

ДР ЕМИЛИЈАН М. ЧАРНИЋ

ПИТАЊЕ „АЛЕКСАНДРИНИЗМА” ПОСЛАНИЦЕ ЈЕВРЕЈИМА

М. Лутер је претпостављао да је писац посланице Јеврејима Аполос, али то своје гледиште није доказивао нити правдао. То нису чинили ни његови ближи сарадници. Но они касније почеше тражити доказе за ову хипотезу и како је Аполос био по пореклу и образовању александринац то је сва њихова пажња била обраћена на Александрију, њену културу и њен дух; требало је у посланици Јеврејима наћи трагове александриске науке и философије. У том настојању поједини научници су у посланици Јеврејима открили „на александриски начин обрађени павлинизам”, други су ту видели само један „општи хришћански александринизам”; једни сматрају да је основа тога александринизма јудеохришћанска, а други — павловска.¹ Е. Пиеч примећује да писац посланице Јеврејима на Стари завет гледа као на припрему за Нови, при чему примећује егзегезу која је инспирисана од александриске и која има фрапантне сличности са егзегезом Филоновом.² Ра-

¹ F. S. Trenkle, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1897, S. 94.

² Aime Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne. Paris 1928, I, p. 288.

злика која је настала између речи Божијих записаних у Старом завету и модерног јудејског схватања поравнана је такозваном алегориском методом, којом се желело да се ново нађе у старом и да се сем буквалног значења нађе и један духовни смисао. Филон је ову методу развио до максимума, објашњавајући да у једном спису не треба гледати само оно што писац каже, већ видети и оно што он не каже. Писац посланице Јеврејима говори о Христу у Филоновом духу и зато се овај спис не може разумети без познавања његове методе алегориског тумачења, — вели даље Г. Холман.³ Е. К. А. Рим пак сматра да се утицај Филона на учење посланице Јеврејима нигде не може открити, али му се ипак не чини неосновано гледиште да је писац посланице био човек александриског образовања. Александринци су се са нарочитом љубављу бавили изучавањем петокњижја, нарочито тумачењем обредног закона, при чему су највише могућности налазили за своје алегориско тумачење — које је било једини начин да своје идеје увуку у Свето писмо Старог завета.⁴ Писац посланице Јеврејима је морао бити један александриски образовани Јудејин, који је са палестинским јудејством био духовно близак, тако да је био под његовим јаким утицајем. Он је био у тесној вези са апостолом Павлом и његовим сарадницима, под чијим утицајем је изградио своје гледиште о супротности између Старог и Новог завета. Његово учење претставља прелаз од Павлове теологије ка Јовановој.⁵ Временом се повећао број научника који деле ово мишљење, а с тим упоредо умножила су се и размимоилажења међу њима, тако да их је данас немогуће у једном приказу све обухватити. Можемо их ипак ради бољег прегледа сврстати у четири групе: 1) По једнима писац посланице Јеврејима је под директним утицајем Филонових списа; 2) други веле да се он кретао у кругу где су Филонове идеје биле одомаћене; 3) трећи сматрају да је писац био под слабијим јелинистичким утицајем Александрије; 4) четврти пак мисле да је александриски утицај на писца посланице Јеврејима сведен на минимум и да не иде даље од слабог утицаја који потиче од александриске Библије, тј. Превода седамдесеторице.⁶ Овом приликом ми ћемо се позабавити само гледиштима оних научника који „александринизме” посланице Јеврејима виде у пишчевој методи тумачења Светога писма и у учењу о небеској и земаљској светињи.

У погледу алегориског тумачења морамо најпре да напоменемо да оно није било александриски специјалитет, већ је упражњавано и на другим местима; Грци су на алегориски начин тумачили Омира већ у доба Платона и у стоичким школама.⁷ Иста метода је примењивана за време Аристовула (160—150 пр. Хр.) и тада се већ осећала потреба да се утврде извесна правила. Филон је своју методу од старијих научно⁸ и по свој прилици од стоика примио.⁹ Он истовремено сведочи да су те-

³ G. Hollmann, *Der Hebräerbrief. Die Schriften des Neuen Testaments*, 1917, S. 162.

⁴ E. K. A. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*. Basel-Ludwigsburg 1867, S. 265.

⁵ *ibid.* S. 267.

⁶ W. Leonard, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews*. London 1939, p. 189.

⁷ G. Hollmann, *o. c.* S. 162.

⁸ E. K. A. Riehm, *o. c.* S. 263.

⁹ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. Tübingen 1926, S. 439.

рапевти тумачили Свето писмо на алегориски начин и да су имали списе из давних времена, од људи који су као оснивачи секте оставили многе документе о алегориском тумачењу. Ове списе су терапевти у Филоново време употребљавали као узоре и правила за тумачење Светога писма.¹⁰ Овакву методу срећемо код апостола Павла и у другим новозаветним списима.¹¹ Апостол Павле се служи алегориским тумачењем, само је у томе врло уздржљив. Тако на пр. у Гал. 4, 21—31 Сара и Агара у алегорији претстављају два савеза. Оваквим излагањем Апостол се служи онда када хоће јудејским учитељима да покаже да је јак као и они¹² и да може да их побија баш њиховим методама. Иначе се алегориским тумачењем ретко служи зато што махом пише хришћанима из многобоштва.¹³ У време када је писана посланица Јеврејима алегориска метода је била увелико позната не само александриским Јеврејима већ и палестинским.¹⁴ И да би могли да разумемо у потпуности ерминевтику апостола Павла, морамо најпре упознати начин на који су употребљавани свети списи у позном јудизму и у првој Хришћанској цркви. Јер, апостол Павле је наследник читаве једне егзегетске традиције и није први човек у Хришћанској цркви који употребљава Свето писмо ради својих мисионарских и полемичких циљева.¹⁵ За равинску егзегезу можемо рећи да је у суштини практична, алегоризације су доста ретке и она углавном користи старозаветне текстове с циљем да их стави у службу усмене традиције, законских, националних и религиозних тежњи. Та егзегеза је жртва двеју контрадикторних тежњи: с једне стране се није смело ништа додати Светом писму због његове светости, а с друге стране је требало њиме правдати усмену традицију.¹⁶ У јелинистичком јудаизму Филон (+ 42 посл. Хр.) заступа мишљење да се не треба задовољавати буквалним смислом, већ тражити скривени смисао који могу да схвате само они који су дали предност духовном над материјалним. За Филона је алегориски смисао прави смисао текста и према буквалном смислу се односи као душа према телу. Како је имао велико поштовање према Светоме писму, није желео да се његова тумачења сматрају као његов лични изум, већ је развио теорију о инспирацији Светога писма, према којој је литерарна форма текста дата од Мојсија из педагошких разлога — зато што сви нису били у стању да схвате дубоку и апстрактну стварност. Мојсије је Божије речи пренео у људски језик и задатак егзегезе се састоји у проналажењу божанске и апстрактне истине коју је Мојсије сакрио у литерарни текст. Филоново учење о свету „архитипа”, невидљивом и бестелесном, и свету „типа”, видљивом и телесном, могло би се назвати и типологијом, али ти-

¹⁰ De vita contemplativa, p. 893. 901.

¹¹ Гал. 4, 21—31; 1 Кор. 9, 9—10; 2 Кор. 3, 13—18; Рим. 5, 14; Мат. 12, 40; Јов. 1, 23; 3, 14; Јов. 6, 48.

¹² H. Monnet, Les citations de l'Ancien Testament dans les epîtres de Saint Paul. Lausanne 1874, p. 29.

¹³ H. Höpfl-B. Gut, Introductio specialis in Novum Testamentum. Romae-Neapoli 1949, p. 436.

¹⁴ E. K. A. Riehm, o. c. S. 259

¹⁵ S. Amster, La typologie de l'Ancien Testament chez saint Paul. Lausanne 1949, p. 5.

¹⁶ Ibid. p. 9. 11

пологијом вертикалном и метафизичком, насупрот хоризонталној или темпоралној типологији равинској, која однос прошлости и будућности ставља у историски план.¹⁷ Палестински Јудеји такође нису занемаривали алегориску методу и за њих је такође било понекад важно оно што није речено у Светом писму.¹⁸ Што се тиче апостола Павла, његовог верског васпитања и јелинистичког образовања у Тарсу, треба имати у виду и један трећи моменат, тј. његово библиско образовање и уметничко примењивање троструког смисла Светога писма, које је научио у школи Гамалииловој. Без овог троструког значења Светога писма: типолошког, савременог (по ком се речи Светога писма могу применити на садашњост) и алегориског, не могу се разумети посланице апостола Павла.¹⁹ Сем тога његове мисли су условљене и везане за три факта: за фарисејство из кога је изашао, Хришћанску цркву у коју је ушао, и за његово обраћање када је прешао из једног у друго.²⁰

Када је реч о посланици Јеврејима мора се нагласити да њено учење о Христу и Старом завету није алегориско већ више типолошко. Земаљска скинија је копија небеске, а старозаветни прописи су несавршене слике новозаветних стварности. Мелхиседек је претстављен као тип новозаветног свештенства,²¹ а карактеристика његовог свештенства лежи у томе што је он свештеник „за увек”.²² И ако би хтели да дамо дефиницију типологије, могли би рећи да је то ерминевтички метод који тумачи догађаје, личности, установе и старозаветне речи као историске чињенице, гледајући на њих увек као на нешто префигуративно.²³ Алегорија пак тумачи библиски текст у ком су скривене више стварности, без обзира на историски карактер чињеница на које се одnose. Типологија тумачи факта често у њиховим историским детаљима. А код апостола Павла типологија не претставља егзегезу у техничком смислу, јер он не тумачи библиске текстове већ историска факта која нам даје Свето писмо.²⁴ У његовој типологији вредности немају речи саме по себи, као што је то случај у алегорији, већ њихов живи и објективни садржај који нам је Бог открио. Он увек има тачан и одређен циљ пред собом: назидање Цркве, и тај практични циљ карактеристичне његову типологију свуда без изузетка.²⁵ Разлика између типологије и параболе је у томе што је тип стваран а парабола фиктивна, тип је историчан а парабола нема временско обележје иако је у времену испричана. Сем тога и у самој типологији има разлике. Тако на пр. равинска типологија је спекулативна, док је типологија апостола Павла дескриптивна. Типологија апостола Павла не указује само на постојање

¹⁷ Ibid. p. 13—14.

¹⁸ D. Bornhäuser, Die Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer. Gütersloch 1932, S. 64.

¹⁹ J. Holzner, Paulos, metafr. I. Kotsoni. Athinal 1950, sel. 32.

²⁰ P. Sabatier, L'Apotre Paul. Paris 1896, p. 1.

²¹ P. Feine, Theologie des Neuen Testaments. Leipzig 1934. S. 395.

²² Cameron Mackay, The Order of Melchisedek (The Church Quarterly Review, vol. CXXXVIII, 1944, p. 176.

²³ S. Amsler, o. c. p. 163.

²⁴ Ibid. p. 165—166.

²⁵ Ibid. p. 174—176.

типа у Старом завету, већ указује да су се ти типови испунили у новозаветним антитиповима и да ће се неки испунити у последње дане.²⁶ Реч тип (τύπος) обично означава извесну нормативну вредност, али не и примарну, јер је то слика мање или више верна оригиналу. Тип је образац, узор који садржи извештај број карактеристичних особина, док је антитип (ἀντίτυπος) копија, репродукција типа. Филон употребљава реч „тип” да би њоме означио земаљске стварности насупротив свету архитипова²⁷ и тиме се разликује од писца посланице Јеврејима. Филон на пр. у Мелхиседеку види слику *δρῶδς λόγος*-а који обуздава страсти, весели душе, а Бога као свештеник узвишеним мислима поштује.²⁸ Насупрот томе писац посланице Јеврејима се позива на Мојсијев извештај, који Мелхиседека оставља без генеалогije и броја година као личност која не припада једном веку већ свима временима. Према томе у посланици Јеврејима нема никакве александриске фантазије, већ ту имамо аргументе на основу закона и псалмама, којима се доказује да је ред Мелхиседеков, а не Аронов, ред живота и да ван њега нема васкрсења за живот вечни.²⁹ Филон је био Јеврејин по рођењу, васпитању и срцу, али Грк главом и мислима.³⁰ Алегориским тумачењем он је своје философске идеје изводио, али исто тако и уводио у Стари завет и тиме Стари завет ставио у службу једног страног духа.³¹ Он је Мојсија изложио језиком Платона, Сократа и стоика, а учење Хераклита, Платона и Зенона изводио из Мојсија.³² Посланица Јеврејима није отишла тако далеко у тумачењу Библије.³³ Њен писац је испуњен и обузет силом Христовом коју је обилно доживео, а Стари завет, који је несавршен и који није могао људе да доведе до циља, користи само уколико може да узме доказе за узвишеност Новог.³⁴ Он не жели да путем спекулација александриске мисли уведе у новозаветну теологију³⁵ и у његовој егзегези Светога Писма Старога завета може се увек констатовати да он чита Стари завет очима једног хришћанина. За њега је Библија постала хришћанска и он настоји да је хришћани не читају онако како су је читали Јевреји. Писац посланице Јеврејима није апологет у строгом смислу, он не брани већ излаже и бодри. Типолошким тумачењем он доказује хармонију Старог и Новог завета, који се један према другима односе као несавршено према савршеном.³⁶ Типолошко излагање Старога завета не уклања историску примену, већ у њој види од Бога одређену везу са крајњим догађајима, тј. слањем Сина Божијег. Ту је савладана Филонова алегореза која на Стари завет

²⁶ *ibid.* p. 183—185.

²⁷ *ibid.* p. 140—141.

²⁸ *E. Riegenbach*, *Der Brief an die Hebräer*. Leipzig 1913, D. 177.

²⁹ *C. Mackay*, o. c. p. 176

³⁰ *J. Cabantous*, *Philon et l'Épître aux Hébreux*. Montauban 1895, p. 24.

³¹ *P. Feine*, o. c. S. 396.

³² *I. Rohr*, *Der Hebräerbrief*. S. 4.

³³ *H. Windisch*, *Hebräerbrief*. Tübingen 1913, S. 121.

³⁴ *P. Feine*, o. c. S. 396.

³⁵ *O. Michel*, *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen 1949, S. 16—17.

³⁶ *J. van der Ploeg*, *L'Égègese de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*. RB 1947, p. 227—228.

гледа као на скуп надвременских идејних стварности. Филонов начин тумачења Светога писма води једној философији која нема везе са историјом, док учење посланице Јеврејима уводи у ново слушање речи Божије која је до нас кроз историју дошла. Иза Филона и посланице Јеврејима стоји јелинистичка синагога са својом традицијом и то је све што је међу њима заједничко. Може се наћи неки заједнички религијско-историски материјал, али је писац посланице Јеврејима од тог материјала подигао сасвим нову зграду.³⁷ Употребљавајући примере из Старог завета он не сипа ново вино у старе мехове, већ напротив апсорбује старе типове и показује да су они нашли своје испуњење у Христу.³⁸ Кад тумачи Стари завет он зна за алегорије и типологију, без чега се права црквена проповед и не може замислити. Али ове методе се не удаљавају од места и времена историских личности, као што је то случај код Филона. У тумачењу Светога писма наше посланице лежи здрава подлога без икакве игре фантазије.³⁹ У посланици Јеврејима срећемо алегорије само на неколико места (на пр. 10, 20; 3, 6 и можда 12, 22), али и у овим приликама та метода није примењена ради самог алегоризирања, већ се пре може сматрати психолошким продубљивањем и одуховљавањем, у сваком случају далеко од алегорије која код Филона претставља један систем.⁴⁰

Да би нам типологија посланице Јеврејима била сасвим јасна, треба још коју реч рећи о типологији апостола Павла. Она се не да лако средити у један систем, јер Апостол употребљава различите термине: 1) тип (τύπος) у Рим. 5, 14; 1 Кор. 10, 6—11; Рим. 6, 17; 1 Сол. 1, 7; 2 Сол. 3, 9; Филип. 3, 17 — у посланици Јеврејима овај израз је употребљен само једанпут (8, 5) у цитату 2 Мојс. 25, 40 где тип значи: слика, модел за подражавање; 2) сенка (σκιά) означава однос између две стварности, од којих је једна σκιά а друга σβῆμα (Кол. 2, 17) — у посланици Јеврејима је употребљен исти израз да би њиме био окарактерисан закон и земаљски култ у односу на небеске стварности (Јевр. 8, 5; 10, 1); 3) алегорија ἀλληγορούμενα (Гал. 4, 24).⁴¹ Овим трима изразима апостол Павле хоће да каже да различите стварности Старога савеза немају вредности саме по себи, нису апсолутне, већ вреде само у односу на нешто друго. Према томе типологија апостола Павла би се могла дефинисати као стављање у однос стварности старога савеза са стварностима у новом савезу.⁴² Тако на пр. Адам је тип Христа (Рим. 5, 12—21; 1 Кор. 15, 20—22 и 446—49) и на основу тога Апостол излаже учење о новом животу (Рим. 6, 4—5) насупрот старом који је смрт (Рим. 6, 13; 7, 5; 7, 10—12); хришћанин је преображен према слици Творчевој и он је сада у Христу (2 Кор. 5, 17; Гал. 3, 29) а не у Адаму (1 Кор. 15, 22). Христос је права слика Божија (Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4) и он хришћане преображава у своју слику (2 Кор. 3, 18; Рим. 8, 29; 1 Кор. 15, 49).

³⁷ O. Michel, o. c. S. 18.

³⁸ W. Manson, The Epistle to the Hebrews. London 1951, p. 107.

³⁹ O. Michel, o. c. S. IV.

⁴⁰ G. Wutke, Melchisedek der Priesterkönig von Salem. Giesen 1927, S. 7.

⁴¹ S. Amsler, o. c. p. 43. 45.

⁴² Ibid. p. 47.

Сви ови изрази узети као слике из Старог завета употребљене су као симболи духовних стварности новогавеза и то је доказ да апостол Павле тумачи Стари завет на духовни начин.⁴³ Када каже да је Адам „слика Адама који ће доћи” (Рим. 5, 14) он то не говори са историске тачке гледишта, већ са гледишта Божијег по ком је Христос претходио Адаму. Типологија, типолошки однос код апостола Павла је однос телолошки, али зато не губи свој историски карактер нити напушта историски план откривења Божијег. Оваквим својим ставом он се битно разликује од Филона, чија типологија почива на метафизичком дуализму. За Филона свет земаљских типова постоји у исто време са небеским архитиповима и он ни једном речју не каже да једни треба да уступе место другима. Сасвим супротно типологија апостола Павла у историји спасења људског рода ставља догађаје, личности и старозаветне установе у везу са догађајима, личностима и установама новозаветним (Рим. 5, 14; Гал. 2, 17).⁴⁴ Он се увек држи онога што у Старом завету изражава однос Бога и човека, Бога и изабраног народа. За његову типологију се може рећи да је христоцентрична. Између типа и анти-типа увек је уплетена извесна прогресија од једног ка другом.⁴⁵

Бацимо сада још један поглед на посланицу Јеврејима па се упитајмо чија је типологија у њој примењена: Филонова, александриска или Павлова? Лако ћемо констатовати да у нашој посланици нема ни једног егзегетског поступка који нема паралеле у посланицама апостола Павла⁴⁶ и да је зато потпуно погрешна тврдња да је њен писац неки александринац који је био под утицајем александриске философије.

* * *

Има научника који у посланици Јеврејима виде утицај платонско-филонског учења о небеском свету (*κόσμος νοητός*) као прослици створенога света и свега земаљског (*κόσμος αἰσθητός*), пошто се и тамо говори о небеском и земаљском, вечном и пролазном, оригиналу и копији.⁴⁷ Тако на пр. Н. Т. Andrews вели да је посланица Јеврејима на први поглед сасвим јеврејски спис и да се њена аргументација креће потпуно у кругу јудејских идеја, али када се дубље загледа види се да је то први велики покушај да се хришћанство објасни терминима Платонове философије. Платон, наиме, учи да све на земљи има свој небески узор који је оригинал, док су земаљски ствари само сенке и копије. Писац посланице Јеврејима по Н. Т. Andrews-у ово учење примењује на небеску и земаљску скинију (Јевр. 8, 2—5; 9, 23; 10, 1) и према томе разлика између Старогавеза и хришћанства била би у овоме: у Старом завету смо имали сенке небеских стварности, а у Новом завету су саме те небеске стварности ступиле у свет времена и простора.⁴⁸ К. Спик

⁴³ *Ibid.* p. 65.

⁴⁴ *Ibid.* p. 149. 151.

⁴⁵ *Ibid.* p. 157—158.

⁴⁶ W. Leonard, o. c. p. 343.

⁴⁷ P. Feine, o. c. S 395.

⁴⁸ H. T. Andrews, *Hebrews. The Abingdon Bible Commentary*, p. 1295—1296.

овде види посебан утицај Филона који такође говори о две светиње, једној горњој и правој, и једној рукама човечијим направљеној светињи.⁴⁹

Филон говори о светињи која је направљена рукама човечијим стављајући јој насупротив једну највишу и праву светињу Божију. Али под том светињом он подразумева цео свет, док је небо само део те светиње у којој су анђели служитељи и свештеници Божији. Сем света као светиње Божије он зна још и једну другу, а то је λογική ψυχή.⁵⁰ У посланици Јеврејима (9, 23) се говори о небеским стварима и сликама небеских ствари, али се у 9, 28 наглашава да ће се Христос јавити по други пут на спасење онима који га чекају. Из овога се види да је овај „александриски“ контраст између земаљских и небеских стварности био само један моменат у развоју пишчеве главне теме. Наиме, вечни свет улазећи у време, у оваплоћењу Христовом, није престао да буде вечни свет.⁵¹ Ту нема ни трага о супротности између κβσμος νοητός и κβσμος ασθητός,⁵² зато што идеја посланице Јеврејима о небеској светињи са одговарајућом службом има своју основу у 2 Мојс. 25, 9. 40 и 1 Мојс. 8, 4. Сем тога претстава о светој служби на небу била је већ увелико позната у јудаизму. Тако се на пр. у Тестаменту Левијевом (3, 5) описује како на шестом небу арханђели и анђели помажу и посредују код Бога за нехотичне грехе праведника.⁵³ То посредовање на небу за народ који је прво припадао Михаилу, анђелу чувару Израиља, или уопште анђелима, пренето је касније на Христа који није био анђеолов Син Божји који је себе принео на жртву за грехе народа.⁵⁴ На основу 2 Мојс. 25, 40 имамо у Талмуду учење да на небу постоји светиња која одговара земаљској, која има Светињу над светињом и коју је Бог створио. У њој је првосвештеник велики кнез Михаило или Метатрон који на свом небеском олтару свакодневно приноси жртве. У књизи Sohar као и у другим јудејским списима каснијег времена ова је претстава проширена, али нигде Месија није приказан као садашњи или будући првосвештеник небеске светиње. Поменута претстава јудејске теологије ослања се тако непосредно на оно што се налази у Светом писму Старога завета, да можемо с правом да претпоставимо да је она у апостолско доба била позната у свим јудејским школама. Стога учење посланице Јеврејима да је Христос постао λειτουργός у небеској светињи и тамо своју вечну жртву принео, и да су богослужбене уредбе Старога завета само праслика онога што ће преко Христа бити остварено, претставља уствари хришћанско тумачење учења јудејске теологије о свештеничкој служби Михаила (или Метатрона) и о култу у небеској светињи, који одговара култу у светињи земаљској. Као паралела може се још споменути и учење Талмуда на основу Пс. 110, 4 да је Месија Богу милији од Арона, старозаветног првосвештеника (Aboth R. Nat-

⁴⁹ C. Spicq, Le Phllonisme de l'Épître aux Hébreux. RB 1950, p. 223.

⁵⁰ E. K. Riehm, o. c. S. 558—559.

⁵¹ W. Manson, o. c. p. 142.

⁵² E. K. A. Riehm, o. c. S. 420.

⁵³ W. Manson, o. c. p. 124

⁵⁴ ibid. p. 116.

han sar. 33) и учење Таргумима да ће се Месија према Ис. 53 молити за грехе народа и да ће грехе народне понети.⁵⁵

Да у посланици Јеврејима нема утицаја Платонове философије види се још и по томе што њен писац нема интереса за космогонију већ за искупљење и спасење људскога рода. Његово излагање о небеској светињи сасвим је потчињено његовом учењу о жртви и искупитељском делу Христовом. Александриско учење није ушло у нашу посланицу и њенога писца не интересује толико природа и карактер реалности већ више њен циљ и крај. За њега вечни живот стоји битно пред нама, лебди пред нама као непосредни апокалиптички догађај. Христос је већ ушао у свет светлости као наш претеча, он тамо посредује за нас, а наше душе су позване да се уздигну да пуне висине њиховог есхатолошког позива. А ако у посланици Јеврејима и има нечег симболичног, то нема никакве философске основе, већ потиче од пишчевог интензивног очекивања онога што је будуће. Зато је он у том погледу ближи апостолима него философима идеалистима.⁵⁶ У посланици Јеврејима нема ничег што би ма и из далека потсећало на разлику између света идеја и света сензибилног, као што то чини александриска јудејска философија.⁵⁷

Претстава о граду небеском има своју дугу и вишестрану историју. У старозаветним пророчанствима се говори о новом оснивању Јерусалима (Ис. 54, 10—13) и о апокалиптичком значају новог града (Јез. 18, 30—35). На подизање Јерусалима према Ис. 54, 10—13 прикључује се Tob. 13, 16, а на Зах. 2, 5 Raba Batra 75b. За поређење са посланицом Јеврејима важно је место у Raba Batra 75b које гласи: „Јерусалим будућег света није (сличан Јерусалиму овога света. У Јерусалим овога света може да иде свако ко хоће, а у Јерусалим будућег века могу да иду само они који су изабрани“. Са посланицом Јеврејима се нарочито слаже 4 Јездрина и Арок. Вар. 4 Јездрина 10, 26 говори о високом граду подигнутом на „чврстим темељима“, а Арок. Вар. 4, 1—6 спаја историју спасења са овим апокалиптичким делом Божијим: небески град је унапред припремљен и Бог га је показао Адаму пре но што је згрешио, Авраму у ноћи пре жртвовања, Мојсију на Синајској Гори кад му је показао слику скиније и свих сасуда (2 Мојс. 25, 40. ср. Јевр. 8, 5; Str. = В. II, 525). Према томе посланица Јеврејима стоји у апокалиптичкој традицији 4 Јездрине и Арок. Вар. и њеном писцу није стало до подизања једног новог земаљског града него до откривења једног небеског града Божјег који већ постоји. У посланици Јеврејима 11, 10 и 13, 14 се не именује тај град, али у 12, 22 се помиње небески Јерусалим (ср. Гал. 4, 26). Што се на поменутих местима посланице Јеврејима име града не помиње, не треба да нас упути на неки идеални град или грчку идеју о *πῶλις*-у. Старе и митолошке претставе су могуће као позадина посланице Јеврејима и апокалиптике, али оне у нашем случају не играју никакву улогу. Посланицу Јеврејима треба упоредити са 4 Јездрином (на пр. 7, 26; 8, 52; 10, 27; 13, 36) или са Арок. Вар. 4, 1—6 па ће се видети

⁵⁵ E. K. A. Rihm, o. c. S. 652—653.

⁵⁶ W. Manson, o. c. p. 126.

⁵⁷ J. Cabantous, o. c. p. 62.

заједничке основне црте: веза оног што је будуће са невидљивим (ср. Јевр. 11, 1). Тако на пр. у 4 Јездриној читамо: „Где, долази време када ће доћи они знаци о којима сам ти већ унапред говорио, тада ће се појавити невидљиви град и показати теби скривена земља”. Сви појмови које употребљава посланица Јеврејима везани су са овом граном апокалиптике. 4 Јездрина 8, 52 вели: „За вас је рај створен, одређено место пребивања, блаженство припремљено, сазидан град, изабрана отаџбина, добра дела испуњена, мудрост припремљена”. Сви ови есхатолошки појмови имају свој припремни значај; већ сада се може окусити сила будућег света (ср. Јевр. 6, 5), небеска светиња је крвљу Христовом већ сад освећена (Јевр. 9, 24), а у небеском граду већ сада пребивају анђели и праведници (Јевр. 12, 22—23).⁵⁸

О небеском Јерусалиму у посланици Јеврејима се говори као и у посланици Галатима (ср. Гал. 4, 26 и Јевр. 12, 22),⁵⁹. Ова претстава, која потиче из јудејске теологије, употребљена је у нашој посланици као симболичка ознака за већ постојеће новозаветно царство Божије — за разлику од Откривења Јованова (21, 2—3) где се небески Јерусалим назива само новозаветно царство у свом завршетку.⁶⁰ У посланици Јеврејима небески Јерусалим није замишљен као неки потпуни посебни град чија се само копија налази на земљи, већ је овом претставом више означен небески карактер новозаветног царства Божијег.⁶¹ Филон додуше садашњем светом граду, тј. обичном Јерусалиму ставља насупрот један други град Божији, али је тај град по једном његовом тумачењу: свет, а по другом тумачењу: душа мудраца у којој Бог борави као у неком граду. Није ни мало тешко увидети да између претставе писца посланице Јеврејима о земаљском и небеском Јерусалиму и овог Филоновог учења нема ничег заједничког и да је посланица Јеврејима ближа јудејско-палестинском учењу него Филону.⁶² Писац ове посланице своје излагање оснива првенствено на учењу које је било заједничко првим Христовим апостолима, а затим на мислима старозаветне религије и на учењу познијег јудејства.⁶³ Он није платониста већ есхатологист. И када напомиње (Јевр. 10, 1) да закон има само сен добра која ће доћи, а не и само обличје ствари, он тиме жели да каже да је нови савез ту, на вратима, и да су старозаветна историја, закон, и израиљски култ били сведоци будућег хришћанског спасења.⁶⁴

Писац посланице Јеврејима не заступа неки философски дуализам, већ описује развој историје спасења од несавршеног ка савршеном па су му стога јудејске и хришћанске паралеле много ближе. И јудејска теологија сматра да су средства спасења преегзистентна, нарочито тора. Апостол Павле у посланици Колошанима (2, 17) назива јудејске прописе о јелима и празнични календар „сенком онога што ће доћи”.

⁵⁸ O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen 1949, S. 261—262.

⁵⁹ B. Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*. Freiburg 1905, S. 97.

⁶⁰ E. K. A. Riehm, o. c. S. 225.

⁶¹ *ibid.* S. 248.

⁶² *ibid.* S. 253.

⁶³ P. G. Schmedel, *Quae intercedat ratio inter doctrinam epistolae ad Hebraeos missae et Pauli apostoli doctrinam*. Jenae 1778, p. 63.

⁶⁴ W. Manson, o. c. p. 184.

Израз „нерукотворени” који се у посланици Јеврејима примењује на храм, среће се и код евангелисте Марка (14, 58), а апостол Павле у 2 Коринћанима (5, 1—2) говори о небеском телу које ћемо добити у васкрсењу, које неће бити рукама направљено већ вечно и налазиће се на небу.⁶⁵ По учењу посланице Јеврејима (8, 2) праву скинију је начинио Господ а не човек и ово се гледиште не може довести у везу са учењем Филоновим по ком је Бог творац само праузора. У посланици Јеврејима се истиче стварање скиније од стране Бога, да би се тиме истакао небески карактер хришћанског спасења. И миновање Божије седмога дана (Јевр. 4, 4) не одговара Филоновом схватању Бога који је далеко од света; то је само цитат 1 Мојс. 2, 2. А улазак хришћана у мир Божији означава улазак у небеско савршенство које је чисто хришћански претстављено.⁶⁶ Гледиште посланице Јеврејима је уопште месијанско, месијанско-есхатолошко, и ту је наслеђено палестинско учење развијено у светлости последње поруке коју је Бог објавио преко Сина.⁶⁷

Карактеристична је разлика између посланице Јеврејима и Филона у употреби речи *διαθήκη*. Филон ову реч употребљава у значењу „тестамент”, а не у значењу „савез”.⁶⁸ Писац посланице Јеврејима, међутим, не само да је неизмењени појам *διαθήκη* узео из Старог завета, већ је и мисли о унутрашњој организацији Старог завета, које је из Светог писма добио, пренео на Нови завет. Он је идеји искупљења, која је била претстављена свештенством и жртвама, у Новоме завету оставио исто место и исти значај који је имала у Старом завету. И гледиште на Стари завет као праслику Новог развија на основу старозаветних сведочанстава о Мојсијевој скинији; речима из Старог завета доказује његов привремени карактер. И друге појединости потврђују да учење посланице Јеврејима почива на старозаветним темељима. Тако на пр. откривење Божије се сматра као реч Божија, а претставе о речи Божијој се не разликују од оних које налазимо у Светом писму Старог завета, где се реч Божија приказује као једна енергична манифестација Божија. Учење посланице Јеврејима о новозаветном народу Божијем и гледиште да јудеохришћани чине основу истога, потиче такође из Светог писма Старог завета.⁶⁹

Образовање писца посланице Јеврејима се оснива на Библији и сви делови посланице су према Библији оријентисани.⁷⁰ Према томе је и учење о небеској и земаљској скинији по свој прилици узето из писане речи Божије а не из платонско-филоновске философије. Можемо слободно рећи да целокупно учење посланице Јеврејима почива на старозаветној подлози.⁷¹ Посланица Јеврејима је поникла на старозаветном тлу, јер је њен писац сав у старозаветним погледима, тако да је скоро све идеје узео из Светог писма Старог завета. Старозаветна основа

⁶⁵ P. Feine, o. c. S. 396.

⁶⁶ *ibid.* 397.

⁶⁷ W. Leonard, The Authorship of the Epistle to the Hebrews. London 1939, p. 204.

⁶⁸ E. Riegenbach, Der Begriff der *διαθήκη* im Hebräerbrief. Leipzig 1908, S. 23.

⁶⁹ E. K. A. Riehm, o. c. S. 213—214.

⁷⁰ H. Windisch, Hebräerbrief. Tübingen 1913, S. 121.

⁷¹ E. K. A. Riehm, o. c. S. 213.

његових религиозних погледа у суштини је остала непромењена, само што је новим и вишим садржајем испуњена.⁷² Да би приказао природу новозаветне религије он говори о храму небеском, небеском Јерусалиму и царству духовном. И када се тај небески град назива будућим (Јевр. 13,14), писац тиме жели хришћанску религију да окарактерише именом будућег века.⁷³

Да писац посланице Јеврејима не потиче из круга александриских философа, већ из друштва апостола Христових, видимо још и по томе што се он не ослања само на Свето писмо Старога завета већ и на оно што је Христос сам о себи рекао, тј. на новозаветно открићење дато преко Сина Божијег. Сам Спаситељ указује на милосрдну љубав Божију као темељ целокупног искупљења, а у посланици Јеврејима се првосвештеничка служба преноси на Христа и искупитељска моћ његове жртве своди на милосрђе Божије. Свештеником или првосвештеником додуше Спаситељ себе нигде не назива нити свој искупитељски подвиг упоређује са службом старозаветног првосвештеника или са приношењем жртве на Велики дан измирења, али зато сведочи да је позват да свој живот жртвује за добро људи, да би их тиме спасао од смрти и пропасти (Јов. 10, 11—18). Свој живот, који приноси на жртву, Христос назива „откупом“ за многе (Мат. 20, 28) и наговештава да ће бити подигнут на крст као што је у пустињи Мојсије подигао змију, да сваки ко у њега верује не погине већ да има живот вечни (Јов. 3, 14—15). Према речима изговореним на тајној вечери његово тело се за нас приноси (Лука 22, 19), а крв његова се за многе излива (Лука 22, 20; Марк. 14, 24) ради опроштаја грехова (Мат. 26, 28). Постићи опроштај људских грехова — то је циљ његове смрти, при чему се његова крв назива крвљу новогав савеза (ср. Мат. 26, 28; Марк. 14, 24; Лука 22, 20). Сама крсна смрт Спаситељева приказана је као жртва савеза, којој као и у посланици Јеврејима одговара старозаветна мисао о жртви савеза и којој се приписује искупитељска моћ.⁷⁴

Околност да се учење посланице Јеврејима оснива на Светом писму Старога завета даје нам повода да њенога писца видимо у апостола Павлу, јер, оно што највише карактерише начин учења апостола Павла јесте чињеница да он своје учење узима из Светога писма Старог завета и новозаветног откривења и да такорећи свако своје учење доказује Старим заветом. Стога ми верујемо да је Апостол у посланици упућеној Јеврејима, који су од младости били упућени у Свето писмо, све богатство свога тумачења Светог писма у свој својој недостижној оштрини и јасности применио.

⁷² *ibid.* 623.

⁷³ *P. G. Schmiedel*, о. с. р. 12.

⁷⁴ *E. K. A. Riehm*, о. с. S. 628.

Z u s a m m e n f a s s u n g

Dr. EMILIJAN M. ČARNIĆ

ZUR FRAGE DES „ALEXANDRINISMUS“ DES HEBRÄERBRIEFES

Im Zusammenhang mit den Annahmen, der Sendbrief an die Hebräer sei von einem aus Alexandrien stammenden Manne geschrieben, führt der Verfasser aus, dass die Exegese des Sendschreibens an die Hebräer uns mehr an den Apostel Paulus als an einen Jünger der Platonisch-Philonischen Philosophie weist. Auch die Lehre des Sendbriefes an die Hebräer von der himmlischen Stadt und dem irdischen heiligen Zelt gründet sich auf die Lehre der Heiligen Schrift Alten Testaments und auf die Theologie des späten Judäentums und nicht auf die idealistische Lehre der Nachfolger Platos.

Р е з ю м э

Др ЕМИЛИЯН М. ЧАРНИЧ

ВОПРОС „АЛЕКСАНДРИНИЗМА“ ПОСЛАНИЯ К ЕВРЕЯМ

В связи с предположениями, что автор послания к Евреям александринец, автор настоящей статьи доказывает, что экзегеза послания к Евреям направляет нас больше в сторону авторства апостола Павла, чем на какого-то ученика платоно-филоновской философии. И учение послания к Евреям о небесном граде, небесной и земной скинии, обосновывается на учении Священного писания Ветхого завета и теологии позднего иудейства, а не на идеалистическом учении последователей Платона.