



УДК 27-72-1

27-1

141.112

DOI: 10.46793/sabornost25.027T

ORCID ID: 0009-0004-2529-3222

Прегледни рад

Милош Тасић*Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, Ниш
(докторанд)

Дуализам два пута у ранохришћанским списима

Abstract: Дуализам се јавља као најзаступљенији метафизички и онтолошки приступ у философији од њених почетака. Свакако као такав јавља се и у религијским формама многобожачких али и монотеистичких религија. У том контексту дуализам кроз разматрање живота и смрти, добра и зла, праведног и неправедног јавља се у најранијим литературама хришћанске вере. Он свој континуитет има у старозаветној форми али и у античким философским мишљењима те као такав свој утицај шири на нову хришћанску мисао. Овај рад показује ранохришћанско поимање дуалистичког приступа наведеног и сликовито приказаног у форми два пута. Таква размишљања свакако воде великим теолошким и философским проблемима са којима се суочавају рани хришћани, али свакако своју целину има у еклисиолошким и есхатолошким поимањима новооткривене вере у Христа.

Key words: дуализам, онтологија, философија, теологија, живот у Христу, еклисиологија.

Увод

Разматрање два пута налази се у најранијој хришћанској литератури и представља извесну врсту споја старозаветног јеврејског мишљења и новог хришћанског схватања догматског устројства и етичког, то јест моралног живота хришћана. Два пута као концепт дуалистичког разматрања онтологије и етике налазимо у три врло значајна текста ранохришћанске литературе. То су текстови који су садржани у корпусу *Дела айосiйолских ученика* који представља једну прелазну фазу од апостолских ученика и првих отаца и епископа ка систематичном и организованом хришћанском устројству и теологији. Иако се тема о религиозном дуализму провлачи како у библијским текстовима тако и у делима јеврејских философа и јеврејских верских секти — као на

* m.tasic-20456@filfak.ni.ac.rs

пример таква разматрања значајно су заступана код есена, тако и у делима античких грчких философа и књижевника.

Поред философске рецепције дуалистичког пута у савременом човековом свету познати су психолошки, научни, и други дуалистички приступи. Тиме се заправо показује да се дуалистички приступ са философске перспективе шири и у другим областима човековог знања. Односно, двострукост пута који је у философији разматран као добро–зло, праведно–неправедно, постојање–непостојање, живот–смрт, преко религије, нарочито источних религијских формулација, своди се на принципе којима човек уређује савремени смисао живота. Тиме је концепт пута незавршена целина или општост којим човек изграђује свој свет од древних времена до савременог доба. У савременом хришћанском поимању пута, сматрамо да је најелементарнији сегмент еклисиолошки. Управо ћемо се и трудити да у раду укажемо на битност еклисиологије као онтолошке основе живота у Христу ка коме нас разматрани путеви у ранохришћанским делима и воде. Зато је еклисиологија као сабирна путања идења ка Христу онај елемент који Цркву Христову у савременом свету индивидуализма разликује од других понуђених путања човечанству. Литургијска динамика и есхатолошко светотајинско идење није само концептуални принцип афирмације личности као ега, што нуде друге форме философско-религиозних опција понуђених човеку, већ је приступ заједници живог Бога у Тројици. Такав приступ иако развија индивидуу као посебност и јединственост личности онтолошки је карактерисана само у заједници са другим. Дуалистички приступ пута који разматрамо кроз древнохришћанску литературу руши савремени концепт *self* човека који га из *self-a* преображава у *selfish* човека. У том смислу еклисиолошки пут сабирања оличава Тројично Божанско сабирање. „Живот Свете Тројице непрекидни је покрет сваке од Личности осталим двома, покрет, ток или пут, који иницира Бог Отац. Вера да је принцип и узрок самог Божјег бића једна Личност, значи да је Бог релациона, личносна заједница.У том току открива се живот Тројице, ток (пут узвођења) је вечан јер је Света Тројица вечна.” (Матић, 2021, стр. 118). Дела у којима је значајно заступљено разматрање о два пута и на које ћемо ми обратити значајну пажњу у овом раду су *Дигахи*, *Варнавина њосланица* и *Пасѣир Јермин*.

1. Концепт дуализма у философској мисли

Дуализам представља једну од основних метафизичких становништа, те је дуалистичко становиште врло заступљено у философији. У некој од основних дефиниција дуализам је гледиште да постоје две основне и не нужно супротстављене врсте бивствујућег.¹ У том контексту најзаступљеније

¹ Дуализам (лат.), за разлику од монизма и плурализма, филозофски правац који сва очитовања у свету и животу, као што су основи света, људско биће, људска спознаја и др.

гледистиште је разликовање духа и материје. Ово становиште заступљено је готово у свим религијама где се тај однос најчешће дефинише дуализмом између душе и тела. У философији је познат на пример платонистички дуализам између света идеја и појавног — материјалног света, питагорејско друштво такође разликује дуалистичку поделу између парног и непарног, а вероватно философски најинтересантнији дуализам је тако звани картезијански дуализам Рене Декарта. Што се тиче онтолошког разматрања дуалистичког принципа он се изражава односом бивства и небивства, то јест бића и небића. У једном општем смислу се са философског² становишта може разликовати;

а) Метафизички/онтолошки дуализам, то јест да је стварност или свет састављен и садржан у два начела постојеће — непостојеће/ Биће и неБиће.

б) Антрополошки дуализам, то јест разликовање између душе и тела као основног антрополошког, а самим тим и онтолошког принципа постојања човека.³

Ако се конкретније вратимо философији и њеној историји дуалистичко становиште заступљено је од њених самих почетака на западу. Тако у пресократовској философији у изучавању појма *архѣ*, то јест метафизичког начела или основа у којој је саздан свет и све у њему. Први философи заступали су материјалистичке принципе, те су за *архѣ* узимали материјалне ствари (Талес — вода, Анаксимен — ваздух, Хераклит — ватра (условно узето), Емпедокле — четири стихије (вода, ватра, ваздух и земља) или неограничени апстрактни појмови али који су релативно сматрани материјалним (Анаксимандер — апејрон, Демокрит и Леукип — атоми).⁴ Иако у оваквом метафизичком становишту код пресократоваца који су очигледно разматрајући начело метафизичког устројства света заступали најчешће један или мноштво елемената, те се у том смислу налазимо на простору монизма или плурализма, ипак у онтолошком али и религиозном смислу код њих се уочава строги дуализам. Тај дуализам се огледа у строгом разликовању душе и тела, док се у религиозном смислу сагледава између света богова и света људи те се он заснива као искључиви онтолошки ентитет независан од метафизичких начела који како смо нагласили пресократовци узимају из природе. Тако код пресократоваца имамо следећи случај; иако је начело или *архѣ* — први почетни основ света какав

своди на два самостална и међусобно различита принципа. Дуализам на онтолошком подручју постоји уколико се битак света своди на две самосталне и квалитативно различите манифестације (дух/ идеја и материја). Filipović, 1989, стр. 82.

² Што се тиче религије овај принцип је нарочито заступљен и то пре свега у источним (јеврејској, персијској, египатској) религијама. Тај однос се одражава разликовањем душе и тела, добра и зла, светости и таме, и друго.

³ За даље разматрање дуализма види, Erl, 2005. стр. 131.

⁴ Види: Koplston, 1991, стр. 49–110, поглавље „Пресократовска филозофија”.

га знамо — један и то најчешће материјалан, он улази у онтолошки састав душе и тела. Као пример можемо навести Талеса и Хераклита.⁵

Ипак дуалистички принцип имамо са Парменидом кога многи историчари философије сматрају првим метафизичарем, то јест онтологом — међу њима први Аристотел. Оно што је драстична разлика у његовом мишљењу је дуалистички принципа разликовања пута бића/бивствовања и небића/небивствовања. Такав став изражен је у другом фрагменту његове поеме *О Природи* где се каже: Бивствовање/Биће јесте — Невивствовање/неБиће није.⁶ Своје онтолошко разликовање Парменид поставља на два пута — пут Бића и пут неБића, односно тај пут се разликује у два дискурса пута истине и пута мњења. О томе професор Милош Н. Ђурић каже следеће: „Парменид, дакле, полази од супротности светла и таме, која је у исти мах и супротност добра и зла, и разликује два пута: пут истине и светлости и пут варке и таме; истина и светлост налазе се у сазнању ума да постоји биће (τό ὄν), а небиће не постоји; а варка и тама леже у чулном сазнању да постоји и небиће (τό μή ὄν) и да мора да постојати.” (Ђурић, 1990, стр. 142).

Многи тумачи Парменидове поеме сматрају да он поставља три пута те у том контексту имамо; 1. пут истине, то јест дискурс о бивству; 2. пут немогућности — пут небивствовања и 3. пут мњења, односно дискурс јавног и општег мишљења гомиле. У таквом тумачењу немамо онтологију као кључну за разликовање Бића, то јест путеви који су дати јесу концепти човековог начина мишљења, а не бивствени онтолошки концепт. Другим речима пут мњења је пут прихватљивог мишљења, а не пут бивства као основ бића по себи. Са друге стране двоструки онтолошки пут који налазимо пре свега код Парменида и он се наставља са Анаксагориним νοῦς — умом и даље са Платоновом философијом све до хришћанских истина изражене светоотачким разматрањима и закључцима.

Што се тиче старозаветног библијског становишта о дуализму које је дато кроз два пута имамо јасно дату разлику која се пре свега садржи у разлици пута живота и пута смрти. Иако постоје многе библијске референце на које се можемо позвати и које говоре о разлици два пута овде ћемо навести само неке од њих. Тако на пример Тајновидац Мојсије у петој

⁵ „Најстарији од свих ствари је Бог, јер се он није родио: Најлепша ствар је свет јер је дело Божије.” Laertije, 1979, стр. 11.

^{*} Богу је све лепо и праведно и добро, само што су људи схватили једно као неправедном, а друго као праведно” фр. 102. Heraklit, 1979, стр. 52.

⁶ У целости овај фрагмент гласи: Фр. 2: „Хајде казат’ ћу, а ти слушај, запамти ријечи; који су само замисливи истраживања пута према једном битак јест, а небитка нема — стаза је (то) увјерења ((која) истину слиједи); према другоме небитак јест и нужно постоји — то је, кажем ти, сасвим непознатљива стаза: не можеш спознати оно што није, (јер могуће није) нити изрећи.”

Diels, 1983, стр. 208.

књизи каже следеће: „Гледај! Данас постављам пред тебе живот и смрт, срећу и несрећу. Јер, ја ти данас заповедам да волиш Господа, Бога свога, да следиш његове путеве и држиш његове заповеди, уредбе и прописе, да би живео, те да би те умножио Господ, Бог твој, и да би те благословио у земљи у коју улазиш да је заузмеш.” (5Мој 30, 15–16). У том контексту испред човека се налазе два пута, пут живота и пут смрти и у основи библијског разматрања постојање од стварања преко свих старозаветних догађаја дато је кроз разликовање живота и смрти. Сличним тоном пут живота и пут смрти даје пророк Јеремија који каже: „Реци овом народу: ’Овако каже Господ: ево, стављам пред тебе пут живота и пут смрти.’” (Јер 21, 8). Што се тиче етичког дуализма он је дат у првом Псалму Давидовом где се каже: „Блажен човек који не следи савет опаких, не стоји на грешничком путу, нити седа у друштво ругача” (Пс 1, 1) — док се овај псалам завршава следећим стихом — „Јер зна Господ пут праведника, а пут опаких води у пропаст.” (Пс 1, 6). Нарочито заступљен дуализам кроз два пута имамо у јеврејској *хохма* то јест мудросној литератури. Соломонови списи су нарочито обојени тиме те тако налазимо следеће референце: „Избавиће те од пута изопаченог, од оних што изопачено говоре, од оних који напуштају праведну стазу да би корачали стазама мрака, од оних који се радују када чине зло и кличу изопачености зла, којима су стазе покварене, а богазе искварене.” (Приче 2, 12–15) или: „Упућујем те путем мудрости и праведним те стазама водим. Ноге ти неће клецати док хода и нећеш посрнути док будеш трчао. Не иди стазом покварењака и не следи пут зликоваца. Клони га се и не иди њиме, окрени се од њега и иди даље! А стаза је праведника попут светла зоре које осваја и светли док дан не осване. Док је стаза покварених мрачна, па они и не знају о шта се све спотичу. Поравнај стазу корака свога и безбедни ће бити сви твоји путеви. Не скрећи ни десно ни лево и корак свој уклони од зла.” (Приче 4, 11–27).

Као што се да приметити у Старом завету је дуалистички приступ врло заступљен како у пророчкој тако и у мудросној литератури. Он се у свом практичном погледу пре свега огледа као разликовање добра и зла. Управо тај практични и директно примењиви концепт разликовања добра и зла примењив је на свеукупну карактеризацију старозаветног човека. Практичност разликовања добра и зла је имплементарни принцип примењивања мојсијевског закона у коме се огледају односи према друштву, према другоме и према Богу. Мудрост најмудријег Соломона се управо јесте разликовање добра и зла.⁷ Други карактеристични дуализам у Старом завету је разликовање пута живота и пута смрти. Управо као што је на почетку напоменуто, разликовање живота и смрти је концепт који Бог даје човеку као бићу слободе од Адама до Христа. Тиме је пут Пасхе

⁷ Уп. 1Цар 3, 7.

Старог завета прелазак од робовања ка слободи, док је Пасха Христова прелазак из смртности у живот.

2. Учење о два пута у Дидахију

Учење о два пута као препознатљив онто-етички елемент у ранохришћанској литератури појављује се у неколико текстова као конкретно учење, док се у многим текстовима и светоотачким учењима јавља врло спорадично. Као што смо на почетку напоменули учење о два пута налази се у тексту Учења дванаесторице апостола, то јест тексту који је познатији под називом Дидахи, затим у тексту Варнавине посланице и у делу Пастира Јерминог. У сва три древнхришћанска текста којим се бавимо са мањим разликама се наводи препознатљив дуалистички приступ. Овај дуалистички приступ који је дат кроз разликовање пута живота и смрти/светлости и таме и правде/неправде како смо претходно показали, добро је познат у философској и религиозној традицији. Они се по својој формалној одредници у многоне поклапају, али најизразитији и суштински најдубљи однос та два пута имамо постављен у горе наведеним текстовима.

Слично Парменидовим одређењима у којима имамо различите дискурсе, односно карактеристике људског поимања, а то је у његовом случају како је раније напоменуто пут истине (џића) и пут немогућности (неџића, ништавила) и њима је придодат и пут мњења (широког мишљења гомиле), истом методолошком подлогом започињу и ранохришћански списи који су предмет нашег разматрања. Разлика између философског и теолошког дискурса у овом случају јесте конкретна дубина којим теологија открива свој наук, то јест нова хришћанска датост онтолошком схватању живота. Тако у Дидахију имамо следећи почетак; „Постоје два пута: један живота, а други смрти и велика је разлика између та два пута.” (Јевтић, 2002, стр. 133). Док је на крају Варнавине посланице дато следеће разматрање: „Постоје два пута науке и власти (διδάχης καὶ ἐξουσίας): пут светлости и пут таме, и између та два пута разлика је велика. На једном су постављени светионици (φωταῦγοί) анђели Божији, а на другом анђели сатанини.” (Јевтић, 2002, стр. 167). Оно што је јасно наглашено јесте разлика између два дата пута и та разлика је строго онтолошка. Пут живота јесте пут светлости, просвећења онтолошке пуноће по коме човек живи, учи, спознаје и доживљава ону суштинску потребу не за неким трансцендентним, то јест неким далеким, већ иманентним и директним присуством. Та присутност јесте личност живог Бога које се на путу живота спознаје и који тим путем дејствује својом присутношћу и Божанским дејством — енергијом. Према томе пут живота је пут бивствовања, онтолошког враћања у првобитну лепоту Божијег присуства у човеку. У ранохришћанском смислу тај пут је оно што води ка Богу и он је по делатној дужности човеку дат кроз крстолику љубав. Овај пут живота анонимни писац описује

на следећи начин: „Пут живота је овај: прво љуби Бога који те је створио, друго (љуби) ближњега свога као самог себе.” (Јевтић, 2002, стр. 133). У том контексту пут живота — бивства — бивствовања сагледавамо кроз онтолошко-антрополошку одредбу и то кроз љубав према Богу и љубав према ближњем. Ранохришћански писац своје описивање пута живота даје паралелно са Христовим одређењем две највеће заповести, где сам Господ одговара фарисејима који га кушају: А један од њих, зналац Светог писма, упита га, с намером да га искуша: „Учитељу, која је заповест највећа у Закону?” Исус му одговори: „Воли Господа, Бога свога, свим срцем својим, свом душом својом и свим умом својим.” Ово је највећа и најважнија заповест. Друга је једнако важна: „Воли ближњега свога као самог себе. На овим двома заповестима почива сав Закон и Пророци.” (Мт 22, 35–40). Тако пут живота можемо поделити на егзистенцијални принцип бивствовања и етички принцип бивствовања, а њихов крстолики спој води ка Богу и Његовој присутности. Егзистенцијалну пучину у којој се човек свих времена губи, писац оживљава у љубави према Богу. Тиме је љубав према Богу огањ, али не хераклитовски који се мером пали и мером гаси, већ је она Христова љубав која налик на мојсијевску купину несагориво гори у срцу сваког човека.

Егзистенцијални принцип бивствовања који видимо у првом делу ауторовог одређења пута живота јесте дат кроз коегзистенцију Божанског — трансценденталног и антрополошког, то јест односа Бог–човек и човек–човек. Другим речима, принцип крстолике егзистенцијалне онтологије кроз вертикални принцип љубави према Богу — што можемо јасно у теолошком смислу означити као елементарни принцип метафизичког и онтолошког фундирања човека као бића — и хоризонтални принцип љубави према ближњем чиме имамо однос $Ja-Ja = Ja-Tи$, а он се изједначава заједништвом литургијског принципа који је заокружен принципом *Ми*. Једноставно такав принцип је заокружена целина евхаристијско-есхатолошког заједништва у Телу и Крви Господа Христа. Са друге стране етички принцип дат је ауторовим одређењем: „И све што хоћеш да ти се не чини, и ти не чини другоме.” (Јевтић, 2002, стр. 133). Аутор овде јасно наглашава јеванђелски принцип који сам Господ одређује: „Све што хоћете да људи чине вама, чините и ви њима. О томе су Закон и Пророци.” (Мт 7, 12). Другим речима етички принцип аутор одређује деонтолошки који је касније дат кантовском етиком и категоричким императивом. Са друге стране овим принципом није дат само етичко и јуридиктичко одређење, већ основни принцип хришћанског алтруизма. Он дакле није теоријско одређење неког етичког принципа, већ јасније наглашен принцип односа који је горе објашњен. Тако да у делу одређења пута живота имамо јасан одређен и уређен домострој који нам кроз своје деловање даје Господ. Зато је пут живота пут светлости како је он дефинисан у Варнавиној посланици. Путем светлости човек отварајући духовне очи живи и дела у складу

са Божанским постојањем враћајући своју исконску лепоту. У том смислу први део пута живота је пут делатне вере, наде и љубави. Други део пута је чисто моралног карактера и он се састоји у испуњењу заповести и испуњењу доброг живота. Ако бисмо кроз ова одређења дефинисали добар живот хришћанина, он са састоји у алтруистичком односу према другоме. Тај однос јесте катарзични принцип где се човек чисти од суровог егоизма, чиме се потврђује еклисиолошки принцип раног хришћанства који се продубљује јаснијом теологијом потоњих сабора и Светих отаца и којим и ми данас у Цркви живимо. Рушећи сурово *Ја*, односно егоизам сва суштина етике и морала огледа се у заједници. Тиме човек престаје да буде индивидуа, затворена и лишена слободе, већ постаје део царског свештенства, другим речима постаје обожена личност заједнице у Христу. Тим заједништвом човек прелази са трансценденталног и појмовног односа са Богом на лични однос. Христовим оваплоћењем и заједницом у Христу превазилази се трансцендентална баријера онтолошког односа са Богом, где се Он схвата као нека далека појмовна структура, већ човек сагледава Бога лицем к лицу. Човек као личност заједнице са Христом, Бога сагледава директно и лично чиме престаје да важи мојсијевски однос са Богом гледаног и сагледаваног само с леђа. Зато морални принцип који је дат у другом делу пута живота није ништа више него еклисиолошки став пута ка вечном Царству. Закључни став морала дат кроз пут живота за аутора древног текста је следећи: „Не мрзи ни једног човека, него неке карај, за неке се моли, а неке воли више од душе своје.”, а сам императив етике пута живота је дат у наставку и гласи: „Сине мој, бежи од сваког зла и од свега што му је слично.” (Јевтић, 2002, стр. 134), и „Него буди кротак, јер кротки ће наследити земљу; буди дуго трпељив и милоствив и безазлен и миран и добар и свагда имај страх од речи (Божјих) које си чуо.” (Јевтић, 2002, стр. 135). Ако смо, дакле, пут живота одредили као пут заједништва, пут смрти је одсуство заједнице, усамљеност, апсолутна самоћа. Зато аутор древног текста наглашава етичност као главни основ овог пута. Сурово и самозадовољно *Ја* хода овим путем заобилазећи, то јест тежећи да поруши етику односа, односно етику заједнице. Другим речима пут смрти је пут неморалног деловања према другоме. Онај који се креће путем смрти означен је у делу на следећи начин: „(Тим путем иду): прогонитељи добрих, мрзители истине, љубители лажи, они који не знају плату праведности, који се не држе добра нити суда праведног, који бдију не на добро него на зло, од којих је далеко кротост и трпељивост, који не милују сиромаша, који не саосећају са паћеником, који не познају свога Створитеља; убице деце (своје), упропастители створења Божијега; који окрећу лице своје од потребитога (= од сиромаша), који вређају већ увређенога; улицице богатима, неправедне судије сиромашнима: препуни сваког греха (πᾶσιν αἰματίαι).” (Јевтић, 2002, стр. 136). Тиме је егоистичко и самозадовољно *Ја* означено као препуно греха.

Свакако морамо нагласити да је индивидуализам означен кроз личност веома важан темељ подобности са Богом, али само у заједници, односно *Ја* као индивидуа своју пуноћу и испуњење доживљава само сличношћу са Богом. Та сличност јесте заједница и само у заједници *Ја* постаје пуноћа. Аутор у тексту набраја разне пожудне и похотне грехове који су управо по својим односима и својим начином постојања означени и појмовно и делатно као однос према другоме. Управо из тог разлога је у објашњењу пута смрти дат акценат на етику, то јест на деловање једни према другима. Рушећи однос заједнице у етичком смислу повлачи се рушење онтолошке функције и односа. У том смислу аутор нема потребу за наглашавањем онтолошког принципа пута смрти, јер је он сам садржан у конкретним етичким принципима које аутор наводи у овом делу. Заједница је кључни онтолошки елемент живота хришћанина, те рушећи заједницу у било ком смислу руши се бит хришћанског живота. Са друге стране описујући пут смрти, то јест пут небића, он се карактерише проклетством и злим односом. Проклетство је човеков грехопад којим се откива његова нагота односно његова реалност — смртност. Смрт је ништавило којим човек нестаје, а егзистенцијални страх од смрти у човеку постоји од првог до последњег даха. Са друге стране зло је описано путем смрти кроз сву неетичност и неморалност деловања човека чиме се истиче његов егзистички принцип и саможивост. Тим путем идући човек иде ка смрти и уништењу и небићу. Зато аутор Дидахија упозорава своје читаоце: „Пази да те неко не заведе са овога (правог) пута науке (Господње), јер те (такав) учи мимо Бога.” (Јевтић, 2002, стр. 137).

3. Учење о два пута у Варнавиној посланици

У Варнавиној посланици имамо наглашен гносеолошки и етички принцип пута светлости. Пут светлости остварује се кроз дела, то јест кроз деловање човека према свету и људима око себе и знањем. Знање које се овде наглашава на путу светлости је следеће: „Пут, пак светлости, је овај: Ако неко хоће да иде путем одређеног места, похитаће кроз дела своја. А знање који нам је дато да ходимо овим путем јесте овако: Љуби Онога који те је створио, бој се Онога који те је саздао, прослављај Онога који те је издавио од смрти. Буди прост срцем и богат духом.” (Јевтић, 2002, стр. 167). У овом делу видимо да се пут светлости налази на онтолошкој спознаји Створитеља, а та спознаја састоји се најпре у љубави према Творцу, затим у прослављању Издавитеља од смрти и у простоти срца и богатством духа. Зато у овоме видимо онто-делатни принцип који је дат на путу светлости. Човек који хода путем светлости мора да дела својом вером у истинитог Бога и то љубављу, прослављењем, смиреношћу и трпљењем. Аутор Варнавине посланице поред дела односно, етике као принцип оних који ходе путем светлости, наглашава знање, односно богопознање. У том

контексту аутор саопштава следеће: „А будите Богом научени, истражујући шта Господ тражи од вас; и чините то да бисте (то) и нашли у дан суда. Ако ли се сећате неког добра, сећајте ме се размишљајући о овоме, да би жеља и старање (моје) одвело неком добру.” (Јевтић, 2002, стр. 171). Знање о Богу као принцип у овом делу је принцип гносеолошког истраживања и жудње за Богом. У том контексту човека видимо као биће гладног Бога. Јеванђелски принцип те жудње и гносеолошке глади за Богом дат је паралелом јеванђелске перикопе о Закхеју. Свакако је тај Христов догађај дат нама не само као подстрек ка посту — јер је прича о царинику Закхеју део припремних јеванђелских зачала пред велики пост — већ указатељ да жеља човекова није просто нагонска и природна, него дубоко унутрашња. Зато можемо слободно рећи да је знање о Богу духовна храна која нас облагодањује врлином, али и истинским животом. Према томе пут светлости јесте просветљење дубоким знањима о Богу, истраживањем Божанског писма и заповести, а све то вером у Христа распетог и васкрслог.

Сличност коју налазимо у ова два ранохришћанска дела владика Атанасије објашњава на следећи начин: „Сличност првог дела Дидахију и завршног дела Посланице Варнаве састоји се у излагању моралног учења о „два пута живота”, који су у Дидахију „пут живота и пут смрти”, а у Посланици Варнавиној „пут светлости и пут таме”. Даљи ток излагања ове верско-моралне поуке је у Дидахију и у Посланици Варнавиној толико сличан да се у патролошкој науци дуго расправљало ко је од кога позајмљивао, док најзад није откривен посебни латински текст *Doctrina Apostolorum*, који није превод ни Дидахија ни Варнаве, него самостални текст који највероватније има у позадини један јеврејски спис, којег онда сваки писац (Дидахи, Варнава, *Doctrina*) на свој начин користи и себи прилагођује, с тим што патролози већу изворност дају спису *Doctrina*, мада ова тема позајмљивања и узајамне зависности остаје у науци још увек отворена. Међутим, не треба много мудровати да се схвати да је тема о два пута у ствари библијска (5Мој 27, 15; Пс 1, 6; Приче 4, 18; 13. 23; Јер 21. 8; Варух 4, 1) и да су је наши писци одатле узели (а не из персијских дуализама како неки мисле), као што су је користили Есени у Кумрану.” (Јевтић, 2002, стр. 16).

Врло слично одређењима у Дидахију и у посланици Варнаве, пут смрти окарактерисан је проклетством. Аутор такав пут одређује на следећи начин: „А пут онога црнога (=ђавола) јесте криви (пут) и проклетством испуњен. Јер је (то) пут вечне смрти, и с муком сав; и на њему се налази оно што губи душу њихову.” (Јевтић, 2002, стр. 169). Разматрајући на даље пут таме аутор наглашава етику, то јест одсуство врлине као оличења таме. Слично као и у Дидахију где је етички принцип дат кроз деловање према другом као онтолошка основа заједнице, у Варнавиној посланици тај етички принцип објашњења пута смрти дат је као одсуство знања о Богу. Другим речима знање кроз веру које нам је дато по благодати јесте

знање не само Божанских, него и људских ствари. То значи да богоспознајним елементом немамо само дужност односа према Богу, већ дужност делања према нама самим а и другима. Такав приступ јавља се у првој посланици апостола Јована где се каже; „Ако неко каже: 'Волим Бога!', а мрзи свога брата, лажљивац је. Ко не воли свога брата којег види, не може волети ни Бога којег не види. Ову заповест имамо од њега: ко воли Бога, да воли и свога брата.” (1Јн 4, 20). У том контексту аутори и Дидахија и Варнавине посланице наглашавају етику као темељну за изградњу и онтолошких и гносеолошких схватања Бога. Без односа човек–човек готово је немогуће онтолошки егзистирати, у том контексту сам Аристотел у својој Политици говори о човеку као бићу друштвене заједнице — политике.⁸ Под окриљем Варнавине посланице пут таме је елиминација познања Бога, а без таквог гносеолошког сегмената човек се лишава свих знања, па и оног најтемељнијег знања о добру и злу.

4. Теолошка и еклисиолошка перспектива два пута у Дидахију и Варнавиној посланици

Својствено периоду у коме настају ови текстови они се карактеришу јаким етичким принципима усмереним ранохришћанским заједницама, док је теолошка концепција иако присутна врло једноставна. Ипак путеви описани у делима својом методом воде ка теолошким учењима, тако ћемо приказати њихове телеолошке концепције заокружене еклисиолошким концептом хришћанског учења и веровања. У време апостола и касније апостолских ученика догматика иако неразвијена у контексту 4. века и даље ипак означава јаку темељну подлогу у ранохришћанском животу. Тако у Дидахију Бог се означава као Свемогући Владика Сведржитељ, Творац космоса и човека, Давалац свих добара временских и вечних, пролазних и непролазних. Његово дејство и Његов однос према човеку и свету сагледавамо кроз Христа. Тако Бог није Творац који трансцендентно ствара свет и повлачи се у своју трансцендентност остајући за човека не појмив, док се антрополошка карактеристика човека означава као пуста и изгубљена. Напротив, Бог како га схватају ранохришћански писци је живи делатник који и временски и надвременски учествује у животу човека. Трансцендентну одсутност не можемо сагледати у Дидахију, већ је Бог делатник кроз Исуса Христа који је спаситељ и искупитељ. Управо у том контексту Христос је друго лице Свете Тројице, а Његова одређеност дата је у Дидахију кроз појам дете/чедо Божије (Παῖς Θεοῦ). Ова карактеристика је значајна јер кроз њу уочавамо јудејски приступ карактеристичан за

⁸ „Из овога, дакле, је јасно да држава настаје по природи и да је човек по природи друштвено биће, а онај који ко због своје природе, а не случајем стоји ван друштвене заједнице или је рђав или је бољи од људи као онај коме Хомер упућује овај прекор — без својте, без закона, без огњишта. Такав човек по природи жели рат, будући да је усамљен и препуштен игри случаја.” Aristotel, 1975, стр. 5.

ранохришћанске текстове, док се тај појам у каснијој литератури дефинише кроз појам Сина Божијег (Υἱός Θεοῦ).

Поред ове догматске, то јест тријадолошке ранохришћанске одреднице у овим и сличним текстовима из корпуса списа Апостолских ученика прилично је назначена екслисиологија. Црква је пуноћа домостроја чеда Божијег. У њој се обнавља човекова боголика природа крштењем, а заједница као брод спасења оличена је у евхаристији и причешћу односно примањем и учествовањем у Христовим тајнама. Са друге стране текст Варнавине посланице има значајно друкчији теолошки концепт. Он се у свом целокупном садржају дефинише као антијудејски полемички спис. Другим речима, у Дидахију имамо упутствену одредбу дату ранохришћанским заједницама кроз које се јасно повлаче теолошке, догматске и етичке одреднице, док је у Варнавиној посланици главни акценат дат кроз однос Старог и Новог завета, то јест кроз јеврејски и нови хришћански концепт старозаветног и новозаветног односа. Оно што је посебно интересантно у овом спису је типолошко тумачење Светог Писма. На пример, аутор даје врло интересантно тумачење обрезања где повезује текст Светог Писма са Христом и Крстом: „Према томе, схватите, децо љубави, о свему подобно: да је Аврам, који је први увео обрезање, обрезавао (свој дом) гледајући духом унапред на Исуса, и (тада) је он примио науку о три слова. Јер се каже: 'И обреза Аврам из дома свога осамнаест и три стонине људи'. А које је то познање које му је (тима) дато? Ево, научите га: Речено је најпре „осамнаест“, па после тога додато „триста“. Из броја „осамнаест“: I = десет (δέκα); H = осам (ὀκτώ) — имаш име ИСУС (ΙΗΣΟΥΣ). А зато што ће крст у виду Т имати благодат, додато је и „триста“ (τριάκοντα). Према томе, са он два слова (IH) показује Исуса, са овим једним (T) — крст (Његов).” (Јевтић, 2002, стр. 156). Тумачећи Варнавину посланицу, Сидоров, наглашава, поред односа Старог и Новог завета, и знање које је вера у испуњење закона и пророштва, али и вера у Нови завет између новог човека и васкрслог Бога. Сидоров о томе каже следеће: „За аутора Посланице хришћански гносис обухвата како прошлост тако и садашњост и будућност, јер Господ „нам је даровао знање прошлости, умудрио у погледу садашњости, а учинио је тако да не будемо незналице у погледу будућности.“ Овакво изворно хришћанско знање увек иде руку под руку са вером и уједно носи јако изражен морални карактер. Зато је учење и православној гноси нашег аутора нераскидиво повезано са етиком.” (Сидоров, 2008, стр. 158).

5. Учење о два пута у Пастиру Јермином

Пастир Јермин је такође значајно дело у коме се напомиње овај дуалистички приступ. Да би нам овај двоструки пут био јаснији у Пастиру Јермином се наглашава основа сагледана кроз веру, страх Божији и уздржање. Зато аутор пре самог излагања у шестој заповести о двоструком

путу, упућује читаоца да обрати пажњу на прву заповест. У Пастиру Јермином прва заповест гласи: „Пре свега веруј да је Један Бог, који је све саздао и уредио, и створио све из недића у биће (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τό εἶναι), и који све садржи (πάντα χωρῶ), а Сам је једини необухватљив (ἀχώρητος ὢν). Веруј, дакле у Њега и дој Га се, и дојећи (Га) се, уздржавај се. То држи, и одбацићеш од себе свако зло и одући ћеш се у сваку врлину правде и жив ћеш бити Богу, ако сачуваш ову заповест.” (Јевтић, 2002, стр. 331). У том контексту основ за излагање два пута у Пастиру Јермином је вера у Једног Бога, Створитеља и Саздатеља свега из недића у биће. Вера по том води страху Божијем, а то није ништа друго до наш лични однос са самим Богом. Вера нас такође води ка уздржању, а уздржање је однос према нама самим али и према другима око нас. Тако су вера, страх Божији и уздржање оно што нас води Божијем путу. О томе нас обавештава и сам аутор овог списка где каже: „Заповедио сам ти, вели он, у првој заповести да чуваш веру и страх (Божији) и уздржљивост. Да, велим Господине. Али сада, вели, хоћу да ти покажем и њихове моћи, да схватиш која од њих има какву моћ и дејство, јер су њихова дејства двострука, то јест, односе се на праведно и неправедно.” (Јевтић, 2002, стр. 339). Овде се, дакле, дуалистички пут јавља као пут праведности и пут неправедности. На путу правде стоји светионик, анђео Господњи, који нам указује на све благодатне енергије које се испуњавамо обнављајући себе вером у Христа, док на путу неправедности стоје анђели сатанини који нас својим негативним активностима одвраћају од Бога и испуњавају свим злим стварима. Пут правде је пут усправног — достојанственог стајања и слободног хода. У томе пут правде је пут слободе. Господ у том смислу хоће човека као слободно биће. Биће које ходи путем правде је слободно тако да се у овом путу живота/светлости/правде преплићу бивство као онтолошки принцип животности и слободе као етички принцип. Са друге стране, пут неправде је пут пузања, неслободе и ропства. Другим речима, то је пут подређености. У том смислу слободно биће какво га Господ ствара може своју слободу да оствари једино идућу путем правде. Паралелно са тим можемо упоредити праведног Јова који страда, телесно и психички, али духовно Господ га укрепљује тражећи од њега не пузање и очајање, већ усправност и достојанство — „Устани и опаши се” (Јов 38, 3). Пут праведности је сам пут вере чија је основа дата знањем у павловском смислу да вером сазнајемо. И опет као и у претходним деловима и списима којима смо посветили пажњу, пут праведности води ка Богу. Да би јасније објаснио пут праведности аутор објашњава посебно сваки од његових темеља.

У претходном делу аутор је објаснио веру кроз принцип слободе који је дат човеку по благодати Творца. Делајући по вери имамо живот како сам аутор наглашава, другим речима, вера у Бога за хришћане представља неку врсту мере којом се одређује и кристалише пут правде од пута неправде. Тако вером спознајемо дела правде и чинећи их задобијамо живот, а

њоме разликујемо дела неправде и избегавамо их. Ово аутор објашњава на следећи начин: „Видиш, дакле, рече (ми он), да је добро ићи за анђелом праведности, а одрећи се од анђела зла. Оно, (дакле), што се односи на веру то показује ова заповест, да би веровао делима анђела праведности и, чинећи их, живео Богу. Веруј, дакле, да су дела злог анђела опака и не чинећи их, живећеш Богу!” (Јевтић, 2002, стр. 340). Страх Божији аутор представља као покретач ка путу праведности. Сам аутор наглашава следеће: „Има, дакле, две врсте страха: ако хоћеш да чиниш зло, дој се Господа и нећеш га чинити; ако ли опет хоћеш чинити добро, дој се Господа и чинићеш га. Тако је страх Господњи моћан и велики и славан. Зато се дој Господа и Њему ћеш живети; а и сви који се доје Њега и држе заповести Његове, живеће Богу.” (Јевтић, 2002, стр. 341). Другим речима, страх Господњи је етички приступ у коме се сусрећу деонтолошка и консеквенцијалистичка етика. Иако су у класичној етици та два правца сукобљена оба воде етичком добру која је у етици означена као срећа — добар живот. У овом контексту страх Господњи води управо ка томе с тим да циљ (τέλος) није срећа/блаженство/еудајмонија, како би то философи одредили, већ добар живот по себи односно живот по Христу. Закључак аутора је следећи: „Према томе, само они које се Њега доје и држе заповести Његове, они имају живот код Бога, док они које не држе заповести Његове немају живот у себи.” (Јевтић, 2002, стр. 431). Разматрајући уздржање аутор сматра да постоје ствари од који се треба уздржавати да се не чине и ствари којих се не треба уздржавати да се чине. Та двострукост је јасно наглашена; уздржавај се од зла и не уздржавај се од добра. Добро је пре свега оно што је дато човеку као бићу вечности, то јест добро је потенцијал који човек испуњавајући остварује себе као биће вечности по благодати Бога. Добро је етички принцип који је дар кроз веру, богодојажљивост, љубав, слогу, истину, трпљење и друго, то јест садржано је у свим врлинама хришћанског живота. Остварујући благодатни добар принцип човек у себи обликује лик Господњи те се хришћани чинећи добро препознају ликом Божијим и по томе се разликују од осталих. У човеку као таквом почиње да живи сам Бог постајући храм живог Бога. Делањем добра у етичком и онтолошком смислу остварује се пут правде, а он је истински живот у Богу. По томе сам аутор препоручује; „Чини ли ти се, рече он, да је све ово добро? Господине, рекох, шта је боље од овога! Ходи (=живи), дакле, у томе, рече (ми он), и немој се од тога уздржавати, и живећеш Богу. Зато чувај ову заповест, јер ако чиниш добро и не уздржаваш се од њега, живећеш Богу; а и сви који тако чине, живеће Богу. И такође, ако не чиниш зло и уздржаваш се од њега, живећеш Богу, и сви који ове заповести држе и ходе у њима, живеће Богу.” (Јевтић, 2002, стр. 343).

Већ смо указали да је пут неправде, пут неслободе. Бог човека ствара као биће са слободном вољом у том смислу човек је аутентично биће. Без принципа слободе по благодати које је дато човеку сваки етички принцип

био би бесмислен, то јест може се сагледати као наметнут. Зато је познање добра и зла кључни елемент за слободу и аутономију личности. Управо биће слободе је биће какво га Бог хоће. Пут неправде нас лишава слободе и ходећи путем неправде човек престаје да буде слободно биће и постаје роб сопствене пожуде. Тако аутор овог дела, слично претходним текстовима, наводи све елементе неправедности које се односе према другима али и према нама самим. По томе набрајајући дела неправде у овом делу можемо их условно поделити на два дела. Прва група коју аутор наводи је: „Која су то зла (=пороци), Господине, рекох ја, од којих се треба уздржавати? Ево слушај, рече: од прељубе и блуда, од опијања безакоњем, од злог уживања, од многих јела и луксуза богатства, и хваљења, и високоумља, и гордости, и од лажи, и оговарања и лицемерја, злопамтљивости и сваког хуљења. То су дела која су најгора (=најзлогаснија) од свих других у животу људи.” (Јевтић, 2002, стр. 342). Ако у неком контексту сагледамо и карактеришемо ова дела можемо закључити да су то дела неправде која човек чини према себи. Са друге стране имамо следећа дела: „А слушај и дела која следују за овима. Зар има још Господине, рекох ја, има злих дела? И те како их је много, рече (ми он), од којих слуга Божији треба да се уздржава, (као што су): крађа, лаж, отимачина, лажно сведочење, грамзивост, зла жеља, превара, сујета, надменост (=гордост), и све што је томе слично. Не сматраш ли да је све ово зло? Ја рекох: И то врло зло слугама Божијим. (Он рече:) од свега тога треба да се уздржава онај који служи Богу.” (Јевтић, 2002, стр. 342). Ова дела по својој карактеризацији видимо као дела према другоме. У оба контекста ова дела су дела пута неправде. Са друге стране ова дела су централи елементи губљења аутономности личности, то јест чињењем ових дела човек постаје зависник неморалног деловања. Та дела су она која одвраћају животу у Богу тако да се опет долази до разједињења. Другим речима, човек губећи аутономију и слободу воље настаје расцеп између Бога и човека, а што човека води директно у смрт, односно у ништавност.

Закључак

Као закључак можемо понудити једну схему свега наведеног у погледу ранохришћанског схватања дуалистичком приступу о два пута. Најпре у Дидахију имамо дуалистичко одређење пута живота и пута смрти. Пут живота је онтолошко бивствујуће и бивствовање, док је пут смрти анихилација животности, то јест пут у небисвтво. У том контексту имамо онтолошко-антрополошку одредбу дату кроз хришћански принцип љубави према Богу и љубави према ближњем. Другим речима наш бивствени пут је дат према односу према Богу и ближњима, то јесте према људима око нас. Са философске стране имамо егзистенцијални принцип бивствовања и етички принцип бивствовања који

је опет строго структурисан односом према Богу и људима. Са друге стране пут смрти одређен је етичким принципима, односно нашим неморалним и неетичким деловањима усмереним према другима, те се у том контексту поништава и наш бивствени карактер или речено једноставније пут смрти води у ништавност. У Варнавиној посланици дуалистички пут је пут светлости и пут смрти. Тај однос пре свега у односу пута светлости одређен је гносеолошким и етичким принципима. Да би смо ходили путем светлости аутор ове посланице наглашава богоспознање и етику, то јест живљење по принципима знања о Богу. Другим речима ако спознајемо божанске принципе наша етика деловања морају бити усаглашена тим принципима. Управо из тог разлога етика је поново главни сегмент размишљања о путу таме. Без сазнања о Богу и божанским принципима наша етика је строго егостичка те је човек онтолошки слеп и ходи путевима таме. И најзад у Пастиру Јермином двоструки пут је дат кроз три основна елемената хришћанског живота — веру, страх Божији и уздржање. Тиме је дуализам у овом делу одређен на основу дела живота и он је окарактерисан као пут праведности и пут неправедности. Оно што је карактер пута праведности је слобода, те је човек који кроз веру, страх Божији и уздржање иде путем праведности иде путем своје аутономности и путем слободе. Тиме човек постаје слободно биће, то јест управо онакво биће какво га Бог ствара. Са друге стране пут неправде је пут неслободе, то јест робовања сопственим поривима и страстима.

У погледу сва три текста јасно са философске стране можемо закључити следеће: пут бивствовања или како је он одређен у древнохришћанским текстовима као пут живота/светлости/праведности, стоји на строго онтолошком одређењу где се пратећи егзистенцијални, гносеолошки и етички однос заснива на човековом схватању трансценденталног односа Бога и човека и човека и човека. Такође је јасно дата структура етичког односа који је пре свега изразито наглашен, па чак у појединим деловима текстова пластично приказан и таксативно наведен. Другим речима, у деловима текста имамо наведена дела греха односно неморалног деловања према нама самим и према ближњима. Оно што целокупну структуру теолошки поткрепљује јесте наглашен принцип хришћанског живота. У том контексту дата су два главна сегмента и то је, пре свега, заједница као онтолошка карактеристика хришћанског живота дата према подобности заједнице Свете Тројице и еклисиологије као структурна форма хришћанског живота. Када кажемо форма не мислимо само на формални принцип заједнице структурисане у Цркву, већ на онтолошки ту-Битак⁹,

⁹ Онтолошко разматрање појма Битак — Биће — Бивствовање философски најдубље је разматрао савремени философ Мартин Хајдегер. У том смислу користимо специфично хајдегеровски израз ту-Битак, који је дефинисан на следећи начин: „Под ту-Битком је мишљено биће у својем битку: ми га познајемо као људски живот, ово биће у сваг-

хајдегеровским речником речено, заједнице усмерене на есхатолошки карактер невечерњег живота у Христу. Другим речима, хришћански ту-Битак јесте живот у Христу и са Христом, истински онтолошки живот заједнице позване да својим бивствовањем сведочи Христово васкрсење. Оно што је главни противник литургијског заједништва оних који ходе путем живота/светлости/праведности јесте егоистички приступ свету. Егоизам руши индивидуализам личности који је сагледан кроз благодатну слободу те појединца затвара у чауру сопственог *Ја*. Зато је таква структура објашњена етиком неслободе, то јест окарактерисана је као пут смрти/таме/неправедности. Евхаристијска заједница је оно што оличава живот у Христу, то су јасно знали рани хришћани те је центар свеукупног живота хришћана сабирање на литургији.

У том смислу хришћански живот објашњава Георгије Мандзаридис у својој књизи на следећи начин: „Хришћанска етика се рекапитулира у животу у Христу. А живот у Христу јесте живот тајне Божанске Евхаристије. Међутим, живот у Христу није пуко учествовање у Божанској Евхаристији. Живот у Христу је истовремено догађај, чињеница, али и захтев, задатак. Живот у Христу је истовремено догађај учествовања у Божанској Евхаристији и захтев за одређеним начином свакодневног живљења. Догађај је јер се причасник тајанствено сједињује са Христом, постаје члан, уд тела Христовог и припада Христу. Али, истовремено је и захтев, јер је потребно да верник свој живот усагласи са овим тајанственим заједништвом, да остави свој живот и препусти се да га Христос води. Не само да се храни телом и крвљу Христовом, него и да се саобрази његовој вољи. Да не живи више он, него да живи Христос у њему.” (Мандзаридис, 2011, стр. 48).

У самом завршетку нашег рада можемо закључити следеће: дуалистичким приступом ранохришћанског разматрања и сликовито и реално дат је принцип смисла живота и принцип два начина вођења живота. У једном то је нехришћански живот означен као пут смрти. Са друге стране једини исправни пут хришћанског живота је пут живота у Христу. Тиме је циљ живота у Христу и етички и онтолошки заокружен јеванђелским речима Господа Христа: „Будите ви, дакле, савршени као што је савршен Отац ваш небески.” (Мт 5, 48).

Литература

- Aristotel. (1975). *Politika* (3. izdanje). Beograd: BIGZ.
- Diels, H. (1983). *Predsokratovci: fragmenti. I svezak*. Zagreb: Naprijed.
- Ђурић, М. Н. (1990). *Istorija helenske etike* (2. izdanje). Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Erl, V. Dž. (2005). *Uvod u filozofiju*. Beograd: Dereta.
- Јевтић, А. (2002). *Дела айосџолских ученика*. Врњачка Бања — Требиње: Интерклима.
- Јевтић, А. (2015). *Паџролоџија — књиџа љрва*. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Видослов.
- Koplston, F. (1991). *Istorija filozofije. Tom 1, Grčka i Rim* (2., redigovano izdanje). Beograd: BIGZ.
- Laertije, D. (1979). *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Мандзаридис, Г. (2011). *Хришћанска еџика 1 — основна начела, савремени љроблеми*. Крагујевац: Каленић.
- Матић, З. (2021). *Они ог љуџа, Предлоџ сайуџничке (син-одалне) еклисиолоџије*. Пожаревац — Београд: Епархија драничевска — Одбор за просвету и културу.
- Сидоров. А. И. (2008). *Курс Паџролоџије — књиџа 1*. Врњачка Бања: Пролог.
- Filipović, V. (yp.). (1989). *Filozofijski rječnik* (3. dopunjeno izdanje). Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Heidegger, M. (1996). *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: rasprave i članci*. Zagreb: Naprijed.
- Heraklit. (1979). *Fragmenti*. Beograd: Grafos.

Miloš Tasić

University of Niš, Faculty of Philosophy, Niš
(PhD candidate)

Dualism of the Two Paths in Early Christian Writings

Dualism has been the most prevalent metaphysical and ontological approach in philosophy since its beginnings. Naturally, it also appears in religious forms, both in polytheistic and monotheistic traditions. In this context, dualism—through the consideration of life and death, good and evil, justice and injustice—emerges in the earliest Christian writings. It maintains continuity with Old Testament traditions as well as with ancient philosophical thought, thereby influencing the development of new Christian ideas. This paper examines the early Christian understanding of the dualistic approach, which is vividly depicted in the form of the two paths. Such reflections inevitably lead to significant theological and philosophical challenges faced by early Christians, yet they find their completeness in the ecclesiological and eschatological interpretations of the newly revealed faith in Christ.

Key words: dualism, ontology, philosophy, theology, life in Christ, ecclesiology.

Датум пријема чланка: 9.4.2025.

Датум прихватања чланка за објављивање: 17.10.2025.