Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)
Београд: Православни богословски факултет, 2011, 365–379

Мирко Сајловић

Богословски факултет, Универзитет у Источном Сарајеву

Поимање историје апостола Павла

Сажетак: Сусрет пред Дамаском фарисеја Савла са ликом Христовим и његов преображај у Павла, Апостола народа, имао је за последицу промену и редефиницију његовог поимања старозаветне Икономије спасења. Од тог момента Личност оваплоћеног Сина Божијег постаје „крајеугаони камен“ свих Павлових богословских размишљања, поставки и закључака. У Њему, као Новом Адаму, Павле види возглављење целокупног света и времена. Од Христовог доласка, по тумачењу апостола Павла, почиње ново стање ствари, нова „пуноћа времена“ која ће се у потпуности пројавити у есхатолошкој историји Цркве. Личношћу Христовом Павле утемељује и уједно пресаздаје основне старозаветне историјске поставке. Аутор у тексту даје приказ Павловог схватања историје и њеног преображаја од старозаветне у новозаветну.

Кључне речи: Павле, историја, Црква, Бог Логос, Син Божији, Оваплоћење, Нови Адам, стари Адам, есхатологија, прошлост, садашњост, будућност, време, вечност, Стари завет, Нови завет, личност, ипостасис, „пуноћа времена“, Царство Божије.

Уводне напомене

Поимање Бога и света, и у том контексту тумачење смисла човековог живота, представља основно полазиште на коме се гради искуство, доживљај и разумевање човека сваке епохе. Сва друга егзистенцијална питања као што су време, простор, историја, смрт, вечни живот, начин и могућност спасења и др, налазе упориште у човековом односу према Богу и свету у коме живи. У дохришћанском периоду запажамо два теокосмолошка аспекта осмишљенсоти историје — грчки пантеистички[1] и јеврејски библијски.

Древно јелинско виђење историје било је изведено у складу са извесним космолошким аспектима, који су се разликовали од философа до философа, али је свима било својствено наглашавање улоге појединих елемената природе (вода, ваздух, ватра, земља) у настанку и постојању света. Генерално, грчка мисао је полазила од света као од датости која претходи човеку. Мада представља прву реалност, саиманентну божанству, свет није статичан већ је у сталном кретању. Но, иако у сталној промени, која подразумева трошност и ништавност, свет не губи своју основну структуру, јер све евидентне промене суштински не утичу на биће света, на матери-

[1] Под „грчко-пантеистичко“ поимање историје, са више или мање разлога, могли бисмо уврстити и поимање историје других „натуралистичких“ тј. небиблијских религија, као што су нпр. будизам или хиндуизам. Полазећи од света као прве реалности и изводећи своје учење у складу са природом света, оне човеково лично спасење виде као бекство од света, па и живота. У нирвани или карми ове религије траже човеково надилажење принципа постојања овог света и начин разбијања окованости човекове судбине овим светом.

ју. Природа материје је оно што је вечно, она се понавља, реинкарнира, револуира и у своме кружном кретању враћа се на „увек исто". Отуда се и питање постанка света у грчкој мисли никада није ни постављало до краја у свој конзистентности. За јелинску мисао и категорије времена и историје нису имале суштински значај. Како је њихово философско виђење света било пантеистичко, тј. свет је поистовећиван са божанством, то се и читава историја (судбина) човекова „окретала" и завршавала у тој пантеистичкој пуноћи. Доживљај света у јелинској перцепцији подразумева свет који се мења и понавља, па су и време и историја, као саиманентне појаве света, били подложни вишој сили цикличног кретања материје. Време, као једну од вечних природних датости („стихија"), којој је својом судбином подвргнут и човек, древна јелинска митологија је уздигла до божанства.[2] Поред овог космолошког становишта на прецизније одређење и поимање историје битно утичу и неки антрополошки аспекти, односно заузимања става по питању поимања концепта људске природе, њених могућности, места и улоге у универзуму. Код древних Јелина ово питање је решено на тај начин што је човеково битисање било потпуно инкорпорисано и протумачено у склопу грчке теокосмолошке перспективе. Човекова природа посматрана је као део природе света те је и његова историја поистовећивана са природом историјског закона материјалног света. Стога је и човекова историја била кружна и понављачка, омеђена херметичким кругом вечне смене живота и смрти. Како је поистовећивана са историјом света, цела људска историја се кретала у неумитном зачараном кругу природе, у коме ништа ново није могуће. Следствено томе, и јелински појам историје није имао никаквку „надприродну" антрополошку смисаоност или есхатолошко назначење. Посматран из личне перспективе, јелински историјски концепт оставља човека немоћним пред неумољивим законима цикличног кретања који га воде на крају ка вечној вододелници смрти. Његово спасење је могуће само уколико се ослободи „из клијешта тог вечног круга". Међутим, пантеистичка визија света скоро да је искључивала појам човековог личног спасења тако да је у грчкој мисли ова тема остала у ембрионалном стадијуму развоја.[3]

Насупрот јелинске пантеистичке и цикличне историјске перспективе, Библија предочава јасно наглашен почетак овосветске историје и њену праволинијску есхатолошку перспективу. За предмет нашег истраживања свакако је важније ово јеврејско (библијско-семитско) поимање историје него јелинистичко. То стога јер се апостол Павле у својој концепцији новозаветне историје не наслања ни на једну базичну тачку из грчке теорије историје. Он потпуно остаје доследан историјском свету идеја и категорија Старога завета. При библијском поимању историје неопходно је направити разлику између старозаветног јеврејског и новозавјетног хришћанског поимања времена. Иако имају исто полазиште у идеји ставарања света „*ex nihilo*" и назначење света у Есхатону, постоји између њих знатна разлика у смислу доживљаја историје, нарочито прослављања и светковања времена. Јевреји, који су остали само верни слову Закона, историју доживљавају као спомен на дане из прошлости у ишчекивању свога месије. Насупрот њима, хришћани доживљавају историју као наречену „пуноћу времена" (Гал. 4, 4; Мк. 1, 15) јер је Месија већ дошао, тако да је наступило ново историјско време, а са њим и ново виђење историје.

[2] Г. И. Мандзаридис, *Време и човек*, Београд 2003, 42; Атанасије Јевтић, *Хришћанско схватање историје и прва хришћанска заједница,* (Загрљај светова) Србиње 1996, 66 — 67.

[3] Стоици су имали учење о људској души као искри божанске ватре која се по човековој смрти враћа у своје исходиште, божанску ватру као принцип и извор живота. На тај начин су они давали само наговештај човековог личног спасења, само су назначили идеју без њене дубље разраде.

Апостол Павле и старозаветни концепт историје

У одређивању Павловог концепта историје неминовно је кренути од његових посланица. Ови списи, као што је познато, нису превасходно историјског карактера, тако да тежиште у њима није на приказивању историјске феноменологије или друштвено-историјских чињеница тог времена. Павле је богослов и он излаже историју своје отачке вере, историју библијско-откровењског спасења рода људског. Та историја спасења јесте његово богословље, и обратно, његово богословље јесте историја спасења, историја разоткривања „велике тајне побожности". Управо преко Павловог богословља као историје спасења Израиља, могуће је назначити исходишне тачке његовог поимања историје или његовог богословља историје.

Одређење Павловог поимања историје и његов допринос истој, најутентичније је уколико се оно сагледава у контексту његовог деловања и доживљаја времена и простора у коме је живео. Његово време карактерише напетост између старозаветног и новозаветног поимања кључних категорија човековог живота, између „јеврејства" и „хришћанства". Ту напетост је, по свему судећи, највише осећао Павле, и она га је више мучила него друге његове савременике (Рим. 2–9). Управо у Павловом распећу између старог и новог Израиља треба тражити узроке и разлоге теоријском одређењу старозаветног и новозаветног богословља историје и успостављању дистанце између њих. У суштини овде није реч ни о Павловом удаљавању од Старога завета, нити о корекцији или допуни истог, већ о новом, свеукупном сагледавању старозаветних списа из новозавтне перспективе. Основна мисао која се провлачи кроз цео Стари завет јесте нада и ишчекивање доласка обећаног Месије. Новозаветни догађај Оваплоћења Сина Божијег, обећаног Месије, „представља апсолутну новину која је условљавала и нови приступ Староме завету".[4] Новозаветно тумачење Старога завета, и од Господа Исуса Христа и од његових апостола, било је у духу јудејског ерминевтичког предања. У првој Цркви не постоји залагање за укидање сатрозаветног Закона и пророка, већ настојање да се покаже да је личност Исуса Христа она која их испуњава (Мт. 5, 17). Овај „нови моменат захтевао је кореницу реинтерпретацију старозаветних текстова, али не у смислу да нови смисао укида стари"[5], него да га разоткрива и износи на видело у светлости новог живота у Христу.

Већ у време апостола Павла, дакле, постојала су два приступа тумачењу Старога завета — јеврејско, које је остајало у нади ишчекивања доласка Месије, и хришћанско, које је тумачило Стари завет у реалности Христовог Оваплоћења и Васкрсења. Два различита приступа тумачењу Старога завета дала су и две различите концепције богословља историје — старозаветну и новозаветну. И једна и друга преламају се у богословљу апостола Павла. Своје прво образовање он је стекао у родном граду Тарсу Киликијском, „знаменитом граду" (Дап. 21, 39) у његово време. У тарској јелинизованој јеврејској заједници, поред упознавања са Светим писмом Старога завета и јеврејског предања, млади Савле је свакако био упознат и са јелинском мишљу. Као елинофони фарисеј из дијаспоре[6] он долази у Јерусалим где се „код ногу Гамалилових"[7] даље поучавао „закону отачком" (Дап. 22, 3). Ту је

[4] Митрополит Амфилохије, *Историјски пресек тумачења Староога завета*, Никшић 1996, 11.
[5] *Исто*, 15.
[6] A. Brunot, *Sveti Pavao i njegova poruka*, Zagreb 1995, 11–21.
[7] „Стари рабин Гамалил", био је наследник славног и веома ученог рабина Хилела. Био је поштован не само од Јевреја већ и од хришћана. После његове смрти причало се да је „престало поштивање Закона и нестало смисла за чистоћу и одрицање." A. Brunot, *исто*, 21.

Савле постао предани и истински баштеник фарисејског учења и предања, ту је стекао и изградио своје основне библијско-историјске видике које је наследио од отаца по вери на којима се васпитао. После „сусрета пред Дамаском“ (Дап. 9, 3) целокупно његово знање и васпитање добија нову перспективу. Оно бива протумачено и надограђено искуством светлости која га је обасјала на Путу на коме је прогонио Оног (Дап. 9, 2) за Којим је уствари свим бићем трагао. Од овог момента почиње и Савлово (Павлово) превредновање старозаветног домостроја спасења — целокупног доживљаја старозаветног Бога и света, па и старозаветне концепције историје.

Да би смо указали на аутентичност Павловог новозаветног библијског концепта историје неопходно је да овде предочимо основна исходишта старозаветне историје, као и њене различитости у односу на доминантни јелински појам историје. Темељне поставке старозаветног концепта историје изведене су на основу неколико круцијалних богооткровењских истина:

Бог је Творац света и човека. На првим страницама Књиге Постања Бог се открива као творац свега видљивог и невидљивог. „*У почетку створи Бог небо и земљу*“ (Пост. 1, 1), а као круну свега створеног „*створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га; мушко и женско створи их.*“ (Пост. 1, 27). Библијско казивање о Богу Створитељу одразило се и на поимање историје, доневши на том плану неколико битних консеквенци. Прво, Бог се открива човеку као Творац и Сведржитељ свега створеног, видљивог и невидљивог света. Он се открива као Личност која својом слободном божанском вољом и љубављу ствара, поред себе, нешто ново. Бог ствара свет не из своје природе, не некаквим јелинским изливањем или еманацијом божанства, већ својом стваралачком вољом и енергијом, једним Божанским „*нека буде*“ (Пост. 1, 3). Бог ствара свет „***ни из чега***“, „ex nihilo“. Пре постојања света није било ничега и никаквог квалитета од којег би Бог формирао бића. Он ствара свет својим апсолутним енергетским творачким актом те стога свет представља потпуно нову реалност, која је Богом доведена у постојање. Свет је, дакле, створен енергијом Божијом, а не рођен (по природи) од Бога, те зато и није по природи савечан Богу. Својом природом Бог Творац, по сведочанствима Старога завета, је изван и изнад света, апсолутно трасцендентан и оностран природи света[8], космоса, а Његово присуство у свету манифестативно је кроз дејство божанских енергија. Овим је у семитском предању прављена не само јасна разлика између Творца и творевине, теологије и икономије[9], већ је утврђена једна од базичних истина о Богу, свету и човеку, чиме је одређена и визија концепције човекове историје. Дакле, према библијском казивању, свет није од вечности нити је саиманентан Богу као код Грка. Свет, као творевина Божија, има свој јасан почетак и назначен свршетак у „*дан Господњи*“[10].

Акт Божијег стварања света представља почетак историје, а крај света и времена као крај историје у „*дан суда*“ представља узношење свецелосне човекове историје у надвремену стварност, у вечни живот Царства Божијег. Дакле, свет је

[8] Σ. Αγουρίδης, *Παύλος* (одредница у: Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδία, τομ. 10), Αθήνα 1967, 191.

[9] Разликовање између „рађања и стварања, Теологије и Икономије“ тек ће у IV веку св. Атанасије богословски дубље растумачити. Његов богословски допринос и јесте највећи у прављењу отклона од утицаја јелинске пантеистичке космологије на хришћанску ктисиологију и космологију. Од њега ће, сви доникејски космлошки апсекти — апологетски и оригенистички, који су више или мање били под утицајем јелинске космолошке мисли, бити преиспитивани Атанасијевим библијским разликовањем између Бога и света, рађања и стварања, теологије и икономије.

[10] Ам. 5, 18–20; Јоил 1, 15; 2,1; 3, 14; Зах. 14, 1; Исаија 13, 6; Јез. 13, 5; 30, 3.

иако трошан, пропадљив и непостојан по својој створеној природи, створен „не да нестане, него да се овековечи“[11]. Перцепција таквог света, који је створен «ни из чега», имала је за консеквенцу да свемогући Бог Створитељ, а не природа света, буде старозаветном човекову прва датост, прва реалност на којој он темељи свој живот, веру и наду. Јевреји су, као што је већ речено, правили јасну дистанцу између Творца и творевине, између Бога и света, настојећи на тај начин да покажу да ништа осим Бога није вечно, да све што постоји има почетак у времену. Поставши ни из чега, свет или универзум, је самим тим непостојан у себи, те зато као творевина он ни на који начин није могао претпостојати или сапостојати Творцу као стабилном Бићу. Сходно јеврејском библијском предању, „без Бога, без Његове творачке воље свет не може сам од себе ни да настане, нити да постоји. Узори и темељи света нису у самоме свету, нису садржани у њему самоме већ у Божанској вољи“[12]. Овим је у јеврејском предању установљен онотолошки монизам и стављена брана било каквим схватањима која имају полазиште у онтолошкој дијархији. У Библији, како Старом тако и Новом завету, не постоји никакав онтолошки дуализам, до само етички који се тиче поимања добра и зла.

Библијски онтолошки монизам, са нагласком на разлици између Творца и творевине, али и на њиховом благодатном јединству, нема ништа суштински заједничко са јелинским пантеистичким монизмом. Библијска онтологија се заснива на слободној заједници личности Бога и човека, Творца и творевине, а јелинска на неопходности постојања (са)вечне материје у Богу. Својим темељним поставкама библијска онтологија оспорава не само јелинску пантеистичку доктрину већ и саму њену метафизику о вечности супстанце, материје.[13] Но, и поред свих противречности унутар самог онтолошки непостојаног света, јеврејско предање се односило према свету с поверењем и оптимизмом. Позитивистички однос према свету као времену и простору човековог спасења, утемељен је на основу библијског казивања да је Бог створио свет по свом предвечном плану и да након стварања све «*добро бјеше веома*» (Пост. 1, 31). Стога и свет, иако по својој природи пропадљив, по Промисли Божијој није створен да би пропао, већ и сам преко човека као логосног бића потребује своје избављење ка вечном постојању.[14]

Свет је дакле добрим створен и на добро треба да буде узнешен од човека као круне стварања и свештеника свега створеног. За разлику од све творевине, човек заузима посебан положај. Он се пројављује као слуга Божији, као свештеник Божији у очувању и довршењу Божијег дела. Ово уноси нове елементе у тумачењу односа Бога и човека, а тиме даје и основне црте структуре сагледавања библијске историје и антропологије. Онтолошко разликовање између божанске природе и божанске воље, чијим је слободним творачким актом постао свет, има изузетне богословске и философске импликације, утиче на виђење и доживљавање односа Бога и света, Бога и човека, које је другачије од оног древнојелинског, пантеистичког. Оно отвара стварне хоризонте слободе и историје, слободне и самосталне егзистенције и делатности твари као такве, различите по природи од Бога. Једном речју, ово старозаветно разликовање теологије и економије могуће је било само на основу

[11] А. Јевтић, *Хришћанско схватање историје и прва хришћанска заједница,* (Загрљај светова) Србиње 1996, 76.
[12] Г. Флоровски, *Идеја стварања у хришћанској философији*, (Црква је Живот), Београд 2005, 148.
[13] Робин Џ. Колингвуд, *Идеја историје*, Београд 2003, 64.
[14] А. Јевтић, 76.

библијског откривења Бога као живе и слободне Личности, Који је онда као такав и створио човека као живу и слободну личност – по лику „своме“.[15]

Бог је личност. У Старом завету Бог се открива Мојсију као „*Господ Бог отаца ваших* (Израиљевих), *Бог Аврамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев*“ (2. Мојс. 3, 15), као „*Онај који јесте*“ (2. Мојс. 3, 14), који „*говораше с Мојсијем лицем к лицу као што говори човјек с пријатељем својим*“ (2. Мојс. 33, 11). Већ од првих страница Светога писма Старога завета као првих сведочанстава историје спасења, видимо да је дијалог Бога и човека једна од основних њених карактеристика. Догађаји сусрета Бога и човека представљају камене међаше који устројавају и у битном одређују пут(ању) библијске историје. Целокупна библијска повест испреплетена је догађајима сусрета Бога и старозаветног човека, те Његовим интервенцијама у историји израиљског народа. У суштини, историја спасења и јесте историја дијалога, сусрета Бога са људима, а смисаоност и остварење историје човек има само у општењу са Богом као својим Творцем и Животодавцем.

Библијски човек у сагледавању себе, своје реалности и историје, полази не од створеног света већ од Личности живог и истинитог Бога као свог првог начела и узрока постојања. Човек је, по створеној природи својој, од овога света али се од њега и разликује својом непоновљивом логосном личношћу која свету отвара перспективу другачијег, „личносног“ постојања. Он се не спасава по својој створеној, трошној природи, нити може „да се оствари искључиво еволуцијом скривених потенцијала у својој сопственој природи. Његов циљ је управо да надиђе себе, границе своје природе и да се уздигне к Богу, и још више од тога, да учествује у Божанском животу. Човек у потпуности постаје човек искључиво кроз ово учествовање.“[16] Дијалог и сарадња двеју личности има за претпоставку њихову слободу и међусобну наклоност. Историју спасења и карактерише пројављена слобода – апсолутна Божанска и ограничена људска, која носи у себи могућност уподобљења Богу. Људска слобода се манифестује и у могућности да човек својом вољом скрене и одступи од свог назначења, тј. да се одрекне свог благодатног божанског постојања, али не и самог постојања. Човек, дакле, као „творевина има слободу да изврши онтолошко самоубиство“[17], али нема власт да уништи самог себе, да се ослободи самог постојања. Наспрам ове врсте слободе, Божија слобода према свету је апсолутна, ничим условљена и пројављује се као љубав. Настанак и принцип писања историје спасења, дакле, условљен је квалитетом дијалога двеју слободних личности. Библијска историја, као дијалошка историја, стога и не подлеже закону јуридичких или етичких каузалних силогизама. Она је заједница слободних личности која се пројављује у њиховој љубавној хармонији или прекиду њиховог заједништва који води трагизму и апсурдности човекове историје. Човеков сусрет са Богом као личности с Личношћу, представља остварење његовог наречења, испуњење његове историје и истински сусрет са Историјом као будућим веком — Царством Небеским.

Библијска историја као историја спасења, дакле, не представља објективно посматрање природе и доживљавање њене натуралне историје.[18] Историја спасења не остаје у оквирима цикличне историје затворености овога света, где нема никаквог новог стварања већ само неумитно циклично понављање рађања и смрти. Перспек-

[15] Атанасије Јевтић, *Патрологија*, Београд 1984, 55.
[16] Г. Флоровски, 164.
[17] *Исто*, 151–152.
[18] R. Bultman, *Isus*, Rijeka 2007, 7.

тива библијске старозаветне историје спасења сва је усмерена ка Јахвеу и његовим пророчким обећањима есхатолошког Царства небеског. Стога и није могуће објективно сагледавати историју спасења на начин како се објективно сагледава свет (природа) а тиме и његова натурална историја.[19] Сва натурална тумачења историје, у принципу, свет и промене у њему, више или мање духовно, посматра као систем спојених посуда. Историја се тиме прихвата као виша сила, стихија која се не може зауставити.[20] У оквиру такве логике историје успехом се сматра усаглашавање са њеним током. Насупрот оваквој логици историје, старозаветни доживљај историје као дијалога Бога и човека, имао је за последицу узнешење историје, надилажење смисла историје створеног света. Израиљево очекивање обећаног Царства Небеског дало је библијској историји битну одлику **есхатолошке перспективе**.

Бог Израиљев је **Господар историје**. Јеврејско библијско исповедање Бога за Творца свега видљивог и невидљивог света имало је за последицу и признање стваралачке силе Божије, Божије свемоћи која се огледала у одржању постојаности свега створеног. Бог није само Створитељ већ и Господар створеног света, будући да га води ка испуњењу предвечно „зацртаног" плана или замисли о њему. То и јесте најузвишенији смисао свих старозаветних сведочанстава. Из историје старог Израиља конкретно видимо како се Бог открива не само као актер већ Господар историје. Бог изабира јеврејски народ са којим установљује свој савез или завет. Свој „изабрани народ", Бог везује за себе вером и Законом, издвајајући га на тај начин од свих других народа. Овај Божији народ и његов „завет вере" требао је да буде опомена и подсећање свим другим народима на Божије присуство у историји, јер је сам био од Бога вођен кроз историју и опомињан од пророка да испуни своје завете. Из овога видимо да је човек протагонист историјске сцене, али његова улога није пресудна у остварењу циља и коначног смисла повести. Целокупна људска историја је превасходно у Божијим рукама. Бог, као стварни осмислитељ историје, води свет ка испуњењу превечног плана о стварању. Човек се, својом слободном вољом, само уклапа или не уклапа у божанско ткање историје, зависно од тога колико је свој живот саобразио Богу. Дакле, по Старом завету, почетак, пуноћа и крај човекове Историје дати су у Богу и Он је њен Творац, Смислодавац и Управитељ.

Бог историје је **Бог суда**. У Старом завету крај света се непосредно везује за „*дан Господњи*" када ће историја изаћи на суд пред Бога, пред Сина Човечијег. Међутим, старозаветни „*дан Господњи*"[21] не може се у потпуности изједначити са појмом „*последњег дана*" или „*дана Суда*". Код пророка тај дан означава не само догађаје везане за последњи дан суда већ и једну врсту Божије „интервенције" у историји, која ће бити „последње јављање Његово ради поновног успостављања правде"[22]. У овом ширем смислу старозавтни појам „дана Господњег" сусрећемо у Новом завету где се он назива „даном Христовим". Под њим се првенствено мисли на последњи дан суда,[23] али и на „дан Христов" који је Његовим Оваплоћењем већ дошао.[24] Дакле, старозаветни „дан Господњи" као „дан Христов" нема искључиво есхатолошку димензију последњег дана суда, јер је то „дан" присуства славе Божије, дан ко-

[19] *Исто.*
[20] Атанасије Јевтић, *Хришћанско схватање историје и прва хришћанска заједница,* 76–70.
[21] Ам. 5, 18–20; Јоил 1, 15; 2,1; 3, 14; Зах. 14, 1; Исаија 13, 6; Јез. 13, 5; 30, 3.
[22] Г. И. Мандзаридис, 76–78.
[23] 2. Петр. 3, 10; Филипљ. 1, 6; 1, 10; 1. Кор. 5, 5; 2. Кор. 1, 14.
[24] Јн. 8, 56.

ји нам се Христом даје већ сада и овде.[25] Но, тек ће у Есхатону постојећа историјска црквена реалност, а не нека апсолутно нова, бити пројављена у потпуном и савршеном облику. То ће се десити у „дан Господњи", при нашем личном сусрету са Богом, када ће цела историја рода људског и наша лична историја изаћи пред Лице Божије.[26] Оно што издржи близину присуства Божијег ући ће у вечни живот Осмог, невечерњег и незалазног, дана Царства Божијег.

Павлов новозаветни концепт историје

Хришћанство је вера која се темељи на једном непоновљивом историјском догађају — Оваплоћењу Бога Логоса. Оно што је уистину ново у новозаветној (хришћанској) вери у Бога, и што је једино ново под Сунцем од његовог настанка, јесте Божанска личност богочовека Исуса Христа. Из Светог писма Новог завета видимо да је сам Господ Исус Христос исповедио Живог Бога старозаветних отаца, Бога Авраамовог, Бога Исаковог и Бога Јаковљевог (Мк. 12, 26) за јединог истинитог Бога Господа Израиљевог (Мк. 12, 29). Када тумачи Стари завет, Христос себе види као испунитеља обећања о Месији — Сину Човечијем, који је идентичан са Сином Божијим[27]. Управо је ово одлучујући критеријум за прихватање Христовог месијанства — да је старозаветни Син Човечији исто што и Син Божији (Мк. 12, 35–37; Мт. 22, 41–45). Јеврејско казивање да њихов Месија треба да дође из рода Давидова, Господ Исус Христос ни на који начин не пориче већ на основу истог Старог завета показује да је Он не само Син Давидов већ и његов Господ (Мт. 1) Дакле, за Господа Исуса Христа, апостоле и рану Цркву Свето Писмо је Стари завет.[28]

Усвајање Старог завета од стране Цркве несумњиво сведочи о његовом континуитету са Новим заветом, као и континуитету једне Историје спасења и њеног тумачења. Црква је тиме очувала „јеврејску богословаску димензију историје Божије Икономије и њену есхатолошку перспективу, затим, старозаветно поимање Бога, по коме се Бог јавља човеку у историји, а човек стиче свест о Богу и својој природи не као плод рационалних закључака већ историјског сусрета"[29] Бога и човека. За Стари завет Бог није један космички принцип, као што је „Бог" философа или небиблијских религија, већ Онај који се открива човеку током исторјиских збивања. Очување целовитости Старога завета у крилу Цркве био је и противтежа идејама „природне теологије" које су узимале маха у тумачењу Новог завета и код умних богослова Цркве првих векова. Старозаветна богословска мисао да се Бог открива човеку у историји, и да је при том истовремено и трансцедентан и иманентан, очувала је живост и веродостојност Старога завета, насупрот моногобожачке (пантеситичке) стерилности окружења у ком је опстајала. Та мисао ничим није нарушила, него је отворила могућности исправног разумевања Личности Христове, оваплоћеног Бога Логоса у историји.[30] Бог Аврамов, Исаков и Јаковљев јављао се свом народу преко пророка *много пута и разним начинима* (Јев. 1, 1). Он се откривао старозаветном Израиљу преко изабраника Његових, као лични Бог Који општи са њим „из купине" несагориве (2. Мојс. 3, 2–4), „у огњу", из дима и облака (2. Мојс. 19, 15–18; 24, 17–18). У Новом завету, пак, Бог се јавља људима не више „иза завјесе" (Јев.

[25] Г. И. Мандзаридис, 79.
[26] Атанасије Јевтић, *Хришћанско схватање историје и*.., 77.
[27] Мк. 12, 35–37.
[28] Митрополит Амфилохије, 16.
[29] Σ. Αγουρίδου, 15.
[30] Σ. Αγουρίδου, 16.

9, 3–28) већ на најконкретнији и најузвишенији начин. Конкретно — „преко Сина“ (Јевр. 1, 2) као једног од нас „синова човечијих“; узвишено — оваплотио се сам Син Божији, Бог Логос, а не неки од анђела (Јевр. 1, 5–14). Син човечији и Син Божији постаје једна реалност — богочовек у личности Бога Логоса којега Бог Отац *постави наследником свеīа, кроз којеīа је и вијекове створио* (Јевр. 1, 2).

Апостол Павле је имао наглашену свест о континуитету старозаветне и новозаветне историје. По њему „изабрани народ“, библијски „Израиљ“ треба да буде народ који ће представљати срж и природни („наречени“) континуитет „новог Израиља“, као „народа Божијег“ (Јевр. 4, 9; 1. Кор. 10, 18). Истински правоверни Израиљ јесте Црква Христова, јер она је наследник старозаветних обећања (2. Кор. 1, 20) и у њу сада улазе „сви нараштаји од Адама до Христа, и до скончања века и света“.[31] Вером у Христа и многобошци, а не само Јевреји, постају наследници обећања датих праоцу Авраму (Римљ. 4, 16; Еф. 2, 11; Гал. 3, 7–9). Многобошци, тако, нису *више странци ни дошљаци*, него су *суīрађани светих и домаћи Божији, назидани на темељу апостола и пророка, īде је уīаони камен сам Исус Христос*[32]. Као што се у Старом завету (Књига Данилова и Левитска) припадници народа Божијег називају „свети“ тако и апостол Павле хришћане назива „светим“.[33] На тај начин он наглашава старозаветне и јудејске темеље нове вере, Цркве Христове.

По истој логици ствари Павлове „новине“ у вези са поимањем историје Старог и Новог завета нису револуционарног, нарочито не рушилачког карактера, већ су преображавајуће. Павлов новозаветни иновативни део Историје Израиља не губи везу са Отачким Предањем старог Израиља, већ напротив, он наглашава континуитет Историје спасења како у Старом тако и у Новом завету. Укорењеност у старозаветном Предању старог Израиља јесте темељ и залог његовог схвтања историје спасења у Новом завету. Павлов доживљај историје спасења има старозаветни корен и старозаветно исходиште, али и новозаветну смисаоност испуњености историје као „пуноће времена“. Нови завет настаје „*када је дошла пуноћа времена, и послао Боī Сина Своīа, Који се родио од жене, Који је био под законом, да искупи оне који су под законом, да примимо усиновљење*“ (Гал. 4, 4–5). Установљење Новог завета између Бога и људи се десило када је дошла пуноћа времена, а кључни догађај који је означио „пуноћу времена“ и прекретницу у повести људског рода јесте историјски чин Оваплоћења Сина Божијег. Бог је и пре свог доласка у телу био присутан у свету као неком великом телу, а Његово Оваплоћење представља најприсније присуство (παρουσία) Бога свету[34]. Јављање Бога у телу људском за Павла јесте највећа тајна — **Тајна побожности** (1. Тим. 3, 16), тајна вере и спасења за коју је дуго био припреман стари Израиљ. У тајни побожности, у Божанској личности богочовека дате су све одгонетке старозаветних ишчекивања и праобраза. Речи апостола Павла: ***Бог се јави у телу*** (1.Тим. 3, 16), имају свекосмички и свеисторијски значај, јер се у њима пројављује светајна света и човека свих прошлих и будућих векова. Зато апостол народа Христов долазак и најављује у *последње дане* (Јевр. 1, 2), *на крају вјекова* (1. Кор. 10, 11), *када дође пуноћа времена* (Гал. 4, 4; Еф. 1, 10). Међутим, у Христовој Личности дата је не само „пуноћа времена“ као дуго очеки-

[31] Јеромонах Атанасије Јевтић, *Еклисиолоīија Светоī Апостола Павла*, Врњци-Требиње 2006, 72–73.
[32] Еф. 3, 19–20; Такође Еф. 3, 6; Кол. 3, 11.
[33] Σ. Αγουρίδης, 209.
[34] Јевр. 9, 15–16: *И зато је Он посредник Новоī Завјета, да послије њеīове смрти за искупљење од преступа у првоме завјету, призвани приме обећано вјечно насљедство. Јер īдје је завјештање мора да буде и смрт завјештача.*

ваног и наговештаваног историјског тренутка, него пуноћа која обасјава и испуњава све и сва времена свих векова — прошлости, садашњости, будућности и есхатона. Христос је почетак, пуноћа и крај[35] историје, али и средиште људске историје. Њиме се мере сви историјски догађаји и личности. Павлова богословско-историјска мисао сва је у знаку спасоносног Христовог доласка у историју. Улазак Сина Божијег у историју разделио је време на оно пре Њега и оно после Њега. Од Христа и Христом почиње нови еон, нови век. Мерећи све Личношћу оваплоћеног Бога Логоса и сотириолошким значајем Његовог доласка, Павле и категорију „времена" доводи у критичност.[36] Сагласно библијској и Павловој мисли, све што је створено у времену и простору, па и категорије времена и простора, по својој природи је нестално и пропадљиво. Време је, као својство створеног свијета, псеудоним и еуфемизам за распадање, друго ублажено име за нерешиву смртност. Стога је требало да и природа времена, која је својствена пропадљивости овога света,[37] доживи свој христолошки преображај. Појава „Тајне Христове" у свету и историји (времену) као „Цркве Христове" за Павла представља најдубљу потку спасења целе природе, јер указује на нову реалност спасења у којој се разоткрива и сагледава историјски ток Божијег Домостроја.

Старозаветно Откривење Бога Који ствара свет ни из чега, кроз Логоса, врхуни у стварању човека, а пак, крајњи циљ стварања људи јесте Оваплоћење Логоса Божјег, што представља чин другог стварања. Ова мисао чини основну структуру Павловог сагледавања новозаветне историје. По Павлу, постоји јединствени план божанске Икономије, а тиме и јединство историје спасења од почетка до краја, **од Адама до Новог Адама** и Есхатона. У суштини реч је о непрекидном трајању и аутентичности једног те истог Духа Светог у историји спасења, како Старог тако и Новог Израиља. Грехом Адамовим „људска природа по себи (καθ' εαυτής = против себе) се разделила"[38], лишила се заједнице са Богом. Ради успостављања изгубљеног благодатног јединства Бога и човека, Син Божији, по предвечном Савету Божијем, ступа у најприснију заједницу са човеком. Логос Божији оваплотио се у телу човечанском пројавивши се као историјски Богочовек. Он је узео на себе нашу људску природу, која је у свему подобна нама, осим по греху, које се истовремено по свецелесној човечанској природи својој односи на сав род људски. Тиме је Богочовек у Себи и Собом васпоставио првобитно јединство људске природе (1. Кор. 15, 45–49) и постао родоначелник новог човечанства. Оно што је у древности изгубљено грехом старог Адама у Христу Богочовеку бива васпостављено. Стари Адам је својим преступом изгубио своје првобитно назначење да буде цар и свештеник целе творевине. Промашај првог Адама исправиће Нови Адам који је људску природу не само пресаздао и обновио, већ ју је уздигао до најприснијег јединства са Богом у Личности Бога Логоса. Богочовечанско тело Новог Адама постаје тело Цркве чија је Глава и Првина Господ Христос (1. Кор. 15, 23). У Христу — Новом Адаму, први Адам налази спасење, а тиме и циљ стварања и смисла постојања. Прво стварање света и човека Адама као његовог центра било је антропоцентрично, а са Оваплоћењем Новог Адама[39] — Богочовека (Θεάνθρωπος) Христа стварање добија

[35] „*И почетак, и средина, и свршетак свих векова, и оних прошлих, и ових садашњих, и оних будућих, јесте Господ наш Исус Христос*". Св. Максим Исповедник, *Одговори Таласију*, 22 (PG 90, 320 B).

[36] Јеромонах Атанасије Јевтић, 38, напомена 107.

[37] Г. И. Мандзаридис, 18.

[38] Јеромонах Атанасије Јевтић, 60–61.

[39] 1. Кор. 15, 47: *Први човјек је од земље, земљан; други је човјек Господ са неба.*

теантропоцентрични карактер. Кључна улога у остварењу новог стварања у историји припада Цркви као Телу Богочовека Христа. Стога за Павла и није упитна супериорност и савршеност Новог Адама над старим (као и Новог завета над Старим заветом), јер је Њиме и за Њега све створено[40] и у пуноћи времена све бива возглављено, сједињено Њиме.[41] Целокупно дело стварања добија завршни печат и круну, не у стварању првог Адама, него у делу новог стварања у Новом Адаму. Све што је у почетку стварања постало бива примљено, да би било обновљено од вечнопостојећег и „у почетку" стварања присутног Логоса Божијег. Тако у Христу поново бива успостављен циљ постојања човека и целокупне природе.[42] Дакле, смисао и садржина историје није дата у самом чину првог стварања света и човека као иконе Божије, већ у чину другог стврања другог Адама, у самој Ипостаси Логоса Божијег, Његовог Оваплоћења и возглављења целе природе у Њему и Њиме. Божија економија у Старом завету само је наречена, тј. још је у свом почетном стадијуму, а усавршава се и завршава возглављењем у Христу (Еф. 1, 10). Ова богословска мисао „возглављења" (ανακεφαλαίωσις), коју ће касније развити и растумачити Свети Иринеј Лионски,[43] представља једно од централних места у Павловој теологији и богословској теорији историје. По Павлу, Христос је центар и смисао историје, у коме као у Новом Адаму све прошло, садашње али и будуће добија свој смисао. Цела творевина Божија, сав људски род кроз Новог Адама добија своје усавршење, сви старозаветни праобрази и праслике своје испуњење. Возглављење свега у Христу јесте циљ Божије Економије и њеног савршења, и као такво има универзалну, васељенску сведимензионалност. Христос, Нови Адам, не возглављује само старог Адама, већ цео људски род, све народе и језике, од почетка света до Есхатона. У Христу се сједињују верујући свих времена и превазилази сваки вид раздељења, по расној, националној и социјалној припадности, по половима, тако да се у Њему сви људи срећу као тајанствено повезани савременици. Дакле, у тајни Христовој расветљен је колико почетак толико и крај историје, дато је јасно остварење и испуњење људске повести, што је у Старом завету било само у назнаци. Смисао и садржина историје спасења, дакле, нису дати у самом чину стварања света и човека на њеном почетку, тј. у догађају стварања човека по икони Божијој, него у Оваплоћењу Логоса, Који је *Икона Бога невидљивог* (Кол. 1, 15). Оваплоћење Бога Логоса јесте прекретница у целој историји, јер се у Христу преображава и онтолошки пресаздаје цела људска природа, а са њом и време, односно цела људска историја.

Оваплоћење Бога Логоса заузима централно место у Павловој концепцији историје. Бог Логос који је *цар векова* (1. Тим. 1, 17) и којим су *створени вјекови* (Јевр. 1, 2) оприсутњује се кроз конкретног историјског човека Исуса из Назарета. Онај који обухвата све векове (светове) — прошлост, садашњост, будућност, историју и есхатологију, постаје један од нас. Христовим доласком и Његовим присуством у свету у време се уводи једна нова перспектива. Оно што долази на кра-

[40] Кол. 1, 15–17: *Који је икона Бога невидљивога, Прворођени пре сваке твари, јер Њиме би саздано све, што је на небесима и на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били пријестоли или господства, или началства или власти: све је Њиме и за њега саздано. И он је пријe свега, и све у Њему постоји.*

[41] Еф. 1, 10. „ανακεφαλαιώσασθαι τα πάντα εν τω Χριστώ"; Еф. 1, 9–11: *Обзнанивши нам тајну воље своје, по благовољењу својему које унапријед одреди у Њему, за остварење пуноће времена, да се све састави у Христу, оно што је на небу и што је на земљи, у Њему, у коме и постадосмо наследници унапријед одрежени према намјери Онога који све чини по савјету воље своје.*

[42] Г. И. Мандзаридис, 64–65.

[43] Међу оцима и учитељима Цркве св. Иринеј се сматра првим хришћанским писцем „богословља историје".

ју историје постаје доступно у садашњости, а сваки историјски тренутак поприма **есхатолошки** карактер. Док је у Израиљу средиште односа Бога и Његовог народа било усмерено ка спасоносним Божијим јављањима у времену и историји, у Цркви као Израиљу по Духу, време и историја су усмерени ка Есхатону. Испуњење Закона и Пророка и свих Божијих обећања у Христу је водило утемељењу пута и живота (Цркви) који води ка крајњем обећању — Царству Небеском. Исус Христос је исти *јуче и данас и у вијекове* (Јевр. 13, 8), јер је у Њему „пуноћа времена" која се пројављује кроз Цркву у њеној историјској реалности.

Наглашавање библијско-историјског карактера Божијег Откривења јесте једно од препознатљивих обележја Павловог богословља. Оно почиње стварањем света и човека Адама као круне свега створеног, а довршава се доласком Новог Адама и његовим искупитељским делом. Божанско Откривење и Христово Оваплоћење се остварују у оквирима историје чиме се наглашава не само реалност Божијег односа са материјалним светом већ и реалност причасности човека са Богом и његовог историјског спасења. Тиме је Павлов историцизам, тј. наглашавање историчности библијске вере, на сотириолошком и антрополошком плану, управо значио наглашавање реалности историјског карактера човековог спасења. Библијска вера, пројављена у Старом и Новом завету, и продужена у Животу Цркве Христове, доживљава се и практикује у оквирима историјске реалности. Стога се за хришћанство и каже да је оно вера историје.[44]

У догађају Оваплоћења Бога Логоса, Сина Божијег, људска природа је, по ипостасном сједињењу, ступила у најприснију заједницу са Богом. Иако потпуно различите две природе Христове су у таквом односу („несливене, непромењиве, неразлучне и нераздељиве") да нису потпуно удаљене једна од друге већ је једна другој „наклоњена". На тај начин, Логосовим ипостасним јединством двеју природа — Божанске и човечанске, оно Божанско трансцедентно, постаје овострано, овоземаљско. Дакле, „Божанско време", да тако кажем, иако је овај израз сам по себи контрадикторан, и људско време актом Оваплоћења добијају сапостојање или још тачније, временско (земаљско) добија личносну упостојаност (како је то још у 6. веку изразио Леонтије Византијски — ενυπόστασις, тј. човек и цео свет бива уипостизиран, уличносјен кроз Личност Бога Логоса). Ипостасно сједињење у историји вечног Божанства са временитом природом људском уноси новине у саму створену природу и њено време. Осим људскога греха, ништа од створеног не бива презрено и одбачено од Христа, већ је све Њиме и кроз Њега обновљено. Преображавајући свет благодаћу Духа Светог и припремајући га за непропадљивост и вечност, Христос „ствара ново стање, нову твар"[45]. Дело обновљења света остварује се од Оца, кроз Сина, у Светом Духу, а „простор" обнове старе у нову твар јесте само Тело Христово, Црква Његова. У Цркви се, благодаћу Духа Светога, обнавља свет, а заједно са њим и време.[46]

Ово сапрожимање временског и вечног, историјског и есхатолошког у Цркви најбоље је сагледиво из евхаријстијске перспективе, из Св. Евхаристије као природног и најдубљег идентитета Цркве. Присуство Есхатологије у Цркви (еклиси-

[44] Хришћанству је одувек био стран ескапизам, тј. бежање од историје, или гностичка антиисторичност као бежање од реалности историје и материјалног света у тражењу решења спасења. Види, Ι. Καραβιδοπούλου, *Θεός και ιστορία κατά τον Ειρηναίον* (у: *Θεός και ιστορία, κατά την ορθόδοξον παράδοσιν*), Θεσσαλονίκη 1966, 9–14.

[45] Г. И. Мандзаридис, 68.

[46] *Исти*, 70–71.

олошка Есхатологија) не представља неку далеку будућност него је она оприсутњена у светој Литургији, дејством и присуством Христа и Духа Светог у Цркви. Евхаристијско оприсутњење Есхатологије у Цркви даје битну есхатолошку карактеристику историји Цркве. Црква већ живи Есхатоном, и њоме устројава своју Историју.[47] Вечност је у Цркви ипостасно сједињена са временом, а истовремено вечно је постало ипостасно сапричасно временитом. Свет и Есхатон (Царство Божије) се ипостасно сједињују и прожимају у Цркви стварајући ново „време и простор". На тај начин, историјско-есхатолошки период присуства Цркве у свету, као њен историјски ход, постаје „време и простор" човековог учлањења у вечност. Пуноћа есхатолошког времена је већ наступила, али није се довршила. Она већ јесте, али не у потпуности. Ово представља једну врсту парадокса хришћанског живота, парадокс који уноси непрестано извесну дозу напетости у живот хришћана. Од првог до другог Христовог доласка сапостоје два света: стари, којем припадамо по свом природном (земаљском) животу, и нови благодатни, који нам је дарован Христом у Цркви.[48] Ова напетост одређује динамизам историје Цркве као живог богочовечанског организма који се у својим спољним елементима „развија" и мења, кроз узајамну испреплетеност неизмењивог божанског и променљивог човечанског елемента. Историја Цркве као богочовечанске заједнице, с обзиром да је божанског порекла и установљења, јесте свештена историја рода људског. Црква поседује реалну историју, она не живи одвојено од времена, већ улази у време, освећујући га. „Освећење" не значи поистовећење Цркве и света, поистовећивање вечности и времена у Цркви. Будућност и садашњост у новозаветној „пуноћи времена" нису тако и толико изједначене да можемо рећи да Царство Божије почиње у историјској садашњости, а у будућности добија своје испуњење. „Царство Божије је чиста будућност и оно није никаква тек метафизичка карактеристика, већ будући начин Божијег деловања".[49] У том смислу Павлово есхатолошко усмерење историје не значи нити бежање од историје овога света (ескапизам), нити њено изједначење са историјом будућег века. Есхатолошко усмерење Цркве у историји ка Царству Небеском има за циљ христолошки преображај овога света и времена како би преображен, светотајински препорођен, ишао у сусрет будућем веку Оца Небеског.

Из претходно реченог следи да је Христос, иако је најављиван, родио се и узрастао у јеврејском предањском амбијенту, својом Личношћу и учењем, захтевао целовити „преображај" мишљења и живота старозаветних сународника. Међутим, тај преображај од старог у новог човека, иако вековима припремани, већина Јевреја није прихватила. Уистину, очовечење Бога Логоса представљало је нешто потпуно ново — лудост за јелинску мисао и саблазан за следбенике слова Закона (1. Кор. 1, 24). Иако је Спаситељ света растао и напредовао у мудрости јеврејске пророчке историје, Он је донео много тога, што је било у праобразу присутно у Старом завету, али је за многе ипак било и потпуно ново. Јеврејска религиозна мисао, заробљена у слову Закона, није имала тако изражену метафизичку страну, као што је то случај у хришћанству. Тако, за њих је био и остао непојмљив смисао свете Евхаристије, тј. претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову којим се верни причешћују у Духу пуноће новог времена. За хришћане света Литургија никада није мо-

[47] Јеромонах Атанасије Јевтић, 149.
[48] A. Brunot, 49.
[49] R. Bultman, 41–42.

гла бити, као што би била за њихове савременике Јевреје, пуки литургијски спомен на старе догађаје — Голготе и Васкрсења. Напротив, у литургијској саборности, «у Христу се једине и сједињују вјерујући свих времена и полова, сретајући се као тајанствено повезани савременици. У томе се састоји религиозни и мистични смисао "заједнице светих". Због тога је сећање Цркве окренуто не толико прошломе колико испуњеном, оно је окренуто прошломе као садашњем у савременој пуноћи Цркве, живота Христова"[50]. Насупрот овоме, смисао јеврејских обреда углавном се заснивао на прослави спомена на прошле догађаје из јеврејске историје и приноса жртви ради искупљења, помирења са Господом. Стога је и основни смисао јеврејске историје у помињању догађаја из прошлости јеврејског народа или у опомињању на наговештаје неостварених пророштава. Идеја о пуноћи историјског времена као испуњењу литургијске заједнице Бога и човека остаје оностранa за јеврејску религиозну мисао, и то, рекли бисмо, има своје логичко образложење у начину на који су Јевреји доживљавали догађаје из Христовог живота. Оваплећење Сина Божијег, најављивано старозаветним пророштвима, требало је да представља пуноћу јеврејских пророчких очекивања, испуњење њихово историје, али и неопходног јеврејског или општечовечанског преображаја. Како се за Јевреје Оваплећење Логоса није ни десило, њихова верска мисао није могла ни да има своје испуњење, односно није ни могла да има вишу литургијску смисаоност од оне коју је имала. Тек у Христу, јеврејска литургијска символика је требало да кроз „преображај" оствари свој унутарњи смисао и задобије своје испуњење.

Павлов јудеохришћански концепт историје битно је утицао и на савремени универзални појам историје. Његово отварање „врата вере" и паганима, варварима значило је и увођење истих у историју Домостроја спасења. Спасење које Бог Отац нуди у Исусу Христу, а остварује деловањем Духа Светога, јесте спасење сваког човека и целог човека: оно је, дакле, универзално и интегрално. Спасење обухвата људску личност у свим њеним димензијама, на личном и друштеном, духовном и телесном, историјском и трасцеденталном плану. У ширем контексту, јеванђелска порука спасења је општечовечанска и универзална, будући да је упућена свим народима света. На тај начин, Христовим Оваплећењем, и Павловим тумачењем историје Домостроја спасења, превазилази се дохришћанска локална или партикуларна историја и почиње ера опште историје света. Предхришћанска историја (грчка, римска) била је условно речено, локалног карактера. Писана је од стране једне групације људи који су, сходно свом културолошком обрасцу, створили сопствени критеријум за одабир информација као историјских извора. Истина, постојали су покушаји да се напишу опште историје познатог грчког[51] и римског[52] света, али ће се тек са појавом хришћанства створити идеолошки преуслови за писање опште или универзалне историје човечанства. Својом основном постав-

[50] Г. Флоровски, *Идеја стварања*.., 155.

[51] Херодот — „отац историје" написао је једно енциклопедијско дело о грчком и варварским друштвима, али са тако јаком наглашеношћу на историји Грка да се њихова историја скоро не може довести у везу са варварском историјом. Исто би се могло рећи и за Платонове и Аристотелове покушаје историјских поставки. У *Држави* Платон говори о одређеном природном циклусу режима, док Аристотелова *Политика* говори о узроцима и начинима смене једног режима другим. При томе, и код једног и код другог, био је јасно наглашен циклични контекст историје. F. Fukujamu, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica, Banja Luka 2002, 80 — 81. Такође види: Žak Le Gof, *Za jedan drugi srednji vek (vreme, rad i kultura Zapada)*, Novi Sad 1997, 235 — 236.

[52] Такође и код Тацида приметан је повлашћени карактер „римљана" и њихове историје док је историја варвара за њега интересантна само уколико су се варвари, више или мање, културолошки приближили или теже Риму. Žak Le Gof, 236–237.

ком да је Христос Спаситељ свих људи и да пред Њим нема разлике између Јудејина или Грка (Гал. 3, 28; Рим. 2; 3; 4; 5; Еф. 2, 2–22) односно да су сви људи пред Богом исти, хришћанство је понудило заједничку норму људских вредности као метафизичку позадину за стварање **„универзалне историје човечанства“**[53]. Темељи осмишљености савремене историје која има свој почетак, крај и своју универзалност несумњиво имају корен у јудеохришћанском предању које нам је оргинално предочио апостол Павле.

The concept of the history of the Apostle Paul

Summary: The Incarnation of the Son of God as the historical God-man, as the only newness under the sun, represents a real turning point for the history of humankind. Fulfillment in Him and by Him, through New Testament historical events, of all Old Testament prophecies gave rise to the Church for a „new“ understanding of the meaning of history, its beginning and end. The first New Testament authors that presents us the deepest meaning of history as the history of divine history of salvation is Apostle Paul. In an original, authoritative and profoundly theological way he exposes the „great mystery of godliness“ (1. Tim. 3, 16) in its metahistorical, historical and eschatological perspective. In his New Testamental conception of history, St. Paul does not rely on any of the basic points of the Greek theory of history. Also, his New Testamental superstructure of the Jewish history did not represent either its Hellenization in the sense of its redefinition by the terms of Greek philosophy. He completely remained in the world of historical ideas and categories of the Jewish tradition that he only redefined by the New Testament. The entire Old Testament history was restructured, recapitulated by the Person of the Incarnate Son of God. In this way the continuity of the history of salvation between the Old and New Testaments was not damaged, because St. Paul gave to the Jewish understanding of the Old Testament history „only“ a new Christ-centric, Christ-logic and theanthropocentric approach. This corrective Paul's understanding of Old Testament history had mainly a transforming character. In that way, Paul's Christian concept of history remained authentically biblical, Israelite, both by its essential content and by its New Testamental form.

[53] Под савременом „универзалном историјом човечанства“ не подразумева се једна општа историја универзума, односно нека врста енциклопедије где би сва сазнања из историје човечанства била изложена, већ покушај „да се нађе смислени образац у укупном развоју људског друштва“. F. Fukujama, 79.