

Ранохришћанска Παιδεία

Уводна реч

Редовима који следе покушао сам да у кратким цртама дам пресек битних идеја које се тичу ове теме. Рад је замишљен првенствено као смерница даљег истраживања, јер је само на тај начин могуће дати подробније одговоре на ову проблематику. Стога сам се задовољио изношењем гледишта релевантних аутора и указивањем на експлицитније идсје у изворима, које су тек на појединим местима проблематизоване.

У првом делу сам говорио о јеврејској основи хришћанског васпитања, док сам се друге, грчке, дотицао тамо где је дошло до њеног прожимања са хришћанством. Грчком образовању нисам посветио посебно поглавље зато што је литература о њему доступнија но ова о јеврејском. Такође се нисам бавио сиријским и латинским системом образовања, не само из разлога што је источни философски интересантнији, него и што су ми извори теже доступни, а отежавајућих околности "ненаучне" природе је одвећ, тако да ова тематика остаје за неку могућу будућност. И на крају, нисам говорио ни о другим парадигматским ликовима супротстављеним Христу. Те велике узор личности паганства захтевале би најмање још један рад овог обима, и одвећ су занимљиве да бих се њих тек успут дотицао.

Пре него што почнем говорити о јеврејској култури и њеном систему васпитања, који је послужио првобитном хришћанству за једну од основа, морам да нагласим две ствари: 1) да је реч култура узета у свом популарном значењу, као појам за укупну креацију духа једног народа, а не у оном највишем, које се остварило само у грчком генију,¹ и 2) да се јеврејство мора посматрати у свом историјском ходу, који сеже од Авраама до, за нашу тему релевантног, 3.–4. века после Христа, те према томе, оно ни у ком случају не може бити хомогено.

Полазим од Авраама само зато што се он може историјски лоцирати – 19. век пре Христа, мада су корени јеврејства дубље у прошлости и завршавају се у другим Блискоисточним религијама, које су у многоструке обележиле и касније обележавале јеврејство. Но, како то није био једностран процес, семитски уплив је по први пут дошао јасно до изражаја у Сумерско–акадској синтези. За акадски, тј. "семитски допринос карактеристичан је значај који се приписује елементу личног у религијском искуству",² што ће и касније остати као одлучујућа семитска карактеристика. Личносни елемент био је фундаменталан а не другостепен, што је омогућило поистовећивање имена и постојања, док је немање имена повлачило за собом и немање постојања.³ Леп пример за то имамо у сумерско–акадском епу о стварању света:

"Кад небо горе,
И кад земља доле немаше имена,
Кад исконски Апсу, отац свију,
И трудима Тијамат узнемирана, мати свију
Своје мешаху воде...
Кад ниједан бог створен не беше,
Кад ниједно име не би дато,
Кад ниједна судбина не би одређена,
Богови беху створени"⁴

2. Премда је тема Божијег изабрања била позната народима Блиског истока, Бог се, како примећује Мирча Елијаде, јавио

¹ В. Јегер, 2, 9. Реч култура је узета по Тејлоровој дефиницији, по којој она обухвата "алат, установе, обичаје... језик" – Строс, 1, 73.

² Елијаде, 1, 64.

³ Вишић, 29.

⁴ Вишић, 29.

Аврааму лично,⁵ друга специфична одлика јесте, несклапање уговора – пошто он подразумева обострано обавезивање – већ савеза, јер се само Јахве обавезао.⁶ Велику тешкоћу у прецизном излагању о односу Авраама и Бога чини то што је текст који је дошао до нас, доживео више рецензија, па се зато овај проблем мора третирати у ширем контексту. Није наодмет на-поменути да је овај, аврамовски, стадијум, грубо речено, прво-битан у оквиру развоја религијске свести. Називамо га различи-то: примаран, примордијалан, митолошки и слично. Њега карактерише недовољна издиференцираност човека и божанства. Свет, божанства и човек су у тесној међувези.⁷ На неки начин, човек у најранијем детињству рекапитулише ову фазу. Дете је тада у јединству са мајком, и тек развојем свести долази до диференцирања на ја–ти, и објеката на добре и зле.⁸ Као што се дете поистовећује са мајком, и њена победа над смрћу и задобијање сигурности, постаје дететова,⁹ тако и древни Јеврејин постаје једно са богом, и његов Јахве задобија антропоморфне црте. У каснијем, Елохистичком извору, антропоморфизми, што је природно, нестају.

Примитивни облик религијског жртвовања, који су упражњавали и Јевреји (вероватно без жртвеника), састојао се из простог заједничког обедовања бога–жртве, и на тај начин постизања јединства са њиме. Тај облик није захтевао и медитацију о том чину – духовно сагледавање и поистовећивање – зато што је свето било неодвојиво од профаног. Феномен аврамовске вере, који је био тема многих тумачења, треба да се посматра у овом светлу. Тада ће се разумети како један очигледан злочин – заклање Исака – добија сакралну димензију.¹⁰

Својим јављањем Аврааму, Јахве се показао као слободни иницијатор. Он брине о човеку, призива га себи као врховном уточишту, те зато тражи да овај напусти Харан као место које је давало привид сигурности. Јахве обећава Аврааму бесмртност уколико му овај поклони своје поверење. Наравно, овде није реч о индивидуалној бесмртности, већ бесмртности имена кроз

⁵ Елијаде, 1, 148.

⁶ Елијаде, 1, 150–151.

⁷ Шолем, 37.

⁸ Јеротић, 1, 167–172.

⁹ Бекер, 30.

¹⁰ Елијаде, 1, 151.

потомство коме неће бити краја ни броја.¹¹ Померање ослонаца на Јахвеа биће срж свих старозаветних порука. Стога Он неће бити, попут многих богова, везан за одређено место, већ ће водити Јевреје по целом Блиском истоку. Он је као племенски пратилац водио и трговце ситном стоком, јеврејске претке Апиру,¹² и мислим да је то заматак познања њега као Космократора.

3. Континуитет са Богом Отаца остварио је Јахве приликом јављања Мојсију, назвавши себе Богом Отаца.¹³ Притом је дошло до даљег развоја његових карактерних црта. Напоменуо бих на овом месту да не треба нужно доћи до Фојербаховог закључка,¹⁴ да је, наиме, Бог само пројекција човека, зато што видимо да је опис божанства зависан од културног миљеа неке епохе или заједнице. Не треба, велим, из простог разлога што је објективан опис пука илузија; није могао пастир Амос да чује Бога и то преточи у речи као интелектуалац Григорије Богослов. Да не износим да и најбаналнији догађај из свакодневице може да се посматра и опише различито од више особа, или пак од исте особе, која би о њему говорила са различитих временских дистанци. Но, ни супротан закључак није искључен – да је сваки бог само човекова пројекција – зато што је дискурзивно немогуће дока-зати ни постојање ни непостојање Бога.

Јахве из епопеје о Изласку описује се и негативистичким, демонским цртама: он је љубоморан, жели смрт и освету неприја-

¹¹ Пост. 12, 1–3; 13, 14–17; 15, 5–6.

¹² Апиру можемо да упоредимо са индо-аријцима, чија божанства нису била везана за једно место, и имала су веома апстрактне називе: правда, доброта, истина и сл. Ова божанства ће се у заратрустријанству претворити у анђеле – персонификоване силе. Они ће одлучујуће утицати на јеврејску ангелологију, у којој су анђели (силе божије преко којих се Он очитује!), пратиоци Божији и у свом називу обавезно садрже позно Ел: Миахаел = ко је као Бог; Рафаел = Помоћ Божија; Габриел = Сила Божија; Уриел = Светлост Божија; Салатиел = Молитва Богу. И у хришћанству ће анђели задржати ове теофанијске особине и биће им наглашена космократска функција.

¹³ Изл. 3, 6. 14–15.

¹⁴ Детаљније о указивању на слабости Фојербахове критике види Кинг, 189 – 200. Сличан увид није нагнао Ксенофана из Колофона да одбаци веру у Бога, већ само пучки облик тог веровања:

" ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βoεs <ἵππο ιτ> ηε λεοντες
,η γραψαι χειρεσσι και τελειν απερ ανδρες,
Ἴππος μεν θ' Ἴπποισι βοε δε τε βουσιν ομοιας
και <κε> θεων ιδεας εγραφον και σωματ' εποιουν
τοιαυθ' οιον καυτοι δεμος ειχον <εкаστοι> " – Дилс, I, 15.

тељима, сеје страх, каје се... Он је, дакле, савршен, јер представља првобитно јединство свега. Таква пуноћа бића омогућава Јахвеу да иако свети, данас би рекли: трансцедентан, уђе у људску драму. Јер управо преко ових негативних црта Јахве се ослобађа онтолошке окованости. Њима он превазилази самог себе и општи са оним што по природи није божанско. Он не само што није подређен својој природи, већ није ни неким општеважећим, пужним или вечним истинама, било да су оне математичке, логичке или моралне природе. Вечна истина је Он, односно његова у потпуности слободна Личност. Не треба да нас заведе данашњи садржаји термина праведност или закон, који нам могу изгледати у колизији са оним што сам износио о слободи Божанства, јер је праведност у Старом завету изједначена са вољом Божијом.¹⁵ На једном месту Јахве каже: не убиј,¹⁶ а на другом: убиј;¹⁷ на једном: не жени се женом странкињом,¹⁸ а на другом: ожени се курвом.¹⁹ Овако парадоксалним захтевима Јахве није допуштао Јеврејима да им и наизглед добре ствари постану идоли. Увео је напетост динамизам у односу са својим народом: " **שָׁמַרְתָּ אֶת הַבְּרִית אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אִתְּךָ לְבָרְכְךָ** : Јахве је Бог наш, Јахве је један. Зато љуби Јахвеа, Бога свога, из свег срца свога и свом душом својом и свом снагом својом. И нека речи ове, које ти данас заповедам, буду у срцу твоме. И често их напомињи синовима својим, и говори им о њима кад седиш у кући својој и кад идеш путем, кад лежеш и кад устајеш. И вежи их као знак на руку своју, и нека ти буду као повез на очима твојим. И напиши их на довратницима куће своје и на врата своја."²⁰ Мојсијев се закон, према томе, не може посматрати као скуп осујећујућих правила, која су сама себи довољна и по себи света.

У етичком смислу он је напредак у односу на древни Ламехов закон: "Ада и Сила! глас мој почујте! Жене Ламехове, чујте речи моје: убих човека јер ме рани, и дете јер ме удари. Ако је освета за Каина седмострука, за Ламеха је седамдесет и седам пута",²¹ јер уводи принцип талиона: око за око, зуб за зуб.²² Но, тај принцип је познат и у Хамурабијевом закону, мада код њега

¹⁵ Пост. 15, 6.

¹⁶ Изл. 20, 13.

¹⁷ Нпр. Ис. Нав. 7, 15; 8, 1–2.

¹⁸ Изл. 34, 16.

¹⁹ Ос. 1, 2.

²⁰ Пнз. 6, 4–9.

²¹ Пост. 4, 23–24.

²² Изл. 21, 24; Лев. 24, 20; Пнз. 19, 21.

није доследно спровођен. Андрија Гамс је у праву када говори да се Мојсијев законик разликује од Хамурабијевог по томе што је овај други чисто правни документ, док Мојсијев садржи и религиозно–етичке прописе.²³ Истини за вољу, Ур–Наммуов законик, који је редигован у оквиру Хамурабијевог законика, почиње теолошким разматрањима,²⁴ па зато треба прихватити да је и Хамурабијев потекао са својеврсне религијске основе, премда она није и експлицирана. Нећу наводити у којим су законима Хамурабије и Мојсије напреднији у односу један на другог, већ ћу упозорити на то да нечија историјска позиција не мора увек значити и напредак, а као пример за то имамо Билаламов законик, или како се друкчије назива: Закони града Ешнуне, који у свом 58. члану надмашује и Хамурабија и Тору, јер забрањује мужу да отера жену која му је родила децу.²⁵

4. Следеће искушење са којим су се Јевреји сусрели било је насељавање обећане земље, оснивање царства као стране институције,²⁶ развој култа, свештенства и храма под непосредним хананским утицајем. Тај процес био је омогућен стварањем монархије, јер монархија сама по себи имплицира тип космолошке религије, односно, цикличног обнављања света у обреду којим руководи *rex sacrorum*.²⁷ Космолошка религија ствара илузију трајности народа и државе, и искључује историјски тип религије, који је оригинална креација Јевреја.²⁸ Света историја је настала као производ сусрета Бога и човека у времену. Пре синкретистичке фазе у Ханану, имали смо обрнут процес: космолошки обреди су се трансформисали у историјске. Упечатљив пример је највећи јеврејски празник, Пасха, који се од пастирског славења пролећа претворио у спомен изласка из Египта. И други празници представљају сећање на историјске догађаје: Субота се сећа Божијег одмора; Педесетница је сећање на примање закона у педесети дан након изласка из Египта; празник сеница је евоцирао успомене на лутање Израилља кроз пустињу и освајање Јерихона, итд. Историзам је омогућио ослобађање човека из зача-

²³ Гамс, 1, 39.

²⁴ Вишић, 111.

²⁵ Вишић, 120.

²⁶ 1. Сам. 8, 1–5.

²⁷ Стога ћемо доћи до тога да Соломон има одлучујућу улогу при градњи и освештавању храма, што би требало да буде дужност првосвештеника (1 Цар. 8, 10–66).

²⁸ Елијаде, 1, 300.

раног кружног тока. Јеврејин је вером дизао поглед преко очигледних чињеница и ступао пред Бога.²⁹ Насупрот томе, особина космолошке религиозности је у учвршћивању човека у овај свет, кроз кога се божанство тек посредно јављало.

Космизам је давао сигурност, која се на крају изјаловила и претворила у националну катастрофу. Јевреји су обоготворили државу и храм, уморили се у тражењу лица Божијега, те пророци ни на који начин нису могли да их убеди да се божанство не исцрпљује у природи. Сурова критика култа и храма од стране пророка покушавала је да преусмери пажњу Израиљаца, нашта су они само одмахивали и питали: зар ће Бог да разори дом свој? Здушну подршку пружали су им дворски пророци, које су "не-професионални" пророци раскринкавали као лажне. Пророчке речи су се показале тачнима када је Навуходоносор 587. године разорио Јерусалим, поклавши том приликом око 100.000 Јевреја. Зато је даљи рад пророка узиман озбиљније. Они су наставили са декосмизацијом јакхизма. Велику помоћ том процесу пружило је онемогућење вршења обреда у туђини, јер је Јерусалим био једино дозвољено место за обављање обреда,³⁰ тако да је рад верника на себи добијао превагу. Тако се припремао и терен за успостављање Новог савеза, кога је Јеремија наговештавао.³¹ Нови савез је требао да прошири оно што је било карактеристично за пророчки доживљај: интуитивност и практичност.³² За време изгона везује се и настанак синагоге,³³ мада је то лабава теза.³⁴

Друга идеја коју је имплицирао историзам била је остварење есхатолошког царства на земљи. Јевреји су тежили победи правде овде на земљи, како каже Берђајев.³⁵ Идеја правде је тек код Јова заоштрена у јасном виду: праведник може страдати а грешник благовати. Где је, дакле, правда ако се све смрћу завршава, како су Јевреји веровали? Грци су из овог проблема изродили учење о бесмртности душе, али Јевреји који нису имали таквог учења, остали су без решења. Они нису веровали у индивидуалну бесмртност, већ у колективну, па су разрешење очекивали у

²⁹ Бек, 8.

³⁰ Пиз. 16, 5–6; в. Пс. 136, 3–4; Дн. 10, 2–4.

³¹ Јер. 31, 31–34.

³² Упор. Бек, 7.

³³ Гамс, 1, 72.

³⁴ Лозе, 104.

³⁵ Берђајев, 66–67.

историји.³⁶ Немање појма о бесмртности душе у Јевреја, навело је Ота Вајнингера да пише: "како може да осећа потребу за бесмртношћу онај који нема душе?" И наставља: "Исто као и са женама, и Јеврејима недостаје потреба за бесмртношћу".³⁷ По њему, жена нема душе зато што своје постојање добија кроз другог, кроз мушкарца. Тако ћемо доћи и до узрока "обездушениости" Јевреја: они, наиме, себе доживљавају само кроз однос са Богом – што не сматрам недостојном идејом – и отуда у старијим књигама Старог завета нема никаквог проблематизовања смрти, какво ће се јавити најпре код Јова а потом код Проповедника. Коначни одговор је нађен у идеји васкрсења, коју су фарисеји прихватили као ортодоксну, мада је њено порекло могло бити не јеврејско.

5. После овог ширег постављања проблема, враћам се на конкретно разматрање.

Грчком именицом παιδεία, παιδία преведена је у Септуагинти јеврејска **חֻמְרָא**, а изведеним глаголом παιδεύειν јеврејски **חָבַד**. **חָבַד** се ретко срће у старијим изворима Старог завета, и тамо се редовно употребљава у смислу казне, прекора, на пример: Пзн. 11, 2; 8, 5; 21, 18; Јов. 20, 3 итд.

То основно значење је било језгро око кога је појам еволуирао и обогатио се. За кратак приказ овог процеса узећу књигу Изрека (**משלי**), јер је она настала из више разnodобних збирки, од којих се најстарије приписују Соломоновој редакцији. То су две збирке: од 10. до 22, 16 и од 25. до 29. главе. Сам Соломон је "изрекао три хиљаде мудрих изрека и песама његових било је хиљаду и пет. И говорио је он дрвећу: од кедра што је на Ливану до исопа који из стене ниче. Говорио је и о животињама и о птицама, и о гмизавцима, и о рибама. И долазили су од свих народа да чују мудрост Соломонову, од свих царева земаљских, који су чули о мудрости његовој".

Постоји могућност – не само из разлога што је био ожењен фараоновом ћерком – да су му биле познате и "Мудрости Аменемопе" које су сличне са Изрекама 22, 17–23, 14, и неке друге сличне збирке. Млађе делове Изрека сакупили су, како пише,³⁸ мудраци цара Језекије (око 700. године) док је цела збирка сређена најкасније до 180. године пре Христа.

³⁶ Берђајев, 69.

³⁷ Вајнингер, 413–414.

³⁸ Изр. 25, 1.

У старијем слоју књиге ³⁷ נָקָה означава прекор, казну: 10, 17; 12, 1; 13, 18.24; 15, 5.10; 19, 18; 22, 15; 29, 17.19, и погрешно је преводити је са "поука", како се среће у неким преводима. Она на овим местима иде често у облику паралелизма са речима које су јој синоними: шибџа (שִׁבְיָה) и укор, поправљање, казна (נָקָה или נָקָה). У млађем делу ³⁸ נָקָה је поука: 1, 2.7.8; 4, 1.13; 8, 10.33; 23, 12, мада је понегде употребљена и у изворном значењу или у моменту свог приближавања узвишенијем појму поуке: 3, 11; 5, 12; 6, 23.

Проширење појма казне у поуку, омогућено је првобитним садржајем појма казне као поправне Божије мере (Јерем. 2, 30; 5, 3). Казном се није желела пука освета или убиство, већ човеково исправљање: "Кажњавај сина свога док наде има, али не иди за тиме да га убијеш" (Изр. 19, 18). Њена примена, проистекла из такве немере, ослобађа је патолошких примеса.

Ако посматрамо проблем казне из перспективе савремене психологије, она нам се и даље чини оправданом. Штавише, недостатак казне онемогућиће правилан развој личности и довести ће до онога што се назива каренцијом ауторитета, што није ретка појава. Она ће нарушити структуру личности и пореметити њен однос са спољним светом. Недостатак бола, да поновим Јеротићеве речи, повлачи немогућност оцртавања границе детета између њега и спољашности.³⁹ Инсуфицијенција очевог ауторитета уско је везана и са синдромом одлучења, изопштења, како је Жан Лакан превео Фројдов *Verwerfung*. Изопштење по Лакану, има одлучујућу улогу у формирању психоза, за које Едипов комплекс ништа не значи, јер се он задржава само у свери нормалне или неуротичне особе. Док је у фазу одвијања Едиповог заплета укључен отац, у изопштењима, он није ушао у симболички свет човека (детета) као један од фундаменталних означитеља. Дете – човек остаје у двојном, тј. отуђујућем, односу са мајком, у ком не може да се оствари симболички поредак имена, породице, друштва, закона, чега је очева метафора утемељивач, јер је он поседник фалуса.⁴⁰

Следећа, и то велика, улога казне је у поправљању већ учињене грешке. Да би се старозаветни човек после сагрешења лакше ресинтеписао, он је приносио жртве окајнице. У једном посебном случају, народни греси су прелазили на Азасела, који се

³⁹ Јеротић, 1, 111.

⁴⁰ Наведено по Пороу, 168–169.

слао у пустињу, док у данашње време Азazel бива човеково тело, на коме се потиснути конфликти одвијају па, како вели Јеротић, човек може да доживи катарзу преко избијања неке соматске болести.⁴¹ Задржао сам се на проблему казне, зато што ће она као метода бити примењивана и у хришћанству, а слична старо-заветна места ће послужити за детаљну отачку егзегезу.⁴²

6. Развоју образовања су нарочито помогле две књижевне врсте: песничка и мудросна књижевност, које су се развијале напоре-редо или једна у оквиру друге. Обе те форме биле су познате на Блиском истоку, и послужиле су Јеврејима као узор. Корен мудросној књижевности треба тражити у политичкој делатности цара Соломона, чија космополитска настројеност је добро позната, и који је усвајао иностране структуре, које су погодиле развоју његове царевине, те се није либио да за изградњу највеће јудејске светиње доведе стране мајсторе. Он је створио јак државни апарат, који је могао бити образован да би што боље функционисао, основао је писарску школу, сам радио на сакупљању мудрих изрека. Свакако да је претеран податак да је он изрекао, како већ наведох, 3000 мудрих изрека. Такође је нетачно да је он аутор Песме над песмама, Проповедника и целих Изрека. Но, оба ова податка, говоре да је он у свести Јевреја имао одлучујућу улогу за појаву овакве врсте књижевности. Мудрост

⁴¹ Јеротић, 1, 113–118; такође и Јеротић, 2, 137.

⁴² Свети Јован Златоусти нпр. саветује родитељима да на време сасеку шибом дечије лоше склоности, јер оне после могу постати неискорениве. Подробно излаже о времену и начину кажњавања, које је за њега равно леку (Златоусти, 1, 3–29).

Григорије Ниски је одржао једну беседу о онима који се буне против епитимија, јер су они због њих напустили Цркву, будући да у њој нису могли видети лека, истина горког лека (В. Јевтић, 178).

У монашким правилима Бенедикта Нурсијског можемо, између осталог, прочитати и ово: "Млади дечади нека се казне строгим постом или добро ишибају да оздраве" (Бенедикт, 275).

Наравно да је могуће наћи сличних примера још, но, мислим да су и управо набројани, довољно речити. Из данашње перспективе ови методи могу изгледати веома дискутабилно. Једину оправданост могуће је видети у онодобном степену културе, на коме су они и били разумљиви. Никако пак не могу бити оправдани – да сада занемарим изложене примере – неки други третмани, као што је "лечење" психичких болесника тортуром (уп. 60. канон Трулског сабора), или затварање одбеглих монаха, каква се пракса одржала у Србији до 19. века. Сличне примере држим за једне од промашаја хришћанства, мада се у Предању дају наћи супротни ставови, којима се забрањује употреба батине, јер како веле, Господ наш Исус Христос је речју учио а не насиљем (Апостолска правила, 27. канон).

је, дакле, настајала и ширила се од мањег броја образованог слоја, што је иначе правило за сваку епоху.

Књиге које спадају у Мудросну групу настале су после Вавилонског ропства, и терен за њих су припремили пророци, који су почели да се обраћају појединцу, желећи да га покрену на активно учествовање у обликовању самог себе. Сами пак аутори мудросних књига представљају се као зреле и снажне личности. Јер док код пророка наилазимо на формулацију: каза ми Бог,⁴³ код мудраца имамо: "Мисли проповедника" (1, 1) или : "Учење мудрости и науке записао је у ову књигу Исус, син Сирахов, Елеазар, из Јерусалима, који је излио као кишу мудрост срца свога" (50, 27). Нема, такође, ни карактеристичног за Старе: "Чуј Израиљу", већ поука бива упућена појединцу, сину,⁴⁴ или људима окупљеним у синагоги.

Јов и Проповедник, као најстарије међу овим књигама, најавтономније су, и јако је тешко говорити – то се износи углавном за Проповедника – о грчком утицају. Већ сам казао да је у књизи о Јову започета проблематизација феномена смрти, која је код Проповедника достигла врхунац. Проповедник једко говори о древним вредностима, које бивају обесмишљене неумитном смрћу. Он је ванредан посматрач стварности и не да се завести олаким решењима.⁴⁵ Од самог почетка до краја он држи проблем отвореним, и не затвара га, како би неко могао очекивати, позивањем на Бога. Смрт остаје смрт, иако је Бог ту присутан. Проповедник се показује правим Јеврејином у том чекању, коме су могућа, напомињем и поред Бога, и негативна разрешења. Он чак и завршава са: "Испразност над испразности, вели проповедник, све је испразност" (12, 8). Управо ту зебњу покушао је да избегне дописивач закључка који није интегрални део књиге. Дописивач најпре хвали Проповедникову мудрост (12, 9), да би га што неприметније прокритиковао рекавши: "И на крају, сине мој, знај да је неизмерно много труда потребно да се напише књига, и да много читања замара тело", и продужује: "Чујмо суштину свега: бој се Бога и држи заповести његове, јер у томе је све што је за човека. Јер ће Бог свако дело извести на суд, и све што је тајно, било оно добро или зло" (12, 12–13).

⁴³ Међути, ни овде пророци нису пасивни примаоци, објекти Божијег једностраног деловања, каквима ће себе доживети добар део каснијих мистичара (Бек, 7).

⁴⁴ Изр. 1, 8; 2, 1; 3, 1; Сир. 37, 27; 38, 9.

⁴⁵ Да на пример прихвати страно решење у облику учења о бесмртности душе.

Другим речима, узалуд је да се човек труди око нечега што га превазилази – раскривеније: око јасног сагледања људске егзистенцијалне ситуације, тј. њене дубоке неизвесности – јер се сав човек исцрпљује у вршењу заповести и страху Божијем, који би требао да га спречи од "неумесних" стремљења.

Овом искушењу, коме је подлегао дописивач, нису одолели ни неки од каснијих хришћанских коментатора. Тако нпр. свети Јероним приписује Проповеднику учење о бесмртности душе.⁴⁶ За разлику од њега, свети Григорије Ниски није желео да врши насиље над Проповедниковим текстом, па је у својим коментарима избегао да изнесе Проповедникове тврдње да се цела људска драма смрћу завршава, што би било у колизији са Григоријевим неоплатоничарски обојеним назорима.

Књига Мудрости Сирахових за нијансу више од Проповедникове следи јеврејску традицију у погледу на проблем смрти. Он као и Проповедник говори: "О смрти, како је горка помисао на тебе човеку, који срећно живи усред добара својих, човеку који спокојно живи и у свему напредује, и још је у стању да се храни. О смрти, одлука је твоја добродошла човеку убогом и без снаге, престарелом и замореном бригаама, који нема наде и на крају је трпљивости. Не бој се закона смрти, сети се предака својих и потомака. То је пресуда Господња сваком телу. И зашто се опирати вољи Свевишњег?"⁴⁷ Али он додаје да је разлика у смрти безбожника и праведника у томе што првome гине име, а праведнику оно остаје и после смрти.⁴⁸ Проповедник је, међутим, одбацио и ову мисао говорећи: "Јер трајног спомена нема ни мудрому ни безумном: обојицу ће после неког времена прекрити заборав! и Јао! мудри умире као безумни!"⁴⁹

7. Форма Изрека, Књиге о Јову, Песме над песмама, делови Проповедника, већине Пророка и многих важних места у другим прозним књигама је песничка. Она је очигледно изабрана из функционалних разлога, јер је песнички израз првобитнији од прозног,⁵⁰ и као такав ближи и примеренији човековој унутрашњости. Из тог разлога, имања естетске вредности (будући да је

⁴⁶ PL 23, 416–417 с.

⁴⁷ Сир. 41, 1–4.

⁴⁸ Сир. 41, 11–13.

⁴⁹ Проп. 2, 16.

⁵⁰ Суида је забелсжио да је први у историји писане речи, прозну (ιστορικόν) форму употребио Ферекид са острва Сира (Дилс, стр. 44).

лепа и узвишена производи снажан утисак на наше чулне жеље и способности)⁵¹ она је прикладна за лако урезивање у памћење.

Главна особеност јеврејског песништва су паралелизми, који служе за постепено и пуније улажење у мисао аутора. Мисли се не вежу логичким путем, него се настављају помоћу аналогича једна на другу. Нпр: "У почетку беше Логос, и логос беше у Бога и Логос беше Бог. Он беше у почетку у Бога".⁵² Тај метод омогућава динамички однос читаоца са текстом, док при логичном изношењу – чију вредност је исувише наглашавати⁵³ – читаоц у многосте бива поробљен, насилован. Ову књижевност одликује несистематичност и недовршеност, јер је такав и човек.⁵⁴ Систематска пак књижевност, подразумева завршеност. У првом случају, иза речи остаје личност аутора, док у другом она бива обезличена и увучена у систем. Да се послужим Хелдерлиновим речима: "Доведе ли се у сумњу један једини став, философ се већ осећа нападнутим у свим својим идејама, зато што је став који је доведен у питање био или нужна последица његових начела, или битан ослонац његових дедукција".⁵⁵ Зато Библија не може да се сруши поткопавањем неких аксиома, јер она ни не почива на аксиомама.⁵⁶

Лапидарност израза није само јеврејска својина, јер Хелдерлин исправно у њој види подударност са Хесидовом. Лапидарност пак је одлика узвишеног.⁵⁷

Следећа карактеристика овог песништва је персонификација апстрактних појмова,⁵⁸ јер јеврејски језик и када је постао мртав и изучавао се у соферским школама, а арамејски постао говорним, није достигао моћ апстрактног изражавања коју је остварио грчки.⁵⁹ Персонификација у служби васпитања омогућавала је постепено увођење примитивног човека у сложеније проблеме. Она је природан и разумљив говор тог степена свести.

8. Даљи развој јеврејске културе био је одређен сусретом са Грчком. Његове почетке налазимо, и пре доласка Александра

⁵¹ Хелдерлин, 70–71.

⁵² Јн. 1, 1–2.

⁵³ Хелдерлин, 74–75.

⁵⁴ Бек, 12.

⁵⁵ Хелдерлин, 75.

⁵⁶ Бек, 11.

⁵⁷ Хелдерлин, 69.

⁵⁸ Хелдерлин, 70.

⁵⁹ Гамс, 1, 20.

Македонског, у трговачким везама Грка са Блиским истоком. Од Александровог времена почињу да се оснивају грчки градови –колоније. Околни народи са недовољно изграђеном сопственом културом лако се јелинизирају, па се чак дешава да и свој језик забораве. Јевреји су, међутим, већ достигли завидан културни ниво, тако да су били способни да се на креативан начин срећу са Грцима. Јер док су Грци на свом путу пошли од космоса да би пришли човеку, Јевреји су преко, условно названог, антрополошког периода дошли до космолошког. Грци су већ прошли другу религијску фазу, тзв. дуалистичку, која је у Богу и човеку видела два онтолошки потпуно раздвојена ентитета, до којих стога не може доћи до никаквог реалног општења, и закорачили у свет мистеријских култова, преко кога се превазилазила ова расцепљеност. Јевреји су дошли до своје прото мистеријске фазе, и најпосле је једна струја завршила у хришћанству а друга у кабализму, који је трансформисао халаху у сакрамент.⁶⁰

Обема културама мост за долазак у мистицизам омогућио је алегоријски метод тумачења, као непосредан увод у мистерију. Због данашње тежње ка научној егзактности, алегоризам је крајње сумњив поступак, јер он може, преко форме коју разара, доћи до најразличитијих духовних садржаја, или, обратно, може доћи до једног те истог садржаја преко различитих форми, и тако саме форме обесмисли. Међутим, суштина алегоријског поступка лежала је у покушају да се поврати првобитно јединство субјекта и објекта. Јер, док смо у првој фази имали јединство субјекта и објекта, свето је било изједначено са профаним, у другој долази до њиховог раздвајања и култна форма је временом у великој мери постајала неразумљивом, тј испразном.⁶¹ Зато се у медитацијама настојало да се умном рефлексijом дође до њиховог спајања: није било довољно пуко жртвовање, већ разумевање скривеног смисла жртвовања, да би трећи корак избацио у потпуности стварно жртвовање а задржао само његов духовни вид.

Алегоризација историјских догађаја ишла је у смеру њихове рекапитулације у душама верника. Из овде реченог, произилази да је алегоризам иманентан религијским системима, али су Јевреји почели да га користе, вероватно на грчки подстицај.

⁶⁰ Шолем, 51.

⁶¹ "Већина <Јевреја> беше телесна па је само извршавала прописе, али их није разумела" – Августин, I, 164.

Његова заслуга је у томе што је он омогућио да дође до јеврејско–грчког дијалога и до узајамног респекта и разумевања, мада је сумњиво у којој мери је то разумевање и реално било остварено.⁶² Грци су у јеврејској Тори видели мисли својих философа, а Јевреји су у учењима философа назоре Мојсија и пророка. Овакви увиди су у сваком случају претерани, јер Јевреји ни у свом најзначајнијем философу, Филону Александријском, нису достигли разину грчке спекулације.⁶³

Процес који се накада називао хеленизацијом Јевреја, мора се после новијих истраживања више посматрати као семитизација грчких елемената и тема, а такав је случај првенствено са Филоном.⁶⁴ Он ће пре остати религиозни мислилац – јер никада неће пристати да се избаце религијски прописи и ритуали⁶⁵ и мистик,⁶⁶ који је био упознат са првим јеврејским мистичима, терапеутима, о којима је и писао.

Палестина је у време Селеукида захваћена исквареном формом хеленизма. Тај, сиријски тип, био је мање апстрактан од египатског.⁶⁷ Мада ниједан сегмент јеврејског друштва није био поштеђен хеленског утицаја, највише је њему био изложен образовани слој, а особито садукееји, који су – што може деловати невероватно – држали најчистије старозаветну веру. Хеленизација је захватила не само оне који су били отворени према Грцима, него и оне непријатељски настројене према њој, есене, кумранце и фарисеје.⁶⁸ Апокалиптичка књижевност подлегла је нешто мање но што се да видети на први поглед, јер се она развила на првом месту као одговор на националне недаће, и представља продужетак старих пророштава о месијанској ери, а за дуализам у њој може бити заслужна, како се предпоставља, иранска рели-

⁶² Јегер, 1, 8.

⁶³ Хегел, 20.

⁶⁴ Бује, 20–22. Нарочито се Данијелу прославио указујући у својој студији о Филону на овај факат. То исто је давне 1934. године укратко изнео Николај Глубоковски: "Но сви ти (грчки) елементи били су вањски наноси и нису припадали суштини Филонових религиозних погледа". Он је желео да и Грцима наметне јеврејску религију. За пример можемо узети његово учење о Логосу, које је "хеленистичка модификација рабинске ангеологије", која се развила на основу Вавилонске и општеоријенталне парадигме (Глубоковски, 14–15).

⁶⁵ Коплстон, 497.

⁶⁶ Гречер, 25.

⁶⁷ Расел, 5.

⁶⁸ Расел, 5.

гија.⁶⁹ Најрезервисанији према грчкој култури били су потомци хасида:⁷⁰ зилоти, део фарисеја (шамејевци) и рабина. Разлог тој резервисаности можемо ишчитати из назива "хасидим", што преведено значи "побожни", те је, дакле, разлика бивала на религијској основи. Сетимо се крвавих обрачуна које је изазвао Антиох I Епифан, када је унео Зевсов кин у Јерусалимски храм. Зато је Ирод I Агрипа одговорио Калигулу од тога да стави своју статуу у храм. Његов деда, Ирод Велики, имао је друкчију политику. Он је подигао Августу неколико храмова и сваке четврте године организовао празнике у његову част. Поклоњење Августу вршили су и, Јеврејима мрски, Самарјани, а да у томе нису видели ништа лоше.⁷¹

Рабини су били опрезни и према природном развоју јудејства, који је био пројављен у космолошко-космогонијским спекулацијама о *Ma'aseh bereshit* и *Ma'aseh Merkabah*, које су неодољиво подсећале на грчки пут.⁷² Посебан проблем представља питање о вези књижевности Меркаба и гностицизма, и одбијање Флусера и Гриневалда да прихвате Шолемов термин јеврејског гностицизма. Јер док је Шолем исправно указивао на очигледне сличности, они су износили реално постојеће разлике.⁷³ Ако оставимо по страни овај, са историјске стране, занимљив проблем, видећемо да се књижевност Меркаба природно развила у мистику Меркаба у VI веку, која је на првом месту поставила гносу и езо-термизам.⁷⁴

Од Библијских књига, највише хеленског носи у себи најмлађа старозаветна књига, Књига мудрости, која ће бити много читана од новозаветних аутора. Изворно је написана на грчком, највероватније у Александрији. Писац је читао паганске философе, што се да видети из навођења њихових аргумената, и то у форми која је много ближа грчком излагању него јеврејском. Код њега налазимо смешане назоре епикурејаца, стоика и хераклићана.⁷⁵

Он о васпитању говори кроз грчку призму: праведник пребацује безбожницима за преступе против закона "и кори нас за огре-

⁶⁹ Лозе, 41.

⁷⁰ Дворник, 352.

⁷¹ Дворник, 358–359.

⁷² Гречер, 17–25.

⁷³ Гречер, 36–40.

⁷⁴ Гарде, 99–100.

⁷⁵ Дворник, 360.

шења о васпитање наше" (ονειδίζει ημιν αμαρτηματα νομου, και επιφημιζει ημιν αμαρτημα παιδειας ημων).⁷⁶ Васпитање је код њега подигнуто на највише место: жеља за тиме да се буде поучен је почетак у задобијању мудрости, а бављење, размишљање о поуци и њено усвојење је љубав из које извире живот по мудрости што води у бесмртност (αρχη γαρ αυτης η αληθεστατη παιδειας επιθυμια, φροντις δε παιδειας αγαπη, αγαπη δε τηρησις νομων αυτης, προσοχη δε νομων βεβαιωσις αφθαρσιας δε εγγυσ ειναι ποιει θεου).⁷⁷

Писац, дакле већ зна за појам свесног обликовања, које је одређено – код њега не грчком – идеалном сликом аутентичног Јеврејина. Образовањем се стицао идентитет! и код Јевреја и код Грка био је исти случај: иноплеменик који прими њихово образовање ужива сва права као било који други Јеврејин или Грк. И да додам оно што је најважније: мудрост је персонална категорија, јер се до ње долази саобраћањем између Бога и човека.⁷⁸ Она је персонална категорија не у смислу да је она личност, већ зато што кроз њу Бог општи са човеком – она је спона која их веже. Као таква она не покрива само један део човековог бића – разумни – него га укључује целог, и носи са собом динамичку развојну структуру.

⁷⁶ Мудр. 2, 12.

⁷⁷ Мудр. 6, 17–19.

⁷⁸ Мудр. 6, 12–20; 7, 7.

II

1. Сусрет са грчком културом није био хришћанска иновација,¹ већ Јеврејска, и као што смо видели био је веома плодан. Први описи грчких писаца: Хекатеја из Абдере, Теофраста, Мегастена, Клеарха из Солија, говоре о Јеврејима као философском народу.² Интересантно је да су најквалитетнији од њих, Теофраст и Клеарх били аристотеловци. Теофраст³ је млађи Аристотелов пријатељ, оснивач Перипатетичке школе (Ликеја), ботаничар, метафизичар, унапредитељ логике, славан као научник–учитељ, писац је између осталог и једног дела о слободи⁴ – које се супротставља стоицима – што је блиско јеврејском гледишту. Далеко сам од тога да тврдим да је постојало неко директно читање, већ само истичем оно што им је заједничко на основу унутарњег сагледања. Извор, кад већ помињем, био је Теофрасту Аристотел, који је највећи промислитељ проблема слободе у античкој Грчкој. Тај проблем је за Грке био изузетно тежак, јер су у једном тренутку своје историје увели Нужност као уредитељну силу света.⁵ Аристотел је пак праксу дефинисао као оно што није одређено нужношћу, и преско ње, која се темељила на разборитости, човек се остваривао ван моћи богиња Ананке.⁶

И други, Клеарх, хвали Јевреје као народ склон философији, рекавши да и "они не само да су говорили грчки, него су имали и душу грчку. Он наводи случај неког образованог Јеврејина, који је дошао да поразговарају и нешто научи од њега, али је пре Јеврејин био онај ко је нешто од сопственог саопштио нама.⁷ Теофраст и Клеарх су zaloжили у заметку велику идеју, коју ће Аристотел отворено изрећи: Грци и Јевреји обожавају истог Бога–Господара и Творца универзума – без обзира на то што га називају различитим именима.⁸

¹ Бује, 103.

² Елијаде 2, 399; Јегер, 1, 29.120.

³ Родио се као Титрам, али му је његов учитељ Аристотел због божанственог говорничког дара (διὰ τὴν φραστικὴν θεοπρεσίαν) променио име у Теофраст (Мајнарић, VII). Теофраст је био отворен према људима и ванредан посматрач њиховог понашања, како се види из његовог дела *Карактери*.

⁴ Винделбанд, 235.

⁵ Одн, 211.

⁶ Ђурић, 60–87.

⁷ Расел, 2–3.

⁸ Елијаде, 2, 398.

Колико је процес хеленизације био јак илустроваћу са неколико примера: око 175. године пре Христа у срцу Јерусалима подигнута је гимназија која је служила за добијање и јеврејског и грчког образовања; рабан Гамалиел је имао 500 ученика који су изучавали грчку философију и 500, који су изучавали Тору; и напokon, тачку на тај процес ставио је Аристовул написавши ваљда први, да је јудаизам истинита философија (αληθινὴ φιλοσοφία)!⁹

Само по себи се подразумева да се сусрет Јевреји–Грци одиграо само у једном делу представника ова два народа, док добром делу ни на крај памети није падало да поистовећује Јахвеа и Зевса.¹⁰ За опис ових других "сусрета", навешћу, због њихове сликовитости, Тацитове речи: "Да би и у будуће осигурао народ за себе, Мојсије уведе нове верске прописе, различите од оних који су код осталих смртника. Несвето је њима све што је код нас свето. Насупрот томе, допуштено је код њих оно што је код нас нечисто. Причају да се седмог дана треба одмарати, јер је тај <дан> донео крај мукама, а како им је касније омилела лењост, и седма година је одређена за беспосличење. Ови верски прописи, било како да су уведени, правдају се древношћу; остале уредбе, изопачење и одвратне, стекоше ваљаност захваљујући њиховој опако-сти. Иако припадају народу веома склоном блуду, суздржавају се од љубакања са странкињама; међусобно им ништа није недопуштено".¹¹

Овај процес је штавише био јачи и од првог, тако да су се стварале велике напетости између "омраженог народа"¹² – како их Тацит назива – и римских окупатора, које су више пута кулминирале борбама.

Но, битан је био, за нашу тему, несметан проток идеја, који је омогућен римским учвршћивањем граница и миром унутар тако великог царства. То је чувени Рах Romana.¹³ Испод спољашњег мира нарастала је духовна криза, јер су се напустили традиционални религијски облици; то је било "једно царство, један језик, једна култура, један свеопшти развој у правцу монотеизма; и једна заједничка тежња за Спаситељем", каже Харнак.¹⁴ Слично

⁹ Сви наведени подаци се налазе у Зизјулас, 1, 521–522.

¹⁰ Елијаде, 2, 210.

¹¹ Тацит, V, 4.5

¹² Тацит, V, 8.

¹³ Шмеман, 1, 45.

¹⁴ Шмеман, 1, 46.

њему, увиђао је Дројсен "да без ове посткласичне еволуције Грчке културе, подизање хришћанства у светску религију било би немогуће".¹⁵ На овом месту се срећемо са идејом промисла Божијег, или бар са антропичким принципом, био он у јаком или слабом облику.¹⁶

Идеју Божанског промисла, предзнања или провиђења, нарочито је истицао први црквени историчар, Јевсевије Кесаријски: "Свако ко размишља својом главом и схвати да то није било људско дело, мора се зачудити пред чињеницом да већина народа овог света није била под римском влашћу све до Христовог времена. Јер, догодило се да је у исто време са његовим чудесним боравком на земљи римска срећа била на врхунцу. Тада се догодило да је Август први пут постао владар над мноштвом народа и Птоломејева лоза у Египту се завршила заробљавањем Клеопатре; и тада је краљевство Египта, које је стајало чврсто вековима, и ако могу тако да кажем, од самих људских почетака, престало да постоји. Од тада је, такође, и јеврејски народ постао поданик Римљана, као што су то већ били народи Сирије, Кападокије, Македоније, Витиније, Грчке, једном речју, све земље су се нашле под римском влашћу. Тако је било по Божјем провиђењу, да су ти догађаји требали да се подударе са учењем Јеванђеља нашег Спаситеља, јер било би тешко његовим ученицима да путују кроз стране земље, ако су народи у неслози једни са другим, ако нема сарадње међу њима, због постојања народних држава <етнархија>. Али, пошто су те државе нестале, ученици су испунили свој задатак некажњиво и без страха, јер је Бог учинио све људе приступачне њима, подчинивши душе суверених у градовима, које су они посетили, страхом од врховне власти <Рима>".¹⁷ Мада су неки хришћански писци показивали да успостављање Римског царства, није значило истовремено и мир, многи писци су следили Јевсевија.¹⁸

Сада бих хтео да мало разложим Харнаков увид о "заједничкој тежњи за Спаситељем", али уз напомену да тај увид ни најмање није оригиналан. Овде је пре свега реч о природној и неприродној, парадоксалној, генези хришћанства из овакве светске ситуације. Природно у његовом рођењу је то што је оно нужно произишло, а неприродно што је морало да се роди не одоздо

¹⁵ Јегер, 1, 5.106–107.

¹⁶ О антропичком принципу в. Хокинг, 154–176.

¹⁷ Наведено по Шаркић, 27.

¹⁸ Шаркић, 24.

већ одозго. Да будем јаснији – свет је тражио да буде оплођен одозго, да Бог уђе у историју. Сетимо се зачетка јеврејске есхатологије, која је жудела за доласком царства Божијег, заједница на обалама Мртвог мора, од којих су једни очекивали Учитеља праведности,¹⁹ а други Месију цара,²⁰ који ће их повести у одлучујућу битку против синова таме; апокалиптичке књижевности, која је једини спас видела у крају историје.²¹ Као пример навешћу потресни жал Јездре над разорењем Јерусалима, што је био знак губљења Закона Божијег, што би требало да компензује долазак Месије. На ову IV Јездрину књигу, надовезује се сиријска Варухова апокалипса, која је очекивала суд над паганима.²² У том губљењу закона, храма и свештенства, видео је Јован Златоусти испуњење пророштва Старог завета о одбацивању Јевреја од стране Бога и склапања Новог савеза.²³

Сетимо се, даље, контроверзи које је изазвао Јован Крститељ својом појавом; ишчекивања доласка Илијиног, јер је Малахија говорио о њему као претечи настанка дана Господњег;²⁴ истих контроверзи око Христа, кога једни прихватаху за Месију а други не. Није ли и развој јеврејства у правцу мистике, био само префињенија верзија есхатолошких издања?

Није тешко показати да су оновремени Јевреји били у наплетом очекивању разрешења своје драме. Теже је ући у унутрашње мотивације које су их довеле до те тензије. Мислим да главни узрок томе треба тражити у њиховој, грубо казано, обесмишљености, односно у губљењу велике идеје у којој је било заложено сво њихово бивање. Та пак "идеја" је Бог, јер губљењем Закона, Храма и царства, Јевреји су у глобалу изгубили лестве које су их повезивале са Светим, Благословен био.

На другој, паганској, страни, дошло је до губљења традиционалних облика побожности, то јест, обичајних религија, и процвата мистеријских култова, од којих је, на почетку, Елеусински давао неодређена обећања о бољој есхатолошкој егзистенцији његових посвећеника.²⁵ Касније су се култови одрекли те стидљивости, и отворено говорили о саваскрсавању са оживелим

¹⁹ Вербер, 1, 13.

²⁰ Вербер, 1, 18.

²¹ Елијаде, 2, 213–216.

²² Лозе, 46–47.

²³ Златоусти, 2, 684–691.

²⁴ Мал. 4, 1–6.

²⁵ Елијаде, 1, 247.254–255.

боговима. Мистерије су говориле о сједињавању са божанством, и у томе су оне прасликовале хришћанску науку.

О другој, философској, улози за приправу на хришћанство, говорићу касније.

2. Исус је започео своје делање читањем у синагоги одломка из Исаије: "Дух је Господњи на мени, <Господа> који ме помаза да благовестим сиромасима. Посла ме да проповедам заточенима да ће бити пуштени, и слепима да ће прогледати. Посла ме да ослободим потлачене; проповедам годину милосрђа Господњег".²⁶ На крају додаде: "Данас се испуни ово Писмо у ушима вашим".²⁷

Поука и учитељство неодвојиво од самог почетка бивају Христови прерогативи. Он се најчешће назива учитељем, διδάσκαλος, ²⁸ или רב, на јеврејском, односно ²⁹ на сиро-халдејском. Тај назив је подразумевао изузетну почаст, јер су рабини постали најугледнијим људима. Наиме, јеврејско свештенство је постепено изгубило ауторитет у народу, па су одлуке почели да доносе фарисеји, који се у прво време називају хахамим, тј. мудраци.²⁹ Колико је био узвишен тај назив, види се из Христовог приговора фарисејима, када их разобличава у скривеном задовољству, које су имали кад их називају учитељима. Другим речима, најузвишенији назив за најузвишенију делатност.

Исус, како је добро приметио Сандерс, има много више заједничког са фарисејима, него што се то да видети на први поглед. На ту блискост нарочито указују две ствари: управо наведена његова титула рабина, и његово држање Мојсијевог закона.³⁰

Његов пак метод поучавања – нећу посебно говорити о формама и фигурама, којима се он служи да би нашао одјека у својим слушаоцима, а то би, наиме, биле параболе, метафоре, алегорије, ироније, симболи, парадокси итд. – смерао је на раскринкавање неких темељних претпоставки постојања, које никога нису могле оставити равнодушним. Посве је природно што су

²⁶ Ис. 61, 1–2. Овај текст је преузет из Септуагинте.

²⁷ Лука не спомиње следећи стих који је у саставу овог одељка: "и дан одмазде Бога нашега" (ημεραν ἀνταποδοσεως τῷ Θεῷ ἡμῶν). Разлог овом прећуткивању је вероватно у избегавању Исусовом да га јевреји увуку у своје милитантне планове.

²⁸ Лк. 4, 18.21

²⁹ После ће се ови називи хијерархизовати: рахав, рабби и на врху рабан. (Вербер, 2, 471).

³⁰ Вербер, 2, 19.

реакције на егзистенцијалну притешњеност таквим поступком биле крајње амбивалентне. За пример, да не идемо шире, узећу наставак догађаја у синагоги после прочитаног одломка: прва реакција окупљених била је одушевљење, које се затим извргло у убилачку мржњу.³¹ Та амбиваленција се, надаље, преламала на два тачкама. Прва гранична тачка до које су Јевреји могли ићи, била је одређена оквиром њиховог религијског искуства у које су покушавали да сместе Христово излагање. Могли су на пример, прихватити Христа као Месију, али не и као "мирног" Месију; позив на држање Закона, али не и као закона растегливо схваћеног. Јеврејска фракција, да мало фокусирам, коју бисмо могли назвати законопоклоничком, држала је закон као непроменив и вечан, као онај који буквално схваћен, одређује човека. Христос се супротставља овом гледишту чувеном изреком: "није човек ради суботе, него субота ради човека".³² Њима је, у ствари, закон постао идолом, и тиме су они најдубље издали његову суштину. Закон није више био онај који узводи до личног односа човека са Богом и другим људима, помоћник у регулисању тих односа, тј. помоћник за лакше препознавање правилног решења у некој замршеној животној ситуацији, већ је служио за унутрашње самообожаване његових обдржавалаца. Њиме су се они укотвили у једној болесној извесности, јер друкчији однос према њему ставља у први план слободу човекову и његов саморазвој. Али, тако нешто је подразумевало неизвесност, која је незрелима одвећ узнемиравајућа. Њихов солипсизам и неправилан однос према закону, Христос је изобличавао различитим примерима узетим из Старог завета: "Нисте ли читали шта уради Давид кад огладне, он и они са њиме? Како уђе у дом Божији и поједе хлебове предложења, који нису били за јело ни њему ни онима са њиме, него само свештеницима?"³³ На другом месту пита да ли је добро чинити добро суботом, и додаје: "Који човек међу вама, који има неку овцу, и ако она суботом упадне у јаму, неће је узети и извадити?"³⁴

Примере за овакав однос према закону можемо наћи и у Талмуду, а нарочито код самог Хилсела и догађаја везаних за њега. Хилсела можемо сматрати у извесној мери и претечом Христо-

³¹ Сандерс, 237–241.

³² Лк. 4, 22.29

³³ Мк. 2, 27.

³⁴ Мт. 12, 3–4.

вим. Исус није био против фарисеја уопште, особито не против Хилелове школе, већ пре против Шамејеве, која је била ривал Хилелевој.³⁵ Хилел је био човек који је успео да, не помоћу махинација, већ аутентичним и отвореним ставом према људима, стекне велики углед, и добије назив раббина 40 година пре Христа. Могуће је видети великих сличности између Христових и његових логија, заговарања мидрашке егзегезе, и нарочитог наглашавања сазнања као предуслова за стицање живота,³⁶ што је и једном од данашњих јудаиста, Беку, исувише провокативно.³⁷ Но, не само да су те ствари имале сличности са Господњим ставовима, већ се може наћи и један упечатљив пример–слика за "недржање" закона, који је везан је за Хилела. Он је, како је познато, био сиромашан и свакодневно је радио да би зарадио за живот, те је један део давао за породицу, а други за училиште. Једном приликом није нашао никакав посао, а пошто није имао да плати, нису га пустили у училиште. Зато је он сео крај отвора димњака да би чуо разговор, али је притом нападао снег на њега. Ујутру га нађоше затрпана и снесавши окупаше, ставише крај огњишта и рекоше: "Овај је заслужио да се због њега оскврни субота".³⁸ За разлику од њега, Шамеј ни у ком случају није желео да се закон ублажава; ни најмање није био стрпљив – истеривао је људе штапом – а поготово не према странцима.³⁹ Једном речју, представљао је правог антипода Хилелу.

Иако би сада било за очекивати да би Христос трсбао имати присталица скоро колико и Хилел, показује се да је то очекивање нереално, јер долазимо до друге круцијалне тачке за Јевреје. То је била, наиме, Христова Божанска ипостас, чињеница да он није само човек, већ истовремено Бог и човек. Ова је тачка најодлучнија и најпровокативнија, и Христос је ни на који начин није могао ублажити. Сетимо се овде његовог незадовољства гласинама људи о његовом идентитету и похвале Петра за његово исповедање;⁴⁰ или чувсног разговора о њему као Хлебу небеском из 6. главе Јовановог јеванђеља, и саблазни које је изазвало његово тврђење о томе како је он сишао са неба, и да се живот од сада има једењем његовог тела. Реакција на те речи је

³⁵ Мт. 12, 11.

³⁶ Расел, 15.

³⁷ Упореди код Вербер, 2, 145–148.

³⁸ Бек, 17.

³⁹ Вербер, 2, 275.

⁴⁰ Вербер, 2, 303–307.

њихов најбољи тумач, и супротставља се протестантским алегоријским тумачењима – јер алегорија никада не би могла да изазове тако бурну реакцију: њоме се ништа особито страшно, тј. неприхвативо не би изнело. Јер, ако је тело Христово уствари Учење Христово, зашто би га напустили они који су и дошли да приме *учење* од њега!? Овим учењем је он отерао добар део својих ученика, и када је Петар хтео да га сврати на "политичке" методе, он је одговорио: "Да нећете и ви да одете?" Уследило је тренутно разумевање немогућности компромиса, и Петар је одговорио: "Господе, коме ћемо отићи? Ти имаш речи вечнога живота, и ми смо поверовали да си ти Христос Син Бога живог".⁴¹

Управо због ове чињенице, да спасење бива кроз Христа као онога кроз кога долазимо Оцу, било ју је немогуће ублажити или одбацити. Било какве њене модификације, Црква је доживљавала као јереси. У поткрепу томе интересантна је Иринејева напомена да је Јован своје Јеванђеље написао да би се супротставио Керинту,⁴² који је порицао Христово Божанство.

Христово је, дакле, позивање било на постизање спасења преко одбацивања лажних темеља на којима се може градити човекова egzистенција, макар колико ти темељи привлачно изгледали.

3. Први ученици Христови почели су неустрашиво да проповедају благу вест о доласку Спаситеља. Они се, као ни апостол Павле, не могу објаснити само помоћу њиховог јеврејског или грчког наслеђа. Наравно да сам далеко од било какве алузије да то наслеђе није имало каткад и пресудну улогу у формирању њихових мисионарских идеја, али је њихова одушевљеност схватива само кроз призму преображаја који су имали у сусрету са васкрслим Христом,⁴³ какво је тумачење најприсутније у Отачкој литератури.

Историјско–генетска критика изучава питање да ли се и благовест о Христу, могла јавити као последица природне идејно–религијске еволуције, и да ли је на пример, Павлово дело само плод индивидуалног твораства јеврејског генија, то јест, да ли је његово учење само развијени рабинизам.⁴⁴ Павле је, како сам

⁴¹ Мт. 16, 13–19.

⁴² Јн. 6, 66–69.

⁴³ Баус, 178.

⁴⁴ Крстић, 25.

тврди, "научен тачно по закону отачком крај ногу Гамаилових" (παιδευσόμενος κατὰ ἀκριβείαν τοῦ πατρῶου νόμου). Овде је реч о рабану Гамалиелу I бен Шимону, Хилеловом унуку, који је први добио назив рабана због своје изванредности.⁴⁵ Лука га помиње као спасиоца Петра и Јована.⁴⁶

Међутим, Павлов разлаз са Јеврејима Глубоковски види у његовом порицању могућности да човек сам по себи може да се избави од греха, и да се учини праведним,⁴⁷ што се коси са рабинским морализмом, односно јуридизмом, јер јуридизам подразумева човека који може сам да учини добро или зло, и да зато за једно буде плаћен, а за друго кажњен.⁴⁸ Павлов "систем" није држао човека за аутономно биће, па је Бог искупитељ нешто без чега се не може. Али он до оваквог решења није дошао мисаоном рефлексијом о смислу и вредности закона – јер се вредност његова није доводила у питање, а колика је она била, најбоље се да видети из Павлове првобитне ревности за њега – већ је закон накнадно промишљао кроз сусрет са Васкрслим. Отуда нам сад на снази добија његов главни, а на први поглед неуверљив аргумент: "Јер ако праведност кроз закон бива, онда Христос залуд умре".⁴⁹ Сва ова излагања, тумачења у мидрашком духу, која су раскривала немоћ и недостатке закона, била су у поткрепу овог става. Нарочито су се испољила у посланицама Римљанима и Јеврејима. Управо због таквог односа према закону, Павле је постао најомраженији Јеврејин међу Јеврејима, и онај кога су више пута покушавали да убију. Проблем држања или недржања закона и проблем божанства Христовог, довешће убрзо до одвајања јудео-хришћанских група. За једне од њих, евионите, Павле ће бити велики непријатељ закона, "непријатељски човек", који је своје тврдње темељио на виђењима и откровењима, који нису били друго до ли демонска надахнућа.⁵⁰

Ако сада поближе осмотримо Павлов однос према закону, доћи ћемо, до за нашу тему, интересантног поимања. То своје схватање експлицирао је Павле у посланици Галатима: "Пошто закон постаде наш васпитач за Христа" (ὥστε ο νόμος παιδαγωγός

⁴⁵ Глубоковски, 2.

⁴⁶ Вербер, 2, 471.

⁴⁷ Дела, 5, 34–39.

⁴⁸ Глубоковски, 3.

⁴⁹ Глубоковски, 4.

⁵⁰ Гал. 2, 21.

ἡμῶν γεγονεν εἰς Χριστον).⁵¹ Вредност закона је, према њему, почивала на његовој васпитној функцији. Закон је дат да буде стално упозорење човеку на то да је он само човек, што другим речима значи, да он нема у себи заложене животне силе којима би могао победити "последњег непријатеља", како Павле назива смрт. Кроз закон долази познање наше грешности,⁵² пропадивости, али се њиме не добија и сила за превазилажење таквог стања. Он само затвара уста сваком човеку⁵³ и гура га, да се тако изразим, у искупљење ка Богу као његовом истинитом циљу. Отуда је, дакле, потицала та света димензија закона, из његовог расветљавања човекове егзистенцијалне ситуације, и постепеног подизања човека (παιδαγωγεῖν) на ниво на коме ће бити способан да, сада као зрео, уђе у заједницу са Божанством. Његова је улога, према томе, била у припреми за натприродни догађај, долазак Бога човеку који је увидео да му је то једини могући модус постојања, о чему сам говорио на почетку овог поглавља.

Глубоковски, а не само он, видео је у Павловој терминологији више него просечну верзираност у грчкој педини.⁵⁴ Какав је био његов однос према овом наслеђу покушаћу укратко да изнесем.

Од Павла нам је остао један двосмислен запис у посланици Колошанима: "Пазите да вас ко не обмане философијом и празном преваром, по предању људском и начелима светске науке, а не по Христу".⁵⁵ Нејасно је остало, како пише Перишић, да ли се ту мисли на "сваку философију, тј. на философију као такву, или пак само на ону философију која се заснива на "празној превари", на како он (Павле) даље каже, "људском предању" (παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) и на "стихијама (овога) света" (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου).

То је изазвало поделу хришћана на две групе: "1) на оне који одбацују сваку философију као празну превару, и 2) на оне који одбацују само ону философију која се заснива на "празној превари", док сваку другу, нарочито ону "по Христу" (κατὰ Χριστόν) прихватају."⁵⁶

Први контакт хришћанства и философије завршио се неславно, Павле, епикурејци и стоици нису успели да на Ареопагу нађу

⁵¹ Баус, 178–180.

⁵² Гал. 3, 24.

⁵³ Рим. 3, 20.

⁵⁴ Рим. 3, 19.

⁵⁵ Крстић, 35.

⁵⁶ Кол. 2, 8.

заједнички језик.⁵⁷ Павле је покушао да пође од онога што им је заједничко, па је чак указао на могућност да поштују истог Бога, с том разликом што га они поштују, премда га не знају.⁵⁸ Затим је навео и Арету: "јер у њему живимо и крећемо се и јесмо, како каза један од ваших песника, јер смо род његов" (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμενα καὶ ἐσμεν ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ἡτῶν εἰρηκασὶν τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν).⁵⁹ Колико год да је овај труд нашао одјека међу философима, све се срушило када је Павле поменио васкрсење из мртвих – ту идеју није могло да ублажи ни његово тенденционално говорење о Христу као човеку.⁶⁰

Не само да је Павлова идеја васкрсења била неспојива са изворном интенцијом стоика и епикурејаца, већ су се они разликовали и у подлози на којој је почивала – споља слична или чак једнака – морално-практичка философија. Јер док стоици нису за своју праксу претпостављали религијске основе, односно, претпостављало се да се сав морал изводи из човека; другим речима, човсково делање је производ само његових сила, дотле је Павле образлагао да човек на основу своје природе не може правилно ни делати ни постојати.⁶¹

Павлу су веома добро биле познате стоичке врлине, које и наводи: "све што је истинито, што је часно (σεμνα), што је праведно (δικαία), што је чисто (αῦνα), што је достојно љубави (προσφλη), што је на добром гласу (ευφημα), било која врлина (αρετη) и похвална ствар (επαϊνος), о томс размишљајте (ταῦτα λογίζεσθε)".⁶² О тим стварима треба размишљати и ако нам нешто изгледа одговарајуће, прихватити га. Али такав приступ не тражи Павле и у случају онога што је он поучавао, што је примером показао. За ту своју педиу тражи безусловно вршење (ταῦτα πρασσετε).⁶³

То је у најкраћем рекапитулација његовог става према грчкој култури, чија је вредност била прихватаива, али је нужна била и

⁵⁷ Перишић, 39.

⁵⁸ Дела. 17, 16–32

⁵⁹ 23

⁶⁰ 28

⁶¹ Гертнер је посветио посебну студију ареопашком говору у коме су видни стоички аргументи употребљени Павлом, док се не може исто тврдити и за посланицу Римљанима, мада на први поглед изгледа да је надахнута грчким назорима (133–169).

⁶² Глубоковски, 17.

⁶³ Филип. 4, 8.

ова друга, хришћанска, димензија, која је ову уносила на виши степен.

4. Позив на спасење у Христу конкретизовао се као позив на улазак у Цркву. Сам пак улазак у Цркву одвијао се кроз обред евхаристије. Или: учествовање у евхаристији означавало је учествовање у Цркви. Црква и евхаристија, како је то нарочито успешно у нашем веку показивао Јован Зизјулас, били су истозначни појмови у свести првих хришћана. Када апостол Павле, нпр. говори о Цркви, он пред очима увек има конкретан евхаристијски скуп – тај скуп он назива Црквом – док оне који нису могли бити обухваћени таквим скупом, назива светима. И док говори: "Црква Божија која је у Коринту", хришћане у Ахаји, која је у свом саставу имала Коринт, назива светима.⁶⁴ Разлог таквом Павловом разликовању је веома прост – термиолошке природе. Јер, ἐκκλησία одговара јеврејском називу за скупштину, сабор, скуп קהל , који је могао бити преведен и са συναγωγή; те према томе, никада не би могао назвати Ахају синагогом. Она, мислим да се неће порицати, не може да се смести у једну просторију. Колико год да се сада може чинити баналним ово Зизјуласово истраживање – а он се није зауставио само на том примеру – оно је било условљено ововеконим различитим конфесионалним схватањима појма Цркве, која се вештачки учитавају у изворне текстове, да наиме, постоји над Црква Божија, која је сачињена од праведника из свих светских цркава или вера (протестантско гледиште), или која се добија збирањем свих појединачних цркава (католичко гледиште). Та тзв. пирамидална еклисиологија је инкомпатибилна са изворним поимањем Цркве, што је главна тема нашег аутора.⁶⁵

Литургија је једна од најоригиналнијих хришћанских креација, како каже Луј Бује, али она није креација *ex nihilo*.⁶⁶ Први од извора који је утицао на њу, било је јеврејско синагогално богослужење.⁶⁷ Синагога пак, имала је два назива: бет хакнесет (дом окупљања) и бет хамидраш (дом истраживања).⁶⁸ Јевреји су, пише Јосиф Флавије, имали обичај да поучавају децу читању, законима и повести отаца.⁶⁹ Овај Јосифов запис потврђује и Лука: два-

⁶⁴ Филип. 4, 9.

⁶⁵ Зизјулас, 31.

⁶⁶ Најзначајнијег претходника имао је у Николају Афанасијеву, који је назвао овај тип богословља евхаристијска еклисиологија (Афанасијев 52).

⁶⁷ Бује, 19.

⁶⁸ Керн, 1, 218–222; Бује, 19–115.

⁶⁹ Вербер, 2, 19.

наестогодишњи Исус седи у храму "међу учитељима, и слуша их, и пита их. И сви који га слушаху дивљаху се веома његовој разборитости и одговорима".⁷⁰ Рабин је седео на "столици Мојсијевој" (помиње се у Јеванђељима!), окупиљенима се читао део старозаветног текста, тумачио се, а све је било праћено молитвом.

У хришћанској литургији овај део одговара њеном почетку, литургији оглашених, или литургији речи, како се друкчије назива. Он је замишљен пропедевтички; имао је улогу да поучи присутне хришћане, а првенствено кандидате за крштење. Састојао се из уводних молитава, читања Старог завета, апостола, јеванђеља, и окончавао се обавезном проповеди предстојатеља.⁷¹ Овај је део био веома дуг – ми смо га данас или изгубили или је бесмислен када се чита, јер нема оглашених – и како видимо дигао је са више страна. Поука овде није била само информисање ума, мада је била и то, већ је побуђивала човекова надања, емоције, ослобађала га и производила у њему осећај благодарности за дар живота, што се између осталог види из допуштења оглашеноме – који је још "ван" – да се моли Богу коме су се и посвећени молили. Но, онима који су били "унутра", било је дато да разумеју тајне Божије, док су други о њима сазнавали само преко приче, која је, као слика тајне, њу саопштавала, али је истовремено упућивала на то да је такав облик несавршен. Катихеза је постепено уводила у тајну; њена природа је била мистагошка, истовремено је давала и скривала. Давала је обећање, а са њиме и снагу да човек у успону не посустане и тако изгуби Сакривеног. Јер, заиста је деликатно затворити врата пред неким, како се то дешавало сваки пут са катихуменима при њиховом одласку са евхаристије, на којој нису могли у пуноћи да учествују.⁷²

⁷⁰ Вербер, 2, 17.

⁷¹ Јк. 2, 42.46–47.

⁷² Читање Писма је означавало раскринкавање божанских тајни. Преко њега "сваки од нас, по мери својих сила примао је поуке, које су водиле његовим (практичким) делањем", и делање у складу са тим законима доносило је живот вечни (Максим, 10. гл.).

Образовање које је произилазило одавде било је егзистенцијалне природе; оно је откривало човеку његову праву сврху и средства за постизање тог циља. То, даље, значи да Црква нимало романтички није гледала на човеково садашње стање. Он је доживљен, како и сами видимо, као биће у себи расцепљено, које је поприште различитих стремљења и зато је са њиме све неизвесно. Рана Црква је кроз ова дуготрајна поучавања хтела себе да заштити од оних који нису били спремни на други начин постојања, оних који, по речима Григорија Богослова, доводе "у опасност да наша велика тајна постане

Други извор за формирање обреда био је, условно речено, мистеријски. Казао сам: условно, јер треба да разјасним на какву конкретно мислим везу између хришћанства и мистеријских култова.

Овај интересантан проблем нарочито се развио у 19. веку на линији протестантско – католичког сукоба. Протестанти су се конфронтирали са римокатоличком структурацијом Цркве, Цркве која је била строго уређен систем власти, а та власт је произилазила са сакраменталне основе. Зато су сада протестанти – да не улазилим дубље у историју овог сукоба – у светлу нових открића, приписали сакраменталну димензију Цркве утицају мистеријских култова, те, дакле, та димензија не би била аутентична, већ би, као исправна остала само дидактичка, каква је она код протестаната.

Овај аргумент је веома брзо одбачен, али у свом јаком облику – тврдњи о директној повезаности хришћанства и мистеријских култних пракси. Следећи и најуравнотеженији корак направио је Дом Одо Касел, по коме се мистирион јавља као неопходна форма култа уопште, те отуд и хришћанског култа, па иако генетички независан од паганских мистерија, он природно завршава њихова очекивања.⁷³ Но, овакво Каселово решење показало се незадовољавајуће за Александра Шмемана, који прихвата Касела у многим другим увидима, али не и у централном. Шмеман износи неколико аргумената зашто то чини, а они се могу свести на два главна: 1) хришћанство је себе супротстављало мистеријама, 2) мистеријски култ не тражи веру у истинитост мита о коме проповеда, док је хришћански култ резултат вере у истинитост историјских догађаја везаних за Христа.⁷⁴ Као трећи, додао бих аргумент В. Вукашиновића, а то је да је мистерија утемељена у природној сфери, а хришћански култ у натприродној.⁷⁵

Основна слабост ових аргумената лежи у њиховом игнорисању праве природе обреда и мита, тако да чак долази на моменте

ситна вештина" (κινδυνεύει τεχνουργίον εἶναι το μέγα ἥμιν μυστήριον) (Богослов, 1, 2.15).

⁷³ Навео бих 15. главу из Мистагогије Максима Исповедника, која показује драматичност тог тренутка: "Затварање врата свете Цркве Божије, која бива после свештеног читања светог Јеванђеља и одласка оглашених, показује пролазност земних и ступање достојних у духовни свет, тј. у брачни шатор Христов, што ће се десити после оног страшног рздвајања (оваца и јараца) и још страшнијег суда".

⁷⁴ Шмеман, 2, 121–122.

⁷⁵ Шмеман, 2, 122–124.

до инверзије: хришћанство се образлаже кроз мистеријску перспективу. Да бих био јаснији, казаћу неколико речи о самом миту и митском мишљењу, премда би такав покушај могао изгледати преамбициозним, ако се узму у обзир многобројни различити приступи овој проблематици. Али су управо те различите теорије олакшале посао, јер су указале на то шта мит није. Показале су да је, будући да се на те начине не може ући у њ, митотворно мишљење "затворено у себе и схвативо само изнутра"; да "хетерогене структуре људске свести располажу извесним изоморфним слојевима, који омогућавају комуникацију међу овим структурама, па тако и немитотворна свест може да комуницира са митотворном" и да је "митологизам као тип мишљења повесно универзалан".⁷⁶ Слично Шијаковићу пише и Строс о социолозима, који су направили квалитативну разлику између "примитивног" и "научног" начина мишљења, а нису посумњали да се "у оба случаја, људски дух труди око истих објеката", и додаје: "Можда ћемо једног дана открити да је иста логика на делу у митском мишљењу и у научном мишљењу и да је човек увек једнако добро мислио".⁷⁷ На овај закључак Строса су довела истраживања са терена, на коме су домороци имали равноправан став према митском и логичком мишљењу.⁷⁸ Мит, дакле, изворно припада људској свести, па стога ни најмање не чуди што је и данашња свест подложна таквом мишљењу.⁷⁹

Није проблем у томе да ли су и у коликој мери мистеријски култови утицали на хришћански обред, јер чак и да покажемо да је тај утицај одлучујући, остаје питање одкуда мит, а како не бисмо могли да идемо *ad infinitum* путем теорије о наслеђу, морамо доћи до његовог извора, који се налази у примитивном слоју људске свести. Тај митотворни слој се најбоље актуелизује у обреду, и само кроз приступ њему као егзистенцијалној структури, могуће га је разумети.⁸⁰ "Обред већ предпоставља мит и настаје тек на његовој подлози",⁸¹ каже Шијаковић, што указује

⁷⁶ Вукашиновић, 99.

⁷⁷ Шијаковић, 105.

⁷⁸ Строс, 1, 227.

⁷⁹ Строс, 3, 79–119.

⁸⁰ Шијаковић, 104. Са најжигавијим митом данашњице – митом о свемогућем разуму – готово донкихотовски се носи Пол Фајерабенд (50–59).

⁸¹ Шијаковић, 118–119.

на неодрживост другог Шмемановог аргумента. Тај аргумент искључује и чињенице да су Грци знали за веру у историјски догађај, па су нпр. показивали Дионисов гроб у Делфима,⁸² а да не говорим о мноштву топонима који указују на теофанију.

Међутим, мит није ни постављао питање вере или питање природног и натприродног, која су настала тек на другој разини – логичкој. Он функционише првенствено као сабирајућа сила, на шта наводи и његов корен, *meuth*, сећање, мишљење.⁸³ Зато митско време твори трајну структуру, која се истовремено односи на прошлост, садашњост и будућност. Обред у коме се он оваплоћује, актуелизује догађаје свете историје⁸⁴ и чини их нама доступнима, јер све што је Божанство за нас урадило, само на овај начин може бити окушано. То је оно о чему теолози говоре када је реч о есхатологији и нашем учествовању у дану будућем. Интересантно је да тај део литургије, који се назива *anamnesis*, сећање, у потпуности одговара ономе што сам до сада изнео, јер он евоцира и прошле и будуће догађаје, тако да је присутно и страдање Христово са којиме и ми пострадамо, и његово васкрсење, и други долазак – који се још није одиграо.⁸⁵ мада ми о њему говоримо као већ оствареном. Кроз обред човек целовито – ово није пука фраза – учествује у Целини, која се само кроз њега може остварити. Зато је на пример, један евхаристијски скуп у Коринту идентичан са Црквом Божијом, која је незамислива ван таквог скупа.

Ово би били разлози зашто сматрам ирелевантним питање о вези између паганских мистеријских култова и хришћанства, мада су утицаји у извесној мери евидентни, и то не само у литургијском обреду, већ и у крштењском,⁸⁶ при коме су новокрштени, као и пагани у својим мистеријама, пили млеко и мед, али је ра-

⁸² Елијаде, 1, 304.

⁸³ Шијаковић, 119. У поткрепу наводи Г. ван дер Лева: "Мит оправдава обреде" и Елијадеа: "Не може се извести један ритуал ако се не познаје његов 'настанак', тј. мит који прича како је објављен први пут".

На другом месту каже: "Митос важи као света и апсолутна истина, која се увек односи на стварност. Једино је тако могуће објаснити једну специфичну функцију мита да људском понашању не само да даје узор него и поуздање", јер како каже Елијаде: "Мит јамчи човеку да је оно што намерава да учини већ било учињено, он му помаже да одагна сумњу у свој потхват" (115).

⁸⁴ Строс, 1, 205.

⁸⁵ Шијаковић, 106.121.

⁸⁶ О томе, Ђуровић, 1, 227–231; Бује, 103–105.

зумевање тог акта, како вели Чедвик, било хришћанско.⁸⁷ Али колико је оно с у ш т и н с к и могло бити различито, ако се посматра у светлу до сада казаног?!

5. Други мостови за пријем паганских идеја били су: херметички текстови,⁸⁸ апокалиптичка литература,⁸⁹ апокрифи,⁹⁰ сакрална и профана уметност. Од њих је најзначајнији био уметнички утицај. Тако, на пример, имамо хришћанске споменике без иједног хришћанског мотива;⁹¹ преузимање античких тема: оранте, Доброг пастира, Христа као Хелија, Христа као Орфеја итд. Познато нам је да је маузолеј свете Констанце у средњем веку називан Бахусовим храмом, а управо због ове његове нехришћанске иконографије.⁹² Хришћанска иконографија ће добити на

⁸⁷ Лисберт, 15–20.

⁸⁸ Чедвик, 250.

⁸⁹ Однос хришћана према овим текстовима био је двојак: једни их одбацују не видећи у њима ништа до паганске заблуде, док их други прихватају – нарочито Августин и Лактанције – говорећи о Хермесу као о ономе који је антиципирао хришћанске истине (Банић–Пјанић, 68–73).

⁹⁰ Јеврејска апокалиптика је узета у функцији посредника између хришћанства и паганства, јер су у њој по први пут снажно продрле неке од грчких идеја. Она је послужила каснијим хришћанским коментаторима. Најупечатљивији пример је са IV Јездрином књигом, коју је први наводио Климент Александријски, док се Амвросије Милански ослањао на њу у делу *De Vano mortis*, опширно говорећи о путевима душе после смрти (Гоф, 38).

Ову доктрину су горљиво прихватили есени, који, како вели Јосиф Флавије, својим учењем о бесмртности душе чудесно привезују за себе оне што једном чују њихову мудрост (165), а сам је научио од Грка да имамо смртна тела "а душа је увек бесмртна и део божанства који станује у телу" (273).

Може се учинити претераним што се чешће дотичем теме о бесмртности душе, али као опрвдање износим да је ово једна од најважнијих грчких тема, и њеним прихватањем, прихвата се углавном грчка антропологија која се жилаво одржала у хришћанству до данас, мада није одговарала аутентичном хришћанству. Али истини за вољу она никада није била једнако прихватана од свих, а поготово не у примитивном хришћанству. Јер, како пише Жилсон: "У целини, хришћанство без бесмртности душе уопште није незамисливо – доказ за то је чињеница да је оно било тако замишљено. Напротив, оно што је апсолутно незамисливо јесте хришћанство без васкрсења човека". Ово место сам цитирао по Перишићевом преводу (71), који овде није навео Жилсонову фусноту (179), у којој он говори о "екстремној" доктрини са називом "mortaliste" из 17. века, која се вратила на ставове првобитних Отаца који су говорили о смрти душе.

⁹¹ Апокрифна литература се показала необично отпорном на све недаће које су јој се дешавале. Јер док је са једне стране одбацивана од "званичне" Цркве, она је на другој, у пучкој побожности одиграла велику улогу, коегзистирала је са званичном теологијом сво време (Источник 11/12, 1994 стр. 10–11; 23–26), и многе иконографске теме налазе своје упориште једино у њој.

⁹² Симић, 14–15.

својој самосвојности тек половином VI века, од Јустинијановог времена.⁹³

Један део ове ране уметности је илустративног карактера – његова улога је да поучи – док је други део био схваћен као сакралан, и његова улога је била да оприсутни изображене свете ликове, који су пак били фронтално постављени да би могло доћи до општења са њима. Друге сцене су приказивале смрт и васкрсење, и то су чиниле најчешће преко сликања Јоне у утроби кита, Данила међу лавовима, Тројице младића у Вавилонској пећи и слично. Једном речју, ова је уметност постојала кроз обред у коме је доживела своју пуноту.

6. Није једино она нашла своје испуњење у обреду, већ и све друго постојеће и делано, јер литургија је "реактуализована тео-космо-гонија", која је истовремено "парадигматични модел свесколиког мишљења и делања".⁹⁴ Митос је за Шијаковића "израз колективног духа и тотално прожима човека".⁹⁵ Човек се кроз обред конституише, ствара, и кроз њега уграђује цео свет, ако могу да кажем, на жртвеник, да би се опет родио и он и свет, али сада као обновљен и уређен. Лепу илустрацију за то имамо у разноразним уметничким канонима, који су очи за регулисање призора. Њима се свет види друкчији, као свет у коме више не владају закони пропадивости, или времена које разделяју људе једне од других.

Само конституисање човека, односно, измена његове природе, не бива ван његове личности, јер природа може постојати само кроз конкретну личност.⁹⁶ Личност, како је схватана у првобитној Цркви, потребује исцелење, јер, како вели Јанарас: "оно што човек уноси у Цркву није само једна интелектуална жеља за бесмртношћу, него сваки аспект свог природног живота, свој пад и промашај, који рефлектују његову дубоку жељу за животом".⁹⁷ Смисао аскезе и етичког делања је, по Јанарасу, могуће наћи само кроз обред – они су припрема за обред,⁹⁸ а тај обред не значи ништа друго до ли екстазу личности према другима, за чем се праузор има заједница трију Божанских Лица. Тим испуљењем се постиже јединство = бесмртност, јер појам о једноме

⁹³ Оушут, 55.

⁹⁴ Рајс, 7.9.

⁹⁵ Шијаковић, 102.

⁹⁶ Шијаковић, 114.

⁹⁷ Јанарас, 1, 144–145.

⁹⁸ Јанарас, 1, 138.

садржи смисао неразоривог, не-деливог (α-τομον), или да се послужимо речима Максима Исповедника: "Када апостол говори: 'гле, све ново постаде', ништа друго не говори до ли; 'гле, све поста једно'" (Οταν λεγῇ ο Αποστολος ιδου γεγονε τα παντα καινα, ουδεν ετερον λεγει, η οτη, ιδου γεγονε τα παντα εν).⁹⁹

То заједновање у евхаристији је био онтолошки чин, и као такав првенствен. Зато је било незамисливо у прва три века да се неко не причести за време литургије. Прве појаве непричешћивања Црква је доживљавала као тешке аномалије, јер су оне подразумевале цепање човеских сфера на свете и профане и аутономизацију етичког делања. Из тих корена ће понићи кроз дуг историјски развој и морбидне фазе и наша култура, чију је етику, да кажем са Леви-Стросом, могуће формулисати: пакао, то су други; док је гесло Старих, којем је Строс наклоњен: пакао то смо ми.¹⁰⁰

Колико је та појава била настрана за тадашњу Цркву, најбоље се види из њених првих реакција. Тако на пример, сабор у Сарагоси из 380. године својим 3. канонем, одлучује заувек оног ко се не би причестио на литургији,¹⁰¹ док су источни сабори били нешто блажи. Они су одлучивали непричасника од Цркве све док се не исповеди и покаје.¹⁰² Од писаца, најтеже критике те девијације имамо од Амвросија Миланског¹⁰³ и Јована Касијана.¹⁰⁴

⁹⁹ Јанарас, 137–139.

¹⁰⁰ Лудовикос, 165. О онтолошким темељима заједнице в. 165–167.

¹⁰¹ Строс, 2, 382–382. Он наводи за то прилично опширне примере. Код примитивних народа, жене су за време циклуса нечисте; стога не смеју да гледају у небо, сунце, мушкарце, да дотичу земљу и слично. Таква пракса је нама неприродна, јер док ми користимо шешир, рукавице, конзерве итд. (што све и примитивни чине), да би себе заштитили од спољне заразе, примитивни народи су користили ова средства да заштите спољни свет од себе као извора заразе (376–380).

О другоме као паклу види у Радовић, 2, 160–163.

¹⁰² Шаги-Бунић, 1, 40. Канон 9. Апостолских правила одлучује оне који се не причесте, "као оне који неред у Цркви узрокују". Још експлицитније га понавља 2. кан. Антиохијског сабора: он искључује из Цркве оне који се "одвраћају од св. причешћа по неком противљењу реду", а и свештенике и вернике који би се са њима молили.

¹⁰³ Он етимолошки тумачи стих из молитве Господње: τον αρτον ημιν τον επιουσιον дос ημιν σπиритов, у смислу да је Христос тај хлеб и да се даје свакодневно, те продужује: "Ако је хлеб свакодневни, зашто га узимаш – како су Грци на истоку уобичајили – након годину дана? Узми сваки дан оно што ти дневно користи. Живи тако да заслужиш да сваки дан примаш (причешће). Онај ко не заслужује сваки дан да прима, не заслужује да прими ни после годину дана" (Амвросије, V, 24–25).

¹⁰⁴ Касијан, вапредан психолог, говори да је неправилно да се човек не причес-
ти зато што се сматра грешним, а они који мисле да треба кроз годину дана
да се очисте и као достојни приме Тајну, "више показују гордост него смире-
ње, јер се поводе за "сујетним убеђењима свога срца" (Касијан, 23, 21).

III

А утор I посланице Коринћанима, Климент, био је трећи епископ по реду у Риму, како говори Иринеј,¹ али се то његово место ипак не може са сигурношћу утврдити.² Ова позната посланица (Ориген, Климент Александријски, Јевсевије), настала је око 96. године.³ Написана је поводом раскола у Коринтској цркви, и на основу ње видимо два извора на које се ослања Климент да би повратио Коринћане слози: 1) јудео-хришћански, 2) јелински. Он је, да сажмем дуге расправе, јудео-хришћанин са солидним познавањем грчке културе. Нарочито овиси о јеврејској апокрифној литератури.⁴ Део наслеђа представљају му, данас непознате, збирке Христових изрека.

Главна особина овог списка је у комбиновању идеја и примера из ова два извора. Начин излагања је риторски, са коришћењем мноштва правила за постизање што веће убедљивости.⁵ Користи, такође, алегоријски метод тумачења. Унсо је символ феникса, преузетог из митологије, у хришћанство и он ће се показати необично плодним. Њему су познати стоички, питагорејски, риторски и драмски споменици.⁶

Јединство Цркве, ако сада занемаримо јудео-хришћанску аргументацију, ослања се на хеленску политичку и етичку философију и на стоичку космологију. Политички слоган хармоније постао је у Римском периоду божанство, јер је хармонија омогућавала преживљавање и функционисање друштва. Као пример, узео је сложеност Римске војске, као "наше" хришћанске.⁷ По свој прилици, била му је позната беседа Мененије Агрипе, коју је овај одржао побуњеном плебсу на Светом брду. Они су се, наиме, одселили на Свето брдо не желећи више да буду са патрицијима и сенаторима. Сенат је онда послао Агрипу да их убеди, и овај је то постигао причом о смрти тела коме су се делови побунили.⁸

¹ Зизјулас, I, 554.

² Баус, 161.

³ Зизјулас, I, 555.

⁴ Шаги-Бунић, 2, 76-77.

⁵ Јегер, I, 13; Зизјулас, I, 555.

⁶ Јегер, I, 13-25.

⁷ Климент Римски, 37. глава.

⁸ Године 493. Агрипа је одржао ову беседу: "У доба када није као сада у човеку све било сложено једно с другим, већ кад је сваки поједини део тела имао своју вољу и своју реч – побуне се једном руке, очи, уши и други, против

Ценим да је Климент знао за ову беседу, јер он у продужетку ове главе, употребљава слику тела, које да би остало здраво мора да има делове који се међусобно помажу.

Његов концепт хришћанских врлина, на које се позива да би апеловао на превазилажење расцепа, ближи је стоичком, него ли Павловом,⁹ али се не могу занемарити и сви други хришћански примери, у којима позива на братску љубав. Посланица је препуна примера библијских личности, преко којих се види права природа љубави, "љубави која не допушта разделење".¹⁰ Са друге стране, он као примере пожртвоване љубави наводи "много" владарс, који су за општу добробит дали животе, или су се предали у ропство.¹¹ После њих, узима за пример жене, које су побуђене овим истим осећањем, начиниле дела, која су тешко остварива и мушкарцима.

Код њега срећемо примењену идеологију грког полиса која је била утемељена на парадигми космичког реда – или обрнуто. Најизразитији редови о космичком поретку налазе се у 20. глави у којој говори о Богу као уредитељу појединих функција у један делатни систем, који ће бити, како каже Јегер, интерпретиран у мистичком смислу, јединства многих у Цркви као телу Христовом.¹² То мноштвено тело је повезано једним духом,¹³ и оживљено је њиме, што је идеја потекла из грчке медицине,¹⁴ и једна је од највреднијих философских идеја, која се развила у стоичко учење о души која оживљава цео свет.¹⁵

стомака који само седи усред тела као готован, уживајући све што му други уради, заради и пружи. Завере се дакле, и откажу стомаку сваку службу: ноге не хтедоше да ходе; руке не хтедоше да раде; уста не хтедоше да приме шта им се дода; зуби не хтедоше да жваћу; очи не хтедоше да гледају а уши да слушају. Али док су побуњени удови хтели да тако глађу уморе стомак, дотле и цело тело изнеможе и клону. Стомак, немајући шта да вари, осети одиста самртне болове, али и ноге изнемогоше, руке клонуше, очи обневидеше и уши заглушише, те цело тело поче да малаксава и обамире. Тада се показа да никако није бескорисна служба стомакова и да њега не хране толико колико он друге храни, јер је он тај који из хране црпи снагу те шаље кроз тело крв која нам одржава живот" (Нушић, 265).

⁹ Јегер, 1, 16.

¹⁰ 49.

¹¹ 55.

¹² Јегер, 1, 19.

¹³ 34.

¹⁴ Јегер, 1, 22.

¹⁵ Исто.

Ово прожимање, које је остварено у Клименту, показује, опет по Јегеру, живо присуство грчке педие,¹⁶ која није била једна од догми, већ је налазила своје почело у практичној форми "неразделивој од самог живота".¹⁷

2. Одбацивање главних Јеврејских обележја од стране апостола Павла, те неуспех јудео-хришћана да обрате Јевреје и пад Јерусалима, довели су до удаљења младе Цркве од свог јеврејског корена.¹⁸ Хришћанство се све више окретало РOMEјском свету, и најбољи пример ранохришћанског мислиоца који је у себи позитивно прерадио грчко културно наслеђе је Јустин философ и мученик. Он је прошао више философских школа, од којих је сваку од њих могуће препознати у појединим његовим излагањима. Најпре је прошао стоичко образовање; затим парипатетичко, које је убрзо напустио због "нефилософске" учитељеве бригае око његове чланарине; затим питагорејско, и на крају, платоничко.¹⁹ Највећа његова заслуга је у позитивном вредновању грчке културе, у чему ће га нарочито следити кападокијски оци.

Како он вели, многи од старих философа и примером и учењем, износили су исто што и хришћани. Зато не треба оптуживати хришћане за оно за шта се већ оптужују, јер су и философи – али не сви, него само они побожни – иако пагани и једне и друге називају философима²⁰ учили исто што и ми. Тешко је побројати све примере које Јустин износи у поткрепу тог суда.²¹ Поред философа, позива се и на грчку митологију, вадећи из ње оно што је слично са догађајима везаним за Христа,²² па ако се већ верује у чудесне приче везане за Зевсове синове, ништа не сили да се не верује и у вези прича о Христу. Ипак, митологија и поезија бивају одбачене од њега као педиа, што је још Платон урадио. Јустин и каже да он одбацује неморал богова, како то учи-нише философи пре њега, а Сократ је због тога и главу изгубио.²³

Јустину најцењенији философи су били Сократ, Платон, Хераклит, стоик Мусоније Тиренски, а они су до истина долазили

¹⁶ Јегер, 1, 20.

¹⁷ Јегер, 1, 21.

¹⁸ Чедвик, 21.

¹⁹ Чедвик, 75.

²⁰ Јустин, 1, 4.

²¹ Јустин, 1, 7; 17; 20; 46; 60; и Јустин, 2, 3; 7; 8; 10; 13.

²² 1, 21.

²³ 1, 5; 2, 10.

двојак: прсузимањем из Горе,²⁴ и преко логосних семена (λογoi σπepμaтiкoi) која су усађена целокупном човечанском роду.²⁵ Прекo њих људи учествују у Првоме Логосу, те сви који су живели сагласно са Логосом, хришћани су, мада су их пагани и држали за безбожнике²⁶ (καi oi μετa λoγoυ Βιωσαντες Χριστιανοi εισι, καν αθεoi ενομισθησαν). Но, пошто је сазнање долазило преко семена, оно је нужно било делимично – отуда грешке у појединим философским учењима – док је сада оваплоћењем Логоса оно у потпуности расветљено.

Немам потребе да овде говорим о мери исправности Јустинових увида о поклапању идеја философских и хришћанских, и да експлицирам опасности које је носио у себи принцип сазнања преко логосних семена,²⁷ већ ћу истаћи да је преко овог стоичког учења хришћанство интерпретирано као философија,²⁸ истина, као "једина примерена и сигурна философија". Коликог ће утицаја имати Јустинова спекулација језгровито илуструје хуманистичка игра: "Saint Socrate, priez pour nous".²⁹

3. "Татијанова теологија се не разликује значајно од оне Јустинове",³⁰ примећује Жилсон. Они ће антиподи пре бити у приступу грчкој култури и начину излагања свога става према њој. Татијанов је начин, благо речено, бруталан. Он одбацује грчку културу у сваком виду. Најпре је критикује у појединим дисциплинама: астрологији, писмености, магији, поезији итд. говорећи да су оне преузете од варварских народа, и та тврдња има код њега негативни набој.³¹ Најзад, критикује је у њеном најузвишењем делу, врхунској педии, философији. Можда би неко очекивао да ће се он упустити у идејну расправу са философима, али ће бити разочаран јер Татијан то одвећ ретко чини.³² Њему је драже да о њима наводи разне трачеве,³³ од којих су неки били и истинити, или да говори о тешким друштвеним скандалима, као

²⁴ 1, 44; 60.

²⁵ 1, 44; 2, 8.

²⁶ 1, 46.

²⁷ Зизјулас истиче да сазнање само кроз ум води Платоновом дуализму, рату са телом, и природној, тј. неслободној вези Бога и света (Зизјулас, 3, 73–78).

²⁸ Јегер, 1, 31–33.

²⁹ Жилсон, 2, 19.

³⁰ Жилсон, 2, 23.

³¹ Татијан, 1.

³² Изузетак су главе: 8, 10 и 11.

³³ 2; 25.

што су например сакупљање младића "као стада коња" ради педерастије (παῖδεραστία),³⁴ или култови који су захтевали крв.³⁵

За овакво радикално Асирчево одбацивање грчке културе, криве су, како мислим, бар две ствари: 1) његово стварно непознавање философије. Он је имао тек риторско образовање;³⁶ иако често наводи исте примере из грчке културе као и Јустин, изводи различите закључке, мада је једно време био његов ученик. Он, затим, ни најмање не показује жеље да уђе у неку проблематику и сагледа је изнутра. То могу илустровати његовим речима: "Сапфо је била курва, бестидна жена, која је сама опевала своју распусност"³⁷ – док је у ствари Грчка у њој остварила први узлет у област вредновања субјективног. Она је успела да "оно што је најличније уздигне до вечно људског",³⁸ односно да упути на вредност унутарњег живота. Под њеним импулсом ликови античке уметности окрећу своје профиле и постају en face, постају комплетни јер сада имају обе стране, па тако омогућују лични и целовити сусрет са њима.

2) Његова душевна неуравнотеженост – подгревана паганским гоњењем хришћанства – која га је, најпосле, начинила "зачетником <енкратитске> хуле." Татијановци су на тај начин постали једна од морбиднијих хришћанских секти, која је одбацивала брак, једење mesa и пијење алкохола као зло које води у пропаст.³⁹

Татијан и његови истомишљеници: Тертулијан, Теофило Антиохијски, Иполит Римски, који је изрекао ону чувену глупост, да је философија мајка свих јереси, Методије Олимпијски, који је међу јеретике набројао давно покојне философе, и други, "навестиће развој Латинске форме хришћанства која је сасвим различита од грчке интерпретације", јер је Грцима увек добро дошло позитивно вредновање разума. Други разлог различитом развоју Запада од Истока, Јегер види у ономе што је још Цицерон зацртао: ауторитет традиције,⁴⁰ тј. религиозност космолошког типа где држава бива возглављена pontifex–om maximus–om (отуда обједињене две власти у папи!).

Слично Јегеру размишља и Јанарас, када говори о томе да отац западне теологије, Августин, није имао грчко образовање,

³⁴ 28.

³⁵ 29.

³⁶ Жилсон, 2, 21.

³⁷ 33.

³⁸ Јегер, 2, 79.

³⁹ Стивенсон, 130.

⁴⁰ Јегер, 1, 33–34.

већ правно, које је изродило објективизам, јуридизам, индивидуализам, морализам, пијетизам и тоталитаризам у области гносеологије, што је све супротно са принципом сазнања истине – које је још Хераклит зацртао – а који је имао социјално потврђење. Другим речима, сазнање је био догађај "учествовања" у општем Логосу.⁴¹

Образовање које се могло добити на Западу у IV веку било је веома слабо. Толико се држало до њега, да су наставници имали "смешно мале плате". У нижим школама "никакве методе није било", а бич је увек био спреман да да последњи аргумент, како се сећају својих траума Августин и Амвросије. Рим је могао дати правно и риторско образовање, док се философија изучавала само у Атини.⁴² Не треба стога да нас чуди што је са византијском проторенесансом Исток почео да гледа на Запад као на варварски и заглупљен.⁴³

4. Сва три сачувана списа Климента Александријског Λογος προτρεπτικος προς ελληνας; Παιδαγωγος; Στωματεις, написана су у класичном маниру;⁴⁴ његов стил је уметнички,⁴⁵ а стране препуне извода из грчке литературе, чак и комедија.⁴⁶ Тон излагања је умерен, што му даје убедљивост у односу на апологете. Друга разлика између њега и апологета је у томе што они бране хришћанство пред философијом а Климент философију пред хришћанством.⁴⁷

Његова основна философска нит била би у потврђивању вредности дотадашњих култура, које су сада нашле своје испуњење у Логосу, који их је себи постепено водио. Све друге методе и аргументи служе му за образложење овог главног увида. Он се стога служи алегоријском методом тумачења, јер је за тадашњу свест, стара религиозност, без свог скривеног смисла, доживљавана као скандал. Претходнике у том подухвату је налазио у сто-

⁴¹ Јанарас, 2, 214–219.

⁴² Пареди, 15–19.

⁴³ Арвелер, 62–72. Овде наведени примери су у суштини тачни, и односе се тек на зачетак јуридичког поимања хришћанства. Јар знамо да је у Риму постојала јака философска традиција, нарочито стоичка и неоплатоничка, и да су мистеријски култови тамо цвали толико да је држава морала да их повремено забрањује.

⁴⁴ Јегер, 1, 58–59.

⁴⁵ Мару, 69–71.

⁴⁶ Мару, 71–75.

⁴⁷ Мајоров, 86.

ицима који су за разлику од Платона, прихватили Хомера и Хесиода као педиу,⁴⁸ али уз нужно проналажење духовног смисла испод спољног, често саблажњивог текста. Тако су стоици потврдили Платонову очајничку констатацију, да је Хомер био васпитач целе Грчке.⁴⁹ Стоици су на тај начин обухватили позитивне тековине грчке културе, која је Логосовим промислом била вођена, а све дотадашње истине настајале су, како тврде, преко логосних семена у људима.

Ту идеју је прихватио и Климент, па је у старозаветном закону видео припрему за хришћанство, док је, са друге стране, философија пре доласка Христовог била нужна да би Грцима донела праведност, а сада, после доласка Христовог, да би их васпитавала у побожности.⁵⁰ Зато је философија "непроцениво добро, чијем стицању морамо да посветимо све своје снаге", јер је она припрема за најсавршенији вид сазнања – теологију.⁵¹ Шта у том случају бива са онима који нису обдарени за философирање? – поставља се питање. Могу ли они постати пријатељи Божији? – како вели Климент за човека. "Наравно да је човек Божији пријатељ (εἰκότας ἀρα φίλος ὁ ἀνθρώπος τῷ θεῷ), јер је обличје његово (ἐπεὶ καὶ πλάσμα αὐτοῦ ἐστίν)".⁵² Нефилософични – што је пример човекољубивости Педагога – преко вере брзо стижу до истине, док је пут философије мукотрпан и неизвесан.⁵³ На другом месту каже: "вера је, дакле, сажето знање суштинског, али је сазнање сигурна и чврста демонстрација ствари примљених кроз веру, које је изграђено од Господњег учења на темељу вере, и подиже нас до непоколебивог уверења и научне извесности".⁵⁴ По Клименту Педагог не прави разлику међу људима него само у методама; његова поука обухвата и мушкарце и жене; Педагог као Спаситељ обухвата све.⁵⁵

Овај део је нарочито усмерен на гностике, који су спасење простирали само на посвећене. Њима насупрот је и позитивно

⁴⁸ Јегер, 1, 47–48.

⁴⁹ Јегер, 2, 34.

⁵⁰ Педагог, XI.96, 1–3; Стром. I, 5.

⁵¹ Стром. II, 11.

⁵² Педаг. III, 7, 1. Цело једно поглавље је насловио са: О томе да је Педагог човекољубив Ὅτι φιάνθρωπος ὁ Παιδαγωγός.

⁵³ Педаг. IV, 10, 1–3.

⁵⁴ Стром. III, 10.

⁵⁵ Педаг. IV, 10.

вредновање тела: пошто је потврдио вредност целибата, Климент је "одбацио било какву сугестију да је браку прирођен икакв нижи духовни статус".⁵⁶

Климент, не само да је донео хришћанству традиционалне форме грчког школовања,⁵⁷ већ је поставио сазнање – преузето од Грка – за врхунску вредност по себи.⁵⁸

5. Сустрет са Оригеном значи сустрет са једним од најконтроверзнијих духова у хришћанству. Сам је он био – из наше, али не и његове перспективе – расцепљен: с једне стране, изјашњавао се као истинити хришћанин, и од њега имамо ове потресне речи: "Ако бих ја, који носим свештеничко име и који сам проповедао реч Божију, скривио нешто против црквене науке или јеванђељске норме, (*contra ecclesasticam disciplinam et Evangelii regulam*), тако да бих теби, Цркво, постао саблазан, нека цела Црква једногласном одлуком мене, своју десницу (*dexteram suam*), одсече и одбаци од себе"⁵⁹ – док је унутар њега био платоничарски дух, како је свима добро познато. Он је, дакле, хришћанство пропустио кроз античку призму.

Иако ванредан полимата, његов стил писања нема разметљивости која се може наћи код Климента. Пошто су његове књиге писане сталожено и јасно – уствари, диктиране – свети Јероним се плашио, како наводи Јегер, да ће превод Оригенових коментара на Исаију, бити неубудљив за Латине, који су тражили само елоквентно изражавање и ништа друго.⁶⁰

Главни допринос хришћанском процесу схватања образовања Ориген је остварио експлицитним повезивањем идеја παιδευσις–а и проνοια–е, односно, образовања које је осмислило идеју промисла.⁶¹ Учење о Божанском промислу није "хришћанска ексклузивност", како је писао Жилсон, већ је оно нарочитог темеља имало у Платона.⁶² Зар није, како с правом пита Јегер, већ Пла-

⁵⁶ Чедвик, 97.

⁵⁷ Јегер, 1, 57.

⁵⁸ Стром. IV, 136.

⁵⁹ Ориген, 2, 7, 6.

⁶⁰ Јегер, 1, 57–58. Чак је и Августин испрва ишао да слуша Амвросија како говори а не шта говори (Августин, 2, 101–102).

⁶¹ Кох Хал је први показао да је παιδεусις код Оригена у функцији философије историје (Јегер, 1, 139).

⁶² Жилсон, 1, 154. Он наводи више места из X књиге Платонових Закона, у којој Платон посебно расправља о промислу. Такође цитира 905a, што по Диету има фрапантне сличности са местом из Пс. 137(8), 7, 12; Жилсон, 1, 156.

тон учинио Бога последњим извором правилне педие? Зар Законодавац и Учитељ нису преко Логоса повезани са Божанским Нусом?⁶³ Бог је, по Платону, онај који је душа свемира, "који га води најбољим путем",⁶⁴ или како то сажима Јегер: "Бог је педагог васцелог света".⁶⁵ Ова идеја ће послужити Оригену да створи величанствену слику о Богу–Уму, који уређује целину и њене делове; или како Платон каже у Законима – које је Ориген ишчитавао – "целина није настала ради тебе, него ти ради ње".⁶⁶

Тако, по Оригену, Бог промишља и о индивидуалним стремљењима,⁶⁷ али и о човечанству уопште. "Промислитељна природа Божија" не брине само о мислећим Грцима, него и о другим народима.⁶⁸ Код њега налазимо синтагму θεῦ προνοία καὶ φιλα-νθρωπία,⁶⁹ која је врхунско испуњење нашла у Христу, кроз кога смо задобили спасење. Он вели: "Отац свагда промишља (αὐτὸς ὁ πατήρ προνοεῖ) да из смрти зрна жита <Христа> ми смо постали, бивамо и бићемо плод".⁷⁰ Историјски ход човечанства трсба да нађе свој коначни циљ у апокатастази, тако да Ориген одбија да прихвати Келсову идеју о цикличном времену, јер таква концепција пориче било какво сврховито и умно испуњење, односно вођење.⁷¹ Томе циљу с једне стране води пут врлине – παιδείσις,⁷² тј. философије, а са друге Закон и пророци.⁷³

Други проблем са којим се Ориген овде срео, јесте, како сачувати човекову слободу, ако се у исто време говори о Божијем предзнању. Он зато на почетку наводи мноштво примера из Библије, који наоко поричу човекову слободу. Излаз је нашао у следсћем: Бог увек делује једнако и са истом добром намером, али ће учинак зависити од расположења човека на кога делује. Он је овде прибегаво тумачењу текста од апостола Павла, те вели: киша која пада на земљу има увек исто дејство, али плод који ће земља донети зависи од њене обрађености. Уколико је на

⁶³ Јегер, 1, 66.

⁶⁴ Платон, 897 ц.

⁶⁵ Јегер, 1, 135.

⁶⁶ Платон, 903 ц.

⁶⁷ Ориген, 1: 5, 3; 7, 6.

⁶⁸ 1: 7, 60.

⁶⁹ 1: 2, 78.

⁷⁰ 1: 8, 43.

⁷¹ 1: 4, 68.

⁷² 1: 3, 49.

⁷³ 1: 7, 60.

тај начин и човек очишћен и припремљен за Божије деловање, резултат ће бити позитиван, док ће у случају "запуштеног" човека, бити негативан.⁷⁴

Оригенова највећа заслуга лежи у томе што је преко њега хришћанству омогућено укључење у светску историју, и дата шанса да је преобрази. Хришћанство није постало једна од опскурних секти, већ смо помоћу Оригеновом, срили добру=лепу философију, како каже његов ученик, Григорије Чудотворац.⁷⁵

6. Дело тројице кападокијаца можемо пратити као прераду Оригеновског наслеђа.⁷⁶ Василије и Григорије Богослов су завршили онодобну највећу школу – Атинску философску академију, док је Григорије из Нисе имао образовање приватног карактера, а прва упутства за самостално истраживање добио је од свог старијег брата, Василија Великог. Морам овде да нагласим њихове особености, што ће омогућити лакше сагледавање ове проблематике. Василије је најнефилософичнији међу њима, односно, усмерен је на практичну примену знања, или да цитирам Флоровског: "он није писац по призивању";⁷⁷ Григорије Богослов је најкомплекснији и најзрелији, али често опор; Григорије Ниски је најфилософичнији, и он је, попут Оригена, слабо бриљантан у књижевној форми, за разлику од Богослова.⁷⁸

Став Василија Великог према грчкој култури је крајње афирмативан. По њему, млади који се образују могу итекако да задобију користи од Старих. Наравно, од њих треба промишљено узимати оно што хришћанима одговара за добијање вечног живота. Прву корист коју имамо од њих јесте припрема за вишу истину, или, како вели Василије: "пошто смо се привикли да гледамо сунце у води, обратићемо, на крају, поглед ка самоме светлу". Пример оваквој пракси налази Василије у Мојсију, који је најпре изучио египатску мудрост, и тек после приступио сагледању Суштога (ο ων), или пак у Данилу, који се учио најпре халдејској мудрости.

Као и Платон, он одбацује скандалозна казивања о боговима, али не и цело песништво, те песнике треба примати када говоре

⁷⁴ 3: 3, 1

⁷⁵ Григорије Чудотворац, I, 16–16. Његова похвала Оригену је најдрагоценији документ који имамо за упознавање начина на који су изучавали науку у Оригеновој школи, и наравно, уознавање са самим Оригеном.

⁷⁶ Колико су ценили Оригена види се и из примера Григорија Богослова, који је послао Теодору Тијанском на дар један примерак Филокалије (PG 37 103 c)

⁷⁷ Флоровски, 63.

⁷⁸ Јегер, 1, 78.

о "врлини и када одбацују порок". Што је интересно, Василије у потпуности прихвата Хомера, јер је био импресиониран излагањем неког znalца поезије. Исти принцип одабирања, примењив је и на целу грчку културу, тако да онај ко се упозна са врлином која постоји у њој, нимало неће бити уплашен хришћанским појмом савршенства, који може изгледати недостижним.⁷⁹

Многобројна правила која су нам остала иза Василија: Мала и Велика монашка правила, збирка етичких регулатива на основу Јеванђеља, могла би дати прилично депласирану слику о овом кападокијцу, да нема његове топле преписке са онодобним највећим философима, а нарочито са Леонтијем. Као упечатљив пример, навешћу укратко једно писмо Леонтију: Твоја су писма веома ретка, жали се Василије, и ако те мрзи да пишеш, то ти диктирај писару, јер језик софисте никако не може умукнути. Мени, који сам навикао на прост народни језик, није лако говорити са вама, који чим чујете нешто што не одговара вашој учености и мудрости, губите стрпљење и негодујете. Теби напротив, као ономе који најбоље може зборити од јелина које ја знам – а познати су ми сви најзнаменитији јелини, "шаљем своје дело против Евномија, но назвати то дечијом игром или нечим важнијим од игре, дајем да сам просудиш, ти који, како мислим, сам немаш потребе за њим". А ако има у њему нечег незадовољавајућег, немој се ленити да укажеш.⁸⁰

Међутим, ни Леонтије није остао дужан Василију, те пита: "Живиш ли ти у Атини Василије?" Или на другом месту: узалуд се хвали мудрост Платонова или Демостенова, ако се пореде са твојом.

Василије је слао своје ученике на обуку код Леонтија, што довољно казује о томе колико га је ценио. Ова преписка својом топлином – каква се не може наћи у преписци Григорија Богослова – сведочи о најприснијем љубавном сусрету паганства и хришћанства.

Корен Василијевој практичности треба тражити у његовим погледима о односу вере и знања. Извор за проучавање овог питања су три чувена одговора упућена Амфилохију Иконијском. У њима је он сазнање поделио на два дела: 1) чулно-разумско, 2) изван чулно, тј. етичко-искуствено.⁸¹ Ово прво, разумско, не

⁷⁹ Ова беседа се налази у PG 31 563–590.

⁸⁰ Василије, 1, 122–126.

⁸¹ Чирбан, 125.

може да превазиђе своје ограничености, односно, истинско са- знање превазилази умствено. Слично говори и Јевремовић: "на- ука није та која може основано претендовати да задобије опште истине... Вера, пак, са своје стране, подразумева други кључ пои- мања истине; њена извесност није логичка а самим тим ни арби- трарна, већ је пре свега егзистенцијална. Познање Бога није ст- вар пуке логичности, већ, напротив, дубоког персоналног сусре- тања Бога који је Личност и човека који је познат од Бога (Гал. 4, 9). Сам пут тако схваћеног богопознања није омеђен крутим границама човековог разума, јер то, на крају крајева, и није ствар само човека. У питању је нешто што подразумева како чо- века, тако и Бога, а оно једино што може њих повезати је љубав. Њено име је Дух Свети, а њен смисао Син Божији – Бо- гочовек Исус Христос".⁸²

7. Бављење Григоријем Богословом подразумева баш то што сам и казао: бављење Григоријем Богословом, јер огроман део његове заоставштине је интроспективног карактера. Толико стихова, и не само њих, посвећених себи, не можемо наћи ни на Истоку ни на Западу. То нам говори о његовој способности да се спусти до крајњих дубина бића, тако да су многобројни епитафи и слова о смрти нормалан резултат настао из опита основа пос- тојања. Никако не треба мислити да су та његова излагања тек говорне фигуре, јер ишчитавање његових дела буди депримира- јућа осећања. Његова философија, да је окарактерисањем једном речју, је одбрана од метафизичког ништа, до кога сеже просве- ћени поглед.

За потврду овде реченог изнећу његово писмо упућено рито- ру Евдоксију: "Питаш ме како сам? Крајње лоше. Нестало ми Василија, нестало и Кесарија, нестало духовног и телесног брата. Отац мој и мати моја оставише ме, говорим са Давидом (Пс. 26, 10). Телом са болан, старост се обара на моју главу, гомиле брига скупиле се, послови загушили, у друговима немам повере- ња, Црква је без пастира, добро погиба, зло нараста, треба пло- вити ноћу а нигде нема светионика, Христос спава. Шта још тре- ба да претрпим? За мене једино избављење од (свег тог) зла јес- те смрт. Али и тамошње (царство) је страшно, ако судимо по садашњем".

Опис Григоријевог школовања имамо, наравно, од њега самог. На пловидби до Атине задесило их је страшно невреме, тако да

⁸² Јевремовић, 1, 64.

су мислили да се неће извући. Још већи страх имао је Григорије због тога што још није био крштен, те се бојао да ће му ова вода онемогућити да дође до крштењске, која сједињује са Христом.⁸³ Овом приликом говори о Промислу: Συ καὶ τὸт η̑σθα, Χριστέ μου, σωτηρ μευας.⁸⁴ Ово појединачно промишљање уклапа се у целовити систем света, те ако се одбаце астролошке теорије, како каже на другом месту, сачуваће се и слобода људи и предзнање Божије.⁸⁵ Како су, да наставим, страхом као највећим уразумитељем (γὰρ φόβος διδάσκει καὶ ῥωτέρων).⁸⁶ побуђени на молитву задобили спас, дошли су до Атине. Ту су он и Василије, иако раздјељени телом, имали једну душу, јер их је привлачио један циљ – Бог и савршенство,⁸⁷ посветили се раду, док им је став према животу био прилично ригидан, што опет упућује на оно што сам горе рекао. Атињани су задржали Григорија као најбољег, па је он преузео философску катедру, али је убрзо и напустио, јер га је вукла љубав према својој домовини.

Ранг који је стекао дао је Григорију изузетну унутарњу чврстину, каква ће провејавати у његовој преписци са философима. У њима нећемо наћи Василијеве прсфињености, него ауторитативног давања до знања својим саговорницима да су у незавидном положају. Он слободно критикује Евстихија што се још увек бави софистиком, која је примерена само младима, који су поробљени честољубљем. Зато они (софисти) морају да је се ослободе, будући да неки од њих увлаче младе у порок, јер се софис-тиком може све оправдати.⁸⁸ Но како му је Евстихије узвратио равном мером, Григорије се у наредном писму извињава: "Какво незнање" (οἶον ἡγνοῦσα!), одвећ лудо (σκαῖον λιαν) сам давао савете мудром човеку (ἀνδρα σοφιστην).⁸⁹

Богослов поставља границу философији–софистици: она учи речитости,⁹⁰ тј. красноречивости,⁹¹ док хришћанство правој природи–дејству човековом, етосу (ἡθoς).⁹² Риторство и софистика

⁸³ PG 37 683a

⁸⁴ 684a.

⁸⁵ 225a – 230.

⁸⁶ 682a.

⁸⁷ 686 – 687.

⁸⁸ 156a – D.

⁸⁹ 158b.

⁹⁰ 155b.

⁹¹ 155c.

⁹² 155b.

су сами по себи недовољни, и треба да буду припрема за врлински живот,⁹³ те ако се софистика на добро користи, онда она не води странпутицом.⁹⁴ Писмо Темистију добро показује оно што желим да кажем: Григорије њему шаље, као цару красноречивости, Амфилохија. Хвали Темистија што је у себи објединио вештину и врлину. Подстиче га да оправда реч Платонову, који је рекао да ће зло нестати из градова онда када се могућност споји са философијом (συνελθῇ φιλοσοφία το δυνασθαι).⁹⁵

Његова 25. беседа је држана у похвалу философу кинику Ирону (Максиму), кога су измалтретирали аријанци, јер је држао православну страну. У њој вели: "А по мом мишљењу, дужност <људи> је или да сами философирају, или да цене философију ако не желе да се потпуно лише сваког добра и падну под осуду због неразумности; и то онда када смо обдарени разумом и преко слова идемо Слову".⁹⁶ Ирон је од киника одбацио безбожност, као и оно што је лоше у другим философијама, а прихватио, од киника, уздржање од ненужног, и окренуо се, пас, против стварних паса /аријанаца/ (κυων κατα των οντος κυνων).⁹⁷ Ово је, дакле, принцип, који смо сретали код свих Отаца окренутих грчкој култури. Он је, наставља Богослов, одбацио сујеверје јелина, многобожје као безбожје, гнусне митове и још гнусније жртве, како је то урадио и један од старих философа <Хераклит>. Видно је, према томе, да неразумна употреба философије може само да штети. Њене замке су се на зло увукле у Цркву, каже у другој беседи, па су многи метежи изазвани философским оружјем.⁹⁸

Међутим, то никако не значи да се не треба бавити њоме. У надгробној беседи Василију Великом, он каже да се Василије бавио спољним наукама, пошто је потребно владати и у овим, <вештинама> да би се читавало оно што је смишљено (επειδη δει και της εθ του τοις δυναμεως προς την των νοουμενων δηλωσιν).⁹⁹ Пешто даље вели: "Мислим да сви који ум имају признаће да је образовање (παιδευσις) прво између наших <људских> добара. Не мислим само на ово наше племенитије <хришћанско>, које

⁹³ 145в – 147в.

⁹⁴ 191вс.

⁹⁵ 22вс.

⁹⁶ PG 35 454а

⁹⁷ 458а.

⁹⁸ PG 36 596с.

⁹⁹ 780с.

презире лепоречивост и слабољубивост и држи се само спасења и лепоте умних <духовних> ствари, него мислим и на спољашње <јелинско> образовање, које многи хришћани одбацују као опасно и погрешно и одводеће од Бога, по притом рђаво расуђујући о томе. Нећемо образовање понижавати зато што неки тако мисле о њему, него ћемо за неразумне и невоспитане сматрати оне који тако мисле, који би хтели да сви буду као они <необразовани и невоспитани>, да би се општим стањем сами прикрили и избегли критику због необразованости".¹⁰⁰

И да закључим његовим речима: философија је потребна, јер је "једно чувати овце и волове, а друго управљати људским душама".¹⁰¹

8. Григорије Ниски није био задовољан образовањем које је могао добити из риторских школа, већ преко Платона допире до најдубљег могућег смисла образовања, схваћеног као обликовног процеса човекове личности, доласка до човековог правог бивства.¹⁰² Ту суштину он види – и ту је на трагу Иринеја Лионског – у сједињeњу човека са Богом, његовим обожењем. Човек је теоцентрично биће, те се његово обликовање види као узајамно деловање Божије и човекове силе, и чак, што је већи човеков труд, већа је и Божија помоћ.¹⁰³

Григорије наводи, у образлагању тајне боговиђења, антиномичне изјаве из Писма: блажени чисти срцем јер ће Бога видети, и друге, који говоре да је Бога немогуће видети. Сада настаје проблем: ако је Бог живот, а човек га не може видети, следи да се не може учествовати у животу. Јер видети, у Писму, значи учествовати, односно имати (уп. Пс. 127, 6). Бог је, наставља Григорије, по својој суштини недостижан за човека. Али ми кроз природу, дело његово, видимо њега, као што и у књизи видимо личност аутора, али не и њега самог – његову суштину. Исто се да видети и из човечјих енергија, које су створене по Божијем обрасцу, "јер невидиви по природи постаје видив по дејствима, бива опажен из чега било што је около њега": Но, првенствено они који очисте срце своје, у тој лепоти опажају Бога, јер је речено да је Царство Божије унутар нас (Лк. 17, 21). Дакле, да би се видела у нама првобитно заложена лепота, срце се

¹⁰⁰ Наведено по преводу Јевтић, 128–129.

¹⁰¹ Керн, 2, 54.

¹⁰² Јегер, 1, 86.

¹⁰³ Јегер, 1, 88;в. Перишић, 48.

мора очистити од наноса који му замагљују поглед, а то је процес обестрашћења.¹⁰⁴

Овај прелаз ка мистици омогућен је, како сам већ казао, увођењем алегоријског метода тумачења, кога Григорије више раби од друге двојице кападокијаца, и посебно темељно га образлаже у уводу тумачења Песме над песмама.¹⁰⁵ Како алегорија ништи буквални слој, и омогућава дубље понирање, види се на пример, из приговора који он даје онима који на основу Проповедника говоре о богопознању кроз стомак: "јер храна доброга је целомудреност, хлеб – мудрост, јело – приправност, пиће – бестрашће" (τροφὴ τοῦ ἀγαθοῦ ἡ σωφροσύνη, ἄρτος ἡ σοφία, ὄφρον ἡ δικαιοσύνη, ποτὼν ἡ ἀλαθεία).¹⁰⁶

Само узрастање ка боговиђењу бива, по њему, по Мојсијевој парадигми: "Божије јављање великом Мојсију почело је у светлости, да би му <потом> Он проговорио из облака. Дакле, узраставши <још> више поставши <још> савршенији, Мојсије је угледао Бога у примраку. Из тог <примера> сазнајемо како је наше напуштање лажних и унижавајућих представа о Богу <заправо> кретање из таме у светлост. Но будније разумевање скривеног, води душу од појава ка несагледивој природи, приказаној облаком што засењује све појавно, и који је <постепено> привикава на созерцање Скривеног. Напокон, она бива тако узнесена да напушта све што је природи човековој појмљиво и ступа у светињу богопознања, где је одасвуд окружује божански примрак. Она тада напушта све: тј. <напушта> како појавно, тако и мислено а једино што у њеном созерцању преостаје је несагледиво и непојмљиво у којем Бог обитава".¹⁰⁷

Код Григорија је, према томе, суштински прихваћена метода, којом се развила и грчка, прецизније, неоплатоничарска философија у мистику. Али међу њима постоји значајна дистинкција. Јер док неоплатоничари оперишу строго дуалистичким терминима, и одбацују тело – материју као зло, односно, као оно које се приближило небићу, Григорије – премда не увек без истоветних тенденција – спаја душу и тело. То чини из више разлога: Бог је творац и једног и другог, те је, дакле, обоје добро; Хрис-

¹⁰⁴ Григорије Ниски, 4, PG 44 1264–1278 стр. О даљој разради теме природног и надприродног откривења, којој је Григорије можда најзначајнији иницијатор, детаљније в. у Радовић, 1, 29–45.

¹⁰⁵ Григ. 1: 756М–764.

¹⁰⁶ Григ. 2: 696М 15.

¹⁰⁷ Јевремовић, 2, 65.

тос је узео на себе целокупну човекову природу, и пошто се кроз њега као Нераспадивога спасавамо, човек мора да учествује целовито у Божанству, а то је пак омогућено свхаристијом.¹⁰⁸ Григорије је одбацио п р и р о д н у везу о којој су говорили неоплатоничари, који су зато, другим речима, држали да је душа део божанства, што је овај порицао говорећи да је све подједнако далеко од Божанства, са којим се онда може општити само с л о б о д о м.

Његов став према грчкој култури, мада комплексан, како каже Данијелу,¹⁰⁹ у главним цртама се поклапа са Василијевим и ставом Григорија Богослова. Он ни најмање није непажљив према могућим опасностима које она носи.¹¹⁰ Добро је, нпр. веровати у бесмртност душе, лоше у метампсихозу, како уче платоничари (οιον αθανατον ειναι την Ψυχην και η εξωθεν φιλοσοφια φησιν); добро – да Бог постоји, да је добар итд. а лоше – да уступа судбини, како веле стоици, или да му треба материјал за обликовање света, што опет, научавају платоничари.¹¹¹ Философија је корисна, али до одређене границе. Она мора да је пређе, уколико не жели да буде неплодна и бездетна као кћи фараонава:¹¹² ει δε η αγονος τε και στειρα βασιλεως ουσα θυγατηρ (ην οϊμαι την εξωθεν κυριως νοεισθαι φιλοσοφιαν).

Завршна реч

Људски род дугује неизрециву захвалност ерминевтици будући да је њоме посвећен у тајну човека како појединца, тако и уопште, наиме, култура које су давно биле. Она чак показује да су једнаки међу собом и човек и историја, да је човек рекапитулација бивших и будућих култура. Другим речима, хетерогене структуре људске свести одговарају повести људског рода. Кораци које је он чинио били су прихваћени од ранохришћанских Отаца као кораци од Бога управљани. Њихова унутарња логика, која је нашим Оцима била више него очигледна, водила је својој сврси – богопознању, као што је и словесност душе водила Првome Слову. Тај словесни део је жудео своме утемељењу, који је

¹⁰⁸ Григ. 5: 37. поглавље.

¹⁰⁹ Данијелу, XXIV.

¹¹⁰ Данијелу, XXV

¹¹¹ Григ. 4: II 40.

¹¹² Григ. 4: II 10.

стрепећи од нестанка, налазио излаз у сврсисходности Богом одређене.

Ерминевтика је практична дисциплина.¹¹³ То значи да њоме дирамо тумачено(г), и сусрет са њиме треба да донесе преображај, обogaћење, уколико се у њега уђе са жељом за новим. Каткад ерминевтички метод бива неприкладан – као што смо имали у стоичком коришћењу алегорије при тумачењу Хомера и Хесиода, или Отаца при тумачењу Старог завета – али никад бескорисан, јер су нам таква тумачења (погрешна!) помогла да стекнемо исправнију слику о Старима. Замислите како један рационалиста може реаговати када чује да је Соломон имао 700 жена и 300 иноча? Зар он неће прибегнути алегоризовању, или моралисању у коме ће изнети да су баш те жене одвеле Соломона у грех, те, дакле, треба се клонити жена да би се дошло до богопознања. Мада је приступ овог нашег рационалисте погрешан, он сачувава Соломона од заборава и оставља га за будућност.

Слични неспоразуми дешавали су се и у сусрету паганства и хришћанства. Пагани су прогонили хришћане, убијали их, оптуживали за безбожност, убеђивали да су неморални и да на основу њихових списа нико не може постати бољим, тј. да су недељни; или да наведем Јулијана: "Јер заиста <хришћани> нису прихватили ниједно од ваљаних и знаменитих учења која постоје код нас Грка, а ни од оних која су Јевреји примили од Мојсија, него су од оба народа одабрали оно што је овима усађено као некакве Ксере, безбожност од јудејске лакомислености, а некористан и немаран живот од наше лењости и просташтва, и желе да се то назива најплеменитијом побожношћу".¹¹⁴

Равном мером су узвраћали хришћани када су дошли до власти: прогонили су пагане, убијали их, рушили храмове, оптуживали за неморал и држали за оне који само причају а не и делају. Јустинијан је на крају затворио Платонову академију, што се може узети као крај паганства, али у његовом спољњем и организованом виду. Оно се вањски окончало, али је остало као неоделиви део људске (хришћанске) свести. Њега је хришћанство у себе интегрисало, а споља је остало корисно за препуцавање. Нарочито је била популарна теза о философији као мајци јереси, и док се о њој говори као о оној која је породила, нпр. иконоборство, дотле је у ствари иконофилство било на њој основано.

¹¹³ Гадамер, 211.

¹¹⁴ Јулијан, 142.

Један део паганства није препознао да је хришћанска теологија легитимни наследник философије која се још пре растворила у теологији; она је нашла своје довршење, да направим паралелу са Хајдегером, у њој.¹¹⁵ Плотин је стајао на њеном стварном крају, јер је избацио тло под ногама ондашње онтологије,¹¹⁶ која се тако приближила хришћанској. Ја немам овде места да говорим о унутарњој логици и нужности која је довела до распада философије после Платина, или пак о хришћанској метафизици која је кулминирала нихилизмом. То на крају, није ни моја тема.

Један део хришћанства одбацио је у потпуности паганску културу, док ју је други прихватио јер је у њој препознао Богом заложену силу, која је тежила своме словесном испуњењу. Овом другом делу имамо захвалити што су нам постали доступнима они који прођоше, а и ми самима себи.

¹¹⁵ Хајдегер, 177–180.

¹¹⁶ Шестов, 190–192.

Навођена литература:

- АВГУСТИН, Аурелије**, 1) Поучавање неупућених, прев. Марјан Мандац, Макарска, 1988.
2) Исповести, прев. Стјепан Хос, Загреб, 1987.
- АМВРОСИЈЕ, Милански**, Отајства и тајне, прев. Маријан Мандац, Макарска, 1986.
- АРВЕЛЕР, Хелен**, Политичка идеологија Византијског царства, прев. Бошко Бојанић, Београд, 1988.
- АФАНАСИЈЕВ, Николај**, Примат апостола Петра, Црква председавајућа у љубави, 51–98, Крагујевац, 1989.
- БАУС, Карл**, у Једин, Хуберт, Велика повијест Цркве, том I, Загреб, 1972.
- БАЈИЋ–ПАЈНИЋ, Ерна**, Смисао и значај Хермесове објаве, Загреб, 1989.
- БЕК, Лео**, Суштина јудаизма, Градац, 1988, 7–19.
- БЕКЕР, Ернест**, Порицање смрти, Загреб, 1987.
- БЕНЕДИКТ, Нурсијски**, Редовничка правила, Загреб, 1985.
- БЕРЋАЈЕВ, Николај**, Ишчекивање Месије, Месијанска свест и историја, Београд, 1988, 63–104.
- БУЈЕ, Луј**, Eucharist Theology and Spirituality, Notre Dame, Indiana, 1968.
- ВАЈНИНГЕР, Ото**, Пол и карактер, Београд, 1987.
- ВАСИЛИЈЕ, Велики**, 1) St. Basil, The Letters, I, Loeb (Classical Library, no. 243
2) Ad Adolescentes, Patrologiae cursus completus, series Graeca, ED. J.P. Migne, Paris, од 1857 (даље: Patrologia Graeca скр. PG), 31, 563–590.
- ВЕРБЕР, Еуген**, 1 Кумрански рукописи из пећина крај Мртвог мора, Београд, 1982.
2) Талмуд, Ријека, 1982.
- ВИНДЕЛБАНД, Вилхелм**, Повијест филозофије, Загреб, 1988, том I.
- ВИШИЋ, Марко**, Законици древне Месопотамије, Београд, 1985.
- ВУКАШИНОВИЋ, Владиир**, Светотајински живот и пагански мистреријски култови, Јеванђелски неимар, бр. 3–4, Крњево, 1992, 98–106.
- ГАДАМЕР, Ханс Георг**, Херменаутика као практична филозофија, Чему још филозофија, Загреб, 1982, 193–212.
- ГАМС, Андрија**, Библија у светлу друштвених борби, Београд, 1988.

- ГАРДЕ, Луј**, Мистика, Загреб, 1983.
- ГАРТНЕР, Бертил**, The Areopagus speech and Natural revelation, Uppsala, 1955.
- ГЛУБОКОВСКИ, Николај**, Благовестіе апостола Павла по его происхожденію и содержанію, Софія, 1934.
- ГРЕЧЕР, ГОФ, Жак**, Настанак чистилицшта, Нови Сад, 1992.
- ГРИГОРИЈЕ, Богослов**, 1) Λογοι Δογματικοι, серија: Ελληνες πατερες της Εκκλησιας, апанτα та ерга, 4, Θεσσαλονικη, 1976.
2) PG томови 35–38.
- ГРИГОРИЈЕ, Ниски**, 1) Commentarius in Canticum Conticorum, Gregorii Nysseni Opera, 6, ed Werner Jaeger, Leiden, 1960.
2) In ecclesiasten homilac, исто, 5, Leiden, 1962.
3) De Beatitudinibus PG 44 1193–1302.
4) La vie de Moïse ou traité de la perfection en matiere de vertu, intr. et trad. de Jean Danielou, SC, N°1, Paris, 1955.
5) Велика катихеза, прев. М. Мандац, Макарска, 1982.
- ГРИГОРИЈЕ, Чудотворац**, Remerciement a Origène suivi de la Lettre d'Origène a Gregorie, intr. et trad. Henri Crouzel. SC N°148, Paris 1969.
- ДВОРНИК, Френсис**, Early Christian and Byzantine political philosophy, the Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, 1966, vol. I-II.
- ДИЛС, Херман**, Die Fragmente der Vorsokratiker, verbesserte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, BD. 1, Weidmann, 1992.
- ДАНИЕЛУ, Жан**, в. Григорије Ниски 4
- ЂУРИЋ, Михаило**, Искуство разлике, Београд, 1994.
- ЂУРОВИЋ, Зоран**, Лик и прволик, Беседа, бр. 1/4, Нови Сад, 1993,
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча**, 1) Историја веровања и религијских идеја, том I, Београд 1991.
2) Исто, том II.
- ЖИЛСОН, Етјен**, 1) L'Esprit de la Philosophie Médiévale, Paris, 1948.
2) La Philosophie au Moyen Age, des origines Patristiques à la fin du XIV^e siècle, Paris, 1986.
- ЗИЗЈУЛАС, Јован**, 1) Ελληνισμος και Χριστιανισμος, Ιστορια του Ελληνηκου Εθνους, Αθηνα, Τ. 6,
2) Ηενοτης της Εκκλησιας εν τη, Θεια, Ευχαριστια, και τω επισκοπω, Αθηνα, 1990.
3) Being as Communion, New York, 1985.
- ЗЛАТОУСТИ, Јован**, 1) О васпитању деце, Крњево, 1977.

- Противъ ѿдеевъ, Творения святаго отца нашего Іоана Златоуста, томъ первый книга 2, С. Петербургъ, 1898, 645-759.
- ЈАНАРАС, Христо.** 1) *Freedom of Morality*, New York, 1984.
- 2) Вера Цркви, Москва, 1992 (ориг. на грч. Αλφαβηταρι της πιστης)
- ЈЕВРЕМОВИЋ, Петар.** 1) Прев. и коментари на Три писма Амфилохију, Источник, бр. 6, Београд, 1993, 60–64.
- 2) Прев. и коментари на Св. Григорије из Нисе, О Божанском примраку, Источник, бр. 5, 1993, 64–65.
- ЈЕВТИЋ, Атанасије,** Патрологија 2, Београд, 1984.
- ЈЕГЕР, Вернер.** 1) *Early christianity and Greek Paideia*, Cambridge, 1965.
- 2) Паидеиа, обликовање грчког човека, Горњи Милановац, 1990.
- ЈЕРОНИМ, Стридонски.** Коментари на Проповедника – *Patrologiae cursus completus, series Latina*, 23.
- ЈЕРОТИЋ, Владета,** 1) Психолошко и религиозно биће човека, Нови Сад, 1994.
- 2) Човек и његов идентитет, Горњи Милановац, 1990.
- ЈИСБЕРТ, Ц.** *Greek Baptistial Terminology*, Nijmegen, 1962.
- ЈУЛИЈАН, Император,** Изабрани списи, Београд, 1987.
- ЈУСТИН, Философ,** 1) *Apologia prima pro Christianis*, PG 6 327-439.
- 2) *Apologia secunda*, PG 6 442-470.
- КАСИЈАН, Јован,** Собеседование, Москва, 1892.
- КЕРН, Кипријан,** 1) Евхаристия, Париз, 1947.
- 2) Православное настг руское служение, Париз, 1957.
- КИНГ, Ханс,** Постоји ли Бог, Загреб, 1987.
- КЛИМЕНТ, Александријски,** 1) *Le Pédagogue*, intr. de Marrou, trad. de M. Harl, livre I, SC. 1960.
- 2) *Stromata*, PG 8-9.
- КЛИМЕНТ, Римски.** I Epist. AD Corinthian PG 5.
- КОПЛСТОН, Фредерик,** Историја философије, Грчка и Рим, Београд, 1988.
- КРСТИЋ, Данило,** *On Divine Philantrophy from Plato to John Chrysostom*, Athens, 1983.
- ЛЕВИ-СТРОС, Клод.** 1) Структурална антропологија, Загреб, 1989.
- 2) Митологије том III, Београд, 1978.
- 3) Дивља мисао, Београд, 1986.
- ЛОЗЕ, Едуард,** Свст Новог завета, Београд, 1986.

- ЛУДОВИКΟΣ, Никола.** *Νευχαριστιακή οντολογία*, Αθήνα, 1992.
- МАЈНАРИЋ, Нико,** в. Теофаст.
- МАЈОРОВ, Генадиј Георгијевич,** *Формирање средњевековне филозофије*, Београд, 1982.
- МАКСИМ, Исповедник,** *Творения, книга I*, Москва, 1993.
- МАРКО, Ефески,** у Амвросиј, *Святой Маркъ Ефесскій и Флорентінская Уния*, Цорданвил, 1963.
- МАРУ,** в. Климент Александријски 1).
- НУШИЋ, Бранислав,** *Реторика*, Београд 1938.
- ОДН, Вистан Хју,** *Грци и ми*, Дело, бр. 5/7, Београд, 1990, 199–233.
- ОРИГЕН,** 1) *Contre Celse*, intr. et trad. M. Borret, t. 1-5, SC N° 132-227, 1967-1976.
2) *Homélies sur Josué*, intr. et trad. de Annie Jaubert, SC N° 71, Paris, 1960.
3) *Почела*, Сплит, 1985.
- ОУШУТ, Волтер,** *Мозаици Рима*, Београд.
- ПАРЕДИ, Анђело,** *Святой Амвросий Медиоланский и его время*, Милано, 1991.
- ПЕРИШИЋ, Владан,** *Рано хришћанство и грчка философија*, *Филозофске студије*, Београд, 1988, 33–99.
- ПЛАТОН,** *Закони*, Београд, 1990.
- ПОРО, Антоан,** *Енциклопедија психијатрије*, Београд, 1990.
- РАДОВИЋ, Амфилохије,** 1) *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον αγίον Γρηγόριον παλαμαν*, Θεσσαλονίκη, 1973.
2) *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања, 1993.
- РАЈС, Дејвид, Талбот,** *Art of the Byzantine Era*, London, 1989.
- РАСЕЛ, Д. С.,** *From Early Judaism to Early Chutch*, Philadelphia, 1986.
- САНДЕРС, Е.П.,** *Jesus and Judaism*, Philadelphia, 1983.
- СИМИЋ, Прибислав,** *Црквена уметност, преглед развоја грађитељства и живописа*, Београд, 1994.
- СТИВЕНСОН, Ц.,** *A NEW EUSEBIUS. Documents illustrative of the history of the Church to A.D. 333*, London, 1960.
- ТАЦИТ,** *Хисторије*, Загреб, 1987.
- ТАТИЈАН, Асирац,** *Oratio ad Graccos*, PG 6.
- ТЕОФАСТ,** *Карактери*, прев. П. Мајнарић, Загреб, 1947.
- ФАЈЕРАБЕНД, Пол,** *Сазнање за слободног човека*, Дело, бр. 4/5, 1989, 39–59.
- ФЛАВИЈЕ, Јосиф,** *Јудејски рат*, прев. Д. Глумац, Београд, 1964.
- ФЛОРОВСКИ, Георгије,** *Восточные отцы IV века*, Париз, 1935.

- ХАЈДЕГЕР, Мартин**, Крај филозофије и задаћа мишљења, Чему још филозофија, Загреб, 1982, 175–192.
- ХЕГЕЛ, Георг, Вилхелм**, Историја филозофије, том III, Београд 1983.
- ХЕЛДЕРЛИН, Фридрих**, Увод у трагедије, Нови Сад, 1991.
- ХОКИНГ, Стивен**, Кратка повест времена, Отокар Кршовани.
- ЧЕДВИК, Хенри**, The Early Church, London, 1988.
- ЧИРБАН, Цон**, Ступњеви духовног развоја у православљу, Мистика Истока и Запада, Горњи Милановац, 1989, 121–128.
- ШАГИ-БУНИЋ, Томислав**, 1) Еухаристија у животу Цркве кроз повијест, Загреб, 1984.
2) Повијест кршћанске литературе, том I, Загреб, 1976.
- ШЕСТОВ, Лав**, Атина и Јерусалим, Будва, 1990.
- ШМЕМАН, Александар**, 1) Историјски пут православља, Цетиње, 1994.
2) Введение в литургическое богословие, Париз, 1961.
- ШАРКИЋ, Срђан**, Правне и политичке идеје у Источном Римском царству, Београд, 1984.
- ШОЛЕМ, Гершом**, Опште карактеристике Јеврејског мистицизма, Градац, 1988, 34–56.
- ШИЈАКОВИЋ, Богољуб**, Muthos phusis psuche, Никшић/Београд, 1991.