

# КА ЗАЈЕДНИЦИ ИЗНАД РОДНИХ ПОДЕЛА: ПРЕВАЗИЛАЖЕЊЕ РОДА КАО ДЕО ПРЕОБРАЖЕЊСКЕ ЕСХАТОЛОГИЈЕ ГРИГОРИЈА НИСКОГ\*

Михаел Наузнер

*Апстракт:* У овом чланку Наузнер истражује концепт родне трансценденције који изнова формулише у контексту превазилажења рода у теологији Григорија Ниског. Наузнер сматра да таква неуравнотеженост рода није била ограничена на Свете Тајне, већ присутна кроз хришћански живот у Григоријевој мисли. Григорије је представљен као претеча пројекта квір теорије у измичућем и без суштинског значаја приказивању рода, ни најмање у особинама његове социјалне мушкостии.

*Кључне речи:* Григорије Ниски, Макрина, род, мушко, женско, есхатологија

Овим чланком<sup>1</sup> желим да се придружим гласовима оних који су током протекле деценије истакли значај опхођења према роду код Григорија Ниског. Нарочито благодарећи напору Верне Харисон, важно место превазилажења рода у Григоријевим списима је разјашњено. Испрва она описује његово разумевање заједнице у Христу као стања „у којем разлика између мушког и женског више не постоји“.<sup>2</sup> Она тврди да је ово превазилажење рода за Григорија „надилажење ограничења и подела које могу омести сваког мушкарца или жену у задобијању пуноће људског живота и доброте“.<sup>3</sup> Харисонова успешно приказује суштински значај превазилажења рода у Григоријевим списима и – као кључну опаску тог превазилажења – духовно рођење, које за људе „изискује одређени родни преокрет“.<sup>4</sup> Али, изгледа да последице овог изузетно неуравнотеженог концепта она везује за сферу свето-тајинског искуства, нарочито за Евхаристију, промене друштвене улоге и обес-

\* Изворник: Michael Nausner, *Toward Community Beyond Gender Binaries: Gregory of Nyssa's Transgendering as Part of his Transformative Eschatology*, *Theology and Sexuality* March 2002 8: 55-65.

1 Верзија овог чланка је представљена на скупу за мушке студије током годишњег састанка америчке Религијске академије у новембру 2000. Скуп је превасходно имао везе са књигом Данијела Бојарина *Нехеројско владање: Уздизање хетеросексуалности и изум Јерејина* (Беркли: издање Универзитета у Калифорнији, 1997).

2 Verna Harrison, 'Male and Female in Cappadocian Theology', *Journal of Theological Studies* 41 (1990), pp. 441-71 (442).

3 Verna Harrison, 'Gender, Generation, and Verginity in Cappadocian Theology', *Journal of Theological Studies* 47 (1996), pp. 38-68 (66).

4 Harrison, 'Gender, Generation, and Verginity', p. 68.

пољене идентитете у аскетизму. Из другачијег угла, други теоретичари феминизма су дуго наглашавали подривалачке последице које аскетизам може имати по традиционално разликовање рода, и како може одиграти ослобађајућу улогу – посебно за жене. „Главни пут ка стицању веће слободе за хришћанке у патристичком периоду био је аскетизам“, како то формулуше Елизабета Кларк.<sup>5</sup>

Питање које постављам у овом чланку јесте да ли су потенцијалне последице таквог радикалног концепта превазилажења рода и родног преокрета ограничene на светотајинско искуство и аскетизам? Желим да истакнем како Григоријева дискурзивна родна пренебрегавања носе ширу могућност за родне улоге. Оно што подразумевам под његовом преображењском есхатологијом захтева учешће у божанском и претпоставља реметилачке последице по непроменљиви мушки и женски идентитет. У овој есхатологији реч је о живахном и узајамном превазилажењу, пре него о трансценденцији рода.

Оно што не желим да учиним у овом чланку, и овде усвајам израз Данијела Бојарина, јесте да се залажем за неко „суштинско, непрекидно (хришћанско) супротстављање родова“,<sup>6</sup> већ радије за највећма запостављени потенцијал који имају четири карактеристичне расправе Григорија Ниског. Вољан сам да истакнем како Григоријево виђење рода није било у потпуном сагласју са позноантичким православним хришћанством, које „више није било укључено у подривање хијерархија царства, поставши и само царство“.<sup>7</sup> Према мом мишљењу, Григорије је на много начина представљао пример оним људима у позној антици о којима Бојарин пише да су „одолели видовима мушкости јасно симболизованим империјалним фалусом“.<sup>8</sup> У неким својим списима Григорије сопствену мушкост осликава „као отпор доминирајућем грађанском моделу мужевности“, како то апострофира Вирцинија Бурус.<sup>9</sup> У својој интерпретацији Григоријевог *Живописа Мојсијевог*,<sup>10</sup> она показује како се он, на властити начин и изнад родних подела, слободно поиграва са хомоеротском сликовитошћу – наравно, у време када хетеросексуалност још није била установљена.

Треба да будемо на опрезу при разматрању феминизираниог мушког дискурса. Да ли је „примерена *женствености* док се жене тлаче“?<sup>11</sup> Да ли Григоријево занемаривање рода функционише као „мушка стратегија која брише реалност *грукачијоси* у људском дискурсу“?<sup>12</sup> Бурус појашњава да оваква тежња постоји код Григорија када

5 Elizabeth Clark, *Women in the Early Church* (Willmington, DE: Glazier, 1983), p. 17.

6 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 24.

7 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 22-23.

8 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 82.

9 Virginia Burrus, *Begotten not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity* (Stanford: Stanford University Press, 2000), p.83. Видети такође Virginia Burrus, 'Queer Father: Gregory of Nyssa and the Subversion of Identity', in Gerard Loughlin (ed.), *Queer Theology: New Perspectives on Sex and Gender* (Oxford: Basil Blackwell, forthcoming).

10 Burrus, *Begotten not Made*, p. 123-30.

11 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. xix.

12 Rowan Williams, 'Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion', y L.R. Wicham and C.P. Bammel (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to George Christopher Stead* (Leiden: E.J. Brill, 1993) pp. 227-46 (244).

пише да „замагљивање родова непоколебљиво иде у корист Григоријевој мушкости“<sup>13</sup> и да он „непрестано чини себе женственијим како би на крају постао мужевнији“.<sup>14</sup> Узимам ово као легитимно упозорење да се не препушта необузданом дивљењу Григоријевом *намерном* изграђивању заједнице изнад стабилних родних разлика. Али, желим истаћи да постоји потенцијал у том правцу.<sup>15</sup>

Желим да предочим, другим речима, да нас Григоријеви списи – намерно или не – даривају грађом „од знатне важности за политику, сексуалну политику“,<sup>16</sup> као што то Рован Вилијамс поставља. Док Вилијамс углавном упућује на питање рукоположења жена, Сара Коукли сугерише да Григорије може бити схваћен у смислу *денатурализовања* пола и рода у стилу Џудит Батлер,<sup>17</sup> и да су за њега родне поделе које постоје у неизбављеном човечанству срушене у есхатолошкој заједници избављених.<sup>18</sup> Она тумачи да се Батлерова придружује Григорију дајући нам виђење „плотских (и учињених родним) преображаја који превазилазе садашњост“.<sup>19</sup> Након изношења ових запањујућих веза, Коукли, на донекле скривен начин, обазриво изнова утврђује границе између „*ирејходно забрањеној* сексуалног задовољства“ (моје подвлачење) и „аскетизма који стаје не мање од свега“.<sup>20</sup>

Мени је јасно да Григорије, упркос свом учесталом враћању на родне стереотипе, циља на заједницу која преображава животе у отпору према заједничком животу који је структуриран према утврђеним родним идентитетима и еротским улогама.<sup>21</sup>

Једна од најупечатљивијих и често запажених одлика<sup>22</sup> у Григоријевом поимању рода, присутна у његовој раној студији *О стварању човека*, јесте чињеница

13 Burrus, *Beggotten not Made*, p. 84.

14 Burrus, *Beggotten not Made*, p. 187.

15 Чини се да Џон Милбанк не прихвата такав потенцијал. Након што је приметио Григоријев став да „је могуће бити у истом тренутку бити и прималац и давалац“ и описао ову замисао као „активно примане“ (*'The Force of Identity' у The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* [Oxford: Basil Blackwell, 1997], pp. 194-216 [195]), он инсистира на томе да „у Григоријевом случају друштвено и синхронно остају у есхатону“, са изузетком монаштва (p. 206).

16 Williams, 'Macrina's Deathbed Revisited', p.244.

17 Sarah Coakley, 'The Eschatological Body: Gender, Transformation and God', *Modern Theology* 16.1 (2000), pp. 61-73 (65).

18 Coakley, 'The Eschatological Body', p.69.

19 Coakley, 'The Eschatological Body', p.64.

20 Coakley, 'The Eschatological Body', p.70.

21 Слажем се са Френсис Јанг да су Григоријеви текстови добар пример за фукоовско разумевање дискурса као уобличавања светова и да Григоријев дискурс „може уобличити односе на земљи као и на небесима“ (F.Young, 'Sexuality and Devotion: Mystical Reading of the Song of Songs', *Theology & Sexuality* 14[2001], pp.80-96 [96]). Оно што она описује као родне недоследности, међутим, ја ћу касније у овом чланку окарактерисати динамичнијим термином „осцилација“. Али не делим њене наде у проналажење „постфеминистичког“ (стр. 81.) релативизовања рода, узимајући у обзир сјајно дело релативизовања које су урадиле феминсткиње као што је Џудит Батлер.

22 „О стварању човека“ у *Select Writings and Letters* (trans. William Moore and Henry Austin Wilson; repr., 1893, Nicene and Post-Nicene Fathers Vol. 5, 2nd series; Peabody, MA: Hendrickson, 1994; 2nd edn, 1999), pp. 386-427 (404-405). Овде је Григорије зависан од Оригена и на крају и од Филона. За објашњење Филоновог схватања дуалистичког стварања човечанства и његовог значаја за родни дискурс, види Daniel Boyarin, 'Gender', in Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 117-35 (119-22).

да се према његовом уверењу полна разлика не може наћи у првобитном стварању.<sup>23</sup> Обнова првобитног стварања је оно за шта се он изгледа интересује. Отуда је недвосмислену хијерархију између мушкарца као главног и надмоћног и жене као споредне и потчињене тешко одредити. Иако је полна разлика пролазна, она није одбачена, али, као што Питер Браун пише, „сексуалност и брак су говорили о Божијем благом истрајавању у бризи за људски род која му дарује пуноћу, уколико не крене странпутицом.“<sup>24</sup>

Чини ми се да Григорије расправу о Макрини (*О души, васкрсењу и животној Макрином*<sup>25</sup>) пише да би својим читаоцима показао како може да изгледа жељено стање човечанства. Штавише, Григорије види циљ обнављања човечанства изнад родних подела у будућности. Житије Свете Макрине указује на то да божанска заједница има стваран значај за наш свакодневни живот. Ово се налази у вези са телесном реалношћу, како Патриша Кокс Милер примећује. „Макриново тело је обезбедило увид у преображај којему се сви могу надати.“<sup>26</sup> Чинило се да је Макрина досегла ову реалност за свог телесног живота, што наговештава могућност заједнице изнад родних подела у овом животу. Григорије, пак, као што је то често радио, не пружа читаоцима мирну пловидбу. Стално их баца напред-назад између наизглед противречних утисака. У једном тренутку стиче се утисак јасне пристрасности мушкоме и истицања идеала мушкости, у другим тренуцима наводи их на уверење да треба тежити женствености. Међутим, спој мушкости и женкости у вишу заједницу се чини као коначни циљ и напушта се андроцентризам захваљујући „битној духовној једнакости између мушког и женског.“<sup>27</sup>

Григоријева структура рода је овде „јакo препредена и нестабилна“.<sup>28</sup> Збуњујућим родним раслојавањима у вези са његовом сестром Макрином, он не само да припрема своје читаоце за рај, већ им заправо даје призоре дивно васпостављеног човечанства које ће се догодити.

Григорије представља своју сестру како дела на начин који је у антици генерално био резервисан за мушкарце. У спису *О души и васкрсењу* он упућује на њу

23 Џон Бер је недавно довео у питање ову претпоставку позивајући се на Григорија: „људска бића нису и никада нису била, нити је икада требало да буду само интелектуална бића, као анђели, већ она прихватају обе димензије стварања, асексуални рационални део и сексуално ирационални“. И касније: „Додатак овог ирационалног и животињског нараштаја није послепадни додатак „кожних хаљина“, већ други од два аспекта Божије првоначалне стваралачке активности.“ (‘The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa’s *De Hominis Opificio*’, *Journal of Early Christian Studies* 7.2 [1999], pp. 219-47 [235, 240]). Бер, међутим, подржава схватање да Григорије одбацује стриктне родне разлике, што је кључно за предмет овог чланка: „Григорије није хтео да они који читају његову расправу изједначавају мушко/женску разлику са оним шта ће људска стварност бити“ (стр. 247).

24 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Lectures on the History of Religions; New York: Columbia University Press, 1988), p. 296.

25 Gregory of Nyssa, *Ascetical Works* (trans. Virginia Woods Callahan; Washington DC: Fathers of the Church, 1967), pp. 163-272. Следеће примедбе (*anim. et res.* and *V. Macr.*) су из овог извора.

26 Patricia Cox Miller, ‘Dreaming the Body: An Aesthetics of Asceticism’, in Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis (eds.), *Asceticism* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 281-300 (288).

27 Williams, ‘Macrina’s Deathbed Revisited’, p. 243.

28 Burrus, *Beggotten not Made*, p. 120.

готово искључиво као на учитеља (ἡ διδάσκαλος – члан за женски род са мушком именицом) и омогућава јој да покрене дијалог у платонском стилу. На својој самртној постели она и даље расуђује са истом лакоћом и јасноћом каквом је и Сократ у *Фегону* чекао извршење сопствене смртне казне. Упоредива само са мушким философима, она се „уздигла на врхунац људске врлине кроз философију“ (v. *Macr.* 163), обезбедила „управљање ка циљу философије“ (v. *Macr.* 167) за своју мајку и у мушколиком маниру ју је наводила да не „реагује на подао и женствен начин“ поводом Василијеве смрти (v. *Macr.* 170), сама остајући „попут непораженог атлете“ (v. *Macr.* 173). Доцније она постаје не само учитељ, већ и отац млађем брату Петру (v. *Macr.* 171).

Ове мушколике особине Макрине личности, међутим, могу се упоредити са неким женсколиким, што компликује тврдњу да је Григорије као основ њене светости нарочито видео њену мужевност. Док је описују као ону која води своју мајку ка вишем циљу философије, Григорије касније помиње да је марила „за мајчино тело... често правећи хлеб за њу сопственим рукама (v. *Macr.* 167). Такође, називају је мајком млађег брата Петра. Она га је „и сама одгајала и узводила ка вишем васпитању“ (v. *Macr.* 171). Била је и „вешта у раду са вуном“ (v. *Macr.* 165) и посвећена трагању за узвишеном философијом.

Интригантан контраст њеном обитавању у узвишенијој *мушкој* области философије је њена симбиоза са мајком. Макрина мајка је за себе сматрала да је окруживала Макрину „у својој материци у свим временима и свим околностима“ (v. *Macr.* 166). Као „најранији цват мајчине утробе“ (v. *Macr.* 163), чини се да Макрина на неки начин никада није изгубила присност са мајком. У одређеном смислу она понавља оно што Јулија Кристева назива „чудном скалом заборављене телесне везе“ са мајком.<sup>29</sup> Ова *шелесна* симбиоза обезбеђује контраст *интелектуалном* значају који је Макрина имала за остатак своје породице.

Одлучно не-мужеван је и опис ње као божанске невесте. Пре „напуштања овог смртног живота“ Григорије описује Макрину као ону која показује „чисту љубав невидљивог Женика коју је тајно неговала у дубинама своје душе“ (v. *Macr.* 179). Овај девичански аспект Макриног идентитета је у затегнутом односу са њеним философским идентитетом и показује како је Григоријево учење о роду превише сложено да би било описано једноставно као маскулинизација Макрине.

Као што је Макрина женственост комплексна, исто тако је и „Григоријева мужевност... јасно искомпликована ствар“.<sup>30</sup> Ако у назнакама Макрина може бити виђена као мушкарац у својој сократовској улози и равнодушности према страстима, Григорије себе радије осликава на женствени начин при свом сусрету са Макрином. Кад год се присећао смрти Василијеве, његова душа је била измучена и сузе су лиле из његових очију, док је Макрина одолела искушењу жалости помињавши да је за Василија ово „почетна тачка ка вишој философији“ (v. *Macr.* 175). Призор умируће Макрине је тај који узрокује Григоријево изливање бола (*anim. et res.* 198). После Макрине смрти Григорије је био „умртвљен печалом“ (v. *Macr.* 181) и сметен јецајем девојака „попут изливајућег планинског потока“

29 Burrus, *Begotten not Made*, p. 122 наводећи Јулију Кристеву, *Stabat Mater* у Toril Moi (ed.). *The Kristeva Reader* (прев. Leon S. Roudiez; Oxford: Basil Blackwell, 1986), pp. 160-86 (174).

30 Burrus, *Begotten not Made*, p. 83.

предавши себе „у потпуности туговању“ (v. *Macr.* 182). Иако Григорије себе описује као емотивнијег члана у односу на своју бестраснију сестру, ипак је способан да испуни своје (изричито мушке) дужности као епископ и свештеник, служи чин погребења (v. *Macr.* 181-82) и ауторитативно уређује „сметено владање“ жалосних девојака „заповеднички“ (v. *Macr.* 183), чак иако је поново „утучен и потиштен“ (v. *Macr.* 188) после тог чина. Штавише, није увек потпуно јасно ко преузима мушку улогу учитеља. Док Макрина током већег дела времена нуди објашњења и параболе, чини се да Григорије при крају њиховог сабрања преузима исту улогу када предлаже начин разумевања телесног васкрсења (*anim. et res.* 261-64). Он се неухватљиво крије иза стилизованог дијалога, можда јер „још није у сагласју са сопственом улогом у тој причи“.<sup>31</sup> То што Григорије не може да се усагласи са сопственом (родном) улогом је вероватно важан део поруке ове студије.

Григорије описује своју сестру Макрину као некога „ко је превазишао природу жене“ (v. *Macr.* 163). По мом мишљењу, *превазилажење* није толико покушај да се Макрина учини мушкарцем,<sup>32</sup> већ пре служи да је опише као некога ко је постао пример обновљеног човечанства, што према Григорију трансцендира род. Григорије описује Макрину родну трансценденцију као *осцилирање* између мушке и женске улоге. Док је описује на такав начин, изгледа да је он сам увучен у сличну врсту нестабилног кретања напред-назад између родних улога.

Ако *осцилација* може бити коришћена као термин да се опишу Макрине „смене“ између родних улога, може такође служити и као наслов Григоријевог *Тумачења Песме наг њесмама*,<sup>33</sup> бар у мојој намери. Велики део тог тумачења схватам као одређивање нагле осцилације између уређених хијерархија и превазилазећих екстаза, чиме се руше устаљени, родом одређени идентитети.

Почетна тачка мога приступа *Тумачењу Песме наг њесмама* је реченица из четврте беседе, у којој Григорије указује да „све треба имати свој правилан и тачан (по) ред(ак) у већој мери, како би било правог поретка у предмету љубави“ (*Cant.* 177). Григорије, дакле, жели да унесе ред у веома неуређени текст и тако поучи уређености војујуће хришћане. Заиста, има много примера Григоријевих уређивачких напора. Најочигледнији је јак нагласак на разлици између духовног и телесног. Призор заљубљеног пара треба разумети као „чист и духовни брак са Богом који нема никакве везе са телом“ (*Cant.* 153). Соломонова велика мудрост је, према Григорију, садржана у сарадњи са целомудреношћу „путем речи за које се чини да предлажу супротно“, али заправо откривају „значање које је неизобличиво“ (*Cant.* 154).

Неколико хијерархијских поредака се јавља из таквог духовног тумачења текста. Сталним интерпретирањем материјалних и телесних слика у духовном маниру, Григорије приписује надмоћ духовности над материјалношћу. То постаје јасно

31 M. B. Pranger, *Narrative Dimensions in Gregory of Nyssa's Life of Macrina* (Studia Patristica, 32; Leuven: Peeters, 1997), pp. 201-207 (204).

32 Цилијан Клоук уврштава Макрину међу оне свете жене позне антике, о којима се може рећи да су биле више мушкарци но жене и које су у суштинском смислу јасно и очигледно биле мушкарци (*This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450* [London: Routledge, 1995], p. 220).

33 *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (Introduction by Jean Danielou; New York: Charles Scribner's Sons, 1971; Crestwood: St Vladimir Seminary Press, 2nd edn, 1995). Упућивања на *Тумачење Песме наг њесмама* која следе су из овог извора.

када пише о одликама душе као „заиста нашим“ и о „телесним и спољашњим“ као о „стварима нама страним“ (*Cant.* 230). Повремено се стиче утисак да је материјални свет у платонском смислу виђен као мање стваран или чак непостојећи у поређењу са духовним.

Оно што одговара овој начелној дихотомији између духовности и материјалности је растојање између душе и природе, за које Григорије види пример у слици љиљана. Љиљан је овде симбол за душу. „Постоји прилична удаљеност између цвета и земље како би... његова лепота могла да остане чиста изнад земље и не буде укаљана додиром са њом“ (*Cant.* 230). Али чак и у наводно чисто духовном царству, где се душа приближава Богу, Григорије прави очите хијерархијске разлике у родном сликовитом изражавању које користи. Опет и опет мушки женик је описан као онај који је „изнад“ женске невесте, која заузврат у благовољењу „упире поглед ка Њему“ (*Cant.* 174). Невеста је она која је „сачувана од сагрешења... снагом Њега који јој заповеда“ (*Cant.* 196). Овај и други пасуси се могу читати као подршка гледишта да „спасење не ослобађа жене од мушке доминације овде на земљи“ и да су „пред Богом сви хришћани попут жена“,<sup>34</sup> као што Розмари Ретфорд Рудер вели.

Највише оспоравани су пасуси у којима Григорије описује душу као експлицитно женског љубавника. Женска душа у свом узлету ка женику пролази кроз неколико климакса у којима она пријемчиво и послушно открива своју женственост. Улазећи у вински подрум Женика, она жели да види како Његово одело постаје црвено и затим буде „предмет милосрђа“ (*Cant.* 176). Сусревши Женика који је сада постао стрелац, „она прославља у рани“ узрокованој љубављу стрелца и „раздирањем стреле отвара... врата у себе“, што преобличава сусрет у „сцену свадбене радости“ (*Cant.* 179). Али и док „душа себе сједињује са Богом... невеста и даље тужи као да је одвојена од циља“ (*Cant.* 200). Још једном она је „отворила своју душу Логосу уклањајући вео са свога срца, то јест, свога тела“. Тако, „она је направила простор за Логоса“ и „када Он уђе, душа Га чини својом одећом“ (*Cant.* 251). Коначно, чак су и чувари, који су је претукли, описани као мушки пенетратори. То што су је напали батином је оправдано објашњењем да Бог „исцељује ударањем“ (*Cant.* 265). Невестин повик „Стражари су ме напали!“ Григорије тумачи као „прослављање у напретку ка небесима“. „Ударац божанског штапа је продро дубоко“ и направио рану на коју је она поносна (*Cant.* 267).

Да ли је тумачење *Песме над њесмама* пример наметнутог „поретка“ који одражава чисту патријархалну хијерархију и женску потчињеност? Такав закључак се може извући из подробно изабраних, до сада датих примера. Али, испоставља се да је ствар сложенија. Ово тумачење је далеко од тога да је ограничено на уредан и уоквирен поредак. Постоје изливи и трансценденције различитих врста, који доводе до питања како је Григорије у свему томе могао наћи „исправан и одговарајући поредак“ (*Cant.* 177).

Што се дуже чита текст, постаје све теже да се спази јасно ограничен поредак, будући да су метафоре често неодредиве супстанце попут мириса и течности раз-

---

34 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), p. 77.

личитих врста. Благоуханије нарда (*Cant.* 164), мира (*Cant.* 167), вина, кипариса (*Cant.* 169) и других, заједно са течностима разних опијајућих особина (вино, млеко, мед, вода и крв) изгледа да доприноси неконтролисаној екстази пре него одговарајућем поретку. Невеста вино понекад пије без уздржавања (*Cant.* 176). Али, далеко изванредније од вина је „млеко које узимамо са божанских груди“ (*Cant.* 157).

Запостављање било које врсте оквира најизраженије је приказано у делу који описује невестину осујећену жељу. „Она жели да њен Љубљени уђе. Он пролази. И она излази, не оставши где је била.“ (*Cant.* 263). Чини се да њено излажење указује на сагрешење о било какав поредак или оквир. Сваки појмљив поредак је узбуркан и помешан њеним екстатичним делањем. Ова екстаза није само описана на апстрактан начин, већ се може наћи у самом тексту. У већ поменутом чулном опису односа између невесте и женика (*Cant.* 179, 198, 251) може се у слојевитости самога текста осетити узбуркана сила еротске привлачности. Губитак разума се ближи. Изгледа да је интелектуално овде „прострељеност жељом“, као што пише Данијел Бојарин.<sup>35</sup> У једном тренутку Григорије се толико уноси у сопствени опис да прелази из приповедног начина у прво лице једине и поистовећујући се са екстатичном невестом узвикује: „Понесен сам летом, а опет почивам у наручју свог Господара“ (*Cant.* 180).

Ако је то за шта се залажемо у тексту „непрекидна екстаза“ (*Cant.* 239), што до одређене мере увек представља стално превазилажење поретка, може се довести у питање да ли урођена родна хијерархија може остати нетакнута у свом овом излажењу из уређености. Григорије константно описује невесту у традиционалном потлаченом положају, како прима стрелицу од стрелца љубави. Та слика делује једноставно и помало изненађујуће. Али како читалац треба да разуме напрасан преображај невесте из мете у стрелу? „Сада она саму себе види као стрелу“ (*Cant.* 179). Одједном је невеста та која постаје огњена стрелица која циља у праву мету. Како призор постаје осмишљенији, јасна разлика између мушког и женског постаје све неубедљивија.

А шта је са вечним оцем на врху узлажења? Чак и та слика бива уздрмана када Григорије на крају једног од описа екстатичног узлажења (*Cant.* 197-203) пише да бисмо ми „били у праву када бисмо овде схватили мајку као први Узрок нашег бића“ (*Cant.* 203). На крају се Григорије враћа на божанску мајку,<sup>36</sup> мајку голубице, која је дух. Голубичина мајка, закључује, „мора бити она Голубица која се спустила са неба на Јордан, као што Јован сведочи“ (*Cant.* 287). Овде се може уочити двојни женствени приказ у божанско-човечанској вези, ако останемо при слици невесте као метафоре душе.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. ix.

<sup>36</sup> Следећи Karin Bjerre-Aspegren, Ruth Albrecht истиче да је да је Григорије веома смело користио такву женску сликовитост за божанско: „Mit dem Gebrauch des Mutterbildes betrat Gregor ein Gebiet, das nach den ersten Abgrenzungsprozessen der christlichen Gruppierungen gegeneinander den sogenannten Haretikern ubelassen worden war“ (*Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprungen des weiblichen Monchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 205.

<sup>37</sup> Видети такође Burrus, *Begotten not Made*, p. 130.



Григоријева родна хијерархија је, дакле, далеко од постојане и божанске и људи се поимају и у мушком и у женском виду. С једне стране, Григорије нам пружа бројне поретке на различитим ступњевима. С друге стране, ови пореци су пролазни и требало би да буду трансцендирани у бескомпромисном (еротском) стремљењу ка божанској љубави која поништава постојане родне разлике. *Осцилација* између уређености и екстазе, мушке и женске призорности је та која конституише Григоријеву *преображењску есхатологију*, остављајући нас у динамичном процесу родног превазилажења. И у мери у којој нас је Григорије увукао у свој свет, можда морамо живети са свешћу да наши породњени идентитети, на крају крајева, нису створене норме, већ прилагодљиве улоге које се непрекидно и живахно поново и поново одигравају.

превод са енглеског:  
Марија Миловановић и Златко Вујановић

# TOWARD COMMUNITY BEYOND GENDER BINARIES: GREGORY OF NYSSA'S TRANSGENDERING AS PART OF HIS TRANSFORMATIVE ESCHATOLOGY

Michael Nausner

*Summary:* In this article Nausner explores the concept of gender transcendence which he rephrases in terms of transgendering in the theology of Gregory of Nyssa. Nausner argues that such destabilizing of gender was not confined to the sacraments but present throughout the Christian life in Gregory's thought. Gregory is presented as prefiguring the project of queer theory in rendering gender slippery and non-essential not least in his performance of his own masculinity.

*Key words:* Gregory of Nyssa, Macrina, concept of gender, masculinity, femininity, transgendering, transcendence, eschatology