

ЛИТУРГИЈА И МИСТИЦИЗАМ: ИСКУСТВО БОГА У ИСТОЧНОМ ПРАВОСЛАВНОМ ХРИШЋАНСТВУ*

Јеромонах
Александар Голицин

Апстракт: У Старом Завету искуство Бога се заснивало на бојојављењу на Синају; у Новом је засновано на оваплоћењу Христовом, који је основао Цркву, место заједничарења са Богом. Иако је хришћанство прешло у италијанске ујмицаје, Црква је за хришћане остала место сусрета са Богом. Аутор у овом чланку даје краatak преглед схватања искуства Бога и повезаности овог искуства са Литургијом – од Старог Завета, преко времена настанка новозаветних списа, преникејских и аскејских писаца до византијских исхасија.

Кључне речи: Стари Завет, Синај, кабод, Христос, Нови Завет, Црква, Литургија, аскејизам, мистицизам, монаштво, слава Божија, тајна, бојојављење

Дозволите ми да почнем ово излагање једним простим упозорењем. Ја ћу посматрати искуство Бога из перспективе предања Православне Цркве, што ће рећи, оног облика хришћанства најзаступљенијег на Блиском Истоку, Грчкој и Балкану, Русији и већем делу Украјине. Чињеница да сам и сам православни свештеник ће такође одредити мој угао гледања. То је нешто чему сам по природи ствари наклоњен. Не извињавам се због тога, већ сматрам да ће то помоћи читаоцу да разуме следеће претпоставке: прво, да је могуће имати искуство Бога; друго, да је Бог, тако доживљен, открио себе једном за свагда у Исусу Назарећанину; треће, да исто наставља да Га чини познатим у и кроз Његову Цркву.

Ово ме доводи до дефиниције прве две именице у самом наслову овог излагања. Термин „литургија“ је релативно једноставан. Потиче из речника који је хришћанство преузело из грађанског лексикона античке Грчке, и у свом оригиналном смислу је означавао „јавно, заједничко дело“ за које се могло очекивати да га становници града каснијег Римског Царства, обављају, као што је изградња путева и зидина, што су императори од провинцијских градова захтевали. Хришћанство је позајмило овај термин за јавно (заједничко) богослужење. Тако, „литургија“ у Православној Цркви данас обухвата уопште све обреде и службе које обављају клир и народ. Специјално, и са придодатим епитетом „Божанска“, означава најузвишенији хришћански чин

* Предавање одржано на Браун Универзитету 1993. године. Састављено у садашњој форми децембра 1994, делимично је објављено на енглеском у *Pro Ecclesia* VII.1 (1999), стр. 159–186, а комплетно у румунском преводу у *Mystagogia: Experientia lui Dumnezeu in Ortodoxie*, превео Ioan Ica Jr. (Deisis, Sibiu:1998), стр. 23–86.

богослужења, Евхаристију или мису. Ова реч нам, дакле, саопштава да искуство Бога у контексту православног хришћанства има конкретан, „институционални“ аспект. Он је по правилу социјалан, уређен и објективан.

Друга реч је проблематичнија. „Мистицизам“ је термин релативно скоријег датума, и његово порекло можемо сместити најраније у 17. век у Француској. Када се не користи у пежоративном смислу, он данас служи да означи индивидуално или „субјективно“ искуство божанских, или бар „духовних“ стварности. Као такво, и под утицајем просветитељства, и посебно романтичне егзалтираности појединца, оно обично бива у супротности са „институционалним“. Можда је то нарочито случај овде у Америци, где је култ индивидуалног (заједно са неповерењем у ауторитете и традиционалне структуре) пустио дубоке корене. „Институционална религија“ је фраза која је и даље поприлично недопадљива. Ипак, корен ове наше модерне речи не оправдава овакву популарну дихотомију. „Мистицизам“ потиче од грчке речи *μυστήριον*, која вероватно има за основу (порекло је дискутабилно) глагол *μύω*, који значи „затворити очи“. Придев мистичан (*μυστικός*) у античком свету значио је једноставно „скривен“, „тајан“. Могао би, попут појма „mystery“ у модерном енглеском, да послужи једнако да означи и дубља достигнућа религиозног искуства, или нешто непознато, али без икаквог нуминозног значаја – од божанских ствари до Агате Кристи, тако рећи. У древним религијама, међутим, „мистерије“ су се сасвим прецизно односиле на обреде иницијације практиковане у разним култовима, првенствено култовима богова плодности, као на пример Деметре из Елеусе, или Озириса и Изиде у Египту, или разних Ва'ала са Блиског Истока.

Они се редом не разликују битно од иницијације или пубертетских обреда којима се млади уводе у свет одраслих, познатих онима који проучавају културе неписмених народа, као што су древни аустралијски обичаји, тако омиљени у делима Мирчеа Елијадеа, која сам и ја користио као обавезну литературу у семинарији,¹ или анализа Нуера у Судану, које сам био обавезан да проучавам још као студент. У атмосфери велике озбиљности и тајности, дечак или девојчица се уводе у најважније митове његовог или њеног народа. Култови касне римске антике нису, засигурно, били есенцијални за структуру тог друштва као што је то било за племенски живот, али су људи иницирани у Елеуси, или од Изиде, или Сибиле, били често под толико снажним утиском од доживљеног у култу² да су то носили у себи до краја живота. У сваком случају, елементи који нас доводе до корена наше речи мистицизам, јасно су како индивидуални и колективни, тако и приватни и друштвени.

Ни православно хришћанство у основи није другачије, што у најмању руку говори да је његово схватање искуства Бога у сагласности са универзалним, људским начином. Централне црквене службе, конкретно служење Евхаристије, често су у исто време и простор и мера за искуство Бога сваког верника. Убрзо ћу се вратити да појасним ово, али ми дозволите најпре да сумирам ове уводне назнаке једном анегдотом и цитатом.

Пре око двадесет година имао сам ту привилегију да проведем једну академску годину у манастиру Симонопетра на Светој Гори, на североистоку Грчке. Полуострвом

¹ Види М. Eliade, *Sacred and Profane* (NY:1959).

² Види, нпр., Апулијусов извештај о његовој иницијацији у култ богиње Изиде у другом тому *The Golden Ass* коришћен код М. W. Meyer-a у *The Ancient Mysteries: a Sourcebook* (SF:1987) 177–196.

се простире двадесет манастира, заједно са бројним мањим групама монаха као и хришћанским испосницима, разбацаним углавном по стрмим, стеновитим падинама са јужне стране, испод врха по коме полуострво и носи име. Ови последњи живе у страћарама прилепљеним за литице, или насељавају пећине које су се образовале на крајевима кречњачких стена. Ови људи поседују јако мало ствари осим рита које им покривају тела, евентуално неку расклиману столицу и сто, бројанице (сличне онима у римокатоличкој вери), и једну или две иконе. Они живе од двопека које се оближњи манастири нередовно сете да им дају, или на тврдом кексу и мало зелени које нађу на брдским ливадама око себе или одгаје на брижљиво обрађиваном парчету земље, очишћеном од камења. Њихово сиромаштво и једноставност су апсолутни. Па ипак, ови људи ће се појављивати у комплексним храмовима манастира за црквене празнике, или чак сваке недеље. И не само то, него ће се појављивати редовно, без прекида. Сећам се како ме је погодио призор када сам по први пут био сведок оваквог појављивања једног од тих стараца на свеноћном бдењу у манастиру где сам боравио. Никако нисам могао да спојим сиромаштво његове камените пећине са богатством манастирске цркве, која је препуна икона и сија златом и сребром; једноставност његовог живота са сложеностију богослужења по угледу на протокол на византијском двору; његове рите са богатим одеждама клира; његову тишину са грмљавином и хармонијама манастирских хорова; његов нагласак на умној молитви³ са свештеним сликама које испуњавају сваки расположиви центиметар на зидовима цркава; његово усамљеништво са гомилом монаха и ходочасника, који испуњавају стасидије по ободима цркве, и преливају се између редова. Шта је, запитао сам се тада, уопште могло да споји ове крајности? Одговор на то питање ће нас провести кроз материјал који следи. За сада, само ћу кратко рећи да мој испосник није осетио никакав дисконтинуитет зато што је веровао да су и службе и црква која се гради биле илустрација, – или боље, икона, у строго теолошком смислу те речи – онога што се догодило или што ће се догађати унутар њега самога.

Обећани цитат је из скорашње књиге Бернарда Макгина *Основе хришћанског мистицизма* (Bernard McGinn, *The Foundations of Christian Mysticism*), и он сумира моје излагање на страницама које следе: „Ови разнородни елементи, еклисиолошка поставка, заснованост на Писму и свештена пракса, конституишу срж раног Хришћанства и интегрални су део хришћанског мистицизма.“⁴ Како је, другим речима, мој испосник доспео до своје перцепције, резултат је дуге еволуције, са коренима у светим списима Израиља и новозаветним искуством Христа, које се експлицитно показало у откривању хришћанске традиције.

³ Идеја „умне молитве“ вероватно је потекла од Евагрија Понтијског (види ниже). Он наглашава важност тога да се Бог не замишља ни у каквом облику, нити на неки други сопствени начин, већ да се, тако рећи, направи „места“, дозвољавајући Богу да се појави онакав какав јесте. Види Евагријево дело *De Oratione* у *The Praktikos and Chapters on Prayer*, издање и превод Ј. Е. Bamberger (Kalamazoo:1981), нарочито поглавља 36, 56–57, 60–74, и 113–116, стране 61, 64–67, и 74.

⁴ Bernard McGinn, *The Foundations of Christian Mysticism* (NY:1991) 64–65.

I ЈЕВРЕЈСКИ СПИСИ

а. Тајна Израиља

У књизи *Посшања* патријарх Јаков се рве са анђелом Божијим и као награду за свој труд добија ново име, Израиљ (Пост. 32, 28–30). Оно што хоћу да подвучем овде јесте двоструки карактер овог имена. Оно означава, како човека Јакова, од чијих бедара је рођено 12 племена, тако и избрани народ Божији. Израиљ је стога један тајанствени ентитет, у исто време сумиран у личности патријарха и зато једно биће, као и тоталитет појединаца, који су међусобно повезани заједничким поштовањем Завета (= Савеза) са „Богом Јаковљевим“, везе која је предата и запечаћена, по књизи Изласка, на планини Синај. Док је вера да је читав Израиљ тако сродствено повезан, што ће рећи да сви Јевреји потичу од једног заједничког претка, била несумњива верска фикција, дотле не може бити сумње да је снажна вера у коренима људи који припадају овом Завету.

Синајски Завет је главно искуство народа Израиља, срце литературе на коју хришћани гледају као на Стари Завет, и такође основу за писање Новог. У 19. глави Књиге Изласка људи су сабрани у подножју планине и откривено им је, кроз Мојсија, да се припреме за јављање Бога на врху „у трећи дан“. Божанско јављање бива праћено муњама, „густим облаком“ и „трубљењем труба“. Мојсије улази у облак и, у двадесетој глави, добија услове завета: 10 заповести. У глави 24 Завет је запечаћен жртвом, кропљењем људи „крвљу завета“, и заједничким обедом са „Богом Израиљевим“ на пола пута до врха планине, у којем учествују Мојсије, Аарон и избрани старци. И коначно, Мојсије се пење поново у облак да би се сусрео са славом Божанског присуства и примио упутства (поглавље 25 и даље) за изградњу скиније („Шатор од састанка“ по преводу Ђура Даничића – *џрим. ѝрев.*).

Ово је скица догађаја. Ја ћу их (догађаје) разрадити у неколико поглавља, за која сматрам да су релевантна за ово излагање.

б. Синај као Богојављење

Синај је старозаветна пројава Бога *par excellence*. Портрет Божанске славе у књизи Изласка, поглављима 19 и 24, заједно са оним у 34 и даље, у 40–ом, *кабод* или огањ Господњи скривен у облаку, који се спушта на врх планине, и касније исијава са Мојсијевог лица пошто овај сиђе са висина (34, 29), и који испуњава новосаграђену скинију на крају књиге (40, 34–35), јесте парадигматична слика Израиљевог искуства Бога. Од велике је важности то што је извештај о Јахвеовом јављању, који сам управо скицирао, добио своју форму кроз литургичко богослужење Израиља.⁵ Тамни облак Божанског присуства деветнаестог поглавља Књиге Изласка, који се јавља на врху планине и закривена слава вероватно је повезана – осим ако то није уметнуто да би се направила паралела – са тамом у Светињи над Светињама у Јерусалимском Храму, која је била без прозора. Трубљење труба је свакако паралела ритуалној труби *шофар*, која сабира верне на молитву у Храм, исто као што се форме заветних обреда жртвовања и обедовања у 24. поглављу свакако огледају у каснијим формама израиљског поштовања Бога на светој планини Сиону: „Јер је изабрао Господ Сион, изволео га је

⁵ Види М. Noth, *Exodus, a Comentary* (Phil:1962) 11–17, и R. E. Clements, *God and Temple* (Phil:1965) 22 белешка 3, и 113–120.

за обиталиште себи: Он је почивалиште Моје у век века, овде ћу се настанити, јер њега изабрах.“ (Пс. 132, 13); и како псалмописац на другом месту каже: „Тако се у светињи јавих Теби, да видим силу Твоју и славу Твоју.“ (Пс. 62, 2)⁶

Чак и ако је прича о јављању Божијем на Синају образована у каснијем култу у Храму, и даље је случај да се многи – ако не и највећи број – каснијих старозаветних извештаја осврћу уназад и намерно позивају на Синај. Када Соломон освећује свој храм у 1. Цар. 8, 10–11, облак испуњава светињу, а слава заузима своје место у њој. У приповедању о својој пророчкој визији Исаија види дим и славу Присуства, које испуњава Храм и сву земљу. (Ис. 6, 1–4). Језекијево чувено виђење славе Божије на престолу који носе херувимске кочије (Јез. 1, 26–28), којим започиње своју пророчку службу, очигледно личи на Синај и, сасвим јасно, утиче на визију небеског престола у Откривењу 5, 4, и такође касније, на битне токове како јеврејске, тако и хришћанске мисли – на пример, мистицизам божанских кочија, *меркаба*, који закупа генерације јеврејских видилаца,⁷ и на мистичке списе, које је по предању записао Макарије Скитски, на које ћу се вратити касније.⁸ За Језекиља, слава Божија, која се прво показала Мојсију, изабрала је себи место на Сиону, а када пророк говори о њеном одласку из Храма у предвечерје вавилоњанског освајања Јерусалима (Јез. 11), онда се као суштински моменат његовог виђења васпостављања Израиља појављује повратак славе у нови и савршенији Храм у обновљеном Јерусалиму (Јез. 40–44). Као што и Малахија види да се есхатолошка пројава Бога Израиља дешава у Храму (Мал. 3, 1), док ће касније рабини говорити о одласку Присуства, *шекина*, приликом другог разорења Храма од стране римских легија под вођством Веспасијана и Тита.

Извештај о Изласку даје Израиљу не само слику о њему као народу Божијем, него и антиципацију Есхатона као последњег и истинског доласка и откривења Бога Јаковљевог. Књига пророка Исаије у свом 11. поглављу говори о Сиону као „светој гори“ где ће Божије присуство бити познато и одакле ће се свет „испунити познања Јахвеа као море воде што је пуно“ (11, 9), а у 40. поглављу (које је, по свему судећи, од другог аутора) видимо да је Књига Изласка та која нам јасно даје модел за есхатолошко откривење божанске лепоте: „Тада ће се јавити слава Јахвеова, и свако ће је тело видети“ (40, 5). У Христово време, међу припадницима кумранске секташке заједнице, поново је Књига Изласка у свом 19. поглављу била та која је послужила као инспирација за живот у целибату као припреми за коначну борбу између Бога Израиљевог и сила зла.⁹

Синајско богојављење је имало и друге одјеке. Божанско јављање у традицији Израиља нам такође указује – тачније, инсистира на – односу између откривеног Бога

⁶ Види расправу о старозаветној теологији „славе“ од Т. N. D. Mettingera, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Lund:1982), нарочито 80–115 за Језекиља и „свештеничку“ традицију у Петокњижју, и 116–123 за изворе о израиљској вери у предмонархијском периоду.

⁷ За до сада најбољи увод у *меркаба* мистицизам, види G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem:1973 пер.) 40–79. Пре тога, види такође I. Gruenewald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leiden:1980), и D. Halperin, *The Faces of the Chariot*, (Tuebingen:1988).

⁸ *Ibid.* 79. За *Омилије* види превод G. Maloney–a, *Pseudo–Macarius: the Fifty Omillies and the Great Letter* (NY:1992) 37 (где преводи *Омилију* 1,2).

⁹ Види A. Guillaumont, „A propos du celibat des Esseniens“ реиздање у зборнику чланака *Aux origines du monachisme chretien* (Bellefontaine:1979) 13–23, нарочито 17–22 у вези са Изл. 19.

и Његовог народа. Дозволите да се на кратко осврнемо на овај однос у следећим трима поглављима: Савез, Царство и Есхатон.

в. Синај као Савез

„Ја сам Јахве, Бог твој, који те је извео из земље египатске“, почиње 20. поглавље Изласка, и одмах наставља набрајањем десет Божијих заповести. Када је Творац ступио слободно у однос са изабраним народом, Израиљем, тај однос је изграђен тако да у исто време зависи од поштовања одређених „уговорних обавеза“. То је узајамно. Још више, укљученост у ову узајамност иде даље од нечега што би се могло назвати стриктно религиозним обавезама, као што су оне на којима инсистирају прва и друга заповест – да се не поштују други богови и не граде ликови. Она такође забрањује и одређено понашање људи: убијање, крађу, прељубу, лагање, итд. Испуњавање Завета зависи, дакле, од радњи које у исто време укључују и читаву заједницу, посебно како су изражена у чину богослужења, и сваког члана посебно. Такозвано „свештено правило“ у Књизи Левитској¹⁰ нарочито наглашава ово прво, обреде у Скинјији, али већ и у овој књизи ово друго, етички (у недостатку боље речи) аспект је све само не одсутан.¹¹ Однос према Јахвеу је увек двострук, као народа и као личности. Тензија, међутим, коју стварају заветне заповести у односу на капацитет Израиља као колектива, и са друге стране на поједница да одговори на њих, једном речју неуспех Израиља „да буде свет као Бог што је свет“¹² натераће пророке да убудуће траже више од простог васпостављања некаквог ранијег „савршеног“ стања ствари. Овако, долазимо до тога да Синај у овом случају, представља слику, тип или икону есхатона.

г. Синај као праслика Царства или владавине Божије

По мишљењу неких истраживача јеврејских списа, правна форма савеза између Јахвеа и Израиља, онако како се појављује у различитим текстовима Петокњижја, конкретно у Књигама Изласка и Поновљених закона, и у Књизи Исуса Навина у 24. глави, вероватно је базирана на званичним споразумима који су склапани на древном Блиском Истоку између краљева освајача и освојених или вазалних држава.¹³ Ако је тако, ово ће веома јасно ићи у прилог томе да постоји тема, коју препознајемо као опште место, која се поново појављује кроз читав канон јеврејских и хришћанских списа: Бог народа Израиља је један истински и увек присутни цар. Успон институције човека цара под Саулом (по преводу Ђ. Даничића – *џрим. џрев.*) и Давидом ће касније, макар ретроспективно, унети тензију – нпр. када Бог у свом одговору Самуилу реагује на његову забринутост због људске жеље за смртним царем речима: „Ниси ти, него сам Ја тај кога су одбацили, да им не будем цар.“ (1. Сам. 8,7) Књиге Самуилове и Књиге о царевима су добрим делом писане као хронике очигледних неуспеха царева, како у Јерусалиму, тако и у Самарији, да са успехом представљају и остваре Јахвеову врховну владавину над Израиљем. Ово нас доводи до разумевања идеје цара преко кога ће

¹⁰ Левитска 17–24.

¹¹ Види, нпр., Лев. 19, 9–18, 29–37; и 25, 23–55.

¹² Види Лев. 19, 2, и „проклетства“ у 26, 14–45.

¹³ Мислим на чланак М. Е. Mendenhall-a, „Covenant“ у *Interpreter's Dictionary of the Bible* (NY/Nashville:1962) том I: 714–723.

Божије присуство у Израиљу бити савршено и вечно изражено, као што је портрет Месије у Књизи пророка Исaiје 9 и 11, коју ми данас не можемо да читам а да не обратимо пажњу на тријумфалне Хенделове коментаре. Утолико што претпоставља Царство Божије, „Синајско богојављење“ на тај начин такође указује на есхатолошко довршење и испуњење пута Израиља и читаве људске историје.

д. Сећање на Синај

Сврха сложених богослужбених радњи је управо „сећање“, иако ја користим ту реч у једном посебном смислу. Било да су верници који учествују у богослужењу они припадници аустралијских или суданских племена, које сам горе поменуо у вези са иницијацијом њихових тинејџера, или брамини који благосиљају кућу у Делхију, или хришћани који учествују у Трпези Господњој у предграђу Детроита, сви они обављају једно дело сећања. Аборигини, Нуери и Хиндуити, сви се они сећају „почетака“, времена постанка света, када су богови одредили границе и установили правила која управљају људским животима.¹⁴ Хришћани се – а ја ћу се вратити на ово касније – сећају Тајне вечере када је Исус установио нови однос између Бога и човечанства. У сваком случају, „сећати се“ не значи просто враћати се мислима на неке догађаје из далеке или митске прошлости на начин како би се, на пример, старији сећали Велике кризе или Другог светског рата, или како би се неко сећао прве љубави, или рођења или смрти драге особе. Ја приступам својим сећањима као што се приступа неком фото–албуму, и прелази преко или задржава на успоменама на времена које бледе или људе којих више нема. Међутим, у посебној врсти сећања као што је богослужење, прошлост и време по себи су схваћени као нешто што функционише на другачији начин. Дечаци и девојчице који се посвећују у племенске обичаје не само да слушају приповест о стваралачким делима богова, него и верују – заједно са старијима који им приповедају – да они заправо *постиају* и *присуиши* у тим догађајима. Препричавање традиционалне вере је дословно *осадашњавање* прошлости. Кроз дело заједничког празновања, свештена прошлост постаје „сада“ у којем богови поново ходају међу људима.

Управо су у оваквом једном процесу догађаји са Синаја преживели да буду забележени у писаној форми, и ово је разлог што свештени текстови носе печат јавног богослужења Израиља, које сам поменуо горе. Зато што је Синај био догађај којим је установљен Савез између Јахвеа и Израиља, и као такав истински почетак Израиља као нације, као изабраног народа, он је обавезно „помињан“, редовно и као централно место у израиљској литургији. „Зашто је ова ноћ посебна у односу на друге ноћи?“, пита најмлађе дете на пасхалној вечери како се она прославља данас у јеврејским домовима. „Зато“, одговара отац, „што нас је на *данашњи дан* Господ Бог наш извео из египатског ропства“. У овом дијалогу подвукао бих пар момената. Прво, скоро директно из самог текста Књиге Изласка (Изл. 12, 26–27), где је постављено као нека врста правила, нпр., произлази специјално упутство, које веома јасно објашњава један детаљ литургијског богослужења. И заиста, скоро цела 12. глава Изласка и већи део тринаесте чине праву књигу правила за прослављање првог чина у догађајима

¹⁴ Види поново Eliade, *Sacred and Profane*.

Изласка, Пасхе. Друго, имамо једну на изглед наивну фразу „ова ноћ“, у којој се веома важно значење крије у свакодневној заменици „ова“. Оно на шта друга реч указује је управо литургичко иступљење или трансцендентност времена. Где год да читалац Старог Завета наиђе на изразе „овог дана“ или „данас“, он или она могу с правом бити сигурни (говорим уопштено, разуме се) да се поменути текст односи на литургију древног Израиља. Скоро цела Књига поновљених закона је написана у литургичком тону. На почетку свог обраћања народу, Мојсије каже: „Чуј, Израиљу, о законима и уредбама, које ћу вам рећи да чујете данас“ (Пнз. 5, 1); и пред крај књиге: „Гле, ставио сам данас преда те живот и напредак, смрт и пропаст.“ (Пнз. 30, 15). Није тешко замислити ове речи како их изговора цар Осија на свечаном сабору целог Израиља испред Јерусалимског Храма, описане у 2. Цар. 23, 14,¹⁵ и сигурно је да се нешто попут овог „сећања“ догађало за време редовних литургијских празновања савеза са Јахвеом, што се одразило и на зборник химни Јерусалимског Храма, Псалтир.¹⁶ Порука пророка почива на овом заједничком сећању.¹⁷

ђ. Пророци

Чињеница да народ Израиља није успео да испуни заповести Завета, и као колектив и индивидуално, јесте први терет који је порука пророка имала да понесе. Од Амоса преко Захарије „сећање“ на Синај наставља да буде витално и савремено. „Ја сам тај“, каже Јахве у Књизи пророка Амоса 3, 1, „ко те је извео из земље египатске“, и заповести дате тада објављују преко пророка пресуду против људи: „Јер продадоше праведника за сребро... и одвраћају смерне са њиховог пута“ (Ам. 2, 6–7). Формална побожност није довољна – „Мрзим и презирем ваше празнике! – јер је тражено и нешто друго: „Нека правичност тече као вода и праведност као непресушан поток“ (Ам. 5, 21 и 24). Литургија сама за себе није истинско и довољно „сећање“. За Амоса, иако се Бог Синаја заиста може пројавити у заједничком богослужењу, то присуство – у светлу грехова Израиља – долази не као заједница, већ као осуда (Ам. 5, 18–20).

Амосов позив на добро владање, правичност и праведност, који је незаобилазни чинилац Савеза, понавља се сукцесивно у пророчким списима. Осија додаје и белешку о Божијој заветној љубави. Јахве је супружник и родитељ Израиља (Ос. 2, 9 и 11). Исаија понавља разобличавање формализма Амосовим речима (нпр. Ис. 1, 10), и придодаје сопствено виђење будућег цара у коме ће се Израил сагласити са својим Богом, а рај бити успостављен на Сиону (Ис. 11, 6–9). Јеремија преузима Осијин опис Савеза као растуреног брака и, најснажније и најличније од свих великих пророка, жали због људске неспособности да одговори на Божије захтеве: „Може ли леопард да промени шаре своје?... А ти, можеш ли учинити што је право?“ (Јер. 13, 23). Одговор је, наравно „Не“, и пророк се радује будућем делу Божијем, који ће записати „нови завет“ у срца људска (Јер. 31, 31 и даље, и Пс. 50,12). Језекиљ, који је био свештеник, понавља све теме својих претходника. Заједно са својом чувеном визијом кочија додаје и слику нове заједнице окупљене око обновљеног и савршеног храма, који ће означити непрестано

¹⁵ Види такође 24. главу Књиге Исуса Навина за евентуални пример за службу обнављања савеза, и обрати пажњу на израз „изаберите данас“ у 15. стиху.

¹⁶ Види, на пример, Пс. 105–106, и 134–135 о Књизи Изласка и 118. о Тори.

¹⁷ Види А. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff, UK:1962), посебно 60–75.

присуство Бога Израилевог, у граду који ће у будућности носити име „Јахве је тамо“ (Јез. 48, 35). Девтеро–Исаија се враћа универзализму, који је можда имплицитан код Исаије. Његов нови излазак ће се односити на „цело човечанство“ (Јез. 40, 5), и описује славног Месију и као Јахвеовог слугу који страда – понекад је то јасно Израил (нпр. 44, 1–2), а понекад мистериозни појединац (нпр. 53, 4–7), кроз кога ће се остварити божанско искупљење. Осликавајући испуњење тог тријумфа Данило види Израил као једну, славну фигуру на трону Свемогућег, оправдану пред Божанским присуством у светлости у којој ће праведни сијати као звезде (Дан. 7, 27 и 12, 3).

е. Раздвајање путева

Књига пророка Данила припада добу апокалиптичке књижевности и периоду који је, грубо речено, трајао од 200. г. пре Христа до 200. г. после Христа, које је било сведок да се традиција јеврејских списа коначно наставља у две посебне и превише често трагично непријатељске заједнице, хришћанству и рабинском јудаизму. Обојица, и Јеврејин и хришћанин су морали да се носе са чињеницом да су Титове легије разрушиле Храм 70. године после Христа, и управо је став свакога од њих према несталом центру култа – и тако и места на коме пребива Бог Израиља – означио њихову шизму. Рабински приступ се види већ у 24. поглављу *Премудрости Исуса, сина Сираховој* или *Књизи пророковедниковој*. Божија вечна Премудрост је најпре приказана како долази да се настани на Сиону, што ће рећи у Храму, али убрзо након тога је на специфичан начин поистовећена са Законом који је примио Мојсије, Тором. Божије Присуство, Његова слава у Израилу, стога је пре свега сама света књига, која постаје нека врста покретног храма. Верник може да уђе у општење са Божанским присуством кроз проучавање писане речи. Ово је кључ за разумевање процеса развоја *Мишне* и *Талмуда* у вековима који следе након разорења Храма. По опустошењу центра њиховог култа од стране Римљана, рабини су развили традицију веома добро прилагођену преживљавању злодела којима ће бити изложени Јевреји током свог дуготрајног прогонства. Хришћанство је, пак, кренуло другим путем.

II НОВОЗАВЕТНИ СПИСИ

а. Христос

Личност Исуса из Назарета, званог Месија и Син и Реч Божија, јесте у исто време сума и суштина хришћанског предања, саопштеног апостолом Павлом и писцима Јеванђеља. Он је порука нове вере, срце „Новог Израиља“, Цркве. Овде бих радо наставио служећи се истим насловима као и у расправи о Синају, и почео са:

1. Христос као Богојављење

Ово је опште место многих новозаветних текстова, па би неколико примера требало да буде довољно. Почећу редом, са најранијим хришћанским списима, посланицама Св. Павла.

У 2. Коринћанима 3 и 4, Павле се веома јасно сећа Синајског богојављења, конкретно Мојсијевог силаска са планине и Мојсијевог сјајног лица покривеног велом. Мојсије је, каже нам Павле, видео „славу Христову“ и прекрио своје лице да не би

светлост, која је исијавала из његовог лика, наудила Израилцима (2. Кор. 3, 13). Ова слава, *δόξα* на грчком, иста је она светлост Божанског присуства, *кабод*, која је сишла са Синаја закривена облаком, и која је касније устолечена над ковчегом Завета, а затим и у Храму, иза завесе која је ограђивала Светињу над Светињама. За Павла, та иста слава је сада откривена у личности Исуса, омогућујући да сада, захваљујући Христу, буде доступна. „Сви ми (хришћани), завршава пасус, „откривеним лицима одражавамо славу Господњу, преображавамо се у Његов лик из славе у славу...“ (2. Кор. 3, 18).

Приповест о Преображењу је вероватно централни догађај у сва три синоптичка Јеванђеља, а дословно јесте централни за Марково, Јеванђеље које данас генерално важи за најстарије. После Петровог исповедања да је Исус Месија у 8. глави Јеванђеља по Марку, Јеванђелист описује Исуса како обећава да ће неки који су присутни са Њим, „видети Царство Божије у сили“ (Мк. 9, 1). „Шест дана касније“, Христос одводи Петра, Јована и Јакова са собом на високу планину (по предању планина Тавор на северу Палестине), где се „преобразио пред њима“ (Мк. 9, 2–4). Његово лице, по речима Матеја, постало је „светлије од Сунца“ (Мт. 17, 2), а Лука додаје специфично подсећање на *кабод*: „Видели су Његову славу“ (Лк. 9, 32). Христос је, у сва три извештаја, у свом сјају био окружен двојцом највећих пророка, Мојсијем и Илијом, од којих се сваки сусрео са Богом на врху планине – Мојсије на Синају, а Илија на Хориву (1. Цар. 18). И овде, као у Изласку, облак закрива место овог догађаја. Порука ове епизоде је сасвим јасна. Светлост са лица Исусовог је слава која се показала Мојсију. Или, другим речима: Христос је „место“ Божанског присуства и борављења. Он је истински храм.

Белешка о храму ме одводи до 14. стиха прве главе Јеванђеља по Јовану: „И Реч постаде тело и настани се (енгл. „tabernacled“, грч. „εσκήνωσεν“) међу нама, и ми видесмо славу Његову...“. Глагол „εσκήνωσεν“ указује, наравно, на скинију, Шатор састанка, чију је скицу Мојсије добио на врху планине у Изл. 25, 9 и даље, и чије је место касније заузео Соломонов храм (1. Цар. 8). Заједно са овим подсећањем на догађаје на Синају, прво поглавље Јовановог Јеванђеља нас такође враћа и на једну другу повезану тему из Постања. На крају приче о призивању Натанаила, којом се завршава поглавље, Исус каже свом новом ученику: „И видећеш небеса отворена и анђеле Божије како узлазе и силазе на Сина Човечијег“ (Јн. 1, 51). Ово је алузија на Јаковљев сан из 28. главе Постања, у коме сања лествицу која спаја небо и земљу. Када се пробудио, патријарх је саградио олтар на том месту и назвао га Ветил, „кућа Божија“. Тако је Исус код Јована представио себе као *осовину светиша*, место на ком се сусрећу небо и земља. Он је „Ветил“, место Богојављања.

2. Христос као Царство

Приповест о Преображењу код јеванђелисте Марка жели да нам укаже на још једну и повезану ствар, а то је да је, у Исусу, Царство Божије дошло и да је присутно „у сили“. У истом Јеванђељу Христос започиње своју јавну проповед речима: „Испунило се време. Покајте се, јер је Царство Божије међу вама.“ (Мк. 1, 15). Догађаји који су уследили између ове објаве и Преображења – укратко, Христова чуда, од исцељења Петрове таште, преко васкрсења кћери Јаирове, ходања по води заједно са потоњом причом која има аналогију у Књизи Изласка 3 и Божанским именом (Не бојте се, јер Ја ЈЕСАМ“; Мк. 6, 50), до храњења 5000 људи у пустињи, као што је Бог нахранио Израил

у дивљини – све указује на то да Јеванђелист идентификује Исуса са есхатолошким догађајем, који има свој тип, или наговештај, у описима Књиге Изласка о Мојсијевом позиву, избављењу Израиља у Пасхи, дивљини, и Синајском Савезу. Овде је, каже Марко, Цар Израиљев, Емануил, у коме се успоставља владавина Божија. Сlike изласка, Царства и Богојављења су поново јасно појављују у Јовановом јеванђељу. Могли бисмо да се посебно подсетимо шта све четврти јеванђелист приписује Исусу да говори о себи. Христос каже за себе да је „Истина“, „Пут“, „Живот“, „небески хлеб“, „Пастир“ (нпр. „Цар“), „Врата“, „Светлост“, „Чокот“ (традиционална слика Израиља), и „Васкрсење“, као и апсолутно „Ја ЈЕСАМ“ у Јн. 18, 5.

3. Христос као Савез

Будући сáмо Царство или владавина Божија, Исус се у књигама Новог Завета појављује као место где се догађа општење и заједница између човечанства и Бога. Он је у ствари Божански одговор на људску неспособност да испуни заветне заповести дате Израиљу, како је то Јеремија увидео, а исто тако и остварење пророковог виђења новог и унутрашњег односа, закона записаног на срцу. Ово је експлицитно потврђено примедбом Св. Павла да је Исус Христос наше „да“ или „Амин“ Богу (2. Кор. 1, 19–20; Откр. 3, 14). Бог је откривен и улази у однос са верником „крз Христа у Духу“. Природа овог новог односа који остварује Исус најављена је у синоптичким јеванђељима крз цепање завесе у Храму у тренутку Његове смрти на крсту (нпр. Мк. 15, 38). Сакривена и недостижна у старим прописима, слава или Шекина је, такорећи, ослобођена из свога затвора у новим. Једном и за свагда, да употребимо језик Посланице Јеврејима, ушавши у Небеску Светињу крз завесу свога тела, Исус постаје посредник новог и савршенијег савеза (Јевр. 9, 12–15). Тавор и Голгота, Преображење и Крст¹⁸ јесу заједно Нови Синај. Они творе нову заједницу.

4. Сећање на Христа

Евхаристија је сећање и обнављање Новог Савеза. Прва посланица Коринћанима Светог апостола Павла је отприлике само генерацију удаљена од Христове смрти на крсту. Па ипак, у десетом и једанаестом поглављу посланице, Апостол већ пише о Евхаристији као централној активности Цркве у Коринту. У 1. Кор. 10, 16–17 Павле каже:

„Чаша благослова коју благосиљамо, није ли заједница крви Христове? Хлеб који ломимо, није ли заједница тела Христовог? Јер је један хлеб, једно смо тело многи, пошто се сви од једнога хлеба причешћујемо.“

Овде имамо, дакле, један органски и „мистички“ аспект заједничког обеда. Дељењем једног хлеба и једне чаше, верници постају једно са Исусом. У следећем поглављу, Павле разјашњава да није он сам измислио ово. „Јер ја примих“, каже он, служећи се већ добро утемељеним језиком предања,

¹⁸ Упореди паралеле код Марка, између извештаја о Христовом Крштењу (1, 9–11), Преображењу (9, 2 и даље) и Распећу (15, 21–39): два брда, Тавор и Голгота, у друга два заједно са две фигуре које Га окружују у оба извештаја (Мојсије/Илија, разбојници), и у сва три сведочење Њега као „Сина Божијег“.

„од Господа што вам и предадох, да Господ Исус Христос оне ноћи кад беше предан, узео хлеб, и благословивши га, даде и рече: ‘Примите, једите: ово је тело моје које се за вас ломи. Ово чините у спомен (αναμνήσις) мој’“ (1. Кор. 11, 23–24).

Последњи израз нас враћа на моју ранију дискусију о литургији и „сећању“. Исус постаје присутан у хришћанском *αναμνήσις*-у, и заједно са Њим и „величанствена дела“ Његове смрти и васкрсења, која су и створила нову месијанску заједницу. Изл. 24, односно „крв завета“ којом Мојсије кропи народ да запечати савез са Јахвеом, на специфичан начин се понавља када Павле додаје: „Ова чаша је Нови Завет у мојој крви. Чините ово кад год пијете (од ње) у мој спомен“ (стих 25). Хришћанска Евхаристија је „понављање“ Христа и тако, са Њим присутним, то је такође и обнављање новог односа између Бога и човечанства, које је Исус успоставио. У Њему су сједињени Бог и човечанство. Бог постаје присутан са нама у Исусу. Кроз свој чин заједничког „сећања“, сабрање хришћана поставља Христа у центар и тако и сâмо постаје „место“ Богојављења и Света планина.¹⁹

Управо је богојављенска природа хришћанског евхаристијског богослужења разлог због кога нам Апостол може саопштити следеће стихове и поновити претњу осудом коју су пророци подвукли у вези са израиљским празновањем савеза са Јахвеом:

„Тако ко год једе овај хлеб или пије од чаше Господње недостојно, биће крив телу и крви Господњој... Свако нека испитује себе... Јер ко год једе и пије недостојно, суд себи једе и пије.“ (1. Кор. 11, 27–29)

Баш као за Амоса, Исаију и остале пророке, појава Божанског присуства је за Павла тренутак суда, у исто време и милост и заповест.

У Делима апостолским израз „ломљење хлебова“ се јавља у контексту који нам сугерише да је то већ *terminus technicus* (= стручни израз) за Евхаристију.²⁰ Дела апостолска у својим уводним поглављима описују хришћанску заједницу као ону која је још увек у свом оригиналном јеврејском облику, ону која још увек тежи да богослужење обавља у Храму, и у великој мери је несвесно – до Савловог обраћења и мисионарења, као и до Петровог виђења²¹ – у било каквом раскиду са старозаветним Израиљем. „Ломљење хлебова“ је један аутентично хришћански чин богослужења, заштитни знак месијанског народа. Али ово је за Луку више од неке врсте потписа заједнице. То је начин на који васкрсли Господ постаје присутан у својим вернима. Ово је нарочито снажно илустровано у причи о два ученика који тужни напуштају Јерусалим после Распећа (Лк. 24, 13–35), и срећу странца на путу. Њихов нови сапутник је био толико интересантан да су га позвали на вечеру, и на тој вечери он открива свој идентитет: „И он узео хлеб и благословивши преломи га и даде им“ (стих 30). У том моменту, пише Лука, ученицима се „отворише очи и познаше га“ (стих 31), и схватили су да су били у друштву са Исусом који је устао. Прича се завршава тако што њих двојица трче назад

¹⁹ Види Јеврејима 12, 18–29, цитирано испод.

²⁰ Види Дап. 2, 40 и 46; 20, 7 и 11; и 27, 3–5, као и Лк. 24, 30 и 35 о којима ће бити речи ниже.

²¹ Види Дап. 9, 1 и даље, и паралелна места о Савловом обраћењу у 22. и 26. глави, и 10, 1–43 (посебно 10–16) о Петровом виђењу које га упућује на мисионарење међу паганима.

Једанаестиорици у Јерусалим како би им рекли шта се догодило „на путу, и како Га (Исуса) познаше у ломљењу хлебова“ (стих 35). Да је Лука имао намеру да читаоци његовог Јеванђеља направе паралелу са Евхаристијом даље је наглашено са четири глагола која користи у стиху 30, „примити, благословити, ломити, дати“, управо истим оним (глаголима) који се појављују и у његовом извештају о Тајној вечери (22, 19).

Јеванђеље по Марку користи ове глаголе у сличној ситуацији у својој верзији приче о храњењу 5000 људи (Мк. 6, 41). У типично алузивном и сажетом стилу овог јеванђелисте, ова четири глагола, заједно са ранијим местима у самом јеванђељу која указују на чињеницу да се догађај десио „на пустом месту“ (стихови 31, 32, и 35), служе да истакну две ствари. Оне одједном усмеравају читаоца *назад* у свештену историју, на причу о Божијем храњењу Израиља *маном* у пустињи (Изл. 16), и *напред* на Евхаристију Цркве. Овај Исус, каже Марко, који је нахранио мноштво са пет хлебова, јесте исти онај који је нахранио народ Изласка *онда*, и који храни народ *сада*, у *анамнези* Његове последње вечере, смрти и васкрсења. Ове две поенте су нам још експлицитније стављене до знања, само у много дужој форми у шестој глави Јовановог Јеванђеља. Друга почиње истом причом о чудесном умножењу, овог пута „на планини“ (стих 3), али онда наставља са тридесет три стиха (26–59) објашњавајући значење овог чуда: „Ја сам хлеб који је сишао са неба“ (стихови 41 и 51); и „ко једе тело моје и пије крв моју има живот у себи, и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (стих 54); и „ово је хлеб који је сишао са неба, али не као *мана* коју су ваши оци јели и пустињи и помрли. Ако ко буде јео овај хлеб, живеће вечно“ (стих 58). Ово је територија Изласка и Синаја, чак и потпуна са планином, само што се овде појављује у контексту новог народа Божијег, који је у потрази за својом храном, за настањењем свог Бога *са* Њим и у Њему, у јелу евхаристијског сабрања.

6. Црква

1. Тајна

Као и Израил у јеврејским списима, и хришћанска Црква је у исто време и једна личност и заједница многих личности. Да почнемо са овим другим, сама реч „Црква“ – у грчком *ἐκκλησία* – је преузета, као и реч литургија, из језика грчко–римског политичког живота. Овај термин је изворно означавао гласачко тело скупштине старогрчког *полиса* (*πόλις*). Он је зато подразумевао друштво, тачније управо град, и сигурно је преузет од најранијих хришћанских писаца с циљем да истакну тврдњу нове заједнице да она јесте народ, „Израил Божији“ (Гал. 6, 19), или град, Нови Јерусалим (*уй*. Откр. 21, 2). Као „место“ Богојављања, Црква је Нови Сион. „Јер ви нисте“, пише аутор посланице Јеврејима, упоређујући Израиљце у подножју Синаја са новим месијанским народом,

„приступили гори опипљивој и огњу разбукталом и густој тами... него Гори Сионској и Граду Бога живог, Небеском Јерусалиму, и хиљадама зборована анђела који славе Бога.“ (Јевр. 12, 18–23)

Ово „Сион“ нас враћа на већ поменути храмовни живопис. У Новом Завету, ова слика се односи на Цркву. Навешћу два примера, најпре из 1. Петр. 2, 4–9. У следећем

пасусу, сабрање је „свештенство свето које приноси духовне жртве“, а верници су такође и у исто време „живо камење које се зида у дом духовни“, тачније речено храм.²² Потпуно иста мисао се појављује и на другом месту, у Еф. 2, 19–22:

„Ви сте суграђани и домаћи Божији. Назидани на темељу апостола и пророка, где је угаони камен сам Исус Христос. На коме сва грађевина складно спојена, расте у храм свети у Господу; у кога се и ви заједно уграђујете у обиталиште Божије у Духу“.²³

Крајеугаони камен Цркве, нови храм „у Духу“, јесте личност Исусова. Као што је и Израил у исто време народ и човек, Јаков, тако је и Црква потпуно нова заједница, „народ свети“ и освештани храм у који се усељава Бог, али то је тако зато, и само зато, што се схвата у извесном смислу као продужетак васкрслог и прослављеног Христа. Исус, према Посланици Колошанима 1, 17–19, јесте Онај „Који све обједињује“, и све је „искупљено кроз Њега и за Њега“. Он је место у коме се саставља творевина, или боље, пала творевина, и васпоставља Његовом смрћу и васкрсењем (Еф. 1, 9–10). Он је стога Тајна, *μυστήριον*, Божанског плана о свету, скривеног пре свих векова и „сада јављеног светима Његовим“ (Кол. 1, 26). „Тајна“, наставља посланица, „је Христос у вама“ (стих 27). Хришћанска заједница и Исус тако конституишу јединствени живи организам. Разне се метафоре за овакву перцепцију појављују у новозаветним текстовима, а међу њима и „један, нови човек“ (Еф. 2, 15–16), „тело Христово“ коју Св. Павле употребљава у Рим. 12 и 1. Кор. 12, и један „чокот“ који се помиње у Јн. 15, 1 и даље. Овом потоњем бих додао доследност језика прожимања и заједништва, којим се одликује читаво четврто јеванђеље, нпр. у Јн. 17, 22–24. Ово су метафоре, засигурно, али данашњи читалац би погрешно не препознајући да мисао који библијски писци желе да изразе јесте нова стварност проузрокована „величанственим делима“ Божијим у Христу.

2. Тајне

Та μυστήρια, мистерије, јесте изворни грчки израз који је за хришћанство латинског говорног подручја касније преведено као *sacramenta*, „Свете Тајне“. Оне су повезане најпре и понајвише са активношћу Цркве у самом сабрању, нпр. са богослужбеним радњама, и нарочито са чиновима посвећења (Крштења) и благосиљања хлеба и вина (Евхаристије).

Новозаветна литература, можда понајвише у Павловим и Јовановим списима (укључујући и Откривење на крају), као резултат овога, посебно наглашава ове две Свете Тајне. Пошто сам се већ задржао на Евхаристији, сада ћу придодати још само пар запажања, са поштовањем према њој, али из перспективе Откривења Јовановог. Чувена слика у поглављима 4 и 5 ове књиге која нам илуструје престо небески, на рачун

²² Обрати пажњу на стих 9: „род изабрани, царско свештенство, народ свети“, који парафразира Излазак 19,5–6, а види такође и интересантну верзију овог стиха у сиријској *Пешићи* где уместо „царског свештенства“ пише „који ће служити као свештеник(ци) Царства“. Исто тако, стих 5. у сиријској *Пешићи* каже: „и ви сте храмови и освећени свештеници“. За коментар на ову перикопу, види S. Brock, „The Priesthood of the Baptized: Some Syriac Perspectives“, *Sobornost/Eastern Churches Review* 9,2 (1987), стр. 14–22.

²³ Види такође 1. Кор. 3, 16–17 и 6, 19–20 наведено испод, и поново Brock, *op. cit.* За озбиљнију употребу слике храма у међузаветној литератури и апокалиптичкој литератури уопште, види M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (NY/Oxford:1993), посебно стр. 9–43.

којег су Анатоле Франс и Марк Твен (Anatole France и Mark Twain) збијали шале, можда је бар делимично произашла из евхаристијског сабрања ране Цркве.²⁴ Књига почиње виђењем „у Дан Господњи“ (Откр. 1, 10), дан Евхаристије, а завршава се приказом Новог Јерусалима који силази са неба (21, 2). Њени завршни стихови садрже нешто што је очигледна аналогија са древном црквеном арамејском формулом, „наш Господ долази“ (*маран аша*; енгл. „our Lord is coming“ – *ирим. ирив.*), која је позајмљена из Евхаристије.²⁵ Ово „долази“ је нарочито значајно с обзиром да је преокупација ове књиге Есхатон. Једноставно речено, последњи догађаји су већ почели. Понављам, ја бих подвукао садашње време Христове изјаве у Откр. 3, 20: „Ја долазим“, где се исти стих завршава са „и ја ћу вечерати с тобом“. Глагол „вечерати“, *δειπνέω*, свакако је имао за циљ да укаже на евхаристијску вечеру.²⁶ Другим речима, Небески Јерусалим и Царство Небеско јесу, макар као предукус, већ присутни у Цркви која се сабрала на обед Господњи. Простор и време постају растегљиви у складу са природом саме Литургије. Они су развучени тако да укључују и почетак и крај, есхатолошки благослов и суд у садашњем моменту.

Ако је Евхаристија пројава Цркве, што ће рећи, потоњег Есхатолошког града и света, онда Крштење јесте основа, почетак и континуитет живота једног хришћанина као члана Новог Израиља. Као што Св. Павле примећује у Рим. 6, 3–14, кроз крштењско погружење којим се посвећује у Христову смрт и васкрсење, он „умире“ греху и „старом човеку“ (палом Адаму), и оживљава поново у Новом Адаму. Ово је тзв. „облачење“ у васкрслог Исуса, који обнавља верујућег као део „једног новог човека“, као заједничара у Христу и наследника Авраама (Гал. 3, 23–29). Вода Крштења је вероватно и Павлу била на уму када је своје Коринћане поредио са Израиљцима у пустињи, који су пили од једне стене која је Христос (1. Кор. 10, 1–5). Оваква употреба књиге Изласка, заједно са намерним поређењем Христовог страдања и васкрсења са Пасхом, у најмању руку усмерава касније типично отачко тумачење Крста и Крштења као испуњења догађаја Изласка. Ови каснији догађаји се посматрају као типови, као указатељи на већу и савршенију Божију интервенцију у Исусовој смрти и васкрсењу. У хришћанском посвећењу, дакле, имамо осврт на Христово страдање и Излазак са водом у крстионици која симболише како Христов гроб, тако и Црвено море.²⁷ Лука употпуњује слику у Дап. 2 приказом силаска Духа Светога, што одговара јеврејском празнику Педесетнице, педесетом дану од Пасхе, када се обележавао (макар је тако у првом веку било) предавање Закона на Синају.²⁸ Давање Духа је тако нераскидиво повезано са чином Крштења (Дап. 2, 38–41).

Помињање „воде и Духа“ је веома често у четвртом јеванђељу. Исусово крштење је подразумевало и да је Претеча био сведок силаска Духа у Јн. 1, 32–34. То је тајна

²⁴ Види Е. Petersen, *The Angels and the Liturgy* прев. Walls (1964) нар. ix–x и 1–12, и више уопштено P.Prigent, *Apocalypse et Liturgie* (Neuchatel:1964) нар. 14–45.

²⁵ Види Откр. 22, 20, 1. Кор. 16, 22, и за експлицитну везу са Евхаристијом, *Дигахи* 10, 6, енглеску верзију у *Early Christian Fathers* ed. C. Richardson (Phil:1970) 176.

²⁶ Види поново Prigent, *Apocalypse et Liturgie* 35.

²⁷ Види, нпр., Cyril of Jerusalem, *Lectures on the Christian Sacraments* 1,3, прев. R.W.Church (Crestwood NY:1977 гер.) 54 за четврти век, и Ориген, *О начелима* IV, 3,12, прев. Butterworth (NY:1966) 307 за трећи.

²⁸ Види чланак о *Пегесетници* у *The Theological Dictionary of the New Testament* (ed. G. Kittel), прев. G.W.Bromiley (Grand Rapids:1968) Vol. VI, 48–49.

поновног рођења „водом и Духом“, коју Исус открива Никодиму у трећем поглављу (3, 1–21, посебно стихови 3–8), и у разговору са Самарјанком код Јаковљевог извора у четвртном поглављу, Христов захтев да пије је тај који проузрокује откривање воде која „се претвара у извор воде унутар“ онога који пије, и „која тече у живот вечни“ (4, 10–14). Исто тако, бања Витезда и исцељење непокретног нас доводи до закључка да је „Отац... учинио Сина извором живота“ (5, 26). Овакав низ се наставља и у седмом поглављу. Овде је радња заснована на празнику Сеница, који има свој врхунац у освећењу воде, са сећањем на Изл. 17, 1–7, на „живоносни извор“ проречен у Јез. 47, 1 и даље и Зах. 14, 8. Овом приликом Исус каже „последњег и највећег дана празника“: „Ако је неко жедан, нека дође к мени. Који у мене верује нека дође и пије.“ Јеванђелист потом додаје: „А ово рече о Духу кога требаше да приме они који верују у Њега“ (Јн. 7, 37–39). Одломци о Утешитељу, касније у Јеванђељу,²⁹ имају за врхунац узајамно настајење, Сина у Оцу, и обојице у вернику, што представља срж седамнаесте главе Јеванђеља по Јовану. Ово настајење или присуство у верујућем јесте ништа мање до слава, *δόξα*, коју су имали и Отац и Син „од пре него што свет постаде“ (17, 5 и 22–24). Ова слава је јасно повезана са Духом, Кога дува васкрсли Христос на своје ученике у Јн. 20, 22, и Кога су верници позвани да приме, сваки понаособ, кроз Тајну Крштења: рођењем „водом и Духом“ (3, 5).

в. Хришћанин

Овде је неопходно да моја запажања буду кратка. Свештени рукописи, било да припадају јеврејским списима или Новом Завету, уопште не говоре много о индивидуалном колико о заједници. Ово је засигурно један од разлога због којих било која дискусија о искуству Бога у Православљу не може да нема еклисијалну димензију. Али ипак, свака људска заједница се састоји од личности, а свако људско биће је јединствено и непоновљиво. Док је контекст искуства саме вере обавезно „народ Божији“, дотле покрет и рађање вере остају сакривени у тајним пределима појединачног људског срца.

Дакле, тамо, у срцу, јесте место где Јеремија лоцира Нови Савез који треба да дође, где Христос проналази извор добра и зла (Лк. 6, 45), и где и Свети Павле види простор деловања Духа у новом стварању, „неизрециви јецај“ и вапај који каже „Авва“ (Рим. 8, 14 и даље). Чини ми се да није потребно да продужавам текст у недоглед како бих показао да присуство Новог Савеза у верујућем човеку постаје његова или њена најдубља истина. „А живим – не више ја“, каже Павле, „него живи у мени Христос“ (Гал. 2, 20). Ово је „основа свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јев. 11, 1). Управо је Христос у Духу темељ хришћанина, Тајна – *μυστήριον* – Онај који живи и креће се у дубинама срца. Овај однос са Њим не може да не буде личан и интиман, ако уопште треба да буде истински.

Скривено или тајно присуство у срцу је сигурно нешто на шта нам указују и квасац, зрно горушичино, скривени бисер и изгубљени новчић („драхма“ у преводу Св. Арх. Синода СПЦ – *ирим. ирев.*) пронађен у синоптичким јеванђељима. Ове слике Царства нам показују шта је у исто време објективна стварност, идентификована са самим

²⁹ Види Јн. 14, 16–17; 15, 26; 16, 7–10 и 13–15.

Исусом (присутним у Цркви), и субјективно искуство. Исто се може рећи и за Божанску славу. Као што је јасно из оба извештаја о Синају и причи о Преображењу, слава указује на објективну манифестацију Божанства, светлост Божију, огањ, красоту, итд., што би било увредљиво „дематеријализовати“, да тако кажемо, као и да га претворимо у неку врсту идеограма за врлину, или за неки други „духовни“ квалитет.³⁰ Али, иста ова слава ће бити доживљена и опитно, унутра. Св. Павле је говорио о нечему сасвим посебном и стварном за њега када је у 2. Кор. 4, 6 причао о хришћанском *виђењу* славе Божије у лицу Христовом.³¹ То је она иста слава као и у Јн. 17, 22–24, коју Јеванђелист разуме као благодат дату вернику. Макар и потенцијално, кроз Крштење верујући и сами постају „место“ славе. Из овога следи да је сваки хришћанин позван да постане „Богојављење“. Другим речима, Синај и Сион су такође, и обавезно, унутрашње стварности. Идеја унутрашње „планине познања Божијег“ – коришћење кованице хришћанских писаца од неколико векова касније – јесте у најмању руку нешто имплицитно Новом Завету.

Додаћу како не мислим да је моја последња тврдња тако храбра као што се некоме може учинити. Синај и Сион су, на крају крајева, у јеврејским списима повезани језиком и искуством литургије храма. Храм је, затим, лоциран на врху Сиона, свете планине, а Светиња над Светињама одговара врху Синаја, као што и „густа тама“ (уџ. Пс. 18, 10–12) Светиње (која је) без прозора одговара облаку који се спушта на планину откривења. У новом устројењу, и као резултат његовог или њеног крштења у Христа, хришћанин поседује то исто присуство у себи. Он или она постаје, дакле свако понаособ, храм Божији, место Његовог настајења. Свети Павле наглашава ово експлицитно, два пута, у 1. Коринћанима: „Не знате ли да сте храм Божији и да Дух Божији обитава у вама? ... јер је храм Божији свет, а то сте ви.“ (1. Кор. 3, 16–19).³² Стога бих сумирао новозаветну употребу храмовног језика запажањем да се идеја храма схвата као примењива у једно и исто време на Христа, на Цркву, и на хришћанина: Христос је храм; Црква је храм; верник је храм. Троструки смисао храма се као посебно учење појављује код неких писаца из четвртог века, али се његови почеци могу приметити већ у најранијим слојевима хришћанског предања. Друго, идеја верника као храма нам говори нешто важно о природи хришћанског призивања, што значи да она укључује и виђење или „мистичко искуство“ Бога. Ово искуство, или бар могућност за то, јесте нешто што чека унутар верујућег човека. Сав циљ хришћанског живота ће зато касније бити описан као „ношење“ – и чак „(по)раћање“ – славе Божије у Христу већ дате, попут неког семена (= клице), вернику у Крштењу,³³ и нахрањене Евхаристијом. Треће, Свете Тајне ме враћају на почетак мог излагања, на заједничко богослужење и приватну

³⁰ Као додаток Mettinger–у, који је наведен изнад, у 6. напомени, види такође и чланак о *δόξα* од G. Kittel–а у The Theological Dict. of the N.T. III, 233–253.

³¹ За важност „славе“ код Павла, види посебно скорашњу студију А. Segal–а, *Paul the Convert: Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: 1990), посебно 9–11, 58–64, 152–157.

³² Види такође 1. Кор. 6, 19–20, и напомену 22 изнад.

³³ Одатле код каснијих писаца поређење са семеном горушичним, квасцем, изгубљеним новчићем, итд. у јеванђелским параболама са „семеном“ божанске Речи и духовном концепцијом. О овој теми у сиријском предању, види S. Brock, „Mary and the Eucharist“, *Sobornost/ECR* 1,2 (1979) 50–59, и у Византији једанаестог века, Symeon the New Theologian in *Traites theologiques et ethiques*, издање J. Darrouzes за *Sources chretiennes* 122, посебно 241–271.

молитву. Литургија и мистицизам нису јасно одвојива подручја. Обоје су утемељени на „тајнама“ хришћанске вере, углавном у једној Тајни Исуса Назарећанина која се даје у Крштењу, открива у *анамнези* евхаристијског сабрања, и проналази – даром молитве и поста – на олтару срца. Сабрање (објективна институција) и верник (индивидуална и субјективна) се на неки начин подударују међусобно. Обоје су „храмови“ – тачније храм – Божији, зато што обоје у исто време одражавају и пројављују једини истински храм и свештеника, Исуса Христа.

Иако ова узајамна зависност и међуоднос – могао бих скоро да кажем, за разлику од каснијег израза из тројичног богословља, прожимање и *circumincessio* – „три храма“ и једног храма има свој почетак у централним темама светописамског канона, он такође има и континуирану историју у литератури источног хришћанства од првих генерација после Новог Завета до данашњег дана.

III ИСТОЧНО ХРИШЋАНСКО ПРЕДАЊЕ: ОД МУЧЕНИКА ДО ИСИХАСТА

а. Мученици и гностици: од 100. до 313. године хришћанске ере

1. Мученици

Реч мученик (*μάρτυρ*) значи сведок. У старом свету, овај термин је потекао из традиционалног права, где је као и данас, означавао онога који нуди своје сведочење у суду.³⁴ Током два века која су претходила хришћанству, он је, међутим, стекао још једно значење међу побожним Јеврејима, чија су искуства прогонства од стране јелинских цара Антиохије, забележена у Књигама Макавејским. У њиховом контексту, бити *мученик* у овом посебном значењу те речи, значило је сведочити истину Божанског закона, Торе, по цену живота. Њима није било компликовано да схвате ову жртву, као што није ни жртву у правом, богослужбеном смислу те речи, свештени принос који је доприносио мирењу Бога са својим народом.³⁵ Откривење Јованово нарочито користи ову терминологију да би је применило на Христа.³⁶ Исус је, наравно, такође свештеник ове жртве – и то је једна од централних тема у Посланици Јеврејима.³⁷

Језик мучеништва раног хришћанства зато од својих почетака укључује ове елементе храма, литургије и нарочито богојављења које сам наглашавао током овог излагања. Ово је веома важно, јер су мученици били ти који се поштују као хероји вере, узор хришћанског живота. Завршетак нечијег боравка у овом свету мученичком смрћу била је велика жеља сваког посвећеног верника. Два примера из другог века ће бити довољна да илуструју овакве тврдње: Игнатије Антиохијски (†око 115) и Поликарп Смирнски (†око 165).

Игнатије је свакако наглашавао значај Литургије и Светих Тајни. Седам писама, која је написао током пута на своје мучеништво у Риму, карактеришу поновљена наглашавања неопходности јединства. За Игнатија, ово јединство је изражено и оприсутњено у евхаристијском сабрању коме председава Епископ:

³⁴ Види чланак о *μάρτυς/μάρτυρεών* у *Theological Dict. Of the N.T.* IV, 474–508, посебно 495 и даље.

³⁵ Види W. H. C. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Garden City, NY:1967) 22–57.

³⁶ Види посебно Откр. 1, 2 заједно са 6, 9–13; 17, 2, и 19, 10.

³⁷ Нарочито Јеврејима 7, 21 – 10, 18.

„Ништа не чините без епископа и презвитера...али нека међу вама буде једна молитва, једно мољење, један ум, једна нада...Сви као у један храм сабирајте се, Једном Богу, као на један жртвеник, Једном Исусу Христу.“³⁸

Речи „храм“ и „жртвеник“ су овде употребљене редом, за Оца и за Христа. На другим местима Игнатије користи „храм“ за вернике као групу, што ће рећи, као сабрану Цркву: „Ви сте камење храма, које је предсаздано за грађевину Бога Оца“,³⁹ и поново, у истој посланици о верницима појединачно, као месту Божанског настајења: „Учинимо, дакле, све знајући да Он обитава у нама, да бисмо могли бити Његови храмови до краја, и да би Он могао у нама бити наш Бог“.⁴⁰ Овде поново имамо тројако значење речи храм, како сам већ рекао горе: Бог (или Христос), Црква, и верник. Сва три се сусрећу у ономе што је за Игнатија центар и везиво хришћанског живота, „лек бесмртности“,⁴¹ и „један хлеб Божији“⁴²: „Јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша крви Његове: један је жртвеник, као што је и један Епископ“.⁴³

Али, може се приметити да све што је до сада речено указује на институцију, на објективне обичаје хришћанске заједнице и на њихову службу. Све је литургијско. Одговор на привидни недостатак личног и искуственог код Игнатија лежи у његовом разумевању свог скорог мучеништва, јер су они управо у самом чину *μαρτυρία*-е, коју овај ранохришћански писац види као врхунац не само своје вере у Христа, него и као учествовање у Исусу, које се даје у Евхаристији. „Не прибављајте ми ништа друго“, пише у свом писму Римској Цркви, „него да будем принесен на жртву Богу, док је жртвеник још спреман“.⁴⁴ Мало касније додаје: „Пшеница сам Божија, и мељем се зубима зверова, да се нађем чисти хлеб Христу“.⁴⁵ Овде је откриће Исусовог присуства у евхаристијском хлебу рекапитулирано у личности мученика. И није само Евхаристија та у којој има своју рекапитулацију, већ и у води Крштења: „И нема у мени ватре која жели ишта материјално, већ само вода жива која ми изнутра говори: ‘Хајде к Оцу’“.⁴⁶ Игнатије жели ово болно искуство јер у њему он види испуњење свог призива као хришћанина, а призив се, понављам, ништа мање него састоји у томе да и сам постане храм, место откривења (енгл. *Eiphanu* – *прим. прев.*).

Да жеља овог човека није била нека патолошка промена, него да је уместо тога ово нешто што је било укоренењено у свести ране Цркве, очигледно је из извештаја о још једном епископском мучеништву, епископа који је био Игнатијев млађи савременик, мучеништву Поликарпа Смирнског.⁴⁷ У овом документу, писаном убрзо након Поликарпове смрти, постоји систематска тежња да се Епископово суђење и

³⁸ Посланица Мајнежанима 7, превод J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (Grand Rapids: 1980 rep.) 70.

³⁹ Посланица Ефесцима 9 (Lightfoot 65).

⁴⁰ *Ibid.* 15 (67).

⁴¹ *Ibid.* 20 (68).

⁴² *Ibid.* 5 (64).

⁴³ Посланица Филиљанима 4 (Lightfoot 80).

⁴⁴ Посланица Римљанима 2 (Lightfoot 76).

⁴⁵ *Ibid.* 4 (77).

⁴⁶ *Ibid.* 7 (78). О „води која говори“ види такође *Ode Соломонове* [*The Odes of Solomon*] 11, 6 издање и превод J. H. Charlesworth (Chico, CA: 1977) 50. Оне могу бити и савремене Игнатију, с обзиром да је датирање *Ode* потпуно недоказиво.

⁴⁷ Посланица Смирњанима, у Lightfoot 109–117.

егзекуција поистовети са причом о Исусовом страдању и смрти. Оно што ја лично желим да истакнем налази се на крају приче. Стављен на ломачу да се спали, Поликарп произноси молитву чија је сличност са молитвом освећења у хришћанској Евхаристији непогрешива:

„Господе Сведржитељу, Оче љубљенога и благословенога Сина Твога, Исуса Христа...благосиљам Те...да узем удела у броју мученика (сведока) чаше Христове...у чему да будем примљен пред Тобом као угојена и угодна жртва.“⁴⁸

Подвлачим: „чаша Христова“, „овог дана“, и „жртва“. На крају, аутори овог *Иисма* додају пасус у коме се описује смрт овог мученика у комбинацији са белешкама о Евхаристији и приносу тамјана:

„(Ватра је начинила)... свод око тела мученика, које је сво било окружено (ватром)... као хлеб у пећи... И толики миомирис осетисмо, као да је упаљена кадионица тамјана или неког другог скупоценог мириса.“⁴⁹

Мученик, онако како се појављује у ова два примера, даје нам чист пример међусобног преплитања еклисијалних и мистичких тема. Било је, свакако, и других и не сасвим другачијих начина за верника да се његово или њено сопствено искуство изрази у Христу и литургијском слављу. Једно од најважнијих, бар за историју Хришћанске Цркве Истока и Запада која је следила, уобличена је великим писцима касног другог и раног трећег века у Александрији. Њихови напори да интегришу и сложену појаву гностицизма, и филозофску традицију (нарочито платонизам) многобожачког друштва у Хришћанство, довела је до уобличавања идеала којим је насловљен следећи одељак.

2. Хришћански гностик: почеци контемплативне традиције

Превише је пажње, по мени, било посвећено гностичком покрету последњих година да бих се бавио тиме овде.⁵⁰ Биће довољно само да приметим да је било, с једне стране, нечег позитивног у раду на гностичкој литератури, нечег што бих могао назвати живом заинтересованошћу за предмет и (у веома општем смислу те речи) лично, заједно са, на другој страни, чињеницом да је интересовање за ово у претераној – да не кажем рококо – форми коју је обично имало, створило опасност од раздвајања хришћанства од свог темеља у јеврејским списима. Две особе из ране хришћанске Александрије, Климент (†око 215) и Ориген (†253) су покушавале да се изборе са овом опасношћу, и у исто време сачувају оно што су пронашли да је вредно у овој гностичкој заинтересованости. Какве, постављали су питање, свештени текстови Писма, конкретно историја и дела која су чинили Израил и Бог Израиља, имају везе са човеком верујућим у Исуса Христа? Другим речима, како историја постаје „историја

⁴⁸ *Ibid.* 14 (114).

⁴⁹ *Ibid.* 15.

⁵⁰ Воде се жестоке дебате о пореклу гностицизма. За скорашњи, и за мене убедљив покушај да се овај покрет смести у контекст јеврејско–самарјанске мисли, види J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tuebingen:1985).

за мене“?⁵¹ Приликом стварања свог одговора, александријски писци су морали да прибегну алегорији као егзегетској методи, која је већ била добро развијена код многобожачких писаца у класичним причама о боговима, као на пример код Хомера и Хесиода, а такође су могли, и управо и јесу имали за узор преседан у примени алегорије на Писмо, коју је спровео Јеврејин из првог века, Александријац Филон.⁵² Они су се, такође, служили једном тежњом у раду, коју је скорија ученост описала као распрострањену тенденцију ка „поунутарњењу“ (енгл. interiorization – *џрим. џрев.*), општем интересу за субјективност, која је конкретно била карактеристична за касне античке филозофе, нарочито платонисте.⁵³ Ја сам одлучио да подведем ову тежњу под општи наслов: микрокосмос и макрокосмос.

Ова идеја је, у ствари, већ веома стара идеја грчке философије у трећем веку после Христа. Она стоји у основи Платоновог описа идеалне државе у *Држави*, коју је, разуме се, писао као рационалан човек, а касније су је преузели стоици и учинили је главним начелом своје космологије и етике. Ипак, нарочито је дошла до изражаја у делима Оригеновог сународника и савременика, оснивача онога што називамо неоплатонизмом, Плотина (†око 260). Платинова брилијантна комбинација Платонове хијерархије бића са стоицистичким биолошким моделом света, универзума као једног живог бића, имаће дубок утицај на мисао потоњих мислилаца све до данашњег дана.⁵⁴ За моје потребе овде, кореспонденција између унутрашњих и спољашњих светова је та која је битна. „Свако од нас је“, пише Плотин у *Енеадама* III 4,3, „врста духовног универзума... пребивамо тамо... док смо привезани за овај доњи“. Као последицу овога, он је такође видео „узлажење ка Једноме“, ка Божанству, као унутрашњи процес, понирање у сопствене дубине где се, „одједном“, у најинтимнијим одајама ума, појављује светлост Једнога.⁵⁵ За постизање овога, било је неопходно припремити се читавим системом вежби (*аскјисис*) који је подразумевао очишћење (*каθάρσις*) од телесних страсти, вежбање ума како би се припремио за созерцавање (*θεωρία*) видљивог света форми и на крају, одбацивање (*αφαίρεσις, απόφρασις*) свега онога што није Једно како би га чекао „да се појави, као што око чека сунце да изађе“. ⁵⁶ Плотин се повремено позива на хиндуистичку школу *Агваиша*, са својим Једним које одговара *Ајману* индијских мудрости, истинском унутарњем „ја“ („истинско сопство“, енгл. deep self – *џрим. џрев.*), „што ти јеси“ из *Ујанишада*.⁵⁷ Али, пасиван начин оприсутњавања Једног упућује на нешто друго, а не на то да се ради о потпуном монизму. Платиново Једно је трансцендентно, и то наглашавање његове трансцендентности – карактеристично

⁵¹ Узео сам ову фразу из студије Оригенове егзегезе R. P. C. Hanson–a, *Allegory and Event* (London:1955) 277. Ја је, међутим, не користим на строго критички начин као што то Хенсон чини.

⁵² За јелинистичку употребу алегорије види поновно Hanson, *Allegory*, и скорије D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revisionism in Ancient Alexandria* (Berkeley:1992), као и студију о односу Филона и хришћанских писаца од D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature* (Fortress:1993).

⁵³ О овоме види радове P. Brown–a, посебно у његовом делу *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley:1982) и у новијем, *The Body and Society* (NY/Oxford:1988). Види исто коментаре D. Burton–Christie–a, који повезују хришћански аскетизам и тежњу ка „поунутарњењу“ у његовој каснијој књизи *The Word in the Desert* (Oxford/NY:1993), пос.49–62.

⁵⁴ За Платинов систем, види J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge:1967).

⁵⁵ Види *Eneage* V,3,7 и 5,7; и VI,7,36.

⁵⁶ *Ibid.* V,5,8.

⁵⁷ Види „Chadogya Upanishad“ у *The Upanishads*, прев. J. Manclarо (NY:1965) 117–118.

и за друге и раније античке философе⁵⁸ – биће радо прихваћено и од хришћанских писаца. Наћи ће се, такође, и места за његову (и његових претходника) употребу тема о микрокосмосу и макрокосмосу, *ασκήσις*, *θεωρία*, *ἀπόφασις* и *αφάιρεσις*, и језика којим је створени свет подељен на разумни и чулни.

Климент Александријски је искористио све ове елементе у свом приказу хришћанских гностика. Као претходник Плотина, он наравно није позајмио језик трансценденције од каснијег писца, већ га је углавном узео од Филона, као и из општег окружења касне антике.⁵⁹ Несазнатљиви Бог је, међутим, откривен у својој Речи, нарочито у оваплоћеној Речи. Климент се у потпуности служи терминологијом контемплације, инкорпорирајући у свој извештај Платонову тројну поделу душе из дела *Федар*, заједно са троструким успињањем душе: од очишћења (од страсти), преко созерцања света, до виђења Бога. За ово последње, он позајмљује идеје о *αφάιρεσις* и *ἀπόφασις* будући да инсистира на томе да се евентуални сусрет са Богом дешава изван граница створеног.⁶⁰ Раније, са поштовањем према очишћењу, он прихвата и почиње процес християнизације једне важне стоичке идеје бестрашћа, *ἀπάθεια*, која ће од тада увек имати запажену улогу у источнохришћанској литератури. Алегоријска егзегеза је стога употребљена на такав начин да нам укаже на слику „хришћанског гностика“ као некога у коме је присуство у свету оваплоћене Речи откривено и живо.⁶¹

Да је Христос откривен у усавршеном хришћанину казује нам нешто важно. Климентов гностик није у потрази само за приватним и искуством које се не тиче других. Он је такође и „човек за друге“, неко ко узраста и у љубави као и у знању, и ко на овај начин, антиципира монашке старце и свете људе, који ће у наредним вековима играти главну улогу у животу источног хришћанства.⁶² Поред тога, док Литургија *per se* није у првом плану у Климентовим делима, идеје Цркве скоро и да нема. У једном тренутку он примећује да је Црква присуство будућег века⁶³ у свету, а у другом тексту, где се сећа Синаја и Сиона као места Богојављења, он моли Христа да „нас поведе ка својој светој планини, ка Цркви, која је воздигнута изнад облака и додирује небеса“.⁶⁴ Говорећи о хришћанину као храму, он покреће причу о макро–микрокосмосу како би описао гностика као храм Духа Светога и место Божанске славе,⁶⁵ а на другом месту се експлицитно позива на 1. Кор. 3,16 и 6, 19–20:

⁵⁸ За проучавање језика трансценденције и „апофатичке теологије“ у средњем и касном платонизму, види R. Mortley, *From Word to Silence II: The Way of Negation Christian and Greek* (Bonn:1986).

⁵⁹ Види поново M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, пос. 69–71 за нагласак на трансцендентност, и за посреднике, Fossum, *Name of God* 332–338.

⁶⁰ Види Климентове *Σύρομαιτε* V,11 (GCS 71,2–3).

⁶¹ Климентове *Σύρομαιτε* VII приказују слику „хришћанског гностика“. За превод (на енглески, *прим. прев.*), види H. Chadwick's *Alexandrian Christianity* (Phil:1954) 93–165.

⁶² За, *inter alia*, Климентов значај за идеал монаха у раном монаштву, види G. Bunge, „Origenismus–Gnostizismus: zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos“, *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 24–54. Он је имао и наставља да има дуготрајан утицај. Портрет старца Зосиме у *Браћи Карамазовима* Достојевског нешто дугује Климентовој представи хришћанског гностика.

⁶³ *Πεγαῖοι* V, текст из *Sources chretiennes* 70, посебно 22,3–23,1.

⁶⁴ *Ibid.* VI, SC 27,2. Уп. такође Климентово дело *Excerpta ex Theodoto* 4,1–3 и 5,3 (текст у SC 23).

⁶⁵ *Stromateis* V,6 (GCS 40,1).

„Не знате ли да сте’, каже Апостол, ‘храм Божији?’ Гностик је, према томе, божанствен и већ унапред свет, Бого–носећи и Бого–рођени... Храм је сада као Црква велики, а мали је као човек који чува семе Авраамово. Онај, дакле, у коме Бог почива, неће пожелети ништа друго.“⁶⁶

Ако је ово у јасном континуитету са светописамским темама, оно више него очигледно наглашава у најмању руку могућност за разлику између видљиве црквене јерархије служби возглављених у Епископу (посебно како о томе учи Игнатије) и скривене јерархије посвећених.

Иста тензија је очигледна и код Оригена, Климентовог познатијег и утицајнијег наследника. Савременик Платинов, који је заједно са њим учио код истог учитеља философије, Амонија Сакаса,⁶⁷ – Ориген, желео је да оправда свет творевине Божије, заједно са свештеним списима који говоре и о томе, и о историји Израиља. Кључ његовог одговора на гностичке и многобожачке изазове пред којима се налазило хришћанство лежи у разумевању Божанског Логоса, друге Личности (Свете) Тројице. Логос је тај који је створио физички свет како би удомио духове који су отпали из оригиналне, пред–светске заједнице са Њим, и како би их поучавао. Ово поучавање је, да тако кажемо, шифровано најпре у самој структури материјалног света, а потом, и израженије, у педагогији прогресивног откривења, каква је историја Израиља,⁶⁸ и коначно, у самом Логосовом узимању тела у Оваплоћењу. Све ствари су од Речи, и све је стога последица Оваплоћења.⁶⁹

Ово је било необично моћно интелектуално достигнуће са огромним и трајним утицајем. Даље, Оригенов спиритуализам, конкретно његов мит о предсветском паду првобитно међу собом једнаких духова, такође је допринио томе да се Оваплоћење лишава пресудног значаја. Његово разумевање спасења је дефинитивно разоваплоћено, и ова тенденција његовог система такође води ка укидању примљеног и веома „соматског“ схватања Цркве. Ове негативне карактеристике заокупљале су генерације каснијих хришћанских писаца, који су желели и да користе Оригена – пошто нису могли да га успешно заобиђу – и да га исправе.⁷⁰

Ориген је и један од првих хришћанских писаца који користе реч „мистично“. За њега она означава скривено и вечно (или есхатолошко – две ствари које су за њега исте) значење свештених текстова.⁷¹ Ово скривено значење је коначно сâм Логос,⁷² са ким заједница јесте реалност почетка и краја, и јесте нешто што су хришћани

⁶⁶ *Ibid.* VII, 13 (GCS 58,25–59,5).

⁶⁷ Забележено код Јевсевија Кесаријског, *Црквена историја* VI, хix 6–11 (Loeb ed., vol.II,59).

⁶⁸ За Оригеново поунутарњење историје Израиља, види *О начелима* II,1,3 и IV,3,9–12 (Butterworth 78 и 301–9).

⁶⁹ Види, нпр., његово *Тумачење на Јована* 2,3 и 2,19 (SC 120) за повезаност свега што је смислом обдарено, *λογικοί*, са Логосом.

⁷⁰ О разоваплоћењу види нарочито *О начелима* II, 3,2–3 (Butterworth 84–7), а за студије о дефинитивном одговору Максима Исповедника Оригену о овом питању, види P. Sherwood, *The Earlier Ambigua of Maximus Confessor and his Refutation of Origenism* (Rome:1955), и H.U. von Balthasar, *Komische Liturgie* (Einsiedeln:1961. 2nd ed.).

⁷¹ Види поново McGinn, *Foundations*.

⁷² Види о овоме Hanson, *Allegory*, 188 и 193.

позвани да открију у светим списима. Радећи ово, истраживач Писма у својој души рекапитулира свештену историју Израиља, и на тај начин чини својом педагогију Речи. Другим речима, сваки хришћанин је у могућности, и позван је да заправо постане Израил у микрокосмосу, свет и Црква у малом. У једној познатој примени овог принципа, Ориген пореди Пасху, Излазак, и улазак у обећану земљу и Сион, са одласком душе из земље „духовног фараона“, ђавола, проласком кроз воду Крштења, борбама у „пустињи“ садашњег живота, и на крају уласком у рај и град Цара.⁷³ Процес поунутарњења, који је описан овде, очигледно је део онога што сам већ горе рекао о Плотину, с тим што Ориген користи и традиционалне мотиве Изласка и Сиона у својој схеми личне апропријације.

Било је такође скоро истих тензија у вези са конкретним подацима о црквеном животу, која сам поменуо у вези са Климентом. Ориген, никада ништа друго до човек Цркве, упорно је бранио своје „правило вере“.⁷⁴ Његов учитељски позив, и касније презвитерски, његове препирке, често жестоке, са епископом александријским Димитријем, који га је најпре поставио у катихетској школи, а потом и изопштио зато што је тражио рукоположење на другом месту,⁷⁵ можда су допринели очигледној „спиритуализацији“ епископске службе, што се види из текста који следи. Коментаришући Христову заповест у Мт. 23, 8 да никога не зовемо „оцем“, Ориген запажа да у Цркви неки покушавају најпре:

„...да постану ђакони, али не како то Писмо жели; даље, они траже да преотму најбоље службе од оних који се зову свештеницима. Незадовољни овим, неки уређују да их људи називају епископима... пошто би требало да разумеју да би епископ требало да буде без мане... тако да, иако га људи не зову епископом, он је и поврх тога, епископ пред Богом. Онај који има ове квалитете, како их помиње Св. Павле, јесте епископ пред Богом, иако није епископ у људским очима, иако није достигао чин кроз рукоположење од стране човека.“⁷⁶

Овде смо јасно на истом терену као и код Климентовог гностика, осим што је разлика између скривеног свештенства посвећених и званичне црквене јерархије увећана. Ориген је скоро прихватио модерно супротстављање, о коме сам говорио на почетку овог излагања, између мистичког и харизматичког са једне стране, и светотајинског и институционалног са друге. У наредном веку ова тензија ће повремено прелазити у супротстављеност. Превазилажење овог проблема, или макар проналажење начина да се живи са тим унутар светотајинског тела Цркве, биће задатак неких кључних писаца из монашког покрета – који је, да тако кажемо, састављен од људи који су се кретали у истим круговима као и ови који су сматрали да је ова супротстављеност пожељна.

⁷³ Види опет *О начелима* IV 3,9–12 (Butterworth 301–9).

⁷⁴ *Ibid.* Preface 2–4 (Butterworth 1–4).

⁷⁵ Види поново Јевсевије, *ЕН* VI, xxiii (Loeb 71).

⁷⁶ *In Mattheum Comm.*, *Patrologia Graeca* 13,161 BC, цитирано од стране L. Hausherr, *Spiritual Direction in the Early Christian East*, прев. A. Gythiel (Kalamazoo:1990) 22.

б. Од 313. до 399. године после Христа: хришћанство и монаси

Од раног четвртог века, па све до Првог светског рата, Хришћанска Црква, а нарочито Православна Црква, живела је у свету чији су се суштински облик и владајуће институције појавиле у декадама након обраћења римског императора Константина. Видан је континуитет од Константина I до Цара Николаја II, уз неке очигледне особености. Парадокс, да не кажем оксиморон, једне хришћанске државе је био изражен присуством још једне институције и осведочене, каткад и насилне, опозиције овој првој – монаштва. У узајамном утицају овога двога, Црква (понављам, нарочито Православна Црква) ће успети да пронађе и појасни класичне изразе свог искуства Бога у заједничком богослужењу и приватној молитви.

1. Византијско хришћанство

Хришћанска држава коју је основао Константин послужила је као матрица за православну Литургију каква је она сада, и што се тиче црквене архитектуре, и теологије и обичаја свештене уметности да испуњава унутрашњост православних храмова сликама (= иконама – *ѝрим. ѝрев.*). До краја првог миленијума после Христа византијска црква је већ била готов производ, који је у свим својим битним карактеристикама остао исти кроз читавих хиљаду година. Куполна црква са разрађеним живописом, олтар који се крије иза иконостаса и притом заклоњен завесама, сложеност химнографског корпуса, који за изворе има богатства и грчког и семитског предања, и компликовани али ипак течни низ ритуалних покрета и певане речи: ово су били плодови спајања хришћанства, уметничког и интелектуалног завештања грчко–римске старине, и протокола царског двора.

Ово је било и остаје импресивно достигнуће. Штавише, и упркос двосмисленом статусу Цркве као вере и потпоре царства, овакав њен развој се настављао докле год се руководило богословским мотивима, скицираним на страницама које следе, нарочито оним о храму и Оваплоћењу. На неки начин је било и природно да дворски церемонијал нађе свој пут у такву Литургију, која је на крају крајева, од самих својих почетака била схваћена као представљање Царства Божијег и учествовање њему. Исто тако, и велике базилике које почињу да се граде за хришћанско богослужење, слободно позајмљују из дизајна секуларних хала за скупштине у многобожачким градовима,⁷⁷ са једном разликом што су црквене зграде подизане као саборна места за „Израиљ“ и „град“ Божији. Како су времена пролазила, цркве су тако почињале све више – потпуно намерно, рекао би неко – да личе на Храм у Јерусалиму, са спољним двориштем или нартексом, бродом или светилиштем, и са простором за евхаристијски сто (= часну трпезу) (простором који се од доба Игнатија Антиохијског назива „олтар“) који одговара Светињи над Светињама, а на Истоку и потпуно, са завесама.⁷⁸

Овај развој није био издаја оригиналне хришћанске поруке,⁷⁹ некаква врста пада из јеванђелске чистоте у конформизам са религиозним обичајима многобожачке

⁷⁷ Види, нпр., о освећењу цркве у Тиру код Јевсевија у *EH X,iv. 2–71* (Loeb II, 398–445), посебно *iv.37* (420).

⁷⁸ Види студије А. М. Schneider-a, „*Liturgie und Kirchenbauim Syrien*“, *NAG* (1949) 56–68, и Т. F. Matthews-a, *Early Churches of Constantinople* (Penn State:1971) посебно 162–171.

⁷⁹ Нпр. А. von Harnack, *History of Dogma IV*, прев. Е. F. Speirs и J. Millar (London:1897/8), и Н. Leitzmann, *A History of the Early Church IV*, прев. В. L. Woolf (London:1961) 109.

антике. Погрешност ове тезе лежи у прихватању форме богослужења слободно од опште преовлађујућих људских образаца. Рано хришћанство никада није бежало од њих, нити је то раније био случај са Израјљем. Соломонов храм је, нпр., уопштено делио древни блискоисточни смисао храма као у исто време микрокосмоса и светог места.⁸⁰ Слично, Црква, а под тим појмом овде подразумевамо сабрање хришћана окупљених ради Евхаристије, схватана је од почетка као присуство Нове Творевине, света обновљеног у Христу. Византијске црквене грађевине биле су зато намерно конструисане као микрокосмоси у небеском макрокосмосу.⁸¹ Купола која на типичан начин крунише источну цркву, свесно изображава небески свод. У њеном центру Христос Сведржитељ гледа доле на вернике, док су испод Њега и преко свих зидова цркве иконе анђела и светих, укратко „цела небеска заједница“. То је портрет читавог „Тела Христовог“, „једног новог човека“, света спасених, небеског храма.⁸²

Али како неко почиње да се бави личном апропријацијом (= усвајањем) ове славе? И како је изражава? Овде је наслеђе Климента и Оригена нашло своју конкретну примену у контексту овог другог важног кретања у четвртном веку, монашког покрета.

2. Аскетика

Да четврти век није видео ништа друго осим обраћења државе, онда мислим да се с правом може рећи да хришћанска Црква вероватно не би преживела нестанак царства миленијум касније. Искушења богатства, моћи, и привилегија почела су да делују на клир – и нарочито на више клирике – моментално.⁸³ Али византијски еклесијални систем, иако је био оптерећен омаловажавајућом етикетом „цезаропапизма“⁸⁴ од стране неких ранијих историчара, никада заправо није био тако једноставан. Као „противотров“ сјају царског двора, Источна Црква је имала армије монаха. До краја четвртог века монашке заједнице се са успехом шире територијом царства. Трвења и отворени сукоб између јерархије државе и Цркве са једне стране и монаха са друге, зачинили су историју византијског хришћанства од његовог почетка до краја.⁸⁵ Монаси су често скретали пажњу на себе. Истина, они су показивали исто такве тенденције ка екстремизму и духовном шарлатанству као и што су правили проблеме свим харизматским покретима,⁸⁶ али је исто тако био случај и да су се борили за народну и

⁸⁰ Види Clement, *God and Temple* 65–77.

⁸¹ Погледај поново код Јевсевија о цркви у Тиру, *EH* X.iv.22–26 (Loeb 410–415), и већ у раном шестом веку у Сирији, K. McVey, „The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol“, *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1983) 91–121.

⁸² О византијској цркви и Литургији види такође H.J.Schultz, *The Byzantine Liturgy*, прев. M.J.O’Connell (NY:1986) 33, и R.Taft, „The Spirit of Eastern Christian Worship“, *Diakonia* XII (1977) 103–120.

⁸³ Сам Евсевије је добар пример, судећи по томе како са великим узбуђењем извештава о Константиновом тријумфу у *EH* X.viii–ix (II, 464–481), као и о привилегијама које Константин даје клиру, а које су побројане у X.vi–vii (II, 460–465).

⁸⁴ Види чланак „Caesaropapism“ у *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford:1991) I, 364–365.

⁸⁵ Види чланке J. Meyendorff–а, „The Holy Spirit as God“ и „St. Basil, the Church, and Charismatic Leadership“, реиздане у Мајендорфовој *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Crestwood NY:1982) 153–165 и 197–215, заједно са његовом *Byzantine Theology* (Fordham Press:1974) 66–78.

⁸⁶ J. Husey се дотиче ових тема у вези са средњовековном Византијом. Види њено дело *Church and Learning in the Byzantine Empire* (London:1937) 158–200, и скорије дело J. Magdalinos–а, „The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century“ у *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel (London:1980) 51–66. Види такође J. Gouillard,

саборну савест хришћанске вере над и против опортунизма државе, и попустљивости превише прилагодљивих епископа. Сам њихов харизматизам, у недостатку боље речи, показивао је преовлађујућу верност истом оном духу који је водио Игнатија и остале на мучеништво, и који се нападао са истих извора.

Овде долазимо на исправку једног општег места у науци. Феномен организованог аскетизма као масовног покрета вероватно је настао у четвртм веку. И сигурно је да има и нечег истинитог у том дугорочном схватању да је овај покрет представљао жељу многих верника да Црква мученика настави да постоји и у измењеним околностима под царском заштитом. Као „атлетама Божијим“, једноставно је стога заменити мученике монасима. И језик мучеништва се такође појављује, без сумње, у неким од најранијих докумената покрета.⁸⁷ Зато је изазов читати *Житије Аве Антонија*, на пример, као сажето пребацавање на лик аскете свих тема о храму, жртвовању и свештенству, које су два века и раније приписивани мученицима као што су Игнатије и Поликарп.⁸⁸ Али ово ће превише упростити ствари. У Египту, где су и почеци монашког покрета, већ је постојала традиција која је говорила о аскетском позиву језиком свештенства и жртвовања. У неком аспект, оно како је Св. Атанасије видео Антонија, „оца монаха“ 356. године после Христа, није ни мање ни више него Климентов гностик, и Оригенов надахнути учитељ, оживотворен у конкретној заједници са конкретним именом.⁸⁹ Ориген се такође већ био залагао за хришћанску девственост управо језиком узетим из свештеничког и храмовног лексикона:

„Не мислите да је стомак само створен за храну, нити храна за стомак, исто тако ни за блуд. Ако желите да разумете апостоново вежбање у расуђивању... онда слушајте: оно (= тело) је створено да буде храм Господу; а душа, будући света и благословена, да дела у њему као да је свештеник који служи у Духу Светоме, Који се усељава у тебе.“⁹⁰

Није необично то што је Атанасије нешто више од сто година касније описивао Антонија који излази из двадесет година дуге осаме као оног који долази „напред као из неког светилишта, посвећеног у тајне (*μυσταγωγούμενος*) и ношеног Богом“.⁹¹ Поређење са храмом је јасно, и као што ћу кратко напоменути у вези са Св. Јефремом Сирином, има корене, говорећи на неки начин о аскетизму, који су указивали на исте изворе као и језик мучеништва, и исто тако дуго. Антоније је, штавише, представљен

„Quatre proces de mystique a Byzance“, *Revedes etudes byzantins* 19 (1961) 5–81.

⁸⁷ Језик „арене“ испуњава и рану и познију монашку литературу, па је, нпр., често цитирана логија Аве Лонгина „Дај крв, па прими Духа“, Longinus 5, English прев. В. Ward, *The Desert Christian* (NY:1980) 123.

⁸⁸ Ја сам лично кривац за ово у „Anarchy versus hierarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38,2 (1994) 171. Захваљујем се Susan Asbrooke Harvey за исправку овакве импресије, нарочито њеном истицању да употреба врсте језика за који је ово излагање заинтересовано од стране аскетизма претходи искуству мучеништва сиријског говорног подручја на Истоку. Види чланак „The Edessan Martyrs and Ascetic Tradition“, *V Symposium Syriacum 1988*, изд. R. Lavenant (Rome:1990) 195–206, посебно 196–201.

⁸⁹ Види напомену 62 изнад.

⁹⁰ *Fragments on I Corinthians*, издање С. Jenkins у *Journal of Theological Studies* 9 (1907/8) 29. Цитирао Р. Brown, *The Body and Society* 175.

⁹¹ *Житије Св. Антонија* 14 (PG 26,865C).

као савршени хришћанин. Он је целовит, преображен, „сасвим природан“ – како Атанасије примећује у истом одломку описујући његов почетак – и чудотворац, заступник који открива Божији промисао о другима, „египатски лекар“.⁹² Све у свему, он је пуно остварење храма Божијег, његова конкретизација.

Ово ме враћа назад до тензије за коју сам запазио да је јасна код Оригена. Ако је усамљени аскета или свети човек у ствари остварени храм, која је онда улога онога што зовемо *εκκλησία*, месијанске заједнице и њених Тајни? Атанасије, који је епископ, води рачуна да истакне Антонијево поштовање хришћанске јерархије,⁹³ али чињеница да оклева да то учини указује на то – барем по мом мишљењу – да је у монашком покрету било неких који нису видели неку велику потребу за црквеном организацијом народних обреда и за свештенством. Тако је сиријски хришћански покрет (ако је „покрет“ стварно права реч) „молитвеника“, *месалијанаца*, чини се, одрицао неопходност Литургије и Светих Тајни за задобијање Духа Светога.⁹⁴ Ови људи се појављују и у Египатској пустињи, такође.⁹⁵ Вратићу се изворном, сиријском одговору на ово ускоро. За сада, ипак, дозволите ми да започнем приказивањем мисли једног од најважнијих аскетских писаца четвртог века и Оригеновог ученика:

2а. Евагрије Понтијски (†399)

Становник Египатске пустиње током неких петнаест година до своје смрти, Евагрије, био је можда био и *главни* теоретичар источно–хришћанске, монашке духовности. Његове анализе душе суочене са искушењима, његова категоризација „осам злих помисли“, заједно са његовом студијом *Полавлџа о молишви*, обележиле су заувек литературу Византије и свих монаха Истока.⁹⁶ Читав труд, ипак, био је постављен у оквир система који је изазивао тако тешке и раздорне контроверзе, да су оне одвеле до Евагријеве постхумне осуде 553. године. У случају неких људи које ћу даље узети у обзир, посебно Дионисија Ареопажита (око 500) и Максима Исповедника (†662), много енергије ће бити посвећено одговарању на неке недоумице које је Евагрије покренуо. Оне леже углавном у његовом разумевању људског бића и света, заједно са недостатком правог места за Цркву (иако сам Евагрије изгледа никада то није видео на овај начин). Ипак, он јесте имао значајне ствари да каже по питању мистичког искуства, и изразио свој став о овом питању употребљавајући језик храма и Литургије.

⁹² *Ibid.* 87 (965A) о „египатском лекару“; о Антонијевим исцељењима види 57 (925B), 60 (929AB), и такође 86 (964AB) о његовој прозорљивости.

⁹³ *Ibid.* 67–69 (937C–41B).

⁹⁴ О проблематичном питању месалијанизма, види С. Stewart, „*Working the Earth of the Heart*“ (Oxford/NY:1991) 12–69.

⁹⁵ О раним монашким недоумицама око Евхаристије, види *Αποφθέγματα πατέρων*, нарочито Данило 7 (PG 65,156D–60A, прев. Ward 53–54) и Марко Египатски I (304A–C, Ward. 151).

⁹⁶ Види кратак сажетак у Ј. Meyendorff – *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, прев. А. Fiske (Crestwood, NY:1974) 20–29. О Евагријевим *Полавлџама о молишви*, види одличан текст и увод од Бамбергера (Bamberger), напомена 3 изнад.

Евагрије је следио Оригена ослањајући се на његовог савременика, Плотина.⁹⁷ Као Ориген, он је тумачио овај свет материје и отеловљеног постојања (= егзистенције) као резултат пада из првобитног света створених духова, и као резултат Божанског промисла примењеног на пале.⁹⁸ Свет се тако појављује као огромни уџбеник или лекција и, више од тога, у крајњој линији као Света Тајна. Пали духови су позвани да изврше своје задатке узрастањем кроз ступњеве аскетског живота: прво овладавањем страстима тела и душе, онда сагледавањем Божанског плана уписаног у световима, и на крају, ослобођени од сваке бригае за тело и сметње разума, као освећени сасуди, задобијањем нетварне светлости Тројице.⁹⁹ Човек је способан, уосталом, да разуме „план поучавања“ и узраста кроз њега до Бога управо зато што је тај план такође и у исто време мапа његовог сопственог бића. Ово је Платинова заоставштина. Као философ, Евагрије разуме људско биће као огледало космоса и, *vice-versa*, космос као људско биће у великом. Успон кроз ступњеве значења у космосу – од материје преко душе и ума до божанственог – је у исто време путовање ка унутра, и Евагрије се тако осећа слободним да позајми Платинову дивну слику присуствовања изненадном „свитању“ (енгл. *dawning* – *прим. прев.*) божанске светлости унутра.¹⁰⁰

На овом месту, код виђења тројединог Бога у уму, Евагрије чини нешто веома важно, и по мом сазнању он је први који то чини.¹⁰¹ Он посеже за сликом Синаја, Сиона, и Храма. Ограничићу се на два одломка, прво:

„Ако се по Божијој благодати ум... ослободи старог човека, онда ће исто тако видети свој сопствени састав у време молитве као сафир или боје неба. Ово исто подсећа на оно што Писмо зове местом Божијим (које су) видели старци на планини Синају (Изл. 24, 10). Писмо зове ово местом и виђењем мира којим човек види у себи онај мир који превазилази сваки разум (*уй*. Пс. 75, 3, стих о Јерусалиму, „миру“ и Сиону). Јер је друго небо уписано у чистом срцу.“¹⁰²

Ово је намерно поунутарњење Богојављења на примеру Синаја у Књизи Изласка. Пројављивање Бога је сада нешто што се дешава, или треба да се деси, унутар *νοῦς*-а (= интелекта). Ово је такође, наравно, прилично у складу са Оригеновим поунутарњењем свештене историје Израиља, и једнако у хармонији са Платиновим сведочењем о унутарњем Једном. Штавише, он искоришћава до краја нејасност (ставова) философа

⁹⁷ О Евагријевом позајмљивању од Плотина о виђењу унутрашње светлости, види A.Guillaumont, „La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique evagrienne“, у *Melanges de l'Université de St. Joseph* LI,1-2 (Beirut:1984) 255-262.

⁹⁸ Комплетну монографију о Евагрију и оригенизму види у A.Guillaumont, *Les „Kephalala Gnostica d'Evagre le Pontique“* (Paris:1962).

⁹⁹ Види Евагријева *Κεφαλαία γνωστικά* III.6 и 15; IV.18; V.60 и 77-88; и нар. VI.10. Консултовати Гијомоово (Guillaumont) издање другог сиријског текста у *Patrologia Orientalis* 28. Види такође издање W.Frankenberg-a, *Evagrius Ponticus* (Berlin:1912), нар. Supplementary Chapters 4, стр. 427.

¹⁰⁰ Frankenberg, погл. 26, стр. 450; и види поново Гијомоову „La vision“.

¹⁰¹ Евагријево поунутарњење Синаја и континуитет са арамејским и сиријским традицијама су прво истакнути код N.S. издања, „La Shekinta et ses amis arameens“, *Cahiers d'Orientalisme* XX (1988) 133-142.

¹⁰² Letter 59, у Frankenberg 593.

о прецизном односу између Једног и свега осталог.¹⁰³ Евагријева „Тројична светлост“ је јасно благодат, дар, и није једноставно саприродна души. „Духовна планина“ или унутрашњи Синај је „познање Свете Тројице“,¹⁰⁴ али иако је једном достигао врхунац, човек је још увек обавезан да чека на силазак славе. У истом духу, и овде следи мој други цитат, Евагрије се наслања на Св. Павла у 1. Кор. 3 и 6 у циљу да истакне да је сваки хришћанин истински храм и олтар у садашњости:

„Разумни храм је чисти ум који сада у себи поседује мудрост Божију, пуну разноврсности; храм Божији је онај ко сагледава Свету Јединицу и Божији олтар је созерцање Свете Тројице.“¹⁰⁵

„Литургисање“ сваког хришћанина понаособ, дар који он или она приноси као свештеник на жртву у свом унутрашњем храму и на олтару, ослобођен идола разума, тамјан је „чисте молитве“.¹⁰⁶

Постоји једна очигледна потешкоћа кад је реч о Евагрију. Његова мисао се фокусира у потпуности на микрокосмос душе и ума. Ово није изненађујуће с обзиром на Оригенов утицај. Као код Оригена, његово разумевање спасења дефинитивно није повезано са оваплоћењем, и ово је морало да има последице и по његово разумевање Христа и Цркве. Узимајући у обзир претходно, Евагрије је, чини се, сматрао да је Исус био једини створени дух који није пао, већ је остао сједињен са Божанским Логосом. Спаситељева улога је, према томе, да води остале духове назад и горе, ка њиховом првобитном јединству са Тројицом. С поштовањем према Цркви, није погрешно рећи да овде свет црквеног сабрања потпуно нестаје. Небеска литургија је смештена у потпуности у оквиру ума. Евагрије не каже ништа о микрокосмосу Цркве који је слика анђелског служења у небеском храму, као што налазимо код Кирила Јерусалимског неколико година пре њега,¹⁰⁷ или код Григорија Назијанзина или Григорија Ниског кога је упознао док је био ђакон у Цариграду,¹⁰⁸ или код Теодора Мопсуестијског који је писао у приближно исто време и касније.¹⁰⁹ Лично не верујем да ово ћутање неопходно доказује да је Евагрије, који је пустињски подвижник уосталом, а не епископ, намерно игнорисао материјалне и друштвене аспекте хришћанског искуства Бога,¹¹⁰ али је чињеница да је било других у аскетском покрету који га јесу игнорисали. У рукама ових последњих, мистичка страна хришћанства је систематски гушила еклисијалну.

¹⁰³ О нејасноцима у Платиновом разумевању односа Једног са свим осталим, види А. Н. Armstrong, „Escape of the One“, *Studia Patristica* 13 (1973) 77–89, и његово дело „Negative Theology“, *Downside Review* 93 (1977) 176–189.

¹⁰⁴ Евагрије, *Писмо* 58, у Frankenberg 609.

¹⁰⁵ *Κεφαλαία γνωστικὰ* V.84.

¹⁰⁶ Види *Појављање о молитви* 66–72 и 114–117 (Bamberger 66–67 и 74–75).

¹⁰⁷ Види Кирилово дело *Lectures on the Christian Sacraments* V.6 (прев. Cross 73–74).

¹⁰⁸ Григорије Назијанзин, *Theological Oration* III.31, прев. Е. R. Hardy, у оквиру *Christology of the Later Fathers* (Phil:1954) 158–159. Григорије Ниски, *Животиј Мојсијев* 169–188, прев. А. J. Malherbe и Е. Ferguson (NY:1978) 96–103.

¹⁰⁹ Види Теодорово дело *Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* V прев. А. Mingana, Woodbrooke Studies 6 (Cambridge:1933) 79.

¹¹⁰ Али на самоти, он тражи да се причести Светим Тајнама које изгледа никада није ни одбацивао. Види Паладијево мишљење у његовој *Lausiac History* 38,13, прев. R. T. Meyer у оквиру *Ancient Christian Writers* 34 (NY:1964) 114.

Сасвим природно, ови монашки екстремисти наишли су на неодобравање епископâ. Сабори епископâ су сазивани и Синоди су заседали на Истоку од 350 и неке до средине 14. века – хиљаду година бриге – да се разреше, у потпуности или делимично, питања и очигледни проблеми које су покретале аскете.¹¹¹ Ови проблеми су означени са неколико имена: оригенисти, месалијанци, манихејци, павликијанци, богумили, и исихасти – да именујемо најзначајније. Док су неке групе биле изворно јеретичке, а друге потпуно православне, све оне су у неком наврату бринуле црквене и државне власти. Али јерархијско незадовољство и чак анатеме које су често бацане ретко су имале жељени ефекат, барем не док нису пропраћене образложењима, која су могла задовољавајуће да одговоре овим групама и да обухвате њихова схватања. Десило се да су сами аскети омогућили теолошки оквир који је мирио унутрашњу молитву са црквеним богослужењем, и тај оквир је већ почео да се појављује у скоро исто време када је и Евагрије писао. За тим одговором, барем у његовом зачетку, мораћу да путујем прво до Месопотамије и до сиријског говорног подручја Источне Цркве, до некога ко је био њен најславнији представник, као и до писца чије име остаје непознато.

26. Сиријци: Јефрем и *Liber Graduum*

Свети Јефрем Нисибјски (†373) није био ни епископ или рукоположени свештеник, ни – барем технички говорећи – монах. Није био заправо ни лаик, већ пре представник институције својствене сиријском хришћанству, чији корени сежу до почетака хришћанства, па чак и до међузаветног јудаизма: посвећеног целибата. Сиријска реч за Јефремово звање је било *ihidaya*, буквално „један“ или „једини“. Такве особе су припадале класи – или боље, „реду“ – људи у оквиру Сиријске Цркве званих „синови“ или „кћери завета“, *bnai [wli bnat] qeiama*.¹¹² Ово је значило да је Јефрем заветован на аскетски начин живота, али такав који не би био спровођен изоловано од живота његове локалне, градске Цркве. На тај начин, он је био, сигурности ради, издвојен због аскетског опредељења, али не физички одстрањен, усамљен у пустињи попут Антонија или Евагрија, нити део самодоволне заједнице аскета попут раних манастира Светог Пахомија у горњем Египту. Његов положај у средишту живота његове градске Цркве помаже донекле у објашњењу равнотеже његове мисли, иако ништа осим талента и инспирације не може да објасни њену дубину и просветљујућу духовност. Он је био песник и учитељ, састављач химни, и тема његове поезије је увек била Тајна Христовог оваплоћења, љубав Оца, који је то зажелео, и огањ Духа дарованог кроз њу. Јефрем је поезију писао за Цркву, конкретно за своју локалну заједницу у Нисибји и касније, у последњих десет година свог живота, у Едеси (данашња Урфа). Његове химне и песме су често састављане наменски за употребу у

¹¹¹ Види поново Stewart, „Working“ 12–69, и E. Clark, *The Origenist Controversy* (Princeton:1992) о реакцијама у четвртном и петом веку, као и Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“* у шестом веку. Види Gouillard, „Quatre proses“ о Византији од десетог до дванаестог века, и Григорије Палама, *Tomos Hagioreticus* (PG 150–1225 и даље), одговор на оптужбе о месалијнизму у четрнаестом веку. Још увек користан извештај о трвењу између Источног харизматизма и јерархијске власти је K. Holl – *Enthusiasmus und Buss-gewalt beim griechischen Moenchtum* (Leipzig:1898), нар. 220–330, од четвртог до петнаестог века.

¹¹² За скорашњи увод у *ihidaya* види S. Griffith, „Monks, ‘Singles’, and Sons of the Covenant: Reflections on Syriac Ascetic Terminology“ у *Eulogema: Studies in Honor of R. Taft, S.J.* (Rome:1993) 141–160.

заједничким богослужењима, и њихова равнотежа између, с једне стране, аскетске и мистичне ватрености и, светотајинског реализма с друге стране, већ донекле одговара на оне екстремне тенденције у хришћанском аскетизму о којима сам говорио. Такође је помогло и то што су његова дела била превођена на грчки језик и то што је током свог живота стицао поштовање читалаца са грчког говорног подручја.

Постоји једна посебна збирка Јефремових песама, *Химне о Рају*,¹¹³ коју бих хтео да истакнем и која даје зачетке одговора на дилему коју сам приказао у Евагријевој мисли. Јефрем није чак ни знао за њих, а камоли разматрао проблеме које је постављао његов млађи савременик, али је засигурно целог свог живота био заинтригиран односом између (да позајмим од Св. Павла) спољашњег и унутрашњег човека, слова и духа, видљивог знака или симбола и тако означене невидљиве реалности. Његов речник је садржао десетак и више термина за знак и символ, свих приближно еквивалентних.¹¹⁴ Цео свет, и *a fortiori* цело Свето Писмо, он је разумевао као „тајне“, *razeħ* на сиријском, Божијег присуства, садржане у једној великој Тајни, *razaħ*: Речи која се обукла у нашу људскост.¹¹⁵ Овај приступ је утицао на његово виђење заједничког црквеног богослужења, нарочито *razeħ* или Свете Тајне. Јефремове *Рајске химне* су се ослањале на Стари и Нови Завет како би приказале Еден из Постања 2–3 и као планину и серију концентричних кругова.¹¹⁶ Сваки ниво рајске планине, сваки круг, представљао је редом: 1) различити степен блаженства који одговара црквеној подели на „покајнике“, „праведне“ (нпр. крштени и врлински), и „победнике“ (аскете);¹¹⁷ 2) једну од три компоненти људског бића: тело, душу и створени дух (Јефремов еквивалент Евагријевом *νοῦς-υ*);¹¹⁸ 3) ступњеве успона на Синај као што је приказано у Књизи Изласка 19 и 24, са присуством Бога на врху, Мојсија на висинама, Аарона и свештеника на падинама, и народа у подножју;¹¹⁹ и 4) макар наговештај „географије“ црквене грађевине *via* алузија *Химни* на структуру Јерусалимског храма. Тако средишња светиња раја, Дрво Живота, одговара Светињи над Светињама, док Дрво познања одговара застору или завеси која дели централну светињу Ковчега Завета од светог места (еквивалент црквеној лађи).¹²⁰ Усудио бих се да додам да имплицитно тако могу да се тумаче средње и ниже падине Јефремове планине као одговарајуће, тим редом, лађи као месту за „праведне“ и нартексу или црквеној припрати као резервисаној за покајнике и оне који још нису крштени. И на крају, и као најважније,

¹¹³ За Сиринове *Hymni de Paradiso*, изд. Е. Beck у *Corpus Scriptorum christianorum orientalium* 174; и на енглеском, *The Paradise Hymns of St. Ephrem*, прев. S. Brock (Crestwood:1990).

¹¹⁴ Види чланак Dom E. Beck, „Zur Terminologie von Ephraems Bildtheologie“, у *Typus, Symbol, Allegorie bei den oestlichen Vaetern und ihren Parallelen im Mittelalter*, ed. M. Schmidt и C. F. Geyer (Regensburg:1982) 239–277.

¹¹⁵ Види чланке I.Dalmais, „Raza et sacrament“, у *Rituels: Melanges offerts a Pierre-Marie Guy, O.P.* (Paris:1990) 173–182 и Е. Beck, „Symbolum–Mysterium bei Aphraatund Ephraem“, *Oriens Christianus* 42 (1958) 19–40.

¹¹⁶ О Јефремовим изворима, види Броков (Brock) „Introduction“ за *The Paradise Hymns* нар. 39–73, и N.S. – „Les Hymnes sur le Paradis de saint Ephrem, et les traditions juives“, *Le Museon* (1968) 455–501. О ономо што следи, види исто Брокову скицу „Introduction“ 53.

¹¹⁷ *De Paradiso* 2.11 (CSCO 7, Brock 88–89).

¹¹⁸ *Ibid.* 9.20 (CSCO 40, Brock 143).

¹¹⁹ *Ibid.* 2.12 (CSCO 8, Brock 89).

¹²⁰ *Ibid.* 3.5 и 14 (CSCO 9 и 11, Brock 92 и 95).

врх планине и центар средишњег круга су у исто време присуство Христа. Христов крст (Дрво Живота) и његова слава (остварење будућег света) су ти који поучавају и Цркву и појединачног хришћанина.¹²¹

Ови различити нивои значења и примене може се рећи да се састају или спајају за Јефрема у евхаристијској садашњости. „Тело је било покривало Твоје славе“, пише он на другом месту, „и хлеб је покривало огња који у њему пребива“.¹²² Свето Причешће је моменат када верник препознаје Божанско настањење. Пишући у *Рајским химнама* о доживљају Апостола у Емаусу (Лк. 24), Јефрем примећује да је „хлеб... био кључ преко којег су им се очи отвориле да препознају Свезнајућег“.¹²³ Хлеб Причешћа, помиње он на другом месту, јесте оно што „цепа покривало“ између верника и њиховог виђења Господа који пребива унутар,¹²⁴ и у Кога су они од почетка „обучени“ Крштењем.¹²⁵

Јефремово разумевање хришћанства је тако у потпуности светотајинско и дубоко мистичко. Штавише, оно повезује аскетско „усамљеништво“ и богослужеће сабрање, и то чини преко истих извора и тема из Светог Писма којима сам се бавио кроз ово излагање: Синаја, Храма, Христа и Евхаристије. Значајно је што Јефрем није свестан икакве контроверзе. Чини се да „супротности“ између мистичког и литургијског не постоје за њега, већ су то пре две стране једног истог искуства. За нисибиског песника, тајна олтара и сусрета унутар срца не може да буде друго до један једини Христос, „Господар символâ“.¹²⁶

Док је Јефрем, како се чини, писао без назнака контроверзи (у односу према теми овог излагања), то није био случај са сиријским делом које је састављено негде пред крај четвртог века, што ће рећи отприлике у време кад су екстремне тенденције међу аскетима почеле да алармирају многе источне епископе. Иако *Liber Graduum* (Књига степена) није никада преведена на грчки, и тек у овом веку (XX век – *иприм. њев.*) се појавио латински превод,¹²⁷ помињем је као пример свесне примене корективних мера унутар аскетске заједнице северне Месопотамије, па до екстремних позиција које су многи заузимали. Нарочито дванаесто поглавље *Књије* даје одговор одређеним људима који презиру „ову цркву, олтар, и крштење које се може видети телесним очима“.¹²⁸ Ове видљиве институције, инсистира писац, установљене су Господом Исусом како би,

„...почињући од ових видљивих ствари, под условом да наша тела постану храмови и наша срца олтари, могли да се нађемо у њиховим небеским стаништима... пресељавајући се тамо и улазећи унутра док смо још увек у овој видљивој цркви.“¹²⁹

¹²¹ *Ibid.* 4.4–5; 6.7–8 и 23; 7.1–2 и 8.1–2 (CSCO 13–14, 21, 24, 25–6, 33; Brock 98–9, 111, 117, 119, и 131–132).

¹²² *Hymni de Fide* 19,2–3, CSCO 154,21. Навод F. Graffin-a, „L'Eucharistie chez St. Ephrem“, *Parole d'Orient* IV.1–2 (1973) 104.

¹²³ *De Paradiso* 15.3 (CSCO 64; Brock 183).

¹²⁴ *De Virginitate* 36.21. Превод K. McVey, *Ephrem of Syria: Hymns* (NY:1989) 421.

¹²⁵ О значају метафора о одећи (облачењу) у сиријској традицији, види S. Brock, „Clothing metaphors as a means of theological expression in the Syrian tradition“, у *Typus, Symbol, Allegorie* 11–38.

¹²⁶ Види *De Virginitate* 20, 9.210, и 20.11 (McVey 348–9, 302 и 348).

¹²⁷ Приредио M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* III (Paris:1926). S. Brock је обезбедио енглески превод Поглавља XII у *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (Kalamazoo:1987) 45–53.

¹²⁸ *PS* III, 288,23–289,1 (Brock 46).

¹²⁹ *Ibid.*

Земаљска Црква и Свете Тајне отелотворују своје небеске оригинале, и посредују између њих и верника. Ове „три цркве“ чије свештенослужење је један живот и чији је свештеник сâм Свети Дух,¹³⁰ постоје на начин који је паралелан и усклађен. Човек кроз овај живот пребива у видљивој Цркви. Нема њеног превазилажења на овој страни Есхатона. Али њене Свете Тајне омогућавају вернику да у свом срцу открије присуство небеске литургије и да се „пресели тамо“ чак и за време овог живота. То „пресељење“ је јасно оно што би и што јесу други писци означили као виђење Бога: „Небеска Црква и духовни олтар ће нам бити откривени“.¹³¹ Ово виђење, закључује писац, је „Господња планина“ где „сија светлост Његовог лица“.¹³² Као код Евагрија (и можда Јефрема), традиције Синаја, Сиона, и „славе“ су поунутарњене, али *Књиџа* је пажљива, за разлику од Евагрија, и у њој се наглашава како ово искуство може да дође само посредством богослужења „видљиве Цркве“, с обзиром на то да она служи као пример „цркава“ срца и неба.¹³³ Можда је значајно што су сиријски монаси приметили потенцијал *Књиџе* за исправљање *lacinae* (= недостатака) код Евагрија повремено наводећи њега као аутора.¹³⁴ У отприлике исто време, други изданак сиријске хришћанске традиције, такође анониман, писао је за грчко говорно подручје на сличне теме.

2в. Макаријанске омилије

Иако *Омилије* долазе до нас под именом Макарија Великог из Египатског скита, оне су дело непознатог писца из северне Месопотамије чији погледи су до скоро, као и код *Књиџе*, карактерисани као „месалијански“. Још једном, као и код *Књиџе*, истина је сасвим супротна.¹³⁵ „Макарије“ се исто тако труди да успостави везу између срца и олтара *via* Литургије. Заиста, он се труди чак и више него *Књиџа*, јер се враћа опет и опет на теме Христа, Цркве, душе и, заједно с тим, белешкама о Синају и Тавору, Храму и слави.

У Христу све слике Божијег пребивања са Израиљем налазе свој сажетак. Он је хришћанима „истински свет и живи хлеб, и плодносни чокот, и хлеб живота, и вода жива“.¹³⁶ За своје свете Христос је постао „њихова кућа и шатор (= светиња) и град“,¹³⁷ њихов небески Јерусалим.¹³⁸ Ова заједница која спаја небо и земљу је Црква, Тело Христово, који је „глава Цркве као што је душа у читавом њеном телу“.¹³⁹ Христово

¹³⁰ *Ibid.* 294,23–24 (Brock 49).

¹³¹ *Ibid.* 289,8 (Brock 47).

¹³² *Ibid.* 301,15 и даље (Brock 53).

¹³³ Види расправу X.7–8, *Ibid.* 261, о порицању идеје видљиве Цркве као зле помисли.

¹³⁴ Као што је приметио А. Voobus, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. I: *The Origins of Asceticism. Early Monasticism in Persia* (Louvain:1958) 184 напомена 31.

¹³⁵ Н. Doerries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung des messalianischen Makarios-Schriften* (Leipzig:1941), је учинио много да му прида месалијанско значење, али је себе оповргао у схватању месалијанског карактера „Макарија“ у свом последњем делу, *Die Theologie des Makarios/Symeon* (Goettingen:1978), нар. 11–13 и 445–455.

¹³⁶ *Die 50 geistliche Homilien des Makarios* (одсад, II), ed. E. Klostermann и Н. Doerries (Berlin:1964), Homily 34.1 стр. 260. На енглеском у Maloney, *Pseudo-Macarius: the Fifty Spiritual Homilies* 303.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ II.38.3 (Doerries, 272, Maloney 212).

¹³⁹ II.52.1, Homily no.2 у *Macarii Anecdota: Seven Unpublished Homilies of Macarius*, прев. G. L. Marriott, *Harvard Theological Studies* 5 (Camb. MA:1918) 26.

присуство међу, и у Његовим светима је иста слава која је просијала кроз Њега на Тавору, и коју је Мојсије доживео на Синају. Сада је та слава сакривена у телима светих, али тада, у Есхатону, показаће се отворено.¹⁴⁰ Циљ хришћанина је, према томе, да трага за славом која пребива у њему или њој, и да је спозна свесно чак и у овом животу – „од садашњег тренутка“, како Макарије често наглашава.

Макарије је због тога у потпуности фокусиран на душу. Ово га одводи до нечег веома занимљивог. Он усваја Језекиљеву визију *меркабе* (Језек. 1, 4–28) умногоме на исти начин на који Евагрије третира Синај. Душа је, каже Макарије, истински „Божији престо“, кочија и место славе које припада Христу.¹⁴¹ Ум или срце, „унутрашњи човек“, због тога је способан да загрли небо. Срце је постојбина небеског Јерусалима где Христос обитава, заједно са анђелима и светима.¹⁴² Овде се налази иста паралела између душе и Цркве на коју сам указао код *Књије сшејена*. Језик који Макарије користи приликом разматрања о служењу (*διακονία*) душе,¹⁴³ заједно са његовим позивањем да „сабере“ (*συνάγω*) своје мисли и дела¹⁴⁴ како би била преобразена или промењена (*μεταβλήθηναι*)¹⁴⁵ намерно прати терминологију евхаристијског сабрања и богослужења. *Διακονία*, *σύναξις*, и *μεταβολή* за евхаристијску промену, су све технички термини које су користили хришћански писци четвртог века и раније за литургијске радње.¹⁴⁶ Макарије поткрепљује свој свесни трансфер „народног језика“ у молитви ка сфери унутрашње молитве експлицитном наклоношћу према идеји макрокосмоса:

„Црква‘ се због тога каже како за многе, тако и за једну душу. Јер душа која сабира све своје мисли је такође Црква Божија... и (тако) се овај термин примењује и у случају многих (људи) и у случају једне (особе).“¹⁴⁷

Он је због тога био обавезан да објасни како је макрокосмос душе био повезан са црквеним макрокосмосом, и његово објашњење има неодољиву сличност са дванаестим поглављем *Књије*. Најважнија дискусија о односу између Цркве и душе појављује се у *Омилији 52* из веће, и нажалост, мање познате збирке *Омилија*. Њене намере су јасне од почетка:

„Читаво видљиво уређење Цркве Божије створено је зарад живог и интелигентног бића разумне душе која је створена по слици Божијој, и која је жива и истинита Црква

¹⁴⁰ О преображењу види, на пример, II.15.38 (Doerries 149–150, Maloney 122–123), и, у G. Berthold издању Collection I, *Makarios/Symeon, Reden und Briefen: Die Sammlung des Vaticanus Graecus 694 (B)* (Berlin:1973), Homily 10.3.1 (стр. 138, 4 и даље). О Мојсију види II.5.10–11 (Doerries 60–62, Maloney 74); 12.14 (Doer.114, Mal.102), и 38.2 (Doer.222, Mal.212).

¹⁴¹ II.1.2 (Doer. 1–2, Mal. 37–38). О овоме као о поунутарњењу *меркабе*, види G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* 79.

¹⁴² II.44.4 (Doer. 303, Mal. 224).

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ На пример, I.4.7.1 (48,27 и даље).

¹⁴⁵ Види нар. II.44.1–4 (Doer. 291–293, Mal. 223–224).

¹⁴⁶ Види издање G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Camb.:1963), 351 о *διακονία*, 848–9 о *μεταβάλω/μεταβολή*, 1302–3 о *σύναξις*.

¹⁴⁷ II.12.15 (Doer. 115–116, Mal. 103); уп. 37.8–9 (Doer. 268–9, Mal. 209–10).

Божија. Јер Црква Христова и храм Божији и истинити олтар и жива жртва је човек Божији.¹⁴⁸

Ово нас подсећа не само на Оригена и Климента, већ такође и на значење хришћанског мученика. Није Макаријева намера била да деградира видљиву Цркву и њену Евхаристију – за шта је у ствари изгледа био оптужен.¹⁴⁹ Као и *Књија*, он инсистира на томе да је Свети Дух у потпуности присутан у видљивом сабрању и „у читавом служењу Свете Цркве Божије“ као што је и на небу.¹⁵⁰ Али форма Цркве на овом свету није трајна. Пре, та форма или облик служи као показатељ есхатолошке реалности која је објављује:

„Читаво устројство иконе Цркве (је) да би интелигентна бића верних душа могла... да буду поново створена и обновљена и, да би прихвативши преображење (*μεταβολή*), била способна да наследе живот вечни.“¹⁵¹

Присуство Светог Духа, познатог и препознатог у Евхаристији мора да нађе одговарајуће присуство у срцу верника: „зато што ће сва садашња уређења проћи (у Есхатону), али срца жива у Духу ће остати“.¹⁵² Као што сам приметио коментаришући Свете Тајне у Новом Завету, освећење хлеба и вина на црквеном олтару је у ишчекивању есхатолошког преображења сабрања верних и света. Макарије је желео да каже да се ово преображење може доживети већ сада, у овом животу, и на олтару и унутар срца. Срце и олтар носе исто присуство. Олтар указује на његову истиниту или објективну истину, док је срце место његове унутрашње и субјективне потврде.

У другој половини омилије се истражују ове паралеле и износе две важне корелације између евхаристијске Литургије и унутрашњег живота:

„Поредак (*ακολουθία*) је тип рационалног и скривеног у унутрашњем човеку, (и)... видљиви домострој (*οικονομία*)... Цркве (је) образац (*υπόδειγμα*) онога што се дешава у души под дејством благодати.“¹⁵³

Под „поретком“ Макарије мисли на поделу Литургије на две половине: на „литургију речи“, или *σύναξις*, која обухвата читање и објашњење Писма, и оно главно, Евхаристију, приношење, освећење, и Причешће. Он овом поделом жели да илуструје узајамну зависност између неговања врлина, *ασκήσις*, и благодати Духа.¹⁵⁴ Под „домостројем“, са друге стране, он подразумева структуру црквене грађевине и распоређивање верних унутар ње: покајници и катихумени у нартексу, лаици у броду, и свештенство у олтарском простору. Он онда спроводи ревностног верника као

¹⁴⁸ I.52.1 (138,1–8).

¹⁴⁹ *Ibid.* 3 (138,18–32). О модерној критици Макарија да претвара Евхаристију у пуки симбол, види Н. V. Beyer, „Die Lichtlehre der Moenchen des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts“, *Acten* I,2, *XVI Internationaler Byzantinisten-kongress, Jahrbuch des oesterreichischen Byzantinistik* 31.1 (1981) 473–512, посебно 504 и 509.

¹⁵⁰ *Ibid.* (139,7–9).

¹⁵¹ *Ibid.* (139,40–140,2).

¹⁵² *Ibid.* (139,27–29).

¹⁵³ *Ibid.* (140,3–8).

¹⁵⁴ *Ibid.* (140,8–141,2).

напредујућег од нартекса (буквално „од неког спољашњег места“) кроз рукоположење до олтара, како би завршио стајањем око епископског трона са осталим служашчима. Ово је, каже он, слика напредовања које потенцијално треба да пређе сваки хришћанин: од борбе да задобије врлине до уписивања „у Царство међу савршене трудбенике и са непорочним свештеницима и помоћницима (буквално: „онима који су крај престола“, нпр. анђелима) Христа“.¹⁵⁵ И временски и просторно, према томе, Литургија на земљи јесте икона небеске Цркве и уавршене душе.

Назвао бих овакав поглед на хришћанско богослужење алегоричним да није исувише неславних модерних асоцијација везаних за термин „алегирија“, нарочито поглед који је види као насилно наметање значења на изворни контекст – и одвојено од њега. Макарије не покушава да учитава страна значења у нешто што је суштински невезано за оно чиме се бави. У описивању доживљаја Христа унутар срца као и Његовог обожавања на олтару, он користи исте асоцијације из Старог и Новог Завета којима сам се бавио све време. Срце и олтар пројављују исту реалност, Христа. Отеловљен израз Цркве је неопходан и признат водич ка искуству које је потпуно субјективно, мистично – и његова потврда. Ово „алегиријско“ и „символично“ тумачење Литургије као иконе и као принципа мистичног сусрета одводи ме до друге, чак и више утицајне фигуре у историји хришћанске духовности – до неког ко је, могао бих да додам, несхваћен у модерно време макар колико и Макарије: мистериозни аутор *Corpus Areopagiticum*–а.

в. Византијски духовни писци

1. Дионисије Ареопагит

Према Делима апостолским 17, Дионисије Ареопагит је био један од неколицине које је ап. Павле успешно задобио приликом неуспелих покушаја преобраћања учених атинских многобожаца. Негде око 500. г. после Христа, долазећи са сиријско–палестинског подручја појавили су се рукописи за које се тврдило да су Дионисијеви списи. Ко год био стварни писац (сада наш трећи анонимни аутор), он је био неко ко је добро познавао касни неоплатонизам. Сродност са језиком Прокла Дијадоха (†486) и других касних паганских философа је несумњива. Ове две чињенице, псеудоним и јак утицај касног платонизма су навеле многе учене проучаваоце *Ареопагитике* да је одбацио као дело писца који је у најбољем случају био само један врло површни хришћанин.¹⁵⁶ Повезан са дуго одржаваним виђењем „Дионисија“ као „оца хришћанског мистицизма“ (што је запањујуће погрешна поставка), читав корпус хришћанске мистичке литературе је такође често долазио под сумњу, што је веома одговарало неким научницима, нарочито онима лутеранске и реформистичке традиције.¹⁵⁷ И Дионисијев мистицизам и Платонизам треба међутим посматрати у контексту ствари које сам описивао. О некима од тих ствари је већ писано, нарочито у

¹⁵⁵ *Ibid.* (141,13–142,16).

¹⁵⁶ Примери су бројни. Један од познатијих је Anders Nygren, *Agape and Eros*, прев. P. S. Watson (Phil:1953, rev.ed.) 576–593, нарочито 576: Дионисијево хришћанство је „веома танак veo“ преко његовог суштинског платонизма.

¹⁵⁷ Тако поново Nygren, *Agape*, и од скоријих научника лутеранске традиције, В. Brons – *Gott und die Seienden* (Goettingen:1976) и P. Rorem *Pseudo-Dionysius: A Commentary* (Oxford/NY:1993), и елегантни допринос од реформисте, J. P. Hornum–а „Quelques reflections a propos du Pseudo-Denys l'Areopagit et la mystique chretienne en general“, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 27 (1947) 37–63.

вези са александријским писцима,¹⁵⁸ али скоро нико се досад није бавио Дионисијевим сиријским хришћанским коренима,¹⁵⁹ нити га представио у континуитету са аскетским токовима и „хришћанском гностичком“ литературом које ово излагање обрађује. Ја сам зато прилично усамљен у држању да Дионисије заиста припада овим струјама, тако да читалац има ово у виду.

У светлу претходна два дела, желео бих да продискутујем о томе шта је можда прави проблем у Дионисијевој мисли: како се његова дела о јерархији (реч коју је, узгред, он измислио¹⁶⁰) слажу са његовим описом успињања до мистичког јединства са Богом о чему се говори у његовој малој студији *О мистичком бојословљу*? Да одговорим укратко оно што сам донекле изнео у другим студијама,¹⁶¹ мистички успон је завршни стадијум путовања које почиње у првом поглављу прве Дионисијевоје студије, *О небеској јерархији*. Ова књига, и она која јој следи, *О црквеној јерархији*, излаже, како се чини, строго одређени план посредовања. Божанска благодат силази „по одговарајућој мери и поретку“ од највиших анђела око Бога, преко нижих чинова, до хришћанског епископа и његовог свештенства, а онда од њих редом до сабраних верника. Дионисије је врло изричит што се тиче важности овог силазећег редоследа. Он чак посвећује дугачку „Посланицу“ при крају свог дела, број VIII, „Демофилу монаху“, оштро критикујући подвижника који се усудио да нарушава Богом утврђени поредак како би преузео на себе функције које припадају стриктно свештенству – у овом случају, опроштај грехова и старање о освећеним, евхаристијским елементима (= Светим Даровима).¹⁶² Тешко је у овом сценарију не видети намерни покушај освртања на неке проблеме везане за монашки покрет. Дионисије жели да подржи ауторитет свештенства и структуре институционалне Цркве, нарочито исправност и ненарушивост богослужбеног поретка.

Тако је друга књига Дионисијевог корпуса посвећена ономе што аутор назива „наша јерархија“,¹⁶³ што значи, једноставно, Црква. О Светим Тајнама се говори у поглављима од другог до четвртог, док се последња три поглавља односе, редом, на рукоположење свештеника, монашки постриг, и хришћанско опело. Једна ствар у овом низу је важна, и заслужује пажњу. Студија је концентрисана, буквално, на четврто поглавље, на Свету

¹⁵⁸ Неки од најистакнутијих укључују: V. N. Lossky, „La notion des ‘Analogies’ chez Denys le pseudo-Areopagite“, *Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Age* V (1931) 279–309; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Aesthetik* II (Einsiedeln:1962) 147–214; W. Voelker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (Wiesbaden:1958); и L. Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (London:1960) 383–389.

¹⁵⁹ Постоји једна изузетна монографија о Дионисију и сиријској традицији, W. Strothmann, *Die Sakrament des Myron—weihung in der Schrift De Ecclesiastica Hierarchia* (Wiesbaden:1978), заједно са неким знацима у сиријском правцу у A. Louth – *Denys the Areopagite* (Wilton,CT:1989) 63–4, 69–70, и 78 и даље.

¹⁶⁰ Види чланак J. Stiglmayr, „Ueber die Termini Hierarchund Hierarchia“, *Zeitschrift fuer katholische Theologie* 22 (1898) 180–187.

¹⁶¹ Детаљно у *Et introibo ad altare Dei: the Mystagogy of Dionysius Areopagita* (Thessaloniki:1994), и много краће у „The Mysticism of Dionysius Areopagita“, *Mystics Quarterly* XIX.3 (1993) 98–114.

¹⁶² „Посланица VIII: Демофилу, монаху“ у PG 3,1065A–1120A, крит. текст у *Corpus Dionysiacum* II (Berlin:1991), ed. H. Ritter и G. Heil, 156–210, и енглески прев. P. Rorem и C. Liubheid, *Pseudo-Dionysius: the Complete Works* (NY:1987) 269–280.

¹⁶³ Види P. Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary* 91–92, за наслов Црквена јерархија, којом се бавио приређивач.

Тајну Миропомазања, под којом Дионисије не мисли на помазивање после крштења (које је већ описано у другом поглављу), већ на припремање и освећење мирисног уља (= мира) коришћеног и за то помазивање, и за освећивање црквених олтара. Ово му дозвољава да се у поглављу фокусира само на олтар у заклоњеној светињи, где се узносе молитве. После осврта на свештенство окупљено око часне трпезе, и потом окретања ка највишим чиновима анђела, херувимима и серафимима, које свештенство представља,¹⁶⁴ он се бави самим олтаром. „Наш најсветији олтар“, каже он, је „Исус... кроз кога ми, према Писму, једном будући освећени и мистично обузети, имамо приступ (Богу)“.¹⁶⁵ Христос је буквално центар црквене јерархије. Цела Црква, њене Свете Тајне и рукоположено свештенство и верни (народ), представљају и теловљују Христа, у Коме верник сусреће Бога. Црква је Богојављење.

До сада, ово се слаже са половином онога чиме се моје излагање бави, са хришћанским доживљајем Бога као литургијским. Али где је ту лично, мистично? Дионисије одговара кратком студијом, *О мистичком бојословљу*, која даје његово виђење мистичког успона и сједињења са Богом у „примраку непознатог“.¹⁶⁶ Многи критичари су протумачили да ово мало дело, тако изразито утицајно на потоњу хришћанску литературу,¹⁶⁷ нема пре свега ништа са конкретним јерархијским службама већ да је концентрисано само на усамљени сусрет ума са Божанством, „самог са Самим“ Плотина.¹⁶⁸ Овако, као друго, јерархијске службе (а са њима Свете Тајне, Црква, и сâм Христос) су једноставно занемарене у корист мистицизма и чак „метафизике првог принципа чији су корени дубоко у неоплатонизму“.¹⁶⁹ Грубо речено, *Мистичко бојословље*, са својим истицањем пута негације (*απόφασις* и *αφαίρεσις*) приказује мистериозног Дионисија као платонистичког вука у хришћанској јагњећој кожи. Или, нешто блаже, (очигледна) разлика између ове студије и оних о јерархијским службама доказује суштинско неслагање између субјективног доживљаја и црквеног апарата, или, како би се можда рекло у Америци, између личне и институционалне религије.

У ствари, код Дионисија не постоји таква дихотомија.¹⁷⁰ Да бих ово показао, дозволите ми да почнем од слике коју Ареопагит користи да илуструје успон у *Мистичком бојословљу I, 3*. То је ништа друго до Мојсије који се успиње на планину Синај:

¹⁶⁴ *О црквеној јерархији* IV.3.5–10, 480B–484B (Ritter/Heil 99–102, Rorem/Liubheid 229–231).

¹⁶⁵ *Ibid.* 3.12, 484D (R/H 103,4–7, R/L 232).

¹⁶⁶ Текст *О мистичком бојословљу* налази се у *PG* III,997–1048B (Ritter/Heil 141–150, и Rorem/Liubheid 134–141). О „примраку непознатог“, види I.3, 1001A (R/H 144,10, R/L 137).

¹⁶⁷ Види радове о утицају Дионисија, А. Rayez, „Influence du Pseudo–Denys en Orient“, *Dictionnaire de spiritualite* (Paris:1957) III,286–313; А. Louth, „The Influence of Dionysius the Areopagite on Eastern and Western Spirituality in the Fourteenth Century“, *Sobornost/ECR* 4 (1982) 185–200; и P. Rorem, *Pseudo–Dionysius: A Commentary* 214–225 нарочито.

¹⁶⁸ О изразу „сам са Самим“, код Плотина, види *Eneage* VI.7.38. Фраза је међутим старија од њега, с обзиром да се може наћи код Климента, који је опет, вероватно преузео од Филона.

¹⁶⁹ J. Vanneste, *Le Mystere de Dieu* (Brussels:1959) 182. Исто се може наћи код Rorem–а, види његово „The Uplifting Spirituality of Pseudo–Dionysius“, у *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, изд. B.McGinn, J. Meyendorff, J. LeClercq (NY:1988) 132–144, нар. 144.

¹⁷⁰ P. Rorem–ова прва монографија, *Biblical and Liturgical Symbols in the Pseudo–Dionysian Synthesis* (Toronto:1984), указује на начин на који је састављен *Corpus Dionysiacum*, види нар. 3–9 и 126–131.

„Божанствени Мојсије је позван да пре свега очисти себе... и после потпуног очишћења, он чује многогласне трубе, види многу светлост која сија чистим и обилним зрацима. Онда, када се издвојио од многих и од изабраних свештеника (уј. Изл. 24, 10 и даље), он достиже врхунац божанских усупона. Па ипак, он овде још увек не среће Бога, јер не види Њега... већ место у ком Он обитава... и тада... он улази у истинити тајни примрак... сједињен са престанком сваког знања о Њему који је потпуно несазнатљив.“¹⁷¹

С обзиром на моју ранију дискусију о Синају и на његов продужени одјек у Новом Завету и каснијој хришћанској традицији, не чини ми се неприхватљивим да образложим како је Дионисије очекивао од својих читалаца да примете литургијске и црквене импликације у овом одломку. Мојсије је сигурно „тип“ хришћанског епископа, као што је Синај у целини узев – прочишћен народ у подножју (планине), свештеници мало изнад, Мојсије на висинама (да ли се читалац сећа Јефрема?) – „тип“ Цркве. Али где је лични аспект у томе? Где је веза између Синаја као слике Цркве, и као иконе мале цркве душе?

Да бих пронашао ту везу, желео бих, прво, да се вратим литерарној структури *Црквене јерархије*, друго, на неколико редова у *Посланици Демофилу*, и да закључим, треће, са првим поглављем *Небеске јерархије* која, како сам рекао раније, означава почетак Дионисијевог путовања које се завршава Мојсијевим усупоном. Да почнем са студијом о „нашој јерархији“: док четврто поглавље о „Исусу нашем најбожанскијем жртвенику“ долази у центар књиге, поглавља II и VII се баве смрћу и поновним рођењем, конкретно „смрћу–поновним рођењем“ кроз Крштење и „смрћу–поновним рођењем“ кроз хришћански погреб у нади на Васкрсење.¹⁷² Читав људски живот је према томе обухваћен Црквом. Поглавља III, V и VI проучавају редом, Евхаристију, рукополагање свештенства и монашки постриг. Прва три поглавља књиге тако приказују кретање, да тако кажемо, „на горе“ ка олтару, док се последња три крећу „на доле“ од њега. Ово је нарочито јасно у поглављима од петог до седмог где је присутна јасна просторна прогресија: од рукополагања епископа и свештенства пред часном трпезом, до пострига монаха одмах испред улаза у светињу, и коначно до тела преминулог ношеног кроз врата храма на путу до гробља. Макаријева употреба просторног распореда свештенства и лаоса постаје јасна, а верујем да је и Дионисијева тачка гледишта иста: Црква као целина, структура самог храма и уређења црквеног сабрања, служи као слика индивидуалног хришћанина у великом. Тако Мојсијев усупон на Синај тачно одговара успињању сваког верника на „планину срца“ – или уласку у унутрашњи храм разума – како би стао пред присуством Бога и био „мистично обузет“ на жртвенику који је Христос.¹⁷³ „Жртва“ IV поглавља, и „приступ“ који је, у Исусу, тако отворен Богу, одговара Мојсијевом одбацавању активног знања и његовом уласку у Божански примрак.

¹⁷¹ *MT* I.3, 1000C–1A (R/H 143,18 – 144,15, R/L 136–137). У мом преводу.

¹⁷² О крштењу као поновном рођењу, *αναγέννησις*, види *EH* II.1, 392BC (R/H 67 и даље, R/L 201), и као смрти, II.3.7, 404BC (R/H 77,24 – 78,10, R/L 207–208). О хришћанској сахрани и васкрсењу као поновном рођењу, *παλιγγενεσία*, види VII.1.1 и 3,553A и 556B (R/H 120,23 и 123,15, R/L 249 и 251).

¹⁷³ *EH* IV.3.12, 484D (R/H 176,12 – 177,8, R/L 232).

Моје тумачење повезаности „наше јерархије“ са *Мистичким бојословљем* је поткрепљено примедбом коју Дионисије упућује Демофилу. Он је управо завршио говорећи недисциплинованом монаху како само свештенство има право да уђе у олтарски простор. Монасима је место ван олтарског простора.¹⁷⁴ Пре је, наставља Дионисије, Демофилов задатак да успостави ред (*τάξις*) у својој сопственој кући, а то значи да пронађе право место способностима душе – жељи, емоцијама и разуму. Када то буде урадио, онда ће заиста моћи да стекне ауторитет над другима.¹⁷⁵ Добро уређена Црква, *τάξις* „наше јерархије“ Дионисијевим језиком,¹⁷⁶ је ту да пружи Демофилу слику онога што би требало да чини – тачније, онога што би требало да *буде*. Добро настројење освештене душе се огледа у божански установљеном уређењу Цркве. Према томе, заједно са Макаријем и *Liber Graduum*, Дионисије види да је црквени *τάξις* организован на такав начин да би довео душу у заједницу са небеском реалношћу коју такође земаљска Црква осликава.

Тако долазим до трећег сведочанства, до трећег пасуса у првом поглављу *Небеске јерархије*:

„Било би немогуће за људски (раз)ум да буде уређен тим невештаственим подражавањем небеских чинова осим посредством њему својствених вештаствених руководстава (нпр., литургије, тако:) прихватајући видљиве лепоте као одраз невидљиве красоте, чулне мирисе као импресије (раз)умних созерцања, светлост материјалних твари као икону невештаственог озарења, свето и обимно учење (Писма као рефлексије) разумског испуњења ума, спољашње чинове свештенства (као тип) хармоничне и стечене врлине (ума) који је припремљен за божанско созерцање, и (наше учествовање) у Божанској Евхаристији (као икони) нашег пребивања у Исусу.“¹⁷⁷

Овде су присутни потпуно исти елементи као и код сиријских писаца. Земаљска литургија осликава небеско славословље, и у исто време душу. Литургија видљиве Цркве тако представља за душу средство и, тако рећи, образовање неопходно за остварење заједнице са небом. У својој првој студији Дионисије је, дакле, поставио оквир у који ће сместити Мојсијев успон у *Мистичком бојословљу*. Овде, у овом животу, хришћанин може познати Христа, и познати га непосредно. То познање и сусрет се одиграва у оквиру ума, *νοῦς*-а, али само преко црквеног олтара, који спаја небо и душу.

Сусрет са Христом у овом животу мора бити кратак. Он је „изненадан“, како пише Дионисије у његовој *Посланици III*, у алузији на Божанско откривење (енгл. *divine epiphany* – *ѝрим. ѝрев.*), како у Новом Завету, тако и у платонистичкој традицији.¹⁷⁸ Штавише, како каже у свом личном сведочењу, његов контекст је такође литургијски и евхаристијски: „Ова Света Тајна (= Евхаристија) ми је прво омогућила да видим, и да

¹⁷⁴ *Ep.* VIII, 1088D–9A (R/H 182,6 – 183,11, R/L 272–3).

¹⁷⁵ *Ibid.* 1093A–C (R/H 182,6 – 183,11, R/L 275–6).

¹⁷⁶ О *τάξις*-у као о термину који дефинише јерархију, види R. Roques, *L'Univers dionysien* (Paris:1954) 36–131, и краће моје *Introibo* 121–130.

¹⁷⁷ О *небеској јерархији* I.3, 121C–124A (R/H 8,18 – 9,6, R/L 146).

¹⁷⁸ *Ep.* III 1069B (R/H 159, R/L 264). Превод је мој, а за коментар види *Introibo* 222–229.

вођен њеном светлошћу, кроз њу будем узведен до созерцања других светих ствари“.¹⁷⁹ Отворено и јасно виђење Христа у слави остаје за Есхатон.¹⁸⁰ Есхатолошка свест, којом обилује Дионисијев корпус, истакнута је чињеницом да закључни пасус има форму писма, *Посланице X*, упућене аутору књиге Откривења у изгнанству на Патмос.¹⁸¹ Дионисије, све у свему, долази у додир са свим важним местима којима сам се бавио у овом излагању. Зато заслужује место последњег сведока патристичког периода којим ћу се детаљно бавити.

2. Од Максима Исповедника (†662) до Николе Кавасиле (†1390)

Са Дионисијем главне црте источно-хришћанског одговора на проблем – и библијско предање – личног и колективног искуства Бога добијају основни облик који се сачувао до данашњих дана. За можда најдубљег теолога византијског доба и великог ауторитета молитвеног живота, Максима Исповедника, без сумње је Дионисијево разумевање „мале цркве“ и духовног Синаја, које му је водила у састављању кратког али врло утицајног коментара на црквено богослужење, *Μυστήριον*.¹⁸² Максим представља храм као низ икона које репрезентују, следећим редом: Бога, створени свет, људско биће као душу и тело, и коначно, саму душу. Све се сусреће у јединственој тајни жртвеника, Христу, где верујући или верујућа открива у себи предукус Васкрсења.¹⁸³ Кључ за разумевање Максима је, још једном, његова претпоставка да литургија земаљске Цркве служи као слика неба и душе, и да посредује између њих.

Три и по века касније, налазимо потпуно исто разумевање односа између литургије Цркве и „унутрашњег човека“ код византијског мистика Симеона Новог Богослова (†1022). Нема сумње у Симеонов мистички кредибилитет или у његову искрену светотајинску посвећеност.¹⁸⁴ Оно што повезује лично искуство и Литургију за њега је поново идеја микрокосмоса и макрокосмоса. Црква је за Симеона нова творевина, небески Јерусалим и духовни Рај.¹⁸⁵ У исто време, освећени верник је такође „велики свет“ у коме је Рај поново васпостављен и обновљена заједница са Богом.¹⁸⁶ Оно што

¹⁷⁹ *EH* III.1, 425AB (R/H 79,20 – 80,4, R/L 210). Превод мој (на енглески – *џрим. џрев.*).

¹⁸⁰ *О Божанским Именима* I.4, 592BC. Критички текст В. М. Suchla, *Corpus Dionysiacum* I (Berlin:1990) 114,11–115,5, на енглеском у Rogem/Liubheid 52–53. Овај превод је, међутим, поново мој, а о критици Rogem/Liubheid превода види мој рад „On the Other Hand“, *St.Vladimir's Theological Quarterly* 34.4 (1990) нар. 310–316.

¹⁸¹ *Ер. X*, 1117A–1120A (R/H 208–9, R/L 288–9). Обрати пажњу нарочито на Дионисијев осврт на „оне који су већ искусили ове ствари“, 1117B (R/H 208,12 – 209,4).

¹⁸² Грчки текст *Μυστήριον* је у *PG* 91,657–717, и превод на енглески у G. Berthold–овом издању за Paulist Press, *Maximus Confessor: Selected Texts* (NY:1985) 186–214.

¹⁸³ *Μυστήριον* 7 (*PG* 685BC, Berthold 197).

¹⁸⁴ О анализи Симеонове мисли и мистицизма, заједно са импресивним избором текстова, види В. Krivocheine – *In the Light of Christ: St. Symeon the New Theologian*, прев. А. Gythiel (Crestwood, NY:1986), посебно 103–123, 141–8, и 163–7. Види такође мој рад „Anarchy vs. Hierarchy?“, нарочито 142–150 за аргументе о Симеону и Никити.

¹⁸⁵ Види посебно његов текст *Ethical Discourses*, у *Traites theologiques et ethiques*, ed. J. Darrouzes (*Sources chretiennes* 122, Paris:1966) 172–195 и 206–271. У преводу на енглески, види *St. Symeon the New Theologian: On the Mystical Life*, Vol.I: *On the Church and the Last Things*, SVS Press.

¹⁸⁶ Види *Discourse IV*, текст у издању Darrouzes – *Sources chretiennes* 129 (Paris:1967) 64, 799–801; и види исто Симеонове *Theological Chapters* III.72, текст издат у Darrouzes – *Chapitres theologiques, gnostiques*,

спаја ово двоје је богослужење на земљи које садржи „типове“ и „симболе“. Симеон ово врло јасно износи у својој *Ешичкој бесеги* 14, где у делу који је изгледа преузео из *Небеске јерархије* I.3, цитиране изнад, указује на то да светла, тамјан, хорови, присутни народ, и свечано празнично послужење у манастирској цркви треба да означи редом, светлост врлине душе, миомирис Светог Духа, анђеле, заједницу светих, и живи хлеб Евхаристије.¹⁸⁷ Пошто је дао ово унутрашње тумачење, он додаје, обраћајући се саговорнику: „Онда... доживљаваш духовни празник и сапрослављаш га са небеским силама анђела“,¹⁸⁸ то јест, спајаш небо и земљу.

Симеонове идеје, или пре процес коме је он дао каснији израз, појављују се поново и још јасније код његовог ученика, Никите Ститата (†око 1090).¹⁸⁹ И упркос одређеној реакцији дела црквених и државних власти на слободно кретање и повремено проблематичну побожност какву је репрезентовао свети човек попут Симеона у очима епископа његовог времена и касније,¹⁹⁰ та линија се не губи са Никитом. Присутна је у исихастичком покрету четрнаестог и петнаестог века чији је првак Григорије Палама (†1359), успешно одбранио духовност засновану на „Исусовој молитви“ и очекивање – или макар увек присутну и жудно тражену могућност – директног, личног контакта са васкрслим Христом у Таворској светлости.¹⁹¹ Можда још важније, четрнаести век је такође дао писца, који није наглашавао монашке елементе, већ се намерно обраћа обичном хришћанину. Човек не мора да постане монах, пише Никола Кавасила (†око 1390) у својој значајној књизи, *О живошу у Христу*, како би доживео Бога. Он то може да постигне једноставно држећи заповести и учествујући у светотајинском животу Цркве где је сва благодат присутна.¹⁹² Никола, међутим, не заступа „одлажење у цркву по свом нахођењу“ врсту духовности, удружену са пијетистичким морализмом. Он разуме да Свете Тајне пружају и истинско искуство и присуство. За њега је видљива Црква у богослужењу пре свега „слика једног тела које је дело Спаситеља“,¹⁹³ и Христос је истински Свештеник, олтар и жртва.¹⁹⁴ Другим речима, Христос је храм и

et ethiques у SC 51 (Paris:1957), енглески превод Р. McGuckin, *Symeon the New Theologian: Theological Discourses and Chapters* (Kalamazoo:1992).

¹⁸⁷ *Discourse* XIV, Darrouzes 428 и 430.

¹⁸⁸ *Ibid.* Darrouzes 429.

¹⁸⁹ О Никитиним делима, види *Nicetas Stethatos: Opuscules et lettres*, ed. J. Darrouzes (SC 81, Paris:1961), нарочито *О Души* III.4 (SC 76–78), *О Рају* II.19 (SC 176), *О Јерархији* IV.38–39 (SC 338–342), и *Посланицу* VIII. 6–7 (SC 288), и о цитатима и расправи о овим одломцима, мој рад „Anarchy vs. Hierarchy?“ 142–145.

¹⁹⁰ Види поново чланак J. Gouillard, „Quatre proces“.

¹⁹¹ За Паламу о Тавору, нар. у вези са Дионисијем, види његов *Defense des saints hesychastes*, текст и превод J. Meyendorff (Louvain:1959) I.3.35 (185–9) и 43 (205–7); II.3.20 (429), 23 (433), 25 (437), и 32 (451–3); и, у контексту свеца као храма Божијег, III.1.31 (617–19) и 38–40 (633–9). О умној молитви, израженој импресивним дионисијевским језиком, види Григорије Синајски, један од твораца византијског исихазма, у његовим *Profitable Chapters* 43, *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικόν* изд. Никодима Агиорита (Атина:1961, гер.) IV,51, и наш цитат овог текста у „Anarchy“ 169.

¹⁹² Nicholas Cabasilas, *On the Life in Christ I*, прев. С. J. de Catanzaro, „Introduction“ – В. Bobrinsky (Crestwood NY:1983 гер.) 43–63. За критички текст, *La vie en Christ, Sources chretiennes* 355 (Bk. s. I–IV) и 361 (V–VII), изд. М. Н. Congordeal (Paris:1989/90).

¹⁹³ Cabasilas, *Commentary on the Divine Liturgy*, прев. J. Hussey и Р. А. McNulty (London:1983 гер.) 27. За критички текст, *Explication de la divine liturgie*, изд. S.Salaville у *Sources chretiennes* 46 (Paris:1967).

¹⁹⁴ *Life in Christ* III (SC 218, deCatanzaro 96).

Црква је храм. Никола стиже до трећег елемента, хришћанина као храма, док говори о служби освећења цркве. Епископ који прилази олтару у служби помазивања истог (освећеним миром) је, каже он, „покривени тип и слика олтара који је сâм човек... Обреди су знаци ових ствари... (и Епископ) собом представља олтар“.¹⁹⁵ Укратко, људско биће је сâмо „заиста способно да постане Божији храм и олтар“.¹⁹⁶ Речима савременог Николиног проучаваоца, он је ујединио „ту унутрашњу Евхаристију, која је непрекидно призивање Имена (Исусовог), са редовним причешћивањем небеским Хлебом који је светотајински корен присуства Христа у срцу верника... 'реално присуство', уједно и призивањем имена и Причешћем“.¹⁹⁷

Закључак

Дозволите ми да се вратим пустињаку чијим проблемом сам се бавио на почетку овог излагања. С обзиром на то шта се у међувремену десило, надам се да је постало јасно зашто мој усамљени аскета, живећи умногоме као његови претходници миленијум и по раније у египатским пустињама (или у палестинским пећинама, или на сиријским планинским врховима), данас не осећа никакву наглу промену или отуђеност улазећи у храм улепшан наслеђем хришћанства из доба царства, нити се противи захтеву да усагласи своје молитве са прописима царског двора у Константинопољу. Он не реагује ни на један од ових начина зато што се, пре свега, осећа делом континуитета искуства и сведочења који сеже до самих почетака хришћанске Цркве, и Израиља пре ње. Синај, Хорив и Сион су оријентирали његове духовне географије колико и Витлејем, Тавор и Голгота и њихов обичан сведок, које он (аскета) види као настављаче на „високим позицијама“ црквене историје, што ће рећи, и мученицима, аскетима, апостолима, учитељима чији животи су открили Духа који је надахнуо пророке, и који је изливен „на сву твар“ кроз Исуса Христа, и обредима и химнама, који „осавремењују“ откривење, чији циљ и свеобухватно значење он препознаје у пасхалном поздраву: „Христос васкрсе!“ . „Небески хлеб“ Евхаристије је за њега реалан, и он види у црквеном олтару врх Горе откривења и Престо присуства иза завесе светиње. Опет, као друго, овај акт препознавања, у оквиру заједнице и у контексту Литургије, резултат је личног и интимног процеса усвајања, чије пажљиво планирање је било посао оних генерација људи и жена молитвеника чијих доприноса сам се само дотакао на претходним страницама. Тако круг усамљеничких молитава и поста мог пустињака, ноћна бденија у његовој келији или пећини, сиромаштво и одрицање, пажљиво посматрање колебања срца и разоткривање његове скривене таме, све ово јесте трагање за истом планином и престолом, за „местом“ Божанске славе и пребивањем које је како он открива већ присутно на црквеном олтару. Он због тога долази у Цркву на њену Литургију – како би био учвршћен и обновљен у свом призивању, да узраста у свом остварењу и испуњењу у Христу, и како би тако био способан да настави да ради на томе да се ово породи у његовом срцу. Он зна, као и велики Епископ трећег века, Кипријан Картагински, да је „један хришћанин, ниједан хришћанин“, да је он део организма који се напада

¹⁹⁵ *Ibid.* V (SC 18, deCatanzaro 151).

¹⁹⁶ *Ibid.* (SC 20, deCatanzaro 152).

¹⁹⁷ *Ibid.* „Introduction“ 33.

животом са хиљадугодишњег живог тока, са „реке Живота која тече од престола Бога и Јагњета“ (Откр. 22, 1).

Као неку врсту конца, признају да мој пустињак очигледно није типичан представник православног хришћанског искуства, барем у смислу да није образац. Он је екстремни случај и његов позив је веома редак. Са друге стране, и управо зато што представља једну крајност у Источном Православљу, он је најбољи представник веће заједнице. У самој личности и (опростићете ми на изразу) „животном стилу“ где би се логично могло пронаћи да је заступање „приватне побожности“, „мистицизма“ разорно по заједницу и институцију – једном речју Литургију – налазимо уместо тога афирмацију овог другог. Мој пустињак је изузетак који не само да потврђује правило, већ га и живи и отеловљује, иако начин на који то ради може изгледати врло чудно и парадоксално (у најбољем случају) за наш касни двадесети век, амерички сензибилитет. Можда би, међутим, чињеница да изгледа тако необично, и да су супротности у њему тако изражене (или патолошке), могла да послужи као врста упозорења, или чак критике, према том сензибилитету и његовим предрасудама. Он подсећа да је религија уопште, а хришћанство поготово, чудно, дивље растиње чије корење сеже заиста дубоко, и чије се гране пружају до граница људског искуства и чак, како би мој пустињак рекао, до вечности. И ако се ова биљка, ово истовремено земаљско и неземаљско дрво живота, не препозна, и још и прихвати, унутар зидова приградске конгрегације или пак унутар сигурних скептичних граница универзитетских кругова – па, чија би то кривица била?

превод са енглеског:
Перица Обрадовић

LITURGY AND MYSTICISM: THE EXPERIENCE OF GOD IN EASTERN ORTHODOX CHRISTIANITY

Hieromonk Alexander Golitzin

***Summary:** The Covenant at Sinai is the core experience of God in the Old Testament, and the heart and foundation for the New Testament writings, which are founded on Christ's Incarnation as the supreme Theophany. The Christian Church's central ceremonies, in particular the celebration of the Eucharist, are often both the locus and the touchstone for the individual believer's experience of God. This article briefly traces this continuity from the Old Testament to the New Testament era, pre-Nicene Christian writers, the early monks, and concludes with Byzantine Hesychasts.*

***Key words:** Old Testament, Covenant, Sinai, kabod, shekinah, Christ, Incarnation, New Testament, Church, Liturgy, asceticism, monasticism, mysticism, glory of God, mystery, spirituality*