена имала за прву своју бригу старање о правилном управљању („ортотомија") речју Истине Божје, тј. о правилном учењу и исповедању вере, која је истовремено и „реч Истине" (II Тим. 2,15), и „реч живота" (Фил. 2,16), и „реч спасења" (Дап. 13,26). Зато православна Црква, која „мачем Духа" (Еф. 6,17) управља и руководи нашим спасењем, никада није

била, нити може бити, равнодушна према Истини, према правилно-сти, тј. *православности* вере, која, по речима Св. Максима Исповед-ника, јесте „први лек за наше спасење” (PG 91,465). У обратном случају, она би била равнодушна према нашем спасењу, а тиме би и престала бити Црква, јер би се одрекла себе, свог садржаја, своје мисије, своје суштине.

Ако је „без вере немогуће угодити Богу” (Јевр. 11,6), онда то несумњиво значи *без праве вере, без право-славља* („орто-доксије”), без правог и правилног веровања и слављења и славословљења Бога. „Свакако да је потребна вера, вели Св. Кирил Александријски, и пре свега другог — права вера” (PG 72,776). У Својој првосвештенич-кој молитви пред страдање Господ је се молио не само „да сви јед-но буду” (мада и то значи: „да сви буду једно као што смо и ми — тј. Света Тројица — једно”, Јн. 17,21-22), него се молио и за *освећење верних у Истини*, у истинитој вери: „Оче... освети их истином Тво-јом, реч је Твоја истина” (Јн. 17,17). По тумачењу Св. Јована Злато-уста, то значи: „Учини их светима даром Духа Светога и *правилним догматима...*, јер правилни догмати о Богу освећују душу” (PG 59,443).

У овом и оваквом свом ставу према вери православно црквено Предање иде верно за Апостолом Павлом, који изразито проповеда и подвлачи да вера, права и жива вера, „вера Истине” (II Сол. 2,13), јесте почетак и принцип нашег хришћанског бића: „Јер смо постали заједничари Христови, само ако *почетак нашег бића* („архи тис ипостасеос”) до краја чврсто одржимо” (Јевр. 3,14). Тумачећи Апо-стола Павла на овом месту, Св. Златоуст каже: „А шта је то *почетак бића* („архи тис ипостасеос”) — То је *вера*, кроз коју смо ми по-стали (као хришћани), и родили се, и, тако рећи, суштински се сје-динили са Христом” (PG 63,56). Вера је, дакле, почетак и основ на-шег хришћанског бића, којом смо ми *постали* (израз Златоустов „ипестимен” управо означава да смо добили нашу праву *ипостас*, наше *биће*, „то ката Христон ипостине”, по речима Кавасиле), и којом смо *рођени*, и којом смо „сасуштаствљени” Христу. Такво исто тумачење горњих апостолских речи даје и Теодорит Кирски: „Апостол је 'по-четком бића' назвао веру, јер смо ми њоме обновљени и сједиње-ни Господу Христу, и добили благодат Пресветога Духа” (PG 82,701). Из ових апостолских и светоотачких речи видимо јасно да *вера*, или *догма*, у православном живом искуству, садржи у себи стварност и моћ *препорођења* и *сједињења* са Христом, тј. *рођења* у нови и бла-годатни живот, и *заједничарења* у Христу и Духу Светом. Уствари, то и јесте истински *живот* и *морал* Православља: препород и обнова бића и егзистенције наше у спасоносном сједињењу и заједници са Христом кроз Духа Светога.

Према томе, православни *морални живот*, православни „итос” и „етос”, који се састоји у заједници нашег људског лика и бића са Богом, — са Богом Оцем у Христу силом Духа Светог, — и у освећењу, препорођењу и преображењу свецелог човека на његовом путу потпуног очовечења и обожења, тај и такав живот почиње да постоји и развија се само онда када за основу своју има праву всру — *православље*. Свако одступање од православља, од Истине, има

неминовно за своју последицу — удаљавање и отуђивање од духовности, од хришћанског светог живота и морала. Најбољи је пример тога хришћански Запад. Западно одступање, између осталог, и од истините вере у Духа Светог (јерес Filioque) уствари је и било узрок толиком паду духовности на Западу³.

„Вера без дела је мртва”, вели Апостол (Јак. 2,26), али „и дела су мртва без вере”, сведоче многи Светитељи и Св. Оци⁴. Ово двоје, тј. правилни догмати вере и прави живот, неразделиви су у православном искуству и доживљају. Тако нераздвојиво сједињени носе на себи увек печат и благодат Духа Светог Утешитеља — Учитеља и Надахнитеља — Цркве. Светост и савршенство Светих, — оно, дакле, што и јесте циљ свег Божјег домостроја спасења и крајња мета целокупне православне вере и живота, — долази од праве вере и правог живота, по благодати Духа Светог. „Јер сва похвала и блаженство Светих, пише Св. Симеон Нови Богослов, састоји се од овога двога: од православне вере и похвалног (доброг) живота, и од благодатних дарова Духа Светог. Јер где има ово двоје, придружује се и ово треће. Јер када неко живи добро и богоугодно, са веровањем православним, и када буде облагодаћен од Бога и прослављен даром Духа, онда га прати похвала и блаженство од целе Цркве верујућих и од свих њених учитеља”⁵.

Очигледно је, дакле, да права вера, тј. православље, јесте темељ и садржај новог живота у Христу и новог благодатног морала Цркве и сваког човека, који се у Цркви препорађа у „нову твар” у Христу. Да неко буде *нова твар* у Христу — у чему се и састоји циљ и садржај православног морала — то, по Апостолу Павлу и Оцима, означава да „старо прође, гле, постаде све ново” (II Кор. 5,27). Прођоше пре свега старе и новије заблуде о Богу, лажне вере и лажна служења Богу, и откри се нама и даде Истина о живом и истинитом Богу, право и истинско *богопознавање*⁶ — теогностија и теологија —, право и истинско *служење* Богу „у духу и Истини” (Јн. 4,24). Или, како карактеристично каже Св. Кирил Александријски, открише нам се „догмати истинског богопоштовања” (PG 74,537). У наставку горње своје мисли Свети Апостол истиче да у Христу вреди само *нова твар*, па додаје: „и који год живе по овом правилу („канону”), нека је мир и милост на њима” (Гал. 6,15-16). Ово „правило”, пак, или „канон” нове твари, новог саздања у Христу, којем канону треба да следују и по којем треба да живе хришћани, јесте, по Светом Иринеју, — „канон вере”, „неизменљиви канон Истине”, којег хришћани примају у светом крштењу испове-

³ Опширније о томе видети код Владимира Лоскоз, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, изд. «Aubier», Париз 1944, с. 55—56, 158—183.

⁴ Ср. Св. Ј. Златоуст, PG 53, 13; Св. Кирил Јерусалимски, PG 33, 456; Св. Анастасије Синајски, PG 89, 329, и др.

⁵ Катихеза 10., изд. В. Krivochéine у серији «Sources Chrétiennes», No. 104, с. 142. Дела Св. Симеон користимо углавном по овом критичком издању.

⁶ Ср. Молитва пред читањем Св. Јеванђеља на Литургији: „Засијај у срцима нашим, Човекољупче Господе, пречисту светлост Твога богопознања...”. Ср. такође и Божићни тропар: „Рођење Твоје, Христе Боже наш, засија свету светлост познања, јер њиме се преко звезде научише они који су служили звездама да се поклањају Теби — Сунцу Правде, и да Тебе познају као Исток са висине, Господе слава Ти”.

дањем, том приликом, Символа вере (ср. „Против јереси”, I,9,4; III,15,1).

Блаженопочивши професор новозаветник Николај Глубоковски, износећи, приликом једног сусрета са Англичанцима 1925. године, православно предањско тумачење наведеног места Апостола Павла из посл. Галатима, говорио је да правилни, православни догмати и јесу ти „канони” нове твари у Христу које ми треба да слеђујемо, јер они „изражавају саму природу нашег хришћанског живота”; они су „закони нашег хришћанског бића” и „сигурни темељи за правилно живљење”, „неопходни елементи хришћанског живота”. Догмати потврђују нову реалност Хришћанства; они су основа, темељ и заштита хришћанског јединства у Цркви⁷.

По Апостолу Павлу, Црква је „*стуб и тврђава Истине*” (IТим. 3,15). Ову богооткривену истину Апостола Павла Св. Златоуст са смелошћу изражава и у обратном смислу: „Истина је и стуб и тврђава Цркве” (PG 62,554). Слеђујући овом истом благодатном предању, Св. Максим Исповедник у истом смислу дефинише Цркву: „Господ је назвао Католичанском Црквом право и спасоносно исповедање вере” (PG 90,93). Слично њима дефинише Цркву и Св. Исидор Пелусиот: „Црква је скуп („атрисма”) светих, који је састављен од правилне вере и од савршеног живљења” (PG 78,685). Из свих ових места постаје јасно и очигледно да за православно Предање и уопште за православно црквено искуство и осећање, вера и живот, догма и морал не само да су неодвојиви од Православне Цркве него се поистовећују са њом, управо зато што је она Тело Христово и што је руководи, надахњује и оживљава Животодавни Дух Свети. За Свете Апостоле и Оце, Истина и Живот је Христос; вера и спасење је опет Христос, али увек и свагда у Цркви, у богочовековом телу Свом. Тако и Црква Христом и кроз Христа постаје и јесте *истина и живот*, јер је у њој свагда присутан Христос и благодат Духа Светог. Кад Црква не би била оваплоћена *присутност* — а то јој и значи назив *тело* — Истине и Живота Божјег у овом свету, онда не би могла ни да буде Тело Христово, нити Црква Бога живог, него неки безживотни и мртви „скуп”, „церков лукавнујушчих”, по речима Псалмопевца (Пс. 25,5). Зато Црква, као *Невеста Христова*, као „Дјева чиста”, нема на себи мрље ни мане, него је, по речима једног древног црквеног писца, девствена „због правилности *догмата* и *морала*” (Ориген, фрагм. 45 на Јев. Јов.).

У Православљу, и вера и живот, и догма и морал носе на себи и у себи печат и карактер христолошки, што значи истовремено и тријадолошки, и пневматолошки, а самим тим и еклисиолошки и сотириолошки, као што ћемо то даље видети.

Тријадолошки карактер у православном благочешћу (побожности) и моралном животу истичу сви Оци Цркве Православне, јер има свој извор у тајни светог крштења које се свршава у име Свете Тројице: „од Оца кроз Сина у Духу Светом”. Речи из молитава које се читају на крштењу: „Да нас просветли светлошћу познања и бла-

⁷ Видети о томе у часопису „Путь” (Париз), №. 4, 1927 г.

гочешћа Једносушном Тројицом", и: „да на ову воду наиђе очишћујуће дејство („енергија") Надсуштаствене Тројице", — означавају да нови хришћански живот почиње у нама, и, наравно, и продужује се, као дело и дејство Свете Тројице, „Којом смо крштени, Којом и живимо, и познајемо, и схватамо; под Чијим се покровом и налазимо, и налазићемо се у све векове, јер смо од Ње добили и биће и благобиће" („то ево ине") (Св. Симеон Н. Богослов, Теол. I).

Тројична благодат, коју је „тајанствено (мистикôс") добио сваки који се крстио православно", вели Св. Марко Подвижник, дејствује и ради у том човеку „по аналогiji његовог творења заповести Божјих" (Филокалија, I, 113 и 115). Ово пак творење и извршавање заповести, или „држање заповести Божјих" (I Кор. 7,19), такође има тријадолошки карактер. Јер, сагласно учењу и благодатном опиту Св. Максима Исповедника, „Божански Логос Бога Оца тајанствено („мистикôс") се налази у свакој од Својих заповести, а Бог Отац се сав и нераздвојан налази природно у свецелом Логосу Своме. Онај дакле који прими у себе божанску заповест и твори је прима у себе Логоса Божјег који се у њој налази, а који је у себе кроз заповести примио Логоса, кроз Њега и у Њему истовремено је примио природно и Духа Светог. Јер вели се: Заиста вам кажем: који прима онога кога пошљем мене прима, а који прима мене прима онога који ме посла (Јн. 13,20). Који дакле прими у себе заповест и изврши је, примио је и има тајанствено („мистикôс") у себи Свету Тројицу" (PG 90,1156—7). Ово учење Св. Максима налази се потпуно на линији јеванђелског предања Апостола Јована: Ко делатно и доживљајно држи реч и заповест Христову, вели Св. Апостол, тај борави у Богу, и Тројични Бог—Отац, Син и Дух—доћи ће и настаниће се у њему (Јн. 14,23). Али исто тако, ово учење Св. Максима поклапа се у истој мери и са Еклесиологијом Апостола Павла: Сваки хришћанин и целокупна Црква, по овом Апостолу, постаје католично (свецело) обиталиште и дом и храм Божји, „храм богоносни" и „христоносни", „храм Духа Светог", тј. храм у којем обитава Христос и Отац Његов и Утешитељ, као што нам то карактеристично говоре светитељи Игњатије Богоносац и Јован Златоуст, понављајући Апостола Павла. На тај начин, живот и морал наш, и крај њихов — обожење, састоје се у вери и благодати и заједници („кинониа") Свете Тројице. „Освећење и обожење анђела и људе јесте — познање Свете Тројице", вели Свети ава Таласије, ученик Св. Максима (Филокалија, II, 210).

Али оно што особито карактерише православну побожност и морални живот то је његов *христолошки* и *христоцентрични* карактер⁹. За свете Оце вера и није ништа друго него сâм Христос. Тако, Св. Игњатије Богоносац пише: „Савршена вера је Исус Христос" (Посл. Смирн. 10,2). И св. Максим Исповедник пише: „За Христа велимо да је *ипостасна вера*" (PG 90,332). На другом месту исти Светитељ вели: „Ипостасна вера је активна и делатна, по којој се

⁹ Ср. о томе G. Florovsky, The ethos of the Orthodox Church, у „The Ecumenical Review, Jan. 1960, с. 19.: „Једино полазећи од христолошког схватања Халкидонског Сабора можемо разумети веру и побожност Источне Православне Цркве",

Бог Логос показује у делатељима (практичарима), оваплоћаван кроз заповести, проз које Он, Логос, узводи ове делатеље ка Оцу у Које је Он по природи” (PG 90,336). Ове аскетско-мистичке речи Св. Максима, којима он описује христолошки садржај православног делатног подвижништва, у којем се Христос заиста показује као *ипостасна вера* вера *обићена* и оваплоћена, треба да буду схваћене у контексту христолошког догмата како га је формулисао IV Васељенски Халкидонски Сабор, тј. у контексту *богочовечанске* реалности вере и живота Православне Цркве.

Христос је, према томе, ипостасна и жива богочовечанска вера, као интегрално—*католичанско*—богооткривење истине и живота, која у себи садржи и *врлину*, тј. морал. И заиста, по Светим Оцима, Христос је „почетак и темељ свих врлина”, како каже Св. Григорије Синајски; или, како каже Св. Максим Исповедник: Христос је „ипостас сваке благодати и врлине”. Сагласно пак опитном сведочанству Св. Симеона Новог Богослова, у сваком вернику који верује у Њега Христос постаје „сила разумности, моћ знања, снага премудрости, власт праведности, и темељ љубави према Богу и људима; Он постаје енергија сваке свете заповести и божанске воље, и разумно и природно одвраћање од сваког зла и греха и страсти и злобе. Јер је Христос наша нада и мир, и без Христа не само да није могуће да неко учини неко добро, него је такав и отуђен и удаљен од Бога” (Беседа 13).

Хришћански духовни живот и морал у Православној Цркви није некакво *»imitatio Christi«*, некакво спољашње или психолошко-пјетистичко „подражавање”, него — *живот у Христу* (ср. Ап. Павле, Н. Кавасила, Јован Кронштатски), *христоживљење* („христовиома”) и *христуподобљење*, богочовечанско саживљење и симбиоза, попут чокота и лоза на њему (ср. Јн. 15,2—5). Православни духовно-морални живот је свецелосно *облачење* у Христа, започето у светом крштењу да би се продужило до мере док нам Христос не постане „*све у свему и споља и изнутра*” (Кол. 3,10—11 и Св. Златоуст). Затим, тај живот је *евхаристијско оваплоћење* Христа у вернима и учлачење верних у Христа, или — „*ухристовљење*”, како вели о. Јустин Поповић. По светом пак Симеону Новом Богослову, духовни живот Светих се састоји у томе што они имају „свецело стеченог у себи свецелог Христа — на делу, у искуству, у осећању, у сазнању и у виђењу” (Катихеза 8.). Савршени хришћанин, по Св. Анастасију Синајском, је „истинити дом Христов, начињен од добрих дела и благочестивих (= правих, православних) догмата” (PG 89,329).

Целокупни богочовечански домострој Спаситеља Христа ради нас и ради нашег спасења: Његово рођење, крштење, преображење, распаће, васкрсење и тд. понављају се у Православној Цркви у животу хришћана, — колико *литургијски*, у свакој Светој Литургији, толико и *подвижнички* и доживљајно, у животу сваког хришћанина. Ове пак две нераздвојне стране једне исте стварности управо сачињавају литургичко-подвижнички морал Православља. Јер Христов домострој спасења се мистириолошки и благодатно понавља и продужује и у свакој Светој Литургији и у сваком светом хришћанину. Јер је Христос, као што вели Николај Охридски, дошао у свет не

само да нас научи шта је живот, или само да поправи наш живот, него да постане и буде наш живот¹⁰. „Бог Сина свога Јединороднога посла у свет да живимо Њиме”, вели Апостол и Јеванђелист Јован (I Јн. 4,9). Ово „Њиме”, или „кроз Њега”, код Апостола Јована идентично је са оним изразом „у Њему”, „у Христу”, код Апостола Павла. И један и други апостолски израз указују нам на исту стварност Христовог живота у вернима и живота верних у Христу.

Другим речима, православни хришћански духовно-морални живот састоји се у ономе што Св. Апостол Павле изражава речима: „Живим не више ја, него живи у мени Христос” (Гал. 2,20). Овај „*перихорисис*” (узајамно прожимање) богочовечанског живота Христовог у Апостолу Павлу и у сваком истински верном хришћанину, где Христос постаје за хришћане „све у свему” — и телесно и духовно (Св. Игњатије Богоносац) —, уствари представља спасоносну последицу и продужење за нас хришћане оне спасоносне тајне ипостасног сједињења двеју природа у Богочовеку Христу.

Мистириолошко понављање и продужавање богочовечанског домостроја Христовог у хришћанима започиње са светим крштењем. У крштењу се верујући рађа у Христу и Христос у верујућем. Затим верујући живи земаљски живот Христов: распиње се заједно са Христом у Његову смрт и умире за грех и страсти (Св. Исак Сирин), али и васкрсава и оживљава заједно са Христом у „други живот” — живот вечни и божански (Св. Григорије Богослов). Он се непрестано храни телом и крвљу Христовом у Светој Евхаристији, у којој се сједињује са Христом и са својом браћом људима, постајући „сутелесник” и „сукрвник” и „саживитељ” са Христом, по смелим речима Светих Отаца. На тај начин он доживљава и понавља у себи целокупни богочовечански живот Христов.

О томе овако пише Св. Григорије Синајски: „Сваки који је крштен у Христу треба да достигне да прође *све* узрасте у Христу („*тас ен Христѡ метиликиѡсис*”). Јер је унапред добио њихову силу, и кроз заповести може их наћи и научити” (Филокалија, IV, 53). Слично њему вели и Свети Максим Исповедник: „Логос Божји, родивши се једном по телу, увек се из човекољубља по својој вољи рађа по Духу у онима који хоће; и постаје младенац образујући Себе у њима кроз врлине; и бива толико видљив колико онај који Га прима може да смести” (PG 90, 1181). Речи ове двојице Светитеља јасно показују у чему је и каква је реалност православног духовног живота и морала: Христос се рађа и образује („морфуте” = уобличава, обликује — ср. Гал. 4,19) у сваком члану Светога Тела — Цркве, и опет у целој Цркви саборно, тако да сви верни постају *христоси*, и опет — сви постају „један у Христу” (Гал. 3,28), живећи Његов богочовечански живот у пуноћи. По речима Св. Методија Олимпијског, „у свакоме се Христос рађа духовно, и зато Црква у мукама рађа док се Христос у нама не роди и уобласти (ср. Гал. 4,19), тако да се сваки од светих хришћана заједничарењем Христу роди као *христос*..., тако да на неки начин постају *христоси* сви они који су кроз заједницу Духа Светог крштени у Христа” (Симпосион VIII, 8). И у овој се тач-

¹⁰ Еп. Николај, Молитве на језеру, Београд 1922, с. 65.

ци опет јасно показује целокупно сотириолошко и антрополошко значење халкидонског догмата у животу правоверујуће (Православне) Католичанске Цркве и у животу сваког човека — њеног члана.

Појам и назив „*христос*“, који смо навели и показали да се односи не само на Христа него и на верујуће људе Његове, тај појам нам указује истовремено и на *пневматолошки* карактер православног живота и морала. Јер, верујући се називају „*Христос*“ (помазаник) зато што се *помазују* („*хрионте*“, „*хрисма*“) Духом Светим, и Дух Свети је тај који надаље одржава и делатно остварује Христов живот и морал у хришћанима. По православном схватању, живот и морал човека могу бити заиста *хришћански* само ако су „*духовни*“, ако су „*плод Духа*“ (Гал. 5,22), благодатни плод Духа Утешитеља, Који се излио на Цркву у дан Педесетнице и отада је непрекидно оживљава. „Духовни“ живот или морал у Православљу не означава неки „*спиритуални*“, „*идеални*“ (или интелектуални) живот ван тела и без тела, — јер би и то био, иако узвишенији од телесног, ипак само „*душевни*“ („*психички*“, по Ап. Јакову, 3,15) живот —, него означава живот преображен и испуњен Духом Божјим, живот оживљаван и облагодатаван силом, дејством и енергијама Духа Светог (о чему детаљно говори Ап. Павле у 8. глави посланице Римљанима). Насупрот римокатоличком запостављању Духа Светог и Његовог благодатног деловања у Телу Христовом—Цркви, како у њеној Светој Литургији (*епиклеза*, тј. свагдашње призивање благодати и дејство Духа), тако и у животу и подвизима њених верујућих чланова (богатство *харизми* или дарова Духа), — а јерес *Filioque* управо је и узрок и резултат овог запостављања Личности и нетварне енергије (несаздане благодати) Духа Светог од стране Западног Хришћанства —, насупрот дакле томе у Православљу се Дух Свети схвата и доживљава као творац и руководитељ и оживитељ и обожитељ целокупног црквеног бића и живота. Јер, по речима Св. Григорија Паламе, Дух Свети је „*сатворац* са Оцем и Сином свих створења, и *саобновитељ* оних која су пала“ (PG 151,317). У овој богословској истини и доживљеном факту светодуховског искуства сусреће се целокупно Православно Предање, од Св. Иринеја и Василија, до Св. Симеона Новог Богослова и Серафима Саровског. Не имајући простора да се опширније осврнемо на то светоотачко *пневматолошко* схватање и искуство православног живота и морала, навешћемо само један карактеристичан одломак из пневматолошког предања Светих Отаца. То је један одломак из III Теолошког „Логоса“ Св. Симеона Новог Богослова:

„Душе Свети, који од Оца неизрециво исходиш и кроз Сина долазиш нама вернима; Душе живота и разума, Душе светости и савршенства, Душе благи, мудри, човекољубиви, пријатни, славни; Душе који храниш и истовремено напајаш, који милујеш, просветљујеш, оснажујеш; Божански Душе трпљења, Душе даваоче радости, духовног весеља, целомудрености, мудрости, знања, кротости, незлопамтљивости, безбрижности о овдашњем, созерцања тамошњег; Душе који одгониш чамотињу, развејаваш немарљивост, прогониш сујетну радозналост и лукавост; Душе који објављујеш тајне, који си залог царства небеског, извор пророштва и учитељства, уништитељ греха, двер покајања, који као неки вратар показујеш улазна врата подвиж-

ницима; Душе љубави, мира, вере, уздржања, Душе жељене љубави који ту љубав и дајеш, — Ти, Душе Свети, дођи и усли се у нас и остани са нама неразлучно, нераздвојно, освећујући и преображавајући и просветљујући наша срца, као једносуштан и равночестан Сину и Оцу, и као Онај који обожујеш оне који Те примају, сваки грех уништавајући и сваку врлину уносећи заједно са Твојим уласком”¹¹.

Овај толико карактеристичан за Православље пневматолошки текст Св. Симеона показује какво је значајно и богато божанско дело Духа Светог у Цркви Христовој, у вери, животу и моралу њених чланова. Из њега се види да целокупни православни духовно-морални подвиг живота и спасења, — схваћен истовремено и као аскеза и подвиг борбе против греха и страсти, и као подвиг стицања светих врлина, стицања освећења и обожења, — јесте дело Духа Светог, Чију благодат добијамо од Христа „кроз свете тајне и свете врлине” (о. Јустин Поповић). По истом Светом Симеону, крајњи „циљ и сврха свег Христовог домостроја по телу” јесте управо то: „да примимо Духа Светог у душе наше”, тј. другим речима — *стицање и задобијање Духа Светог*, како је говорио и Св. Серафим Саровски. Ово примање и задобијање Духа Светог означава наше духовно и телесно сједињење с Богом у Христу силом и благодаћу Духа Утешитеља, тако да кроз то богоопштење и сједињење постане, по Св. Симеону, „триипостасан по благодати и човек, један по усиновљењу бог, састављен од тела и душе и Божанског Духа којег је добио” (Катихеза 15.). У овим последњим речима Св. Симеона Новог Богослова јасно је истакнут и означен христолошки и пневматолошки карактер православне *антропологије*: благодат Богочовека Христа, која се људима даје Светим Духом, саставни је део човека. (Ово *благодатно* схватање човека лежи и у основи православног схватања првородног греха, који се и састојао управо у човековом губљењу Духа Светог, у удаљењу од благодатног живота и заједнице с Богом). Та темељна истина православне антропологије забележена је већ код Св. Иринеја Лионског: „*Тамо где је Дух Божји, тамо постоји и жив човек*” (Прот. јереси, V, 9,1—3).

Према томе, из свега до сада реченога види се да је православни хришћански живот и морал христолошког, и истовремено тријадолошког и пневматолошког карактера. Православни хришћанин је *христолик* и *христоносан* („христоморалан”, „христоеличан”), а самим тим и *духован* — „пневматикос антропос”, по Апостолу Павлу. Његов живот и „итос” је истински католичански *етос* Бога и човека, или, по речима Св. Игњатија Богоносца, то је — „*омоитиа Теу*” (= једноетичност с Богом, етос Божји) (Посл. Магн. 6,2), тј. то је етос *Богочовека* Христа.

III

Све ово што смо до сада навели о православном хришћанском животу и моралу Цркве Православне и њених Светитеља, који у себи

¹¹ Теолошко Слово III, изд. Sources Chrétiennes, No. 122, s. 156—158.

носе и чувају неповређено истински живот и етос Христов, све то има једну своју заједничку тачку, једно заједничко место и време, у којем се оваплоћују и пројављују на један реалан и битан начин. То место — „хорос“ — и време — „хронос“ — јесте црква, православни храм и православно богослужење у њему, а пре свега и у центру свега *Евхаристијски синаксис*, тј. *Света Литургија*. Јер Света Литургија и јесте само биће и истина Православне Цркве, њен живот и њено главно дело, њен истински *католичански* (саборни) *етос*. Божанска Литургија, као евхаристијски скуп и акт Бога и Његовог народа, која се савршава у православном храму као „благословено Царство“ Свете Тројице, кроз јерургију (свештенодејство) Великог Архиепископа Христа и кроз призивање (епиклезу) и силазак Светог Духа, — она собом представља и објављује у простору и времену „Тајну Бога у телу“, то јест тајну Богочовека Христа и Његовог тела — Цркве. Ова тајна сабира и окупља („еклисиази“) и сједињује Бога — Свету Тројицу — и људе, децу Божју, у једно. У њој се сједињује Христос, „Прворођени међу многим браћом“ (Рм. 8,29), са верујућима који су Његова браћа и „судеоничари“ (заједничари), чланови и удови Његовог богочовечанског тела. На тај начин, у заједничком евхаристијском синаксису (скупу), једнодушно („омотимадон“) и на једном истом месту („епи то авто“) (ср. ДАп. 2,44.46; 15,26), на Светој Литургији као синаксису и сабрању Богочовека Христа и Његовог тела — Цркве, открива се и јавља се сједињен Бог и Његов Народ: „род избрани, царско свештенство, народ свети, народ добитка, да би објавио врлине (тј. етос). Онога који нас је позвао из таме на чудесну своју светлост“ (I Петр. 2,9). Света Евхаристија, Света Литургија открива али и сачињава католичански етос Православља.

У Светој Литургији сваки човек налази свој прави, истински и стварни однос и заједницу са Богом, са другим људима, својом браћом и „сутелесницима“ у Христу, а такође и свој правилан однос према свету као творевини Божјој. Јер је Света Литургија сједињене и преображење у Христу људи и света и целокупне твари, пошто ту твар Црква у Светој Евхаристији окупља, обједињује, освећује и приноси („просфери“, „анафери“) целокупну Богу—Творцу и Спаситељу света и Оцу људи. У Светој Литургији, кроз Евхаристијски принос, Црква исцељује и уцељује, сједињује и преображава људе и сву твар, те на тај начин враћа дотад отуђеног човека самоме себи, Богу и другим људима, тако да се заједница Цркве, као јединство Христа и људи међусобно, показује као најсавршеније друштво, богочовечанско друштво. (Зато је Света Литургија једини прави социјални „програм“ Православља).

Својом литургијском праксом Црква обликује и образује људе у обличје Христово, у Његов божански и човечански лик, у Његов богочовечански живот и етос, и на тај начин, обнављањем лица људског „по лику (Икони) Онога који га је саздао“ (Кол. 3,10), обнавља се и лице земље и света, јер и сва твар очекује јављање „слободе славе деце Божје“ (Рм. 8, 19—20). Уствари, тек са обнављањем човека по слици и прилици Божјој, човек у том лику и обличју Бога живог у себи и другима, налази свој прави — православно — етос

и карактер, своју пуноћу, као што су нам то и показали Светитељи Божји¹².

Христос, који је „Лик Бога невидљивог“ (Кол. 1,25), објавио је нама људима лик и карактер и етос Бога, али истовремено Он исти објавио је у Себи лик и обличје и прави етос човека. Ово двоје Он као Богочовек продужује да објављује у историји и свету у Цркви Својој и кроз Цркву Своју, која то остварује целокупним животом и радом својим, а нарочито својим богослужењем и својом Божанском Евхаристијом. У светом богослужењу Православне Цркве, и пре свега у Светој Литургији, сабира се, обједињује и возглављује и онај лични, персонални подвижнички етос верујућег хришћанина, човека, и онај заједнички, „друштвени“ (литургијски) етос свих људи хришћана, пројављујући се као јединствени католичански (саборни) литургијско-црквени етос, тј. као лично-саборни живот и морал Христов, одражаван и пројављиван у сваком верујућем и у свима скупа као једном телу — Цркви.

¹² Ср. Св. Максим Исповедник, Мистагогија, PG 91, 657—717.

Summary

Hieromonk Dr. Athanasys Yevlitch

ORTHODOX FAITH AND LIFE

— Dogmatics and Ethics in Orthodoxy —

Starting from the basic mystery of the Christian faith — from Christ, who is simultaneously God and Man (Theanthropos), the author emphasizes in the first part of this article the right, i.e. Orthodox context of the true Christology as it is understood and experienced in the life of the Orthodox Church: Christ as »One of the Holy Trinity«, hence inseparable from the Father and the Holy Spirit, as well as Christ with His Church, again inseparable from His Body, from men.

This basic Catholic, all-embracing mystery of the Orthodox faith, includes all fundamental Christian dogmas (Trinitarian, Christological, Pneumatological, Ecclesiological, Anthropological, Soteriological), which in Orthodoxy constitute the very ground and substance of the Church's being and life. For that reason the author further stresses the importance of the right faith (of the Orthodoxy) for the ethical life of the Orthodox Christians. No doubt, as far as the faith and life in Orthodox experience are concerned, dogmas and moral life are inseparable and identical with the »mystery of Christ«, which is the Church.

In the central part of the article the author underlines in the first place the Trinitarian, then Christological and at last Pneumatological character both of the Orthodox faith and of the Orthodox spiritual life (ethos).

In the third final part of his article the author deals with the Orthodox liturgical life (especially the Holy Eucharist) and with the Orthodox asceticism as an incarnate manifestation of the all afore-mentioned truths.

Драган А. Милин:

Јерусалим у Старом завету

Велики временски период обухвата историја града Јерусалима. Пошто само у доба пре Христа тај период траје више од 15 векова, тешко је изнети комплетан историјат овога града. Зато ће овде бити изложени само најважнији историјски догађаји, који ће, бар донекле, створити представу о историји Јерусалима. Осим великог временског периода, на мноштво догађаја који су везани за Јерусалим утиче и његов географско-политички положај. Наиме, две највеће силе старог века на Блиском истоку, Египат и народи Месопотаније, су долазиле у везу само преко уског појаса Палестине, као преко неког моста. Пречи пут је водио кроз Арабијску и Сиријску пустињу, који су и за данашњу технику велики проблем. Тако су многе војске, пролазећи кроз Палестину, опседале Јерусалим.

Први помен Јерусалима, под именом Салим, по мишљењу већине библиста, треба гледати у следећем библијском цитату: „А Мелхиседек цар Салимски изнесе хлеб и вино; а он бијаше свештеник Бога вишњег.“ (Пост. 14,18). Тако сматра и Јосиф Флавије. Он пишући о историјату Јерусалима овако мисли о његовом оснивању: „Први оснивач града био је један хананејски владар, чије име у домаћем језику значи „праведни цар“. Он је заиста био такав. Због тога је био и први свештеник Богу и први је основао светиште, и град, који се раније звао Солима, назвао Хијеросолиме”.¹ У сваком случају, Јерусалим нису основали Јевреји. Пошто се Мелхиседек цар салимски везује за личност старозаветног патријарха Аврама, град је постојао почетком II миленијума пре Христа. Кроз пророка Језекиља „... овако вели Господ Господ Јерусалиму: постањем и родом ти си из земље Хананске; отац ти бјеше Аморејац а мати Хетејка.“ (Јез. 16,3).

Само име Јерусалима је непознатог значења². Највероватније да значи „здање мира”.³

¹ Јосиф Флавије, Јудејски рат, Београд 1967., превео др Душан Глумац, стр. 477.

² W. Corswant, Dictionnaire encyclopedique de la Bible, Publie Sous la Direction de Alexandre Westphal, Valence — sur — Rhone 1956., I т. P. 613.

³ Vocabulaire Biblique, Publie sous la Direction de Jean—Jacques von Allmen, Neuchatel et Paris s. a., p. 205.

Први сигуран помен Јерусалима је у преписци из Тел ел — Амарне, из 14. века пре Христа, где се говори о цару Урусалима који се звао Abdi Khiba и који је плаћао данак Египту.⁴

Под Исусом Навином Јевреји нису освојили све градове у Ханану. Јевус, доцније Јерусалим, остао је у рукама Јевусеја. У Библији се на много места после имена града Јевус, објашњава „а то је Јерусалим” (Ис. Нав. 15,8,18,28; Суд. 19,10), или се за Јерусалим додаје „а то је Јевус” (1. Дн. 11,4). Напомиње се да Јерусалим није био освојен. „А Јевусеја који живљаху у Јерусалиму не могоше истерати синови Јудини; зато осташе Јевусеји са синовима Јудинијем у Јерусалиму до данас.” (Ис. Нав. 15,63). Слично се каже и на следећем месту: „А синови Венијамови не изагнаше Јевусеја који живљаху у Јерусалиму; него Јевусеји осташе у Јерусалиму са синовима Венијаминовијем до овога дана.” (Суд. 1,21). Изузетак представља следеће место: „Јер синови Јудини ударише на Јерусалим и узеше га, и исјекоше грађане оштријем мачем, а град сажегоше огњем.” (Суд. 1,8). Тај одељак је, унет доста касније, од стране редактора и представља анахронизам.

Јевус су Јевреји заузели под Давидом, око 1000. године пре Христа. Пошто је коначно одбио Филистејце и ујединио, милом или силом, јеврејска племена, Давид је желео да предузме освајачке походе. Међутим, унутрашњој снази и кохезији његове државе сметали су утврђени градови — државе, који су као оазе лежали на територији Палестине и који су још били у нејеврејским рукама. Можда је постојао још један разлог за напад на Јевус. „Нова држава Давидова није имала престонице. Хеврон је био далеко на југу, а као јудејски град не би ни био прихваћен од северних племена. Водећи рачуна о тим расположењима, Давид усредсреди пажњу на Јерусалим. Тај град је четири стотине година припадао Јевусејима, па су завидљива племена могла сматрати да је неутралан”.⁵ Јевус је, због свога положаја и утврђења, био веома погодан за одбрану. „Његови становници осећали су се потпуно безбедни и у шали говорили да би њихов град могла одбранити чак и посада од хромих и слепих састављена”.⁶ Давидова војска је дуго безуспешно опседала Јевус. Најзад, Давид обећа награду ономе ко заузме град и његовом војсковођи Јоаву поће то за руком. „Јер Давид рече: ко први надбије Јевусеје, биће кнез и војвода. И Јоав син Серујин изиде први и поста кнез.” (1. Дн. 11,6).

Енглески капетан Ворен (Warren) је, 1867. године, великим археолошким открићем разјаснио на који је начин тврђава освојена. „Њено освојење Библија саопштава лаконски и нејасно. Нарочито овај стих је загонетан: „Јер рече Давид у онај дан: ко год побије Јевусеје и дође до јаза... биће војвода”. „Знали смо да је тврђаву неким лукавством освојио Јоав, али се дуго није могло утврдити у чему се то лукавство састојало. Основа за извесна нагађања могле би бити речи: „... и дође до јаза...”. У хебрејском тексту употребљена је реч „синор”, што може значити и „цев” и „канал”, па се

⁴ Ibid. p. 205.

⁵ Зенон Косидовски, Библијске легенде, Београд 1965., стр. 312.

⁶ Исто, стр. 312.

појавила претпоставка да се Јоав увукао у трђаву кроз неки канал и изненадио браниоце зидина с леђа, изазвавши у граду неред и панику”.⁷ Уорен је случајно открио тај пролаз. „Како су показала испитивања, тунел потиче с краја другог миленијума пре наше ере, па је несумњиво то онај тајанствени „јаз” којим се Јоав увукао у тврђаву. Није тешко замислити ток целог догађаја. Кроз окомити канал прво се с конопцем успузао он, а затим редом извукао и своје другове. Кад их је све скупио у пећини, напао је браниоце бедема с леђа, а Давид је извршио јуриш споља.

Јерусалим је спадао у најмоћније тврђаве Ханана, али је имао и своју Ахилову пету: био је без воде. У мирно време становници су силазили на извор Гион, али у случају опсаде нису имали приступа до њега. Зато су у стени, на којој је град подигнут, усекли тунел и степенице. Кроз окомити канал спуштали су конопцем судове, а неко скривен у доњој пећини пунио их је водом из резервоара у коме се скупљала изворска вода,

Пролаз је, наравно, чуван у највећој тајности. Не знамо како је за њега дознао Јоав. Можда је изнудио тајну од заробљеника или је неко од Израиљаца случајно чуо мукли удар посуде о стену”.⁸

Брдо са дворцем, Давид изабра за јеврејску престоницу и назва је „Град Давидов”. Поводом положаја „града Давидовог”, било је доста расправе. Палестинолози су дуго времена сматрали да се он налазио на западном брегу, који је најузвишенији у Јерусалиму. Међутим, ископавања су непобитно доказала да је стари град лежао на јужном крају источног брега.⁹

Преуредивши Јерусалим, Давид је подигао раскошан дворцац уз помоћ тирског цара Хирама. Храм Јахвеу, који је Давид желео да сагради, подигнут је за време његовог сина Соломона. Да би Јерусалим учинио и верском престоницом, Давид је, на свечан начин, пренео из Киријат — Јарима ковчег завета, где се дотле налазио.

Зачуђујуће је да неки аутори, иначе великог реномеа, излажући библијске догађаје, праве превиде као да не консултују Библију. Овде ће бити наведено неколико таквих примера. „Тек под притиском филистинске опасности почеле су да се уједињују израелске државице и тада чујемо за израелског краља Саула. Његов син Давид најзад је сломио филистинску моћ,...”¹⁰. Међутим, из Библије се лако може видети да Давид Саулу није био син него зет.

„Давид је изградио своју резиденцију поред старог града на брежуљку Сион и тако ју је утврдио да су је могли бранити „хром и слепи”.¹¹

Из библијског текста (2. Сам. 5,6) се види да су се тим речима Јевусеји Јеврејима подсмевали, а не Јевреји неком ко их опседа.

⁷ Исто, стр. 357.

⁸ Исто, стр. 358.

⁹ W. Corswant, op. cit., p. 613.

¹⁰ Jirži Neustupní, Praistorija čovečanstva, Sarajevo 1960., str. 132.

¹¹ Stari Istok, u redakciji V. N. Đakova i S. I. Kovaljeva, Moskva 1956., str. 192.

„... Давид је вратио из филистејске земље стари свети символ религије — „ковчег завета“ и придружио државном култу бога Јахве култ старих ханаанских светиња, светих извора и стена”.¹²

Давид је пренео ковчег завета из Киријат-Јарима, који није био у филистејској земљи. Што се тиче увођења култа светих извора и стена од стране Давида, у Библији о томе нема ни помена. Тешко да се тај податак налази у неким другим историјским изворима.

Изградња Јерусалима, започета за време владавине цара Давида, завршена је у доба његовог сина и наследника, цара Соломона (970 — 930. пре Христа). Дворац и храм Јахвеу, које је подигао Соломон, нису се толико истицали грандиозним размерама, колико складношћу и богатством. Уметничко обликовање, споља и изнутра, вероватно је било у феничанском стилу, пошто су радовима руководили мајстори тирског цара Хирама. Радна снага је добијана неком врстом кулука. Пошто је владавина Соломонова била мирна, успостављени су трговачки односи са Феникијом, Египтом, Сиријом и Арабијом. Долази и до унутрашњег јачања земље, тако да је то време за јеврејску државу било „златно доба”. Јерусалим је постао важан трговачки и дипломатски центар и ни у чему није заостајао за осталим тадашњим светским метрополама. У Јерусалиму су, приликом ископавања, нађени остаци Соломонових објеката. У Соломоново доба је изграђено и утврђено много градова. Сматрало се да и велика коњушница у Мегиду потиче из тога доба, али тај објект је скоријег датума.

Чак и у доба највећег успона јеврејске државе, јединства у земљи није било. Северна племена су била против хегемоније Јудеје. После Соломонове смрти, јединствена држава се распала на два дела: Израил, на чијем је челу био Јеровоам I, и Јудеју, којом је владао Соломонов син Ровоам. Слабљење земље је искористио египатски Фараон Шешонк (Сисак) и свега 5 година после Соломонове смрти продро у Јудеју и опљачкао све благо Јерусалимског храма (926. год. пре Христа). На барелефу из порушеног храма у Карниаку, овековечен је Шешонков поход. Приказан је бог Амон, како води на конопцу поворку од 156 јеврејских заробљеника. Сваки од тих заробљеника представља по један освојени град.

Док су доцнији цареви у Израилу потицали из девет династија, у Јудеји су цареви били искључиво из Давидове лозе. Они су живели и бивали сахрањивани у Јерусалиму. У доба верских борби, Јерусалим је био индикатор владајуће религије. Велика већина јудејских царева је била одана јахвистичкој религији. Из периода до Навукодосоровог разорења Јерусалима (586. г. пре Хр.), биће наведено само неколико значајнијих догађаја из историје Јерусалима.

Почетком 8. в. пре Хр., способни израиљски цар Јоас, користећи повољне политичке прилике, продро је у Јудеју, опљачкао и порушио Јерусалим, а јудејског цара Амасију учинио својим вазалом.

Око 735 г. пре Хр., израиљски цар Фекај, удружен са царем Дамаска Ресином I, опкољава Јерусалим. Тадашњи јудејски цар Ахаз је затражио помоћ од асирског цара Тиглат — Фалазара III, иако га

¹² В. И. Авдијев, Историја старог Истока, Београд 1952., стр. 223.

је од тога одвраћао велики пророк Исаија. Тиглат — Фалазар III је победио Сирце и војску израиљског царства, али је Јудеја постала вазална земља.

За време јудејског цара Језекије, моћни асирски цар Санхериб (Сенахирим) је, око 700. г. пре Христа вршио велику опсаду Јерусалима. Предаја града се очекивала сваког часа, тако да се асирски војсковођа Равсак већ исмевао грађанима Јерусалима, који су били икупљени на зидинама града. Међутим, у граду је пророк Исаија храбрио цара Језекију, говорећи да ће се Јерусалим спасти. По Библији се, заиста, асирска војска повукла у великом метежу. Материјалистички историчари наводе, да је повлачење опсаде уследило због узнемиравајућих вести које су стигле из Асирије.¹³ Херодот наводи да му је један египатски свештеник испричао, да су тада асирски логор преплавили мишеви и да су изгризли тетиве лукова и кожне делове наоружања, тако да је војска била практично разоружана. Зенон Косидовски претпоставља да је разлог повлачења била епидемија, која је десетковала асирску војску.¹⁴

Значајно археолошко откриће је проналазак Језекијиног канала и натписа у њему. Пошто, је, после пада Самарије, 721. г. пре Хр., Језекија очекивао опсаду, осим осталих припрема, побринуо се и за стално снабдевање града водом. Стари канал Јевусеја је био затрпан. Библија саопштава да је цар Језекија наредио да се у стени усече нови канал, којим је вода са извора Гиона текла право у Јерусалим (2. Дн. 32, 30).

Године 1800. случајно је откривен тај канал. Непобитан доказ да је то заиста Језекијин канал, представља откриће натписа у том каналу, године 1880. У том натпису се говори о драматичном пробијању тунела. Радници су почели да копају тунел са два краја. Када их је само танка преграда делила, чули су међусобно гласове. Када су најзад пробали преграду, у знак радости су ударали пијучима о пијуче.

Задивљује прецизност радова. Канал је био у облику слова S latinicom и пролазио је испод два градска зида. Зашто није копано у правој линији? Канал је дуг 512 метара и уштедело би се 217 метара тешког пробијања. По предању које је ишло с колена на колена, каже се да су у зони тих радова гробови царева Давида и Соломона.

Језекијин натпис је турска влада пред I светски рат пренела у музеј у Цариграду, где се и данас налази.¹⁵

Великог религиозно-друштвеног значаја су имале реформе јудејског цара Јосије (640—609.). У тежњи за консолидацијом своје земље, он је, радикалним мерама завео јихвизам као једину државну религију. У томе су га, осим свештеника, помагали и пророци Наум, Софонија и Јеремија. Када су Јерусалимски храм чистили од трагова идолопоклонства и поправљали његове грађевине, у једном куту су нађени свици са текстом заборављене Књиге Закона. То је, вероват-

¹³ Stari Istok, u redakciji V. N. Đakova i S. J. Kovaljova, Moskva, 1956., str. 195.

¹⁴ Зенон Косидовски, навед. дело, стр. 447 — 448.

¹⁵ Werner Keller, Und die Bibel hat doch recht, Düsseldorf und Wien 1955., S. 225 — 226.

но, био текст књиге Закони поновљени. Првосвештеник Хеликија је предао књигу писару Сафану, који је прочитао цару Јосији Мојсијеве прописе, које је народ био престао да извршава. Потресени цар је наредио да се у дворишту Храма свечано прочита народу Књига Закона. У верском заносу и одушевљењу, народ се заклео да ће извршавати дотле заборављене прописе. Цео тај покрет би имао још већег успеха, да цар Јосија није храбро, али непотребно погинуо у борби против фараона Неха II, код Мегиде, 609. г. пре Христа.

Један од најзначајнијих догађаја, не само у историји Јерусалима, већ и у целокупној историји јеврејског народа, је разорење Јерусалима од стране Навукододосора II, 586. г. пре Христа. Пре тог великог разорења, Навукододосор II је два пута заузимао Јерусалим почетком 6. века, одводећи у ропство проегипатски настројене јудејске царе Јоакима и Јоахина, уз извештај број Јевреја. У вавилонској архиви, откривени су 1933. године записи управитеља двора о издавању намирница разним личностима, које је нововавилонски цар издржавао. Ту се спомиње јудејски цар Јоахин, његових пет синова и осам Јудејаца, који су сачињавали његову свиту и послугу. У Вавилону је тада живело неколико заробљених царева, који су служили вавилонском цару као нека врста трофеја. Седекија, последњи јудејски цар, такође је полагао велике наде у Египат, иако га је пророк Јеремија стално одвраћао од тога. Одлучни халдејски цар није трпео непослушност. Са великом војском опсео је Јерусалим, чији су се становници упорно и храбро бранили читаву годину дана. Велику наду и радост је браниоцима Јерусалима донела вест, да им египатски фараон Хофра долази у помоћ. Навукододосор II је повукао војску од јерусалимских зидина и кренуо на фараона. У Јерусалиму је настала велика радост. Међутим, јавили су се и немири. Богаташи нису одржали обећање, да ће ослободити робове и сиротињу од дугова, ако одбране град. Убрзо је стигла вест да је фараон поражен. Халдејци су поново опсели Јерусалим. После 8 месеци град је пао, 586. године пре Христа. Настао је покољ становништва, а Давидов град, Храм, двораци и зидине, сасвим су разрушени. Десетине хиљада грађана Јерусалима је одведено у ропство. У граду и околини су остали само најсиромашнији људи, да би обрађивали земљу.

У Вавилонском ропству, јудејским изгнаницима је, у почетку, стање било врло тешко. Касније, после Навукододосорове смрти, враћена им је лична слобода. Многи су се прихватили трговине и веома се обогатили. Неки су, чак заузели и висока места на двору и у државној администрацији. То нам потврђује, осим података из Библије (Јездр. 2,65 — 69), археолошко откриће из Нипура, где је откривен део архиве банкарског предузећа „Мурашу и синови“. Та јеврејска фирма, иако је за посредништво узимала високу накнаду од двадесет процената, имала је доста јеврејских клијената, што значи да је било доста имућних исељеника.

Док су се становници израиљског царства у изгнанству претопили, Јудејце је вавилонско ропство у религијско-националном погледу прекало. Они су се држали на окупу и жудели за покореном домовином и разрушеним вољеним градом: „Ако заборавим тебе, Је-

русалиме, нека ме заборави десница моја". (Пс. 137.). Пророк Језекиљ је саопштио да је видео обновљени Јерусалим и тако подржавао дух исељеника.

Покоравањем Вавилона 540. г. пре Хр., персијски цар Кир је створио такву политичку ситуацију, какву су Јевреји само могли пожелети. Кирова верска и политичка трпељивост се огледала у томе, што је покореним народима дозволио повратак у домовину, а њихови култни предмети су им враћени. Посебним едиктом 538. г. пре Хр., Кир је дозволио Јеврејима повратак у Јерусалим, вративши све литургијске предмете који су им били узети. Исус, син Јоседеков, и Зоровавель, син Салатилов, предводили су поворку од око 50.000 Јевреја, који су одлучили да се врате у Јудеју.

Живот у опустошеном Јерусалиму је био веома тежак. Становници су живели у импровизованим кућама. Тек после две године почело је обнављање, заправо дизање новог храма. Самарјани су се понудили да и они учествују у том послу, али су као „нечисти” били енергично одбијени. Озлојеђени, вршили су оружане нападе рушећи што је подигнуто, тако да су Јудејци одустали од изградње и почели да се брину за свакодневне потребе. Та пасивност је трајала више од 15 година.

У време владавине перијског цара Дарија I, пророци Агеј и Захарија су успели да подигну народ на поновну изградњу. Тада је персијски сатрап Татнај, који је управљао Хананом, поставио питање са каквим правом се диже Јерусалимски храм. По налогу Дарија I, прегледана је архива у Екбатани и Киров едикт је нађен. Становници Јерусалима су, чак, помогнути достављањем грађе и животиња за жртвовање. После четири и по године, храм је подигнут. Мала, неукрашена грађевина је изазвала сузе код старијих људи, који су памтили сјај Соломоновог храма.

После четрдесет и три године од обнављања храма, кренуо је из Вавилона, 458. г. пре Хр., Јездра, велики познавалац Торе, за Јерусалим. Са њим је пошло око 15.000 људи, не рачунајући жене и децу. У то време је на персијском престолу био Артаксеркс I (465-424.). Пошто су до Јездре стигле забрињавајуће вести, да Јудејци занемарују верске дужности и да у великој мери склапају бракове са другим народима, он је умолио цара за одобрење да путује у Јерусалим. Од цара је Јездра добио и блага, а такође и од Јевреја из Вавилона који нису кренули на пут. Јездра је после четири месеца стигао у Јерусалим, где је врло енергично извршио верско-националне реформе у смислу јавизма и јудаизма.

Јездрин савременик Јудејац Неемија, био је, као пехарник, на двору цара Артаксеркса I у Сузи. Чувши да је Јерусалим у рушевинама и да тамо влада велика друштвена неправда, Неемија је успео да од цара добије допуштење за одлазак у Јерусалим, као и материјалну помоћ за изградњу порушених градских зидина. Неемија је у Јерусалим стигао 445. г. пре Христа. Три дана је разгледао кришом у каквом су стању зидине и капије града. Најзад, саопшти грађанима намеру о изградњи и пробудивши у њима одушевљење, умешно даде свакој породици одређени задатак. Пошто су се околна непријатељска племена опет спремила да нападом униште изградњу, Неемија је градитељима поделио оружје. Док је једна половина Јеру-

салимљана под оружјем стражарила, друга половина је зидала, такође наоружана. Даноноћним, грозничавим радом, градске зидине су подигнуте за свега педесет и два дана. Неемија је, затим, решио и друштвене проблеме и вратио се у Сузу. После неколико година, вративши се у Јерусалим, затекао је стање као и пре његовог првог доласка. Оштрим мерама поново је успоставио ред у Јерусалиму.

Било је великих проблема у вези са датирањем Јездриног и Неемијиног деловања у Јерусалиму. Највероватније је традиционално мишљење по коме је Јездрина мисија била 458. године пре Христа. Први Неемијин долазак је био 445. и тада је њихова делатност била истовремена. Друга Неемијина мисија је била 433. године. Сва три догађаја су била за време владавине персијског цара Артаксеркса I (465 — 424.).¹⁶

После Неемијиног обнављања јерусалимских зидина, читавих 100 година у Јерусалиму није било значајнијих догађаја. Стање је било релативно добро, јер је Јудеја остала по страни, изван важнијих политичких догађаја тога времена.

Прелом у политичком и културном погледу у читавом ондашњем свету, представља појава Александра Македонског и хеленистичке културе. Александрова посета Јерусалиму је, вероватно, легенда. Наиме, каже се, да је Александар, приликом опсаде Тира, затражио покорност Јевреја. Ови су то одбили, остајући лојални персијском цару. Са великом војском, Александар је кренуо на Јерусалим. Њему у сусрет изашао је из Јерусалима правосвештеник у орнату, са осталим угледнијим становницима града. Александар, спазивши првосвештеника, сјаха с коња, срдечно се поздрави са њим, принесе жртве у Јерусалимском храму и обдари свештеника. Доцније је објаснио да му се, још у Македонији јавио у сну старац, кога је у лику правосвештеника препознао и који му је предсказао победе и славу.¹⁷

Ако није сигурно да је Александар био у Јерусалиму, дух хеленизма је сигурно загосподарио у Јерусалиму, као и по целој Александровој држави. Јерусалимска омладина је са одушевљењем прихватала грчку философију, књижевност и језик. Усред Јерусалима саграђена је арена у којој се такмичила полуната јеврејска младеж, по узору на своје идоле-грчку омладину. Идеал лепога тела и грчка музика су надвладали строги Мојсијев закон и певање псалама. Утицај птоломејске Александрије, под чијом влашћу је била Јудеја, је био искувише јак. У Јерусалиму је постојала и јака странка ортодоксалних Јевреја, тако да је често долазило до оштрих сукоба са хеленистима.

195. године пре Христа, Јудеја је доспела под власт сиријских Селеукида. У време владавине Антиоха IV Епифана (175—163.), за Јерусалим и целу Јудеју су настали врло тешки дани. Године 168. Епифанова војска је опљачкала све благо Јерусалимског храма. Пошто су због тога у Јерусалиму избили нeredи, војсковођа Антиоха IV

¹⁶ *Dr Janko Oberski, Komentar knjige Ezdrine i Nehemijine, Zagreb 1966. str. 11.*

¹⁷ Соломон Калдерон, Историја јеврејског народа, Београд 1933. стр. 10 — 11.

Епифана је порушио зидине Јерусалима и велики део становништва одвео у ропство. У Јерусалиму је заведен култ Зевсу Олимпијском. Терор над присталицама Мојсијевог закона је био такав, да је стање било неподношљиво. Букнуо је устанак под вођством свештеника Мататије. Његови синови Јуда, Јонатан и Симон, звани Макавејци, су предводили народ, један за другим, од 165. до 135. године. Јевреји су се херојски борили и 164. године Јуда Макавејац је заузео Јерусалим и успоставио мојсијевску религију. Антиох V Евпатор је победио устанике и поставио им врло благе услове капитулације. Јудина браћа Јонатан и Симон нису желела половичну слободу, наставила су борбу и 142. године извојевала потпуну политичку независност Јудеје.

Године 63. пре Христа, Јерусалим доспева под римску власт. Римски војсковођа Помпеј је, после тромесечне опсаде, заузео Јерусалим и Палестину учинио римском провинцијом, којом влада прокуратор. Благо Јерусалимског храма том приликом није било опљачкано. Намесник целе Јудеје је постао Антипатер. Свога сина Фазаела је поставио за градског начелника Јерусалима, а другог свог сина Ирода је наименовао за начелника Галилеје.

Ирод, назван Велики, заузео 37. г. пре Христа Јерусалим, извршивши велики покољ у самом Храму. Да би умирио народ, после петнаест година почео је Ирод да врши тобожњу рестаурацију Храма, чији су радови заправо представљали зидање новог храма. То је гређи, или Иродов храм, који су и његови наследници довршавали.

*

Из историје града Јерусалима у времену после Христа, биће наведено само неколико најзначајнијих догађаја.

Године 70. после Христа, Тит, тада заповедник римске војске у Палестини, савлада земљом Јерусалим, који је од стране Јевреја био брањен са беспримерном храброшћу. Иако Тит није намеравао да поруши Јерусалимски храм, у јеку борбе храм је изгорео.

За време римског цара Трајана, стање Јевреја је било веома тешко, јер је Трајан предузимао врло оштре мере у сузбијању неколико јеврејских побуна.

Од 117., до 138. године после Христа, римски цар Адријан је на рушевинама Јерусалима подигао колонију са називом Елија Капитолина. Адријан је био наклоњен Јеврејима и створио је план за изградњу Јерусалимског храма. Самарјани су, међутим, успели да га одврате од тога. Огорчени због тога, 132. године је букнуо нови устанак Јевреја, на чијем је челу стајао Симон, назван Бар Кохба. За кратко време је ослободио Јерусалим, али је 135. године Јулије Север, најбољи римски војсковођа свога доба, коначно освојио Јерусалим. Од тога доба почиње расељавање Јевреја по целом свету.

Треба напоменути да су се три највећа разорења Јерусалима, од стране Навукодоносора, Тита и Јулија Севера, десила у исти датум по јеврејском клендару, 9. ава!

Да су се прва два разарања десила истог дана и месеца сведочи и Јосиф Флавије и то по њему није било случајно, него по Божјој вољи.¹⁸

Половином 7. века, Арабљани освајају од Византије Јерусалим. Крсташи су у првом крсташком рату 1099. године ослободили Јерусалим. Саладин је 1187. године повратио град Турцима Селџуцима.

Од 1517., до 1918. године, Јерусалим је у саставу османлијске Турске.

Од 1918. године, Јерусалим постаје средиште Палестине, која је остала под мандатном управом Велике Британије, до 1947. године. Тада долази до поделе Палестине и том приликом Јерусалим добија статус међународне зоне. Међутим, 1948|49. године, после сукоба између новоосноване државе Израел и арапских земаља, Јерусалим је подељен на два дела. Западни, већи део, града припао је Израелу, а мањи, стари део града, Јордану. Од јуна 1967. године, Јерусалим је у целини под влашћу Израела.

Тако су на Јерусалим као светињу гледали кроз историју и хришћани и Јевреји и муслимани.

*

Најважнији, не само у историји Јерусалима, већ и читавог човечанства, су догађаји везани за земаљски живот Спаситеља људи, господина Исуса Христа. Своје последње дане провео је у Јерусалиму, ту је Он распет, ту је и васкрсао. На апостоле је Дух Свети сишао у Јерусалиму, ту је никла и прва хришћанска општина. Зато Хришћани с правом Јерусалим називају — Свети град.

¹⁸ Јосиф Флавије, навед. дело, стр. 456. и 458.

Summary

Dragan Milin

JERUSALEM IN THE OLD TESTAMENT

The author concisely sets forth the history of Jerusalem throughout fifteen centuries, dealing only with the most important events, starting with David's conquest of the ancient Jebus and the fixation of the new capital in it. Supported by the contemporary scientific archeological research work, the author traces the turbulent history of Jerusalem after the split of the Kingdom, mentioning its three devastations (under Nabuchadnezzar, Titus and Julius Severus). Having followed the history of the Holy City up to the modern times the author indicates the most significant events of its history: the earthly life and work up to the death and resurrection of our Lord Jesus Christ.

Др Јоан Коман:

Значај хришћанског пријатељства

Једна од великих и чистих радости хришћанског живота јесте пријатељство. Али је пријатељство и нешто више од радости. Оно је богатство душе, улепшано светлошћу, радошћу и блаженством. Колико ли је њих данас жељно топлине и нежности пријатељства? На колико ли је страна на књигама, рукописима, документима, на колико ли различитих типова споменика, кипова, слика или фотографија има забележених успомена пријатељства? Та ове белешке укоравају времена и догађаје кроз светло вечне вредности хришћанског пријатељства. Но многи су људи многих времена дали суд о вредности обичног пријатељства. Стари му људи посвећују храмове, споменике, расправе, дијалоге, поезију, часове у школским програмима, те перипатетичне дискусије, те академске, па скупоцене и разноврсне. Имена појединих људи су доспела, да буду уписана у историју светске културе, јер писаху златне странице о врлинама пријатељства. То су имена Хомера, Платона, Аристотела, Цицерона, Плутарха и др. Сви су стари људи у пријатељству гледали једно „разумевање пуно добре воље и љубави за све послове Божанске и за све послове човечности” (Цицерон).

Али хришћанство је дало пријатељству неограничену вредност, где оно иде до највећег пожртвовања. Такво је пријатељство донео, проповедао и практично спровео Наш Спаситељ Господ Исус Христос у времену свог земаљског живота. Христово је пријатељство љубав Христова, праведна, без примеса, љубав тотална. Он лечи болесне, храни гладне, васкрсава мртве, помаже невољнима, не тражећи ништа у замену. Оваквим су пријатељством били надахнути и кренули Његовом стазом многи хришћани, верујући чврсто, у лековиту снагу Нашег Спаситеља, „јер су неизмерно волели болесног.”

Какво дивно пријатељство показује Спаситељ према Св. Ап. Јовану, те према Св. Ап. Петру, кога је поздравио и коме је опростио и после његовог трократног одрицања. А какво ли је тек пријатељство показао према своме непријатељу Савлу, начинивши од њега великог пријатеља Апостола Павла, начинивши од њега „сасуд изабрани” за Своју Научу. А потом према свима Ученицима, које спасава од морске буре, а и према свима људима, ради којих је и дошао на овај

С румунског превео *Иван Петровић*.

свет и ради којих и полаже свој живот на Крсту. Али Он кроз ово пријатељство објављује, да истинито пријатељство тражи љубав овенчану жртвом: „Јер нема веће љубави од оне, да неко положи душу своју за пријатеље своје” (Јн. 15,13).

Св. Апостоли и Св. Оци су посејали семе неисказаног пријатељства наслеђеног и показаног на примеру Спаситељевом. Не може се речима исказати нити словима исписати, колико је семена овог пријатељства бачено на душе милиона себичњака првих хришћанских векова. Ми и данас са узбуђењем читамо о самилости себичњака Онисима, у стиховима Св. Ап. Павла. Св. Црква је накинута мноштвом пријатеља, који кроз векове сијају као бисер велике вредности на Њезиним грудима, као што су: Св. Игнатије и Поликарп, учени Климент и Ориген, Кипријан и Понтије, ерудите Евсевије и Памфило, Св. Атанасије и Антоније, Св. Василије Велики и Григорије Назијанзин, итд. итд.

Пријатељство је у хришћанству процветало као ружа благодати, смерности, добротинства и љубави. Оно је непходна атмосфера хришћанског живота. Св. Јован Златоусти има узвишено мишљење о пријатељству: „Пријатељ је пожељнији од овоземаљског живота. Многи су се људи, после смрти својих пријатеља, молили Богу, да више не живе. И заиста, пријатељ је вољенији од саме светлости. За нас је боље да се и сунце угаси, него да останемо без пријатеља”.

Пријатељство заузима безброј страница у светим књигама, почев са Св. Писмом, пролазећи кроз Св. Предање и до данас.

У XII веку Теодор Теодром посвећује читаву поезију од пет стотина песама пријатељству... Техника, наука, конгреси разних типова, на разним странама света су остварења великог пријатељства.

И баш зато, у овој нервозној, несигурној светској ситуацији пријатељство би могло да одигра значајну улогу на остварењу мира у свету. Историја нам јасно сведочи, да је пријатељство моћни фактор човечности, који ствара слогу међу људима.

Зато Спаситељ упућује својим ученицима ове речи: „Од сада вас нећу више називати слугама, јер слуга не зна шта ради његов Господар. Него вас називам својим пријатељима, јер све што сам чуо од Оца Свога показао сам вама” (Јн. 15,15).

Пријатељство је снажно морално оружје против ратова, јер оно разара непријатељства, оно обара самовољу, оно руши лакомост и друге пороке. Пријатељство је брана, заштита, радост. Оно је поштење и нада наша, објашњава Св. Јован Златоусти. „Пријатељ, који верује, јесте наша јака заштита. И онај, који је пронашао таквог пријатеља, он је пронашао једну ризницу” (Сирах. 6,14).

Summary

Dr. Joan Coman

THE SIGNIFICANCE OF CHRISTIAN FRIENDSHIP

In the New Testament the love of God is intimately manifested as friendship towards men. In the Old Testament it was stressed on the „servants” or „slaves” of God, whereas in the New Testament man has been promoted to be a friend of God.

Владимир Р. Борђевић:

ОГЛЕД СРПСКЕ МУЗИЧКЕ БИБЛИОГРАФИЈЕ ДО 1914. ГОДИНЕ

Издање Народне библиотеке СР Србије Београд, 1969. године

Као свако стваралаштво тако и музичко има свој сигуран ослонац у народном стваралаштву. Животни полет долази до израза и у духовном, културном стваралаштву. Зато музичко налази своју сигурну полазну тачку и извор побуда у музичком стваралаштву народа. Снага природне функције је неисцрпна, а изражава се и у музици народа. Уметнички смисао налази ту свој непосредан израз. Каткад наиван, он пролази кроз спонтану критику самих народних маса, које оно што је боље прихватају и развијају даље, док слабије остаје без одјека. Ту нема „теоријског“ одабирања, дакле према унапред одређеним гледиштима и мерилима. Ово долази тек са вишим ступњем музичког рада, али у њему има непосредног осећања за трајну вредност. У сваком народном уметничком делу има више варијаната, али се највише прошири најлепша.

Књига Владимира Р. Борђевића „Оглед српске музичке библиографије до 1914. године“ потсећа на велики број његових ранијих радова у вези са његовим вредним скупљањем народних музичких творевина. И ово дело показује његово осећање, његову љубав за праву вредност народног стваралаштва у овој области. То је једно од многих значајних дела пониклих у једном периоду нашег живота кад се осећало, мислило, посматрало, скупљало све што ниче непосредно у

самом народу. Борђевић говори о народној музици за коју је Милоје Милојевић написао: „... коју волим, која ми је драга, којој се дивим и коју обожавам као добру мајку.“ Осећало се тада да стваралаштво на вишем, развијенијем ступњу не губи везу са оним које је неисцрпно у мотивационим снагама јер ниче снагом природе. А о самом Владимиру Борђевићу написао је Петар Крстић да: „бележи народне мелодије апсолутно онако како их је из грла народног певача чуо, не полазећи ни од каквих претпоставки да ће у њима наћи ове или оне елементе, или подешавати их на основу тих претпоставки“.

Књига ове врсте биће корисна заинтересованима за музички живот код нас. Тим пре што, мада у наслову обећава само „српску“ музичку библиографију, уствари пружа сва дела која су имала било какву везу са српским музичким животом. Могло би се рећи да је југословенска јер показује неразлучив развој културе свих Јужних Словена.

О самој библиографији речено је доста од стране стручних људи. О њеном аутору да наведемо само једно мишљење, њеног приређивача, Ксеније Б. Лазић. Она каже: „Владимир Борђевић одиграо је значајну улогу у нашем културном и музичком животу. Он је наш музиколог, биограф срп-

ске музике, мелограф, композитор класичних српских хорова за децу и омладину, диригент, музички педагог и теоретичар, пионир етномузикологије у Србији, органолог и оснивач Музеја народних музичких инструмената при Музичкој школи „Станковић” и један од покретача, уредника и сарадника Музичког гласника — речено сажето: наш врло истакнути, вредни, пожртвовани радник и неуморни стваралац на пољу музичке културе.” Могло би се додати само да је бележио и објављивао и црквене народне мелодије. Посебну пажњу заслужује биографија Владимира С. Борђевића, додата као уводни део овој књизи. Написала ју је и снабдела многим подацима о његовој личности и раду његова сестричина, академик Љубица С. Јанковић, која је са својом сестром, пок. Даницом скупила и објавила огромно благо народних игара у осам књига под насловом „Народне игре”. Задужила је тиме како наш народ тако и науку уопште. Имала је, дакле, осећање и разумевање за рад Владимира Борђевића, и описала га на маестралан начин.

Говори из те биографије једна личност, једна структура духа која је за развој науке и уметности, културе уопште имала велики значај. Јавља се ту један радник и карактер коме — што са забринутостишћу истичемо — прети опасност да у наше доба нестане. У нашој жељи да помогнемо културни рад прелазимо често меру и би-

рократизујемо га. Скоро би се могло говорити о наградоманији нашега доба. Заборавља се да су увек здраву основу свега културног живота носили тихи и повучени, они који су изван јавности и помпе, који су радили из унутарње потребе. Тајанственост прати свако раћање; њено изношење на јавност доноси опасност судбинских поремећаја. Владимир Борђевић „радио је мирно и без рекламе” и „живео повучено и тихо.” Он је „живео у музици, за музику и за народ.”

Наше доба и његова атмосфера, наша „јавност” скоро да одвраћа од оне усредсређености на проблем којом дише биће ствараоца, расејава тамо где се тражи жртва себе, самозаборав и мир. Углавном се скреће пажња на награду и што брже признање. А Владимир Борђевић говори: „Истина је да сам ја у неколико махова био у Македонији, да сам у тим приликама забележио 428 мелодија и за штампу спремно. Ишао сам из сопствених побуда и из сопствених средстава”.

Неизбежно се намеће питање: зар постоји друштвени систем коме није потребан овакав радник? Да ли га подстичемо или скрећемо са његовог углавном усамљеничког пута својим наметањем уверења да се сваки труд плаћа и одмах, непосредно објављује.

Но, много мисли и питања намеће разгледање ове значајне књиге. Овде само да скренемо пажњу на њу.

др Радмило Вучић

ОСНОВНЕ КОНСТИТУЦИЈЕ УПРАВЉАЊА ПРАВОСЛАВНИХ
ПАТРИЈАРШИЈА, СА ИСТОРИЈСКИМ ПРЕГЛЕДОМ

Атина 1972. стр. 433.

Митрополит китруски Варнава добро је познат Српској православној цркви, не само по посетама и по избору за почасног професора Богословског факултета у Београду, него и по својим научним радовима. Његова љубав према Православној цркви и његово посебно разумевање према словенским православним Црквама, јасно се манифестују приликом разговора и писања. Плод такве љубави и разумевања је и ово дело, у којем се открива чежња аутора да што више допринесе међусобном упознавању и зближавању православних Цркава, кроз јединство вере и јединство канонског поретка, у чему се и огледа највећа снага Православља.

Књига је оваплоћење идеје и труда аутора да на грчком језику објави основне конституције по којима се управљају Православне патријаршије. У суштини, излаже се текст устава помесних патријаршија по рангу, а сваком таквом тексту претходи кратак историјски преглед развоја црквеноуставних прописа са односном литературом. Самим тим реч је о својеврсности црквеног законодавства православних патријаршија, иза чега као кормило стоје једноставна, непромењива и за све православне помесне Цркве обавезна црквена правила. Својеврсност црквеног законодавства упућује на разлике у прописима помесних Цркава, које су настале утицајем времена, места и политичко-економских услова.

Према томе, књига је историјске, црквенозаконодавне садржине и са

своје 433 странице може се упоредити са сплавом, пуним историјско-организационе црквене грађе, коју је аутор успешно распоредио. По рангу, патријаршије су наведене: Цариградска, Александријска, Антиохијска, Јерусалимска, Руска, Српска, Румунска и Бугарска. Уставе цркава преводили су зналци арапског, руског, српског, румунског и бугарског језика. Правничку терминологију текстова преконтролисао је и обрадио лично аутор. Слободно се може рећи да дело представља веома значајну кодификацију, и да допуњава велику празнину. Њиме је црквеноправна литература знатно обогаћена.

Иако је грађа добро сложена, ипак није без недостатака. Пре штампања књиге требало је исправити неке суштинске грешке, као што је на пример она на стр. 192 (ср. стр. 200) где се нетачно каже да су Сремски Карловци стари *Sirmium*. Али наш циљ није да исправљамо поткрадене грешке, које се лако могу наћи код сваког аутора, у свакој књизи која обилује разноврсном научном материјом као ова. Нама је циљ да кажемо, да књига представља главнину, али не и целину, пошто нису обухваћене и остале аутокефалне Цркве, као што су Грузијска, Кипарска, Пољска и др. Зато би за сваку похвалу било ако би вредни митрополит Варнава наставио научни рад у том правцу, за шта му желимо од Бога долгоденствије и добро здравље.

Др Миодраг Петровић

Теолошки потледи

ВЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС

„ПОКАЈТЕ СЕ,
ЈЕР СЕ ПРИБЛИЖИЛО
ЦАРСТВО НЕБЕСКО”

ПРОРОЦИ

ДОГМА О ИСКУПЉЕЊУ
И СПАСЕЊУ

„БЛАГО НА НЕБЕСИМА”

ПРАВОСЛАВНА ВЕРА И ЖИВОТ

ЈЕРУСАЛИМ У СТАРОМ ЗАВЕТУ

ЗНАЧАЈ ХРИШЋАНСКОГ ПРИЈАТЕЉСТВА

2'73

Теолошки погледи

Версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије

с благословом

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ

АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ

МИТРОПОЛИТА

БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И

ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ

ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 9.— динара

Годишња претплата: за нашу земљу 36.—
динара, претплата за иностранство
4,50 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд, ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије

с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић
Димитрије Калезић
др Душан Кашић
др Лазар Милин
др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора
Радомир Ракић

Технички уредник
Градимиr Станић

Коректор
Богољуб Ракић

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 9.— динара
Годишња претплата: за нашу земљу 36.—
динара, претплата за иностранство
4,50 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд, ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

Штампа: „Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46—48

С А Д Р Ж А Ј

<i>Проф. др Петар Рош</i>	„Покајте се, јер се приближило царство небеско”	81
СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА		
<i>Протојереј Алексеј Књазев</i>	Пророци	83
<i>Archpriest Alexey Kniazev</i>	The Prophets	106
<i>Др Лазар Милин</i>	Догма о искупљењу и спасењу	107
<i>Dr. Lazar Milin</i>	Dogma of Redemption and Salvation	122
<i>Симон Л. Франк</i>	„Благо на небесима	123
<i>Simon L. Frank</i>	„Treasury in the Heavens”	130
<i>Јером. др Атанасије Јевтић</i>	Православна вера и живот	131
<i>Hiermonk Dr. Athanasye Yevtich</i>	Orthodox Faith and Life	145
ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ		
<i>Драган Л. Милин</i>	Јерусалим у Старом завету	146
<i>Dragan L. Milin</i>	Ierusalem in the Old Testament	155
<i>Др Јоан Коман</i>	Значај хришћанског пријатељства	156
<i>Dr. Joan Coman</i>	The Significance of Christian Friendship	157
ПРИКАЗИ		
<i>Др Радмило Вучић</i>	Оглед српске музичке библиографије до 1914. године, од Владимира Р. Борђевића	158
<i>Др Миодраг Петровић</i>	Основи конституције управљања православних патријаршија са историјским прегледом, од Варнаве Џорџатоса	160

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије, 413-181/73-02 од 19. III 1973. године не плаћа се порез на промет.

С А Д Р Ж А Ј

<i>Проф. др Петар Рош</i>	„Покајте се, јер се приближило царство небеско”	81
---------------------------	---	----

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

<i>Протојереј Алексеј Књазев</i>	Пророци	83
<i>Archpriest Alexey Kniazev</i>	The Prophets	106
<i>Др Лазар Милин</i>	Догма о искупљeњу и спасењу	107
<i>Dr. Lazar Milin</i>	Dogma of Redemption and Salvation	122
<i>Симон Л. Франк</i>	„Благо на небесима	123
<i>Simon L. Frank</i>	„Treasury in the Heavens”	130
<i>Јером. др Атанасије Јевтић</i>	Православна вера и живот	131
<i>Hiermonk Dr. Athanasyc Yevtich</i>	Orthodox Faith and Life	145

ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ

<i>Драган Л. Милин</i>	Јерусалим у Старом завету	146
<i>Dragan L. Milin</i>	Ierusalem in the Old Testament	155
<i>Др Јоан Коман</i>	Значај хришћанског пријатељства	156
<i>Dr. Joan Coman</i>	The Significance of Christian Friendship	157

ПРИКАЗИ

<i>Др Радмило Вучић</i>	Оглед српске музичке библиографије до 1914. године, од Владимира Р. Борђевића	158
<i>Др Миодраг Петровић</i>	Основи конституције управљања православних патријаршија са историјским прегледом, од Варнаве Џорџатоса	160

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије, 413-181/73-02 од 19. III 1973. године не плаћа се порез на промет.

THEOLOGICAL VIEWS

A quarterly published in Serbian
with summaries in English.

Publisher: »ORTHODOXY«,
the publishing institution of the Serbian
Orthodox Church.

Annual subscription
for abroad: U\$ 4,5.—

Address:

Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia