

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Бошко М. Ерић

СХВАТАЊЕ СПАСЕЊА КОД  
СИРИЈАКОФОНИХ АУТОРА IV ВЕКА  
ПРЕМА ДЕЛИМА ЈАКОВА АФРААТА, СВЕТОГ  
ЈЕФРЕМА СИРИЈСКОГ И *КЊИЗИ СТЕПЕНА*

докторска дисертација

Београд, 2020.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Boško M. Erić

THE CONCEPT OF SALVATION IN SYRIAC-  
SPEAKING AUTHORS OF THE 4<sup>th</sup> CENTURY  
ACCORDING TO THE WORKS OF JACOB  
APHRAHAT, ST EPHREM THE SYRIAN AND  
*THE BOOK OF STEPS*

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020

Ментор: др Максим Васиљевић, редовни професор  
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. \_\_\_\_\_

2. \_\_\_\_\_

3. \_\_\_\_\_

Датум одбране: \_\_\_\_\_

## Сажетак

Циљ рада је да покаже на који начин су богословствовали проповедници Цркве IV века на простору на ком се говорио сиријски језик, а чија дела су сачувана до данас. Реч је о списима Светог Јефрема Сиријског, Јакова Афраата и *Књизи степена*, непознатог аутора. Повод за писање дисертације је и одговор на позив о. Георгија Флоровског да се вратимо оцима, да инспирацију за данашњу мисију Цркве проналазимо у отачким списима. С обзиром на то да су ретко изучавани и коришћени сиријакофони списи Цркве, овај рад има намеру да покаже да је то пропуст и да од њих има шта да се научи.

Да би одговорио на постављени задатак аутор дисертације анализира оригиналне списе поменутих аутора и систематски излаже како су ови писци схватили спасење човека, улогу Христа, Светога Духа, Цркве, личног подвига у томе и на тај начин моћи ће да се виде основе онога у шта су они веровали, како су промишљали о откривеним истинама и на који начин су их проповедали.

Рад показује да три аутора која користе исти језик, живе у приближно исто време, у сличном културном амбијенту, не пишу идентично, што указује на то да не можемо уопштено говорити о њима већ да сваком аутору треба засебно прићи и истражити га. Из анализираних извора видимо да они јесу промишљали о од Бога објављеним истинама, да их нису све на исти начин разумевали и да су их проповедали на различите начине како би их њихови конкретни саговорници могли разумети.

Релевантност овог истраживања се огледа у томе што доприноси бољем разумевању историје Цркве и како је вршена мисија на оним просторима који су ретко предмет богословских истраживања, а који могу да нам буду инспирација данас и да помогну у данашњој мисији.

Кључне речи: Јефрем Сиријски, Персијски Мудрац, *Књига степена*, сотириологија, антропологија, христологија, пневматологија, еклисиологија, симболичко богословље.

Научна област: Теологија

Ужа научна област: Патрологија

УДК: 27-9"01/07"-284

## Abstract

The aim of this dissertation is to demonstrate the theological teachings of the 4<sup>th</sup>-century Church preachers in the Syriac-speaking area, and whose works have survived up to the present day. They include the works of St Ephrem the Syrian, Jacob Aphrahat and *The Book of Steps*, by an anonymous author. The reason for writing this dissertation lies in response to Father Georges Florovsky's appeal to return to the Church Fathers, to find inspiration in the current mission of the Church in patristic writings. In view of the fact that the Syriac-language Church writings have been rarely studied and used, this thesis intends to show that such a state of affairs is a consequence of oversight, and that they have a lot to teach the readers.

In order to carry out the set task, the author of the dissertation analyses the original writings of the above-mentioned authors and makes a systematic exposition of the ways in which these theologians conceived of man's salvation, the role of Christ, the Holy Spirit, the Church, and of personal askesis in the process, thus opening a perspective onto the fundamentals of their belief, the ways of their reflection on the discovered truths and the manner in which they preached them.

The thesis demonstrates that three authors who speak the same language, live in approximately the same time, within a similar cultural setting, do not write identically, which suggests that we cannot generalise about them, but that we should approach each author individually and research him. From the sources analysed, we can see that they did cogitate on God's revealed truths, that they did not comprehend them in the same manner and that they preached them in different ways so that their actual contemporaries could understand them.

The relevance of this research is reflected in its contribution to a better understanding of Church history and its mission in the lands which are seldom objects of theological inquiry, and which may serve as an inspiration now and help us in our current mission.

Keywords: Ephrem the Syrian, Jacob Aphrahat, *Book of steps*, soteriology, anthropology, christology, pneumatology, ecclesiology, symbolic theology.

Scientific field: Theology

Narrow scientific field: Patrology

UDK: 27-9"01/07"-284

## Садржај

1. УВОД – ОБРАЗЛОЖЕЊЕ ТЕЗЕ ДОКТОРСКОГ РАДА .....	1
1.1 Повод писања теме, питања, значај и актуелност .....	1
1.2 Садржај и структура рада .....	6
1.3 О изворима .....	7
2. СВЕТИ ЈЕФРЕМ СИРИЈСКИ .....	8
2.1 Ко је био Свети Јефрем Сиријски? .....	8
2.1.1 Сведочанство мар Јакова Сарушког .....	8
2.1.2 Политичко-историјске околности у којима живи и ради Јефрем уз осврт на податке које проналазимо у његовим делима .....	13
2.1.2.1 Општи подаци .....	14
2.1.2.2 Још неки од података које проналазимо у Јефремовим делима .....	16
2.1.3 Проблеми који су потресали Цркву у овом периоду, а на које се Јефрем осврће .....	19
2.1.4 Свети Јефрем и грчки свет .....	24
2.2 „Символичко богословље“ Светог Јефрема .....	28
2.2.1 Објашњење значења појединих термина у делима Светог Јефрема .....	28
2.2.2 Објашњење значења још неких термина .....	30
2.2.3 Символи у Јефремовом богословљу .....	35
2.2.3.1 Символи као средство Богооткривења – симболи као нужност .....	36
2.2.3.2 Символи, слобода и пут богопознања .....	41
2.2.3.3 Символи спасавају .....	51
2.2.3.4. Полисемија .....	52
2.3 Јефремово учење о спасењу .....	54
2.3.1 Тријадологија .....	55
2.3.1.1 Пневматологија .....	64
2.3.2 Стварање света и човека и пад .....	65
2.3.3 Христологија .....	74
2.3.4 Еклисиологија .....	79
2.3.4.1 Еклисиологија – крштење и причешће .....	83
2.3.6 Царство Божје .....	88
2.4. Резиме и закључно разматрање .....	91
3. ЈАКОВ АФРААТ .....	94

3.1 Ко је био Персијски Мудрац, данас познатији као Јаков Афраат? .....	96
3.1.1 <i>Taxvjata</i> – Прикази .....	96
3.1.2 Политичко-историјске околности у којима живи и ради Јаков Афраат и у којима се налази његова црква уз осврт и на неке податке које проналазимо у његовим делима .....	97
3.1.3 О Афраату и неким особеностима његових <i>Приказа</i> .....	100
3.1.3.1 Сведочанство Георгија, епископа Арапа .....	101
3.1.3.2 Адресат <i>Приказа</i> , разлози њиховог писања и њихов циљ .....	102
3.1.3.3 Поезија и слике.....	104
3.1.3.4 Афраат и testimоније .....	105
3.1.3.5 Напомене у вези са термином <i>кјана</i> .....	106
3.2 Учење о спасењу Јакова Афраата, Персијског Мудраца .....	106
3.2.1 Тријадологија .....	108
3.2.2 Стварање света и човека; човек пре пада и после пада до доласка Христа .....	108
3.2.3 Христологија и пневматологија.....	112
3.2.3.1 Христологија према поређењима Христа са другим светописамским личностима .....	122
3.2.3.2 Специфичност христологије <i>Приказа</i> XVII .....	125
3.2.3.3 Специфичности унутар Афраатове пневматологије .....	128
3.2.4 Црква – помазање, крштење, причешће, свештенство .....	130
3.2.4.1 Човек Цркве – човек после доласка Христовог .....	137
3.2.4.1.1 Синови и кћери завета – заветници.....	139
3.2.5 Опште васкрсење и Царство Божје .....	143
3.3 Резиме .....	151
3.4 Поређења са Јефремовим богословљем .....	152
<b>4. КЊИГА СТЕПЕНА .....</b>	<b>154</b>
4.1 Писац, место и време настанка <i>Књиге степена</i> .....	154
4.1.1 Садржај <i>Књиге степена</i> .....	157
4.1.2 Месалијани .....	157
4.2 Спасење према <i>Књизи степена</i> .....	158
4.2.1 Тријадологија .....	158
4.2.2 Стварање света и човека .....	159
4.2.3 Пад и последице пада .....	161
4.2.3.1 Пророци .....	164

4.2.4 Оваплоћење Сина Божјега, последице оваплоћења и улога Духа Светога .....	165
4.2.4.1 Подела оних који се спасавају на <i>праведне</i> и <i>савршене</i> .....	171
4.2.4.1.1 Делање и телом и душом .....	178
4.2.4.2 Црква и Тајне .....	180
4.2.5 Царство небеско .....	186
4.3 Резиме .....	188
4.4 Поређења .....	189
5. ЗАКЉУЧАК .....	<b>191</b>
6. БИБЛИОГРАФИЈА .....	<b>194</b>
6.1 Скраћенице .....	194
6.2 Листа наслова примарних извора на српском и назнака на која се издања односе .....	194
6.2.1 Свети Јефрем Сиријски .....	194
6.2.2 Јаков Афраат, Персијски Мудрац .....	195
6.2.3 <i>Књига степена</i> .....	195
6.2.4 Остали извори .....	196
6.2.4.1 Ћирилични наслови .....	196
6.2.4.2 Латинични наслови .....	196
6.3 Секундарна литература .....	197
6.3.1 Ћирилични наслови .....	197
6.3.2 Латинични наслови .....	198



# 1. УВОД – ОБРАЗЛОЖЕЊЕ ТЕЗЕ ДОКТОРСКОГ РАДА

## 1.1 Повод писања теме, питања, значај и актуелност

Чувени позив, сада већ поодавно изговорен, из 1936. године на Првој православној богословској конференцији у Атини од стране оца Георгија Флоровског да је потребно да се вратимо Оцима још увек се понавља у богословским школама, по часописима Српске Православне Цркве, као и на интернет форумима, још увек служи као својеврсан мото и не застарева. Још увек траје борба за избављење из „Вавилонског ропства“ у које је запала Црква услед разних историјских прилика и неприлика. Сама чињеница да су ове ствари познате (вероватно) свим ученицима богословија и студентима богословских факултета (бар у последњих петнаестак, двадесет година) говоре о томе да је наша Црква чула овај позив и примила га к знању. Међутим, услед различитих историјских околности, као што су ратови и страдања која су претходила атинској конференцији, као и ратови и страдања која су следила после ње, оправдавају чињеницу<sup>1</sup> да је први уџбеник патрологије на српском језику објављен знатно касније, тек 1984. године у Београду под називом *Патрологија, друга свеска*, од стране, тада јеромонаха, Атанасија Јевтића, и обрађивала је Оце и учитеље IV и V века.<sup>2</sup> Није велика разлика ни у преводу отачких дела и углавном се све своди на то да појединци из разних разлога одлучују да преведу понеко отачко дело.<sup>3</sup> Истини за вољу, последњих година ипак је дошло до помака у броју објављених превода светоотачких дела, као и повећању броја објављених научних студија и превода научних студија објављених на другим језицима, али и даље нема конкретног системског решења на пољу патрологије и патристике који би био на нивоу целе Српске Православне Цркве.<sup>4</sup>

Нови проблем који је настао у овом „повратку Оцима“, или у идеју „напред за Оцима“, а који је произашао из горепоменутог недовољног броја превода отачких дела и научних студија, као и не баш једноставног доласка до истих,<sup>5</sup> јесте тај да се дошло до тога да оно што је записано и пре неколико деценија, а без накнадне провере, нових ишчитавања

<sup>1</sup> Свестан сам да није у реду поредити Французе, који су вековима пре Првог светског рата градили своју државу, и Србе, који су вековима пре тога били покорени народ и који су се вековима морали борити за опстанак, ипак је вредна помена чињеница да су Французи почели да раде на едицији *Sources chrétiennes* 1942. године, у Лиону, и то су почели са *Живот Мојсијев* од Светог Григорија Ниског, дело о једном добром Јевреју и узорном Јевреју, а као одговор на антисемитизам у окупираној Француској.

<sup>2</sup> Постојале су и пре неке врсте приручника за испите из патрологије, али су они били мањег обима и често у форми скрипти (уп. нпр. Филарет Гранић, *Патрологија [скраћени курс лекција за полагање испита у октобарском и фебруарском року школске 1931/32 године]* [Београд: Удружење Студената Прав. Богос. факултета, 1931], Филарет Гранић, *Патрологија : хришћанска литература за прва 3 столећа [скрипта]*, [Београд, 1954], Драгомир Марић, *Патрологија : за ученике Богословије. Део 1, 70–313. год* [Сремски Карловци: Богословија, 1980], Драгомир Марић, *Патрологија : за ученике Богословије. Део 2, 313–IX б.* [Сремски Карловци, 1980]).

<sup>3</sup> Уп. Радомир Поповић, *Свети Оци у преводу на српски језик; покушај библиографије* (Београд: ПБФ, 2006).

Овде треба указати на чињеницу да ово није случај само са Православном Црквом на нашим просторима. Отац георгије Флоровски је говорио почетком двадестог века да је такво стање у целом православљу и да када неко од православних жели да истражује Оце и Учителије Цркве да мора да се ослања на Западна издања. (уп. Georges Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, *Aspects of Church History, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. IV, [Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1975], стр. 203)

<sup>4</sup> Све се и даље у највећој мери своди на личном залагању једног броја истраживача и преводаца, или, у најбољем случају на ангажовања појединих епископа који много улажу у издавачку делатност у својим епархијама. Нажалост, ова делатност се обично завршава упокојењем епископа, или његовим премештањем на другу епархију, што опет потврђује да нема системских решења.

<sup>5</sup> Дobar пример превазилажења овог проблема су часописи који отварају сајтове на којима је могућ бесплатан приступ њиховима архивама, тј. текстовима објављеним у њима (нпр. *Богословље* на сајту <http://bogoslovlje.pbf.rs/index.php/arhiva> (приступљено 17. 9. 2017. године), *Теолошки погледи* на сајту <https://teoloskipogledi.spc.rs/sr/archive> (приступљено 17. 9. 2017. године), *Годишњак* - <http://www.godisnjakpbf.com/> (приступљено 2. 12. 2018. године), или *Црквене студије* - <http://www.crkvenestudije-churchstudies.org/> (приступљено 29. 11. 2018. године).

извора и савремених студија, да се то само изнова и изнова понавља. Наравно, ово не треба да значи да свака студија има свој рок трајања и да ће застарити, али ипак треба имати у виду да су људи писали та дела у различитим историјским околностима и да су неки недостаци, па чак и грешке могуће из многобројних разлога.<sup>6</sup> Све ово оставља траг на читаоце и тај релативно мали број превода отачких дела<sup>7</sup> и савремених студија који је доступан ширем аудиторијуму, доводи и до тога да се нека (неретко случајно) записана и изговорена грешка некритички понавља.<sup>8</sup>

Узрок за ишчитавање сиријакофоних аутора налази се у чињеници да су они дуго времена били запостављени, а да су историјске околности данас омогућиле да се и њихови списи истражују и да се упознамо са целим једним делом историје и предања Цркве који слабо познајемо и то што знамо је углавном посредно. Позив оца Георгија Ф. и даље није застereo. Циљ овог рада јесте да допринесе решењу проблема на који је указао управо о. Георгије:

„Али богословље је изгубило патристички стил и методе. Дела Отаца су постала архиве, бeживотни документи. Није довољно бити упознат са текстовима и знати како извући из њих цитате и аргументе. Човек мора поседовати богословље Отаца изнутра. Интуиција је можда важнија за ово од ерудиције јер сама интуиција оживљава њихово писање и чини их сведоцима. Само изнутра ми можемо уочити и разликовати шта је (заправо) католичанско сведочанство од онога што би било само богословско мишљење, хипотеза, тумачење или теорија.“<sup>9</sup>

На другом месту разлог за изучавање отаца и учитеља Цркве објашњава на следећи начин: „Они који су, због њиховог унижења у присуству Истине, били примили дар да изразе *католичанску свест* Цркве, ми њих називамо Оцима и Учитељима, пошто оно што они приморавају нас да чујемо није само њихова мисао или лично убеђење, већ је штавише само *сведочанство* Цркве јер они говоре из дубине њене католичанске пуноће.“<sup>10</sup> Укратко, изучавање списа Отаца и Учитеља Цркве доводи до упознавања са самом Црквом и истинитом вером.

Међутим, отац Георгије Флоровски је остао познат и по томе што се изражавао тако да када је говорио о Оцима и Учитељима Цркве углавном указивао на оне који су баштинили јелинску културу и користили се грчким језиком. Њему се и приписује и реченица да „Свети Јефрем није ни могао да буде богослов јер није знао грчки језик“<sup>11</sup>, а поред ње ту је и исказ из његових *Источних отаца IV века*: „Јефрем је више био подвижник, аскета и песник него богослов.“<sup>12</sup> Реченица која му се приписује своју основу вероватно има у исказима попут следећег:

<sup>6</sup> Неки од тих узрока су неприступачност извора, културни амбијент у ком настаје дело или превод, али ти недостаци могу бити изазвани и чињеницом да су неки извори пронађени и објављени после времена у ком су превод или студија писани.

Важно је нагласити и да су Свети Оци били људи и да су и они сами могли да нешто погрешно запишу, да су због неких околности изrekli нешто што у другим случајевима не би. Погледати, на пример, како Свети Фотије Цариградски одговара заговорницима *filioque* који се позивају на Свете Оце и како он објашњава чињеницу да су Оци различито причали о истим стварима (уп. Saint Photius, *La Mystagogie du Saint Esprit ; oeuvres trinitaires II* [Paris: Fraternité orthodoxe Saint Gregoire Palamas, 1991] стр. 124–144). Да би могли да уочимо овакве грешке неопходно је да постоји више превода, научних студија, анализа и томе слично.

<sup>7</sup> Мали број у поређењу са целокупним корпусом светоотачких дела.

<sup>8</sup> Један такав пример се наводи у студији Владан Перишић, „Личност и суштина код Светог Григорија Паламе“, *Свети Григорије Палама у историји и садашњости* (Србиње-Осторг-Требиње 2001), стр. 41–50.

<sup>9</sup> Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, стр. 191. Напомињем да допринесе јер неколико страна касније у истом делу о. Георгије (стр. 207) потребан подвиг, молитва и духовно созерцање.

<sup>10</sup> Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, стр. 192.

<sup>11</sup> Овај исказ нисам успео да пронађем у делима о. Г. Флоровског нити у неком писаном делу других аутора, управо из тог разлога што ово вероватно није Флоровскијев исказ, али се у усменом дискурсу пимиње тако да сам га ипак навео свестан чињенице да немам ниједан материјални доказ на који бих се позвао.

<sup>12</sup> Уп. Георгије Флоровски, *Источни оци IV века* (Врњачка Бања, 2003), стр. 335.

„Спасење нам је дошло 'од Јудејаца' и било је проповедано свету на јелинском језику. Бити хришћанин, у суштини, значи бити Јелин, јер наш основни ауторитет за свагда јесте јелинска књига – Нови Завет. Хришћанска благовест је за свагда формулисана у јелинским категоријама. Није се ту радило ни о каквој површној рецепцији јелинства као таквог, него о откривању јелинства. Древно је морало да умре, али је ново и даље било јелинско – хришћанско јелинство нашег учења од Новог Завета до Светог Григорија Паламе, па све до нашега времена. Лично сам одлучан да браним ову тезу, и то на два различита фронта: како против закаснелог обнављања јеврејства, тако и против сваког покушаја да се догмати преформулишу у категоријама савремене философије, било да је немачка, данска или француска (Хегел, Хајдегер, Кјеркегор, Бергсон, Тејар де Шарден)...“<sup>13</sup>

Овај цитат сам пронашао у две студије које говоре, између осталог, о односу о. Георгија Флоровског и нејелинофоних хришћанских аутора, код митрополита Илариона Алфејева и скод професора Пола Гавриљука. Митрополит Иларион одмах у наставку овог цитата објашњава да је до оваквог погледа о. Георгија Флоровског дошло због тога што он није знао много о нејелинофоним хришћанским предањима и у време када он живи и ствара није се иначе знало много о њима. Са друге стране, П. Гавриљук даје знатно прецизније објашњење узрока инсистирања на Јелинским хришћанским писцима и Јелинској култури. Наиме, да бисмо разумели оца Георгија неопходно је да разумемо време у ком он ствара и на које проблеме одговара. П. Гавриљук објашњава да о. Георгије одговара на њему савремен проблем, а то је теза појединих протестаната, на првом месту Адолфа фон Харнака, који су сматрали да је Црква застранила оног тренутка када је почела да се користи јелинском философијом, да се ослања на јелинску културу. Да би се дошло до изворне Библијске вере неопходно је одбацити све јелинско и ослањати се само на Библију.<sup>14</sup> „Харнак интерпретира развој хришћанске доктрине у постапостолском периоду као кварење оригиналног Јеванђеља философијом.“<sup>15</sup> О. Георгије се суочава са оваквим погледом на цео опсег патристичког богословља, са једне стране, а са друге његов народ инспирацију и узор проналази управо у делу света где се овако посматра патристичко богословље. Како би се супротставио „Западу“ и помогао свом народу он ће да даје изјаве које из данашњег угла звуче претерано. У Атини 1936. године рекао је:

„У одређеном смислу *сама Црква је јелинистичка*, јелинистичка је формација, или другим речима, јелинизам је стална категорија хришћанске егзистенције... И зато сваки богослов мора да прође искуство духовне јелинизације (или поновне јелинизације)... Многи недостаци у модерном развојима православних цркава зависе у највећој мери због губитка овог јелинистичког духа. И креативни постулат за наредну будућност треба да буде ово: будимо више Грци да би били заиста католичански, да би били заиста Православни.“<sup>16</sup>

Исказе сличне овоме срећемо и на другим местима у његовим списима и они нису ретки. Ту је, на пример и:

<sup>13</sup> Andrew Blane, ed., *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman* (New York: Crestwood, 1993), стр. 155, цитат преузет из Иларион Алфејев, *Православље и савременост*, превела Јована Пантелић (Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, Фоча: ПБФ Свети Василије Острошки, 2014), стр. 46. Идентичан цитат се налази и у Paul L. Gavrilyuk, „Christian Hellenism as *Philosophia Perennis*“, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 2014), стр. 212–213.

<sup>14</sup> Уп. Gavrilyuk, „Christian Hellenism...“, стр. 201–204.

<sup>15</sup> Gavrilyuk, „Christian Hellenism...“, стр. 205.

<sup>16</sup> Цитат преузет из Gavrilyuk, „Christian Hellenism...“, стр. 208.

„Јеленизам је, тако рећи, попримио вечни карактер у Цркви; он је себе инкорпорирао у саму тканину Цркве као вечна категорија хришћанске егзистенције... Штавише, јелинизам је нешто више од пролазног стадијума – у Цркви. Када год богослов почиње да мисли да су „грчке категорије“ застареле, ово једноставно значи да је он искорачио из ритма заједнице. Богословљу није могуће да буде католичанско осим у јелинизму... Али јелинизам је интегрисан у Цркву; такво је историјско значење патристичког богословља... 'Добре вести' и хришћанско богословље, једном и заувек, били су изражени од почетка у јелинистичким категоријама. Патристика и католичанство, историчност и јелинизам су удружени аспекти јединственог и недељивог *datuma*.“<sup>17</sup>

Овакви ставови су довели до проблема, како то запажа П. Гавриљук: „Повезаност 'јелинизма' са 'истинским хришћанством' звучало је као политика 'јелиноцентричности' и дуго времена довођена је у везу са Цариградском патријаршијом. За источне патријаршије таква политика је представљала сузбијање не-јелинских форми хришћанства, културни шовинизам који је имао мало везе са христијанизацијом а више са грчким национализмом.“<sup>18</sup>

Међутим, овакав поглед на Цркву не би требало гледати ван контекста у ком пише о. Георгије Флоровски. Наведени цитати јесу изречени, али смештени у горепоменути контекст његове борбе са А. фон Харанаком и борбе за Цркву на простору Русије, тј. у контексту изазова његовог времена и смештене тамо ове тезе имају другачији призвук. Он ће сам да каже следеће: „Оно што ја покушавам да кажем је то да ће православна мисао, у сваком случају, пронаћи бољи извор за креативну инспирацију у великим системима вишег схоластицизма, у искуству западних мистика и у богословљу модерног католицизма, него у германском идеализму, у протестантској критици прошлих векова или садашњости, или чак у савременој 'дијалектичком богословљу'.“<sup>19</sup> То јест, ако са једне стране имамо Римокатоличку цркву која се у некој мери ослања на предање, а са друге протестанте који одбацују историју, боље је ослонити се на Римокатолике. Овакав исказ показује његову борбу за Цркву Русије која се превише ослања на традиције које одбацују предање Цркве, у конкретном случају јелинско, византијско предање Цркве. Онда је и критика Николаја А. Берђајева да је Г. Флоровски „Византинац, он не воли ништа руско, њему је 'руско хришћанство' одбојно, мада није јасно зашто би пред судом хришћанског универзализма 'византијско хришћанство' било боље од 'руског'“<sup>20</sup>, не стоји у потпуности јер Г. Флоровски није писао против „руског хришћанства“ него за „руско хришћанство“, писао је против тога што су хришћани Русије заборавили средњевековно предање Цркве, окренули се протестантизму и у њему тражили инспирацију.

Из данашњег угла гледано, сматрам да су неки искази прејаки у вези са јелинизмом. Да будем још прецизнији, прејаки су јер запостављају друге традиције. Узрок таквог погледа на свет треба тражити у чињеници да су друге традиције, изузев латинске, биле готово непознате.<sup>21</sup> Повод за писање ове дисертације јесте то да се покаже да ли оно што је

<sup>17</sup> Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, стр. 195–196.

<sup>18</sup> Gavrilyuk, „Christian Hellenism...“, стр. 208.

<sup>19</sup> Florovsky, „The Ways of Russian Theology“, стр. 202.

<sup>20</sup> Николај А. Берђајев, „Ортодоксија и човечност (Георгије Флоровски, Путеви руског богословља, 1937)“, превод Владимир Меденица, на сајту теологија.нет ( <https://teologija.net/ortodoksija-i-covecnost/> , приступљено 18.4.2020).

<sup>21</sup> На пример, треба имати у виду да је отац Георгије *Источне оце IV века* објавио у Паризу 1931. године. У то време нека од дела Светог Јефрема Сиријског била преведена на руски језик, али то је био само један део његових дела, плус, она су била измешана са „грчким Јефремом“ и са делима која су се само приписивала Јефрему, а која нису његова. На Западу у то време није била знатно боља ситуација тако да овакво виђење Јефрема није било ни тамо изузетак. С. Брок у свом чланку о поетској уметности Светог Јефрема (Sebastian Brock, „The Poetic Artistry of St Ephrem : an analysis of H. Azym. III“, у *Parole de l'Orient* 6–7 [1975-1976], стр. 21–28) наводи два таква примера: „Јефрем је необично развучен, он се понавља изнова и изнова, и од огромне масе материјала изгледа да је веома мало што би се могло задржати... (његова популарност) показује тужни стандард јавног укуса.“ (цитат је из Francis C. Burkitt, *Early Eastern Christianity* [London, 1904], стр. 96 и 99)

Флоровски говорио за јелинско предање Цркве може да се нађе и код не-Јелина. На самом почетку правићу поређење онога што је о. Г. Флоровски записао у *Источним оцима IV века* о Светом Јефрему и онога што се данас о Јефрему зна и шта може да се пронађе у оригиналним Јефремовим списима. На овај начин ћу показати колико је о. Г. Флоровски знао о најпознатијем Сиријцу. Циљ рада, дакле, није довођење у питање величине и универзалности јелинског богословског израза, него да се види како је Црква христијанизовала једну другу културу.

Као последица претходно реченог рад ћу усмерити ка ишчитавању и анализи једне групе сиријакофоних аутора<sup>22</sup> који су богословствовали и без (знања) грчког језика. Изабрао сам сиријакофоне писце IV века: поменутог Светог Јефрема Сиријског, Јакова Афраата и непознатог писца *Књиге степена*. Разлог за ову одлуку и ограничење налази се у чињеници да дела која су настала на овом језику пре IV века нису сачувана у оригиналу у целости.<sup>23</sup> Истраживање таквих дела не би довело до тога да стекнемо целовиту слику њиховог учења. Дела која су настала после овог периода су била под знатно већим утицајем јелинске мисли, него дела ове тројице аутора, пошто су христолошки спорови, који су узроковали саборе у Ефесу 431. године и у Халкидону 451. године утицали на њихове ауторе. Прецизније, изабрао сам онај период у ком је сиријска хришћанска мисао била аутентичнија, оригиналнија.<sup>24</sup> За овај период је отац Георгије у *Источним оцима* записао: „Сиријски језик се у време преп. Јефрема још није уздигао до богословске терминологије.“<sup>25</sup> Још један разлог за баш овај период налази се у чињеници да су списи који су настали у потоњем периоду, а који су сачувани до данас, већински дела људи који нису прихватили одлуке, прво сабора у Ефесу, а потом и сабора у Халкидону, тј. нису остали у јединству за Црквом.

Поред проширивања видика до којег долазимо ишчитавајући Оце и учитеље Цркве, поред одговора на некритичко понављање ставова оца Георгија Флоровског (а који доводе и до *априори* омаловажавања свих нејелинских хришћанских традиција),<sup>26</sup> допринос овог рада ће се огледати и у томе што ће се видети неке особености тројице проповедника, начини на које су они преносили Христово учење својим слушаоцима и у коликој мери то може да помогне данашњим пастирима и проповедницима у њиховој мисији. У нашим богословским школама се указује на велике јелинске писце какви су Атанасије Александријски, Кападокијци и Свети Максим Исповедник, и то са пуним правом јер је наша помесна црква

---

„[Јефремово] дело, мора се признати, показује малу дубину или оригиналност мисли, његове метафоре су напорне. Његове пеоме су надуване, без хумора и понављају се.“ (цитат је из Judah B. Segal, *Edessa, the Blessed City* (Oxford, 1970), стр. 89).

<sup>22</sup> Покушаћу у раду да избегнем изразе попут „Сиријац“, „Сиријци“, јер доводи до погрешног довођења у везу са данашњом Сиријом (која се уставно зове Сиријска Арапска Република) и великом већином њених грађана (Арапа). Аутори који су користили сиријски језик су припадали различитим народима који су живели на простору од Мале Азије до југа Индије, западне Кине и Монголије. Хришћански аутори које често карактеришемо Сиријцима сами себе неретко називају Арамејцима. Због ових ствари сматрам да је израз „сиријакофони аутор“ прикладнији. Сличну паралелу можемо да направимо и називајући све ауторе који су писали на грчком језику Грцима, иако знамо да су неки били из западне Европе, или Египта. Међутим, термин „Јелини“ (као и придев „јелински“, које ћу чешће користити у овом раду, од термина Грк и грчки) код нас се користи да опише управо све оне ауторе који су писали на грчком језику и који су живели на простору на којем је јелинска култура била изражена чак и када нису етнички припадали Грцима, тако да иако термин означава Грке, ипак се његово значење разумева у ширем контексту.

<sup>23</sup> Уп. Sebastian Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature* (Kottayam: St. Ephrem ecumenical research institute 1997), стр. 13–19.

<sup>24</sup> Ово треба узети крајње условно. Видећемо даље у раду да ни ови аутори нису били потпуно слободни од јелинског утицаја јер он почиње још у време освајања Александра Македонског, освајања која су се догодила вековима пре него што је сиријски језик (едески дијалект арамејског језика; сир. *сурјаја*) настао.

<sup>25</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 359.

<sup>26</sup> Важно је још једном напоменути да циљ рада није оповргавање величине јелинске хришћанске мисли, која је неспорна, него да се види где се налази богословска мисао тројице сиријакофоних аутора IV века.

одгојена на делима ових светитеља, док су друге традиције запостављене.<sup>27</sup> Чак и ако не пронађем ништа корисно и употребљиво и то ће бити за наук јер можемо да се учимо и из негативних примера. Допринос оваквог истраживања огледа се и у томе што би нам резултати истраживања помесних цркава које нису у *потпуности* наслоњене на јелинску културу могао да помогне у новом формулисању истина вера<sup>28</sup> унутар наше, савремене културе, итекако јелинске, али опет не идентичне оној од пре хиљаду, или хиљаду и по година.

## 1.2 Садржај и структура рада

С обзиром на то да је циљ мисије Цркве спасење човека и да све што се дешава, можда бих могао рећи и одиграва<sup>29</sup> у Њој усмерено је ка спасењу, истраживање сам усмерио у том правцу. У раду ће бити представљено *шта су и како су проповедали* Јефрем, Афраат и непознати аутор *Књиге степена* о спасењу.

Дела сваког од аутора ћу посебно обрађивати и на крају их упоређивати да би се видело, на првом месту ко су они, шта и како причају о спасењу, а потом и да ли то раде на исти начин и ако има разлика, у чему се оне огледају.

Први део рада ће бити о Светом Јефрему, иако је хронолошки гледано Јаков Афраат „старији“ од њега. Потом ћу прећи на *Прикази* Јакова Афраата, а на крају ћу се осврнути и на *Књигу степена*.

Први део. На почетку ћу одговорати на питања 1) Ко је био Јефрем? Где је живео? Да ли је био образован? Које су особености његовог писања? Које је жанрове користио? Које су упућена његова дела и који је био њихов циљ? Одговарајући на свако од ових питања долазимо до упознавања контекста и, врло важно, особености Јефремове мисли, тј. до онога што је од пресудне важности за разумевање његових дела. Могло би се рећи да је упознавање са добијеним одговорима и важније у случају Јефрема него у случају већине јелинских аутора на чијим делима је наша црква одгајана и чију смо културу наследили. Иако је познавање културног амбијента, контекста и самог аутора важно за проучавање било ког дела, ипак ће недостатак овог познања довести до мањег неразумевања када проучавамо дела која су настала у нама сроднијим културама, него у онима који то нису.

Након овог дела прећи ћу на анализу Јефремових списа у којима ћу покушати да покажем како Јефрем види, објашњава, проповеда оне теме које су битне за спасење човека, тј. тријадологија, космологија, антропологија, хринологију, еклисиологију и сотириологију. Током и првог и другог дела правићу поређења, где је то могуће, са оним што проналазимо у *Источним оцима* оца Георгија Флоровског како би се јасније видело да ли се, и ако јесте, како и колико, променило мишљење о Светом Јефрему и његовој мисли. Осим извора ослањају се и на три врло важна дела из секундарне литературе која су умногоме утицала на то да се поглед на Јефрема промени и да се боље разуме његова мисао, а то су: Taniou Mansour, *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, 1988., Ute Possekkel, *Evidence*

<sup>27</sup> Један од проблема који настаје због овакве искључивости јесте тај да се дошло до тога да један део пастира и проповедника не може да се обрати народу, а да не користи јелинске изразе. Термини нису сами по себи проблем и они заиста најпрецизније објашњавају и дефинишу нашу веру, али њих данас веома мали број људи разуме (о овом проблему, на пример, говори и Марко Вилотић у уводу у своју докторску дисертацију *Теологија као трансцендентална антропологија у делу Карла Ранера* (непубликована; страна 1) указујући на пример термина ипостас).

<sup>28</sup> О потреби новог дефинисања истина вера писао је и Родољуб Кубат, „Два аспекта [библијске] теологије; хременеутички нацрт“, у *Богословље* 1–2 (2010), стр. 6–34. Ово не значи да треба поново да испитујемо догмате и истине вере, оросе сабора, већ да те исте истине искажемо тако да их цела Црква разуме (о проблему простог „превођења на савремени језик“ погледати код Александар Шмеман, *Евхаристија; Тајна Царства*, кол. *Хиландарски путокази* 40 [Манастир Хиландар, 2002], стр. 114–116).

<sup>29</sup> О овоме ће бити више речи у раду.

*of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, у *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 580, Peeters, Lovanii, 1999. и Kees Den Biesen, *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Gorgias Press 2006.

После дела о Јефрему прећи ћу на Јакова Афраата, или прецизније Персијског Мудраца, и следићу исти план колико је то могуће с обзиром на то да је од Афраата остало мало списа, тачније само његови *Прикази*, као и да о њему лично нема много података. Оно што додатно компликује истраживање о његовој личности јесте тај што је вековима био поистивећиван са епископом Јаковом Низибиским. Затим, ћу прећи на анализу његовог дела и видети какво је његово учење о спасењу и то кроз горепоменуте богословске области.

Последњи део биће посвећен *Књизи степена* чији је писац остао непознат. Све информације о контексту у ком је настала сазнајемо из ње саме јер су неки њени делови усмерени ка решавању проблема одређених локалних заједница, а која се не тичу толико остатка Цркве. Чак није сигурно ни када је настала, али покушаћу што ближе да одредим контекст како бисмо њено учење што боље разумели. Друга половина овог поглавља биће анализа текста којим ћу показати њено учење о спасењу, као и у прва два примера, кроз тријадологију, космологију, антропологију, христологију, еклисиологију и сотириологију.

### 1.3 О изворима

Сви преводи са сиријског су моји. Јефремова дела су у највећој мери превођена са критичких издања која су објављена у колекцији *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, уз неколико изузетака. Ради боље прегледности рада наслове ћу наводити на српском, а нумерацију према критичким издањима, а у „Листи критичких издања дела Светог Јефрема Сиријског са којих је превођено у раду“, која се налази у *Библиографији*, може јасно да се види који се наслов на српском односи на које критичко издање. Исто се односи и на превод Јакова Афраата и на *Књигу степена*.

## 2. СВЕТИ ЈЕФРЕМ СИРИЈСКИ

### 2.1 Ко је био Свети Јефрем Сиријски?

#### 2.1.1 Сведочанство мар Јакова Сарушког

Чињеница коју наглашава и Г. Флоровски јесте да се не можемо ослонити на његово *Житије*.<sup>30</sup> Само *Житије* је настало око два века после Јефрема и пуно је легендарних ствари које нису у складу са стварним историјским чињеницама. Нажалост, историјске чињенице које су нама данас познате и доступне јесу малобројне, али ипак довољне да видимо да *Житије* највећим делом није тачно.

Извештаји који су старији од овог *Житија* јесу они које проналазимо код Созомена у *Црквеној историји*, Паладија у *Лавсаику* и код Теодорита у *Историји Цркве*.<sup>31</sup> Међутим, не можемо ни на ова дела да се ослонимо у потпуности. Иако су настала недуго после његовог упокојења ни она нису поуздана јер одударају од онога што проналазимо у Јефремовим списима. Једна од основних заблуда коју проналазимо у овим извештајима о њему јесте то да се он представља као монах, иако монаштво онако како је оно било у египатским путињама и како га ми данас знамо Јефрему није било познато, бар не до десет година пред смрт, тј. док се није пресилио у Едесу 363. године, а и тада је питање да ли се упознао са монашtvом.<sup>32</sup> Г. Флоровски у *Источним оцима* је записао: „Преподобни Јефрем био је пре свега аскета, човек аскетског типа...“<sup>33</sup> Уколико „аскета“ разумемо као човека хришћанина, онда основу за ово имамо и у Јефремовим делима, али ако разумемо као монах, отшелник, пустињак, онда основу за ово можемо тражити само у предању. Индиректно се може закључити да је Г. Флоровски имао у виду ово друго.<sup>34</sup>

Шта се данас зна о Светом Јефрему? Претпоставља се да је рођен око 306. године, вероватно у хришћанској породици. Не знамо са сигурношћу место рођења, али знамо да је највећи део свог живота провео у граду Низибидији, данашњи Нусајбин, град у југоисточној Турској на самој граници са данашњом Сиријом. У том граду је остао до 363. године, а онда прелази у Едесу, данашњу Урфу (или Шанлијурфа) која је такође у Турској, на граници са Сиријом, али западније. Упокојио се 9. јуна 373.<sup>35</sup>

Поред ових уопштених ствари које су данас општеприхваћене, неке конкретније информације о Јефрему можемо да сазнамо из *Мемре*<sup>36</sup> о Светом мар Јефрему мар Јакова Сарушког,<sup>37</sup> једног од највећих сиријакофоних писаца, и нешто мало из Јефремових дела.

<sup>30</sup> Погледати и Јустин Поповић, „Житије преподобног оца нашег Јефрема Сирина (28. јануар)“, *Житија Светих* (Београд, 1972), као и Joseph P. Amar, „Ephrem, Life of,“ у *GEDSH*, 2011., стр. 147.

<sup>31</sup> Уп. Sozomène, *Histoire ecclésiastique III–IV*; texte grec de l'édition J. Bidez, introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par André-Jean Festugière, revue par Bernard Grillet; collection *Sources chrétiennes* 418 (Paris, 1996), III, 16, стр. 147–159), Паладије, епископ Хеленопоља, *Лавсаик* (Шибеник, 2004), стр. 83–84) и Théodoret, *Histoire de l'Eglise IV*, (bilnigue, en français) traduite par Monsieur Cousin (Paris, 1676), IV, 29.

<sup>32</sup> Због ове заблуде Јефрем се и данас слика као пустињак, великосхимник, иако он то није био. О развоју египатског монаштва и његовом ширењу на север погледати у Алексеј И. Сидоров, *Древнохришћански аскетизам и настанак монаштва* (Шибеник: Истина, 2008), а посебно о доласку египатског типа монаштва на простор источне Сирије око 363. године (уп. Сидоров, *Древнохришћански аскетизам...*, стр. 117–120).

<sup>33</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 335.

<sup>34</sup> О још неким проблематичним местима која се приписују Јефрему у предању Цркве погледати у: Sebastian Brock, „St. Ephrem in the eyes of later syriac liturgical tradition“, у *Hygoey* 2.1 (1999 [2010]), стр. 5–25.

<sup>35</sup> Уп. Sebastian Brock, *The Luminous Eye; The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian publications, 1992), стр. 16–17.

<sup>36</sup> Тј. беседе у стиховима. О овом жанру, као и о разлогу због кога сам оставио ову реч непреведену биће више речи касније када будем говорио о Јефремовим *мемрама*.



Јаковљева *мемра* највише указује на чињенице да је Јефрем био велики борац против јереси које су у његово време потресале регију у којој је он живео и радио, да је био велики учитељ који је и својим личним примером сведочио све што је говорио, али и да је био својеврсни реформатор Цркве. *Мемра* нам је важна и због тога што нам показује у каквом сећању је остао Јефрем у својој цркви неких стотињак година после свог упокојења.

6. О атлето, који победи у надметању<sup>38</sup> [за истинито] учење,  
какав је венац реч моја да је принесем теби?

7. Храбри, који у смелости својој понизи сваку [јеретичку] доктрину,  
сироти залудник празним [речима] како ће удовољити теби?

...

22. Заступник истине постаде уста вере;  
говораше кроз њега објављена истина силним гласом.

23. Извор слатки воде благословене потече из земље наше  
и из њега<sup>39</sup> изниклоше изабрана стабла вере.

24. Вино ново чија су боја и мирис голготски,  
опија текућином својом мушкарце и жене да узносе хвалу.

25. Студенац [распеваних] гласова, гле, пренесе се на сва уста,  
појањима његовим опи земљу да созерцава о њему.

На почетку *Мемре* видимо да се Јефрем представља као борац, атлета за праву веру и то успешан борац (6–7)<sup>40</sup>. Он је тај заступник, адвокат који је постао, који се претворио у „уста вере“ (22). Назива га још и „извором“ из „земље наше“ одавајући утисак да је поносан на таквог претка (23). Потом, Јефрем је „ново вино“ и „студенац“ који доноси радосно певање (24–25). Овај део је посебно важан за питања која сам поставио на самом почетку јер одудара од неког општег виђења Јефрема као човека пустињака, искључивог проповедника покајања. Г. Флоровски је у *Источним оцима* записао: „Пре свега треба рећи да је преподобни Јефрем имао дар суза, – ’плакати Јефему било је као другима дисати ваздух, дању и ноћу лио је сузе’... Биле су то више сузе ганућа него сузе страха и туге. Суровост личног аскетског живота није Јефрема чинила суровим према ближњима...“<sup>41</sup> Наравно, ово што наводи Г. Флоровски не мора да буде само по себи у супротности са овим што сам до сада навео да је мар Јаков написао у својој *мемри* о Јефрему. Ове две ствари се заиста не искључују. Чак и сам Г. Флоровски наводи да „суровост личног аскетског живота није Јефрема чинила суровим према ближњима“, али, са друге стране, мар Јаков, записујући предање које је сачувала Јефремова заједница о Јефрему, (још увек) о њему не говори само као о неком подвижнику, аскети, човеку са даром суза. Он је за њега и борац за веру и човек који је „студенац [распеваних] гласова“.

26. Философ божански у делима својим,  
који делаше [онако] како и подучаваше онога ко га је слушао.

27. Истинити делатник који марљиво почиње и завршава,  
који показује душом својом дела и речи, дословно.

...

29. Учитељ истине, који делаше и учаше као што је писано,  
ученицима својим даде пример да могу да га подражавају.

<sup>37</sup> Као што сам већ навео, сви преводи са сиријског језика у раду су моји, изузев ако нисам другачије нагласио.

Сиријски текст са ког сам преводио ову *мемру* налази се у *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, critical edition of the syriac text, translation and introduction by Joseph P. Amar, *Patrologia Orientalis* 47/1 (Turnhout, 1997), а мој превод са уводом и коментарима је објављен под насловом „Светога мар Јакова *мемра* о Светом мар Јефрему“, у *Теолошки погледи* 1 (2016), стр. 3–18.

<sup>38</sup> Дословно: рвању.

<sup>39</sup> Заменица се односи на извор.

<sup>40</sup> Бројеви у заградама се односе на строфе.

<sup>41</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 355.

30. Једноставни који побеже од мудрости<sup>42</sup> у свом бистроумљу<sup>43</sup> да не би застранио са пута апостолског.
31. Бистроумни, који је говорио непосредно да би био од помоћи, беше у могућности да буде и голуб и змија како је заповеђено.
32. Говорник невероватни који Јелине превазиђе говором својим и који у једну реч могаше да укључи на хиљаде ствари.

Овде добијамо неколико информација и о Јефремовом начину живота. Он је „философ божански“ који ради оно што и прича (26), који душом и телом сведочи своје речи (27) и који је пример како треба да се живи (29). Иако се може закључити из свега реченог да његова дела показују његову веру и даље нема никаквог нагласка да је реч о човеку како је представљен у *Источним оцима*, човеку „аскетског типа“<sup>44</sup> (монашког?). Г. Флоровски ће даље да наведе да је Јефрем био „неоспорно обдарен јаким лирским талентом“<sup>45</sup>, али се стиче утисак да је ипак на првом месту његово подвижништво.

Поред овога треба се осврнути и на чињеницу да мар Јаков у Јефрему види човека који је „философ божански“ (26), „учитељ истине“ (29) „једноставан“, „бистроуман“ (30–31), безазлен и mudar („голуб и змија“; 31), „говорник невероватни који Јелине превазиђе говором својим“ (32). Све указује на то да је Јефрем остао упамћен као веома уман човек који је био веш са речима („који у једну реч могаше да укључи на хиљаде ствари“; 32<sup>46</sup>) и који је својим животом сведочио оно што је причао.

33. Харфиста куће Божје који је метриком ограничио стихове своје за умилне звуке са страхопоштовањем великим.<sup>47</sup>

...

40. У теби смелост пронађоше сестре наше да хвалу узносе, [иако] није дозвољено у Цркви женама да причају.<sup>48</sup>
41. Уста затворена кћери Евиних отворише упутства твоја и, гле, гласови њихови грме на сабрањима Прослављене [= Цркве].
42. Појава нова да жене изговарају проповед и, гле, назване беху учитељима на сабрањима.
43. Потпуно нови свет ознака је твог учења; једнаки су тамо, у Царству, мушкарци и жене.
44. Две харфе за два пола успостави делање твоје, удружи, као једно, мушкарце и жене у узношењу хвале.
45. Мојсију, вођи племена, сличиш, који даваше свирала девојкама у пустињи.
46. Умилне звуке пак Јеврејке производише свиралима својим, а овде хвалу узносе Арамејке *мадрашама* својим.

...

97. Као што свирала даде Мојсије девојкама, [тако овај] начини *мадраше* и даде [их] разборити девицама.

...

100. Окружише га јата јаребица понизних, учише од њега песму умилну гласом чистим.
101. Учаше ласте да цвркућу и грмеше црква од гласова чистих [жена] часних.

<sup>42</sup> Реч је у множини.

<sup>43</sup> Реч може да се преведе као мудрост, али, поред овог значења, има и значење вештине, проицљивости, лукавости, довитљивости.

<sup>44</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 355.

<sup>45</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 355.

<sup>46</sup> Важан исказ о ком ће бити више речи касније у раду када будем говорио о особеностима Јефремовог стила.

<sup>47</sup> У објављеном преводу сам ставио „и страхопоштовање велико“, али је прецизније да уместо везника „и“ стоји предлог „са“.

<sup>48</sup> Уп. 1Кор 14, 34.

О Јефремовој „реформи“<sup>49</sup> којом је увео жене да певају у цркви мар Јаков је посветио највећи део *Мемре*. Из самог текста може да се закључи да је вероватно реч о антифоном певању („две харфе за два пола успостави делање твоје“ [44]), као и да им је он био хоровођа, да их је он лично учио (100–101). Међутим, овде је важно нагласити да Јефрем није само довео жене за певницу и дао им да певају. Он им је дао много важнију улогу. „Појава нова да жене изговарају проповед / и, гле, назване беху учитељима на сабрањима“ (42). Жене нису биле само појци, него „учитељи на сабрањима.“ У сиријском тексту термин је у женском роду, тј. реч је о учитељицама, али сам превео у мушком роду да бих на тај начин сачувао смисао и поруку коју је Јаков хтео да нагласи. У српском језику термин учитељица се много чешће разумева у контексту жене која се бави децом и која их подучава. Овде није реч о томе. Жене су учитељи на црквеним сабрањима и оне изговарају проповед, тј. подучавају целу заједницу. Џозеф Амар, у свом преводу на енглески указује да сиријска реч ܟܪܘܙܘܬܐ (*krwzwt*; *карузута*) може да се разуме и као читање Јеванђеља, али и као читање било које молитве у току богослужења.<sup>50</sup> Сузан Ашбрук Харви (Susan Ashbrook Harvey) термин *карузута* разумева као еквивалент за *керигму*.<sup>51</sup> На шта се тачно односила чињеница да оне изговарају проповед не можемо да знамо сигурно јер немамо других сведочанстава која детаљније описују такав један догађај, али се посредно може закључити да није била реч о класичној беседи која је имала за циљ тумачење Јеванђеља већ да је реч о томе да су оне певале Јефремове *мадраше*.<sup>52</sup>

102. Као што су ове изговори их [= речи] Јефрем  
чистима и [тако] их подучаваше хвали новој.

...

106. „У једном Телу невином имате удела са браћом вашом  
и у једној Чаши нових живота обнављате се.

107. Једно спасење беше за вас и за њих, зашто онда  
не научисте да хвалу узнесете гласом силним?“

...

116. Поздрав, вођо силни,<sup>53</sup> који поведе жене и изведе их да се боре  
са моћником који покори земљу бунтовништвом својим.

Измишљени Јефремов говор је дужи од наведених стихова (103–113) и цео се своди на чињеницу да и жене, не само да имају право право да узносе хвалу, него и да треба да је узносе јер су и оне спасене као и мушкарци. У њему нема помена о проповедању и подучавању, већ се аутор окреће „само“ „узношењу хвале“. Ипак, неколико стихова касније (116) наглашава се чињеница да су жене имале велику и запажену улогу и у борби са Бунтовником и његовим замкама, а како ћемо видети у наредним стиховима реч је о јересима које су потресале цркву у којој је Јефрем делао. Опет видимо да се Јефремова „реформа“ није односила само на чињеницу да су жене певале у цркви, него и да су биле браниоци православља.

117. Борба беше подстакнута на земљи од Сатане  
да утиша учење апостолско.

118. Устадоше доктрине и узрасте грешка као разбојници  
да обесмисле истину проповеди.

<sup>49</sup> Употребрио сам израз „реформа“ иако га Јаков не користи јер сматрам да је најприкладнији за ово што је Јефрем урадио.

<sup>50</sup> Уп. Амар, *A Metrical Homily...*, стр. 35. фуснота 36.

<sup>51</sup> Susan Harvey, „Revisiting the daughters of the covenant; women’s choirs and sacred song in ancient Syriac Christianity“, у *Hugoye* 8 (2005), стр. 139–140.

<sup>52</sup> О *мадрашама* и њиховом произношењу биће више речи када будем говорио о жанровима којима се Јефрем користио.

<sup>53</sup> Може да се преведе и са „Поздрав вођи силном...“

119. [У] град Адајев [= Едеса] из ког [он] искорени<sup>54</sup> кипове пуге, уђе зли да обнови у њему отпадништво.
120. Окружи доктринама као замкама са свих страна, да на све начине на уста Цркве брњицу тишине стави.
121. На једној страни, уздигну чинове у кући Маркионовој, а на другој страни, доведе у ред легионе Источњака [= манихејца].
122. Учини [овако и трећој] страни, кући Аријевој и Савелијевој, и уздиже звања унутар скупштина лукавих куће Бардаисанове.<sup>55</sup>
123. Овим друштвом Цркву окружи овај бунтовник и другима које ми не морамо да помињемо.

Овај Бунтовник је ратовао против цркве на неколико начина: кроз повратак идолопоклонства (119) и кроз неколико јереси: маркионите, манихејце, аријанце и савелијанце (121–122), који су потресали и друге цркве широм Римског царства, али и са следбеницима Бардаисана (122) који су се задржали на простору данашње источне Турске, Сирије и у области Месопотамије. С обзиром на то да су ови стихови наставак горенаведених стихова: „Поздрав, вођо силни, који поведе жене и изведе их да се боре / са моћником који покори земљу бунтовништом својим“, намеће се закључак да су поред Јефрема и жене учествовале у борби против ових узнемиривача Цркве Христове.

150. Овај беше други нисан земљом целом и *мадраше* његове као цвеће радоваше цркве наше.
151. Овај искова изабрано оружје вере; кроз њега надјача једноставност.
152. Овај приведе жене надметању о учењима; нежним [гласовима] победише у борби са сваком доктрином!

„Овај беше други нисан земљом целом / и *мадраше* његове као цвеће радоваше цркве наше.“ Стихови нису на први поглед у потпуности јасни, тј. део да је Јефрем „други нисан“. Међутим, треба имати у виду да је нисан први месец у години и пада током нашег марта и априла, тј. нисан је месец почетка пролећа. У том контексту треба разумети и исказ да је Јефрем „други нисан“, тј. он је тај који доноси ново пролеће у цркву и његове *мадраше* су у овом случају цвеће које доноси радост.<sup>56</sup> Затим, опет имамо стихове о улози жена у борби против јеретичких учења (152) и указивање на чињеницу да је њихова борба била успешна. Победиле су „нежним гласовима.“

155. Овај беше венац целокупног арамејства; кроз њега оно се примаче да досегне врлине духовне.
156. Овај беше говорник велики међу Сиријцима и сви учитељи, од њега до сада, оплемењиваше се њим.
- ...
158. Овај беше прослављен величанственом праведношћу, исто тако и понашање његово, као и стихови његови, беху поштовани.
159. Овај не учаше коришћењем речи само, већ дела величанствена душом својом показа.
- ...
163. Истина ме протресе да отпочнем реч моју о причи његовој јер да сам ја ћутао истина би грмела о истинитом!

<sup>54</sup> У објављеном преводу сам превео са: „... у ком беху искорењени...“ Глагол је у трећем лицу једнине мушког рода, тако да је тачнији превод овде.

<sup>55</sup> У књигама на српском у којима се помиње овај писац његово име се наводи и у облику Бардесан, али и као Вардесан. О њему, његовом имену и учењу биће касније више речи.

<sup>56</sup> Више о овоме у мом преводу *Мемре* (уп. „Светог мар Јакова *мемра*...“, стр. 15, фуснота 99).

Јаков поново, могли би рећи и са поносом указује на чињеницу да је Јефрем био Арамејац, Сиријац и да је у њему цео народ имао путоказ за стицање врлина (155), али не само то, него и да је он био тај на кога се, тј. на чије говоре су се и сви учитељи угледали (156). Пример и врлинским животом и својим говорничким вештинама (159) и због тога би прослављен и поштован од народа (158).

173. Када беше ударан, умакаше у Крв Сина Божјег тако да га испушташе рука противника [кадгод покуша] да га ухвати.

174. Када беше повучен од доктрина узалудних, он надјачаваше све њих и нападаше их силовито.

175. Када испали ка њему грешка стреле подмукле поломи им врхове њихове [овај] лав и не савише га.

176. Када *мадраше* његове као легиони изађоше против грешке, он сави везу изопачене [вере] са побуњенима.

...

181. Када изграђиваше ограде *мемри* и *мадраша* унутар њих сакриваше овце од разбојника.

...

184. Када растериваше демоне нечисте молитвом својом од стада откупљеног Крвљу Сина Божјег.

Овде је важно указати на две ствари које је Јаков забележио. Прва, Јефрем се у својим борбама ослања на помоћ Божју и то кроз сједињење са Њим, кроз причешћивање. Друга, са погрешним учењима се бори кроз *мемре* и *мадраше*. По ова два књижевна жанра, „беседе у стиховима“ и „песме“, је Јефрем и најпознатији као писац.

Дакле, мар Јаков Сарушки, који је поносан на свог претходника, учитеља, узора записује једно похвално слово о њему. У тој похвалној *мемри* указано је на оно по чему је (бар за њега и његову заједницу) Свети Јефрем Сиријски најпознатији и због чега је поштован, а то је да је он био велики учитељ који је све што је причао сведочио својим животом, па је због тога постао и пример врлинског живота; да се као учитељ користио „простим“ речима и био „божански философ“, а не неком сложеном „људском (= јелинском?) философијом“; да је био изразити и успешни борац против погрешних учења која су потресала његову локалну цркву, да се у тим борбама ослањао на жене којима је дао право да узносе хвалу, да проповедају и да уче на сабрањима, а које су биле успешне и у борби против јереси. Просто је невероватно да је Јефрем заиста био пустињак чија је основна одлика дар суза, а да Јаков то не помене ни на једном месту. За разлику од Јефрема, Јаков је био упознат са египатским типом монаштва које се у његово време било раширило и на простор данашње Турске, Сирије, Месопотамије, Јерменије... Важно је још додати да је критичко издање Јаковљеве *Мемре* и њен превод на енглески објављен деценијама после изласка *Источних отаца* оца Георгија Флоровског, тако да он није могао доћи до овог текста.

2.1.2 Политичко-историјске околности у којима живи и ради Јефрем уз осврт на податке које проналазимо у његовим делима

С обзиром на то да нам *Мемра о Светом мар Јефрему* не даје много података о политичко-историјским околностима у којима живи и ради Јефрем, неопходно је да се осврнем на то питање, а у оној мери колико је потребно да би се и из тог угла разумео контекст у којима настају Јефремова дела.

### 2.1.2.1 Општи подаци

Познавајући чињеницу да Јефрем живи у IV веку, тј. од око 306. године, па до 373. године, да живи на простору Римског царства, могуће је указати на неколико општих чињеница које су се дешавале у време његовог живота и које су утицале на његов живот.

Рођен је неколико година пре него што је хришћанима дата слобода вероисповедања 313. године од стране цара Константина. Нешто касније, 325. године у Никеји одржава се Први васељенски сабор када је осуђено учење да Син Божји није савечан Оцу и нема исту суштину као Отац, сабор чије су одлуке утицале и на Јефремов живот и његова дела. Иако је сабор осудио ово учење, позната је и чењница да исповедање вере које је тада сабор усвојио није било општеприхваћено, него да је Цркву још неколико деценија потресао такозвани полуаријанизам, учење да је Син сличан Оцу, тј. да је нижи од Оца, али и аномеји, који су говорили да не постоји никаква сличност Оца и Сина.

Године 337. умире Константин и њега наслеђују његови синови Константин II (западни део царства; владао две године), Констанс (централни део, па и запад после смрти Константина II; владао до 350. године) и Констанције (прво источни део, а потом цело царство после смрти Констанса; владао до 361. године). За разлику од браће, Констанције (који је и најдуже владао) није био благонаклон према бранитељима никејске вере, штавише прогонио их је, а подржавао је полуаријанце. Након њега на трон долази цар Јулијан који је покушао да обнови многобоштво, а који је остао запамћен и под називом Апостата, Отпадник. Он је започео велики рат против Персијанаца и изгубио га. Током тог рата је био рањен и подлегао је повредама 363. године. Његов наследник, Јовијан, морао је да склопи мир који није био повољан за Римско царство и као једна од последица је била та да Низибџа, град у ком је Јефрем провео готово цео свој живот, морао да буде предат Персијанцима, а хришћанима је дозвољено да напусте град. Велики број њих се преселио западније у Едесу. Међу овим мигрантима био је и Јефрем. Град остаје у рукама Сасанидске Персије све до 640. године када је освојен од стране муслимана. Цар Јовијан је био побожан и био је на страни бранитеља никејске вере, али је на трону био кратко. Године 364. долази цар Валент који је био на страни полуаријанаца и који је владао све до 375. године, тј. и после упокојења Светог Јефрема.<sup>57</sup>

Знамо још да је Јефрем живео у Низибџи (највећи део свог живота), а да је последњих десет година свог живота провео у Едеси.

Низибџа,<sup>58</sup> данас Нусајбин у Турској уз саму границу са Сиријом (сир. نَيْسَبِين *nṣybyn*; *Нсибин*), грч. Νίσιβις), град поред кога протиче река Мигдонија. Први помен града је из времена с краја десетог и почетка деветог века пре Христа и још тада је био утврђен. Александар Македонски га је освојио, а највећу хеленизацију је поднео за време Селеукида у потоња два века. Касније ће да мења владаре и биће под влашћу и Римског царства, Парћана и Јермена. Крајем трећег и почетком четвртог века Низибџа ће постати римска колонија, а касније и седиште римског управитеља Месопотамије. Реч је о граду који се налазио на важној и прометној трговачкој рути, а од 298. године постаје једини град у ком је дозвољена трговина између Рима и Персије.

Град се налазио у Римском царству до 363. године када је предат Персијанцима. Пре него што се предаја догодила, а током Јефремовог живота и током владавине Шапура II,<sup>59</sup> они су га три пута опседали и покушали освојити, али безуспешно. Опсаде су биле 338, 346.

<sup>57</sup> О царевима од Константина до Валента и њиховом односу према подржаваоцима Никејског сабора погледати код Атанасије Јевтић, *Патрологија, књига друга, источни Оци и писци 4. и 5. века, од Никеје до Халкидона (325–451)* (Београд, Требиње, Лос Анђелес 2016), стр. 167–181.

<sup>58</sup> Подаци о Низибџи изнети у овом одељку су засновани на поглављу „Nisibis“ у Possekел, *Evidence...*, стр. 14–20 и Hidemi Takahashi, „Nisibis, Nṣibin, Nusaybin“, у *GEDSH* (2011), стр. 310–311.

<sup>59</sup> Његово име се још транскрибује као Сапор II. Вероватно због утицаја грчког језика у литератури на српском је чешћа верзија Сапор.

и 350. године.<sup>60</sup> О трећој опсади имамо и сведочанства у *Мадрашама о Низибидији*. С обзиром на то да је Персијска војска покушала да освоји град тако што је преусмерила ток Мигдоније да би њене воде ударале у зидове, као и на то да Јефрем у (готово) свему види *симболе* (сир. *разе*)<sup>61</sup> он ће о овом догађају да пише као својеврсној паралели са Нојем и Потопом.

I 3. Гле, потресоше мене<sup>62</sup> све олује,  
а сматрам срећном барку  
јер њу таласи само окружише,  
а насипи, стреле и таласи окружише мене;  
она беше Теби ризница богатстава,  
а ја бејех ризница грехова;  
она љубављу Твојом згази таласе,  
а ја [пребивам] у гневу Твом,  
ослепљена сам стрелама;  
подиже њу поплава, потресе мене река;<sup>63</sup>  
Управитељу те барке  
буди мој кормилар на земљи сувој;  
она би одморена у пристаништу<sup>64</sup> планинском,<sup>65</sup>  
а мене одмори у пристаништу [иза] бедема.

О овој опсади и победи над Персијанцима Јефрем је посветио неколико *мадраша*.<sup>66</sup> Разлог за овакав догађај он види у чињеници да је човек застранио.

III 11. Нека буду невоље твоје списи за подсетник твој;  
опсаде три пак могу да постану теби  
списи о чијим ћеш садржајима созерцавати свакога часа;  
оба Завета занемари и не  
ишчита [ствари за] спасење своје унутар њих; исписаше се за тебе [зато]  
три списа груба да ишчитаваш у њима о ранама својим.

Овде учавамо помен о три опсаде које је Низибидија претрпела, као и разлози који су довели до тога. Страдање града и његових житеља треба да послужи и као пример, поука шта се деси када народ одступи од Бога.

Едеса.<sup>67</sup> Место у ком је Јефрем живео последњих десет година свог живота. Данас се назива Шанлијурфа, или краће Урфа (или Урхај на сиријском) и налази се у југоисточној Турској. Место је окружено планинама са три стране, а са четврте се протеже Харанска равница. Кроз град протиче река Даисан. Град се налазио на веома важним трговачким путевима (поред осталих и на Путу свиле).

<sup>60</sup> О опсадама града, поред горепоменутог поглавља „Nisibis“ у делу Уте Посекел (уп. Possekkel, *Evidence...*, стр. 14–20), погледати и у Ephrem le Syrien, *La descente aux enfers*; *Carmina Nisibena*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes and index par le frère Dominique Cerbelaud, о.р., *Edition de Bellefontaine* (Bégrolles en Mauges, 2009), стр. 10–13.

<sup>61</sup> О такозваној Јефремовој *символничкој теологији* биће више речи касније.

<sup>62</sup> Ово су речи које изговара Низибидија.

<sup>63</sup> Реч је о реци Мигдонији.

<sup>64</sup> Сир. *лмина*, од грч. λιμνῆν.

<sup>65</sup> Уп. Пост 8, 4.

<sup>66</sup> Прва *мадраша* из ове колекције говори о опсади, друга и трећа о извојеваној победи, од четврте до седме Јефрем указује на то да претња још није прошла, а од девете до дванаесте се с времена на време подсећа на дешавања у вези са овим и бори се против поновног застрањивања народа и напуштања праве вере. Осма *мадраша* није сачувана.

<sup>67</sup> Подаци о Едеси су у овом раду су засновани на поглављу „Edessa“ у Possekkel, *Evidence...*, стр. 20–26. и Amir Harrak, „Edessa“, у *GEDSH* (2011), стр. 138–139.

У древној историји се помиње под разним именима, а постоје и веровања да је био место којим је управљао и цар Нимрод<sup>68</sup>, као и да је то било место на којем је живео праотац Авраам. Крајем четвртог века пре Христа град је поново подигнут од стране Селеукида и од тог периода био је под великим утицајем јелинске културе. Овај утицај ће готово непрекидно да траје све до периода у ком живи Свети Јефрем, тј. и када је град постао средиште мале краљевине Осроене, а и током Римског царства.

Због његовог географског положаја вероватно је постао центар из ког се хришћанство ширило по Месопотамији и имамо сведочанства да је било присутно још у другом веку. Међутим, важно је нагласити да хришћанска заједница није била јединствена и да су ту постојале и гностичке групе (маркионити), следбеници Бардаисана и манихејци. Потом, ту је био присутан и култ разним многобожачким божанствима (Бел, Небо, Син, Атаргатис...) и задржао се доста дуго у односу на друге делове Римског царства (и у петом веку је било дозвољено многобоштво).<sup>69</sup> Такође, јеврејска колонија је била веома бројна.

### 2.1.2.2 Још неки од података које проналазимо у Јефремовим делима

Јефрем није писао о себи, али ипак можемо посредно да дођемо до неколико информација које ће нам помоћи да боље разумемо у којим околностима живи, а на основу онога што проналазимо у неким његовим делима. Осим горепомнутих примера (у којима се помињу опсаде Низибиде) који су нам од помоћи да разумемо неке од његових радова, треба се осврнути и на оне који су оставили много већи утицај на Јефремова дела, а без којих они не могу да буду схваћени како треба. На пример, у његовим *Прозним побивањима* можемо најбоље да видимо са којим учењима он води дијалог и од којих учења он брани учење Цркве.<sup>70</sup> Слично можемо да видимо и у његовим *Мадрашама о вери*.<sup>71</sup> Поред философско-религијских учења са којима се суочавао у његовим делима можемо да пронађемо и неколико осврта на поједине конкретне догађаје. На пример, у *Мадрашама о Низибиди* проналазимо неколико догађаја о којима је Јефрем писао, а које су се догодиле у том граду.

Оно што је оставило велики траг на Јефремову мисао су и епископи који су управљали Црквом Низибиде, а за које он има само речи хвале и за које и сам наглашава да су утицали на његов живот. Реч је о епископима Јакову (епископ од око 308. до 338. године), Бабуу (338–350), Вологезу (350–361) и Аврааму (од 361. године, па вероватно до предаје граде Персијанцима 363. године). У *Мадрашама о Низибиди*, од XIII до XVI, Јефрем говори о прва три епископа. Разлог за то је што су оне написане док је на трону био Вологез. Док *мадраше* од XVII до XXI<sup>72</sup> помињу и епископа Авраама.

XIII 2. Онај који створи два светила<sup>73</sup>, изабра три светила  
и учврсти их [на небеса] током три помрачења, опсаде које беху;  
угаси се [први] пар светила, али последњи је [још] у потпуности блистав.  
3. Три свештена ризничара који беху носиоци кроз постојаност своју  
кључ тројични; врата троја отворише нам:  
један по један, кључем својим, у време своје, врата своја отвори.

<sup>68</sup> Или Неврода који се помиње у Пост 10, 8 и 1Дн 1, 10.

<sup>69</sup> О многобожачким култовима у Едеси погледати и у *Учење апостола Адаја*, увод, превод са сиријског језика и белешке мр Небојша Тумара (Београд: Отачник, 2010), стр. 67, 71, 87, 107.

<sup>70</sup> Делове *Прозних побивања* ћу анализирати касније у раду, а да се не бих понављао сада се нећу задржавати на њима. У овом делу Јефрем критикује Маркиона, Бардаисана, Манија, али и неке ставове које су заступали платонисти.

<sup>71</sup> *Мадраше о вери* говоре највише о проблему аријанизма и полуаријанизма који су били актуелни у Јефремово време на простору целог Римског царства. И о овоме ће бити касније много више речи. Важно је напоменути да се Јефрем осврће и у другим делима на ова учења и проблеме које они изазивају.

<sup>72</sup> *Мадраше* од XXII до XXIV нису сачуване.

<sup>73</sup> Уп. Пост 1, 16.



...

8. Чак и сунце три типа<sup>74</sup> показује кроз три дела [путање своје]:  
бритко и блиставо на почетку свом, силно и јако на средини својој,  
и као пламен<sup>75</sup> који се гаси, спокојно и благо на крају свом.
9. Лак и блистав је почетак његов да онима који спавају дође да [их] пробуди;  
врућа и јака је средина његова која плодовима долази да сазру;  
мио и благ је крај његов који доводи до савршенства.

С обзиром на то да је *мадрашу* Јефрем писао за људе који су познавали сву тројицу епископа (из текста можемо закључити да је настала за време столовања Вологеза: „угаси се [први] пар светила, али последњи је [још] у потпуности блистав“), не даје нам неке кокретније податке на шта се односи Јаковљева „бриткост и блиставост“, Бабуова „сила и јачина“ и Вологезова „благост“, тј. подразумева их јер су општепознати. Посредно се закључује да је реч о томе да је епископ Јаков, пошто је вероватно први епископ у Низибидији, онај који започиње озбиљнију реформу хришћанске заједнице у том месту, тј. „да онима који спавају дође да [их] пробуди“. О епископу Јакову, из других извора, знамо још да је био на Никејском сабору 325. године и да је сматран чудотворцем.<sup>76</sup> У. Посекел се још осврће на чињеницу да је у његово време подигнута саборна црква у Низибидији.<sup>77</sup> Што се тиче епископа Бабуа, а што је Јефрем записао у *Мадрашима о Низибидији* јесте да су у његово време (постникејски период) били велики спорови у Цркви (XIII, 6),<sup>78</sup> као и да се Бабу ангажовао у откупљивању ратних заробљеника (XIV, 4 и XIX, 16).<sup>79</sup> Осим горепомнутих особености епископа Вологеза, тј. да је благ, смирен и томе слично, немамо више конкретних података. У. Посекел наводи да је он подигао крстионицу поред саборне цркве.<sup>80</sup>

Према ономе што проналазимо у овој колекцији *мадраша* можемо да извучемо закључак да су ови епископи били Јефремови учитељи:

XVI 15. Усклађена са временима њиховим [беху] помагања различита њихова;  
ономе за кога [то] беше правично – страх, ономе за кога [то] беше корисно – храбрење,  
ономе за кога [то] беше прикладно – унижење.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Сир. *тунса*.

<sup>75</sup> У сиријском тексту овде стоји реч *ܠܒܪܝܬܐ* (*l-bryt'*, *л-берита*; која може да означава улицу, или творевину, зависно од тога како је вокализујемо). Међутим, Е. Бек у свом критичком издању сиријског текста наводи да постоје претпоставке да је текст оштећен и да испред ове речи требало да стоји слово ш, тј. *ܫܒܪܝܬܐ* (*šbryt'*, *шаврајта*; што би му давало значење: детињасто, невино) или слово к, тј. *ܟܒܪܝܬܐ* (*kbryt'*, *кеврита*; што би онда означавало сумпор; уп. *Мадраше о вери*, стр. 35). У свом преводу овај део изоставља и не преводи га никако, али додаје да постоји и претпоставка да је реч о термину *ܢܒܪܝܫܬܐ* (*nbršt'*, *наврешта* – пламен; уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrerers Hymnen de Fide*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 155 [Louvain, 1955], стр. 41, фуснота 6). У преводу на француски реч је преведена са *flamme* – пламен (уп. Ephrem le Syrien, *La descente aux enfers ; Carmina Nisibena*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes and index par le frère Dominique Cerbelaud, o.p., *Edition de Bellefontaine* [Bégrolles en Mauges, 2009], стр. 87).

<sup>76</sup> *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* vol. II, editio novissima ab eodem patre Mansi (JD), [Florentiae, 1759], кол. 638.

<sup>77</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 18.

<sup>78</sup> О епископима говори као о кључевима који су отварају она врата која су била потребна за изозове њиховог времена: XIII 6. „Првим отвори врата за рат због грехова; / средњим отвори врата за царење због спорова; / последњим отвори врата за представнике због милосрђа.“

<sup>79</sup> XIV 4. „Свештеник први постом дери уста затвори; / свештеник други због утамничених уста торбе беше отворио; / последњи пак пробуди уши да би у њих ставио накит живота.“ О овом чину епископа Бабуа говоре и У. Посекел (уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 18) и Е. Бек (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrerers Carmina Nisibena* (erster teil), übersetzt von Edmund Beck, CSCO 219 [Louvain, 1961], стр. 44, фуснота 4).

<sup>80</sup> Крстионица је сачувана до данас, али што је још битније, на шта и У. Посекел указује, јесте то да се на њој налази натпис на грчком, што је један од показатеља да су епископ и народ (бар делимично) познавали грчки језик (уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 19). Потребно је напоменути да је У. Посекел своје дело објавила пре 2000. године тако да није упозната са чињеницом да су почели археолошки радови и да су пронађени и остаци саборног храма (уп. Takahashi, „Nisibis, Nšibin, Nusaybin“, стр. 310–311.).

<sup>81</sup> Или попустљивост.

...

17. У смелости и степену младости старатељ страшни би мени:  
палица његова одвајаше<sup>82</sup> ме од игре и од порока застрашивање његово,  
и од наслађивања страх његов.

18. Оца другог даде [Бог] детињству мом; што беше у мени од младости,  
[тако] беше у њему од строгости; што беше у мени од старости,  
[тако] беше у њему унижења.<sup>83</sup>

19. Кад се узвисих са степенâ младости и детињства,  
прође застрашивање првог, прође страх [од] другог,  
даде ми [Бог] пастира благог.

20. Гле, за зрелост моју [прикладна би] храна његова, за мудрост моју тумачење<sup>84</sup> његово,  
за мир мој унижење његово и за тиховање моје благост његова,  
и за трезвеност моју озбиљност његова.

21. Благословен је Онај који као на теразијама извага [ме] и даде ми очеве;  
према временима мојим [прилагоди] помоћи мени и према боловима мојим лекове мени,  
и према лепотама мојим украсе [даде] мени.

Слично горенаведеном опису, овде имамо још један кратак приказ тројице епископа Низибиде с тим да је овде осликан један личнији однос. У Јефремовом сећању Јаков је остао упамћен као строг човек, али у исто време баш онакав какав је њему био потребан током његовог раног детињства. Бабу је био умеренији према њему и опет Јефрем подвлачи да је у том његовом добу такав човек био њему потребан. Исто важи и за Вологеза, с тим да за њега осим његове попустљивости, благости, Јефрем наводи и његове *тургаме*, тумачења. У једној од наредних *мадраша* Јефрем ће га назвати „учитељем закона“ (XIX, 16). Ово би могло да значи да је Вологез био и најобразованији (у неком формалном смислу) међу овим наведеним епископима. Чињеница да ову тројицу епископа описује на овај начин, тј. да су они утицали на његов развој и одрастање, да су били присутни у *целом* његовом животу, да је време проводио са њима и да их назива очевима показује да је предање које Јефрема види као анахорету, пустињака готово немогуће.

Јефрем ће да посвети неколико *мадраша* и четвртом епископу града Низибиде, Аврааму.

#### XVII 1. ...

... Ученик би тројици,  
поста учитељ четврти. Благословен је Онај који учини њега охрабрењем нашим!

...

11. Осликан би учитељ твој у ипостаси твојој;<sup>85</sup> гле, обличја његова на целом су теби;  
одвоји<sup>86</sup> се од нас иако [још] са нама је; у теби ћемо видети сву тројицу,  
племените који се одвојише од нас, бићеш нам зид као Јаков,  
и пуноћа милосрђа као Бабу, и ризница речи као Вологез.  
Благословен је Онај који у једном ослика њих!

...

XVIII 5. Не би било ништа посебно<sup>87</sup> то да је стари [човек] поразио паганизам;  
у разборитости својој почину старост; у времену свом прослави се младост;  
атлета<sup>88</sup> млади понесе на себи борбу<sup>89</sup> ужасну коју поведе  
[против] насилно раширеног паганизам који као дим усковитла се и прође;

<sup>82</sup> Дословно: бранити, забрањивати.

<sup>83</sup> Или попустљивост.

<sup>84</sup> Сир. *тургама*.

<sup>85</sup> Сир. *кнома*; тј. „у теби“.

<sup>86</sup> Тј. оде од нас, упокоји се.

<sup>87</sup> Дословно: инфериорно би било... Е. Бек у свом преводу додаје: „у очима Божјим“ (in den Augen Gottes; уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrerers Carmina Nisibena...*).

<sup>88</sup> Сир. *атлита*.

<sup>89</sup> Сир. *агон*.

са почетком његовим крај његов. Благословен је Онај који дуну на њега да би га распршио.

...

8. И земљорадник, који поста отпадник, поче да расејава трње са левицом својом, ревностан против њега би Земљораник<sup>90</sup> праведни и одсече, одреза је, левицу његову; испунио беше десницу своју и расеја у срце речи жив[отворн]е. гле, обрађено би разумевање наше пророцима Његовима, као и апостолима Његовим;

Еписком Авраам је описан као онај који је био ученик претходне тројице епископа (XVII, 1), али да је ипак на њега оставио највећи траг његов претходник Вологез (XVII, 11). Једна од ставки на којој се Јефрем највише задржава у XVIII *мадраши* јесте то да је Авраам био млад када постао епископ и по ономе што може да се закључи из исте *мадраше*, као и из XIX *мадраше*, изабран је за Вологезовог наследника још док је Вологез био жив (XIX, 6).<sup>91</sup> Главни изазов са којим се овај млади епископ Низибиде суочио био је покушај насилног враћања многобоштва („насилно раширеног паганизам“; XVIII, 5) за време цара Јулијана Отпадника, али исто тако Јефрем наглашава да је уз Божју помоћ (XVIII, 8) епископ Авраам био успешан у овој борби. Нажалост, историјске околности су довеле до тога да се Авраам на трону Низибиде задржао кратко и, као и у претходна три случаја, Јефрем није записао много конкретних детаља из Авраамовог живота.

Важно је да још једном укажем на чињеницу да све ово што је записано о овим епископима иде у прилог чињеници да Јефрем није био пустињак, отшелник, него да је живео унутар једне заједнице и да је њена историја у исто време и његова историја.

### 2.1.3 Проблеми који су потресали Цркву у овом периоду, а на које се Јефрем осврће

У Едеси је поред хришћана, који су се појавили око 200. године, постојала, како сам већ назначио, и велика скупина Јевреја и пагана. С времена на време се осврће и на њихове ставове, али је ипак више пажње посветио борби против Маркиона, Бардаисана и Манија.

Маркион је био син епископа из Понта, али је због својих учења био протеран одатле. Касније ће постати оснивач посебне црквене групације<sup>92</sup> која је имала и своју јерархију. Тачно време њеног оснивања није познато, али се смешта на половину другог века.<sup>93</sup> Његови списи нису сачувани и све што се о њему зна јесте посредно и то углавном из побдијања његових учења која су писали оци и учитељи Цркве. Зна се да је разликовао бога Старог завета од бога Новог завета, као и да је одбацивао важност овог првог за спасење људи. Овакав став је довео до тога да је одбацио књиге Старог завета, а Нови завет је реорганизовао и избацио највећи део књига, а оне што је задржао њих је преуредио.<sup>94</sup> С. Пападопулос, сажето износи Маркионово учење, говорећи да „темељни гностички елементи који одлучујуће одређују Маркионов систем јесу дуализам, антијудаизам, екстремне енкратитске тенденције, презирање материје, докетизам итд.“<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Односи се на Христа.

<sup>91</sup> Јефрем овде наводи и пример из историје спасења, Мојсија и Исуса сина Навиновог, да то није нешто непознато, страна да се бира наследник и да се на њега „полаже рука“.

<sup>92</sup> Општи подаци о Маркиону су написани на основу поглавља „Маркионизам“ и „Маркион“ у Пападопулос, С., *Од Апостолских ученика до Никеје; Патрологија I: Увод, II и III век*, [Београд: ПБФ, Институт за теолошка истраживања, 2012], стр. 106–107, 185–187, и Lucas Van Rompaу, „Marcion“ у *GEDSH* [2011], стр. 266–267.

<sup>93</sup> С. Пападопулос наводи да је почео са оснивањем 144. године (уп. Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје...*, стр. 107), док Л. ван Ромпај 144. наводи као годину када је био одлучен од Цркве и да је у потоњим годинама основао своју цркву (уп. Van Rompaу, „Marcion“, стр. 266).

<sup>94</sup> Према Л. ван Ромпају, Маркион је задржао преуређену верзију Лукиног Јеванђеља и десет прерађених Павлових посланица (уп. Van Rompaу, „Marcion“, стр. 267; уп. и Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје...*, стр. 186–187).

<sup>95</sup> Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје...*, стр. 107.

Маркионизам ће брзо да се прошири по целом Римском царству и већ крајем другог века срећемо га и на простору Сирије, а против њега је писао и Бардаисан.<sup>96</sup> Нека од његових учења проналазимо и у делима Светог Јефрема и то понајвише у *Прозним побијањима*.

У првом тому *Прозних побијања*, у којима се налази *Пет говора Ипатију*, Јефрем се углавном концентрише на Манија и манихејство, затим на Бардаисана, а најређе помиње Маркиона и то углавном поредећи га са Манијем и Бардаисаном. Оно што проналазимо јесте да су маркионити говорили о два бога који су код Јефрема називани Странац (ܩܝܨܐ, *pwkry*; *нукраја*) и Градитељ<sup>97</sup> (ܩܝܨܐ, 'bwd'; *'абуда*).<sup>98</sup> Градитељ је онај који је направио свет и он је окарактерисан као праведан, онај који није добар за нас<sup>99</sup> и који даје законе.<sup>100</sup> Странац је добри бог који се налази изнад неба.<sup>101</sup> Он је тај који шаље Исуса, свога сина, у свет који је Градитељ направио, а да би спасао људе.<sup>102</sup> Исус уводи у овај свет милосрђе<sup>103</sup> и откупљује људе,<sup>104</sup> тј. само људске душе,<sup>105</sup> од Градитеља. Мења закон, али не доноси никакве промене у самој природи.<sup>106</sup> Једно од ретких цитирања Маркиона у Јефремовим делима јесте: „У закону његовом [Градитељевом] Господ наш странц би, у делу његовом пак сродник је.“<sup>107</sup> Ипак, за Маркиона Исус је само привидно страдао.<sup>108</sup> По питању антропологије, Јефрем наводи да је људско тело за Маркиона зло, тј. направљено од злог елемента<sup>109</sup> и неће бити васкрсења тела.<sup>110</sup>

Какав однос треба да има Црква са њима можемо да видимо у закључку *Петог говора Ипатију* у ком Јефрем наводи да заједно са манихејцима, маркионитима, бардаисановцима и Јеврејима, због њихових погрешних учења и хула које проповедају, Црква не може да се моли.<sup>111</sup> Ипак, Јефрем не одбацује све што Маркион проповеда<sup>112</sup> само због тога што то заступа Маркион. У делу *Против Маркиона I* наглашава да има и исправних, истинитих

<sup>96</sup> Уп. Van Rompaey, „Marcion“, стр. 267.

<sup>97</sup> Значење речи се односи на онога који прави, чини, ради. Реч која је природнија српском језику јесте „створац“, али овде није реч о Ономе који је све створио из небића, привео у постојања, него о ономе који користи оно што већ постоји (слично Платоновом Демијургу). На енглески се, на пример, преводи са *Maker* за разлику од *Creator*. Пошто нисам успео да пронађем адекватније решење за превод овог термина користићу термин „градитељ“, иако ни он није у потпуности адекватан јер је сиријска реч за градитеља ܩܝܨܐ (*bny*, *банаја*)

<sup>98</sup> Уп. нпр. *Трећи говор Ипатију*, стр. 44 и даље.

<sup>99</sup> Нисам наишао на исказ којим директно Градитеља назива злим, лошим, али ипак је постављен наспрам доброг Странца. Оно што Градитеља не чини добрим, а какав се утисак стиче читањем Јефремових дела, јесте то што је користио злу материју и што је строг према људима.

<sup>100</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 54.

<sup>101</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 54 и *Пети говор Ипатију*, стр. 134–135 и 138. Њихов међусобни однос није једноставно дефинисати из Јефремових дела (иако може да се закључи да постоји нека врста сукобљености) пошто он веома ретко директно наводи Маркионове ставове и готово увек их подразумева као општепознате. На пример, у *Трећем говору Ипатију* Јефрем наводи низ логичних проблема у постојању ова два бога и поставља питања типа: где се они налазе? да ли су „комшије“? како онај који није градитељ може да уђе у ову земљу? када је Странац дошао, да ли је он напустио своје пребивалиште („земљу своју“) и ако јесте да ли је то учинио потпуно? делимично? и томе слично (уп. стр. 44–50). Коментаришући све ова питања и дајући логичне одговоре Јефрем показује да постоје нелогичности у Маркионовом систему, али данашњим читаоцима остаје нејасно који су од ових одговора искључиво Јефремови посредни закључци које је извео из Маркионовог учења, а шта је парафразирано Маркионово учење.

<sup>102</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 71.

<sup>103</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 74.

<sup>104</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 89–91.

<sup>105</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 98.

<sup>106</sup> Уп. *Против Маркиона III*, стр. 124.

<sup>107</sup> *Против Маркиона III*, стр. 125.

<sup>108</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 81 и *Против Маркиона III*, стр. 131.

<sup>109</sup> Уп. *Пети говор Ипатију*, стр. 146.

<sup>110</sup> Уп. *Против Маркиона I*, стр. 81.

<sup>111</sup> Уп. стр. 184–185.

<sup>112</sup> Ово се односи и на Бардаисана и Манија.

ставова и да је те ставове узео из *Светог писма*, али да је већи део њих искварио и да је то оно што треба одбацити.<sup>113</sup>

Бардаисан.<sup>114</sup> Рођен 154. године у Едеси, део живота провео у Јерменији, а касније се вратио у Едесу где је и умро 222. године. У његово време тај део Римског царства је потресао гностицизам и дуализам и у њему су се сусретале јелинска, месопотамијска и јудејска култура. Образовање је стекао на двору (паганског) цара Абгара VIII (177–212). Познато нам је да писао против маркионизма, али дело није сачувано, као ни остала дела која је он писао. Његова учења су данас делимично позната захваљујући чињеници да су их његов следбеник Филип и његов син Армоније фрагментарно сачували у својим списима. Он сам је припадао гностицима следбеницима Валентина, али их је касније напустио. О њему С. Пападопулос пише: „Уз помоћ духовних чинилаца које смо навели – гностицизам, хришћанство и херметички системи, створио је свој систем који представља својеврсан гностицизам, има онтологију, дуализам (умерен), дијалектику, многа космолошка схватања (био је значајан астролог) и наглашену идеју слободе.“<sup>115</sup>

Јефрем се у својим делима више пута осврће на Бардаисана, али, слично Маркиону, то ради много чешће у контексту чињенице да се Бардаисан сматра учитељем Манија и када пише против Манија пореди их међусобно. Иако Бардаисана чешће цитира него Маркиона, ипак и у овом случају доста ствари подразумева и није увек јасно представљено његово учење.

Према ономе што проналазимо у Јефремовим делима „Бардаисан, учитељ Манијев“,<sup>116</sup> „философ Арамејаца“,<sup>117</sup> учи да је људска душа сачињена од седам делова<sup>118</sup> као и да је свет сачињен од *суштина*, *ентитета* ( *أشياء* , 'уџе', *имје*), или *природа* ( *قوى* , *куп*, *кјане*): светло, ветар, ватра и вода,<sup>119</sup> а које су пре мешања биле поредане једна изнад друге у зависности од њихове тежине,<sup>120</sup> а испод свега се налазила Тама.<sup>121</sup> О узроцима који су довели до мешања суштина Јефрем дискутује и у *Трећем говору Ипатију*, али не даје директно Бардаисаново учење него га подразумева. У овом *Говору* Јефрем наводи Бардаисанов цитат који делимично даје одговор на ово питање: „Догоди се узрок случајно и погуран би ваздух у ватру.“<sup>122</sup> Иако сам цитат делује јасан, тј. до мешања суштина дошло је случајно, Јефрем ипак поставља питање у овом *Говору* ко је учествовао у томе, како је дошло

<sup>113</sup> Уп. стр. 53–54.

<sup>114</sup> Његово име се још транскрибује и као Вардесан (нпр. у преводу са грчког патрологије од С. Пападопулоса; уп. Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје...*, стр. 269), и као Бардесан. Ја сам задржао облик који се налази у *GEDSH* (стр. 56), али и у великом броју превода дела писаних на сиријском. Његово име значи „син Даисана“ (као што сам већ поменуо у тексту, Даисан је река која протиче кроз Едесу), а с обзиром на то да је транскрипција на српски ове две речи „бар“ и „Даисан“, то је био још један разлог да име овог писца оставим у облику Бардаисан.

Општи подаци о Бардаисану су написани на основу поглавља „Вардесан“ у Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје...*, стр. 269–271, и Sebastian Brock, „Bardaisan“ у *GEDSH* [2011], стр. 56–57.

<sup>115</sup> Пападопулос, *Од Апостолских ученика до Никеје...*, стр. 270.

<sup>116</sup> *Други говор Ипатију*, стр. 8.

<sup>117</sup> *Против Бардаисановог „Домнуса“*, стр. 7–8.

<sup>118</sup> Уп. *Други говор Ипатију*, стр. 8.

<sup>119</sup> Уп. *Трећи говор Ипатију*, стр. 52–56. У *Мемри против Бардаисана* Јефрем ће другачије да именује ове суштине: ветар, ватра, вода и прах (земља), а поменуће и живот који све ово држи заједно (уп. *Мемра против Бардаисана*, стр. 156), али неколико страна касније ће наведе горепоменута четири ентитета: светлост, ветар, ватра и вода (уп. *Мемра против Бардаисана*, стр. 159). Затим, да постоје међу Бардаисановим следбеницима људи који су увидели да мешањем ових суштина не добија се одговор откуд човеку све особине које тренутно има, и додају да су ту умештане још три групе честица, атома, од којих је сачињен ум, снага и разум (уп. *Мемра против Бардаисана*, стр. 220).

<sup>120</sup> Уп. *Трећи говор Ипатију*, стр. 57–60.

<sup>121</sup> Уп. *Пети говор Ипатију*, стр. 138.

<sup>122</sup> *Трећи говор Ипатију*, стр. 69.

до тога, како је то уопште могуће и томе слично.<sup>123</sup> При крају *Четвртог говора Ипатију*, Јефрем ће да каже да је према Бардаисану свет сачињен од пет суштина, а што се тиче људског тела, да су га уређивали Архонде ( אַרְחֹנֵי , 'rkwnī', арконта, од грчког ἄρχοντα)<sup>124</sup> и / или Управитељи ( מְדַבְּרֵי , mdrbn', мдаврана),<sup>125</sup> као и да захваљујући чињеници да је Мудрост показала своју лепоту и да су према тој лепоти ови правили тело, оно ипак није толико лоше,<sup>126</sup> иако је направљено од злог елемента.<sup>127</sup> Међутим, и да Адам није згрешио „тело би се у прах свој повратило.“<sup>128</sup> Због оваквог односа према телу Бардаисан ће да тврди да Христос није васкрсао у телу,<sup>129</sup> да је васкрсао само душу,<sup>130</sup> као и да Христове речи да сваки онај који држи Његове речи неће умрети<sup>131</sup> потврђују да се спасава само душа јер у случају телесне смрти душа не умире него ће отићи право у живот вечни.<sup>132</sup>

Мани.<sup>133</sup> Рођен 216. године на простору Месопотамије у јудео-хришћанској секти. Према предању, са дванаест година почиње да добија визије, а са двадесет и четири постаје „оваплоћени Утешитељ Божји“ и почиње да проповеда своје учење. Захваљујући подршци персијског цара Шапура I (242–272) његова проповед је имала успеха, али већ за време цара Бахрама I (273–276) његова заједница почиње да бива прогоњена. Умире око 276. године, али ће манихејство да се задржи још читав низ векова.

Заједницу су сачињавале две групе људи: изабрани, они који су проповедали, и слушаоци, они који су се бринули о изабранима и снабдевали их са потребним стварима надајући се да ће током реинкарнација и они постати изабрани. Најкраће речено, учење манихејства је за своју основу имало дуализам и зороастризма, али уз примесе „гностичке космологије, јудаизма, хришћанства, будизма и вавилонског мита.“<sup>134</sup>

У предговору критичког издања сиријског текста и превода Јефремових *Прозних побијања* од К. Мичела остало је записано о манихејству (баз навођења чије су то речи): „Вероватно најимпресивнији противник ког је Црква срела током целог тока своје историје.“<sup>135</sup> У продужетку овог навода К. Мичел објашњава да би Јефрема требало сматрати једним од најзаслужнијих људи за одбрану Цркве од манихејства јер је захваљујући Јефремовим делима оно поражено управо тамо где је и настало, у Месопотамији.<sup>136</sup>

Према ономе што проналазимо у Јефремовим делима, према Манију, пре почетка света постојале су Светлост ( נְהִיָּר , nhyr', нахир) и Тама ( חֶשְׁכָּה , ḥšwk', хешука)<sup>137</sup> које су

<sup>123</sup> Уп. нпр. *Трећем говору Ипатију*, стр. 52–60. На страни 56, Јефрем помиње и „Вишњега“ као једног од покретача, или бар уређивача тог мешања.

<sup>124</sup> С обзиром на то да су у *Другом говору Ипатију* Архонди наведени као део Манијевог учења (уп. стр. 12–13), као и у делу *Против Манија* (уп. стр. 190), и да су они поистовећени са Синовима Таме који су заробили Светлост у себи (тј. појели је), вероватно је Јефрем на овом месту „измешао“ два учења, Бардаисаново и Манијево, показујући да се они и не разликују много по овом питању.

<sup>125</sup> За разлику од Архонда, Управитељи су јасно назначени као део Бардаисановог учења (уп. *Четвртог говора Ипатију*, стр. 124).

<sup>126</sup> Уп. *Четвртог говора Ипатију*, стр. 122–123. О пет коренова свега погледати и *Пети говор Ипатију*, стр. 136–137.

<sup>127</sup> Уп. *Пети говор Ипатију*, стр. 146.

<sup>128</sup> *Мемра против Бардаисана*, стр. 143.

<sup>129</sup> Уп. *Мемра против Бардаисана*, стр. 162.

<sup>130</sup> Уп. *Мемра против Бардаисана*, стр. 167.

<sup>131</sup> Уп. Јн 8, 51.

<sup>132</sup> Уп. *Мемра против Бардаисана*, стр. 164–165.

<sup>133</sup> Општи подаци о Манију су засновани на Jeff W. Childers, „Mani“ у *GEDSH* [2011], стр. 261.

<sup>134</sup> Childers, „Mani“, стр. 261.

<sup>135</sup> *Прозна побијања 1*, стр. 6. Ова изјава се највероватније односи на чињеницу да је манихејство утицало и на Богумиле на Балкану и Катару у Француској вековима после Јефремовог доба.

<sup>136</sup> Иако је Јефрем највише коментарисао манихејство у делима сачуваним у *Прозним побијањима*, ја се нећу превише задржавати на тој теми. Као и у случају маркионита и бардаисановаца, навешћу неке основе њиховог учења како би се могли разумети Јефремови искази у вези са христологијом и антропологијом.

<sup>137</sup> Уп. *Други говор Ипатију*, стр. 1 и даље.

биле једна наспрам друге.<sup>138</sup> У једном тренутку „синови таме“, који су жудели за светлошћу,<sup>139</sup> кренули су у напад<sup>140</sup> и заробили су „синове светлости“, тј. душе.<sup>141</sup>

У *Другом говору Ипатију* Јефрем нам доноси један Манијев цитат који показује како је свет настао: „Када ухвати њих, Човек Први,<sup>142</sup> Синове Таме, одра их и начини од кожа њихових ово небо, и од удова њихових саби земљу, и од костију њихових, такође, [које] отопа,<sup>143</sup> подиже и одли планине, ..., <sup>144</sup> пошто јесте у њима мешавина и смеша Светлости које прогутано би од [стране] њих од почетка.“<sup>145</sup> Међутим, Јефрем не даје објашњење ко је тај „Први Човек“, <sup>146</sup> и остаје нејасно његово порекло. Из овог кратког цитата види се да је свет настао од Синова Таме у којима се налазила заробљена Светлост, тј. да у овом свету постоји и Тама и Светлост, с том назнаком да светло има за циљ да се ослободи. Може да се закључи да је Први Човек био добар (бар делимично, или већински) и да је довео до тога да заробљено Светло може да се ослободи Таме која га је заробила и то кроз посебан процес прочишћења.

Један од начина како се Светлост прочишћава и ослобађа таме јесу и стабла („Начини још стабла [да буду као] пећи.“<sup>147</sup>) која из земље извлаче светло и претварају га у воће, храну.<sup>148</sup> Једући ту храну ми прочишћавамо Светлост која се у њој налази,<sup>149</sup> а она, сада већ прочишћена одлази у висину и „Месец прима Светло прочишћено и током дана петнаест испуњава [се], а [онда] иде пражњење током петнаест других [дана].“<sup>150</sup> Шта се дешава даље са светлошћу и сам се Јефрем пита одмах у наставку овог навода Манијевих речи. Неколико страна касније навешће да ту светлост прима сунце,<sup>151</sup> али није записао сврху пребацивања светлости из Месеца у Сунце, тј. шта се са том светлошћу дешава, осим недовољног јасног навода да она постаје каква је била пре<sup>152</sup> и да је овај „Брод Светла“ преноси ту прочишћену Светлост у Кућу живота.<sup>153</sup> Овакво веровање довело је до тога да манихејци почну да поштују и да служе Месецу и Сунцу.<sup>154</sup>

Што се тиче Таме, сада се прави гроб за њу, а у коме ће она бити затворена када се сва Светлост прочисти.<sup>155</sup>

Ових неколико страна у вези са учењима Маркиона, Бардаисана и Манија су важни за разумевање Јефремове мисли, поготово у вези са његовом христологијом и антропологијом,

<sup>138</sup> Уп. *Трећи говор Ипатију*, стр. 75–76 и 80–81 и *Пети говор Ипатију*, стр. 140.

<sup>139</sup> Уп. *Трећи говор Ипатију*, стр. 63–64 и 81–83.

<sup>140</sup> Уп. *Трећи говор Ипатију*, стр. 66–67 и 75.

<sup>141</sup> Уп. *Други говор Ипатију*, стр. 6–7.

<sup>142</sup> К. Мичел преводи са „*the Primal Man*“ (*Други говор Ипатију*, стр. xxxiii [стране превода на енглески су означене римским бројевима, малим словима]).

<sup>143</sup> Дословно: изли.

<sup>144</sup> Овде Јефрем прекида цитат својим краћим коментаром којим указује нетачност овог учења.

<sup>145</sup> *Другом говору Ипатију*, стр. 11.

<sup>146</sup> Први Човек се помиње и у *Трећем говору Ипатију*, али је палимпсест са ког је рађен критички текст на том делу нечитак тако да су само фрагменти сачувани и није могуће сазнати нешто конкретније о њему (уп. стр. 82–83).

<sup>147</sup> *Трећем говору Ипатију*, стр. 12–13.

<sup>148</sup> Уп. *Трећем говору Ипатију*, стр. 13–15. На страни 28 и даље, Јефрем наводи да манихејци, такође, сматрају да је повраћање хране доказ да се Светлост прочишћава у нама, одваја од Таме, а кроз њено варење у нашој утроби.

<sup>149</sup> Уп. *Трећем говору Ипатију*, стр. 32.

<sup>150</sup> *Трећем говору Ипатију*, стр. 15.

<sup>151</sup> Уп. *Трећем говору Ипатију*, стр. 20 и даље.

<sup>152</sup> Уп. *Трећем говору Ипатију*, стр. 32. Недовољна прецизност се огледа у томе што, ако узмемо ово као тачно (код Јефрема могу да се нађу слична питања у *Говорима Ипатију*, нпр. уп. *Пети говор Ипатију*, стр. 164–165), тј. да би требало да је Светлости све мање и мање у овом свету, како је онда све више људи на земљи (већи број људи захтева већи број душа, тј. Светлости)?

<sup>153</sup> Уп. *Пети говор Ипатију*, стр. 178–179.

<sup>154</sup> Уп. *Пети говор Ипатију*, стр. 119–120 и *Пети говор Ипатију*, стр. 178–179.

<sup>155</sup> Уп. *Трећи говор Ипатију*, стр. 90–91 и *Четврти говор Ипатију*, стр. 90 и даље.

а о којима ће бити више речи касније. Једино ако разумемо ко су му „саговорници“, „саговорници“ који у људском телу виде нешто што је зло по себи, што треба одбацити, чега се треба ослободити, моћи ћемо да разумемо његово (пре)наглашавање важности тела.

#### 2.1.4 Свети Јефрем и грчки свет

У *Источним оцима IV века* отац Георгије Флоровски је записао: „Веома рано – по сведочењу Созомена, још за живота преподобнога – његова дела су била преведена на грчки. Он сам није знао грчки.“<sup>156</sup> Неопходно је рећи неколико речи о исказу да Јефрем није знао грчки језик, с обзиром на то да се он веома често понавља. Овај став је на неки начин општеприхваћен још од времена Теодорита и његове *Историје Цркве*, у којој јасно наглашава да Јефрем није знао грчки,<sup>157</sup> па све до једног од највећих истраживача дела Светог Јефрема, код професора С. Брока.<sup>158</sup> Разлог за ову тезу је и чињеница да ни на једном месту у историјским изворима који говоре о Јефрему не проналазимо опречно мишљење, а у прилог овоме налази се и чињеница да Јефрем ништа није написао на грчком језику, ако и јесте то је до данашњег дана остало непознато.

Међутим, негде у другој половини XX века и све већег броја студија које су се бавиле Јефремом овај став бива наново разматран и на неки начин ублажаван.<sup>159</sup> Није реч о томе да су пронађени докази да је Јефрем знао грчки језик, али се проналази све више посредних и непосредних доказа да је ипак био упознат са грчком културом и философијом.<sup>160</sup> Посебно од времена одбране докторске дисертације под називом *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* на Универзитету Принстон 1997. године, од стране госпође Уте Посекел (Ute Possekkel), као и од објављивање исте у форми књиге 1999. године у колекцији *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (том 580), теза да Јефрем није знао грчки се не узима без резерве.

С обзиром на то да је питање Јефремовог (формалног или неформалног) образовања битно за тему ове дисертације, а пошто ја немам значајних замерки на анализу и закључке У. Посекел,<sup>161</sup> ја ћу у овом поглављу да представим теме којима се она бавила и резултате до којих је дошла, како би разумевање Јефремове мисли, којом ћу се више бавити у наставку дисертације, било разумљивије.

Наиме, У. Посекел у свом раду показује да је мало вероватно да Јефрем уопште није познавао грчки језик, а сигурно је да је био упознат у одређеној мери са грчком културом и философијом. У свом истраживању она се ослања на чињеницу да је Јефрем одрастао и службовао у Низибији,<sup>162</sup> граду који се налазио на трговачкој рути између Истока и Запада, између Кине, Индије и Персије, са једне стране, и Римског царства, са друге. С обзиром на то да се налазио на територији Римског царства, а да је имао такву позицију мало је вероватно да је међу његовим житељима, поготово друштвено ангажованима, било људи који су били

<sup>156</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 356.

<sup>157</sup> Уп. Théodoret, *Histoire de l'Eglise* IV, 29.

<sup>158</sup> Нпр. уп. Sebastian Brock, *The Luminous Eye; The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Michigan: Kalamazoo, Cistercian publications, 1992), стр. 17.

<sup>159</sup> Занимљиво је запажање У. Посекел да је Р. Мареј 1959. године изјавио да је Јефремово богословље без грчког утицаја, 1967. да се у Јефремовим делима могу пронаћи докази да је он био упознат са грчком философијом, а године 1975. Р. Мареј проналази сличности у богословљу Григорија Ниског и Јефрема (уп. Possekkel, *Evidence...*, стр. 1–2).

<sup>160</sup> Претходнопоменути став С. Брока да Јефрем није знао грчки језик није му сметао да изјави и да је Јефрем био под утицајем јелинског културног амбијента (ова теза се провлачи кроз читаво дело Brock, *Luminous Eye...*). У. Посекел наводи читав низ аутора који су крајем XX века заступали и заступају ову тезу, као што су: Р. Мареј, Е. Бек, С. Брок, К. Меквеј, С. Грифит и други (уп. Possekkel, *Evidence...*, стр. 1–8).

<sup>161</sup> Неке од замерки ћу да наведем у фуснотама.

<sup>162</sup> О Низибији сам већ писао у овом раду тако да ћу сада нагласити само неке од ставки на којима се У. Посекел задржава, а који доводе у питање Јефремово непознавање грчког језика.



толико изоловани да нису бар на неком основном нивоу познавали грчки језик.<sup>163</sup> Јелинизација овог дела света почела је још у времену Александра Македонског (IV век) и Селеукида.<sup>164</sup> Ту је и чињеница да епископ Низибине Вологез, за кога сам Јефрем каже да му је био учитељ, када је направио крстионицу код саборног храма на њој је поставио назив на грчком језику.<sup>165</sup> Грчки натписи су били присутни и на другим грађевинама из тог периода.<sup>166</sup> У Едеси је јелински културни утицај био још видљивији, па тако налазимо палате, хиподроме, театре, маузолеје, архиву,<sup>167</sup> а пронађена су и документа, међу њима и лична писма, из III века, настала у регији у којој живи и ради Јефрем, и три четвртине су биле на грчком, што указује на то да се на тој територији користио грчки језик и у приватним препискама.<sup>168</sup> Поред овога, У. Посекел указује и на очигледну присутност јелинског утицаја на уметност и архитектуру, а што се види на сачуваним мозаицима (натписи на грчком, мотиви феникса и Орфеја...), коринтским капителима и томе слично.<sup>169</sup>

У другом поглављу У. Посекел се бави питањем Јефремовог образовања и његовог односа према образовању.<sup>170</sup> Указује на чињеницу да Јефрем велича људски труд за сазнањем, учењем,<sup>171</sup> али наводи да Јефремови биографи наглашавају да он није завршио школу, иако је имао велико знање и био вешт са речима.<sup>172</sup> Наводи да не постоји ниједан конкретан доказ да је Јефрем ишао у неку школу. Упућујући на стање у Римском царству по питању образовања и школа (да је готово у свим градовима било могуће добити примарно образовање [читање, писање, граматика], да је и секундарно [геометрија, аритметика, музика и астрономија] било присутно у многим градовима, али ипак нешто ређе, а да је трећи ниво [реторика и философија] било могуће завршити само у великим градовима), као и на то да се Јефрем осврће на ликове из грчке књижевности (Хера, Атина, Афродита, Тантал и Орфеј), посредно закључује да је можда Јефрем завршио примарни ниво образовања.<sup>173</sup> Оно што је битно нагласити јесте да У. Посекел у Јефремовим делима види и да је Јефрем био (у једној мери) упознат са реториком.<sup>174</sup> Ипак, посматрајући Јефремове радове и његову употребу грчких термина, У. Посекел закључује, ако је Јефрем знао грчки, он га није течно говорио.<sup>175</sup>

<sup>163</sup> О Низибини погледати стране 14-20.

<sup>164</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 15.

<sup>165</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 19.

<sup>166</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 27-28.

<sup>167</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 21-22.

<sup>168</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 29.

<sup>169</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 28.

<sup>170</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 33-54.

<sup>171</sup> У. Посекел наводи паралеле и сличности Јефремових ставова у вези са учењем и знањем са ауторима из грчко-римског света попут Софоклеа (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 37), Тертулијана (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 38-39, 42), Цицерона (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 39), Климента Александријског (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 40), Сократа (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 42-43). На страни 40. ауторка прави паралелу Јефрема и Платона, наводећи да Јефрем о Богу говори као о уметнику. Мислим да је овде важно нагласити да иако Јефремов приказ Бога као уметника подсећа на Платоновог Демјурга, ипак не мора да значи да је Јефрем од Платона узео ову „слику“. Бог као уметник није стран Старом завету. У првој глави *Постања* јесте наведено да Бог све речју ствара ни из чега, али у другој глави, стих 19, наводи се да је Бог све од земље направио (ниједном речју се не негира да је све ни из чега настало, већ се стиче утисак да је прво створио земљу, а онда „уметнички“, „вешто“ све обликовао, уредио). У *Псалму* 103 Бог се, такође, приказује као онај који све уређује, сређује (о овоме сам писао и у „Утицај културног амбијента на формирање богословских исказа светог Јефрема Сиријског“, *Богословље* 2 [2014], стр. 259, фуснота 59). Ово не значи да Платова философија није утицала на Јефрема, него да овај пример треба узети са опрезом.

<sup>172</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 48-49.

<sup>173</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 49-52.

<sup>174</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 53-54.

<sup>175</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 52. Ово би требало узети са резервом. Јефрем заиста само на неколико места користи грчке речи и не задржава се дуго на њима (нпр. говори само да ли је реч у једнини или множини, ког је рода... али нема дуже, детаљније анализе; уп. нпр. *Четврти говор Инатију*, стр. 122 и *Против Бардаисановог „Домнуса“*, стр. 4 и 9). Разлог за то, заиста, може бити његово ограничено познавање грчког језика, али узрок за то се може тражити и у адресату, тј. можда Јефрем не прави дуже анализе из тога разлога што оне адресату не би ништа значиле, тј. можда он не позаје грчки језик.

У трећем поглављу своје књиге У. Посекел дефинише неколико термина које Јефрем користи и указује на то да, иако је реч о сиријским терминима, он им даје значења који они имају у јелинској (углавном стоичкој) философији. Реч је о терминима:  $\text{ܘܬܝܘܬܐ}$  ('*uty*'; *utja*), тј.  $\text{ܘܬܘܬܘܬܐ}$  ('*utwt*'; *utumta*), које треба разумети као грчко  $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$  (не као  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), или у случају када се односи на Бога, као  $\acute{o}\ \acute{o}\nu$ ,<sup>176</sup>  $\text{ܟܘܢܐ}$  (*kun*'; *кјана*), термин који одговара грчком разумевању  $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ <sup>177</sup> и  $\text{ܩܢܘܡܐ}$  (*qnmw*'; *кнома*), на коме се ауторка највише задржава, а која одговара грчком, или још прецизније стоичком разумевању термина  $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\beta\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ , тј. у зависности од контекста може да има значења: као оно што је стварно постоји, конкретно, индивидуално, што има тело.<sup>178</sup>

Четврто поглавље<sup>179</sup> је посветила указивању на паралеле између Јефремовог учења о четири елемента од којих је направљен свет и грчког философског учења о четири елемента као основама свега, код којих је оно присутно још из времена Емпедоклеа, а које су развијали други философи. Осим самог помињања, набрајања 4 елемента, које Јефрем на једном месту назива и „субовима света“<sup>180</sup>, сличности су очигледне и у набрајању њихових основних карактеристика, боја и томе слично. И у овом случају Јефрем се највише ослања на стоичку философију.

У петом поглављу<sup>181</sup> своје дисертације и књиге У. Посекел се осврће на учење о атомима. Наиме, Јефрем оспорава Бардаисаново учење да су основни елементи сачињени од ситних честица, зрнаца, атома ( $\text{ܦܪܕܐ}$ , *prd*', *перда*). Реч је о учењу које своје корене има у јелинској философији, у учењима Демокрита и Леукипа. Оспоравајући Бардаисаново учење Јефрем се у великој мери ослања на стоичко учење, понекад на Аристотелово,<sup>182</sup> а понекад и на неке друге, код јелинских философа честе типове аргументације (нпр. бесконачни низ)<sup>183</sup>, али и неке оригиналне аргументе.<sup>184</sup>

Шесто поглавље<sup>185</sup> је посвећено Јефремовом разумевању простора, празнине, учењу које, такође, своје корене има у јелинском свету и које је било предмет спорења међу философским школама. Оно што је важно да се овде нагласи јесте чињеница да Јефрем сам наглашава да стаје на страну стоика, именује их, тј. да је њихово учење о простору исправно, за разлику од учења платониста (чије фрагменте проналази код Бардаисана и Маниа). За Јефрема је простор безграничан, бестелесан и нема димензије (учење које заступају и стоици),<sup>186</sup> док када говори о односу Бога и простора јасно наглашава да Бог није у простору (да јесте, значило би да је ограничен), већ „Бог је Свој простор“ ( $\text{ܡܘܠܐܢܐ ܕܥܘܠܡܐ}$ ; '*tr*' *d-npš-h*;

<sup>176</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 55–59.

<sup>177</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 59–65.

<sup>178</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 65–78. О Јефремовој употреби термина *кнома* погледати и у мом раду „Утицај културног амбијента...“, стр. 261–264.

<sup>179</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 79–112.

<sup>180</sup> *Мадраше о вери*, 44, 3.

<sup>181</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 113–126.

<sup>182</sup> Аристотел и стоици говоре да је материја променљива и да се приликом настанка једне ствари од друге, првобитна фундаментално мења, а што не би могло да се објасни ако постоје непроменљиве честице, тј. атоми (уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 114–116).

<sup>183</sup> Јефрем поставља питање о „лепку“ који атоме држи заједно и каже да ако је и он од атома, онда је потребан још неки „лепак“ који ће да држи атоме лепка заједно. (уп. *Против Манија*, стр. 218).

<sup>184</sup> Што се тиче Јефремове оригиналности, треба нагласити да је он, за разлику од других хришћанских писаца говорио не о јелинском учењу о атомима, него о Бардаисановој интерпретацији тог учења. Јелински атомисти су углавном заступали став да је свет настао случајно, сударањима и комбиновањима атома, док Бардаисан ипак уводи неку врсту божанства која то креира. Због овога је већина хришћанских аутора насупрот атомистима стављала учење о Богу као творцу, узроку (уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 120–126), док је Јефрем „морао“ да осмисли други аргумент. Један од тих аргумената је и да је Бардаисанов бог слабашан јер све што он може јесте да сакупља и сабира атоме, за разлику од правог Бога који ствара ни из чега (уп. *Против Манија*, стр. 218).

<sup>185</sup> Уп. Possekel, *Evidence...*, стр. 127–154.

<sup>186</sup> Да празнина нема димензије заступају још једино стоици међу јелинским философским школама (уп. Possekel, *Evidence...*, 150–151).

атра δ-наφи-εχ).<sup>187</sup> Овај исказ проналазимо и код Филона („ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ“) и код Теофила Антиохијског („αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος“),<sup>188</sup> аутора који пишу на грчком.

Наредно, седмо поглавље је логични наставак претходног јер обрађује тему бестелесности (коме припада и претходнообрађивани простор).<sup>189</sup> У. Посекел истиче да Јефрем, када говори о овој теми, наглашава да Бардаисан није лепо разумео проблематику јелинских философа и да он боље познаје тематику. У свом делу *Против Бардаисановог Домнуса*, Јефрем ће да се позива и на конкретно философско дело, „О бестелеснима“ од платоничара Аблина.<sup>190</sup> Што се тиче његовог учења о бестелесности, као и до сада обрађиваним темама, највише се ослања на стоичку философију, али не у потпуности. Заједничко за њега и стоике јесте то да се бестелесно<sup>191</sup> може опажати само умом. Примери бестелесних ствари су: простор, димензије, глаголи и именице, време, број, линија, *семион* (грч. σήμεῖον).<sup>192</sup> Поделио их је на три групе. Прву групу чине имена конкретних ствари, другу имена која немају одговарајуће телесне ентитете (време и простор) и последња група су глаголи. Битно је још нагласити да је Јефрем и звук сматрао бестелесним што га одваја од стоичког учења. Његово учење је ближе учењу Аристида Квинтилијана (антички музички теоретичар), Плутарху и питагорејцима.<sup>193</sup>

Осмо и последње поглавље је посвећено разумевању чула, тачније чулној перцепцији.<sup>194</sup> Јефрем на неколико места говори о седам чула, пет општепознатих: вид, слух, укус, додир и мирис, и два „додатна“: говор и размножавање. У својој анализи У. Посекел јасно показује да се основа, корен за Јефремово учење о седам чула налази у стоичкој антропологији, тј. у њиховом учењу о седам делова душе. Разрађујући даље учење о чулима Јефрем ће да нагласи да чула могу да спознају, перципирају оно што им је слично<sup>195</sup> и због тога Бога није могуће спознати кроз чула.<sup>196</sup>

Из закључка ове дисертације навешћу два одломка који по мом мишљењу најбоље показују до којих је закључака дошла У. Посекел:

„Претходна анализа је показала да Јефремово богословље инкорпорира многе концепте који потичу из грчке философије. Понекад није било могуће идентификовати ове грчке појмове са конкретном јелинском философском школом; у другим приликама, философско порекло грчких концепта коришћених од стране Јефрема могло је бити детерминисано. Он се често ослања на идеје [које могу бити]<sup>197</sup> пронађене у списима стоика, али, такође, инкорпорира аристотеловске, платоновске и питагорејске идеје.“<sup>198</sup>

<sup>187</sup> *Први говор Ипатију*, стр. 132.

<sup>188</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 134 и 139–140.

<sup>189</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 155–187.

<sup>190</sup> У. Посекел ће да претпостави да је реч о средњеплатоничару Албину, учитељу лекара Галена, док се не може рећи о ком је делу реч. Иако постоји претпоставка да је реч о Псевдо-Албину и његовом делу *О бестелесности квалитета*, ауторка систематски показује да то вероватно није то дело (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 157–158).

<sup>191</sup> Што се тиче дефиниције тела, У. Посекел указује на чињеницу да Јефрем није до краја разумео стоичко учење о телу. Позивајући се на стоике Јефрем говори да је он сагласан са њиховим учењем да телесно постоји у природи и супстанци. Међутим, стоици углавном користе дефиницију да је телесно оно што дела и над чим може да се дела (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 159).

<sup>192</sup> Изгледа да Јефрем није разумео право значење речи и уместо „математичке тачке“ (геометрија), он је разумева као знак, линију која раздваја нешто од свега другог (што ова реч заиста и може да значи, али у јелинској философији, а у вези са темом бестелесности, разумева се као тачка; уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 165 и 176–177).

<sup>193</sup> Аристид, Плутарх и питагорејци су се посвећивали изучавању музике, а сличност са њиховим ставовима У. Посекел види у чињеници да је и Јефрем био композитор (пример су његове *мадраше*) и да се разумео у музику (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 180).

<sup>194</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 186–229.

<sup>195</sup> Ово учење заступа велики број јелинских философа (уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 202).

<sup>196</sup> Уп. Possekел, *Evidence...*, стр. 197–203. О богопознању биће више речи касније у раду.

<sup>197</sup> Речи у загради су мој додатак ради лакшег разумевања реченице.

<sup>198</sup> Possekел, *Evidence...*, стр. 230.

„Јефремова употреба грчке философије је претежно [употреба] стоичке [философије], али и еклектичка – као и у случају многих других богослова и позноантичких философа. Наклоност ка стоицизму издваја Јефрема не само од других богослова четвртог века, који су имали тенденције да буду платонисти, већ и од позније сиријске традиције, у којој је аристотеловска философија била изражена. Јефремово стоицизирајуће богословље<sup>199</sup> доводи га ближе ранијим хришћанским писцима, као што су Тертулијан и Теофил Антиохијски.“<sup>200</sup>

На крају овог подужега приказа студије госпође Уте Посекел и њених закључака намеће се закључак да више не би требало олако изговарати вишевековно понављану реченицу да Јефрем није познавао грчки језик и да је он најбољи представник чисте семитске мисли. Иако сматрам да ова студија умногоме доводи под сумњу други део исказа оца Г. Флоровског да „Јефрем није ни могао бити богослов јер није познавао грчки језик“, што је и узроковало обим овог потпоглавља, и иако доприноси бољем разумевању Јефремове мисли, ипак она не решава једно од главних питања ове дисертације, а то је да ли је Јефрем био богослов? Наиме, највећи број цитата који се налазе у овој студији су из *Прозних побијања*, тј. Јефремових дела у којима он директно одговара на „философска питања“. Међутим, уколико би се посматрала искључиво његова поетска дела, по којима је он и најпознатији, оваквих „философских исказа“ је знатно мање и углавном су присутни у фрагментима. Ово би могло да доведе до закључка да је он био упознат са јелинском философијом, али да је није користио у својим делима која су коришћена у Цркви, тј. да он ипак није богослов,<sup>201</sup> а разлог за то није само „непознавање грчког језика“. Да ли је ова теза прихватљива биће јасније када будем говорио о његовом учењу.

Као могући разлог који је узроковао оволико разилажење између „историјског Јефрема“ и „Јефрема описаног у житијма петог и шестог века“ даје нам професор С. Брок, а то је да су Јефремови потоњи биографи имали (добру) намеру да учине „модерним“ Јефрема, тј. „да учине њега релевантним за њихов лични контекст.“<sup>202</sup> На истом овом месту, неколико редова касније, указује и на то на треба осуђивати његове биографе већ учити из њихових грешака и пустити да Јефремова дела говоре сама за себе.

## 2.2 „Символичко богословље“<sup>203</sup> Светог Јефрема

### 2.2.1 Објашњење значења појединих термина у делима Светог Јефрема

Најпрецизнију анализу значајних термина Јефремовог богословља проналазимо у делу Таниоса Бу Мансура (Tanios Bou Mansour) под насловом *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien* (Kaslik, 1988).<sup>204</sup> Оно што је веома важно да се нагласи јесте чињеница да у поглављима у којима он обрађује ове термине, пошто објасни значење сваког од њих, нагласи да није могуће на сваком месту у Јефремовим делима тако разумети термин и да је

<sup>199</sup> Енг. *Stoicizing theology*.

<sup>200</sup> Possekkel, *Evidence...*, стр. 234.

<sup>201</sup> Под термином богослов на овом месту подразумевам човека који улази у анализе, проучавања неких тема из хришћанског учења, а насупрот њему је човек који не поставља никаква питања него се све своди на молитву и прослављање Бога.

<sup>202</sup> Brock, „St. Ephrem in the eyes of later syriac liturgical tradition“, стр. 21.

<sup>203</sup> Најранију употребу ове синтагме за Јефремово богословље пронашао сам у Sebastian Brock, „The Poet as Theologian“, у *Sobornost* 7–4 (1977), стр. 243.

<sup>204</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 23–71.

неопходно посматрати контекст и из контекста извучити смисао.<sup>205</sup> Најједноставније речено, термине које Јефрем користи у својим богословским исказима не треба разумевати у смислу „техничких термина“ како су они данас разумевани, тј. као да су јасно, прецизно, па и непроменљиво дефинисани.

Један од важнијих термина у Јефремовим богословским исказима је *паза* (ܠܘܘܝܐ ; r'z' ; символ<sup>206</sup>), а одмах за њим је *тупса* (ܬܘܦܫܐ ; *twps'*; τύπος ; тип). Први термин је из персијског, преко арамејског дошао у сиријски језик, а други долази из грчког језика. У речницима се наводи да се термин *паза* код различитих аутора може наћи различито записан (ܠܘܝܐ , r'z' , или ܠܘܝܘܐ , 'rz'), али се увек изговара *паза*, а преводи се са тајна, мистерија, мистичко значење, символ, знак, сакрамент, Евхаристија, мистички елемент, завера, тип, посвећење.<sup>207</sup> Термин *тупса* се преводи као тип, фигура, сличност, модел, калуп, пример, облик, копија, символ, алегорија, едикт, пропис.<sup>208</sup> Т. Бу Мансур заједно обрађује ова два термина покушавајући да на тај начин покаже све нијансе њиховог значења, шта је оно што им је слично, а шта је оно што их разликује.<sup>209</sup> После опширне и детаљне анализе, као неку врсту закључка, Т. Бу Мансур наводи да је *тупса* термин коју Јефрем најчешће (наравно, уз изузетке) користи за светописамске личности и догађаје и да је њихова аналогија јаснија и прецизнија, док је за разумевање *пазе* потребно више „ерминевтичког бдења“ и значење је нејасније, скривеније. Битно је још да се нагласи да *паза* готово никада нема значење мистеријског култа.<sup>210</sup>

Следећи термини на које би требало да се осврнемо јесу *дмута* (ܕܡܘܬܐ ; *dmwt'*; обличје), *салма* (ܣܠܡܐ ; *slm'* ; слика) и *сурта* (ܣܘܪܬܐ ; *swrt'* ; представљање (црта лица)). *Дмута* се преводи са форма, облик, фигура, тип, архетип, образац, план, пример, слика, одраз, замишљање, сличност, подобије, загонетка, икона, врста, сазвезђе.<sup>211</sup> *Салма* са слика, икона, облика, форма, фигура, слика (на новчићу), идол, статуа, знак (зодијачки),<sup>212</sup> а *сурта* са слика, облик, тип, текст, вез, исцртавање (линија), карактерисање.<sup>213</sup> Т. Бу Мансур објашњава да значење термина *дмута*<sup>214</sup> Јефрем понекад приближава значењу термина *паза* и *тупса*, као и да за Јефрема *дмута* у себи конституише слику иза које се налазе скривене реалности, а које су на овај начин видљив(и)је, разумљив(и)је. Она је део човека, по (слици и) *дмути* Божјој је човек створен, али није реч о некој статичној особини, већ је то нешто што је могуће развијати, могуће је уподобљавати се нечему, тј. задобијати нечије обличје. Она је непропадљива, за разлику од *салме* која је (на неки начин) подложна пропадању. Још једна разлика између *дмута* и *салме* је та што је *салма* готово увек у једнини, док је *дмута* неретко у множини (*демвата*).<sup>215</sup> *Демвате* Бог узима на себе и када се јавља људима пре

<sup>205</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, нпр. стр. 31 („Bien entendu, on ne peut partir de definition établies a priori pour juger du sens des termes éphrémiens.“).

<sup>206</sup> Као што сам већ навео, значење термина увек треба да се посматра у контексту и у зависности од контекста ја ћу преводити, како овај, тако и остале термине које овде обрађујем, али ћу се ипак трудити да где је год то могуће задржим преводе које овде наводим у заградама.

<sup>207</sup> Уп. *ACSDict*, стр. 524, *SLex*, стр. 1424.

<sup>208</sup> Уп. *ACSDict*, стр. 170, *SLex*, стр. 520.

<sup>209</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 26–35. О термину *паза* и њеним значењима погледати и код Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom ; a study in early syriac tradition*, revised edition, (London / New York: T&T Clark, 2006); где се све наводи реч погледати у „Indices“, стр. 389.

<sup>210</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 27.

*Паза* код Јефрема слична је ономе што А. Шмеман говори за символ а то је да „символ може и да не ’изображава’, тј. може да буде лишен спољашње ’сличности’ са оним што симболизује“ (Шмеман, *Евхаристија*, стр. 29). За Јефрема је неопходна нека врста сличности, али није неопходно да буде „спољашња“, већ да на неки начин указује на оно што симболизује и није неопходно да је та веза увек јасно уочљива.

<sup>211</sup> Уп. *ACSDict*, стр. 94, *SLex*, стр. 308.

<sup>212</sup> Уп. *ACSDict*, стр. 480, *SLex*, стр. 1290.

<sup>213</sup> Уп. *ACSDict*, стр. 476, *SLex*, стр. 1282.

<sup>214</sup> О термину *дмута* код Јефрема погледати у Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 35–44.

<sup>215</sup> Када Јефрем говори о Сину као *дмути* Очевој онда је увек у једнини (уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 40).

оваплоћења Сина. Међутим, *демвате* могу бити и погрешно схваћене тако да неки јеретици *демвате* које су само пројаве сматрају стварностима, а неке друге које су стварности, само пројавама<sup>216</sup> што нам показује да *дмута* (*демвата*) може бити схваћена и као реалност и као „обична“ пројава. *Демвате* су пројаве и *салме*<sup>217</sup> која је у вези са онтолошком стварности. Када говори о томе да је Бог створио човека по икони Својој, Јефрем ће да користи термин *салма* (чешће него *сурта*), а и Син се назива *салмом* Очевом. *Салма* је, такође динамична и човек је створен по *салми* Божјој, коју је изгубио због греха, али је обнавља Тројицом кроз крштење и коначно уобличавање задобија по васкрсењу. Значење *сурте* се умногоме поклапа са *салмом*, али чешће има значење које превазилази „икону Божју“, доводи се у везу и са лепотом мудрости, архангелом Гаврилом, Мојсијевим штапом, телом човечијим, самим човеком, Рајем...<sup>218</sup> Посматрајући контексте, стиче се утисак да је *салма* нека „унутрашња“ слика Некога/некога/нечега, док је *сурта* некако ближа „спољашњем“ изгледу, али опет, све зависи од контекста у ком се користе ова два израза.

*Пелета* (ⲉⲗⲉⲧⲁ ; *pl't'* ; параболо), још једна од речи коју Јефрем користи у својом симболичком богословљу. Преводи се са поређење, пословица, символ, слика, загонетка, алегорија, илустрација.<sup>219</sup> Најпростије речено, *пелета* је део неке приче, развијене слике у којој је она сажета, прецизна, понекад и у форми поређења, а којој је неопходно тумачење.<sup>220</sup>

*Ниша* (ⲛⲓⲃⲁ ; *nuš'* ; знак) преводи се са знак, застава, ознака, символ, облик, споменик, предзнак, циљ, крај, план, доказ, пример, објект, прилика, мера, песма, ритам, акценат, значење, смисао, одељак.<sup>221</sup> Јефрем овај термин најчешће користи када говори аспекту чуда нечега.<sup>222</sup> *Ниша* је увек активна, за разлику од *ате* (ⲁⲧⲉ , 't', други израз који се такође преводи са знак).<sup>223</sup>

*Махзита* ( ⲙⲁⲕⲏⲧⲁ ; *mḥzyt'* ; огледало), за разлику од осталих термина, нема много значења и обично се преводи са огледало, пример или призор.<sup>224</sup> *Махзита* је говорећи символ, оно је активно, а понекад га Јефрем и персонификује. Захваљујући одразу ми можемо да спознамо и оне ствари које су невидљиве, неприступачне. Оно што се види зависи и од онога који гледа, као и од онога у чему се огледа.<sup>225</sup>

## 2.2.2 Објашњење значења још неких термина

У овом поглављу пажњу ћу усмерити на термине који за Јефрема, данашњим језиком речено, нису *технички термини*, али су важни данашњим читаоцима ради лакшег разумевања Јефремове мисли, његовог симболичког богословља. Реч је о терминима *мемра* и *мадраша*.

Отац Георгије Флоровски је записао за Јефрема у *Источним оцима IV века*: „Лиричар је остао и у теологији, распеваној и мелодичној. То његовим делима даје посебну интимност

<sup>216</sup> На овај начин *демвате* задобијају и негативно значење (уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 41).

<sup>217</sup> О *салми* и *сурти* погледати код уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 44–52.

<sup>218</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 48.

<sup>219</sup> Уп. ACSDict, стр. 446, *SLex*, стр. 1192.

<sup>220</sup> Опширну анализу овог термина са примерима погледати у Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 52–57.

<sup>221</sup> Уп. ACSDict, стр. 339, *SLex*, стр. 916–917.

<sup>222</sup> Нпр. Мојсијев штап назива и *разом* и *нишом*, али када употребљава термин *паза* односи се на симболичку страну која упућује на Крст, док термин *ниша* користи када је реч о моћи да чини чуда (фр. „*l'aspect du miracle*“, или „*l'aspect miraculeux*“, уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 58).

<sup>223</sup> *Ата* користи, нпр. када говори о обрезању (спошљањи, видљиви знак), а *ниша* је углавном у вези са крштењем, али и у вези са неком вером активног уподобљавања добрим примерима (Ровоам је *ниша* епископа Авраама... ; опширнија и детаљнија анализа термина у Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 57–61).

<sup>224</sup> Уп. ACSDict, стр. 264, *SLex*, стр. 737–738.

<sup>225</sup> Христос као Син Божји је огледало Оца, али и на земљи он разобличава паганизам и открива мисли фарисеја и књијжника (уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 66; опширнија и детаљнија анализа термина у Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 61–71).

и топлину. И као проповедник је остао лиричар. Више је певао него говорио. Полазиле су му за руком упечативе, некада и веома компликоване, слике често развијене до драматичних сцена...<sup>226</sup> Нешто касније и сам даје објашњење за *мемре* и *мадраше*: „Нека од Ефремових поетских дела намењена су читању наглас, за складно декламовање, – тзв. *memre*, беседе; напротив, друга су била удешена за хорско певање, уз пратњу харфе, *mad(h)rāse* (дословно: *поуке*). Преподобни Ефрем се у стиховима спорио са јеретицима и хвалоспевом је прослављао Бога у празничне дане.<sup>227</sup>

*Мадраша*. *Мадраше* су оно по чему је Јефрем најпознатији широм хришћанског света. Сам термин *мадраша* (сир. ܡܕܪܫܐ; *mdrš'*) долази од глагола *драш* (сир. ܕܪܫܐ; *drš*) који се преводи са: газити, утабати, сазнати (пут) или припремити (пут), а у пренесеном значењу са: вежбати, тренирати, упућивати.<sup>228</sup> Именица *мадраша* преведена је у речницима као прича, извештај, излагање, коментар, песма, химна, доктринарна химна, ода.<sup>229</sup>

С једне стране имамо овакво разумевање термина *мадраша*, а са друге, тако су назване Јефремове песме које су подељене на строфе, строфе на стихове (неке имају и рефрен). Број строфа и дужина стихова варира од песме до песме, а на почетку великог броја њих стоји и напомена по ком се гласу, мелодији пева. Ово је довело до тога да се термин *мадраша*, у контексту ових Јефремових песама, преводи термином химна. Међутим, овај термин није довољно прецизан, не говори нам о чему је заиста реч и због тога се све чешће термин *мадраша* ни не преводи. С обзиром на то да ће разумевање *мадраша* да допринесе разумевању Јефремовог симболичког богословља, сматрам да је потребно да се овоме посвети више простора.

Наиме, један од првих аутора који је поставио питање да ли су *мадраше* химне био је Михаел Латке (Michael Lattke) у својој студији „Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?“<sup>230</sup> Иако је студија релативно кратка у њој је показао да се под термином химна подразумева песма која се пева, а којом се хвали, велича нека личност, догађај и томе слично, а да само мало број Јефремових *мадраша* одговора овој дефиницији. Тачније, он истиче да је потребно извршити анализу које од *мадраша* можемо називати химнама, а које не. Шта су онда *мадраше*? Као што сам већ написао реч је о песмама које су певане, а које су подељене на строфе, а строфе на стихове, али њихова главна улога није била хвала, прослављање Бога, светих, неких догађаја из историје спасења, него су то биле песме које су (између осталог) служиле за подучавање верног народа<sup>231</sup> (али не ни само то).

Знамо да је *мадраше* писао и компоновао сам Јефрем, али нисам успео да дођем до прецизне информације да ли су оне биле саставни део неког конкретног богослужења, неког од богослужења из дневног круга, или је реч о евхаристијском сабрању, као ни потврду речи о. Г. Флоровског да су певане уз харфе. Оно што је сигурно јесте да су биле певане на сабрањима.<sup>232</sup> Из већ наведених стихова *Мемре о Светом мар Јефрему* Јакова Сарушког можемо да извучемо неколико информација.

<sup>226</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 355.

<sup>227</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 357.

<sup>228</sup> *ACSDict*: „to tread, find out or prepare a path... metaph. to practice, train, instruct“ (стр. 98). *SLex*: „to tread, open up... to exercise, train“ (стр. 325). Поред ових значења глагол има значења попут диспута, разговора, упућивања, објављивања... (уп. *SLex*, стр. 325).

<sup>229</sup> *ACSDict*: „an exposition, commentary, a doctrinal hymn, hymn, ode“ (стр. 254). *SLex*: „story, account... hymn, song“ (стр. 718).

<sup>230</sup> Реч је о делу Michael Lattke, „Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?“ у *Oriens Christianus* 73 (1989), стр. 38–43.

<sup>231</sup> Као што је то превео и о. Г. Флоровски у претходнопоменутом цитату: „поуке“.

<sup>232</sup> Уп. и Susuan Harvey, „Revisiting the daughters of the covenant; women’s choirs and sacred song in ancient Syriac Christianity“, у Hugoye 8 (2005), стр. 136. Д. Сербело сумња да су све *мадраше* биле певане на богослужењима јер су неке од њих веома тешке за разумевање и сматра да би било потребно упознавање са њима пре самог „извођења“, као и да тематике које неке од њих обрађују не одговарају по садржају богослужбеним текстовима. За ово последње наводи и примере: сећање на страхоте рата, прослављање епископа Низибиде, дијалог Смрти и Сатане, богословске аргументације о васкрсењу... (уп. „Introduction“, у Ephrem le Syrien, *La descente aux enfers; Carmina Nisibena*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes and index par le frère Dominique Cerbelaud, o.p.,

- 42.<sup>233</sup> Појава нова да жене изговарају проповед  
и, гле, назване беху учитељима на сабрањима.  
43. Потпуно нови свет ознака је твог учења;  
једнаки су тамо, у Царству, мушкарци и жене.  
44. Две харфе за два пола успостави делање твоје,  
удружи, као једно, мушкарце и жене у узношењу хвале.  
45. Мојсију, вођи племенâ, сличиш,  
који даваше свирала девојкама у пустињи.  
46. Умилне звуке пак Јеврејке производише свиралима својим,  
а овде хвалу узносе Арамејке *мадрашама* својим.  
...  
97. Као што свирала даде Мојсије девојкама,  
[тако овај] начини *мадраше* и даде [их] разборити девицама.  
...  
100. Окружише га јата јаребица понизних,  
учише од њега песму умилну гласом чистим.  
101. Учаше ласте да цвркућу  
и грмеше црква од гласова чистих [жена] часних.

И ови стихови потврђују да је Јефрем и писао (97) и компоновао *мадраше* (100–101). Видимо и да су певане антифоно (44) и да су због тога жене које су их певеле назване „учитељима на сабрањима“ (42). Управо овај стих нам приближава место *мадраша* у Јефремовој заједници. Жене нису називане појцима због певања „химни“, већ су називане „учитељима“ јер „изговарају проповед“, тј. певају *мадраше*. Наравно, као што је и М. Латке закључио, неке од *мадраша* имају и форму и садржај химни, што потврђују и ови стихови из Јаковљеве *Мемре* (46). Опис који проналазимо у *Мемри* (нпр. стих 100), као и форма једног броја *мадраша* говори да је могуће да су жене певале строфе, а Јефрем рефрен, или обрнуто. Када је реч о *мадрашама* које су у форми дијалога између мушкарца и жене, вероватно су их антифоно певали мушки и женски хор.<sup>234</sup> Овакво извођење *мадраша* је доводило до драматизације догађаја из историје спасења, до извођења својеврсног перформанса, или још прецизније речено: иконизације кроз који би верни народ изнова учествовао у тим догађајима.<sup>235</sup>

---

*Edition de Bellefontaine* [Bérgrolles en Mauges, 2009], стр. 25) Иако сам сагласан с тим да су неке Јефремове *мадраше* тешке за разумевање, сматрам да аргументација не стоји јер је довољно да се погледају, нпр. „догматици“ који се и данас певају на нашим богослужењима, у којима је на први поглед је уочљива „висока теологија“ и који данас нису разумљиви највећем делу Цркве (не само због слаборазумљивог језика на ком се певају), али то нико у Цркви не види као проблем, нити (колико је мени познато) било ко предлаже да се они мењају, избацују или томе слично, тј. сложеност богослужбених песама не представља препреку за њихово коришћење на богослужењима. Што се тиче другог дела аргументације о темама којима се оне баве, мислим да ни она не стоји. Овде је реч о традицији која је дубоко укореењена на Светом писму, а која у историјским догађајима види присутност Божју. На ово треба додати и чињеницу да сам Јефрем у свему око себе види симболе који могу да се тумаче, симболе с којима и сам Бог комуницира са људима (о овоме ћу више говорити у одељку о Јефремовом симболичком богословљу). Узимајући у обзир ово двоје не би требало да буде необично да Јефрем користи свима познате историјске (или измишљене) догађаје да би пренео одређене поруке, да кроз те догађаје научи народ. Ни ово није страно нашој Цркви јер не треба заборавити да се у нашем календару „празнује“ „земљотрес“ (на дан Светог Димирија; 26. октобар / 8. новембар), тј. и он се у богослужбеним песмама разумева као Божје делање у историји, догађај из ког народ треба да учи.

<sup>233</sup> Навешћу поново стихове ради лакше прегледности.

<sup>234</sup> Уп. Harvey, „Revisiting the daughters of the covenant...“, стр. 137, као и Harvey, S., „On Mary’s Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition“, у *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography* Ed. Patricia Cox Miller and Dale Martin (Duke University Press, 2004), стр. 63.

<sup>235</sup> Ово није страно ни нашој Цркви. На пример, канон са јутрења на празник Благовести је написан у форми дијалога између Пресвете Богородице и архангела Гаврила. Дијалози су проширивани, надграђивани, баш као што је и Јефрем радио, међутим, данас је готово немогуће пронаћи храм у ком се овај канон на јутрењу пева (ово се односи и уопштено на каноне на јутрењу, а не само на канон Благовести), а још ређе да се он пева антифоно између мушког и женског хора те да се на тај начин овај догађај из историје спасења приближава верном народу, или да се народ приводи догађају из историје спасења.



Слична сведочанства могу да се пронађу и у самим Јефремовим делима. Тако, на пример, 2. *Мадраша о Васкрсењу* потврђује да су за извођење *мадраша* биле задужене жене:

П 9. Пастир велики<sup>236</sup> да уплете у њу<sup>237</sup> *тургаме*<sup>238</sup> своје као цвеће,  
стари<sup>239</sup> победе своје, служитељи<sup>240</sup> предавања своја,  
младићи алилује своје, деца псалме своје,  
чисте<sup>241</sup> *мадраше* своје, главешине дела своја,  
прости [људи] управљања своја;<sup>242</sup> Благословен је Онај који умножи нама победе!

Важно је нагласити да ову строфу не треба дословно разумети, тј. да су једино жене, девственице певале *мадраше*, а исто се односи и на све друге наводе. Нису епископи једино и једини писали *тургаме*, нити су свештеници једини имали „победе“, тј. успешне подвиге, нити су једино младићи певали алилуја и тако даље. Ипак, уколико упоредимо ову строфу из Јефремове *мадраше* и оно што проналазимо у Јаковљевој *Мемри* можемо да закључимо да су жене најочљивије биле управо у извођењу *мадраша*, али да им то није био једино задужење, нити да су једино оне то радиле.

Сузан Ашбрук Харви (Susan Ashbrook Harvey) је у својој студији „Revisiting the daughters of the covenant; women’s choirs and sacred song in ancient Syriac Christianity“<sup>243</sup> истраживала место жена у Цркви, жена које су припадале *кћерима завета*, и показала је да су оне имале централнију улогу на богослужењима него ђаконисе. До овог закључка је дошла управо због чињенице да су оне певале *мадраше*. Ђаконисе су биле задужене за жене, док су ове које су певале *мадраше* узносиле проповед, тј. подучавале су целу заједницу на богослужењима, и мушкарце, и жене.<sup>244</sup>

Студија „Social values and textual strategy in Ephrem the Syrian’s sixth hymn on the fast“, од Фил Џ. Боте (Phil J. Botha),<sup>245</sup> кроз анализу само једне *мадраше* показује богатство метода које Јефрем користи да би постигао свој циљ, што је у овом случају да приближи верном народу разлоге, или још прецизније, да их убеди да је потребно да посте. У овој *мадраши* он наступа као ауторитет који „наређује“ пост, али се користи и реторичким питањима, поларитетом,<sup>246</sup> метафоричким комплексом, понављањима и томе слично.<sup>247</sup> Иако не директно, ова студија је још један показатељ како се Јефрем користио *мадрашама* и која је била њихова улога. Оно на шта Ф. Бота не указује, јер то и није тема његовог истраживања, а што је важно за циљ истраживања дисертације, јесте то да су *мадраше* углавном упућене људима – да им нешто објасни, покаже, мотивише и да им омогући да *проживе и доживе*

<sup>236</sup> Односи се на епископа.

<sup>237</sup> У претходним строфама Јефрем позива верне да заједно исплету круну за Христа.

<sup>238</sup> Сир. ܛܘܪܓܡܐ (*twrgm’*, *тургаме*) – тумачења Светог писма, беседе.

<sup>239</sup> Односи се на свештенике, презвитере.

<sup>240</sup> Тј. ђакони.

<sup>241</sup> Тј. девственице.

<sup>242</sup> Тј. начин живљења.

<sup>243</sup> *Hugoye* 8 (2005), стр. 125–149.

<sup>244</sup> Уп. Harvey, „Revisiting the daughters of the covenant...“, стр. 129–130.

<sup>245</sup> *Acta Patristica et Byzantina* 11 (2000), стр. 22–32. Реч је само о једној од студија која се бави овом тематиком, а њу сам изабрао јер аутор кроз анализу само једне *мадраше* таксативно набраја методе које користи Јефрем, као и примере за њих.

<sup>246</sup> Ф. Бота указује на неколико примера, али ја ћу навести само један. Јефрем се осврће на слепог Вартимеја који није својом вољом постао слеп, а кога Христос исцељује, с једне стране, а са друге, на нас који својеволјно себе ослепљујемо и не желимо да нам се помогне, а имамо начин за то (уп. Botha, „Social values...“, стр. 26). О Јефремовој примени поларитета Ф. Бота је писао и у једној старијој студији која се бави Јефремовом визијом Раја у којој још показује да Јефрем ову методу користи и да мотивише верни народ да иду ка Рају (уп. Botha, P. J., „Honour and shame as pivotal values in Ephrem the Syrian’s vision of Paradise“, у *Acta Patristica et Byzantina* 10 (1999), стр. 49–65).

<sup>247</sup> Уп. Harvey, „Social values...“, стр. 25–27 и 30.

одређени догађај, а не Богу, тј. није им главни мотив просто узношења молитве, или благодарења.<sup>248</sup>

Осврнућу се још на кратку студију С. Брока под називом „Поетска уметност Светог Јефрема.“<sup>249</sup> У овој студији, кроз анализу 3. *Мараше о бесквасном хлебу*, С. Брок је показао да је Јефрем користио сложене и јасне структуре приликом писања својих *мадраша*, тј. да му није циљ био само да напише нешто у форми песме, него да се придржавао сложених структура у које је уклапао своје богословске исказе. Још прецизније, Јефремове *мадраше* нису биле плод само дара Божјег, „лирског дара“, „случајности“, него и његовог труда и знања.

Због свега претходнореченог У. Посекел је у *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* оставила термин *мадраше* непреведен, док К. Ден Бисен у свом делу *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought* термин *мадраше* да преводи са „*Teaching songs*“. Једно од последњих дела у ком се помиње овај проблем јесте приказ књиге (превода) насловљен: „Jeffrey T. Wickes, transl., *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Faith, The Fathers of the Church 130*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2015“, од стране А. Палмера (Andrew Palmer) у ком он на првом месту излаже веома озбиљну критику аутору јер термин *мадраша* преводи термином химна.<sup>250</sup>

*Мемра*. Термин *мемра* (ܡܡܪܐ ; *m'mr'*) долази од глагола *емар* (ܐܡܪ ; *'mr*) који се преводи са: говорити, причати, рећи, заповедити,<sup>251</sup> док би *мемра* онда значила: говор, беседа, омилија.<sup>252</sup> Слично као и у случају *мадраше* и овде је сам термин преводљив, али уколико би га превели дословно, онда он не би тачно показивао о чему је заиста реч. Додатно компликује чињеница да књижевни родови код старих сиријакофоних аутора нису били јасно дефинисани, па се под истим именом проналазе различити жанрови. Јефрем термин *мемра* користи за беседе, за расправе против јеретичких учења,<sup>253</sup> али и за тзв. ритмичне беседе (или беседе у стиховима). Ово последње јесте тема овог потпоглавља јер у савременом српском језику не постоји назив за такав књижевни жанр. Кад год у раду реч *мемра* остане непреведена, она ће да се односи на ове „ритмичне беседе“.

Реч је о текстовима који су писани на одређене библијске или богословске теме,<sup>254</sup> али су писани у стиховима где се пази да сваки стих има одређен број слогова. Јефрем није једини који је писао у овој форми.<sup>255</sup> У зависности од броја слогова унутар стиха који су најчешће користили поједини аутори и распореда пауза, форме *мемри* су добиле имена. Пошто је Јефрем најчешће користио образац од четрнаест слогова са паузом после седмог

<sup>248</sup> Када *мадраше* садрже молитву и тада су те молитве саставни део иконизације догађаја.

У студији Harvey, „On Mary's Voice...“, стр. 63–86., можемо да видимо како Јефрем у уста важних личности, у овом случају Пресвете Богородице, ставља измишљени говор и на тај начин подучава верни народ, а чије дејство појачава управо кроз певање жена (уп. нпр. Harvey, „On Mary's Voice...“, стр. 64 и 67) и то престаје да буде само нешто што се пасивно пасматра и о чему се размишља, а постаје нешто што се проживљава и у чему се учествује (уп. Harvey, „On Mary's Voice...“, стр. 68).

<sup>249</sup> Sebastian Brock, „The Poetic Artistry of St Ephrem : an analysis of H. Azym. III“, у *Parole de l'Orient* 6–7 (1975–1976), стр. 21–28.

<sup>250</sup> Приказ објављен у часопису *Hugoye* 18.2 (2015), стр. 427–439.

<sup>251</sup> *ACSDict*: „to say, speak... to tell, affirm, assert, intend, to intone, chant...“ (стр. 20). *SLex*: „to say... to pronounce... to suppose, consider... to think, decide... to order, command...“ (стр. 57).

<sup>252</sup> *ACSDict*: „speech, diction; a discours, sermon, homily... a metrical homily; a treatise, a division of a book; proposition... disputation...“ (стр. 247). *SLex*: „a speech, oration... homily... tractate, division of a book... proposition... verb, predicat...“ (стр. 701–702).

<sup>253</sup> Тако је *Други говор Ипатију* у ствари *Друга мемра Ипатију* (уп. стр. 44), али у самом тексту видимо да није реч о говору у данашњем смислу те речи.

<sup>254</sup> На српском језику постоји превод Јефремове *Мемре о Ниниви и Јони* са сиријског изворника (увод, превод и коментари су моји, у *Кад Израил беше дете*, Зборник радова у част професора Драгана Милина поводом 70. рођендана, приредио Родољуб Кубат, Библијске студије 1 [Београд 2015], стр. 113–174.)

<sup>255</sup> Већ је било говор о *Мемри* Јакова Серушког, а на српски је преведена и *Мемра о пресељењу Еноха и Илије* (реч о мом преводу под насловом „Нарсајева 'Мемра о пресељењу Еноха и Илије' - увод, превод, анализа и превођење“, у *Богословље* 2 [2018], стр. 22–53).

слога, такве *мемре* су називају *афирмаја*, док су *мемре* са дванаест плус дванаест слогова са паузама после четвртог и осмог слога назване *јакубаја* и *нарсаја* по Јакову Сарушком и Нарсају који су писали у овој форми. Поред ових постоје и *мемре* у форми пет плус пет слогова, а које је највише писао Балај, а које се по њему називају *балајнаја*.<sup>256</sup>

Као и у случају *мадраша*, када Јефрем за тему има библијски извештај, он га проширује и обогаћује, актуализује и прави драматичне сцене,<sup>257</sup> опет због самих „слушалаца“, верног народа који се окупио на богослужењу, како би они на најлакши начин извукли поуке и те поуке запамтили. *Мемре* је највероватније изводио мушкарац и то кроз рецитацију. С. Харви претпоставља да су се можда и жене понекад укључивале у „извођење“ *мемре* и то у оним моментима када садржај *мемре* тако диктира, тј. када се наводе речи неке женске личности.<sup>258</sup>

### 2.2.3 Символи у Јефремовом богословљу

Ових неколико термина које сам навео, а које Јефрем користи, било да је реч о „техничким“ терминима, или о називу његових дела, делимично показују Јефремов однос према симболима, симболизовању. Бројност тих термина, као и њихов избор показује да символ заузима посебно место у његовим богословским исказима. С друге стране, његов поетски језик, његова поетска дела, *мадраше* и *мемре*, као и начин њиховог извођења указује на чињеницу да Јефрем није само тумачио разне симболе, типове, представе, пројаве, откривења и томе слично, већ да и сам учествује у њиховом стварању, актуелизацији, „извођењу“, они су за њега „постали начин живота“<sup>259</sup>.

Често се заборавља да је поезија присутна у целом хришћанском свету и користи се као оруђе богословља,<sup>260</sup> па тако долазимо до исказа о. Г. Флоровског: „Преподобни Јефрем био је пре свега аскета, човек аскетског типа, – у исто време он је неоспорно био обдарен јаким лирским талентом. Најмање је био мислилац. Лиричар је остао и у теологији, распеваној и мелодичној.“<sup>261</sup> Из ових неколико редова, индиректно, може да се стекне утисак као да се у одређеној мери поезија, лирика, и „мислилаштво“ међусобно искључују, као да стоје једно наспрам другог, или бар да је лирика на неком нижем ступњу од прозе. Међутим, управо је поезија основно средство за Јефремову симболичку богословску мисао јер се она најбоље уклапа у систем симбола, типова, знакова, огледала и томе слично.

<sup>256</sup> Уп. „Form of the Homily“, у *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, critical edition of the syriac text, translation and introduction by Amar, J. P., *Patrologia Orientalis* 47/1, Turnhout, 1997. стр. 14 и фуснота 20.

<sup>257</sup> Уп. нпр. *Мемра о Ниниви и Јони*.

<sup>258</sup> Уп. Harvey, S., „Revisiting the daughters of the covenant...“, стр. 137.

<sup>259</sup> Sebastian Brock, „The Poet as Theologian“, у *Sobornost* 7–4 (1977), стр. 244. Професор С. Брок у овом одељку конкретно говори о типологији код Јефрема, али овај закључак може да се примени и на остале сегменте Јефремовог симболичког богословља.

<sup>260</sup> С. Брок ће за поезију да каже да она може бити „an excellent vehicle for theology“ (уп. Sebastian Brock, „The Syriac Orient : a third „Lung“ for the Church“, у *Orientalia Christiana Periodica* 71 [2005], стр. 8–9). Нажалост, ова „употребна вредност“ поезије се данас у значајној мери запоставља и тако долазимо до чињенице да се богослужења у храмовима наше Цркве и даље изводе на језику који ретко ко може у потпуности да разуме, а недовољно се ради како на превођењу на савремени српски, тако и на учењу верног народа црквенословенском језику, другачије речено, ти текстови се не приближавају народу.

Овакво виђење песника није страни ни нашој Цркви. Свети Николај Велимировић када говори о митрополиту Петру II Петровићу Његошу записао је: „Поете нису једно лудо покољење, но посланици Божји, који с Богом опште, који су ’ближе Бога и чудествах’, који су – да се изразимо једним старим добрим, но не мало дискредитованим изразом – посредници између Бога и људи“ (Николај Велимировић, *Религија Његошева*, треће издање [Београд 1969], стр. 29) док за самог Бога каже: „Бог пева – дакле ствара, и обратно. Бог ствара као песник што ствара песму. Делање Божје то је песма – не једна песма, но све и једна“ (Велимировић, *Религија Његошева*, стр. 30).

<sup>261</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 335.

Да било јасније место поезије у Јефремовом симболичком богословљу, неопходно је прво разумети шта су за њега симболи и које је њихово место у богословствовању.

### 2.2.3.1 Симболи као средство Богооткривења – симболи као нужност

Јефрем јасно наглашава да су симболи<sup>262</sup> и њихова употреба, на неки начин нужност. На пример, *Мадраша о Рају* XI, строфа 5, директно указује ово: „Тако, нема пак начина другог за говорника / осим имена њихових, [ствари] видљивих, / да представи слушаоцима обличе<sup>263</sup> [ствари] скривених...“ Ово је опште место код Јефрема. У *Мадрашама о вери*, делу које је у највећој мери посвећено оповргавању аријанизма и полуаријанизма,<sup>264</sup> често се наилази на „подвлачења“ наше немогућности да о Богу говоримо на други начин, осим кроз нама познате представе, слике, „имена“, тј. симболи. На пример, *Мадраша о вери* I, 3–6:

- I 3. О, [ти] који одапе ка планини великој, не мисли да ће [је] досегнути стреле твоје;  
[оне] од тебе одмакоше мало и тај знак<sup>265</sup> не досегнуше;  
узвишено је пак рођење Сина изнад истраживања човечанства.  
4. Постављен је теби знак<sup>266</sup>, сродан теби,<sup>267</sup> упореди њега са [нечим] блиским,  
да се кроз сведочанство [онога што је] близу поверује у оно далеко;  
[тако, нпр.] да буде теби душа знак<sup>268</sup> који пропустише истраживачи.  
5. Један пак исповеда да она јесте, други чак да она није,  
један постави њу под [власт] смрти, други изнад смрти,  
један је учини од нечега<sup>269</sup>, други ни од чега.  
6. Онај који виде величанство њено, учини је делом Великога,  
а онај који виде пропаст њену, учини је дашком ваздуха,  
постоји [онај] који је дахом учиним, а постоји још [и онај] који је крвљу назива.

У ових неколико кратких строфа Јефрем указује на недостатке нашег сазнања и да ми чак ни оно што је део нас не можемо да истражимо и да усагласимо резултате истраживања, а спремни смо да разматрамо рођење Сина од Оца. Јасно је да је ова *мадраша* условљена горућим проблемом са којим се Црква суочавала у његово време, а то је да ли је, или још прецизније, како је Син рођен од Оца. За аутора ових стихова то је тема о којој ми не можемо говорити. Она је изнад моћи нашег сазнања. Једино шта о Богу можемо да сазнамо јесте кроз симболе и оно што нам је блиско и кроз то да дођемо до (неких) закључака о Њему. И за ово бисмо могли рећи да је опште место код Јефрема, а у то ћемо се моћи уверити кроз друге примере на које ћу указивати кроз рад. С обзиром на то да се овај исказ провлачи као нит кроз сва Јефремова дела може се доћи до закључка до ког долази отац Георгије Флоровски у *Источним оцима*: „Ефрем је увек подвлачио апофатичке мотиве и уздржавао се од детаљног истраживања.“<sup>270</sup> Међутим, да би Јефремова мисао била јаснија потребно је погледати штиру слику. На првом месту, потребно је пронаћи шта наш ђакон узима као основу за овакав став.

<sup>262</sup> Пре него што кренем у анализу Јефремових дела, важно је нагласити да када будем говорио о символу, симболима и слично, да се то не односи само на термин *раза* него све горепоменуте Јефремове „техничке“ термине симболичког богословља, изузев када у тексту нагласим другачије.

<sup>263</sup> Сир. *dmwt*’ (*дмута*).

<sup>264</sup> Аријанизма и полуаријанизма, али не и аријанаца и полуаријанаца, зато што се не сукобљава директно са њима, не води преписку са њима, нити им пише. Текстови су упућени члановима његове заједнице да их учврсти у правој вери, тј. „Јефрем се уопште не конфронтира аријанцима већ промовише јединство своје заједнице“ (Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 298).

<sup>265</sup> Сир. *ниша*.

<sup>266</sup> Сир. *ниша*.

<sup>267</sup> Дословно: син рода твога.

<sup>268</sup> Сир. *ниша*.

<sup>269</sup> Тј. сматра да је од нечега (дословно: од ствари) направљена.

<sup>270</sup> Уп. стр. 359.

Први разлог за апофатику, како је назива о. Георгије, можемо пронаћи, такође, у *Мадрашама о вери*.

XV 5. Тишином запечати уста твоја; нека се не дрзне језик твој;  
нека зна душа твоја да [си ти] творевина, [да си] начињен, [да си] син обликованог,  
да провалија је велика, бескрајна,  
између тебе и Сина када дође до претраживања.<sup>271</sup>  
LXIX 11. Божанство који од створених<sup>272</sup>  
може да претражи јер провалија је између ње<sup>273</sup>  
и Творца?<sup>274</sup> ...

Не само да сам избегава да расправља о Божанству, тј. Богу по Себи, већ заповеда и својим слушаоцима да се не осмеле на тако нешто. Разлог се не налази у његовој сентименталности, побожности и слично, већ у онтологији. Између Нествореног и створеног налази се „онтолошка провалија“, како ју је назвао и С. Брок.<sup>275</sup> Поред овога овде имамо и конкретан пример како Јефрем „кроз ствари блиске нама“, кроз симболе говори о онтолошкој разлици Бога и творевине. О овој онтолошкој разлици у *Мадраши о вери* 5, 5 говори на један други начин:

V 5. Ниси, Господе мој, из зависти Своје  
[учинио] да мања од Тебе [буду] дела Твоја;  
дело не може  
са делатељем својим да буде једнако;  
хула је [то] страшна...

Још један показатељ да је проблем наше немогућности да спознамо Божанство на онтолошкој равни. Није реч о „уздржавању“, повучености, него о реалној немогућности. Појашњавајући даље у *Мадрашама о вери* у чему се огледа разлика Нествореног и створеног, наводи следеће:

IX 16. Онај који је у могућности да претражи [море]<sup>276</sup>  
тај поставља њему ограду,<sup>277</sup>  
знање које може  
да Свезнајућега огради,<sup>278</sup>  
веће је од Њега јер му је могуће  
да Га измери у целости;  
који претражи Оца и Сина  
већи је од Обојице;  
Боже сачувај, и проклето нека буде [тако нешто],  
да ће Отац и Син бити претражени,  
а прах и пепео да ће бити узвишен!<sup>279</sup>  
XXX 4. Свака ствар која је начињена, створена и успостављена  
ове [ствари] има,<sup>280</sup> као и сличне њима:

<sup>271</sup> Дословно: на страни претраживања.

<sup>272</sup> Дословно: начињених.

<sup>273</sup> Мисли се на творевину.

<sup>274</sup> О „провалији“ говори се и на другим местима, нпр. *Мадраша о вери* 17, 2.

<sup>275</sup> Уп. Врок, *The Luminous Eye...*, стр. 26. Термин провалија је вероватно преузет из јеванђелске приче о убогом Лазару (уп. Лк 16, 26 и Врок, *The Luminous Eye...*, стр. 24).

<sup>276</sup> О мору говори у претходних строфи.

<sup>277</sup> Дословније: бива му оградитељ.

<sup>278</sup> Тј. дефинише, постави границе.

<sup>279</sup> Слично говори и у *Мадраши о вери* 11, 17.

<sup>280</sup> Дословно: Ове јесу њој...

или меру и тежину,  
или [могу да се] додир[ну] и боју, дужину и место;  
у ово троје, символ тројни,  
укључено је све и стаде све, осим Тројице,  
створења имају ово.<sup>281</sup>  
како, колико и где.

Овде имамо две ствари на које би требало да се осврнемо. На првом месту је исказ који упућује на то да је потребно да будемо већи, да будемо изнад онога што бисмо хтели да измеримо, а творевина није већа, нити је изнад Творца. Друго, Божанство је безгранично, а све што би се рекло о Њему било би Његово ограничавање. Само ствари које су створене имају мере, само у вези са створеним стварима можемо да дамо одговоре на питања: како, колико и где. У *Мадраши о вери* XXIII, 2–3, видимо Јефремово мишљење шта се дешава са онима који се дрзну да занемаре ову реалност:

XXIII 2. Као онај који одбацује [Бога] је онај који се дрзне да претражује [Њега];  
на степенник смртни стаде и онај који је смео,  
пошто веру своју свуче у расправи својој  
јер сиђе да претражи море скривених [ствари].  
3. Немој да се потресеш, дечаче, због ових [ствари] које рекох теби;  
узми их [нпр. и] упореди их разлучујући:  
један пак одбацује Божанство,  
а други претражујући умањује Бога.

Онај ко хоће да истражи Божанство умире! И сам аутор је свестан да ово може да изгледа претерано, али појашњава и показује да не претерује. Човек који истржује Божанство у ствари негира самога Бога, пошто Га сматра нижим од нас и ограниченим. Биће које човек може да истражи и ограничи мора да буде мање од њега, а ако је реч о (неком) богу, онда тај бог и није бог.

Други разлог за „апофатику“ проналазимо у *Мадрашама о Цркви* (I, 1):

I 1. Увећај у нама, Господе мој, разумевање јер пригушише дугови разумевање наше;  
од праха, Господе мој, обликова нас и прахом се храни срце наше;  
коликогод пак да си опрао тело наше од блата,  
ка глибу оно трчи; коликогод да си узнео срце наше  
ка бдијућима, ка дубини, ка замкама  
да сиђе пожуре; створи нас, Господе мој, поново  
[као] сасуд славе Твоје.

Осим чињенице да смо од праха обликовани, ту је и наше тренутно, пало стање и стална тежња ка још већем понору. Преступи, „дугови“ људи додатно ометају разумевање Бога.<sup>282</sup>

Овде је потребно само да укажем на то да није реч о недоследности Јефрема јер сам прво навео да је познање Бога немогуће за творевину, а сада да грехови ометају сазнање. Не треба заборавити ни то да иако је Бог онтолошки одвојен од нас, тај Бог се ипак открива људима, као што смо већ видели, на начин који људи могу да схвате. Лепо објашњење проналазимо у *Мадраши о вери* XXXI:

XXXI 2. Знајмо да ако не обуче имена  
ових ствари, не би био у могућности да говори  
са човештвом нашим; оним што припада нама приближио нам се,  
имена обуче наша да би обукао нас

<sup>281</sup> Дословно: створењима јесте ово...

<sup>282</sup> Уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 181.

у оно што је Његово;<sup>283</sup> обличје наше позајми и обуче  
и као отац са потомцима говораше са младалаштвом нашим.

...

б. Такође, онај који учи птицу да говори,  
иза огледала се сакрије и учи је;  
она пак када се окрене ка ономе који говори  
обличје своје пред очима својим проналази  
и мисли да је пријатељ њен тај са којим разговара;  
обличје њено установи пред њом, да кроз њега говор његов научи.<sup>284</sup>

Бог који је несазнатљив, ипак нам се открива, показује нам ко је и на тај начин омогућава људима да говоре о Њему и да имају неко сазнање о Њему. Творевина не може да пређе онтолошку провалију, али Свемогући може. У 13. строфи, LXIX *Мадраше о вери*, кратко објашњава: „До Бога ниједан човек не приближи се, / [ниједан] између претраживача, док је близак веома / онима који расуђују.“ Људи својим снагама не могу да Му се приближе, али онима који се односе према Њему како треба, који знају своје место пред Њим, Он се сам јавља и њима је близак.

Уколико бисмо питали Јефрема на које начине се то Бог открива добили бисмо одговор који би био сличан следећем: на све могуће начине! На пример, Бог се открива кроз природу. Погледајмо, на пример, IV *Мадрашу о вери*:

IV 9. На сваком месту, Госпoде мој, симболи су Твоји,  
а од сваког места скривен си Ти;  
иако је символ Твој на висини,  
не[могуће] је опазити Тебе;  
иако је символ Твој у дубини,  
не[могуће] је разумети шта је Он;  
иако је символ Твој у мору,  
од мора скривен си;  
иако је символ Твој на земљи  
несазнатљив Ти си;  
благословен је Скривени који се показа.<sup>285</sup>  
10. Тако је символ Твој најмањи  
врело симбола;  
ко ће наговештаје да протумачи  
симбола непропадљивих?  
пошто човек прими подобје Твоје  
[оно] постаде извор њему  
које свако подобје изливаше  
и на кога је могуће гледати  
и обликовати слику Твоју у срцу нашем;  
у једној икони Твојој поштованој  
десетине хиљада лепота су сабране.

Или LXXII *Мадрашу о вери*, 11: „Откри се добротом Својом, сакри се Јестаством Својим; / уместо величанства Његовог, истражуј доброту Његову / јер је пред тобом.“ Бог је

<sup>283</sup> Дословно: у своје начине / обичаје / моделе / начине живота...

<sup>284</sup> У критичком издању сиријског текста је наведено да постоји још једна верзија овог стиха у другим рукописима који би могао да се преведе и са: „Обличје своје установи пред тобом, да би кроз њега говор његов научи“, тј. требало би да се разуме да се Јефрем обраћа слушаоцу и да указује на то да је Бог узео наше обличје (тј. своје људско) и кроз њега нас подучавао. Као што Е. Бек у свом преводу наглашава (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 86, фуснота 6) овакаво разумевање последњег стиха би довело до прекида слике, пошто Јефрем и у наредној строфи наставља да је развија, тј. наставља да говори о учењу птице да говори на овај начин.

<sup>285</sup> Дословније: [даде] знак (сир. *ниша*).

насазнатљив по Себи. Његова Суштина, Јестаство је несазнатљиво, али Он се открива. Он улази у однос са људима и омогућава лични однос са Њим. Открива се кроз Своја дела, дејства, енергије. Исти Онај Бог који је одвојен од људи (онтолошком) провалијом, Својом добротом је поред људи и Његови симболи су свуда, и на висини, и у дубини, и на мору и на земљи... но, све то говори о Богу, даје људима могућност да Га упознају, да имају однос, заједницу са Њим, иако је Он са друге стране (онтолошке) провалије.

Овде добијамо део одговора на горепостављено питање како грех отежава сазнање Бога, ако је Га је немогуће сазнати. Није Га немогуће (у)познати у апсолутном смислу те речи, већ је апсолутно немогуће спознати Његову Суштину. Он се открива људима, кроз Своја дела и енергије.

Најсавршеније откривење јесте кроз Сина Божјег. Он је једини који испуњава све услове да (по)зна Оца јер је Он са исте стране провалије, на истој онтолошкој равни. Због тога наш ђакон записује у 10. строфи, XI *Мадраше о вери* следеће: „Син Његов,<sup>286</sup> који је од Њега [рођен], [може] разумети Њега; / а онај који је удаљен<sup>287</sup> од природе Његове, такође, удаљен је и од испитивања [Њега], / застрањујући он застрани,<sup>288</sup> / јер нема стазе која води ка Скривеном.“ Аутор остаје доследан својим исказима. Нико ко нема исту природу са Богом Оцем не може да Га позна. Међутим, иако доследан, из угла данашњег богословља могли би рећи да није довољно прецизан. Малопре сам навео пример да је могуће (у)познати Бога кроз Његова откривења и однос са Њим, али не и Његову Суштину, а овде говори да је само Сину могуће да (по)зна Оца. Посматрајући контекст одговор се сам намећ е, поготово ако имамо у виду све до сада речено. Разумевање Бога о ком је овде реч, јесте разумевање Његове Суштине. За то разумевање, познање, не постоји ниједан начин који би људе довео до њега и оно је могуће само Сину.

Јефрем о овоме говори и у VI *Мадраши о вери* говори да се Отац кроз Сина открива:

VI 2. У снагу велику Сунца  
око да погледа слабашно је;  
изштреност своју [Сунце] ублеђује,  
силину своју умекшава,  
зрак његов је растегнут  
[и тек онда] силази ка оку;  
осим Рођеног од Скривеног,  
нико [други] не виде Скривеног,  
јер силнији је од оних које је начинио;<sup>289</sup>  
кроз Рођенога од Њега виђен је  
Јестаствујући који је невидљив.

11. ...

Син беше разумео глас Његов;  
Благословен је Јестаствујући који умекша  
снагу гласа Свог кроз Рођеног од Себе.

Као што човек о Сунцу говори кроз познање онога што је од њега (убледели, умекшани, растегнути зрак), тако и Бог се открива преко онога што је од Њега, или прецизније Који је од Њега, али опет не директно него „умекшано“. Ово не само да је опште место код Јефрема него и у православном богословљу, почев још јеванђелиста Јована који је записао: „Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“ (Јн 1, 18), или како би то Јефрем још препевао у XIX *Мадраши о вери* (7): „Ко не исповеда Онога Скривеног који је скривенији од свих, / и [Онога] Који дође до откривења откривеног откривенијег од свих; / Који [пошто] обуче тело, тела дотакоше Га, / иако умови никада не

<sup>286</sup> Дословно: Рођени Његов / Рођени од Њега.

<sup>287</sup> Дословно: стран / странац.

<sup>288</sup> Тј. много је застранио.

<sup>289</sup> Дословно: начињених Својих.



додирнуше Га!“ Иако се Син оваплотио и могли смо да Га дотакнемо, то није умањило значај симбола јер иако је постао човек, Он је и даље остао Бог, а људи о Њему као Богу не могу много тога да сазнају, тачније, не могу ништа више од онога што је открио. Поред овога, постоји још један разлог због ког Јефрем не одустаје од симболе, а то је слобода.

### 2.2.3.2 Символи, слобода и пут богопознања

Бог је човека створио слободним и то је једна од основних и најважнијих људских особина.<sup>290</sup> Шта год да уради, Бог неће овај дар одвојити од људи. Због тога Јефрем у *Мадраши о Цркви XIII* пише:

XIII 3. У огњу слободе<sup>291</sup> искован би кључ врата Твојих;  
Тако да она нису затворена пред нама, пошто је [кључ] код нас.

...

5. Врата [ова], заиста, Господе мој, беху сматрана затвореним,  
али воља слободе наше јесте кључ ризнице Твоје.

6. Само у овом свету јесте код свих нас [кључ њен],  
отворимо и уђимо у њу док не побегне од нас.

7. Као [нека] врста помрачења<sup>292</sup> у мени обитавају дугови моји,  
кућа затамни прозоре своје; Тобом нека се просветле чула њена.

8. Изливајући један зрак, сунце на изласку свом,  
таму коју не могоше воде да сперу [оно распши].

Или у VI *Мадраши о вери*, 13: „Изобилно је откривена истина / ономе који жели да је види...“ Само онај ко хоће може да сазна. Својом слободом одлучујемо да ли ћемо приступити ризници Божјој и да ли ћемо Га спознати. Символи су зато корисни јер не укидају слободу. Бог се открива, показује кроз симболе, али да ли ће неко да увиди шта је иза тих симбола није само до Бога већ и до људи. Он се открива на начин да људи могу да га познају, али да ли ће штети, то је до њих. У 7. строфи, XIII *Мадраше о Цркви* може да се види, опет, да проблем у познању стварају грехови. Посматрајући све што је до сада речено, намеће се закључак да је познање Бога један динамичан процес у некој врсти дијалогске форме. Бог је тај који чини први корак јер он може да пређе онтолошку провалију и Он је тај који се открива људима. Пошто се открива кроз симболе, Он се не намеће, него ставља човеку могућност избора. Човек је на потезу. Уколико човек крене ка Богу и одлучи да ступи у везу са Њим, да Га позна, онда је потребно да учини додатни напор, а то је суочавање са „дуговима“, греховима, палим стањем и тражи од Бога помоћ, што смо до сада индиректно видели у наведеним стиховима. О томе ће Јефрем и директно говорити. На пример, у XI *Мадраши о вери*:

XI 11. Иако пут утаба Творац творевини  
тако да [могу] доћи до врата [Његових] приноси молитвени,  
[ипак] нема стазе за претраживање  
којом би путовао човек ка вратима Јестаства.<sup>293</sup>

12. Ономе који принос понесе и ходи молитвом  
показује се [сам пут] њему<sup>294</sup> и он га прати,  
такође, сама врата, када виде га,  
отварају се<sup>295</sup> пред приносом његовим.

<sup>290</sup> О овој теми биће више говора када будем анализирао Јефремову антропологију.

<sup>291</sup> Тј.: у тешком искушењу слободе...

<sup>292</sup> Дословније: Као тип (сир. *тупса*) помрачења

<sup>293</sup> Сир. *итута* ('ytwt'; ܐܘܬܘܬܐ). Иако је *итута* код Јефрема чешће Јестаствујући, него Јестаство, овде контекст намеће превод Јестаство, тј. несазнатљива Божја Суштина.

<sup>294</sup> Дословно: души његовој.

<sup>295</sup> Дословно: душу своју.

17. Уста моја не беху довољна за Тебе<sup>296</sup> и обрадовах се ја јер не беху довољна;  
ако би била довољна, хула би то била двострука:  
природа људска [у том случају] би била већа од Божје,<sup>297</sup>  
то је, такође, тешко [и помислити].

И овде видимо да Божју Суштину човек не може спознати, али видимо и Јефремову веру да Бог увек одговора на молитве људи. Познање није интелектуални акт, није плод само човековог умствовања него директног, личног односа са Богом. Након што човек принесе своје молитве, Бог човеку одговора и „врата ризнице се отварају...“ Да се не би дошло до погрешних закључака, важно је указати на то да Јефрем на више места наглашава да је за познање Бога потребна љубав. Значи, није довољно само испунити ову форму, него истински, целим бићем волети Бога и само у том случају је познање могуће. У XX и XXXII *Мадраши о вери* овај закључак логично следи:

XX 12. Истина и љубав су крила нераздвојна;  
истина без љубави не може да лети,  
нити љубав без истине може да облеће;  
слога је јарам њихов.  
XXXII 3. Скривено је, Господе мој, врело Твоје од онога који није жедан Тебе,  
и празан је дом ризнице Твоје за онога који презре Тебе;  
љубав је ризничар ризнице Твоје небеске.

Онај који ради знања по себи покушава да позна Бога, тај неће наићи на одговор Бога и неће бити остварена заједница са Њим. Само онима који воле, приступ је могућ. Препевавајући одељак из Писма (Лк 10, 21) у IV *Мадраши о вери* пише:

IV 15. И ако постоји начин да се претражи,  
ходи, претражи Скривеног,  
ходи, лутајмо [около] и испипајмо Га,  
ако је могуће да буде схваћен;  
открио си се, Господе мој, деци,  
а скрио си се од вештих;  
верујућем [је могуће] да Те пронађе,<sup>298</sup>  
и ономе који претражује тајан си Ти;  
благословен је онај који је  
прост приликом<sup>299</sup> истраживања Тебе  
и са<sup>300</sup> обећањем Твојим вешт.

Дакле, открива се простодушнима,<sup>301</sup> онима који су као деца, а не надменим истраживачима, а што нас опет усмерава ка чињеници да је познање Бога могуће само кроз искрени и лични однос љубави. Наравно, овај степен одбојности према „умствовању“, „истраживању“ треба тражити у чињеници да је у времену када настају ови стихови Цркву потресало аријанство и

<sup>296</sup> Тј. да говоре о Богу. Може да се преведе и са: Уста моја не разумеш Тебе...

<sup>297</sup> Ц. Викес објашњава да се двострукост односи на преувеличавање људске природе и на умањење Божје (уп. Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 129, фуснота 27).

<sup>298</sup> Дословније: верујућем пронађен си Ти.

<sup>299</sup> Дословно: код.

<sup>300</sup> Дословно: код.

<sup>301</sup> У *мадраши* сам превео са „прости“, а овде сам навео „простодушни“. Разлог за то је што код Јефрема прост нема оно значење које та реч има данас, већ је то термин који стоји насупрот надменима, умишљенима, а не прости у смислу незналице. Штавише, прости су итекако znalци, али нису надмени због тога и њихово знање има темељ у самом односу са Богом, а не у њиховим „истраживањима“ Неистраживог.

полуаријанство, а за шта је он сматрао одговорним умствовање о ономе о чему ми не можемо ништа да знамо, о рађању Сина од Оца.<sup>302</sup>

Требало би још додати да употреба симбола није само у вези са Богом, него је Јефрем користи и за друге ствари које су људима (тренутно) неприступачне. На пример, у *Мадрашама о Рају* често говори кроз симболе. У *XI Мадраши о Рају* говори и о разлозима за то:

XI 5. ... Ако пак Творац Баште  
именима са земље наше<sup>303</sup> обуче Величанственост своју,  
колико ли се, заиста, [може више] говорити о Башти Његовој кроз параболу<sup>304</sup> наше?  
6. Ако пак [само] имена [која] позајми Величанство,  
застрањујући, узима човек, вређа и погрешно представља Њега  
кроз ова позајмљена, а које [Он] обуче на корист њему,  
[такав] одбаци Благодат која се спусти  
са висине своје детињастости његовој, иако не сличи Њему,  
обуче обличја<sup>305</sup> његова да би [тај] могао доћи до обличја<sup>306</sup> Његових.  
7. Нека се заиста не узменирује ум твој због назива;  
обуче пак Рај имена сродна теби,<sup>307</sup>  
није се пак он осиромашео јер обуче обличја<sup>308</sup> твоја,  
природа твоја је слаба веома, немоћна,  
да досегне величанство његово...

Повлачећи паралелу између несазнатљивог Бога и (тренутно) несазнатљивог Раја, говори да је на неки начин нужна употреба симбола. То што је Бог узео „имена“ која су људима блиска, то Га ни најмање не умањује и само онај ко дословно узима „позајмљена имена“ прави грешку. Исто објашњење Јефрем примењује и на Рај. То што се о Рају говори кроз симболе не умањује га, не „осиромашује“ га и проблем настаје само уколико неко те представе схвати дословно. Оно што делимично разликује употребу симбола у случају Бога и у случају Раја јесте то да су човек и Рај са исте стране онтолошке провалије. Незнање у вези са Рајем, дакле, није узроковано онтолошким разликом нествореног и створеног већ је реч о тренутном, палом стању човека које га чини slabим и немоћним да спозна Рај.

Узимајући у обзир све што је до сада речено, заиста за Јефрема можемо рећи да је апофатичар. О Богу по себи не можемо ништа рећи због онтолошке разлике и због нашег палог стања, а и оно мало што се говори су неки симболи и слике, а ни њих не можемо да схватимо без помоћи Божје. Међутим, ово је само једна страна Јефремове симболичке мисли.

Да ли је Јефрем заиста био апофатичар у смислу да је одбацивао истраживања? Погледајмо XII *Мадрашу о вери*, 11: „Кључ Твој се показује души онога који га потражује; / ризница твоје се развесели крадљивцу који је опљачка; / обрадова се оној која са руба [одеће] Твоје / украде, узме лек за ране своје.<sup>309</sup>“ Не само да се наш ђакон овде не противи истраживањима, већ пева о томе како се Господ весели када се човек труди, бори, или како он каже, „краде“ из ризнице Божје. Узимање из „ризнице“ не само да весели Бога, већ је неопходно људима за њихово „лечење“. У V *Мадраши о вери* је још јаснији:

<sup>302</sup> О ономе шта је могуће да знамо о односима Божанских Личности, тј. шта је то Бог о томе открио људима, биће помена када будем анализирао Јефремову тријадологију.

<sup>303</sup> Дословно: синова земље наше.

<sup>304</sup> Сир. *пелата*.

<sup>305</sup> Сир. *демвата*.

<sup>306</sup> Сир. *демвата*.

<sup>307</sup> Дословно: имена синова сродности твоје.

<sup>308</sup> Сир. *демвата*.

<sup>309</sup> Заменица је у женском роду и вероватно се односи на жену која се излечила додирнувши Христову одећу (уп Мк 5, 27–34).

V 19. ... Уместо, дакле, да претражујемо  
који лек је користан за нас,  
ми созерцавамо међу нама о Лекару  
и претражујемо природу Његову и рођење Његово...  
20. ... Куцаћу, Господе мој, на врата Твоја,  
да се смести на мени, у праведности,  
дар Твој, да изненада  
дође да обогати сиромаштво моје...

Човеку је истраживање потребно због његовог спасења. Јефрем и даље остаје доследан да је онтолошка провалија непремостива, али то не значи да је људима свако знање забрањено, штетно, или немогуће. Бог по себи је несазнатљив, али постоји толико тога за шта човек треба да се бори да сазна јер је једино тако може да дође до сазнања шта му је потребно за спасење, за вечни живот за који је створен и уместо да се иде ка сазнању тих ствари он умује о Божјој Природи. Тако у XXXIV *Мадраши о вери* објашњава слику који проналазимо у природи:

XXXIV 2. Зверима пак и стоци  
уподобио се беше, као што је писано;  
кроз ове [Бог] ослика њему [= Адаму] изопаченост његову  
да види себе<sup>310</sup> колико се исквари  
и кад види изопаченост своју да је омрзне,  
кад види прљавштину своју велику да се постиди,  
кад види чему је постао сличан  
да заплаче и потражи сјај изгубљени.

За Јефрема је цела творевина средство помоћу кога Бог комуницира са људима. Уколико се човек потруди да и ове слике, симболе растумачи на горенаведене начине то ће му помоћи да изађе на прави пут, пут ка спасењу. Ова строфа показује и чињеницу да је за Јефрема цела творевина подложна тумачењу и да се у њој налазе симболи, типови, слике, обличја и томе слично. У *Првом говору Ипатију* и сам уочава да овакво размишљање може неком да изгледа претерано и каже: „Ако пак човек неки каже: Зашто је нужно обличја<sup>311</sup> као ова образовати? Нека зна да не бива штета од овога да ако од сваке ствари пример корисни за слабост нашу примамо ми.“<sup>312</sup> Овај исказ недвосмислено указује да за Јефрема није проблематично то да у „свакој ствари“ покуша пронађе нешто корисно за људе, а одговор на питање зашто то, могли смо да видимо у претходним наводима, тј. Бог прича онако како људи могу да разумеју.

Важно је вратити се још једном на чињеницу да човек треба да начини корак ка разумевању онога што му се говори. На сликовит начин у XIII и XVI *Мадраши о вери* Јефрем говори о томе:

XIII 7. Учење је ризница вере,  
глас је кључ, а језик је као ризничар;  
никада не ћуташе вера  
јер [она] утврђује и предаје истину слушаоцима.  
8. Тишини су непознати<sup>313</sup> рог<sup>314</sup> и вера;  
никада није шаптао рог у соби,  
нити је још вера била као лопов,<sup>315</sup>

<sup>310</sup> Дословно: душу своју.

<sup>311</sup> Сир. *dmwt'* (*дмута*).

<sup>312</sup> Стр. 27.

<sup>313</sup> Дословно: странци.

<sup>314</sup> Или труби.

шапутала истину скривено и тајно.

XVI 1. Како да стане, Господе мој, слуга Твој са прослављањем Тебе?  
Како да се обузда језик мој од хвале Теби?  
Како да зауставим ток слатки  
јер Ти си отворио ум мој<sup>316</sup> који је жедан Тебе?

...

13. [Вера] није молитва која се у тишини послужује;  
у символу лица, [тј.] на откривено [место] постављена је вера;  
онај који прикрива веру своју,  
боље би било њему да лице своје пак прикрије.<sup>317</sup>

У XIII *Мадраши* аутор наглашава да је саставни део вере у оностраног Бога то да се о Њему не може ћутати, о Богу који је са друге стране онтолошке провалије. У XVI *Мадраши*, ово је ипак мало ублажено јер се говор односи на прослављање и хваљење Бога. Међутим, на крају прве строфе ипак наводи да је Бог отворио ум, или дословно, провалио (брану) ум(а) и да је тај ум сада жедан Њега. Није реч само о гласу и устима из 7. строфе XIII *Мадраше*, већ о уму који не може да се заустави. Још јаснију слику проналазимо у IX *Мадраши о Цркви*:

IX 10. Завлада љубав кроз ово и надвлада [све]: Заповест је та, прва  
и велика, драгоценна и глав[н]а је и цар [је] заповести,  
да човек љуби, да човек воли Бога свога и ближњег свога;  
који је тај који воли и може заувек  
да се пази, о, да се чува да не говори са оним кога љуби  
и да не промишља о ономе кога воли јер љубав узрокује ово двоје?  
Нека је благословен Који воли нас и Кога волимо ми, [Он] говори са нама и слуша нас.

Није реч само о хвали. Љубав надвладава све и као да превазилази све препреке. Онај који воли Бога, тај не може да ћути и да се не обраћа Богу, али тај не може „да не промишља о ономе кога воли“ јер љубав тако делује.

Ова и њима слична места у Јефремовим делима оповргавају став да је Јефрем био апофатичар, или бар да је био само апофатичар. Он није био један од оних који су заговарали став „веруј и не истражуј“. Напротив, из ових неколико навода јасно је да он верује да онај који воли Бога не може да не промишља о Њему иако је Он са друге стране онтолошке провалије, не може да не говори о Њему, да истражује симболе, слике, типове и томе слична средства којима му се обраћа Онај кога он воли. Због виђења љубави као нечега што надилази све, Т. Бу Мансур у закључку свог обимног дела наводи: „Оптимизам јефремовског богословља не базира се на капацитету разума, већ на сили љубави.“<sup>318</sup>

Међутим, ни ово није цела слика која прецизно осликава Јефремову симболичку мисао. Имајући у виду све речено, ако погледамо *Мадрашу о вери* II, строфе 2 и 10–14, моћи ћемо још више да се приближимо Јефремовој мисли:

II 2. Блажен је онај који се примаче ка знању истине,  
и научи од њега да је не неистражив Бог од стране синова људских.<sup>319</sup>  
10. Блажен је онај који себе<sup>320</sup> учини вагом истине сваког дана,

<sup>315</sup> Тј. да је делала у тајности.

<sup>316</sup> Тј. Бог је пробио брану ума и сада тече незауостављиви „ток слатки“.

<sup>317</sup> Ово нису једина места где Јефрем говори о вери на овакав начин. У XX *Мадраши о вери* записује да онај који верује а то не пројављује да ће таквог Господ прибројати онима који не верују. О оваквом разумевању вере од стране Јефрема и код Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 187–194.

<sup>318</sup> Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 536.

<sup>319</sup> У *Мадраши о вери* 4 (на пример, стихови 7–8) Јефрем указује на то да је Бог несазнатљив и за бестелесна бића.

<sup>320</sup> Цефри Викес (Jeffrey T. Wickes) у свом преводу на енглески (реч је о делу Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, translated by Jeffrey T. Wickes, collection *The Fathers of the Church*, vol. 130 [Washington, D. C., 2015],

и одвага на њој свако испитивање своје да не би испитивао сувишно.

11. Блажен је онај који себе<sup>321</sup> начини мером правом, [оном] која је учвршћена од пророка и апостола, меру коју начини Праведност.

12. Блажен је онај који одвага истраживање своје на корист слушалаца својих и не олакша [он толико] да се изгуби, нити отежа да потону.

13. Блажен је онај који не преступи границу у журби<sup>322</sup> својој, блажен је онај који је полако делао<sup>323</sup> и досегао починак свој.

14. Блажен је који делаше да истражи оно што је њему могуће пронаћи, блажен је онај који не беше растрзан истраживањима неприступачног.

Кључне речи су вага, мера, права мера, граница. Јефрем је свестан људских онтолошких особености као и људског палог стања, свестан је и силе љубави. Остајући увек између ова два пола он говори о свему. Увек ће наглашавати крајности и кретаће се између њих. Због тога Јефремова дела обилују контрастима: скривено и откривено, тајно и објављено, па и сам Бог је за њега Праведност и Љубав. Истраживање није проблем само по себи. Штавише оно је препоручљиво, па и неопходно, али је потребно знати границу и истраживати оно што је корисно и потребно за спасење.

Ови контрасти нису особени само за Јефремова поетска дела што додатно потврђује да није реч само о стилској фигури већ да је то саставни део његове мисли. Готово цео *Први говор Ипатију* је посвећен објашњењу контраста. Говорећи о потреби да се зна и о ограничениости људског знања Јефрем записује:

Али, пак видим ја да она истрајност о којој говораше Господ наш, [да] она би хваљена, па и обогашена, јер се усуди смелост њена и пређе границу пристојну. Да она би скромна и да се држаше пристојно, празних руку би отишла, али усуди се пак и као стопама погази постиђеност штетну и више него што искаше прими! О, [та] потребитост, чији гласи смели беху обогатили сиромаштво њено! Потребитости пак не помаже да буде под скромношћу штетном, већ смелост њена оружје добро за добра дела [треба] да буде њој. (*Први говор Ипатију*, стр. 28–29)

Борба да се сазна није нешто негативно. Јефрем увиђа да је она позитивна и да доноси велику награду. То што су људи слаби не треба да буде разлог за уздржаност, него да се та чињеница прихвати, да свесни ње уђу у борбу и да буду истрајни да то превазиђу. Постиђеност и уздржање су штетни. Човек мора да се бори, али:

Погледај пак, да осетимо сваку ствар можемо ми, али да истражимо пак у потпуности [не можемо] ниједну ствар; велике [ствари] осећамо ми, али да истражмо потпуно чак

---

стр. 65, фуснота 11) наглашава да сиријско *л-ех* може да се преведе повратном заменицом (како сам ја превео, с тим да он *л-ех* разумева као „for himself“, тј. за себе, или себи), али то не би пошто то не би променило значње он је одлучио да уопште не преводи *л-ех* („Blessed is the one who everyday has made a balance of truth...“). Џ. Б. Морис преводи на следећи начин: „Blessed he that hath made him a measure of truth every day...“ (*Select Works of S. Ephrem the Syrian, translated out of the original syriac, with notes and indices by J. B. Morris [Oxford – London 1847]*, стр. 110–111), док Е. Бек преводи са: „Glücklich, wer sich schuf eine Waage der Wahrheit, Tag für Tag...“ (*Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 5).

<sup>321</sup> Као и у претходној строфи и овде се налази *л-ех* и различито је схваћено код претходнопоменутих преводилаца и иде од тога да нема потребе да се преводи ако га разумемо као повратну заменицу (Џ. Викес; уп. Ephrem the Syrian, *St., The Hymns on Faith*, стр. 65), до тога да у овом случају енклитичку заменицу *-ех* треба разумети као заменицу која се односи на Христа (Џ. Морис; разумети: који постави Њега за...; уп. *Select Works...*, стр. 110–111), или да је треба разумети исто као и у претходном стиху (Е. Бек почетак овог стиха преводи идентично као и у претходној строфи и не ставља напомене на шта се односи; уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 5). Ја сам сам превео исто као и у претходној строфи, али потребно је да нагласим да не треба разумети да је сваки човек блажен који себе, таквог какав је, прогласио мером, што би било у супротности са Јефремовом мишљу, већ да је блажен онај човек који је себе прилагодио ономе што је Праведност, тј. Бог начинио, а пророци и апостоли утврдили.

<sup>322</sup> Сир. *калилута* може да се преведе и са брзина, ужурбаност, али и лакоћа, као и нешто мало.

<sup>323</sup> Дословније: чија спорост делаше...

ни безвредне [ствари не можемо]. Слава Ономе пак који даде нама да знамо видљиву страну ствари да бисмо научили колико смо уздигнути ми; не даде нам пак да знамо скривену страну да бисмо разлучили колико смо мањкави. (*Први говор Ипатију*, стр. 41)

Не заборавља ни у једном тренутку да човек не може све да сазна. Поред тога ту је опет растрзаност између два пола. С једне стране човеку је корисно да истражује, а са друге, треба да буде свестан докле може да истражује. Полови између којих се Јефрем креће за њега су дар Божји, можемо рећи и символ јер Бог људе кроз ту видљиву представу учи људе ко су они. Човеку је корисно да позна ове половине. Корисно му је и знање и незнање.

Ако пак, док мало знамо, нас понесе плаховитост смелости наше и одлази ка оним [стварима] које су несазнатљиве, [онда] ко је тај ко неће исповедити Онога који поштеди нас од узнемирености ове, чак и ако ми унутар границе праведне, где смо постављени, да останемо не желимо? Незнање наше је, дакле, узда знању нашем. Из ових сведочанстава не [треба] да буде да незналицама жељаше Свезнајући да нас начини, већ под заштиту корисну стави знање наше. Боље је знање мало које позна мали домет незнања,<sup>324</sup> од знања великог које меру своју не спозна; бољи је слабаши који се брине за ствар која је потребна за живот његов, од силнога и охолога који се оптерети великим камењем које га уништи. Главно знање наше пак ово је: да познамо да ништа не знамо<sup>325</sup>. (*Први говор Ипатију*, стр. 42)

Не само да жеља за претераним знањем доноси штету већ и „док мало знамо, нас понесе плаховитост смелости наше...“ Мало знања је подједнако штетно, али ако је човек толико знања стекао да је спознао своје незнање онда му је то на корист. Циљ знања није знање по себи, већ да то знање човек користи за своје спасење. Истраживање онога што је несазнатљиво не доноси корист и доводи до уништења, смрти. Само ако имамо све ово у виду можемо да разумемо Јефремову мисао и да одбацимо погрешне представе о њему да је он апофатичар, или неки мистик, да се придржава става „веруј и не истражуј“. Као последицу свега овога К. ден Бисен одбацује горепоменути исказ из закључка Т. Бу Мансура о љубави која доноси оптимизам Јефремовој апофатици и записује: „Јефремов оптимизам није базиран на љубави или разуму, већ на расуђивању које познаје како да балансира њима.“<sup>326</sup>

Само у овом контексту могуће је правилно разумети исказе попут LXVIII *Мадраше о вери*, 20: „Десетине и десетине хиљада бдијућих<sup>327</sup> тихује, / а двоје разматра,<sup>328</sup> душа и тело, / [и] гле, потресају се [толико].“ Ово не значи да човек треба да ћути, него је ово само један пол, једна крајност. Ово је упозорење да о Божјој Суштини и унутартројичним односима и анђели ћуте и да је то оно што човек не може да схвати, а не да је човек ограничен само да ћути, или евентуално да узноси хвалу. Исто можемо рећи и за друге слична места. *Мадраша о Низибџи* L, 13: „Коликогод, Господе мој, да истражујем Тебе, нећу Те [моћи] обухватити ја; / ствар пак [ниједну] не обухвати сазнање моје од скривености Твоје; / слика<sup>329</sup> је откривена, такође и сјајна, / коју видех у символу Твом, док си Ти скривен од испитивања.“ Или још прецизније у VIII *Мадраши о вери*:

VIII 14. Данило видео беше  
жива бића<sup>330</sup> запањујућа;  
видео беше потом и да седи  
Старац дана у слави;

<sup>324</sup> Дословно: маленкост незнања.

<sup>325</sup> Дословно: да познамо да ствар не знамо.

<sup>326</sup> Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 317.

<sup>327</sup> Тј. анђела.

<sup>328</sup> Тј. истражује, промишља...

<sup>329</sup> Сир. *салма*.

<sup>330</sup> У преводу Ђуре Даничића „жива бића“ су преведена са „звери“ (уп. Дн 7, 3).

ка живим бићима приближио се беше  
да испита и да научи,  
не беше Слави узвишеној  
приближио се да [је] види;  
будалести напустили беху створене  
и ка Творцу трче  
да претраже шта је Он!<sup>331</sup>

Човек, макар он и пророк био, не може да приђе Богу, али то не значи да треба да Га избегава. Данило не прилази Старцу дана, али испитује, сазнаје о Њему на начин који је њему доступан. Проблем настаје тек када човек не препозна границе. Јефрем то лепо осликава и у IX *Мадраши о вери*:

IX 2. Ови изокренуше стопе [своје]  
да ствар откривену сакрију;  
ти се окрећеш ка истраживању,  
ствар скривену да откријеш;  
тамо сакрише откривено,  
овде претражују скривено;  
одећу раширише и сакрише  
скромни да не би погледали;<sup>332</sup>  
претраживач, да може,  
славу би скинуо са Сина  
да би Га размотрио у целости.

Строфа говори о синовима Нојевим који су ишли уназад да не би видели голотињу свога оца и о људима који се окрећу не би ли видели оно што не могу да виде и што не треба ни да покушавају да виде. Због оваквог погледа на свет Јефрем ће често у своје мадраше да убацује молитве упућене Богу да му помогне око одређивања ових граница. У I и LXVII *Мадраши о вери* проналазимо неке од њих:

I 19. Дај ми, Господе мој, да оба ова<sup>333</sup> користим са разборитошћу,  
да се не расправљам одважно, а тако и да не ћутим неопрезно,  
да научим говорити на корист и да задобијем ћутање разборито.  
LXVII 25. Увећај [у] мени, Господе мој, тиховање и глас  
да кроз њих живим, да сакријем истраживање Твоје,  
а да изговорим славу Твоју, славу Имена Твога.

Или, како појашњава у XVI и XXXVIII *Мадраши о вери*:

XVI 5. Да се осмелим желим ја и да се усудим страх ме је;  
који је заиста од овог двога по вољи Твојој<sup>334</sup>, Господе мој?  
Развесели Те смелост љубави наше.  
као и што Те развесели [ка]да се украде из ризнице Твоје.  
XXXVIII 9. [И] тишином и говором да се користимо;  
нека буде говор наш као обданица

<sup>331</sup> Сир. *manu* (ܡܢܘ) може бити вокализовано на два начина и од тога зависи и како би се превело. Уколико се чита као *ману* онда би превод пре био „ко је он“, док у случају „манав“ превод би пре био „шта је он“. Међутим, и једно и друго питање могуће је превести на оба начина што уноси додатне компликације. И Џ. Морис (уп. *Select Works...*, стр. 139) и Џ. Викес (уп. Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 111) преводе са: „who he is“? Ја сам превео са „шта је он“ из разлога што ми то изгледа вероватније јер Јефрем све време говори ко је Бог, али је проблем несазнатљивост Његове Природе и због тога је немогуће сазнати шта Он јесте.

<sup>332</sup> Уп. Пост 9, 23.

<sup>333</sup> Тј. говор и ћутање.

<sup>334</sup> Дословно: изабраник твој?



и као ноћ још тишина наша да буде  
јер обоје, слушање и језик, починак потражују.  
10. Слична су поређења њихова [овима]:  
учење истине [је као] светлост видљива,  
и као ноћ је још тишина и мировање  
и као сан миран [што] је веома пријатан.

Знање и незнање, тишина и говор, љубав и страх. Све ови контрасти су неопходни човеку и једино са њима човек може да дође до спасења, тачније да иде ка познању Бога и спасењу, а да не застрани на том путу. Љубав и вера га терају ка истраживању, промишљању о Богу, али и ка говорењу, исповедању и прослављању Бога, док га страх, ограниченост сазнања обуздавају да не застрани.

Дакле, да би човек познао Бога, неопходано је да први корак учини сам свемогући Бог јер једино Он може да превазиђе онтолошку провалију између нествореног и створеног, што Он и чини. Међутим, Бог не поништава људску слободу и не намеће се човеку због тога су Његова јављања кроз симболе, типове, слике и томе слино. Поред овога, због тога што је створен, човек не може да појми Бога по себи, па је једини начин да бар нешто разуме о Богу управо говор кроз симболе, кроз нама разумљива „имена“ како их Јефрем често назива.<sup>335</sup> Додатни проблем представља људско пало стање. Чак и ако би човек одлучио да иде ка Бог(опознањ)у неопходна му је и помоћ Божја и због тога уз пројаву слободе кроз прихватање Божјег позива,<sup>336</sup> на „сцену“ ступа и молитва за помоћ. Дијалог између Бога и човека доноси плодове само ако је у основи човечије тежње љубав. Једино ако је љубав покретач човек може да дође до ризнице Божје. Као помагач на том путу је и разум чија је улога да увек подсећа боготражитеља на то Кога он истражује и да увек запамти његово место и да не жуди да истражи оно што не може да схвати, а то је Суштина Божја и шта је Бог по Себи. Ово балансирање између љубави и страха, али и између претходнопоменутих откривеног и скривеног, тишине и говора, знања и незнања и њима сличних, јесте једна од основа за разумевање целокупне Јефремове мисли. Једино тако ћемо избећи да Јефрема окарактеришемо као искључивог апофатичара, мистика, или да га сместимо у било који општи оквир.

Важно је још нагласити да је овакво виђење односа Бога и човека утицало и на Јефремове богословске исказе. Изражавање кроз симболе није нешто само својствено Божјим откривењима, него и сам Јефрем проповеда на тај начин. Вратимо се на тренутак исказу из *Прозних побивања*: „Ако пак човек неки каже: Зашто је нужно обличја<sup>337</sup> као ова образовати? Нека зна да не бива штета од овога да ако од сваке ствари пример корисни за слабост нашу примамо ми.“<sup>338</sup> Пре ових редова Јефрем говори о догађају када Христос, а затим и апостол Петар ходају по води.<sup>339</sup> Ову причу тумачи тако што читаоца подсећа да у људима (треба да) постоји и страх и љубав. Потом да док је страх био слабији Петар је могао да хода по води, а када је постао јачи Петар је почео да тоне. Затим, даје једну реченицу (директне) поуке: „Из овога је [могуће] научити се [томе да је] тако [за] све пожуде у нама, да када је удружена било која од њих са обичајем злим који помаже њој, онда она задобија снагу и надвладава нас.“<sup>340</sup> Уколико пожуда (у овом случају Петров страх) буде потпомогнута контекстом у ком се јавила (ходање по води), човек ће бити надвладан (Петар тоне). Међутим, само што је написао ову реченицу Јефрем се враћа симболичким, сликовитим исказима. „Као на

<sup>335</sup> Познање Бога кроз оваплоћеног Сина се такође уклапа у овај „систем“ јер се Бог јавља на нама разумљив и доступан начин, али не одузима људима слободу.

<sup>336</sup> О човеку као бићу назначеном за Царство небеско говорићу више када будем говорио о Јефремовој антропологији.

<sup>337</sup> Сир. *dmwt'* (*дмута*).

<sup>338</sup> *Први годор Ипатију*, стр. 27.

<sup>339</sup> Мт 14, 25–32.

<sup>340</sup> *Први годор Ипатију*, стр. 27.

тасовима [теразија] пак одмеравани беху страх и љубав унутар мора; превагну и надвлада страх...<sup>341</sup> Једну слику објашњава кроз другу слику. Потом следи горенаведено питање, а које је упућено Јефрему и то не са циљем да се сазна зашто се Бог тако открива, него зашто људи између себе да користе овакав начин говора. „Зашто је нужно обличја као ова образовати?“ За аутора је одговор јасан. Све што може да буде од користи треба користити. Одмах након овог дела Јефрем се враћа на причу о Петровом ходању по води и наставља да ниже нове слике (нпр. таласи који су уплашили Петра иако га Христос држи за руку, представљају како ми треба да се чувамо од таласа расправе...). Међутим, овде је битно нагласити то да Јефрем није само неко ко тумачи Божја откривења, ко објашњава и преводи симболе, типове, обличја, слике, представе, знакове и тако даље, у смислу: Бог се открио кроз тај догађај и он има значење тога и тога. Овако би се нешто очекивало. Ипак, Јефрем и када објашњава Божје откривење он то ради кроз нову слику, символ, представу. У контексту овога постаје јасније зашто је за Јефрема поезија толико важна, зашто је она за њега „ерминевтичко оруђе“, како је дефинише Ден Бисен.<sup>342</sup> Нису важни само стихови по себи, строфе, припреви, него је важан поетски језик. Језик који се никоме не намеће, који никоме не ускраћује слободу. Човек сам мора да одлучи хоће ли или не да крене у истраживање онога што му се говори<sup>343</sup> и да кроз (у овом случају Јефремове, у претходном Божје) путоказе сам дође до богопознања.<sup>344</sup> Одговор се намеће и за питање чему толика драматичност у Јефремовим поетским делима? Управо због тог личног доживљаја. Јефрем адресату одржава пажњу кроз напетост, води га од границе (нпр. љубав) до границе (нпр. страх), а кроз обогаћивање сваког од симбола,<sup>345</sup> типова, слика и томе слично са новим симболима, типовима, сликама и тако даље. Он пред слушаоцем отвара читав један нови простор, простор богато осликан, сели га у време конкретних догађаја из историје спасења и ту га пушта да својом слободом проживи представљени му догађај.<sup>346</sup>

Осврнимо се на *Мадрашу о вери* LXXV, 19-25:

LXXV 19. Ако Он, који је велики и Бог  
неупоредив,<sup>347</sup> не приближи се  
човештву нашем,  
20. [онда] овај који је син човечији, који је, гле, слаб,  
путеве нека истражује за слабост своју  
ка Величанству.<sup>348</sup>  
21. Не одлажи, о уму,  
мостове Духа да успоставиш и пређеш  
ка Творцу твом.  
22. О сине начињених, начини себи крила  
[од] Књига Светих; како [другачије] да досегнеш  
до Сина Господа свога?  
23. Такође, и ова душа још треба да се труди  
на све начине; како [другачије] да досегне  
до Духа Светога?

<sup>341</sup> *Први годор Ипатију*, стр. 27.

<sup>342</sup> Уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 17.

<sup>343</sup> Уп. и Brock, „The Poet as Theologian“, стр. 248.

<sup>344</sup> Уп. и Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 26.

<sup>345</sup> Под обогаћивање мислим на чињеницу да су Јефремова „препричавања“ светописамских извештаја често детаљнија него њихови оригинали. Погледати, на пример, Јефремову „*Мемру* о Ниниви и Јони“.

<sup>346</sup> К. Ден Бисен, такође, указује на чињеницу да Јефрем нема намеру да даје коначне и прецизне одговоре већ више да надахне људе да сами крену на пут сазнања (уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 26).

<sup>347</sup> Дословније: без сличности [са другима].

<sup>348</sup> Ц. Морис другачије разумева ову строфу и преводи са: „*let man who is feeble not seek to bring his own weakness near that Majesty without a medium*“ (уп. *Select Works...*, стр. 345). У сиријском тексту са ког ја преводим нема ниједне негације, а сиријску реч *prws*, *пурсе*; начини, средства, путеви) преводи са „посредници“. Иако је вероватно реч о различитом предлошку са ког преводи Ц. Морис, смисао је остао исти. Слаби човек тражи начин, према својим могућностима, да дође до Господа и за то су му потребни „помоћници“.

24. Такође, твоје тело да не млистави;  
полети као орао ка оном Телу  
које све оживљава!<sup>349</sup>  
25. И пошто су слаба чула човечија  
за испитивања Божанства,<sup>350</sup>  
немој да се оклизнеш.

У строфама 19. и 20. опет имамо контраст, али оно што је важно јесте то да Јефрем подстиче, бодри да се иде ка познању Бога и то да се иде целим бићем. Значи, није реч само о (простом) умствовању, созерцавању, већ о нечему где учествује цео човек. Потребно је залагање и ума (строфа 21), и душе (23), и тела (24), тј. целог човека (22). Строфа 25. подсећа на границу. Подстрекивање на стремљење ка Богу са сталним подсећањем на људске границе је опште место код Јефрема, баш као што и овде позива на потребно промишљање о Богу (користећи се разним симболима који су свуда око нас, било у Светом Писму, било у природи, било у догађајима Цркве), али је немогуће (што је такође опште место код Јефрема) исправно промишљати без подвига, праве вере, љубави и страха.

### 2.2.3.3 Символи спасавају

Неопходно је указати на још једну одлику симбола, а то је да символ увек учествује у симболизованом, и да симболизовано можемо пронаћи у символу. Није реч само простим представама које имају пренесено значење и које помажу људима да боље разумеју одређене ствари. Реч је о стварној повезаности симбола и симболизованог.

Погледајмо IX *Мадрашу о вери*:

IX 11. Змије народ  
уједале беху у пустињи;  
причврсти [Мојсије] змију другу  
да би погледали у њу и живели;  
народу поглед донесе живот,  
вера народима;  
гле, символ Прворођенога:  
не беше истраживање њега довело до излечења,  
сам поглед на њега доведе до излечења;  
вером гледајмо у Њега,  
у Господара симбола који [може да] оживи тебе.  
12. И, такође, крв кропљена,  
која по вратима беше изливена;  
такође, мана и препелице;  
такође, стена и камен;  
и стуб и жезло;  
ови симболи Прворођенога  
иако народ беше порицатељни,  
не претражи символ славни;  
не претражујте, народи,  
Прворођенога, ризницу симбола,  
да се не обрадују слепи [више од вас]!

На првом месту треба на кратко да се подсетимо да је главна тематика *Мадраша о вери* оповргавање аријанизма и полуаријанизма. Један од најчешћих савета јесте да се одустане од истраживања онога што не можемо да сазнамо. Да људи нису почели да истражују Божју

<sup>349</sup> Тј. које свима даје живот.

<sup>350</sup> Дословно: И пошто су слабија чула човечија од испитивања Божанства...

суштину и рођење Сина од вечности на начин на који то раде, никада не би дошло до подела у Цркви. Због овога проналазимо негативне ставове о истраживањима као што су „не беше истраживање његово довело до излечења, / сам поглед на њега доведе до излечења“ и „не претражујте, народи, / Прворођенога, ризницу симбола, / да се не обрадују слепи [више од вас]“, тј. да не прођу боље они који су слепи него људи који виде и желе тај вид да искористе и за истраживање невидљивог. Оно што је важно овде нагласити јесу две ствари. Прва је да симболи спашавају, а друга да они спашавају зато што су симболи Христови. Симболи из Старог завета учествују у будућим, али не само историјски будућим, већ у есхатолошким догађајима и због тога они спашавају.<sup>351</sup> Јасно је да овде симболи нису само обичне метафоре будућих догађаја које људима помажу да боље схвате о чему је реч, него они учествују у будућим догађајима, догађају Христа и из тих догађаја црпе своју снагу. Као један од показатеља да симбол није само метафора јесу и речи да чак и ако човек не разуме шта одређени симбол представља, довољно је да има веру и биће спасен („вером гледајмо у Њега, / у Господара симбола који [може да] оживи тебе“). Сличне исказе можемо да пронађемо у бројним *мадрашама*. У *Мадраши о вери* LXVII Јефрем записује следеће:

- LXVII 13. Корисније би било да без расправљања  
приграбе истину, а не да кроз расправљање  
изгубе је у потпуности.  
14. Корисније би било да још просто  
прихватимо живот, а не да кроз мудровање  
смрт приграбимо.  
15. Корисније је много у време жеђи  
воду пити, него да се уместо пијења  
премерава врело.

Дакле, умствовање као такво неће довести до спасења. Није основни циљ верника да разуме све, већ да учествује у томе. До сличног закључка је дошао и Т. Бу Мансур: „... ова когнитивна улога не представља последњи циљ симбола нити њихов темељни разлог; то је изнад свега сотириолошки аспект који у крајњој линији оправдава њихов разлог постојања, аспект коме је Јефрем изгледа потчинио когнитивни аспект.“<sup>352</sup> Што се тиче Јефремовог исказ у строфи 15 ове *мадраше*, он је јасан и нема потребе да се додатно анализира, иако се Јефрем изражава кроз слику. Ова слика лепо и јасно образлаже Јефремову поенту.

#### 2.2.3.4 Полисемија

Полисемија је још једна од особености Јефремове симболичке мисли. Израз се односи на чињеницу да један исти симбол, у различим контекстима, симболизује различите ствари.

На пример у XLII *Мадраши о девствености* у којој говори о пророку Јони:

- XLII 12. Такође, прогута га риба у мору,  
заче га и роди уместо жене.<sup>353</sup>  
13. У мору заче га, на сувом роди га;  
Предаде га земљи доиљи свега.  
14. Зачет би и рођен као што је у природи,  
Зачет још би и рођен како није по природи.  
15. Заче жена као што је и обичај,  
И још на то, роди га као што је у природи.

<sup>351</sup> На чињеницу да за Јефрема симболи имају сотириолошки аспект, као и да своју моћ црпе из Символизованог, указује и Т. Бу Мансур (уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 101–103).

<sup>352</sup> Bou Mansour, *La pensée...* стр. 221.

<sup>353</sup> Дословно: женке.

16. Заче га риба што није по природи,  
И још на то, роди га, што није обичај.

У ових неколико строфа јасно је да Јефрем на себи својствен начин говори о Јониним боравцима у риби. Ипак, уочљиво је да о боравцима у риби говори кроз зачеће и рађање и одводи слушаоца на једну другу страну, не на очекивано, на тродневну смрт и васкрсење, а што је чест случај у другим *мадрашима* (нпр. *Мадраша о Низибидији* 72, 1). Наглашава два рођења. Једно по природи и једно што није по природи. Само неколико строфа касније указује на чињеницу да је Јонин боравак у риби символ и оваплоћења Сина Божјег (строфа 29). Син Божји је једном рођен по (Божанској) природи, али је рођен и другим путем, баш као што је и Јона рођен једном од мајке која има исту природу као и он, али је „рођен“ и од рибе. Дакле, боравак Јоне у риби је символ и оваплоћења, не „само“ смрти и васкрсења.

Ово није једино такво место у Јефремовим делима. Штавише, често је. Т. Бу Мансур када говори о полисемији осврће се на неколико примера: сунце (оно је символ и Оца, али и Христа) и светлост (символ и Сина, праведних и вере), наручје (може бити и Очево, Богородице, Шеола, Смрти, гроба), квасац (символ који се доводи у контекст и са Христом и Његовим оваплоћењем и васкрсењем, и истинитим и погрешним учењем, са крштењем и евхаристијом), пут (символ који је у вези са христологијом, еклисиологијом, есхатологијом; ту је и пут истин[ит]е [вере]; пут у позитивном смислу [пут живота] и у негативном смислу [пут греха]), уље (символ и обличје смрти и васкрсења Христовог, али самога Христа због светлости [уљане светиљке] и лековитих својстава; симболизује и Духа Светога [нпр. светло из уљаних светиљки осветљава пут, као што Дух Свети води пророке]), бисер (христолошки символ [Његово бесемено зачеће, Његова недељивост, светлост, силазак са небеса, страдање]), симболизује и веру (нпр. вредност, штета ако се изгуби, из воде и једно и друго [море и вода крштења], евхаристију, девственост).<sup>354</sup>

Велики број примера полисемије у Јефремовим делима не треба схватити у смислу да је Јефрем био недоследан, тј. да Јефрем пише оно што му у датом тренутку изгледа корисно, потпуно занемарујући оно што је до тада писао. Он свесно користи полисемију и пажљиво је уклапа у своје богословске исказе. То можемо да видимо у *Мадраши о вери* LXXXI, 10

LXXXI 10. Одговори и рече ми: „Кћи мора  
ја сам, које је бескрајно, и од тог мора,  
из кога се попех, већа је ризница  
символа у наручју мом; претражуј море,  
а немој пак да претражујеш Господара мора.“

као и у *Мадраши о бесквасном хлебу* III, 9 и 16:

III 9. У Египту изобразен беше пар симбола,  
Шеолу и грешци беше огледало.

...

16. У фараону изобразен беше пар типова,  
Смрти и Сатани беше пример.

У *Мадраши о вери* LXXXI, 10 Јефрем у „уста“ бисера ставља исказ који потврђује да свесно користи полисемију. Стихом „од ... мора ... већа је ризница симбола у наручју мом“ говори о бројности симбола у бисеру. Дакле, није реч да нека ствар, у овом случају бисер, може да се схвати на два, три начина, тј. да симболизује две, три ствари, догађаја/Догађаја, личности/Личности, већ да њихова бројност надилази величину мора, како се наш ђакон изразио. У *Мадраши о бесквасном хлебу* III Јефрем говори о догађајима из *Књиге Изласка* и указује на симболе у вези са изласком Израилља из Египта. На два места, на директан начин

<sup>354</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 78–94.

показује да је ондашњи Египат носилац два симбола, да симболизује Шеол и грех, као и да је фараон носилац два типа, тј. да је тип и Смрти<sup>355</sup> и Сатане.<sup>356</sup>

На основу свега наведеног у овом одељку може се закључити да је полисемија свесно и пажљиво коришћено средство у Јефремовим богословским исказима и да није плод случајности или његове недоследности. Уколико би погледали и друга, претходна поглавља можемо рећи да је она и саставни део његовог симболичког разумевања целокупне творевине и догађаја који се одигравају унутар ње.

### 2.3 Јефремово учење о спасењу

Имајући у виду све до сада речено о начину на који треба разумевати Јефремову мисао и његово богословље, можемо да пређемо на анализу његових списа. У овом поглављу највише ћу се задржати на његовим *Мадрашама о вери*. На првом месту због тога што се у њима налази најконцентрисаније Јефремово богословље у вези са темама које ћу обрађивати у овом делу рада, а друго, ипак је реч о *мадрашама*, форми богословствовања по којој је Јефрем најпознатији. Међутим, уколико наиђем на недовољне јасне исказе за разумевање Јефремове вере унутар ове колекције консултоваћу и друге, као и друга његова дела, а међу њима на првом месту *Мадраше о Рају*.

Иако сам ову област поделио на тематске делове (тријадологија, христологија, космологија и томе слично) не треба заборавити чињеницу да Јефрем не пише дело у ком систематски све ово излаже, него *мадраше*, песме које се певају „на сабрањима“. Као последицу овога имамо да су све теме измешане.<sup>357</sup> У истој строфи пронаћи ћемо неколико тема. Уколико бих их увек делио губио би се Јефремов специфичан начин богословствовања и форма његових богословских исказа, његове слике, симболи. Због тога ћу често наводити што је могуће целовитије мисли онако како их је Јефрем изрекао јер само на тај начин их је могуће разумети како треба. С обзиром на то да су његови искази „разбацани“ по *мадрашама* ја ћу наводити оне одељке за које мислим да су најјаснији и да најпрецизније указују на његову веру.

Нагласио бих још да се у наредном поглављу нећу задржавати на Јефремовом учењу о подвигу и молитви јер је то тема око које су сви сагласни у вези са Јефремом и која је позната свима онима који су и у најмањој мери упознати са животом и учењем нашег Ђакона.<sup>358</sup> Поред тога, циљ ми је да представим само неке основне Јефремов тезе на задате теме, а како бих указао на то да Јефрем није полуписмени подвижник који је цео живот

<sup>355</sup> С обзиром на то да је у великом броју Јефремових *мадраша* смрт персонализована, што је и овде случај, у преводу сам оставио велико слово.

<sup>356</sup> К. Ден Бисен, када говори о полисемији код Јефрема, упућује на одељак 7, 22 из *Коментара на Дијатесарон* у ком је јасно наведено да свака реч Господња има више значења и једино тако не би труд улагао само један тумач док не пронађе смисао, а након тога остали тумачи и слушаоци не би ни истраживали и не би осетили радост проналаска (уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 29–30). Иако се сматра да је *Коментар на Дијатесарон* добио свој данашњи облик после Јефремовог упокојења јер неки делови одударају од његових богословских исказа које проналазимо у другим његовим делима, као и да је оригинал изгубљен (сачувано је око три четвртине на сиријском), а у целости је сачуван само у јерменском преводу (уп. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, стр. 24), овај одељак је у потпуној сагласности са Јефремовим погледом на свет који проналазимо у другим његовим радовима.

<sup>357</sup> Наравно, ове теме су по својој природи измешане јер се не може говорити о Христу, а да се не говори о Цркви, спасењу, па ни о стварању света и човека, Светој Тројици, али Јефремов начин богословствовања ово додатно компликује.

<sup>358</sup> У првом делу рада сам говорио о томе да је за Јефрема неопходан подвиг и очишћење да би човек могао да има однос са Богом, да разуме оно што му се јавља, тј. да учествује у Божјим симболима. У делу Mathew Paikatt, *Life, Glory and Salvation in the writings of Mar Aprimof Nisibis* (Kottayam, Kerala: St. Thomas Press, 2001), стр. 218–320 налази се подоста издвојених цитата са краћим анализама из Јефремових дела која указују на то како је Јефрем гледао на подвиг. Како Јефрем кроз симболе говори о подвигу и етици погледати Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 451–490.

провео у пећини, али који је имао и дар да пише химне, већ да је он одлично упућен у богословље, у веру Цркве.

Још једна од ствари коју треба да нагласим јесте та да ћу подразумевати православно учење и да нећу правити поређења са уџбеницима догматика или другим светим оцима и учитељима Цркве. На овај начин ћу задржати фокус само на Јефрему.<sup>359</sup> Основни циљ је излагање Јефремове вере, његовог богословља и указивање на чињеницу да се он бавио и питањима која излазе ван оквира „просте“ молитве, отшелничог подвига и дара суза.

### 2.3.1 Тријадологија

О Јефремовој тријадологији говорићу у оној мери у којој је потребно да будемо упознати са њом а да би се могло разумети његово учење о спасењу. Оно што не треба заборавити јесте чињеница да Цркву потресају спорови настали као резултат аријанизма и Првог васељенског сабора (Никеја, 325. година). Због тога је у *Мадрашама о вери* најзаступљеније „доказивање“, боље и прецизније рећи: указивање на чињеницу да је Син Божји заиста Бог и да има исту суштину као Бог Отац. Као и у другим случајевима Јефрем се ослања на Божје откривење (било да је реч о Писму или природи) и кроз њега покушава да то покаже. Тако, на пример у *Мадраши о вери* III он записује следеће:

- III 1. Блажен је онај који завреди, Господе мој, да у љубави великој назове Тебе „Сином Љубљеним“, као што назва Тебе Бог који рађа Тебе.
2. Блажен је онај који обузда, Господе мој, језик свој од сваког испитивања и назвао Тебе беше Сином Божјим као што назва Тебе Дух Свети.
3. Блажен је онај који завреди, Господе мој, веровање једноставно и назива Те Сином као што [Те] називаху сви апостоли и пророци.

Ових неколико редова су пример Јефремовог стила богословствовања о ком је било речи у претходном делу дисертације. Наиме, са једне стране имамо Божја откривења, директна откривења (Отац и Дух сведоче да је Христос Син), као и свечанства апостола и пророка (све ово је записано у Писму), а са друге људску немогућност да схватимо Божју суштину и то шта је Он по Себи. Бог нам се открио, јасно, просто, недвосмислено, његови ученици то нама сведоче и ми то треба да прихватимо. С обзиром на то да треба да познајемо наше границе, ми не треба да истражујемо шта се крије иза ових речи јер не можемо да сазнамо, а ако будемо игнорисали ту чињеницу и наставили да покушавамо то ће довести до последица, а о којима ће бити касније више речи. Дакле, оно што је битно за ову тему, а што може да се разуме из ових неколико редова јесте чињеница да Бог јесте Тројица – Лица међусобно сведоче Једно о Другом, а ту су и сведочанства апостоли и пророка – блажен је онај који то тако прихвати!

Кроз целу колекцију *Мадраша о вери* Јефрем провлачи основе вере Цркве ко је Онај кога називају Сином Божјим. Овде је потребно поново нагласити да Јефрем не пише догматику, нити систематски излаже веру Цркве, тако да је потребно сакупљати фрагменте да би се дошло до неке шире слике.<sup>360</sup> Тема овог поглавља јесте тријадологија, али њу је

<sup>359</sup> Ово треба посебно имати у виду ако се не заборави то да је тема дисертације сама по себи широка.

<sup>360</sup> К. Ден Бисен, ослањајући се на радове Ф. Боте и анализирајући их, наводи чињеницу да Јефрем када пише *Мадраше о вери* не ставља на прво место излагање истина вере, већ пише апологије, „полемике“ упућене вернима не би ли се дошло до јединства, до смиривања сукоба унутар Цркве (уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 79–83). Основа за такав закључак може да се види и претходном цитату из *Мадраше о вери* III, 1–3. Јефрем већи акценат ставља на умиривање слушаца него на догматске истине (позива да се верује речима Писма и укратко наводи шта тамо пише, али је опширнији када говори како треба да се односи према тој истини, тј. да се не испитује, да се просто прихвати истина као што су је посведочили пророци и апостоли; не држи предавање из догматике, него како треба да се односимо према објављеним истинама). Ово никако не треба да значи да иза речи за „смиривање сукоба“ нема јасне вере, или да Јефрем није упућен у њих, него да то није

немогуће одвојити од христологије што се види и у следећих неколико стихова из *Мадраша о вери*:

IV 3. ...

Син је Господ[ар] начињених<sup>361</sup>;  
велика је Природа Његова као и Име Његово.  
Не може начињени да претражи Њега;  
Колико год да се узвелича начињени  
већи је Он од њега, од начињеног Његовог<sup>362</sup>.

Смисао строфе је јасан, као и разлог због ког је написана овако. Говорећи против учења да је Син први од творевине Јефрем наглашава управо супротно, као што и поново подвлачи да је Он као Бог за нас несазнатљив, што је последица чињенице да је Он Творац, а ми творевина. Иако говори о Сину, посредно ипак говори о Тројици јер говори о ономе шта Син јесте пре оваплоћења, тј. говори о Природи Божјој која иста целој Тројици.

Још један пример несазнатљивости Божанске природе видимо на пример у *Мадраши о вери* V, 2:

V 2. Знање човечије  
наспрам знања бдијућих  
као бледа зора<sup>363</sup> је;  
а тако и знање бдијућих  
наспрам знања Духа  
као светло мало је;  
Дух рече за Сина:  
„Ко ће исказати род Његов?“<sup>364</sup>  
Смелост је жељна  
да потрчи [и] да престоупи границу,  
а Дух дође до ње и заустави се.<sup>365</sup>

Разлог због ког наводим још једну строфу која говори готово исто као и претходни примери јесте тај да покажем мноштвеност „доказа“ којима се Јефрем користи, мноштвеност примера, слика које употребљава да својим слушаоцима пренесе поруку што је могуће јасније да је Природа Божја несазнатљива и да човек ни на који начин не може да је спозна као ни да спозна „почетак“ Сина. Разлог немира и раскола у Цркви јесте управо покушаји људи да истраже рођење Сина јер да су знали своје границе и да нису покушали да их прелазе не би настали толики проблеми.

Готово исто видимо и нешто касније у истој *мадраши*:

V 14. Близак је Син Оцу Свом  
славом, као и именом;  
као што је близак [овим] двома,  
није удаљен ни трећим:  
јер Отац је непретражив,

---

главни циљ ове колекције и да је потребно „сакупљати фрагменте“ широм ње да би се до тих истина дошло. Иако основни циљ *Мадраша о вери* није излагање догми, ипак их је у њима највише и покривају најшири спектар истина вере.

<sup>361</sup> Сир. 'bd'; може да се преведе и са служитељи.

<sup>362</sup> Или: од слуге Његовог. Ц. Викес упућује на то да се Јефрем овде осврће на Приче 8, 22. (уп. Ephrem the Syrian, *St., The Hymns on Faith*, стр. 72, фуснота 8).

<sup>363</sup> Може да се преведе и као сумрак.

<sup>364</sup> Уп. Ис 53, 8.

<sup>365</sup> Ц. Морис објашњава да ово треба разумети не као да Јефрем сматра да је Дух Свети нешто не може, него да је реч о томе да не постоји начин да Он то саопшти, а да Га људи могу разумети (*Select Works...*, стр. 120, фуснота b).



[и] Син је непретражив;  
који жели да претражи Прворођеног  
Оца он жели да претражи;  
Испитивање Рођенога мост је  
који, ако човек прелази преко њега,  
ка Оцу прелази да истражује.

Иако су овакве слике општа места код Јефрема, ово ипак не значи да човек не треба апсолутно ништа да испитује и да једноставно прихвати чињеницу да је Бог Тројица. Погледајмо *Мадрашу о вери VI*:

VI 1. Како, заиста, може човек  
да промаши Истину,  
пошто је Истина планина велика  
која је чак и слепима видљива?  
Који је тај који не опази то  
да Отац има Сина<sup>366</sup>?  
[Он] не беше потребит, па Га роди;  
не пак да [Му] нешто недостајаше<sup>367</sup>, па Га роди;  
то јест, Отац у љубави Својој  
роди Рођенога достојног хвале!

О Светој Тројици ипак нешто може да се каже, а то је да Отац не рађа Сина јер Му је нешто недостајало, него Га рађа у љубави. Узрок Свете Тројице је љубав Бога Оца. Овај исказ не поткрепљује светописамским текстом, него људском логиком: „Ко је тај који не опази...?“ Видели смо у уводном делу да Јефрем није против логике и људских закључивања, већ само да је потребно знати меру докле се може ићи. За њега је чињеница да Отац има Сина толико јасна и разумљива да ту Истину пореди са великом планином.

У *Мадраши о вери IX*, 1 можемо да видимо где је та мера, шта је оно што треба да нам буде граница, оријентир:

IX 1. Исправно беше истраживање,  
али изокрену се у наше доба;  
читај и истражуј да Рођени јесте,  
не истражуј како [јесте];  
побеже и поврати се Јордан  
да Ковчегу укаже част;  
ти претражујеш и улазиш,  
Величанство презиреш;  
окренуше исправни душе своје<sup>368</sup>  
да на Ноја не погледају,  
да смеле укорене.

Оно што човек може да истражује јесу одговори на питање да ли Син јесте, али не како јесте. Прво питање се односи на чињеницу да ли Син постоји. Према Јефрему у то не треба да се сумња јер је на ту чињеницу сам Бог указао више пута, а што су апостоли и пророци посведочили (записавши у Свето Писмо и усмено преневши Цркви). Проблем је друго питање, тј. како јесте? Да би се дао одговор на то питање неопходно је спознати Суштину Божју, а што је створењима немогуће. Нешто каснији у *Мадрашама о вери XXXIII*, *XLI* и *L* исто ово ће да каже на другачији начин:

<sup>366</sup> Дословније: Син јесте Њему [=Оцу]. Смисао је да сама реч „Отац“ иплицира постојање Рођенога.

<sup>367</sup> Дословније: Не пак да би фаличан...

<sup>368</sup> Тј. окренуше се.

XXXIII 6. Списи који представише Сина, не представише нам „када“,  
и кад проповедаше Оца, не проповедаше „како“;  
под [предмет] испитивања не потпадоше ова [питања].  
XLI 4. ...

да се не истражује „где“, да се не расправља „како“,  
да се не говори о „зашто“, да се не претражује „када“.

...

6. Ствар која није од нас и од рода нашег  
ко је тај који може да је истражује и ко је тај који може да је претражује?  
Угодно Му би и откри природу Своју „како“ је,  
угодно Му би и умањи се и погну се  
да Себе покаже<sup>369</sup> нама и Син Његов да се измеша са нама  
и Дух да се придружи<sup>370</sup> нама и љубав Своју да покаже нама.  
L 1. Рођени који беше са Оцем Својим пре свега,  
и [Који] надвисује сва времена јер Њим су створена времена,  
и [Који је] пре бројева, величина и доба,  
не [може] се претраживати „како“, нити се разумети „када“  
нити се расправљати [о Њему] „зашто“, нити се мерити „колико“ је,  
нити се истраживати „где“; Слава Ономе који Га роди!

Из ових неколико примера увиђамо да Јефрем кроз целу колекцију *Мадраша о вери* провлачи ова питања и говори о несазнатљивости Божје Суштине.<sup>371</sup> Једино шта о Њој можемо рећи јесте оно што нам је само Бог открио, а то је како она јесте, тј. да пророда Божја постоји у три Лица. Остало нам је непознато, било да је реч о целој Светој Тројици, било да је реч о рођењу Сина, тј. о унутартројичном постојању (изузев претходнопоменутог да природа постоји у три Лица и да је узрок Отац).

*Мадраша о вери* XXXII, 16: „Једно су Отац и Син јер природа Њихова једна је; / Један у Другоме не стапају се; Један у Другом уједињени<sup>372</sup> су; / Један од Другог разлучени су; слава уједињењу Твом!“ Ова три стиха говоре сами за себи и не потребују анализу, али је важно указати да чињеницу, што се види и на другим местима, да Јефрем јасно и недосмислено исповеда да Лица Свете Тројице имају исту природу, али да нису сливена и да је свако Лице посебно.

О Оцу као узроку Тројице Јефрем ће говорити и у потоњим *мадрашама*. Нпр. *Мадраша* XL, 7:

XL 7. Овај пак Први све Своје окупи код Себе,<sup>373</sup>  
а затим Други који дође по жељи Својој;<sup>374</sup>  
овај пак Трећи излива се обилно;  
сила [оваква] у ватри влада  
јер иако не заповедаше, чак ни не би заповеђено – један другоме,  
Они су у сагласју,<sup>375</sup> у љубави и устројству.

<sup>369</sup> Дословно: „душу Своју да објави...“

<sup>370</sup> Тј. измешати, али пошто Јефрем користи различите глаголе за Сина и Духа у овом случају, ја сам их превео различито.

<sup>371</sup> О овим питањима пише и Ц. Викес (уп. Ephrem the Syrian, *St., The Hymns on Faith*, стр. 230, фуснота 6).

<sup>372</sup> Или здружени. Дословнији превод би био измешани, али контекст је јасан и одбацује свако „мешање“ у смислу губљења Оца и Сина.

<sup>373</sup> Узрок јединства Свете Тројице.

<sup>374</sup> Или „Његовој“. Нејасно на кога се ова заменица односи, тј. да ли се односи на то да Син долази по вољи Очевој или је реч о томе да Син по Својој вољи долази на свет (како преводи Ц. Морис: „at his own pleasure“; *Select Works...*, стр. 234). У контексту строфе и *мадраше* вероватније је ово друго јер Јефрем овде наглашава слободу сваке од Личности. С обзиром на то да Света Тројица има једну вољу (што и сам Јефрем исповеда) у основи се ништа не мења како год да се заменица разуме.

<sup>375</sup> Основа је гл. *šlm* (*šlm*; *шлем*) и може да се разуме и да су у међусобном миру и да се слушају, употпуњавају.

Први стих говори о Оцу који „све Своје окупи код Себе“ – из контекста *мадраше* види се да је реч о Оцу као Ономе који је узрок Сина и Духа – Он је Тај који Их „окупи“. Други је Син који долази по жељи Својој и постаје човек, а Трећи је Дух који се излива обилно. Цела Света Тројица „у сагласју, у љубави и устројству“ (добром поретку, складу) и цела Тројица дела за нас и од Оца потиче све, Син долази, а Дух се излива.

У претходном наводу уочава се и то да Јефрем наводи за Оца, Сина и Духа Први, Други и Трећи. Ово није изузетак. Често се наилази на акцентовање „редоследа“. Ипак, за Јефрема унутар Тројице нема субординационизма, на шта указује у *Мадраши о вери* LXXII:

LXXII 20. Имена Отац и Син и Дух  
једнака су и уједињена су у лебдењу  
на крштењу.

21. Имена уједињена, трка једнака;  
једна воља као један јарам  
носећи долазе.

22. Као што су једнаки у лебдењу  
над крштењем тако су једнаки  
у јединству.<sup>376</sup>

Иако не наводи термилошки јасно дефинисано разликовање између теологије и икономије примери као овај и претходни говоре да је у његовој вери постојала разлика између овога двога. Унутар Тројице Они „су једнаки у јединству“ и имају „једну вољу“.<sup>377</sup> Поред овога, треба рећи и то да су за Јефрема сама „имена“ доказ постојања реалности на која се она односе. Почињући ову строфу речима „Имена Отац и Син и Дух“ Јефрема не мисли на „празна имена“, него подразумева релано постојање сваке од Личности.<sup>378</sup>

Осим сведочанстава о Тројици која су остала записана у Писму, или до којих је могуће доћи нашим силама постоје и други „докази“. *Мадраша о вери* XIII:

XIII 2. Принесох је [= веру] Оцу и уреза у њу Очинство Своје;  
принесох је Сину и измеша је са Јестаством<sup>379</sup> Својим;  
и, такође, Дух Свети освети<sup>380</sup> је;  
и, такође, исцрта на њој символ свеосвећујући.<sup>381</sup>

...

5. О три Имена виси крштење наше;  
у три символа засија вера наша;  
три Имена предаде Господ наш Дванаесторици Својој  
да у њима нађемо уточиште.

Прво на шта треба да обратимо пажњу јесте чињеница да је тријадологија у уској вези и са крштењем и оно је још једна потврда и сведочанство тројичности Бога. Међутим, овде треба да се освнемо на још неке чињенице које су у директној вези са темом целог рада. Кренимо

<sup>376</sup> Е. Бек овде разумева да је реч о Тројичном јединству (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 201). Сва три Лица су једнаки унутар Тројице.

<sup>377</sup> Да је у Јефремовом богословљу Дух Свети једнак Оцу и Сину погледати и код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 167–168 и 211. О Јефремовом учењу о једној вољи Свете Тројице као нечему што је заједничко Лицима погледати код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 169.

<sup>378</sup> О односу имена и онога на шта се оно односи (ипостаси, суштине, стварности, природе) код Јефрема, о „позајмљеним именима“ у творевини, његов однос са стоичком философијом по овом питању, улога имена у гносеологији, о именима као симболима погледати код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 160–187.

<sup>379</sup> Сир. ܠܘܕܘܬܐ [’lydw’; *итута*]. Ово треба разумети као „оно шта Он јесте“, тј. да Он јесте Син, а не да је реч о Божјој Суштини. Е. Бек у свом критичком издању исправља термин према другом рукопису у ܠܘܕܘܬܐ [’lydw’; *илидута*] тј. синовство.

<sup>380</sup> Тј. учинити да буде света.

<sup>381</sup> Вера у Свету Тројицу и та троједина вера је символ који све освећује.

редом: веру<sup>382</sup> приносимо Оцу, Сину и Духу и Они потврђују Своје јестаствовање кроз њу, веру сваког од нас. Ово је део који треба разумети као нешто што је схвата у потпуности само ако је реч о животу кроз веру са Светом Тројицом и ономе дијалошком о чему сам говорио у уводу. Уколико човек верује у Тројицу, уколико живи своју веру и „приноси је Тројици“, Она ће му одговорити и потврдити његову веру. Ни овде није реч само о простој гносеологији. Тројица не одговара простом потврдом, већ „исцртава символ свеосвећујући“, онај символ који и даље потребује труд за разумевање, али и символ који има освећујући, сотириолошки аспект. У петој строфи говори да ни крштења не би било без Тројице<sup>383</sup> – још један сотириолошки аспект тријадологије. Без три Имена нема спасења. На крају строфе као неки закључак Јефрем Имена Тројице наводи као наше уточиште.

Осим откривења која су записана у Писму и која се преносе с поколења на поколење (овде треба да уврстимо и предање кроз живот у Тајнама Цркве, нпр. горепоменуто крштење), Јефрем у свом маниру проналази примере и у природи који нам ближе објашњавају тајну Тројице. *Мадраша о вери* XL, 1-5 и 8:

XL 1. Сунце је светло наше и не постоји који је способан за [потпуно познање] њега,  
још мање за синове човечије, а још мање за Бога;  
сијање сунца пак не беше млађе од њега  
и не постоји време када га не беше,<sup>384</sup>  
светло његово друго је и топлота његова трећа је –  
не бива мање од тога и не поистоветише се са њим.  
2. Сунце види на висини – једно чини се да јесте;  
спусти [главу] и погледај и види сијање његово – друго;  
испробај и додирни и истражи топлоту његову – треће;  
сличе и не сличе једно другом;  
измешано је са њим друго, иако разлучено<sup>385</sup> од њега;  
придружено је треће, [и] разлучено, и измешано, и придружено.<sup>386</sup>  
3. Ватра и сунце су природе једнаке<sup>387</sup>  
три у њима сведочанства, измешани тројно:  
ипостас<sup>388</sup>, топлота и светло треће;  
једно у другом пребивају, заједнице, без зависти;  
придружено а не и сличено, измешано а не и увезано<sup>389</sup>;  
окупљени, не на силу; слободни, не лутају.

<sup>382</sup> Вера, као и све друго у Јефремовом богословском речнику, није нешто пасивно него је реч о активној вери која се пројављује животом, или како овде каже „приноси се“. Т. Бу Мансур, позивајући се на *Мадрашу о Низибитији* (I) и на *Мадрашу о вери* (XIII) изводи закључак да вера није толико „скуп истина“, колико је то „личност [можда боље Личност јер реч о Личностима Тројице; *мој додатак*] која се открива и која, кроз своје откривење, конституише веру“. Због овога, „ништа не може одвојити нашу веру од Господа“ баш као што се ни „зраци не могу одвојити од сунца истине“ (Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 477). Уколико се сетимо људског процеса сазнања у вези са познањем Бога и разумевањем Његових откривења, опет долазимо на исто, тј. да је вера нешто веома активно и она се конституише у живом дијалогу са самим Богом. У *Мадраши о вери* XX, 2 Јефрем ће кроз символ да објасни једну страну вере и каже да као што жена која треба да се породи задржи бебу у себи обе ће умрети, тако је и у вези са вером, уколико се она не пројави и она и онај који је има ће пропасти.

<sup>383</sup> О крштењу и његовој улози у спасењу човека биће касније више речи.

<sup>384</sup> Ц. Викес указује на могућност да овај стих циља аријанску тезу „да је било када није било Сина“ (уп. Ephrem the Syrian, *St., The Hymns on Faith*, стр. 225, фуснота 2).

<sup>385</sup> Основа сир. *ܥܝܕܐ* (*p-r-š*), разделити, разлучити, али овде и у наредним строфама нема значење поделе, одвојености него више „умно“ разлучен, тј. може да се разликује (умом, чулима), али не може да се одвоји (суштински, „физички“).

<sup>386</sup> Ови изрази не треба да буду схваћени као прецизно дефинисани, као, на пример, изрази из Ороса сабора у Халкидону. Јефрем кроз оруђа симболичког богословља покушава кроз слику да приближи слушаоцима учење о Светој Тројици.

<sup>387</sup> Сиријски оригинал у множини *ܝܗܕܝܘܬܐ* (*yhdy'*; *uxidaje*).

<sup>388</sup> Сир. *ܩܢܘܡܐ* (*qnmw'*, *кнома*); термин у овом случају треба разумети као суштину.

<sup>389</sup> Тј. и даље слободно.

4. Утишаше се затим тирани<sup>390</sup> због откривеног  
јер, гле, један три је и три један су;  
измешани, а не и причвршћени; разлучени, а не и одвојени;  
изванредност ова утишава нас у свему;  
тако је учвршћен човек, такође троструко,  
и устаће у [дан] васкрсења досегавши пуноћу савршено.

5. Сунце, иако је једно – природа једна<sup>391</sup>,  
троје је измешано у њему, разлучени, не раздвојени;  
сваки потпун у целости, у једном сви потпуни;  
једна је слава и није једна;  
природа ова је чудесна, твори<sup>392</sup> јединствено<sup>393</sup>,  
и сакупља у једно, и дели тројно.

...

8. Имена три пак видљива су у ватри,  
свако са самовласношћу својом стоји јединствено<sup>394</sup>  
и свако се у делу свом види разлучено;  
силе јединствене измешане [међусобно];  
ватра изврсно, топлота разлучено  
и светло величанствено, једно у другом пребивају у јединству.

У овом дужем наводу уочавају се две слике које се преплићу. Једна слика је сунце са својим сијањем и са својом топлотом (строфе 1. и 2, делично 3. и 5. строфа), а друга је ватра са својом светлошћу и топлотом (3. и 8. строфа)<sup>395</sup>. Јефрем кроз две свима познате слике<sup>396</sup> приближава тајну Свете Тројице, а то је да је Она једна, да су Личности у исто време повезане и нераздвојене, али и посебне, несливене. Термини немају улогу техничких термина, па ће на више места да користи придев „измешан“, па и када говори о Личностима Свете Тројице, али се у контексту целог исказа јасно и недвосмислено види да није реч о сливености и поништавању посебности између Личности (или својстава сунца и ватре). Није поента у терминима, него у целокупности слике коју изображава слушаоцима. Управо кроз слике показује да „један три је и три један су“, као и у првом стиху четврте строфе да је реч о откривеном. Стиче се утисак да сунце и ватра нису обичне метафоре којима Јефрем жели да подучи слушаоце на најприступачнији начин како „нешто“ може да буде у исто време и једно и три, већ да је реч о нечему узвишенијем, тј. да су ови примери с намером тако створени да би се ми кроз њих подучили и да су они средство откривења Божијега. Овде је важно указати још на једну ствар, а то је да Јефрем када кроз једно сунце објашњава Тројицу то ради са циљем да слушаоцима што једноставније објасни, колико је то уопште могуће, како је Бог Један и у исто време Тројица. Пример сунца и ватре је пример Божијег делања у свету, тј. реч је о икономији: „и свако се у делу свом види разлучено“, тј. кроз Њихова дела их препознајемо одвојено. Ово је важно нагласити да се не би дошло до погрешног закључка

<sup>390</sup> Сир. ܬܝܪܢܝܘܬܝܘܢ (trwn'; у фусноти Е. Бек исправља реч са ܬܝܪܢܝܘܬܝܘܢ (trwn'; *труне*); долази од грчке речи τύραννος) Е. Бек указује на то да је реч о аријанцима (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 108, фуснота 5).

<sup>391</sup> Сир. ܝܚܕܝܘܬܝܘܢ (yhd'y; *ихидаја*).

<sup>392</sup> Или рађа, чини, производи...

<sup>393</sup> Сир. ܝܚܕܝܘܬܝܘܢ (yhd'y; *ихидајт*; прилог).

<sup>394</sup> Сир. ܝܚܕܝܘܬܝܘܢ (yhd'y; *ихидајт*; прилог).

<sup>395</sup> Само успутно помиње и човека као тројно биће: дух, душа, тело. О антропологији ће бити касније више речи.

<sup>396</sup> О симболима сунца и ватре и њиховој тројности погледати више у Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 201–217. У овом поглављу Бу Мансур анализира ова два симбола и за шта их Јефрем користи, али се позива и на студију Едмунда Бека у којој овај прави поређења са јелинским ауторима и њиховом употребом сунца и ватре било као симбола, било као метафора (реч је о Edmund Beck, *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* [CSCO 425, Louvain, 1981]).

да Јефрем говори о унутартројичним својствима Личности и да они немају заједничку енергију.

Да бих избегао непотребно понављање само ћу да поменем да се, на пример, сликом сунца користи и у *Мадраши о вери* LXXIII и да кроз ту слику наглашава јединство и тројичност Божју, као и да је Божја Природа несазнатљива. Оно што је важно поменути, а што се само индиректно у претходним примерима могло закључити јесте чињеница да је овде сунце названо „символом“: „Иако сунце пребива [код] вишњих<sup>397</sup>, / топлота његова и светлост његова пребивају [код] нижњих<sup>398</sup> / [То је] символ<sup>399</sup> откривени!“ (*Мадраша о вери* LXXIII, 12). Сунце је нешто „овострано“ што учествује у другој реалности, реалности која је објашњена нешто касније:

LXXIII 18. Кад крене пак зрак  
од извора, не бива раздвојен  
од онога који га роди;  
19. [он онда] остави овде топлоту своју  
као Дух Свети кога остави Господ наш  
код ученика Својих.

Две слике које се потпуно прожимају – символ: сунце је „на небу“ – Отац, али чији зрак – Син, и тополта – Дух Свети, су код нас. Као и у претходном примеру и овде је пример сунца слика која не само да показује јединство и тројичност Божју, него и деловање Свете Тројице у свету. Овде не говори о томе директно, али посредно се закључује да је реч о сотериолошком деловању Свете Тројице.

Примере из свакодневног живота којима појашњава Свету Тројицу проналазимо и у другим *мадрашама*, па тако у *Мадраши о вери* XLII, 5 поново ће да говори о ватри и њеној топлоти и светлости, па у истој *мадраши* у деветој строфи говориће о корену, стабљници и класу, док у наредној строфи ову слику мења у стабљнику, клас и плод.<sup>400</sup> Ипак, да не би било забуне и да се нешто не би погрешно схватило он даје неку врсту објашњења ових својих слика у *Мадраши о вери* XLII:

XLII 11. Погледај пак да свака прича урезана и састављена,  
ако би била у могућности да представи у потпуности савршенство,  
онда би се нашла не као сличност<sup>401</sup>, већ као управо то [о чему говори];  
треба сенке да прођу;  
кроз мрежу пролазну<sup>402</sup> и пшеницу летњу<sup>403</sup>  
исприча причу о Царству Спаситељ наш за помоћ нама.

Све што опевава у својим *мадрашама* и што представља кроз слике су за помоћ нама. Позива се и на самога Христа који о Царству говори кроз слике. Речи које се налазе у овој строфи требало би да послуже за наук како да се приступа његовим богословским исказима. Он је свестан да осликава несавршену слику и као да покушава да се заштити од могућих приговора да су његове слике неадекватне и да не показују стварно стање унутар Свете Тројице. То су ипак „само“ слике, сенке, приче, и у крајњој истанци симболи.

<sup>397</sup> Тј. небеских.

<sup>398</sup> Тј. земаљских.

<sup>399</sup> Сир. *раза*.

<sup>400</sup> О овим симболима, њима сличним (о корену и дрвету, о дрвету и плоду и томе слично), али и о њиховим другим значењима код Јефрема погледати у Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 187–193. Занимљиво је да Јефрем користи чињеницу да се на сиријском користи исто име за дрво и за плод и на тај начин указује на везу Оца и Сина (против аријанског учења), као и да не може „кисело“ дрво давати слатке плодове него да су увек „истог укуса“ (уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 191–192).

<sup>401</sup> Сир. *ܕܡܝܬܐ* (*dmytā*, *думја*); у основи глагол *дма*.

<sup>402</sup> Уп. Мт 13, 47–50.

<sup>403</sup> Уп. Мт 13, 24–30.

Поменућу још једну чињеницу која је у вези са овим поглављем, а која је у исто време и својеврсни одговор на историјске околности у којима Јефрем живи и ради. *Мадраша о вери* LXV:

LXV 1. ...

напоље Књиге пак избацише књиж(ев)ници будалости...

...

2. ... природа је тешка за нас [да кроз њу учимо];

Књига је лака за нас; не из природе пак

да научисмо за Христа; правилно је да одакле

научисмо [о] човештву Његовом, да од тамо<sup>404</sup>

истражујемо Божанство Његово.

3. ... Књига може да упути нас

о Оцу и Сину и Духу, [и] кад год да у истини

[нас Они<sup>405</sup>] погружавају и дарују нам живот.

Ово изгледа у супротности са сликама, симболима сунца, ватре, биљака о којима је било речи у претходним пасусима. Да би се ово схватило неопходно је увек имати на уму историјске околности у којима ови текстови настају. Проблем аријанизма који је, по Јефрему, настао зато што су људи почели да истражују оно што није могуће творевини да спозна и што су почели људским снагама и логиком да објашњавају оно што је несазнатљиво по себи. Из овога, а видећемо и у неколико наредних примера, посредно видимо да Јефрем није (одмах) стао ни на страну православних, тј. омоусијана јер и аријанци и омоусијани (и омијци) користе нешто чега нема у Писму и као последицу тога имамо застрањивање, расколе. Користи се природом само да потврди, да једноставније објасни оно што је записано у Светом Писму, не даље од тога, јер је свестан да то може да доведе до проблема. Зато, као на исправнији метод, указује на, на првом месту Писмо, али и на светотајински живот Цркве (погружење у име Тројице).

Осим овога важно је поменути и то да у последња два наведена стиха видимо учествовање Свете Тројице у нашем крштењу и спасењу. Она је Та која нас крштава и Која нам даје живот вечни.

Слична места могу да се пронађу и у другим *Мадрашама о вери*:

ЛП 14. Зашто уводимо новине још, ствар другу у ту

истину коју учини [Бог] да буде записана за нас? Имена која додадосмо ми,

она беху, браћо моја, основа за дрскости

за сваки додатак мрски...

LXIV 11. Никада пак нисам следио синове човечије

који тако говорећи рекоше: „Видех да именима

другим, незаписаним назваше Избавитеља нашег;“

оставих незаписана и браних записана

да не би на основу њих, ових незаписаних

[неко] уништио записана.

За све оно о чему је претходно било речи овде проналазимо још једну потврду. Имена која је сам Бог открио су оно што је довољно и чега човек треба да се држи. Уколико неко почне да додаје нешто што није Бог открио отварају се врата и за грешке. У LXIV *Мадраши о вери*, 11. строфи, сам Јефрем наглашава да никада није следио оне који „додају незаписана Имена“. Овде можемо убројати и православне које су бранили „омоусиос“. Све до сада речено указује да је Јефрем исповедао православно учење које је Црква исповедила на Првом васељенском

<sup>404</sup> Дословније: ... правилно је да одакле / научисмо за човештво Његово, [да тако] је исправно да од тамо...

<sup>405</sup> Света Тројица.

сабору, али да није могао да прихвати „имена“, тј. речи, појмове која нису записана у Светом Писму.

Ипак, на два места у *Мадрашама о вери*, при крају колекције, изгледа је наш аутор ипак „попустио“. У *Мадраши о вери* LXXIII, 21 пролазимо следећи исказ: „Јер тешко би за тебе, гле, [ја] показах ти: / један три је: Тројица, / једна суштина.<sup>406</sup>“ Није дословно изрекао да је Син једносуштан Оцу, али јесте употребио израз који најближе преводи грчки термин „омоусиос“ за целу Свету Тројицу – *хда итута*, тј. да Тројица има *једно јестство, једну суштину*.

Укратко. Јефрем верује да је Бог један и да је Света Тројица. Отац, Син и Свети Дух имају једну природу, јднусуштину, једну енергију, једну вољу, али то су стварно постојеће Личности које се не губе Једна у Другој и које су и неразделиве. Узрок Свете Тројице је Отац и Његова љубав. На плану унутартојичних односа три Личности су једнаке, али у односу на свет, Отац је благоволи, а Син и Дух делају у свету – дело спасења људи (између осталог, јасно се види и у крштењу) је дело целе Тројице, али свако од Лица има своју улогу.

### 2.3.1.1 Пневматологија

Условљен околностима у којима живи Јефремова главна преокупација јесте одбрана чињенице да је Син Бог. О Духу Светоме мање говори, али је ипак неколико строфа посветио пневматологији.

*Мадраша о вери* XXXIII, 7: „И ако пак са бојама не може се представити демон, / ко је тај који ће са испитивањима својим представити Духа Светога, / [а чак] је дух нечисти скривен тумачењима његовим?“ Овај исказ је у потпуној сагласности са свим оним што смо до сада видели као особености Јефремовог богословствовања. Иако овде не каже директно, за њега Дух Свети јесте Бог (то ће се видети и у следећим примерима) и као такав је ван домаћаја наших могућности. Људима је немогуће чак да демоне представе, а како тек било шта о Духу може да се каже? Поред чињенице да је хринологија главни проблем који потреса Цркву током Јефремовог живота и да је то оно на шта је пажња усмерена (када је реч о Светој Тројици), постоји још један разлог због ког о Духу мање говори, а то је да се Он није овапотолио.

У *Мадраши о вери* LIX на више места се осврће на Духа Светога. Тако у трећој строфи наводи да никада нико од пророка или апостола није Духа назвао творевином, да је исто као и Син, тј. исте природе, али да се од Сина разликује и у чињеници да се Он није овапотолио. Строфу завршава неком врстом закључка: „... Узвишенији<sup>407</sup> је од тела, / од свега је узвишенији.“ (*Мадраша о вери* LIX, 3). У наредној строфи наводи да само Писмо сведочи да је Бог Света Тројица, док у петој понавља да је природа Божја несазнатљива, тј. да се не може знати „шта“ је Бог, већ само „како“ јесте, тј. да Он јесте као Света Тројица. „... И исправно је да као што / набраја Имена Њихова, да [то тако] открива природе Њихове...“ (*Мадраша о вери* LIX 5) Иако се из ова два стиха може извући погрешан закључак да се говори о више природе Божјих, Јефремово богословље то једноставно не дозвољава. Овде термин „природа“ не треба разумети на онај начин како је он схваћен унутар јелинофоних философских система, већ као део целине Јефремове мисли и онда ће бити јасно да је смисао ова два реда тај да Имена показују како постоји, тј. термини Отац, Син и Дух показују начин постојања једне Природе Божје.<sup>408</sup> Све ово указује да за Јефрема нема сумње да је Дух један

<sup>406</sup> Сир. ܚܕܘܬܐ ܕܥܘܢܐ (*hd' 'ytw' , хда итута*).

<sup>407</sup> Именица дух у сиријском је у женском роду, тако да су заменице и придеви код Јефрема у вези са Духом у женском роду.

<sup>408</sup> Ово није једино место где термин природа (*кјана*) „одступа“ од данас уобичајног њеног значења. Као и у свим другим случајевима неопходно је увек гледати контекст целог Јефремовог богословља, а не да се разумева као технички термин.



од Тројице и о Њему се не може много говорити: „Зато што Дух Свети није примио тело / узвишенији је од гласова и кћери гласова<sup>409</sup> ...“ (*Мадраша о вери* LIX, 8)

Нешто касније, *Мадрашу* LXXIV је готово целу посветио Духу Светоме и цела се своди на (већ наглашену) чињеницу да је Он несазнатљив јер је Један од Тројице. Да би слушаоцима ово тајну приближио користи се сликом сунца, светла и топлоте и говори о неразводјивости овога трога и Духа објашњава кроз слику топлоте. Ова слика се провлачи кроз целу *мадрашу*, што и није новина<sup>410</sup>, али на неколико места указује конкретно и на улогу Духа у нашем спасењу: „Топлотом сазрева све / као што се Духом освећује све: / тип<sup>411</sup> откривени.“ (*Мадраша о вери* LXXIV, 9) Тип као нешто што је активно и што указује на нешто друго, тј. из слике, или још боље речено, из догађаја у ком (сунчева) топлота доводи до сазревања, треба да се научимо да Духом се све освећује. Он је тај који својом „топлотом“ чини светим оно(га) на чему (или на коме) је! Већ у следећој строфи (духовна) нечистоћа представљена је као хладаноћа што још детаљније указује на улогу Духа у нашем животу.

Претходно је у строфи 8. нагласио да је Дух на апостолима и да их је послао на четири стране света, а нешто касније ће да укаже на још неке од улога Духа у нашим животима:

LXXIV 14. Духом Светим још беху одсечене  
узде злога са којим ометаше  
свако доброделије<sup>412</sup>.  
15. Топлота буди посуде  
земље мирне<sup>413</sup>, као што и Дух Свети  
Цркву свету.

Дух је тај који помаже да се чине добра дела и да се ослободимо напада злих. Затим, Он је Тај који даје живот Цркви у смислу да као што топлота буди оно што је у земљи, тако и Дух утиче на Цркву. Нешто касније (19. и 20. строфа) подсетиће да је Дух на апостолима, да им даје снагу да причају и да их ослобађа страха (строфа 24).

Кроз ових неколико строфа и примера запажамо како и шта Јефрем говори о Духу, а то је да је Он један од Тројице, да има исту природу као Отац и Син, да није творевина, да је Он тај који апостолима даје снагу, дар језика, шаље их на четири стране света, ослобађа их страха, али то исто добијају и други људи Цркве јер Он утиче и на Њу чинећи је живом и плодносном својом „топлотом“, Он дела у Њој, омогућава људима да чине добра дела и одагнаје од њих зло(га), тј. помаже им на путу спасења.

### 2.3.2 Стварање света и човека и пад

О постању свега говори такође у *Тумачењу на Књигу Постања*, али ћу почети са *Мадрашама о вери* јер су оне више у духу Јефремовог богословствовања.<sup>414</sup> Поред тога, оне нам пружају више података како је он разумео питање стварање света.

---

О проблему разумевања *кјане* погледати више код Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 243–251 (у овом поглављу Т. Бу Мансур се осврће на чињеницу да ако се термин *кјана* разумева у јасно дефинисаном смислу како је то код јелинских хришћанских аутора, тј. изван контекста Јефремове мисли, онда се може доћи и до закључка да је Јефрем нека врста претече монофизитизма јер у *Мадраши о вери* X, 3 у првом стиху стоји: „Иако је једна природа Твоја...“; наравно, аутор је јасно указао у овој опширној студији на чињеницу да Јефрем верује да Христос има две природе, две *кјане*; уп. нпр. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 251–255; или, на пример, *Мадраша о девствености* VI, 10). На проблем термина *кјане* у јединици и множини у контексту Свете Тројице осврће се и М. Паикат и објашњава да када је код Јефрема термин у јединици да се односи на природу Свете Тројице, а када је у множини да се односи на Личности (уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 24 и 117).

<sup>409</sup> Тј. речи, говора.

<sup>410</sup> О овоме је било речи и у поглављу о тријадологији.

<sup>411</sup> Сир. *тупса*.

<sup>412</sup> Или помоћ.

<sup>413</sup> Тј. буди земљу из које почиње све да расте.

Тумачећи прве стихове *Постања* Јефрем се задржава на „начину“ стварања и објашњава то на следећи начин у *Мадраши о вери* VI, строфа 6:

VI 6. У почетку пак начињени  
крз Прворођенога беху створени;  
рече, на име, пак Бог  
„Нека буде светлост“ и створи је;  
коме је, заиста, беше заповедио  
јер, где, још ништа не беше постојало?<sup>415</sup>  
Како је био светлу заповедио?  
Није са „буди“ заповедио њему [= светлу],<sup>416</sup>  
већ „нека буде“ беше рекао;  
различита је пак реч  
„буди“ од „нека буде“.

Креће од вере која се налази изражена у Никејском символу вере да је све кроз Сина постало, а то поткрепљује речима Светог Писма. У истој *мадраши*, у 9. строфи, проширује свој исказ:

VI 9. Ово је за дискусију:  
због чега Бог  
говораше кроз речи,  
а потом настаде<sup>417</sup> начињена [ствар]?  
Воља Његова да у тишини  
ствара заиста би [толико] слаба?  
Или, глас којим говораше  
беше се отеловио и [тако] постадоше начињене [ствари]?  
Обе ове [претпоставке] су побеђене,  
а она трећа је победник:  
Другоме заповедаше!

Из ова два примера, строфа 6. и 9, видимо да обдацује тумачења да је Отац ово изговорио, наредио било коме од творевине, нити да је реч о томе да се обраћа ономе што ствара, као и да није реч о томе да се Божји глас „материјализовао“, већ да је Отац кроз Сина све створио. Да се Отац обраћа Сину при стварању наглашава и у *Тумачењу на Књигу Постања* (1, 28), али што је занимљиво јесте то да у истом делу категорички одбацује да се светописамски стих „и дух Божји дизаше се над водом“ (Пост 1, 2) односи на Духа Светог (1, 7), већ на „ветар“ (тј. један од основних елемената од кога је стварано касније).

На почетку *Мадраше о вери* XVIII. Јефрем указује на још једну везу између Тројице и човека:

XVIII 3. Такође, вера је тројно усавршена:  
јер су у Оца и у Сина и Духа Апостоли веровали,  
потом, полети проповед на четири стране [света]  
у сили Крста.  
4. Имена Три тројно беху сејана:  
у духу и души и у телу као у символу;  
трострукост наша усавршена би Тројицом

<sup>414</sup> Ово се односи на чињеницу да је *Тумачење на Књигу постања* прозно дело и да богословствовање кроз симболе није заступљено у оној мери у којој је оно заступљено у *мадрашама* и *мемрама*.

<sup>415</sup> Дословно: јер, где, ствар не беше постојала.

<sup>416</sup> Овај и претходни стих су тешки за превођење уколико се покуша остати што је могуће ближе дословном преводу. Ц. Викес преводи са: „When He commanded the light, / He did not commanded it, 'Be'!” (Ephrem the Syrian, *St., The Hymns on Faith*, стр. 92–93). Ц. Морис преводи са: „Now if He had given the command to light, He would not have commanded it to be...” (*Select Works...*, стр. 127).

<sup>417</sup> Дословније: Настајући настаде начињена.

и завлада над крајевима [света].

5. Ако дух пати, у Оцу је исписано све то;  
ако душа пати, у Сину је измешано све то;  
ако тело исповеда и гори  
са Духом Светим све то саучествује.

Није само реч о томе да Тројица ствара човека већ га ствара као једну врсту Свога симбола. Тројица ствара човека и за његову основу узима Себе. Према овом наводу човек се састоји од духа, душе и тела, али учење о духу у човеку Јефрем не развија у оној мери у којој говори о души и телу.

Да би се могао разумети одговор зашто је створено све овако како јесте потребно је да погледамо неколико Јефремових исказа из *Мадраша о вери*:

XVII 11. О, Сине Творца! О, Сине дрводеље!

Када створи по символу Крста створи све,  
тако дом Јосифов, тог дрводеље,  
вероватно на Крст сваки дан помишља.<sup>418</sup>

XVIII 13. Јагње, кад год купи и жртвује распињач,  
на дрво он закачи га, Господе мој, да представи убиство Тебе;  
и кад још пшеницу у земљу закопа –  
семе живота проповеда васкрсење Твоје.

14. У стаду његовом, гле, символ Твој који је палицом Твојом чуван;  
и у винограду његовом младица испуњена символом крви Твоје;  
и на дрвету његовом плод виси:  
символ дрвета [Крста] Твога и плод – Тела Твога.

Овде треба запазити две ствари. Прва је да је све створено према ономе што ће бити: „Када створи по символу Крста створи све“ (17, 11). Ц. Морис овај стих разумева на тај начин да Јефрем указује на чињеницу да као што крст има четири стране да се све „раширено“, да се „простире“ на четири стране (света).<sup>419</sup> За Јефрема то није нешто што би данас рекли да је слично, подсећа, него је символ, оно што учествује у тој реалности. Т. Бу Мансур ће записати да „Крст постоји у темељу самог бића, носећи га својим символом“<sup>420</sup>, а нешто касније да је „Крст у својој историјској димензији реализација једног скривеног пројекта Тајне [mystère] Божје“<sup>421</sup> која је у вези са спасењем целе творевине у Христовом крсто-васкрсном догађају.<sup>422</sup> Друго на шта треба усмерити пажњу, а што је допуна овог првог, јесте то да је цео свет христоцентричан. Осим чињенице да је све символ Христовог Крста, неке ствари, догађаји су конкретнији симболи Христовог страдања и распећа (клање и уређивање јагњета) као и Његовог погребца и васкрсења (сејање пшенице).<sup>423</sup> Посредно, захвљујући оваквим исказима закључујемо да све што је створено створено је „гледањем“ на будућност и на догађај Христа и да све учествује у догађају Христа. Погледајмо још неколико навода из *Мадраша о вери*:

XVIII 15. У кући неверника проповедник Твој виче;

<sup>418</sup> Ц. Викес „дом Јосифов“ разумева као јеврејски народ (Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 147, фуснота 9).

<sup>419</sup> Уп. *Select Works...*, стр. 164, фуснота с.

<sup>420</sup> Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 146. У фусноти на ову реченицу (фуснота 18) наглашава и објашњава да је реч о онтолошком значењу Крста и да се он налази у самом *физису* бића.

<sup>421</sup> Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 147.

<sup>422</sup> О Крсту као мосту из таме у Еден, или као кључу Царства погледати и код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 154.

<sup>423</sup> Пјер Јусиф ће ово да дефинише на следећи начин: „*Садржај* нацрта Божјег је Христос икупитељ; Он је тајна Божја.“ (Pierre Yousif, „Histoire et temps dans la pensée de saint Ephrem de Nisibe“, *Parole de l'Orient* 10 [1981–1982], стр. 8) Другачије речено, „догађај Христа“ је основа за све створено.

символ видљиви удара крилима својим тамо;  
 васкрсење мртвих, гле, проповеда њему,  
 живом сахрањеном јер сан његов је смрт његова.<sup>424</sup>  
 16. И док она<sup>425</sup>, која је у гнезду свом<sup>426</sup>, крилом његовим на частан начин<sup>427</sup>  
 зачне утроба<sup>428</sup> њена – од топлоте наткривања [јаја] крилима својим,  
 и пород порађа без односа;  
 гле, унутар куће његове њему огледало Марије.<sup>429</sup>  
 XXV 7. Урезан је у творевини тип<sup>430</sup> Сина Творца:  
 у светлу, ватри, тако и у води и још и у осталом,  
 Он кроз њих [и] са њима може да приближи  
 човечанству, типом<sup>431</sup> Својим, Величанство [Своје].<sup>432</sup>

Ове три строфе још јасније указују да је све у вези са догађајем Христа. Јагње, пшеница из претходних навода су општа места у хришћанству било као симболи, било као праслике, метафоре. Овде видимо да су и певац и кокошка симболи догађаја Христа, било да је реч о Његовом чудесном бесеменом зачећу у утроби Марије и Његовом рођењу (XVIII, 16), било да је реч о есхатолошком „делу“ догађаја Христа, тј. догађаја општег васкрсења (XVIII, 15). Све створено је у вези са Христом.

У *Мадраши о вери* XXVI, строфама 1. и 2, можемо да видимо још један Јефремов исказ који јасније показује његову веру у вези са стварањем свега:

XXVI 1....

Трептајем воље тихе и нежне  
 ни из чега<sup>433</sup> створи све и устроји све;  
 и као што створи без напора  
 тако безбрижно<sup>434</sup> одржава све.  
 2. У почетку [све] створио беше, док мисао Његова  
 биваше са Њим без почетка;  
 мисао Његова није као сина човечијега,  
 да на нов [начин] покреће се, као [што је код] синова плоти<sup>435</sup>;

<sup>424</sup> Реч је о певцу који са својим крилима изображава знак крста и са својим кукурикањем буди оне који спавају, тј. симболизује позив мртвима и њихово васкрсење.

<sup>425</sup> Тј. квочка.

<sup>426</sup> Заменица је у мушком роду, али Ц. Морис (уп. *Select Works...*, стр. 169), Ц. Викес (уп. *Ephrem the Syrian, St., The Hymns on Faith*, стр. 150) и Е. Бек (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 55) преводје у женском роду: она је у њеном / свом гнезду. Могло би се разумети да је квочка у гнезду њеног власника, човека о ком Јефрем говори и у претходној строфи, али је проблем што се даље у истом стиху и за крило користи заменица у мушком роду, тј. његово крило.

<sup>427</sup> Или свето, непорочно.

<sup>428</sup> Може да се prevede и са: „утробом“ и „у наручју“.

<sup>429</sup> Прва два стиха су ми тешка за превођење. Ц. Морис целу строфу преводи на следећи начин: „If in her nest by mere touch her womb conceive holily from the warmth of the [male's] cherishing wings and hath her issue without other intercourse, then, lo ! in his own house he hath a mirror of Mary!“ (*Select Works...*, стр. 168-169). Ц. Викес: „And when in her nest, with her wing, in a holy manner / [The hen's] womb conceives through {the heat} of her wing's incubation, / She bears a child without a partner. Look: in his house there is a mirror of Mary.“ (*Ephrem the Syrian, St., The Hymns on Faith*, стр. 150) Е. Бек: „Und wenn jene, die in ihrem Nest durch ihr Gefieder, (wenn) keusch - ihr Schoss Leibesfrucht empfängt von der Wärme ihrer beschattenden Flügel - und Nachkommenschaft hervorbringt ohne Begattung, - dann findet sich in seinem Hause ein Spiegel Mariens.“ (*Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 55)

<sup>430</sup> Сир. *тунса*.

<sup>431</sup> Сир. *тунса*.

<sup>432</sup> Последња два стиха Ц. Викес преводи другачије, али смисао је исти: „Through which and with wich he can, / Draw humanity into the type of Greatness.“ (*Ephrem the Syrian, St., The Hymns on Faith*, стр. 169)

<sup>433</sup> Сир. *ܡܕܡ ܠܐ* (*l' mdm; la medem*): не ствар, не нешто, ништа.

<sup>434</sup> Тј. без оптерећења.

<sup>435</sup> Овде је потребно указати на чињеницу да за Јефрема, према анализи Т. Бу Мансура, разлика између између термина плот и тело није као у јелинској мисли. За плот се најчешће користи израз *бесра* (сир. *ܒܫܪܐ*; *bsr'*), што

није било ново покретање њено, нити је млада мисао Његова;  
творевина Његова под временом је,  
и [под] започињањем и почетком,  
[Његово] предзнање<sup>436</sup> је изнад времена и почетака.

Други део прве строфе указује на то да је Бог све створио својом вољом из небића и да све држи у постојању, тј. творевина није постојала пре стварања ни у каквом виду и ништа Бога није приморало на такав чин. О стварању из небића говори и у *Тумачењу на Књигу Постања*,<sup>437</sup> али додаје и једно објашњење које није у директној вези са темом сотириологије, али је корисно да се има у виду због разумевања Јефремове мисли. Наиме, Јефрем сматра да је Бог на почетку заиста створио из небића небо и земљу, али и друге природе<sup>438</sup> (сир. *кјане*: ватра, вода, ветар)<sup>439</sup>, а касније је од тих елемената стварао друге ствари (на пример: „Небо, наиме, и земља, и ватра, и ветар<sup>440</sup> и воде из небића створени су, како посведочи Књига; светлост пак која постаде у дану првом са осталим [стварима]<sup>441</sup> које начињене беху после, од нечега постаде.“<sup>442</sup>). Са друге стране, све постоји само због тога што то све Бог држи у постојању, тј. творевина у себи нема моћ самоодржања. У другој строфи говори о непроменљивости Божјој и о ономе што ће код других хришћанских аутора<sup>443</sup> да се назива предвечне воље, жеље или логоси бића.<sup>444</sup>

*Мадраша о вери XXXIV, 1:*

XXXIV 1. Пре него Адам застранио беше,  
чиста беху сва створења  
и пошто он и они<sup>445</sup> чисти беху  
украши их именима њиховим;  
а кад застрани он, син човечији, вољом својом  
учини да их одбаци Творац због грехова његових  
и [Он] прогласи нечистима нека од њих да би кроз њих  
научио и привео га<sup>446</sup> ка чистоти.

Све што је створено створено је као добро, а проблеми и њихово кварење настају тек после Адамовог пада. Овде можемо да видимо и једну врсту одговора на проблем чисте и нечисте хране. Све је на почетку било чисто, а после пада није постало нечисто по себи, него је тако

---

је и овде случај, а реч је о изразу који се налази и у *Пиити* и са њом се преводи да Логос „плот постаде“. У контексту христологије за Јефрема *бесра* термин који најчешће означава пало човештво, ослабљено грехом, а изван овог контекста термини плот и тело се не разликују (уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 230–231 и фусноту 11).

<sup>436</sup> Реч предзнање треба разумети у смислу (по)знања свега пре него што је то постало.

<sup>437</sup> Посбено погледати део 1, 1 до 1, 26.

<sup>438</sup> Н. Тумара у свом преводу на српски преводи са елементи што сматрам да није погрешно (уп. Јефрем Сирин, Свети, *Тумачење на Књигу Постања и Књигу Изласка*, превод са сиријског изворника са тумачењем Небојша Тумара, Каленић, Крагујевац 2013, стр. 19, фуснота 21).

<sup>439</sup> Јефрем се углавном ослања на античко учење о четири елемента, али када је условљен Писмом (или нечим другим; нпр. оповргавањем погрешног учења, али и метриком *мадраша*, *мемри*) њему није проблем да том списку дода нешто или нешто избаци са њега. То може да се види и у овом одељку о ком сада говорим.

<sup>440</sup> Може да се преведе са дух, дах, али сам задржао израз ветар јер је у објављеном преводу на српски од Н. Тумаре тако преведена реч *רוח* (*rwḥ*; *руха*).

<sup>441</sup> Или: са остатком.

<sup>442</sup> *Тумачење на Књигу Постања*, 1, 14.

<sup>443</sup> За једног „не-теолога“ Јефрем се овим исказом придружује групи коју чине Ориген, Ареопагит и Свети Максим Исповедник.

<sup>444</sup> Више примера о Божјим непроменљивим предвечним нацртима и плановима код Јефрема налази се у његовим „Коментарима на Павла“ који су, нажалост, сачувани само у преводу на јерменски и који нису преведени ни на један савремени језик, тако да су мени остали недоступни. О њима погледати Yousif, „Histoire et temps...“, стр. 5–9.

<sup>445</sup> Тј. Адам и створења.

<sup>446</sup> Тј. човека.

названо да би човек био поучен тиме и да би га то усмерило ка чистоти. Подела хране на чисту и нечисту имала је за циљ да човека усмери ка правом циљу.

У претходном цитату можемо делимично да видимо место човека у творевини. Индиректно видимо да је све потчињено њему и да све од њега зависи. Када је он пао природа се променила. У *Мадрашама о вери* нема много говора о стварању човека. Можемо пронаћи још неколико исказа који могу да помогну да се Јефремово разумевање човека боље схвати. На пример, у *Мадраши о вери* LVII говори о памћењу и да се говори да је оно у уму, срцу, души, телу, али да ми о томе не знамо ништа. На пример у строфи 2: „... У срцу је све, / ипак нема у њему ништа.“ Слично овоме у истој мадраши говориће да се не зна ни шта дешава се током сна. У *Мадраши о вери* LXX пажњу ће да усмери на људске слабости:

- LXX 1. Помоћу ока да гледа начињени  
на Онога који [све] начини – овај је творевина,  
а Он је Творац?
2. Душу, која у нама је, да посматра и гледа,  
која је невидљива и за ум,  
а тако и за око?
3. Ум пак ако неко испитује,  
један ће да исповеди то, други ће да одбаци;  
неприлика велика!
4. Душа слепа која чак ни себе  
не може да гледа, а како ће да посматра  
Божанство?

Језик, стил ових строфа показује колико је за Јефрема човек компликован и сложен, као и колико је несавршен. Уколико погледамо 1. и 4. строфу видимо једно опште место код Јефрема, а то је да душа види само помоћу чула тела и да је слепа без телесних очију<sup>447</sup> и да ни на који начин не можемо да гледамо у Творца. Строфа 2. говори о невидљивости душе, док ће у 3. да говори о неистраживости ума. Нешто касније, у *Мадраши о вери* LXX, 17, нагласиће нашу слабост: „И ако пак љубав Његова чини великима нас, / нека зна душа наша да не може природа наша / претражити природу Његову.“ Човек по себи је ништаван, али љубав Божја је то што га чини великим и узвишеним, но ни она не ослобађа човека створености.

Оно што смо могли да видимо у *Мадрашама о вери* јесте следеће: Бог све ствара слободно, Својом вољом, кроз Сина према предвечним (за)мислима. Ове предвечне замисли Божје су „плани“ за охристовљену творевину и због тога све што је створено учествује у јединственом догађају Христа, било да је реч о Његовом првом доласку, било да је реч о Његовом другом доласку. Што се тиче човека, он је узвишен Божјом љубављу, али је и даље несавршен и ограничен што због чињенице да је створен, а додатно све компликује његов пад. Овај пад је утицао и на стање творевине.

Да би било јасније ово поглавље неопходно је да се мало више задржимо на стварању човека, а на чему се Јефрем није задржао у *Мадрашама о вери*. „... [Бог на тај начин ствара] да покаже да не постоји [нешто] од свега што је створено на земљи а да није зарад сина човечијега и да за служење њему [све] створено би.“ (*Тумачење не Књигу Постања* 1, 10) Сав свет је створен за човека и то на такав начин да он то може сам закључити. Нешто

---

<sup>447</sup> У уводу сам објаснио процес сазнања код човека тако да се овде нећу враћати на то питање само ћу кратко подсетити да се Бог јавља кроз видљиве симболе – човеку приступачан начин, али да је за разумевање тих симбола потребна Божја помоћ.

О нефункционалности душе без тела и обратно Јефрем говори опширније у *Мадраши о Рају* VIII, 4–8. Погледати и код Vou Mansour, *La pensée...*, стр.433–439 . Поред других навода Т. Бу Мансур се позива и на *Мадраше о Низибидији* XLVII, 4 у којој Јефрем пева о томе да се душа моли телесним устима, милостињу чини телесним рукама, телесним очима чита Писмо, телом иде у Цркву.

касније у истом делу Јефрем ће да нагласи да све што је створено створено је у свом „најзрелијем“ облику<sup>448</sup> јер једино тако је човек могао да преживи. У супротном, да су створене младице човек не би имао шта да једе (као ни животње)<sup>449</sup>, а и људи су били створени као одрасли.<sup>450</sup>

Човек је створен по икони и подобију Божјем, о којима Јефрем у *Тумачењу на Књигу Постања* каже следеће: „На који начин смо ми слика<sup>451</sup> Божја протумачи то Мојсије када рече: 'Да владате рибама морским и птицом<sup>452</sup> и зверима и над целом земљом и над свим што је у њој.' Стога, влашћу<sup>453</sup> коју он доби, Адам, над земљом и свим у њој, он беше сличан<sup>454</sup> Богу који над висинама и над низинама владаше.“ (*Тумачење не Књигу Постања* 1, 10) Оно по чему је човек сличан са Богом јесте то што му је Он дао оно што сам ја овде превео са власт, а у сиријском стоји *шултана*<sup>455</sup>. Значење коју ова реч има код Јефрема је сложеније од овога што се види у наведеном одељку, а то ћемо видети касније.<sup>456</sup> Оно што је важно да се нагласи јесте то да се за Јефрема (на овом месту) сличност човека са Богом огледа у томе да он има *шултана* као и сам Бог и да захваљујући томе он је господар над целом творевином.

Нешто касније, у истом делу, мало ће да прошири оно по чему се човек издваја од других створења: „... Адаму вишеструка част би [указана]: пре [свега] пак тим што је објављено<sup>457</sup> да је обликован рукама Његовим, и да удахну душу<sup>458</sup> у њега, и учини га владарем у Рају и ван Раја, и огрну га славом, и даде му реч<sup>459</sup> Своју<sup>460</sup> и помисао да [може да] спозна Величанство.“ (*Тумачење не Књигу Постања* 2, 4) Видимо да човек није посебан само зато што сличи Богу у чињеници да му је дато да влада, већ да постоје још неке специфичности, а то је да је њега Бог својим „рукама“ обликује и Он му непосредно удахнуше душу (или живот). Иако је Бог све створио Јефрем наглашава да је остало записано једно „присније“ дејство Божје при стварању човека. Тог човека је учинио владарем и у Рају и ван њега (слично смо видели и у претходном наведеном примеру). Поред овога, Бог је човека огрнуо, обукао у славу. Нажалост, овде наш ђакон не наводи у чему се та слава огледала. Тај исти Бог, Творац човека обдарије словесношћу, речју Својом, али која не значи да се све завршава на некој основној комуникацији него добија и могућност замишљања и умственог познања Бога<sup>461</sup>! Ово је на неки начин најсажетије Јефремово учење у *Тумачењу на Књигу Постања* шта је то по чему је човек посебан и узвишен.

У чему се огледа људска сличност са Богом можда се најбоље види у *Првом говору Ипатију*:

Божанство пак реч самовласну<sup>462</sup>, као што је и Оно, даде нама. Реч самовласну да служи нашој слободи<sup>463</sup> самовласној. Речју, такође, ми смо обличје Онога који њу

<sup>448</sup> Уп. *Тумачење не Књигу Постања* 1, 25.

<sup>449</sup> Уп. *Тумачење не Књигу Постања* 1, 22.

<sup>450</sup> Уп. *Тумачење не Књигу Постања* 2, 14.

<sup>451</sup> Сир. ܣܠܡܐ (šlm'; *салма*).

<sup>452</sup> Реч је у једнини у тексту са ког преводим.

<sup>453</sup> Сир. ܣܘܠܬܢܐ (šwlt'n'; *шултана*).

<sup>454</sup> Сир. ܕܡܘܬܐ (dmwt'; *дмута*).

<sup>455</sup> Исти је корен речи са речју султан.

<sup>456</sup> О термину *шултана* и *мишалта* (придев) погледати више код Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 249–255.

<sup>457</sup> Дословно: речено.

<sup>458</sup> Н. Тумара преводи са живот што је тачан превод смисла.

<sup>459</sup> Тј. обдари га словесношћу, логосношћу...

<sup>460</sup> Н. Тумара преводи са „и дао му разум његов“. Последња заменица може да се односи и на Бога и да се преведе као што сам ја превео у тексту и смисао би био да је Творац дао човеку Своју особину а то је словесност, или као што је Тумара превео да је Творац дао човеку разум његов, човечији. У преводу на латински Р.-М. Тоно преводи са: „... rationem suam...“ (уп. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum, commentarii, interpretatus est R.-M. Tonneau, CSCO 153, Louvain, 1955.*)

<sup>461</sup> Што ћемо јасније видети у следећем пасусу.

<sup>462</sup> Сир. ܣܠܬܐ (mšlt', *мишалта*) обично се преводи са ауторитативан, онај који има моћ, слободу, независност (основа šlt' се налази у горепоменутој *шултани*).

даде нама. Она биваше нама подстрек и мисао за добра дела. Не само за добра дела, већ, такође, о Богу, Извору добрих дела, речју која нам је дата од Њега учимо о Њему. Овим<sup>464</sup> пак, [овим] што сличи Богу, обличје Божје обукосмо. Учење божанско печат је умова којим су запечаћени људи који уче, а да би били слика Свезнајућега. Ако пак самовлашћем би Адам слика Божја, још више је достојно хвале када знањем истине<sup>465</sup> и управљањем истинитим<sup>466</sup> буде човек слика Божја, јер, такође, ово самовлашће у овима<sup>467</sup> [по]стоји. (*Први говор Ипатију*, стр. 21–22)

Дакле, наша сличност са Богом се огледа у *шултани*, самовласности, а која подразумева слободу, могућност словесног размишљања и учења о Богу (кроз однос са Њим), а из претходних примера смо видели да нам она такође омогућава да будемо управитељи видљиве творевине. К. Ден Бисен *шултану* укратко објашњава речима: „У основи, то значи да неко поседује ауторитет и моћ у себи и он је слободан и одговоран за њено коришћење.“<sup>468</sup> У последњој наведеној реченици видимо да то није нешто пасивно него захваљујући *шултани*, која подразумева слободу и словесност, човек треба да се користи њом, да иде ка познању истине и да се управљају том истином. Она треба да буде (исправно) коришћена и на тај начин се још више уподобљавамо Богу по чијој смо икони створени. У *Мадраши о Цркви XLV*, 22 Јефрем указује и да то човек, као и Бог, може да ствара, с битном разликом што Бог ствара из небића, а човек преуређује постојеће, али и то ради захваљујући способности да учи, размишља.<sup>469</sup>

Догодио се пад. Човек је преступио заповест и истеран је из Раја јер је Бог знао да би Адам опет згрешио.<sup>470</sup> „Зато што када ствараше њега смртним га не беше начинио, нити бесмртним га беше обликовао, да би Адам кроз чување заповести или кроз прејступање заповести задобио од једног од дрва што жељаше.“ (*Тумачење на Књигу Постања 2*, 17) Пошто је преступио заповест постао је смртан. Изгубио је одећу, славу у коју је био обучен.<sup>471</sup> Да се покајао и даље не би остао на истом нивоу, али не би земља била проклета.<sup>472</sup> „Да не би, пошто су јели од Дрвета [познања добра и зла], живели вечно и пребивали у овом животу патњи вечно, брањаше им да једу од њега[, Дрвета живота] док су огрнути проклетством, [од Дрвета] онога које, а док беху удаљени од проклетства и [док] беху огрнути у славу, да да њима припремио беше.“ (*Тумачење на Књигу Постања 3*, 35) То јест, истеривање из Раја је, осим што је била и казна, било још и за добробит људи – да поремећено стање, живот пун патњи не би постао трајан, „у векове“, због тога Бог удаљи

<sup>463</sup> Сир. ܠܚܘܝܬܘܐ (*h'rw't*, *xuruta*). Овде је потребно назначити да Јефрем не објашњава шта је то слобода тако да нема разликовања природне и гномичке слободе у његовим делима. Њему је главни задатак да својим адресатима докаже да слобода постоји (уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 57).

<sup>464</sup> Овом особином, овим даром, тј. оваквом речју.

<sup>465</sup> Сир. ܩܘܫܬܐ (*qwšt*, *кушта*).

<sup>466</sup> Сир. ܫܪܪܐ (*šrr*, *шрара*); и *кушта* и *шрара* се преводе речју истина, тако да К. Мичел овде преводи и једну и другу реч са *true*, док К. Ден Бисен прву преводи са *true*, а другу са *truthful* (обе као придеве). На енглески се *кушта* преводи са *truth, right, justice* (уп. ACSDict, стр. 499), а *шрара* са *truth, firmness* (уп. SLex, стр. 1613).

<sup>467</sup> Односи се на Бога и човека.

<sup>468</sup> Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 251. Ово је неко његово сажимање, али ће одмах на следећој страни да изјави да не треба *шултану* и *мишлту* увек аутоматски преводити истим терминима јер не сме да се заборави да Јефрем користи полисемију и да је неопходно посматрати контекст.

<sup>469</sup> На овај одељак се осврће и Т. Бу Мансур (уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 412). Он указује на то да оно у чему се огледа да је човек знад осталих створења и по чему је сличан Богу то да је он слободан, да је словесан (подразумевајући и да може да говори, али и да има разум / ум) и да поседује *шултану* (тј. да кроз слободу разума / ума има власт над собом; уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 418–429). Готово исто мишљење ће да наведе и М. Паикат (уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 27 и 30–33).

<sup>470</sup> Уп. *Мадраше о Рају IV*, 1.

<sup>471</sup> Уп. *Мадраша о Рају III*, 15 и *Тумачење на Књигу Постања 2*, 14.

<sup>472</sup> Уп. *Тумачење на Књигу Постања 2*, 23.



људе од Дрвета живота. Стање творевине у ком се човек налази после пада<sup>473</sup> треба разумети и као сврсисходно и корисно. *Мадраша о Рају XIV, 1:*

XIV 1. Сви ми у свакој ствари сваки дан се жалостимо  
да би научили кроз искуство [да] не [треба] да се пригрли место [ово];  
и поред искуства нашег ум наш [на овом] месту бива<sup>474</sup>;  
благословен је онај који разлучи да корисно је  
залихе [добрих дела] увећавати да би Господа нашег задобили;  
благословен је онај који обрадова Господа свога трговином својом.<sup>475</sup>

Јефрем на ову тему говори и у наредних неколико строфа. Поента је да тешко стање у ком се налазимо треба да нас опомиње да наше место није овде и да нам оно само доноси бол и патњу. Тренутне околности у којима се налазимо, на неки начин, одвраћају нас од (овакве) земље и усмеравају ка месту у ком неће били бола патње и страдања, месту за које је човек и створен.

Овде ћу се још укратко осврнути на анализу М. Паиката у којој он показује да су за Јефрема последице огледају на више поља. Прво, поремећен је однос Бог човек и пошто човек више не учествује у Животу Божјем, у оној мери у којој је то било у тренутку стварања и до пада, он није самим тим достигао обећани живот, а изгубио је „одећу славе“. По питању односа човек свет, долази до промена. Почине трње да расте и постаје болно обрађивање земље уместо хармоније и радости. Змија бива проклета. Последице по човека су и те да је изгубио Рај, да је почео да страда и да је дошла смрт, а ту је и „мизерија будућих поколења“.<sup>476</sup> Оно што је посебно важно за тему дисертације јесте то да се у том тренутку појављује смрт. М. Паикат помиње у једној реченици *Мадрашу о Низибији LXIX, 4*, али се не задржава више на њој. Ова строфа, а и следећа, гласе: „4. Обликовано [беше] тело у мудрости, удахнута [беше] душа у доброту; / измешана [у њима беше] љубав у потпуности; раздели ово змија злбом. / 5. Осуђиваше се тело и душа: ко згреши [међу њима] сапутнику свом; / преступ заједнички је јер слобода заједничка је.“ У првој наведеној строфи Јефрем указује на то да су и тело и душа створени добри и да је њихова заједница била испуњена љубављу. Последица пада коју је (делимично<sup>477</sup>) узроковала змија јесте сукоб, па и раздвање душе од тела, тј. смрт.<sup>478</sup> Критикујући став да је душа добра, а тело зло (што је заједничко и гностицима и манихејцима) Јефрем у 5. строфи упућује слушаоце на чињеницу да су подједнако одговорни за пад и душа и тело јер им је слобода заједничка. Дакле, најкраће речено, главна последица пада је смрт (која се преноси и на Адамове потомке), а изражена је кроз слике поремећај односа човека и Бога, везе љубави која је држала душу и тело, сукоби са природом, губитак „одеће славе“, а стање у ком се човек налази Бог је уредио тако да човеку буде од помоћи да би се вратио на прави пут.

Иако су следећа поглавља посвећена превазилажењу последица створености и пада овде ћу због контекста и целовитости слике да наведем и 12. строфу исте *мадраше*: „Знаде Вишњи да Адам бог жељаше да постане: / посла Сина Свога који се обуче у њега [= у Адама]

<sup>473</sup> О разлозима који су узроковали пад човека погледати код Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 70–85. Ослањајући се на Јефремова дела и анализирајући их, он ће да говори о спољашњим узрочницима: завист Сатане, лукавост змије, жудња Еве за ужитком и узишеношћу, као и унутрашњим узрочницима: гордост, похлепа и слобода (ово последње је главни разлог који је омогућио пад).

<sup>474</sup> Тј. за ово место остаје везан.

<sup>475</sup> Вероватно је реч о јеванђелској причи о талантима (уп. Мт 25, 14–30 и Лк 19, 12–27).

<sup>476</sup> Уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 86–108.

<sup>477</sup> Делимично јер није она једина која сноси одговорност.

<sup>478</sup> Овде је потребно само да се на кратко задржимо на чињеници да је после раздвајања душа на неки начин преживљава, за разлику од тела, али да је нефункционална без њега. О овоме ће бити више речи даље у раду (погледати и код Кристофера Бака [Christopher Buck], „Sapiential Theōsis: A new Reading of Ephrem the Syrian’s Hymns on Paradise“, у *The Journal of the Assyrian Academic Society* 9.2 [1995], стр. 94; на овом месту он подсећа да је могућа и смрт душе, али да није реч о престанку њеног живљења већ о њеном одвајању од Бога, о њеној духовној смрти).

да би испунио жудњу његову.<sup>479</sup> У само ова два реда видимо циљ и разлог оваплоћења Сина Божјега, тј. да би Адам ( – и сваки други човек) постао бог, за чим је жудео, и да би превазишао све што га у томе спречава било је неопходно да Син „обуче“ „човека“ на Себе.

### 2.3.3 Христологија

На почетку овог дела рада сам наводио и анализирао о Сину Божјем као једном од Свете Тројице. Сада ће пажња бити више усмерена на Сина као једног од Тројице који је постао један од нас.

*Мадраша о вери XIX*, 1: „Заслужује славу Учитељ<sup>480</sup> који поучава истину; / исповеди Господа Који поста брат служитељима Својим; / заслужује част Старији од свега / Који поста младић и служаше гостима<sup>481</sup>.“ Онај који је „Старији од свега“, Бог који постоји, који јесте пре времена, постаје „брат служитељима Својим“, тј. узима њихову природу и постаје један од њих. Потпуни Бог постаје потпуни човек. Т. Бу Мансур у сиријском *хва* (ܚܘܡܐ ; hw’; постати, бити) види онтолошко сједињење Божанства са човештвом, тј. он наглашава да се *хва* не односи само на неку врсту спољашњег него „дубинско“ јединство.<sup>482</sup>

*Мадраша о вери IV*:

IV 8. Када почеше да истражују  
п[р]ојаву Твоју у творевини,  
не успеше у журбама<sup>483</sup> [својим]  
да разумеју истраживање Твоје.<sup>484</sup>  
Кад видеше Те у дубини,  
видеше Те на висини;  
кад видеше Те у гробу,  
видеше Те унутар свадбене одаје;  
кад видеше Те мртвог,  
видеше Те као онога који устаде из мртвих;  
запрепастише се, зачудише се и зауставише [истраживање своје].

Свудаприступни Бог је и човек. Свуда је и на једном је месту. Јефрем и овде види проблем у покушају да се разуме оно што није могуће да се разуме, оно што превазилази људске могућности. Тај Син Божји је био у гробу, али у исто време Његов гроб је и свадбена одаја. Био је мртав, али је и устао из мртвих. Његова смрт, васкрсење и прослављање су један догађај и ови „делови“ су неодвојиви један од другог.

О Оваплоћењу и његовим разлозима и последицама Јефрем ће да говори и у *Мадрашама о вери XXXVII* и V:

<sup>479</sup> Дословније: посла Сина Свога који обуче њега да би дао њему жудњу његову.

<sup>480</sup> Нејасно да ли се односи на Христа или уопште на учитеље који исправно уче. Иако је вероватније да је реч о Христу то у исто време не искључује и друге учитеље Истине.

<sup>481</sup> Тј. онима који седе.

<sup>482</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 226 (погледати и стране 238–243). Две стране касније, у фусноти 5, Т. Бу Мансур ће анализирати студију од Андреа де Але која указује на чињеницу да у време Јефрема не постоји у сиријском језику термин који би превео грчко *sarcomenda* (оваплотити се; реч је о студији André de Halleux, *La philoxénienne du symbole*; у *Symposium syriacum 1972*; *célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome*; *Rapports et Communications, OCA 197* [Rome 1974], стр. 295–315; поред овога погледати и *Мадрашу о Низибији XXXV*, 8 и *Мадрашу о Цркви XXVII*, 7).

<sup>483</sup> Дословније: у трчањима [својим].

<sup>484</sup> Ц. Морис преводи са: ... „to come to a stand in their search into Thee“ (*Select Works...*, стр. 117), док Е. Бек преводи са: „deine Untersuchung zu verstehen.“ (*Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, стр. 11). Разлог за другачије разумевање текста налази се у различитом разумевању сиријског глагола *qwm*, тј. *qm* [кам] који значи устати, подићи, васкрснути, стати, али може да значи и разумевање, ако му следи предлог 'm [‘ам] што овде и јесте случај [*l-mqm 'm*; *ла-мкам 'ам*].

XXXVII 2. Пошто животињама учинисмо да постанемо слични  
 сиђе Бог и учини Се сличним нама  
 да се ми окренемо и учинимо да постанемо слични Њему;  
 О Благословени, одавде ка тамо позва ме Милосрђе Твоје.  
 V 17. Слава Ономе који донесе благослов  
 и прими од нас молитву;  
 јер Обожавани<sup>485</sup> сиђе к нама  
 и учини да се од нас узнесе обожавање;  
 Божанство даде нама,  
 човештво дадосмо Њему;  
 обећање донесе нама,  
 веру дадосмо Њему,  
 Авраамову, љубљеног Његовог;  
 милосрђа дадосмо у залог Њему<sup>486</sup>  
 да би опет [могли] назад тражити од Њега [милосрђе].

Разлози због којих је Свемогући постао један од нас могу да се виде у ове две строфе. Један од тих разлога је пад и Он долази да нас врати на прави пут, а други је тај да је Он постао човек да би ми постали Богови. Другачије речено, Он је дошао да би људе научио и усмерио да иду ка спасењу, а у исто време Својим доласком је омогућио да се до тог спасења дође. Т. Бу Мансур, позивајући се на *Мадрашу о девствености* XXVI, 10 (у којој се говори да Господ не спашава зато што ми тражимо, молимо, него због Његове љубави, на првом месту, наравно, не негирајући нашу слободу), говори да је основни покретач Божјег делања Његова љубав, милосрђе.<sup>487</sup>

VI 7. Откри и протумачи Прворођенога  
 када створи Адама:  
 „Да начинимо човека  
 по слици Нашој као и по обличју Нашем“;  
 слепило би било мислити  
 да Адаму рекао беше [ове речи];  
 [Пре ће бити да] Онај који оживе кроз дрво,  
 у миленијуму последњем, шестом,  
 њега [= Адама], обликова њега на почетку,  
 такође, у дану шестом,  
 када [Га Адам и] разгневи кроз дрво.

Унутар ове строфе VI *Мадраше о вери* у којој се Јефрем осврће и на тријадологију и на стварање света видимо на још један начин објашњену улогу Сина и Његовог страдања. Онај који је створио Адама, Он га је и спасио. Адам који је „кроз дрво“ пао спасен је кроз Дрво Крста. Затим, Јефрем помиње „миленијум шести“, што указује на веровање према ком је време трајања света подељено на укупно седам периода.<sup>488</sup> На крају шестог је дошао Христос и нама је остао још један. Разлог за овакво веровања вероватно се налази у чињеници да све што је Јефрем видео око себе било показатељ нечега већег, или оностраног и да је седам дана у недељи било нешто што је посматрано као символ који је указивао на тоталитет времена.

У истој *Мадраши о вери* записује:

VI 17. Исус, име славно,

<sup>485</sup> Онај коме се (бого)служи.

<sup>486</sup> У смислу да смо позајмили са очекивањем камате.

<sup>487</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 263.

<sup>488</sup> Реч је о веровању да је свет трајао 6000 година (можда боље да се каже шест дугих периода) пре доласка Христа и да ће да траје још хиљаду (још један период; уп. *Select Works...*, стр. 128, фуснота е).

мост скривени којим се прелази  
из смрти ка животу;  
до Тебе стигох и стадох;  
На „И“<sup>489</sup>, слову Твоме, бејаш задржан;<sup>490</sup>  
буди мост речи мојој  
да пређе ка истини Твојој;  
нака направи мост љубав Твоја за слугу Твога;  
у Теби<sup>491</sup> да пређем ка Оцу Твоме,  
да пређем и кажем: „Благословен је Онај  
који омекша силу Своју кроз Сина Свога“<sup>492</sup>.

Почетак строфе указује на оно о чему је било више речи у уводном делу, а то је процес сазнања. Све се дешава у дијалогској форми између човека истинотражитеља (= боготражитеља) и Бога. Човек који хоће, који моли и тражи помоћ од Онога који посредно може да се открије. Оно што је важно за ово поглавље јесте улога Оваплоћенога у том процесу. Он је тај који (једини) може да буде мост до Оца и само се кроз Њега може „тамо“ стићи. Отац је тај који шаље Сина и „омекшава силу“ божанску кроз оваплоћење Сина, тј. Оваплоћени нам омогућава најбоље (могуће) познање Оца.

*Мадраша о вери X:*

X 6. Као она која би уплашена и охрабрена, пошто би излечена,<sup>493</sup>  
излечи стрепњу моју од опасности и у Теби да се охрабрим;  
од хаљине Твоје да будем пренет  
ка Телу Твоме и према моћи мојој да говорим о томе<sup>494</sup>.  
7. Хаљина Твоја, Господе мој, јесте извор лекова:  
у одећи Твојој скривеној пребива моћ Твоја скривена;  
пљувачка мала која је из уста Твојих, још,  
чудо је велико, светло унутар земље.<sup>495</sup>

Слично је са претходним цитатом само са другим акцентом. Свесилни Бог дела кроз „материју“, или, како на шта сам на претходним странама указао, све оно што је у вези са догађајем Христа (= догађајем Оваплоћенога; тј. хаљине, пљувачка) је „у вези са“<sup>496</sup> самим Богом и Он кроз то дела како би нама помогао и довео нас до спасења, али између њих постоји разлика. Хаљина јесте „извор лекова“, али она је помоћна ствар која води ка Телу, правом „леку животном“, о коме ће касније бити више речи. Нешто даље у истој *мадраши* (X, 9) Јефрем записује: „Пошто Господ беше сишао на земљу код смртних / творевином новом начини их, као бдијуће, / јер ватра и Дух<sup>497</sup> у њима измешани беху, / да [они од] ватре и Духа постоје скривено“<sup>498</sup>.“ За Јефрема оваплоћењем Сина Божјега долази и до обнављања целе творевине.

<sup>489</sup> Дословно: у јод.

<sup>490</sup> *Јод* је почетно слово имена Исус, али је у овом случају и почетно слово строфе. Не могу са сигурношћу да знам значење шта је Јефрем овим хтео да каже, али претпостављам да је хтео да нагласи да се задржао на почетку истраживања Исуса Христа и да није прешао границу. Исто тако, реч је о најмањем слову, па можда указује и на величину свог знања о теми о којој пише. Поред овога Јефрем започиње и ову строфу са *јод* и ако се почетна слова строфа посматрају као акростих моћи ћемо да видимо да он није довршен и као да је Јефрем због нечега (вероватно је и овде реч о символу) прекинуо са писањем ове *мадраше* (уп. Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 97, фуснота 46, и уп. *Select Works...*, стр. 130, фуснота n).

<sup>491</sup> Или: Тобом.

<sup>492</sup> Дословно: кроз Рођенога Свога / кроз Рођенога [од] Себе.

<sup>493</sup> Уп. Мт 9, 21.

<sup>494</sup> П. Морис упућује на Ис 53, 8 (*Select Works...*, стр. 122, фуснота 13).

<sup>495</sup> Уп. Јн 9, 6.

<sup>496</sup> Ставио сам под наводнике да се не би погрешно разумело. Реч је о томе да је Христово (како ће у потоњим вековима да буде дефинисано: уипостазирано људско) тело служило и као средство, мост творевине са Богом, а не да је реч о неком посвећеном човеку.

<sup>497</sup> Нејасно да ли се овде односи на Духа Светог, или на дах (т. ваздух, један од четири елемента).

<sup>498</sup> Тј. на скривен / невидљив начин, начин на који постоје небеска бића.

Дошло је до онтолошке промене. Он није само Дрветом поништио Адамов преступ учињен кроз „дрво“ већ у творевину доноси новину. Творевина сада наликује бдијућима, тј. анђелима (Јефрем је веровао да су бестелесна бића сачињена од ватре и ветра [даха, духа])<sup>499</sup>. Прецизније, оваплоћењем Сина и у творевини се (невидљиво) налази ватра и ветар или ватра и Дух Свети. Није одмах јасно шта Јефрем подразумева под ватром и духом. Могуће је да је израз преузео из Христових речи да свако мора да се крсти Духом и огњем<sup>500</sup>, или у чињеници да Дух Свети силази у облику огњених језика<sup>501</sup>. Међутим, смисао може да буде и тај да Јефрем говори кроз слику у којој је представљено да невидљиви елементи (ватра и [ваз]дух) постају сједињени са видљивима (земља и вода) указује да је оваплоћењем дошло до сједињења Невидљивог са видљивим. У исто време ватра (огањ) у овом контексту може да се разуме и као енергија Божја, а дух као Дух Свети, а Који дела енергијама. Уколико се подсетимо да Јефрем користи симболе (да је за разумевање потребно ангажовање сваког слушаоца посебно), полисемију и игре речи (вишезначност догађаја, симбола...), израз „ватра и Дух“ би могао да има сва ова значења у исто време.<sup>502</sup> Што се тиче „обнове творевине“ потребно је поменути и да М. Паикат у својој анализи о „Обнови у Христу“ долази до закључка да, према Јефрему, Христос није само Онај који обнавља човечанство, већ је га и усавршава.<sup>503</sup>

О реалности оваплоћења говори и у следећим одељцима из *Мадраша о вери*:

XIV 10. Исправно је да исповедају људи Божанство Твоје;  
исправно је за оне на висинама<sup>504</sup> да указују част<sup>505</sup> човештву Твоме;  
зачудише се они на висинама колико мали постаде;  
такође, ови у низини<sup>506</sup> колико узвеличан постаде.  
XVII 5. Бог, који виде да никада не [би могуће да] буде испитан,  
обукао беше тело које је испитљиво  
да се ми зауставимо од испитивања Божанства Његовог  
и да обновимо душу своју са стварима о човештву Његовом.

...

7. Оставио беше оне на висинама и онима у низини постаде пријатељ;  
остави пронађене и изгубљене потражи,<sup>507</sup>  
остави веште, изабра просте  
и кроз њих рашири Вест сваком човеку.

...

9. Ти си Син Живога и син смртнога;  
Ти си Син Творца нашег, Господе мој, који у Теби утврди све;  
такође, син Јосифа још јеси Ти,  
онај дрводеља који од Тебе научен беше.

Ове четири строфе из X и XVII *Мадраше о вери* јасно и недвосмислено говоре о једној личности Богочовека, иако се не користи та терминологија. Реч је о Једном и Истом Богу који је на земљи, Ономе који је био и остао Син Божји, али који је постао и син дрводеље, а

<sup>499</sup> Уп. *Мадраша о вери* XXX, 2. Ово не треба разумети дословно него као символ којим показује да су и бестелесна бића у ствари материјална, тј. створена и да и она имају неку версту тела, али од „финије“ материје.

<sup>500</sup> Уп. Мт 3, 11.

<sup>501</sup> Уп. Дап 2, 3.

<sup>502</sup> На овим изразима ћу се још задржати када будем говорио о улози Духа Светога у причешћу и крштењу и додатно их анализирати.

<sup>503</sup> Реч је о поглављу „Restoration in Christ“, у Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 111–168, а исказ је на стр. 113. У овом поглављу М. Паикат се осврће на Оваплоћење, Страдање и Васкрсење Сина и на последице које је то имало у вези са обновом творевине, „повратком“ човека у Рај, победом над грехом, сатаном и смрћу.

<sup>504</sup> Тј. небеска бића.

<sup>505</sup> Може да се преведе и са обожавају.

<sup>506</sup> Тј. земаљска бића.

<sup>507</sup> Ц. Морис претпоставља да Јефрем овде алудира на причу о 99 оваца које пастир оставља и тражи једну која је побегла (уп. *Select Works...*, стр. 163, фуснота а).

да би спасао изгубљене и кроз просте раширио (спасоносно) Блугу вест. Овде је потребно указати још на једну чињеницу, а то је да се користи израз „обукао тело“ (XVII, 5). Код Јефрема ово значи да је Син Божји постао потпуни човек, а не да је узео само тело и то као нешто спољашње. Он је заиста постао потпуни човек што се види у наредним строфама исте *мадраше* (строфе VII и IX). Да би избегао неспоразум Т. Бу Мансур наглашава чињеницу да за су за Јефрема синоними „обући тело“ и „постати син човечији“.<sup>508</sup>

XIX 9. Постави ловац замку за птицу,  
али не могаше он да се попне до ње, стога је позва [доле, к себи];  
Ти си ловац Који сиђе код нас  
јер слаби бејасмо да се попнемо [и] да живимо у Теби.<sup>509</sup>  
10. Необично је пак [ово јер] овај слаби опреми се,  
тело своје нежно облачи у оклоп чврсти,  
Ти обуче, Господе мој, на Природу Своју  
тело крхко да би могао да страдаш у њему.

Још један исказ из *Мадраше о вери* који појашњава Јефремово виђење доласка Христовог. У строфи 9. Јефрем нам даје две слике. Прва слика је ловца, човека, који прави замку и покушава да намами птицу да „сиђе“ у замку јер он не може да се уздигне на висину којом лете птице. Другу слику Јефрем прави тако што окреће прву. Ловац је сада „горе“ и иако то не каже директно изгледа као да није могао да нас „намами“ горе јер смо били слаби (што због чињенице да смо створени, што због чињенице да смо и пали) да дођемо до Њега и да живимо у Њему. Због овога Он долази нама и постаје један од нас и тако нам је омогућио да живимо у Њему, тј. да живимо вечно. Уколико погледамо и десету строфу видимо да овде примењује исту методу и даје две слике од којих су последња два стиха изокренута слика прва два стиха. За Јефрема је „облачење људског тела“ било важно за спасење људи јер Христу омогућава да страда. Уколико доведемо у везу све до сада речено, тј. да је за Јефрема догађај Христа јединствен и да су сви догађаји унутар њега у нераскидивој вези можемо да извучемо закључак да је оваплоћење било нужно за наше спасење јер омогућава људима сазнање, као што омогућава и страдање и васкрсење Сина (победу над грехом и смрти), затим, учествовање у Богу, а што све доводи до вечног живота.

Слично претходним примерима о разлогу доласка Сина можемо да видимо и у *Мадраши* XXIV, строфа 10: „Господ[ар] неба на земљу сиђе и би настањен [на њој]; / постаде дошљак и насељеник, и придошлица, / да нас попне и да се настанимо / у Дому Царства Његовог, у боравишту вечном.“ Дошао је на земљу Господ, настанио се на њој да би људи могли да се попуно на Небо, у „Дом Царства Његовог“. У првој строфи ове *Мадраше о вери* (XXIV, 1) наводи још једну последицу оваплоћења: „У оклопу атлете дужног надвлада Господ наш; / обукао беше тело од Адама и од Давида, / у то тело којим победи злог, / у њему постаде слаб да би превладао срамоту његову.“<sup>510</sup> Телом људским, истим оним које су имали Адам и Давид, које је „обукао“, победио је злог и ослободио га срамоте коју је носило на себи – последице пада.

*Мадраша о вери* LXIX, строфе 8–10, на један другачији начин говоре о оваплоћењу Сину, разлогу и значају:

LXIX 8. Занемари [Себе] у љубави Својој, умањи се иако велики [јесте];  
постаде извор за оног који је слаб  
за путовање [по мору].

<sup>508</sup> О изразу „обући тело“ у контексту христологије погледати код Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 232–235.

<sup>509</sup> Ова строфа не постоји код Ц. Мориса (уп. *Select Works...*, стр. 171).

<sup>510</sup> Последња два стиха Ц. Викес преводи на следећи начин: „... That with that body evil had condemned, / In it, he would be abased, to overcome disgrace.“ (Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 165), а Е. Бек на следећи: „... damit der Böse durch jenen Körper, den er besiegt hatte, / zu Fall käme, damit seine Beschämung gross würde.“ (*Des Heiligen Ephraem des Syriers Hymnen de Fide*, стр. 66).

9. Још у љубави Својој постаде море  
да би зарадио<sup>511</sup> на њему онај који потребује  
блага.  
10. Природом Својој пак да се послужио  
ни вишњи ни нижњи<sup>512</sup>  
не би могли да путују по Њему<sup>513</sup>.

Из љубави своје према човеку постаје човек (8. строфа), и на тај начин људима омогућава да својим трудом (наравно, кроз Њега) стигну до Блага, тј. Царства (9. строфа). Да није постао човек то се не би могло догодити јер људи нису могли никако да приђу Богу док је он био „само“ Бог, али сада када је постао и човек то је постало могуће.

Улогу Христа у спасењу човека можемо да пронађемо и у другим Јефремовим делима. На пример, *Мадраша о Рају IV, 4*:

IV 4. Адам чист бејаше потпуно у тој Башти красној,  
губав пак и упрљан би јер змија дунула беше у њега;  
избаци<sup>514</sup> [га] из себе, одбаци га Блистава,  
виде га Првосвештеник<sup>515</sup> узвишени,  
да одбачен је напоље од Њега, приклони се и сиђе ка њему,  
очисти га исопом Својим и уведе га у Рај.

Јефрем исповеда да је Адам био чист пре пада, да је дошло до промене после њега јер је потпао под лукавство змије која је „дунула беше у њега“. Уместо да га води „дах Божји који му је дат на стварања, он је кренуо за „дахом“ змије. Као последицу тога имамо да је избачен из Раја. Видевши то човечије стање Господ силази на земљу да би спасао човека и кроз Његов силазак и „исоп“ (тј. крштење) човеку је омогућено да опет буде чист и да иде у Рај. Франсоа Графен (François Graffin) објашњава ову слику кроз паралелу између старозаветног првосвештеника који „чисти“ људе после излечене куге и Христа који нас чисти од ове „куге“ (човечијег палог стања) и води у Живот вечни.<sup>516</sup>

#### 2.3.4 Еклисиологија

У овом одељку ћу кроз неколико примера да укажем на то како је Јефрем видео улогу Цркве у нашем спасењу. Као и у досадашњим поглављима навешћу неколико одељака из *Мадраша о вери* за које сам сматрао да најбоље показују Јефремову еклисиологију.

На почетку овог поглавља задржаћу се на неколико исказа који показују како Јефрем доживљава стање у Цркви свога времена. Из тих исказа моћи ће да се види каква Црква треба да буде по Јефремовом мишљењу.

*Мадраша о вери XXI, 12*: „И, такође, Црква Твоја да буде лира славе Твоје; / умири струне гневне које су одељене у Њој; / [нека би] Господ мира засвирао на њој, / на овој лири мира, истине у слози.“ Реч је о једној врсти молитве за јединство Цркве и за слогу у Њој, молитве коју је певале заједница „на сабрањима“. Господ је тај који треба да „засвира“ „истине“ на тој „Лири“, а Она, са друге стране, треба да буде та Лира која ће узносити славу своме Господу. Истина која долази од Господа се пројављује у сложеној заједници људи, заједници која своје видљиво јединство пројављује у епископу чији је задатак, поред осталог,

<sup>511</sup> Или трговао.

<sup>512</sup> Тј. ни небески ни земаљски.

<sup>513</sup> Тј, по том мору.

<sup>514</sup> Глагол је у трећем лицу једине женског рода и односи се на „Башту“.

<sup>515</sup> Дословно: Глава свештеника.

<sup>516</sup> Уп. Ephem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, стр. 64–65, фуснота 2.

брига и борба за јединство његове локалне цркве.<sup>517</sup> Оваква места су бројна у *Мадрашама о вери*. На пример: „... Да сложни беху заиста у Цркви / сви синови светла, зрак њихов заједнички, / са силом јединства, грех би уништио.“ (XXXIX, 2) Осим чињенице да се истина, или Истина, пројављује у нераздељеној Цркви, а што смо видели и у претходном цитату, та слога даје силу свим чланови Цркве и да униште грех. Слично проналазимо и у *Мадраши* XLIII: „5. Тако, да не буде Црква истине / обиталиште препирки и подељених скупина... 8. ... Истина Његова сакупља нас, грех нас потапа.“ Доводећи у везу Свету Тројицу и Цркву пише следеће стихове у *Мадраши о вери* LI, 5: „... Они су једнаки и у сагласију, / а ми смо подељени; небо је пуно мира, / а мач је у црквама...“ Иако овде не говори директно о повезаности Тројице и Цркве закључак се намеће, а то је да Тројица треба да буде, тако да се изразим, узор, али и не само то, речено у складу са Јефремовом мишљу, Црква треба да буде Њен символ, тј. да учествује у Њој и Њеном јединству.

Разлог за овакве молитве које се провлаче кроз *Мадраше о вери* јесте стање Цркве између Првог и Другог васељенског сабора. У којој мери је Црква била потрешена и како је то изгледало у Јефремовим очима можемо да видимо и у наредном примеру из LIII *Мадраше о вери*:

LIII 2. Ко је који се неће плашити јер је неприлика на земљи,  
немир у насељу, расправа на тржници,  
на сабрањима поделе и у црквама  
мач и нож; на жене падоше жене,  
мушкарци на пријатеље своје, такође, свештеници на царева;  
галами свет цео.

Мислим да нема потребе нешто посебно овде објашњавати и тумачити, а Јефремов одговор, као што сам већ наводио јесте молитва за јединство, молитве које је инкорпорирао у *мадраше* и које произноси заједница на сабрањима, у којима сви учествују. Молитве као оне које сам већ наводио или као што је ова из LI *Мадраше о вери*:

LI 15. Господе наш, успостави мир током дана мојих у црквама Твојим,  
и измешај и уједини, Господе мој, подељене скупине,  
и измири и пастире још [и] стране сукобљене,  
и да буде од свих цркава једна Црква Истине,  
и да се саберу рођени од Ње праведници у наручју Њеном  
и да исповеде Благодат Твоју; слава помирењу Твоме!

Јефремове молитве не престају да се узносе за помоћ Божју за јединство Цркве, да се превазиђе то неприродно стање раскола и подела, да се у јединству пројави „једна Црква Истине“. Реч је о Цркви за коју само малопре видели да се кроз Њу пројављује Истина и која има силу да надвлада грех, али и не само то.<sup>518</sup>

<sup>517</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 317, 330–331, 335–336. Ослања се на *Мадраше о Низибидији* XVII–XXI, *мадраше* које говоре о епископима Низибиде. О томе какав епископ треба да буде према Јефремовим списима погледати Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 336, фуснота 34.

<sup>518</sup> К. Ден Бисен, анализирајући студије Ф. Боте, извлачи закључак (за који сматрам да је исправан уколико се погледа као једна целина све што је Јефрем написао) да све што Јефрем пише против учења разних групација која су потресала Цркву његовог времена није у својој основи имало ни полемички карактер (да улази у дијалог са својим „противницима“), ни апологетски (да оправдава хришћанску веру и да указује на грешке својих опонената), већ да је главни циљ био борба за јединство посвађаних група унутар његове Цркве (нпр. аутор даје пример аријанаца и цитира Ф. Боту да Јефрем „не покушава да објасни јединство природа у Христу, већ да промовише јединство Сиријске цркве“; Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 63). Овакви цитати из *Мадраша о вери* иду у прилог томе јер су молитве за јединство Цркве саставни део *мадраша* које оповргавају погрешна учења.



У *Мадрашама о Рају* можемо да пронађемо још неке слике које нам помажу да боље разумемо Јефремово поимање Цркве:

II 13. Символ поделе његове, овог Врта живота,  
урезао беше [Мојсије] у [причу о] барци [Нојевој] тако и у планини синајској;  
типове Раја представи нама са устројством његовим:  
утврђен, чист и пожељан у целости,  
у узвишености својој и у лепоти својој, у мирисима својим и у родовим својим;  
лука је [то] сваког богаства; у њему је Црква представљена.<sup>519</sup>

Пре ове строфе говори о Нојевој барци и како је у њој распоред животиња био, тј. како су на дну биле звери, изнад птице, а на врху човек, као што је и код Синаја народ остао у подножју, свештеници су се мало попели са Ароном, а Мојсије је отишао на врх. Ово је за Јефрема символ Будућег царства, Будућег Раја – у њему ће људи бити распоређени према својим делима и заслугама. Исто то наставља и у наведеној строфи а кроз те симболе и типове сазнајемо да је Рај: добро утврђен, чист, пожељан у сваком погледу, узвишен, леп, мирисан и да има многе родове, тј. да је „лука сваког богаства“, али и да је у њему „Црква представљена“ - Рајем са његовим лепотама и устројством представљена је Црква. Нажалост, Јефрем овом строфом завршава *мадрашу*. Сliku не развија даље тако да на овом примеру не можемо да видимо у чему се огледа то представљање Цркве, али да постоји нека врста „везе“ и „паралеле“ је очигледно и из овог једног стиха. Нешто касније у *Мадрашама о Рају* можемо да пронађемо јасније слике на ову тему:

VI 7. Посади Башту лепу, сазида Цркву чисту;  
у Дрвету познања успостави заповест;  
радост даде, а [они] је не беху желели, упозори [их], а не беху се уплашили;  
унутар Цркве смести Реч  
[Која] орадошћује обећањима и плаши претњама;  
који презре Је пропашће, који чува Је живеће.  
8. Сабрање светих у типу је Раја,<sup>520</sup>  
плод његов који живот даје свима, у њему се убира сваког дана,  
у њему се цеди, браћо моја, грозд његов који даје живот свему;<sup>521</sup>  
змија је хрома и свезана клетвом,  
Еви су запечаћена уста њена тишином корисном,  
ипак су још [увек] лира уста њена за Начинитеља њеног.  
9. Не постоји међу њима који је наг јер су обучени у славу,  
такође, нису огрнути лишћем и [не] стоје у сраму;  
пронађена је Господом нашим хаљина дома Адамовог;  
ипак чисти уши своје Црква  
од говора змијиног, [а они] који су је слушали и који се испрљаше њим,  
обновљени су и избељени, [они] који изгубише одећу своју.

<sup>519</sup> Цео последњи стих ове строфе Н. Тумара у свом преводу на српски је изоставио (уп. Јефрем Сирин, *Химне о рају*, превод са сиријског изворника превео мр Небојша Тумара, Каленић, Крагујевац 2013).

<sup>520</sup> Овај стих у преводу на српски (уп. Јефрем Сирин, *Химне о рају*), француски (уп. Ephem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, traduction du syriaque par René Lavenant, introduction et notes par François Graffin, SC 137 [Paris, 1968]) и немачки (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 175 [Louvain, 1957]) преведен је нешто другачије, тј. „Сабрање светих тип је Раја“. У критичком издању указано и на чињеницу да постоје рукописи који имају предлог „b-“ испред термина тип (сир. *тупса*; са овим предлогом је критички текст са ког преводим), док је у другим рукописа он изостављен. Уколико би се избацио добили би значење које се налази у поменути три превода, а то је да је Црква тип Раја. Ако преведемо предлог смисао би био: Сабрање светих у типу је Раја, тј. да је (Еденски) Рај тип Цркве. Т. Бу Мансур, када се позива на ову *мадрашу*, тј. на њену 7. и 8. строфу, он их објашњава на начин да је Рај тип Цркве и додаје да се у типу Раја, осим сабрања верних, кроз Дрво познања (претходна, седма строфа) такође осликава једна друга, будућа реалност, испуњење типа – Црква, у којој је проповедана Реч (уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 312).

<sup>521</sup> У рукописима постоји и друга варијанта и уместо „који даје живот свима“ стоји „лек животни“ (уп. *Мадраше о Рају*, стр. 21, фуснота 7).

10. Сила без напора, рука без умора,  
засади Рај, украси га без напрезања;  
напор слободе украси Је<sup>522</sup> сваким плодом  
и виде Је Творац и обрадова се;  
настани се<sup>523</sup> у Рају који засади [она]<sup>524</sup> за Величанство Његово  
као што засади Он тако Башту за уживање њено.

У строфи 7. паралела између Раја и Цркве је јаснија и Творац и једне и друге је Исти, али ипак постоји и разлика, а то је да је Црква изнад Раја. Првобитна (Еденска) Башта, Врт, није успела да човека усмери ка вечном животу, али је Црква у томе успела и свако ко држи Реч живеће. Да ли је Јефрем мислио само на „реч закона“ или на „Реч“ као Сина Божјега не можемо знати са сигурношћу, али посматрајући све оно што је претходно речено о полисемији, симболичком начину изражавања и (такозваним) играма речи претпостављам да је мислио на обоје у исто време, тј. да онај који поштује и прихвата Реч Божју и држи оно Она рекла имаће живот вечни. У наредној строфи подвлачи да је „Сабрање светих у типу Раја“, тј. да је Рај тип у коме је Црква представљена, она иста Црква у којој се налази „Исцеђени грозд“ које даје живот вечни. Строфу завршава у потпуном јефремовском стилу, тј. у контрастима да су уста жене затворена (за неке ствари), али и отворена (за неке друге). У 9. строфи Јефрем говори о томе да је оно што је испуштено у (првом) Рају у Цркви враћено. Људи више нису наги, нису покривени лишћем захваљујући делатности Господа Исуса Христа. Човек сада може да се ослободи и очисти од „мрља“ кроз „обнављање и избељивање“, тј. кроз крштење. У последњој наведеној строфи видимо једну интеракцију између делатности Бога и делатности човека (који дела кроз своју слободу), а обе стране имају заједнички циљ, а то је заједнички вечни живот Бога и човека (Бог који ствара Рај / Цркву, човек који га / Је украшава делима слободе, Бог који се настањује у таквом украшеном Рају / Цркви, а који је на почетку и створио са намером да он буде за људе, тј. за Цркву). Слично разумева и Ф. Графен који у преводу на француски у фусноти на 10. строфу објашњава да је смисао тај да је Бог без труда засадио Рај, а да је човек кроз напор своје слободе украсио Цркву (својим делима) и да је већ сада засадио „будућу Башту“.<sup>525</sup> Т. Бу Мансур се осврће на још једну Јефремову слику о Цркви, а то је да је Она пут којим се иде до Царства Божјега,<sup>526</sup> као и да се Христос никада неће одвојити од Ње.<sup>527</sup>

<sup>522</sup> Цркву.

<sup>523</sup> Бог.

<sup>524</sup> Глагол је у трећем лицу женског рода. У преводу на немачки (уп. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso...*) и на француски (уп. Ephem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*) овај „женски субјект“ је слобода, док у преводу на српски стоји само заменица „Она“ (уп. Јефрем Сирин, *Химне о рају*). С обзором на то да је једини субјект у женском роду написан великим словом у преводу на српском Црква, претпостављам да је и овде реч о Цркви. Како год да се схвати, било да је реч о Цркви која је у овом случају поистовећена са „сабрањем светих“, тј. заједници људи, било да је реч о делатности човека кроз слободу, долазимо до истога, тј. о интеракцији Бога и човека.

<sup>525</sup> Уп. Ephem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, стр. 85, фуснота 2.

<sup>526</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 314. Он се позива на *Мадрашу против јереси XXVI*, 6, мада је готово цела *мадраша* посвећена овом Путу ка Царству. У уводу превода на француски Флавиа Руани (Flavia Ruani) у овој *мадраши* види акценат на непрекинуто предању од стварања до Будућег царства, са посебним освртом на апостолско предању унутар Цркве и чињеници да је оно прекинуто код јеретика (уп. Ephrem de Nisibe, *Hymnes contre les hérésies*, traduction du syriaque, introduction et notes de Flavia Ruani, Les Belles Lettres [Paris 2018], стр. L).

<sup>527</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 315. Аутор ће одмах на следећим странама (стр. 316–317) да укаже на чињеницу да за Јефрема Црква није поистовећена са Царством Божјим што додатно компликује исказ да ће Христос са Њом остати заувек. Иако Т. Бу Мансур не даје директан одговор он се посредно може извући управо на овим странама, а то је да је реч о симболичком односу Цркве и Царства, где се символ разумева као нешто што је у вези и са овом реалношћу, али и са оном коју симболизује, а и Христос им је заједнички.

### 2.3.4.1. Еклисиологија – крштење и причешће

Унутар Цркве се „догађају Тајне“, а прва међу њима је Тајна иницијације.

Л1 7. ... Где погружен [беше] и ти<sup>528</sup>  
символи су тројни који погрузише човештво твоје:  
Отац кроз глас Свој, Син кроз силу Своју  
и Дух лебдењем Својим...  
8. ... И иако је веома много  
имена Господ[ар]а свега, у [Име] Оца и Сина и Духа  
погружени смо посебно...

У овом, као и у свим другим наводима, ретко ћемо наћи строфу која је у потпуности посвећена једној теми. Издвојио сам неколико стихова који се односе на крштење. Уколико бисмо погледали само ове стихове могли бисмо да закључимо да се Јефрем обраћа људима који су крштени и којима се наглашава да су крштени у Имена Свете Тројице. Међутим, у претходним строфама Јефрем се директно обраћа Христу, па би овај први наведени стих могао у исто време да се односи и на Христа, а да у другом прелази на људе. Оваквом „игром“ Јефрем успева да слушаоцу представи две ствари. Прва, која је уочљивија ако се погледа само ово што сам навео, а не и претходне строфе, а то је да се човек крштава у Имена Свете Тројице, а друга је да човек који се крштава у исто време учествује у крштењу Христовом.

*Мадраша о вери* LXV, 5: „Ко је [тај] који, [по]што погружен би, расправљао [о њој] и отпустио је беше, / ствар у коју погружен би? Не може пак да [је] отпусти, / јер не може да буде погружаван без Имена Њихових, / Оца и Сина и Духа...“ Крштење је немогуће без трократног погружења у Имена Свете Тројице. Ову строфу треба разумети у контексту у ком је настала и проблему да ли је Син Бог, тј. да ли је Бог Тројичан. Јефрем одбацује могућност да они који су крштени могу да поставе такво питање јер не може бити крштен онај ко не верује у Тројицу пошто је у Њихова Имена крштен, а ако је крштен значи да верује у Тројицу. Значи, или верује и крштен је или не верује и није крштен. Готово цела следећа *Мадраша о вери* је у вези са овом темом, тј. да се крштавамо у име Оца и Сина и Духа Светога. Ову тематику наставља и даље у LXVII *Мадраши о вери*:

LXVII 8. Постављене су Књиге као огледало  
да чисто око његово<sup>529</sup> слику истиниту  
види тамо.  
67. 9. Постављена је тамо слика Оца,  
представљена је тамо слика Сина  
и Духа Светога.  
67. 10. Постављена су Имена три Њихова,  
једно после другог, у вери,  
за крштење.

Као доказ да је Бог Тројица је и оно што је записано у Писму, а записано је да бисмо се ми крштавали у Њихова Имена.

Горенаведени цитати из *Мадраша о вери* су ретки примери где посебно говори о крштењу. У следећим примерима видећемо да много чешће говори о више Тајни у истој строфи и то је главни разлог због нисам направио посебна поглавља о крштењу и причешћу.

<sup>528</sup> Није јасно да ли се заменица односи на Христа јер се у претходним стиховима ове строфе Јефрем обраћа директно Христу (како преводи Ц. Морис; уп. *Select Works...*, стр. 270), или је реч о томе да се са обраћања Христу окреће обраћању слушаоцима (како објашњава Ц. Викес; уп. Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 267, фуснота 12).

<sup>529</sup> Тј. оног човека који има „чисто око“.

Међутим, пре него што пређемо на примере важно је поменути да је на простору Сирије у време Јефрема постојало само једно помазање уљем и оно се вршило пре погружења, крштења, а од V века се та пракса мења.<sup>530</sup> Први пример је из *Мадраше о вери* XL, 9–10:

XL 9. Ако је пак ватра природа чудесна  
која рађа, а не губи [ништа], равномерно се распростире и не хлади се;  
иако је разлучена топлота њена, није одсечена од ње;  
иако пролази кроз сваку ствар, ипак се не одваја;  
шири се кроз хлеб и умешана је у водама,  
пребива у свакој ствари и у њој пребива све.  
10. Символ<sup>531</sup> Духа и тип<sup>532</sup> Духа Светога [у овоме је],  
Који је умешан у воде да буду за умилостивљење,  
Који је измешан са хлебом да буде за принос;  
иако сличи све ово свему овоме<sup>533</sup>  
веома је удаљено; није могуће да се представе  
символи Тројице, они никада не могу бити представљени.

Главна тема ове *мадраше* је тријадологија, што се може видети и из само две наведене строфе. Говори о ватри као символу Тројице (са светлошћу и топлотом). Међутим, ватра је и символ Духа јер о Њему говори као о Ономе који је у води (крштења) и хлебу (причешћа)<sup>534</sup>. Основна порука *мадраше* јесте да је Тројица неразделива иако је реч о три Личности, као и да дела у свему, али, оно што је за нас битно у овом поглављу, видимо и улогу Духа у крштењу и причешћу: Он је тај који прожима воду и хлеб.

У *Мадраши о вери* X, 8, улогу Духа Светога у Хлебу и Вину представља на следећи начин: „У Хлебу Твом скривен је Дух који се не може јести; / у Вину Твом смештена је ватра која се не може пити; / Дух у Хлебу Твоме, ватра у Вину Твоме: / чуда разлучена која примише усне наше.“ Као и у другим случајевима ни овде не би требало буквално разумети ове стихове и закључити да је Дух само у Хлебу, а да је у вину нешто друго. Ватра и Дух/дух су термини које Јефрем често користи.<sup>535</sup> Из контекста (као и из предања) се може закључити да је „ватра“ сила, енергија Божја. Поред овога, требало би поменути и да Т. Бу Мансур, ослањајући се на *Мадраше на Епифанију*<sup>536</sup>, када говори о изразу „водом и Духом“ указује на то да је реч о слици, символу који показује да је реч о нечему видљивом и нечему невидљивом у тајни крштења.<sup>537</sup> Овакво разумевање у контексту „ватре и Духа“ имало би смисла само ако би и „ватру“ и „Духа“ сматрали за „оно“ невидљиво у Тајнама, а што опет

<sup>530</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 343–344. Ја нисам посебно издвајао помазање уљем јер је саставни део „иницијације“ човека у Цркву, а није исто што и Тајна миропомазања (ово се види из симболике коју Јефрем користи, а која у уљу не види „печат дара Духа Светога“ већ му приписује слична својства као и погружењу у воду, нпр. очишћење; уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 346–347; да је погружењу претходило помазивање уљем наводи и М. Паикат [уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 181], а позивајући се на *Мадраше о девствености* 6 и 7 указује на то да Јефрем помозивање разумева у контексту очишћења грехова, као и давање снаге људском телу у будућим подвизима [уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 188]).

<sup>531</sup> Сир. *паза*.

<sup>532</sup> Сир. *тупса*.

<sup>533</sup> Паралеле ватре и Тројице, топлоте и Духа...

<sup>534</sup> За Хлеб причешћа Јефрем користи бројне називе: плод, тело, део тела, лек животни, ризница живота, ризница ризница, хлеб, хлеб нови, хлеб небески, хлеб духовни, хлеб милосрђа, хлеб живота (уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 379).

Корисно је још поменути да је слика из наведених строфа, вода у којој се налази Ватра која очишћује, или другачије речено: крштење као пећ очишћења, сачувана и у познијој сиријакофаној традицији и срећемо је и код Јакова Сарушког, Нарсаја, али и у крштењским химнама цркава које су настале из ове традиције (нпр. Сиријска православна црква; уп. Sebastian Brock, „Some Important Baptismal Themes in the Syrac Tradition“, у *Harp* IV, 1, 2, 3 (1991), стр. 197–200).

<sup>535</sup> Што сам већ помињао у поглављу „Пневматологија“.

<sup>536</sup> Реч је о колекцији за коју се сматра да није аутентично Јефремова, бар не већим делом, али се сматра да је блиска Јефремовој мисли.

<sup>537</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 363.

доводи до тога да је реч о дејствима Божјим. На другом месту Т. Бу Мансур се задржава нешто више на термину „ватра“ код Јефрема и покушава да га јасније представи. Оно на шта он указује јесу две ствари. Прва, ослањајући се на Јефремова дела, то је да је „ватра“ символ Духа јер као што ватра прожима разне ствари тако и Дух дејствује. Друга ствар је та да када се каже „ватра и Дух“ да је то једна врста плеоназма код Јефрема јер он понекад „ватру“ персонификује и говори о њој као што говори о Духу.<sup>538</sup> Како год да се разуме, ово нас опет доводи до тога да се „ватра и Дух“ односи на Божје дејство, на оно Божанско што људи конзумирају, у чему партиципирају учествујући у Тајнама. Слично говори и у *Мадраши о вери VI*:

VI 4. У Хлебу пак поједена би  
Сила која не може бити поједена;  
У Вину још попијена би  
Снага која не може бити попијена;  
такође, у уљу помазивасмо  
с Моћи којом се не може помазивати;  
као што се омекша за уста  
у Оброку и поједоше Га [уста],  
[тако] појаву Своју омекша за очи,  
омекша снагу Своју у речима  
тако да ухо [може] да Га слуша.

Овде нема директног помена Духа, али сила, снага и моћ које су људима недоступне и које, да се тако изразим, не могу бити „конзумиране“ од стране људи – нестворене Божје енергије, налазе се у Хлебу и Вину (причешћа), као и уљу (помазања).<sup>539</sup> У стиховима 7 и 8 о причешћу се говори као о Сину Божјем који се унизио да бисмо ми могли да Га поједемо.

*Мадраша о вери X*:

X 11. Бдијућима духовним храну телесних  
примаче Авраам и једоше; чудо ново  
Господа нашег Великог, телеснима  
ватру и Духа [даде] да једу и пију.  
12. Ватра грешницима у гневу сиђе и поједе их;  
ватра милосрђа у хлебу сиђе и остаде [ту];  
уместо оне ватре која поједе човека,  
ватру у Хлебу [ти] поједе и поживе!  
13. На жртве Илијине ватра сиђе и поједе [их];  
ватра љубави поста нама жртва живота<sup>540</sup>;  
ватра поједе принос;  
ватру Твоју, Господе наш, поједосмо у приносу Твом.<sup>541</sup>

Слике са контрастима. У 11. строфи имамо са једне стране Авраама који је угостио анђеле и послужио их је земаљском храном, а са друге Господ даје људима „небеску храну“. У 12. и 13. ватра која силази са неба и све „једе“ и ватра која сиђе са неба а коју ми једемо и која не да не уништава људе него им даје живот! Овде може да се запази да је „ватра“ у Хлебу што помаже у разумевању горенаведеном примеру да је Дух у Хлебу, а ватра у Вину. Из овог

<sup>538</sup> Уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 398–400.

<sup>539</sup> Овде је потребно поменути само да се за Јефрема не дешава транспустанцијација него је све време реч о символу, тј. нечему од овога света (уље, вода, хлеб, вино) које је прожето, сједињено са Божанским, а ако се постаје причасник тога оно дубински мења, преображава човека (уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 403–404).

<sup>540</sup> Може да се разуме и као жртва спасења.

<sup>541</sup> Ц. Викес додаје напомену да принос треба разумети као Евхаристију (уп. Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 123, фуснота 24).

примера се види да није реч о нечему различитом, већ да је реч само о различитим сликама, а да су Хлеб и Вино животворећи због дејстава Духа Светога.

*Мадраша о вери X:*

X 15. „Ко је свезао воде у плашт свој?“<sup>542</sup> питајући питао беше;  
гле, под плаштом<sup>543</sup> извор, наручје Маријино;  
из Чаше живота Кап живота  
под плаштом<sup>544</sup> примисмо [ми], мајке твоје.<sup>545</sup>

...

17. Гле, ватра и Дух у утроби која Те роди;  
гле, ватра и Дух у реци у којој [Ти] погружен беше;  
ватра и Дух у [бањи] погружења нашег;  
у Хлебу и Чаши ватра и Дух Свети.

18. Хлеб Твој уби похлепнога који направи нам хлеб свој;  
Чаша Твоја уништи смрт која, гле, прогута нас;  
Једосмо Те, Господе, такође, писмо Те,  
не да би учинили да Ти нестанеш<sup>546</sup> већ да би живели у Теби.

Захваљујући чињеници да је Син постао човек људима је омогућено причешће.<sup>547</sup> Из утробе Дјеве истекла је Кап живота, а то је све учињено благовољењем Оца<sup>548</sup> и садејством Духа јер Духом Светим Син је зачет у утроби Дјеве. Тај исти Дух је у водама крштења у којој је Христос крштен, у Хлебу и Чаши причешћа. Строфа 18. је наставак слике из строфа 11. и 12. Хлеб и Чаша су део Христа јер једући Хлеб и пијући из Чаше једемо и пијемо самога Христа, а то је начин да живимо у Њему. Иако се дејством Духа све освећује, то не умањује улогу Сина јер ипак је реч о Његовом Телу и Крви, у Његовој бањи очишћења. У *Мадрашама о девствености IV–VII* још јасније ће да нагласи да Христос дела и кроз уље, кроз њега лечи, ослобађа од грехова, даје светлост и томе слично.<sup>549</sup> Реч је о делатности целе Свете Тројице. До истог закључка долази и Т. Бу Мансур у вези са крштењем: „Сиријски учитељ је желео да не одваја делатност две Божанске Личности [Сина и Духа] у крштењу, већ је види као комплементарну и хармоничну и не конкурентску или конфликтну.“<sup>550</sup> М. Паикат ово објашњава на следећи начин: „... Христос је центар а Дух Свети је архитекта.“<sup>551</sup>

<sup>542</sup> Прч 30, 4. Превод стиха према преводу Ђ. Даничића. Уместо „плашт“ може да се преведе и са покров, покровац, вео.

<sup>543</sup> Дословно: у плашту / у покрову.

<sup>544</sup> Дословно: унутар плашта.

<sup>545</sup> Ц. Морис ове стихове разумева тако да су се жене причешћиване покивених глава (уп. *Select Works...*, стр. 124, фуснота 28).

<sup>546</sup> Може да се преведе и: не да бисмо те појели.

<sup>547</sup> Т. Бу Мансур говорећи о Јефремовом наглашавању реалности потпуног оваплоћења Сина Божјег (између осталог позива се и на *Мадрашу о вери LI*, 3 у којој Јефрем говори да постоје неки који верују да је Христос узео само тело, други да је узео небеско тело) говори да доказ за то, за Јефрема, није само Његова смрт већ и само причешће (они који не верују у стварност потпуног оваплоћења, они не верују ни у стварност причешћа; уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 257–258).

<sup>548</sup> Уп. нпр. *Мадрашу о вери LI*, 2:

LI 2. Који је који би [право] гледао, Господе наш, у скривеност Твоју,  
[а] која [ипак] дође до откривености? Дође тајанство Твоје  
до објаве и знања, изађе невидљивост Твоја  
ка откривењу безграничном и дође сила Твоја  
до руку управитеља; ово би Теби, Господе мој,  
јер постаде син човечији; слава Ономе који Те посла!

<sup>549</sup> О односу Христа и уља погледати и код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 349.

<sup>550</sup> Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 365. На истој страни Т. Бу Мансур ће да укаже на чињеницу да улога Оца није наглашена, али видели смо из других примера и у овом раду да је Он тај од кога све креће, а и сам Т. Бу Мансур ће о Оцу да говори као „првом начелу историје спасења“ („principe premier de l’histoire du salut“; стр. 367, уп. и стр. 369).

<sup>551</sup> Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 174.

О реалности Хлеба као Тела Христовог можемо да видимо на још неколико места. На пример, *Мадраше о вери* XIX и LIV:

XIX 2. Плашт Твој ко завређује, одећу човештва Твога;  
Тело Твоје ко завређује, одећу Божанства Твога;  
две одеће имао си, Господе наш,  
плашт и Тело – Хлеб, Хлеб живота.

3. Ко је тај који се неће запањити одећи промене Твоје?  
Гле, Тело Твоје покри блистање Твоје, Природу силну;  
плаштови покрише природу слабу;  
Хлеб покри ватру која пребива у њему.

LIV 10. Господ наш говорио беше: часни обрадовали се беху,  
зловолни уплашени беху, прости чуше и утврдише се,  
вешти чуше и дебатоваше: „Како може Овај  
тело Своје да да нама?“ Дебата њихова лиши их  
Лека живота; да не лиши тако и нас  
дебата наша учврштивања [на Њему].

*Мадраша о вери* XIX, строфа 2, поистовећује Хлеб са Телом оваплоћенога Сина називајући Тело Његово и „Хлебом живота“. Строфа 3 прави паралелу између тела које је на себе узео Син Божји и које „прекрива“ силну Природу, са Хлебом који „прекрива“ ватру. Или, Јефремовим језиком речено, Хлеб у ком се налази „ватра“ је символ оваплоћенога Сина, тј. Хлеб је оно што је из наше, створене реалности, али у коме се налази сила, енергија Божја, а која нам даје живот уколико је једемо. Међутим, неко детаљније објашњење нећемо пронаћи код Јефрема на ову тему јер је ово оно што је откривено и што он опевава у својим исказима – то треба да прихватимо тако и тако се произноси „на сабрањима“. Уколико будемо покушали да истражимо више како је то Хлеб у ком је Дух и ватра (Божја) оно што нам даје живот, онда ћемо изгубити „Лек живота“. Ово је откривено и тако треба да се прихвати, сваки даљи покушај истраживања ће нас удаљити од спасења јер људски ум то не може да схвати. Овде је потребно додати још једну напомену, а то је да, иако се често наводи да је у Хлебу Дух, Син Тај кроз кога се дешава спасење и чињеница да је Он постао и човек, или како је Т. Бу Мансур срочио: „Син није више овде Онај који преписује [рецепте] и даје лекове; Он је постао у Својој Личности лек који оживљава.“<sup>552</sup>

О свему овоме лепо је опевано и у *Мадраши о девствености* XXXVII, 2:

XXXVII 2. Тело Своје на нов начин измеша са телима нашим<sup>553</sup>,  
Тако и Крв Своју чисту изли у вене наше,  
Тако и глас Његов у ушима и светло<sup>554</sup> Његово у зеницима;  
Целога Себе у свима нама, милосрђем Својим, измеша;  
И пошто вољаше много Цркву Своју  
Не даде Њој ону ману од супарнице њене,  
[већ] Хлеб живи постаде Он да би Га јела Она.

Христос је целога Себе дао Цркви и „измешао се“, сјединио се са онима који Га једу, а због љубави Своје према људима.<sup>555</sup> О „измешаности“ на један леп начин осликава и у *Мадраши о девствености* XXXV, 12: „... свештеници цркава обухватише Те длановима својим, / Хлеб живота који се умекша и са чулима [нашим] се измеша...“ Овај цитат помиње и Сузан Ашбрук Харви и поредећи га са још неким (нпр. *Мадраше о девствености* XXXI, 16 и XIX,

<sup>552</sup> Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 269.

<sup>553</sup> Дословније: унутар тела наших.

<sup>554</sup> Термин може да се преведе и као уздизање (сунца), зора, свануће, или пројава, објава.

<sup>555</sup> На тему „мешања“ Бога са људима кроз тајне погледати и у Buck, „*Sapiential Theōsis...*“, стр. 96.

1) указује на чињеницу да Јефрем често наглашава то да је могуће имати чулни контакт са божанским.<sup>556</sup> Наравно, ово не значи да човек може у потпуности спознати Бога и Божанство својим чулима, већ да је Бог на један начин постао доступан чулима.<sup>557</sup>

Дакле, све што је у вези са догађејем Христа нас води ка спасењу (чак и додир Његове хаљине нам даје излечење, а посебно учествовање у Тајнама<sup>558</sup>). Захваљујући благовољењу Оца и садејством Духа Син постаје човек и омогућено нам је да учествујемо у Богу учествујући у догађају Христа. Захваљујући Духу и Његовом дејству ми можемо да се крштавамо, помазујемо и да се причешћујемо Телом и Крвљу Господа нашег Исуса Христа и да на тај начин добијемо „Лек живота“ и да победимо смрт. „Обожјење је извршено кроз помазање, крштење и Евхаристију.“<sup>559</sup>

### 2.3.5 Царство Божје

У досадашњим примерима видели смо неке Јефремове исказе о васкрсењу и Царству Божјем. Највише о овој теми можемо да пронађемо у *Мадрашама о Рају*<sup>560</sup>, док у *Мадрашама о вери* можемо да пронађемо наводе попут следећих:

XL 4. ...

тако је учвршћен човек, такође троструко,  
и устаће у [дан] васкрсења досегавши пуноћу савршено.<sup>561</sup>

LVIII 8. ...

Очекуј Царство Његово јер, гле, позва те, чак и тебе,  
зовну те за Трпезу Своју!

...

11. Цар наш, и Син Цара нашега, ризницу отвори и распрши  
добра Царства; два света даде нам:  
[један] који пролази и [један] који остаје; због тога пређе<sup>562</sup>  
милосрђе Његово дар Његов; Цар Сина Царевог  
узе и даде Га за нас – поклон за љубљеног Његовог,  
и уби Га и спаси нас Њим<sup>563</sup>.

Човек који је „трострук“,<sup>564</sup> у чијој основи је Тројица, који је крштен у Имена Свете Тројице, савршен постаје (тек) после васкрсења (XL, 4). У следећем наводу (LVIII, 8) Јефрем се

<sup>556</sup> Уп. Susan Ashbrook Harvey, „St Ephrem on the Scent of Salvation“, у *Journal of Theological Studies* NS 49:1 (1998), стр. 113. Цела студија своју пажњу усмерава ка овој теми и ауторка указује на то да је захваљујући оваплоћењу Сина и Тајнама могуће физички учествовати у божанском.

<sup>557</sup> О онтолошкој разлици између створеног и Нествореног и немогућности да је творевина превазиђе било је речи у првом делу рада. Могућност „чулног“ односа са Богом треба разумети на начин да је реч о Божјим нествореним енергијама које свој извор имају у Његовој суштини, а које су присутне у творевини.

<sup>558</sup> К. Ден Бисен то исказује на следећи начин: „Христос је присутан у Цркви и у сваком појединачном хришћанском животу на првом и најважнијем месту кроз тајне прекрштењског помазивања, крштења и Евхаристије“ (Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 23).

<sup>559</sup> Buck, „Sapiential Theōsis...“, стр. 117.

<sup>560</sup> О томе које све слике користи Јефрем када представља Рај, који су то симболи и типови из Светог Писма и природе који указују на Рај и на оно у вези са њим (нпр. Синај, Нојева барка, скинија, храм и томе слично), погледати код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 491–526. Потребно је још указати на чињеницу на коју указује Т. Бу Мансур, а то је да *Мадраше о Рају* више говоре о есхатолошком, него о првобитном рају (Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 513). Поред тога, треба да будемо свесни да је Рај, према Јефрему, са наше стране онтолошке проволије, тј. да се налази унутар творевине (уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 194–195).

<sup>561</sup> О овом усавршавању погледати и *Мадраше о Рају* IX, 19–20.

<sup>562</sup> Тј. надвиси.

<sup>563</sup> Или „у Њему“, или „кроз Њега“.

<sup>564</sup> Из свега наведеног и онога што следи моћи ће да се види да Јефрем говори о човеку и као дихотомном, али и као трихотомном. На овој теми се нећу задржавати јер она не утиче на његово разумевање спасења. Иако често



директно обраћа слушаоцу/учеснику у извођењу *мадраше* са напоменом да је позван у Царство небеско за Трпезу! У строфи 11, LVIII *Мадраше о вери*, наводи да је Бог створио и овај (пролазни) и онај (вечни) свет и да су оба за човека. Из овога нас је ослободио тако што је Сина Свога послао на земљу и кроз Његово страдање (и васкрсење, тј. догађај Христа) Њим / у Њему / кроз Њега (сир. *б-ех*) нас је спасао и омогућио улазак у Онај, вечни и непролазни свет. У *Мадраши о Низибидији XXXVI*, 11, у контексту свега овога, испеваће исто ово али другим речима, тј. да је Христос Онај који васкрсава и оживљава све.<sup>565</sup>

Задржаћемо се на још једном примеру из *Мадраша о вери* (LXXX, 2–4):

LXXX 2. Тело је, наиме, смртно;  
гле, држи га душа, а душу држи  
вера, а веру  
држи, тако, Божанство,<sup>566</sup>  
јер од Оца Сином Његовим долази  
истина која оживљава све у Духу.  
3. Овом истином пак може човек  
да повеже душу своју са вишњима<sup>567</sup>;  
душом живи, а уз помоћ тела  
види и чује, [а] вером  
и љубављу и мудрошћу измешан је још  
са Божанством и изобрази се у слику Његову.  
4. Заиста, да се не напусти устројство  
ово зачуђујуће; нека се не испразни  
вера из душа наших  
да се не би догодила нама смрт скривена,  
оно о чему рече Живот:  
„Остави мртве да сахрањују мртве.“<sup>568</sup>

*Мадраша о вери* LXXX, строфа 2, први стихови говоре о једној врсти трихотомије код човека, али овај пут реч је о телу, души и вери. Нема помена духа. У опису тела имамо да је смртно, али да га држи душа. За душу не каже да је смртна иако наводи да и њу нешто „држи“, а то је вера, а веру „држи“ Божанство. Вера је оно што повезује човека са Богом. Ово је могуће разумети само у контексту целине Јефремове мисли, а то је да код њега ништа није статично, па тако ни вера. Човек није „спашен“ само ако верује у Бога, тј. у смислу да је свестан, да признаје постојање Божје. Веровати у Бога подразумева све оно о чему је било речи до сада у раду од личног ангажовања појединца до незаобилазног учествовања у Цркви и њеним Тајнама. Веровати у Бога значи следити Његове речи. Трећа строфа је опште место

---

говори о човеку као дихотомном бићу, ипак када је условљен контекстом (као што је случај када прави паралеле између Тројице и човека) онда о човеку говори као о трихотомном. Да је контекст пресудан за превагу да ли ће Јефрем говорити о човеку као трихотомном или дихотомном бићу закључује и Т. Бу Мансур (уп. Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 451). О овоме је писао и М. Паикат и указује да је „трећи део“ човека недовољно јасно дефинисан да би се могло више о њему говорити, штавише, користиће различите термине за „то“ „треће“ (дух, ум, вера, срце, сећање / памћење, и томе слично; уп. Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 41–52). О проблему дихотомије и трихотомије код Јефрема погледати у Buck, „*Sapiential Theōsis...*“, стр. 88–94. И у овој студији се долази до готово истих закључака, а то је да ово питање Јефрем на различите начине представља у различитим својим делима.

<sup>565</sup> О Христовој победи над злим, грехом и Шеолом (смрти), тј. Његовој смрти и васкрсењу и утицају на људе и целу творевину погледати више код Bou Mansour, *La pensée...*, стр. 281–309. Корисно би било поменути једну Јефремову слику који С. Харви представља (ослањајући се на неколико његових дела) која лепо показује однос Христа и нашег васкрсења. Наиме, Шеол је прогутао Христа и пошто није могао да свари он Га је исповраћао. Пошто су верници сједињени са Христом (захваљујући Тајнама) то ће се десити и са њима јер Шеол неће моћи да их задржи у својој утроби (уп. Harvey, „*St Ephrem on the Scent of Salvation*“, стр. 124–125).

<sup>566</sup> Дословније: виси о души; душа је обешена / о вери, а вера / је обешена, тако, о Божанство...

<sup>567</sup> Нејасно да ли се односи на небеске силе, или на небеске „ствари“ (на овај други начин преводи Џ. Викес; уп. Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, стр. 374).

<sup>568</sup> Уп. Мт 8, 22.

код Јефрема, а то је да су душа и тело међусобно зависни. Душа даје телу живот, али у исто време она је нефункционална без тела, она види, чује само уз помоћ тела.<sup>569</sup> Међутим, душа и тело немају у себи оно што би их држало у вечном постојању и неопходна је (делатна) вера уколико планирамо да задобијемо живот вечни (LXXX, 4), тј. да уђемо у Царство Божје.

Јасније изражено Јефремово разумевање васкрслог тела и његове особености проналазимо у *Мадрашама о Рају* V, 8:

V 8. Настани се, заиста, сила<sup>570</sup> сва ова у једно тело<sup>571</sup>;  
сто пута је чистије и финије  
тело<sup>572</sup> праведних када устану и буду уздигнута,<sup>573</sup>  
[биће] оно обличје ума самовласног<sup>574</sup>  
који ако хоће [може] да се развуче и увећа, или ако хоће да се скупи и умањи;  
ако се сакупи бива на [једном] месту, а ако се рашири бива на сваком месту.

Према овом Јефремовом исказу људска тела неће бити ограничена простором као што је то случај сада, већ ће бити слична уму који може и да се шири и да се скупља, да буде концентрисан на једном месту и раширен и присутан свуда. Све ово указује да за њега васкрсење није једноствано поновно уједињење душе и тела, или само враћање у препадно стање у ком су се налазили Адам и Ева пре преступа у Рају. Слично ће да наведе и у *Мадраши о Рају* IX, 21: „Тела ће бити уздигнута<sup>575</sup> на степен душа / и уздигнута ће бити душа на ниво ума...“ Ово не треба узети у буквалном смислу већ да Јефрем кроз символ, слику указује да ће доћи до неке промене на савршенији степен. Т. Бу Мансур, парафразирајући први стих *Мадраше о Низибидији* LXIX, 11<sup>576</sup>, наглашава да ће према Јефремовој мисли крај бити бољи од почетка.<sup>577</sup> Реч је о својеврсном преображају и победи над ограничавајућим и раздвајајућим факторима времена (вечни живот свих у Рају) и простора (са телима која су подобна уму који није просторно ограничен).

Да је реч о Царству будућега века, а не нечему што постоји сада („горе“) Јефрем наглашава на више места. На пример, *Мадраша о Рају* VIII, 9–11:

VIII 9. Када пак довршен би Адам у свему  
тада га узе и постави Господ у Рај;  
не могаше ући од себе и за себе душа [сама],  
[али душа и тело] заједно ушли бејаху, чисти,  
довршени у тај довршени [Рај] и заједно изађоше, оскрнављени,  
и ово учи да ће заједно ући васкрсењем.  
10. Адам [би] чувар немарани Раја,  
уђе пак крадљивац лукави да краде;  
[п]остави и напусти плодове за којим сваки човек трчи,  
[а би] крадљивац њега, становника Баште;  
Господ[ар] његов изађе и потражи га, уђе и нађе га у Шеолу,  
узе и изведе га од тамо да би га увео у Рај.  
11. Заиста, у насељима пожељним који су на границама његовим<sup>578</sup>  
душе њихове бораве, [душе] праведних и непорочних,  
чекају тамо тела љубљена своја

<sup>569</sup> Вратићу се овоме мало касније када будем анализирао нека од *Мадраша о Рају*.

<sup>570</sup> Или војска. У претходној строфи се говори о легиону демона у једном човеку.

<sup>571</sup> Сир. *гушма*.

<sup>572</sup> Сир. *пагра*.

<sup>573</sup> Оба глагола могу да се преведу са васкрнути, али сам превео дословније да бих сачувао разноликост која постоји код Јефрема.

<sup>574</sup> Сир. *ملا* (*mšl'*, *миалта*).

<sup>575</sup> Дословније: биће уведена...

<sup>576</sup> Који гласи: „бољи је овај крај од онога што би на почетку“.

<sup>577</sup> Уп. Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 304 и 519.

<sup>578</sup> Рајским.

да када се отворе врата Баште  
тела и душе да говоре са осанама:  
„Благословен је који изведе Адама и уведе га са многима.“

У 9. строфи кроз слику о увођењу људи у Рај, њиховом изласку из истог и новом уласку у њега Јефрем недвосмислено указује на чињеницу да је то могуће само уколико су душа и тело заједно. Овакав исказ нам говори да Јефрем није веровао да сада душе умрлих одлазе на ово „место“ већ да је реч о догађају будућега века, тј. после свеопштег васкрсења. У наредној строфи представљена је нова слика у којој је акценат на томе да Господ „излази“ из Свог „станишта“ да би пронашао човека и одвео га на место које му је намењено и да човека проналази у Шеолу. Оно што је још важно нагласити у овој строфи, поред чињенице да је „излазак“ Господњи условљен тежњом да се човек спаси, јесте и то да је човек ослобођен Шеола, да је његова душа доведена на границу Раја. Сличан поглед на тренутно стање проналазимо на више места, тако да у *Мадраши о Рају* VII, 2 бележи: „... иза нас је смрт наша, васкрсење наше пред нама је.“ Смрт је побеђена, Шеол је уништен, али још увек људима (у целини, или самим душама) приступ Царству није могућ, што у строфи 11 још прецизније представља.<sup>579</sup> Да би слика била још јаснија треба да се подсетимо улоге симбола у животу сваког човека и чињенице да Рај јесте оно чему људи још увек немају приступ, али да кроз симболе човек већ сада може да учествује у њему.

*Мадраша о Рају* XI:

XI 10. Дах који из благословеног дела Раја  
излази, [он] слаби горчину овог места,  
тј. ублажава проклетство земље наше;  
та Башта јесте дисање његово,  
овог света болесног који је дуго у болести;  
[дисање ово] објављује да је Лек животни послат<sup>580</sup> смртности нашој.

Велики део *Мадраше о Рају* XI говори управо о предукусу Царства у овом сада времену (строфе 9–15) кроз слике мириса, дима кадионице, воде која се слива из Раја на земљу и томе слично. Иако јасно наглашава да је Рај тренутно без људи, ипак је људима могуће да учествују у њему и да имају предукус Раја сада и овде јер од „тамо“ долази благодат, а која се прима кроз Тајне.<sup>581</sup> М. Паикат ово изражава у свом закључку на следећи начин: „Тело Христово (= Црква) је нови рај на земљи установљен од стране Њега где, супротно од првог раја, људски род једе и пије од дрвета живота, Христа, кроз Тајне (крштење и Евхаристија).“<sup>582</sup> К. Бак ово објашњава на следећи начин: „Јефремов Рај је у исто време еклисиолошки и есхатолошки.“<sup>583</sup>

## 2.4. Резиме и закључно разматрање

Из свега на шта сам указао у досадашњем делу рада јасно је да уобичајна представа коју имамо о Јефрему није у потпуности исправна, тј. један велики део његове личности и његовог дела је потпуно занемарен. Иако јесте био девственик и заветник, подвижник, он није био само то. Из његових дела је уочљиво да је реч о образованом човеку који можда и није завршио високе формалне школе, али ни на који начин се не може негирати чињеница

<sup>579</sup> На неким местима Јефрем ће још директније да нагласи да тренутно у Рају нема људи. На пример, У *Мадраши о Рају* V, 11 наводи да у Рају тренутно нема људи и да су једино присутна бестелесна бића која прослављају Бога.

<sup>580</sup> Или да се шаље, како је сачувано у другом рукопису (*Мадраше о Рају*, стр. 49, фуснота 10).

<sup>581</sup> О учествовању кроз Свете Тајне у Есхатону погледати и код Vou Mansour, *La pensée...*, стр. 516.

<sup>582</sup> Paikatt, *Life, Glory and Salvation...*, стр. 323.

<sup>583</sup> Buck, „Sapiential Theōsis...“, стр. 125.

да је поседовао велико и широко знање. Оно се не огледа само у чињеници да је познавао учење Цркве већ да је био упознат и са философијом свог времена.

Основни проблем у вези са разумевањем Јефрема јесте тај што га посматрамо изван његовог контекста.<sup>584</sup> Уколико имамо у виду његов „систем“ „символичког богословља“, или још прецизније, симболичког посматрања свега што се налази око њега јаснија ће нам бити величина његове мисли и његових дела. У овом случају биће јасно зашто најпознатија форма коју Јефрем користи јесу *мадраше* а које нису исто што и химне, а нису чак ни „песме за подучавање“, него су песме које се изводе антифоно на сабрањима и којима се изображава символ, а у ком су учесници у вези са оностраним. У њима има и хвале (химнографије), молитава, образложења истина вера, исказа којима се подучава и усмерава народ ка свом спасењу, али се све то дешава током „светог времена“, „освећеног времена“ у ком смо повезани са оним надвременим.<sup>585</sup> Уколико се ово занемари онда ће се с правом моћи закључити: „Когод потроши неколико часова читајући Јефремове *мадраше* по први пут, вероватно је да ће стећи утисак да је ушао у лавиринт речи, слика и полуоткривених значења у којима се лако изгуби пут или се просто страшно смори.“<sup>586</sup>

Из анализе, на првом месту *Мадраша о вери*, али и неких других Јефремових дела, видели смо да је Јефрем активно укључен у спорове свога времена, да се бори против погрешних учења и да утврђује своју заједницу подучавајући је правој вери и усмеравајући је на пут јединства и истине. За њега Бог је један, има једну суштину, беспочетан је и бескрајан, недоступан, несазнатљив. Тај Бог, који се налази са друге стране „онтолошке провалије“, у исто време је и Света Тројица, Отац, Син и Свети Дух. Лица нису подељена, али нису ни сливена. Имају исту суштину и исту вољу. Узрок Тројице је у Оцу и од Њега све креће. Тај и такав Бог из љубави ствара све и то на основу својих вечних и непроменљивих (за)мисли и све је прожето будућим догађајем Христа који се налази у основи целе творевине. Све је створио ни из чега.

На крају стварања, пошто је све друго било створено, Бог ствара човека по Својој слици и настањује га у Рај са циљем да тај човек постане бесмртан, да „једе са Дрвета живота“. Та слика, сличност човека са његовим Творцем огледала се у *шултани*, самовласности која у себи подразумева слободу по којој се човек управља, али и којом управља творевином, затим, словесност, тј. могућност умовања и говора. Међутим, човек је своју слободу злоупотребио, на наговор злог, и због тога је згрешио. Поред чињенице да је изгубио безбрижни живот у Рају и рајску одећу, он није достигао циљ за који је створен, изгубио је заједницу са Богом коју је имао у Рају и још пао је под власт смрти, а ово проклетство се преносило и на следећа поколења људи.

Једини начин да се човек врати на прави пут, а затим и да дође до предвечнопостављеног циља јесте да Онај којим је створен, Син Божји „обуче тело“, да постане потпуни човек, а да остане Бог, тј. да у Себи уједини две реланости, две природе без губљења неке од њих. Кроз оваплоћеног Сина који је и страдао, умро и васкрсао, али и оставио нам Цркву и Тајне (на првом месту помазање уљем и погружење са њима Евхаристија) човеку је омогућено да се врати на прави пут, да победи злог, грех и на крају смрт кроз сједињење са Бесмртним Богом.

Иако је реч о Цркви као Телу Христовом и о Његовим Тајнама подједнако важну улогу има и Дух Свети чијим дејством је све ово омогућено: Духом Син постаје човек, Духом се освећује уље помазања, вода погружења, хлеб и вино причешћа. Човек кроз заједницу Цркве и учешћем у Њеним тајнама већ сада учествује у Будућем Царству, а које ће у својој пуноћи доћи на крају времена када ће бити и опште васкрсење свих људи, када ће се

<sup>584</sup> На овај проблем указује и К. Ден Бисен и говори да је један од основних недостатака Е. Бекове анализе (реч је о човеку који је био један од најбољих познавалаца Јефремових списа) Јефремове мисли тај што га је посматрао као теолога са Запада, као римо-католика (уп. Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 17).

<sup>585</sup> О „светом времену“ говори, осим овога што сам помињао у раду погледати и код Brock, „The Poet as Theologian“, стр. 245–248.

<sup>586</sup> Den Biesen, *Simple and Bold...*, стр. 3.

поново ујединити преображена и усавршена тела и душе и када ће ући у Царство Будућега века, сести за Трпезу, тј. бити у нераскидивој заједници са својим Творцем, „измешани“ са Њим.

Све ово Јефрем је проповедао, представљао својој локалној сиријакофоној цркви и све ово је учење и јелинофоног дела васељенске Цркве. Није Јефрем проповедао тако што је говорио, на пример, да је људска природа уипостазирана у личност Сина Божјега, већ да је Син Божји обукао човештво и постао човек. Реалност је иста. Није изражено речником јелинске философије, али садржај вере је исти. О. Георгије Флоровски је записао да је Јефрем био више лиричар него мислилац, али сматрам да разлог није био омаловажавање Јефрема и християнизоване сиријакофоне културе. Разлог треба тражити у непознавању Јефремових оригиналних дела, његове мисли и „кључа“ за разумевање онога што је Јефрем радио и писао. Видели смо да је ретко шта било тачно од онога што је о. Георгије записао о овом сиријском Светитељу, а записао је оно што се тада знало о њему.

Осврнимо се на још неке исказе о. Г. Флоровског:

„Реч Божија не може бити помрачена тиме што звучи и што се изговара на људском језику. Напротив, човекова реч се преображава, будући да Бог силази до човекове речи. Божански Дух улази у човекову реч, у људске речи. И зато човечански језик добија дилу и чврстину. Човек добија могућност да говори о Богу. Богословље постаје могуће. Строго говорећи, богословље је постало могуће икључиво кроз Откривење. Богословље је одговор човека Господу Који разговара са њим, и Чији је глас човек чуо и запамтио, и Чије речи он чува и понавља.“<sup>587</sup>

„Божанска стварност, која нам се открива у опиту Цркве, може бити описивана на различите начине. На пример, у сликама и симболима, у религијској поезији или религијској уметности – и такав је био језик Старог Завета. Тако су често говорили и Евангелисти. Тако су проповедали и Апостоли, и тако Црква проповеда у својим песмопојањима и химнама за време своје Божанске Службе, као и кроз симболички смисао црквених свештенорадњи. То је језик проповеди или сведочења, то је језик *благодатнога богословља*.“<sup>588</sup>

„Црква, пре свега, воли да сведочи језиком симбола и поређења, и то не догматички већ литургијски, као, на пример, у време свештенога празновања Вазнесења и Преображења или Животворнога Крста.“<sup>589</sup>

У овај опис се у потпуности уклапа Свети Јефрем уколико знамо ово што је данас о Јефрему познато. На основу овога можемо закључити и да би о. Георгије Флоровски имао и симпатије према Јефрему да живи у данашње време.

---

<sup>587</sup> Георгије Флоровски, „Дело Духа Светога у Богооткривењу“, *Црква је живот; Изабрани есеји, беседе и студије* (Београд: Библиотека Образ светачки, 2005), стр. 172.

<sup>588</sup> Флоровски, „Дело Духа Светога...“, стр. 179.

<sup>589</sup> Флоровски, „Дело Духа Светога...“, стр. 182.

### 3. ЈАКОВ АФРААТ

Као и првом делу дисертације и овде ћу се прво осврнути на оно што проналазимо у *Источним оцима IV века* оца Георгија Флоровског.

На почетку одељка посвећеном овом аутору Г. Флоровски пише:

„О животу Афраата не зна се много, - о њему знамо само на основу његових дела. У старини су га називали 'персијски мудрац'... Живео је у Персији, у време Сапора II, - помиње тадашње гоњење хришћана. Афраат је био епископ, Јаков је било његово епископско име. Међутим, где му је била епископија, тешко је рећи. Као епископ он се обраћа у име негде сазваног сабора клиру Селса и Ктесифона. Било је то 334. године. Година његове смрти није нам позната.“<sup>590</sup>

Оно што не разликује „биографију“ овог аутора коју проналазимо код оца Г. Флоровског и оне које проналазимо код нама савремених сиријакоствујућих ауторитета јесте њена обимност. До данас нису пронађени неки конкретнији подаци који би нам више рекли о самој личности овог писца. „Мудрац без имена, без лика (без иконографије по мојим сазнањима)...“<sup>591</sup> Међутим, разлика постоји и она се огледа у томе што и ово што је отац Георгије записао доведено је у питање. Тако, на пример, професор С. Брок<sup>592</sup> наводи да је у најранијем периоду овај аутор био познат под именом Персијски Мудрац<sup>593</sup>, а да је име Афраат<sup>594</sup> у вези са делима која се приписују овом Мудрацу први пут забележено у делима Ишо бар Нун (Исуса сина Нуна, упокојио се 828. године)<sup>595</sup>. Име Јаков било је припојено Персијском Мудрацу пре. Најраније сведочанство је из рукописа из 474. године.<sup>596</sup> Проблем је настао пошто је у преводу његових дела на јерменски и латински овај Јаков био поистовећен са Јаковом Низибиским, а што никако не може да буде случај јер је евидентно, а видећемо и даље у анализи његових дела, да је Персијски Мудрац живео на простору Персије. Даље у горенаведеном одељку Г. Флоровски наводи да је Афраат био епископ, а што не можемо са сигурношћу да тврдимо јер не постоји ништа што би несумњиво указивало на то. М.-Ж. Пјер у „Уводу“ у свој превод на француски Мудрачевих дела, осврће се и на хипотезу да је Јаков његово заветничко име и објашњава да је то погрешно јер промена имена тада није практикована када се приступало заветницима.<sup>597</sup> Она још објашњава да је „титула“ „мудрац“ коришћена и код учитеља Талмуда (*hakhamim*), или, прецизније, они су себе називали „ученицима мудрих“ (*talmidei hakhamim*), или „ученик мудри“ (*talmid hakham*), а наш Мудрац себе назива „учеником Светих Списа“.<sup>598</sup>

У наставку у *Источним оцима IV века* Г. Флоровски наводи:

<sup>590</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 349.

<sup>591</sup> Marie-Joseph Pierre., „L'âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan ; Essai sur l'anthropologie d'Aphraate“, *Proche-Orient Chretien* XXXII (1982), стр. 241.

<sup>592</sup> Даље у овом пасусу ослањам се на податке које С. Брок наводи у Sebastian Brock, „Aphrahat“, у *GEDSH*, 2011., стр. 24–25.

<sup>593</sup> Вратићу се овој тези касније када будем анализирао дело Георгија, епископа Арапа, у ком он коментарише неке од исказа Персијског Мудраца.

<sup>594</sup> Према Стефани Скојлс Саркинс име Афраат је сиријска верзија персијског Фархад и значи „проницљив“ (уп. Stephanie Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God; A Study of Early Syriac Theological Anthropology*, collection *Gorgias Dissertation* 36, *Early Christian Studies* 8 [New Jersey, Piscataway: Gorgias Press, 2008], стр. 8).

<sup>595</sup> Мари-Жозеф Пјер наводи да је најранија употреба имена Афраат у вези са Персијским Мудрацем, личношћу који је писао дело које ћу да анализирам у овом делу дисертације у X веку код Бар Бахлула (уп. Marie-Joseph Pierre, „Introduction“, у Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés ; Exposés I-X*, том I, traduction du syriaque, notes et index par Marie-Joseph Pierre, Sources chrétiennes 349, Paris, 1988, стр. 34–35).

<sup>596</sup> За име Јаков М.-Ж. Пјер наводи да је то Мудрачево право име (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 35).

<sup>597</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 36–37.

<sup>598</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 39.

„Са Афраатовим именом стоји у вези књига *Беседа* или *Омилија*, њих 22 према броју сугласника сиријског алфавита. То је управо књига – систематско изложење вере. у извесном смислу то је и – аскетска књига. Аутор се дотиче и философских проблема. Међутим, у њој се не осећа грчки утицај. У томе је главна вредност Афраатових беседа. – То је исповедање најранијег сиријанског хришћанства, још увек сасвим недотакнутог утицајем хеленизма... Књига је писана у два наврата: првих десет омилија падају у време 336–337. године, а остале у 343–344. годину. У последњој се говори о гоњењу хришћана у Персији, писана је приближно августа 345. године.“<sup>599</sup>

Основни проблем је што са Афраатом именом стоји у вези 23 *тахвјата*, а не 22. Оно што је овде упада у очи јесте чињеница да Г. Флоровски наводи да је последња *тахвита*, или како он преводи беседа, омилија, написана 345. године, а што је година када је написана 23. док су од 11. до 22. написане 343–344. Нисам успео да пронађем узрок како је до ове грешке дошло, тј. како је знао за 22 *тахвјата*, а у исто време зна да је последња (тј. 23.) написана 345.<sup>600</sup> Што се тиче Афраатовог хришћанства које је „сасвим недотакнуто утицајем хеленизма“<sup>601</sup> је теорија које је одбачена поодавно. У првом делу дисертације могли смо да видимо да је утицај јелинизма на културе Блиског истока (и обратно) започео још у времену освајања Александра Македонског, тј. вековима пре него што Мудрац живи. Р. Мареј је у раду објављеном, сада давне 1980. године записао: „Чистоћа Афраатовог језика и идиома остаје ван питања; али ту је опасност од једне врсте романтицизма који негира степен до ког је цела

<sup>599</sup> Стр. 349–350.

<sup>600</sup> Постоје и сведочанства писаца из средњег века о томе да је Афраат написао само 22 *тахвјата* према броју слова сиријског алфавита, као што су Бархебреус (Barhebraeus; упокојио се 1286. године) и Абдишо (Abdisho; упокојио се 1318. године). Међутим, ту су и ранија сведочанства која говоре о 26 *тахвјата*, на пример, на западу код Генадија (Gennadius Massiliensis, упокојио се око 496. године), али који именује само 23 *тахвјата* (Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 46–48)

Овде је потребно да се осврнем на једну студију на српском од професора Василија Вранића „Храм-психологија Афрахата Персијског“ (*Црквене студије* 6 [2009], стр. 93–109). Прво ћу да се осврнем на предлог аутора да име Персијског Мудраца треба транскрибовати на српски као Афрахат (уп. Вранић, „Храм-психологија Афрахата Персијског“, стр. 93, фуснота 1). Заиста, у сиријском оригиналу се пише *'prht*, међутим, изговор сиријског „h“ ([ʰ]) изговар се пише као *hê*, а не *hêt* [ʰ], како В. Вранић наводи, реч је о другом слову, знатно „грубљег“ изговора) није исто као изговор нашег „х“ (изговара се „блаже“ него српско „х“). Поред овога, слово „*hê*“ се налази и у имену праоца Авра(х)ама и такође се не изговара у српском језику. Ја ћу задржати транскрипцију у облику Афраат јер не видим довољно јаке аргументе да усвојим предлог професора В. Вранића. Друга ствар за коју сматрам да је потребно да се задржим на овом раду јесте то да, иако је рад објављен 2009. године, у њему се налази један број исказа који одударају од неког општег академског погледа на Персијског Мудраца. Прво на шта бих указао је да аутор о Персијском Мудрацу говори на следећи начин: „Афрахат Персијски је Свети Отац из четвртог века после Христа...“ (Вранића „Храм-психологија Афрахата Персијског“, стр. 93, фуснота 2). Аутор не наводи одакле му ова информација да је реч о „Светом Оцу“. Нисам успео да пронађем ниједан извор или да неко у литератури помиње да је реч о човеку који је канонизован од било које цркве. С обзиром на то да не сматрам да сам прочитао све што релевантно о Персијском Мудрацу а што је написано у свету не могу да тврдим да је реч о грешци, али мислим да ово треба проверити. Затим, нешто касније (Вранића „Храм-психологија Афрахата Персијског“, стр. 94, фуснота 2) записује: „До данас су сачуване 22 прозне омилије, познате као *Докази*, које је Афрахат, по сопственом сведочењу, написао на едеском дијалекту арамејског језика (познат као Сиријак) у два наврата: првих десет *Доказа* написао је између 336. и 337. године, док је осталих дванаест написао између 343. и 344. године.“ Осим чињенице да је 2009. године општепозната ствар да постоје 23 „Доказа“ која се приписују Персијском Мудрацу, јер је 23. доказ објављен још 1907. године у другом тому *Patrologija Syriaca* (у овој студији се помиње само први том [уп. Вранића „Храм-психологија Афрахата Персијског“, стр. 94, фуснота 7]), необично је што сам аутор наводи цитат из 23. *тахвите* две стране касније (уп. Вранића „Храм-психологија Афрахата Персијског“, стр. 96). На тезама В. Вранића у овој студији у вези са антропологијом Персијског Мудраца нећу се задржавати јер би одузело превише простора и скренуло би нас са главне теме дисертације, али питање Афраатове антропологије биће разматрано касније у раду.

<sup>601</sup> Сличан исказ проналазимо и код Франка Гавина у његовом делу из 1923. године: „Афраат је једини преживели репрезентант типа хришћанина који је био суштински Семит и потпуно независан од латинске и грчке философије.“ Frank Gavin, *Aphraates and the Jews; a study of the controversial homilies of the Persian Sage in their relation to Jewish thought* [Toronto: Trinity College, 1923], стр. 1).

област у којој је сиријска литература процветала вековима продирао јелински културни утицај, на начине којима нису одолеле језичке баријере.<sup>602</sup> Затим, објашњава да се детаљнијим истраживањем може показати „културни хибридизам његовог света“ („... *cultural hybridism of his world*“<sup>603</sup>) и закључује: „Афраат може бити Персијанац и непозналац грчког, али он је наследио више од јелинске културе од простог календара који се препознаје по ’године од Грка’.“<sup>604</sup>

### 3.1 Ко је био Персијски Мудрац, данас познатији као Јаков Афраат?

Као што може да се види из претходнореченог о њему не знамо готово ништа. Чак ни његова имена, како Афраат, тако и Јаков, нису имена за која имамо сигурно сведочанство од њега, или од његових савременика. Све што можемо рећи о њему јесте на основу његових исказа које проналазимо у његовим делима, док о њему као историјској личности до сада се не зна готово ништа конкретно и све се своди на претпоставке. Читајући изворе и литературу за овај одељак нисам наишао ни на шта што би дало и најмању наду да је могуће открити нешто ново из за сада доступних списа. Пажњу ћу да усмерим на анализу дела које сачињавају 23 *тахвјата* и кроз њу моћи ћемо у некој мери, индиректно, да се упознамо и са самим аутором и његовим погледом на спасење, а само ћу уопштено рећи нешто о њему.

#### 3.1.1 *Тахвјата* – Прикази

Сиријска реч *тахвита* (ܛܚܘܝܬܐ, *thwyt*), или у множини *тахвјата* (ܛܚܘܝܬܐ, *thwt*) како се у оригиналу називају ових 23 списа које чине једну колекцију, а које се доводе у везу са човеком који је у предању остао запамћен као Јаков Афраат Персијски Мудрац, у својој основи има глагол *хва* (ܛܘܐ, *hw*) који се преводи са показати, објавити, приказати, представити, предочити, манифестовати.<sup>605</sup> Због тога сматрам да је именицу *тахвита* боље превести са приказ, представљање, него са омилија или беседа.<sup>606</sup> Као још један аргумент који не иде у прилог преводу „беседа“ јесте форма ових списа. Реч је о писмима која аутор шаље на молбу једне друге особе, такође непознате. Због овога даље у раду ћу користити израз *Прикази* за ову колекцију јер овај термин прецизније преводи сиријски израз, а са друге стране одговара више структури јер свако од ових писама образлаже по једну тему и представља је адресату ради његовог учвршћења у вери, као и његове заједнице.

<sup>602</sup> Murray, R., „Hellenistic-Jewish rhetoric in Aphraat“, *III Symposium Syriacum* 1980, edité par René Lavenant, *Orientalia Christiana Analecta* 221, Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1980, стр. 79. О лепоти Афраатовог језика погледати и Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 2–3.

<sup>603</sup> Murray, „Hellenistic-Jewish rhetoric...“, стр. 79. Чак и да није имао никакве директне додире са Јелинима, веза његове заједнице са Јудејима је довољна да буде под утицајем јелинске културе и философије с обзиром на то да је и сам јудаизам био под њеним утицајем (уп. нпр. Михаел Тили, *Тако су живели Исусови савременици, Свакодневица и вера у епохи античког јудаизма*, Београд: Библијски институт Православни богословски факултет Универзитет у Београду, 2019, стр. 17–32).

<sup>604</sup> Murray, „Hellenistic-Jewish rhetoric...“, стр. 85. У овом раду Р. Мареј се осврће на сличности између неких исказа из Афраатових дела и I. Климентове показујући да имају додирне тачке које нису могле да буду преузете из јудаизма.

<sup>605</sup> Уп. *ACSDict*, стр. 129.

<sup>606</sup> Пејн Смит преводи са *appearance, showing forth, manifestation, token, example, specimen, demonstration, argument* (уп. *ACSDict*, стр. 609). О значењу термина *тахвита* у контексту Афраатових дела погледати и Pierre, „Introduction“, стр. 65–67. Она на француски преводи са *exposé*. О употреби овог термина од стране самог Афраата погледати такође Craig E. Morrison, „The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage“, *Syriac and Antiochian Exegesis and Bilical Theology for the 3rd Millennium*, Robert D. Miller, ed., Gorgias Eastern Christian Studies 6, Piscataway NJ: Gordias Press, 2008, стр. 3–11. (Овде аутор указује да је према контексту у који Афраат ставља овај термин он може да значи: пример, упутство, смерница, показивање).



Критички сиријски текст *Приказа* је објављен у прва два тома *Patrologia Syriaca* и то тако што су прва 22 *Приказа* објављен у *Patrologia Syriaca, Pars Prima, t. 1, accurate René Graffin, textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit D. Ioannes Parisot (Parisiis, 1894)*, а 23. *Приказ* у *Patrologia Syriaca, Pars Prima, t. 2, accurate René Graffin, textum syriacum vocalium signis instruxerunt, latine verterunt, notis illustraverunt I. Parisot, F. Nau, M. Kmosko (Parisiis, 1907)*. Осим сиријског текста у ова два тома налази се и његов превод на латински.<sup>607</sup>

Пре него што пређем на сам садржај *Приказа*, потребно је да се осврнемо на околности у којима они настају, као и неке њихове особености, а које ће бити од помоћи лакшем разумевању самог текста.

3.1.2 Политичко-историјске околности у којима живи и ради Јаков Афраат и у којима се налази његова црква уз осврт и на неке податке које проналазимо у његовим делима

У *Приказима* пронађемо неке информације у вези са временом њиховг настанка и нешто у вези са околностима у којима настају. Тако, на пример, у *Приказима XIV, XXII и XXIII* проналазимо следеће податке:

„Написано је писмо ово у месецу шевату, године 655. од царства Александровог, сина Филиповог, македонског, и 35. године Шапура, цара Персије.“ (XIV, 724, 24–725, 2)

„Ових говора двадесет и два написах према двадесет и два слова. Написах десет првих године 648.<sup>608</sup> од царства Александра сина Филипа Македонца као што је записано на крају њиховом.<sup>609</sup> Ових дванаест последњих написах године 655.<sup>610</sup> од царства Грка и Римљана, то јест, царства Александровог, и године 35. царства Персијског.“ (XXII, 1044, 9–20)

„Написах ти писмо ово, љубљени мој, у месецу аву, године 656. од царства Александра, сина Филипова, Македонца и године 36. од Шапура, цара Персије, овога који учини прогоне, године 15. од уништавања<sup>611</sup> Цркве, године у којој би побијено много мученика у Земљи Истока, после писања ових двадесет и два поглавља прва, постављена према алфabetу, једно по једно.“ (XXIII, 149, 1–10)

Јасно се види време настанка. Као што је и о. Георгије Флоровски навео, првих десет је написано 336–337. по рођењу Христовом (648. године од царства Александра Македонског), других дванаест 343–344. године по рођењу Христовом (655. године од Александра Македонског и 35. године од царства Персијског), а последњи *приказ* написан је 345. године (656. године од царства Александра Македонског, 36. године од Шапура).<sup>612</sup> Поред овога

<sup>607</sup> Када се будем позивао на овај сиријски текст нећу писати о ком тому је реч јер је једноставно сналажење и без посебне назнаке, тј. 1-22. *приказа* том 1, а 23. *приказ* је у 2. тому. Римски бројеви које будем стављао у заградама означавају број *приказа*, број који следи је број колоне, а потом иде број реда. Нпр. III, 116, 4–17, означава *Трећи Приказ*, сто шеснаесту колону, од четвртог до седамнаестог реда, док се подразумева да је реч о првом тому.

Уопштено о *Приказима*, о рукописима у којима су сачувани (најстарији из 474. године [за први део *Приказа*], затим из 510. године [за други део]), као и старим преводима погледати Pierre, „Introduction“, стр. 41–46).

<sup>608</sup> Тј. 336. или 337. по Христу.

<sup>609</sup> На крају *Приказа 10* помиње само да тих десет списа не раздељује и да су они писани тако да почетна слова сваког од приказа чине акростих који представља првих десет слова сиријског алфабета (X, 464, 24–465, 2). Нешто касније ћу се вратити на овај цитат.

<sup>610</sup> Тј. 343. или 344. по Христу.

<sup>611</sup> Или: од искорењавања Цркве.

<sup>612</sup> На основу ових година М.-Ж. Пјер, као и других извора (реч је о *Хроникама из Серта* од Бархебреауса у којима стоји да је Мудрац био познат у време епископа Папе [епископ између 310. и 329. године]), извлачи закључак да је наш писац вероватно рођен око 300. године, а вероватно и нешто пре, последња четвртина трећег века.

сазнајемо још о прогонима цара Шапура и то да је било „побијено много мученика у Земљи Истока“, као и да он то назива „уништавањем Цркве“, што указује на размере тих гоњења у очима Персијског Мудраца! Оно што још можемо да запазимо јесте то да тек у последњем наводу помиње и 15. годину од уништавања Цркве, иако су у тих петнаест година настали и остали *Прикази*, а јасно је да гоњења постоје читањем тих првих 22 *Приказа*. Разлог овог непомињања вероватно треба тражити у томе да је наш аутор желео да избегне додатна гоњења како своје заједнице из које пише, тако и оне којој пише. То треба видети и као разлог због ког нема помена ни његовог имена, као ни имена онога коме пише, а ни имена самих прогонитеља,<sup>613</sup> а и све је некако „прикривено“. На пример, уколико погледамо *Приказ V*, који је посветио ратовима, ту говори о догађајима из Старог Завета и о њиховој пролазности, а иако пише о Навуходоносору, ми у представи лика овог цара можемо да препознамо деловање Шапура II.<sup>614</sup> Тема гоњења се провлачи кроз *Приказе* и у другим формама и не осврће се само на персијску власт. Осим што верне бодри да издрже јер праведник мора да страда и сам је Христос страдао, затим да буду свесни да су прогони пролазни, он објашњава да су и сами хришћани допринели таквом стању, али и да су на местима епископа лоши људи.<sup>615</sup> Тако у *Приказу XIV*: „Уздигоше се пак главе у народу нашем који напустише Закон и прославише се у неправедност.“ (573, 1–2) У истом *Приказу XIV*, али нешто касније: „Свет их ослепи: завољеше мито, протераше истину, омрзнуше опомене, завољеше злобу, омрзнуше унижене и завољеше горде, надмене и хвалисавце.“ (577, 16–20) Наравно, према Мудрацу, као што не сматра јединог кривца персијског цара, тако за њега нису епископи једини проблем, већ је узрок још шири и то је опште стање у Цркви. У истом *Приказу* записује и следеће: „Ове [ствари] учинисмо ми и ове [ствари] се догодише нама: пљачкани смо, прогоњени и расејавани.“ (581, 5–6). Укратко, читајући *Приказе* јасно се запажа да постоје прогони од световне власти, јасно је да је корен проблема за аутора *Приказа* у чињеници да хришћани, а на првом месту њихови пастири, нису онакви какви треба да буду, али исто тако је уочљиво да ни једну личност не помиње по имену, а што ради да не би гонитеље усмерио на нове „мете“.

Оно што не може да се види у *Приказима* јесте то да су сукоби између Рима и Персије Сасанида почињу још 244. за време Шапура I и његовог припајања Јерменије, а потом и других области. Ти ратови су трајали дуги низ година са краћим или дужим паузама, са различитим резултатима и за време његових наследника. У време Шапура II, тј. од 310. до 379. године, време у ком настају *Прикази*, имамо првих тридесетак година мир, а затим четрдесет година сукобе са Римом.<sup>616</sup> Рат је почео по смрти цара Константина. Према Ф. Гавину почео је 337–338. године<sup>617</sup>, а према М.-Ж. Пјер око 340. године.<sup>618</sup> Разлог за прогон хришћана је био тај што је власт у Персији сматрала хришћане оданима Римском царству које је им је дало слободу на својој територији, а са друге стране, хришћани нису подржали персијског цара у борби против Рима.<sup>619</sup> Поред овога, цар је подигао и порезе због потреба рата што је био додатни притисак на хришћане.<sup>620</sup>

<sup>613</sup> Да је прикривање идентитета било плански, а са циљем да уколико ови списи дођу до државних службеника да се не открију идентитети хришћана, као теорију наводи М.-Ж. Пјер (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 85–86).

<sup>614</sup> Уп. V, 192, 24–196, 20. На ово се осврће и Мари-Жозеф Пјер у свом уводу превода на француски (уп. Marie-Joseph Pierre, „Introduction“, у Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés ; Exposés I–X*, том I, traduction du syriaque, notes et index par Marie-Joseph Pierre, Sources chrétiennes 349 [Paris, 1988], стр. 85–86; даље у тексту за овај превод користитићу скрећеницу *Les Exposés* за оба тома, а с обзиром на то да други том почиње да броји стране од броја којим се први том завршава није их могуће помешати, а ради лакшег распознавања о ком том је реч треба имати у виду и то да се у првом тому налази *Прикази I–X*, а у другом XI–XXIII).

<sup>615</sup> Уп. нпр. *Приказ XIV*, 577, 1–581, 4.

<sup>616</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 73–75.

<sup>617</sup> Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 6.

<sup>618</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 84–85.

<sup>619</sup> Уп. Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 30.

<sup>620</sup> Уп. Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 6.

Осим прогона Цркву источно од Римског царства потресају и јереси, али на њима се Мудрац не задржава превише. Само на једном месту, у једном пасусу их набраја. Помиње маркионите, валентијане и манихејце.<sup>621</sup> Званичну религију Персијског царства, зороастризам, не помиње, вероватно из истог разлога из ког не говори отворено против државних власти, али и због тога што та религија није представљала директну претњу за хришћане у смислу да је слична и да ће збунити вернике и довести до њиховог преласка у ову религију, тако да је, на пример, већи проблем за њега било манихејство.<sup>622</sup> Оно што је упадљиво је то да нема никаквог помена аријанства нити било чега у вези са њим као што је Први васељенски сабор.<sup>623</sup> Оно на чему се наш аутор знатно дуже задржава је јудејство и оно се често помиње у *Приказима*, а поготово у другом делу. Разлога постоји више. Први је већ поменути тај што постоје сличности између хришћанства и јудејства. Стално је постојала опасност да се падне под утицаја Јудеја било да је реч о преласку у јудаизам, било да је реч да почну да се практикују неки јудејски обичаји.<sup>624</sup> Поред сличности ту је и додатни „подстицај“ за хришћане да пређу у јудаизам, а то је што је Јудеја било знатно више<sup>625</sup> и што су били повлашћени у Персији<sup>626</sup> – били су једина верска заједница, осим државне религије, која није била прогоњена.<sup>627</sup>

Овде је потребно још поменути да је Шапур I почео прогон свих оних који су дошли из римских провинција, а што је значило додатни потрес за Цркву јер је била у вези са Црквом Јерусалима и Палестине и одатле је долазио део јерархије,<sup>628</sup> а вероватно су хришћанство и примили од палестинских хришћанских мисионара (а преко Едесе).<sup>629</sup> Са друге стране, постоји претпоставка да је у IV веку епископ престонице, епископ Селевкијско-Ктесифонски помагао световној власти у одвајању цркве Персије од утицаја из Рима. Он жели себи да потчини све епископе на простору Персије, а што је наишло на велики отпор.<sup>630</sup> Трагове овог отпора можемо да пронађемо и у *Приказу XIV* у ком се супротставља самопроглашеним ауторитетима и онима који траже да им други буду потчињени само зато јер имају одређену титулу.<sup>631</sup>

<sup>621</sup> Уп. *Приказ III*, 116, 4–17.

<sup>622</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 77–78.

<sup>623</sup> Осим што је овај податак уочљив простим читањем *Приказа*, о овоме више погледати и код М.-Ж. Пјер (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 71 и 145).

<sup>624</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 90–93 и 129–130. У овом делу М.-Ж. Пјер указује и на то да постоји вероватноћа да су хришћани којима се обраћа Афраат били пореклом или предањем Јудеји (стр. 93). Иако је хришћанска заједница у Месопотамији била у тесној вези са Палестином, а самим тим и са јудејским светом нећу се задржавати на поређењима стила, метода, форми које кориси Афраат и које користе јудејски учитељи јер сам сагласан са М.-Ж. Пјер када каже да између Афраата и јудејских учитеља „могле би се умножавати паралеле, али ово не утиче у великој мери на сазнање стварних односа између Афраата и света Јудеја.“ (Pierre, „Introduction“, стр. 117) Или, другачије речено, проналазак, навођење и анализа ових паралела не би имале значај за тему којом се бавим у овој дисертацији.

<sup>625</sup> М.-Ж. Пјер наводи да је у сасанидској Вавилонији било око 800.000 Јевреја.

<sup>626</sup> Осим чињенице да је царица мајка, Ефра Хормиз, штитила Јевреје и заступала их код цара, они су били у његовој милости јер нису волели римског хришћанског цара који их је прогонио (Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 20–29).

<sup>627</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 84, фуснота 33. Више о односу Јевреја и Шапура II (ког су сматрали новим Киром) погледати и Marie-Joseph Pierre, „Thèmes de la controverse d’Aphraate avec les tendances judaïques de son Eglise“, *Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide, textes réunis par Christelles Jullien, Studia iranica 36, chrétiens en terre d’Iran, vol. II* (Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2008), стр. 119–123. Да је за хришћане било искушење, изазов прелазак у јудаизам јер Јудеји нису били прогоњени, а били су „слични“ хришћанству, погледати и J. Edward Walters, „Son of Man, Son of God: Aphrahat’s Biblical Christology“, *The Old Testamen as Authoritative Scripture in the Early Churches of the East*, edited by Vahan S. Hovhannessian, *Bible in the Christian Orthodox tradition* vol. 1 (New York: Peter Lang Publishing, 2010), стр. 10.

<sup>628</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 83.

<sup>629</sup> Уп. Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 12.

<sup>630</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 80.

<sup>631</sup> Уп. *Приказ XIV*, 641, 14–644, 9.

### 3.1.3 О Афраату и неким особеностима његових *Приказа*

Већ сам навео да се о аутору *Приказа* зна да живи у Персији и да сведочи о животу у том царству у првој половини четвртог века. Из његових дела можемо да сазнамо још по неку информацију о њему.

Један од најчешћих исказа који проналазимо код Персијског Мудраца јесте то да он не говори своје, већ само преноси оно што је примио из Писма и све што говори поткрепљује оним што проналази записано унутар тог Извора. Чак и када помиње учитеље, оце и сл. и то су по правилу људи чији су животи записани у Писму. Тако да почев од *Приказа* I срећемо исказе који поврћују ово<sup>632</sup>, а затим и у *Приказу* II: „... и тако учитељи наши, мудр[ац]и, тако говоре...“ (77, 8–9), па у следећем, *Приказ* III: „Ово не би из разума мога што говорих, већ из Књига Светих...“ (97, 4–5), потом *Приказ* IV: „Погледај како се прославише оци наши праведни, који су пре живели, молитвом пред Богом...“ (137, 6–8). У истом *Приказу* срећемо и реченицу: „Ја пак показаћу ти, љубљени мој, да сваки од отаца наших праведних који се мољаху да Бог са њима<sup>633</sup> беше.“ (IV, 161, 24–164, 1). Чак и када нема оваквих исказа то је очигледно јер сви *Прикази* обилују наводима из Писма. О каквом делу је реч говори и напомена М.-Ж. Пјер у којој видимо (према различитим истраживачима који су покушали да преброје све цитате) број навода из Старог завета у *Приказима* је између 740 и 1056, а из Новог између 446 и 753.<sup>634</sup> К. Морисон говори о око 1500 цитата,<sup>635</sup> а С. Скојлс Царкинс наводи да је само Апостола Павла цитирао преко 225 пута.<sup>636</sup> Да би још јаснији био приступ нашег аутора овде ћу навести још две реченице из *Приказа* XXII:

„Јер ствар која је написана у овим поглављима не би према мисли једнога човека написана, нити према убеђењу једног читаоца већ према мисли целе Цркве и према убеђењу целокупне вере<sup>637</sup>.“ (1044, 25–1045, 2)

„Тако ја, као мали, ове [ствари] написах, човек рођен од Адама и обликован рукама Божјим, ученик сам Списа Светих.“ (1049, 1–4)

Ових неколико кратких навода откривају један делић о нашем писцу и оно што видимо јесте то да своје речи и ставове не поткрепљује ни на који други начин до Светим Писмом. „Он је као сећање заједнице и његова лични персоналитет се брише готово у потпуности, или још прецизније, он се предаје у целости улози дидаскала,“ како ову особеност Афратових исказа види М.-Ж. Пјер.<sup>638</sup> Ц. Чилдерс о овоме пише: „Он [= Афрат]<sup>639</sup> види себе као део живог предања – доприносилац можда, али онај који доприноси из унутрашности предања које је веће од њега самога...“<sup>640</sup> К. Морисон: „Ми срећемо богослова чији је примарни циљ да учини Библију живом и разумљивом за сиријске хришћанске слушаоце који живе у

<sup>632</sup> Уп. 8, 16–18.

<sup>633</sup> Дословно: у њима.

<sup>634</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 131, фуснота 53. О коришћењу Светог Писма М.Ж. Пјер је још записала да (према њеном истраживању) он цитира по сећању и додаје да: „Персијски Мудрац познаје толико добро Библију да његови цитати изгледају тако верно као да је био консултовао писани текст.“ (Pierre, „Introduction“, стр. 132). Са друге стране, С. Скојлс Царкинс објашњава: „Његова употреба Писма је више флуидна и динамична, он претпоставља да његови слушаоци познају Писма и да могу да попуне празна места ако он наведе само део стиха или текста.“ (Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 34) Поред овога, не знамо да ли је знао јеврејски (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 137).

<sup>635</sup> Morrison, „The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage“, стр. 11.

<sup>636</sup> Уп. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 33.

<sup>637</sup> У преводу на француски стоји „у убеђењу свих верујућих“, док у предлошку са ког ја преводим стоји вера, сир. *хајманута* (уп. *Les Exposés*, стр. 871).

<sup>638</sup> Pierre, „Introduction“, стр. 113.

<sup>639</sup> Мој додатак у угласитм заградама.

<sup>640</sup> Jeff W. Childers, „Virtuous Reading: Aphrahat's Approach to Scripture“, *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Gorgias Eastern Christian Studies 3. Piscataway, NJ: Gorgias 2008, стр. 65.

Сасанидском царству,<sup>641</sup> а нешто касније цитира самог Афрата: „Љубљени моји, Књиге Божје – није довољно научити читати их, већ делати [их].“<sup>642</sup>

Иако је све претходнонаведено чињеница која је уочљива свакоме ко чита Афратове *Приказе*, неопходно је поменути да постоје студије које указују на то да је Афраат ипак имао нешто шире знање. На пример, Иларија Рамели у својој студији „Revisiting Aphrahat’s sources: beyond Scripture?“<sup>643</sup> представља да је Афраат на неки начин био упознат са учењем Бардаисана, да неке ставове узима од њега, а против неких пише, иако не помиње Бардаисана по имену тамо где позајмљује од њега или га критикује.<sup>644</sup> Осим Бардаисана, И. Рамели помиње и „Писмо свом сину“ од Маре Бар Серапиона (стоика) и неке сличности између исказа које проналазимо у овом писму и исказа из Афратових *Приказа*.<sup>645</sup> На крају, у закључку записује: „... Афраат није читао само библијске књиге и није био изолован од остале ранохришћанске литературе како се уопштено мисли.“<sup>646</sup> Иако се бар за део примера које ауторка наводи не може пронаћи нека замерка, то никако не умањује место Писма у Афратовом богословљу.

### 3.1.3.1 Сведочанство Георгија, епископа Арапа

Најстарија анализа *Приказа* која је мени позната јесте од Георгија, епископа Арапа. Реч је о човеку који је рођен у VII веку. Године 686. хиротонисан за епископа арапских племена, а упокојио се 724. године. Био је епископ Сиријске православне цркве (дохалкидонске).<sup>647</sup>

У једном од својих дела, у посланици свештенику Исусу,<sup>648</sup> које почиње речима: „Од преосвећеног Георгија, епископа Танукита, Туита и Акилита, одговор на питања девет која постави свештеник Исус, затворник“<sup>649</sup>, види се да су разлог анализе *Приказа* питања неког свештеника Исуса.<sup>650</sup> Из овога још сазнајемо да *Прикази* нису били заборављени у VII и VIII веку.

Што се тиче Георгијевих сазнања о писцу *Приказа*, он је записао:

„Ко беше овај Мудрац Персијски, тј. које његово беше достојанство или [који] чин припадаше њему у јерархији црквеној, или које је име његово, или место пребивања његовог, није нам са сигурношћу [могуће] рећи. Није пак он упознао нас са овим [стварима], чак ни [са] једном од њих, ни на [једном] месту књиге његове коју сачини. Чак ни на месту другом до сада не пронађосмо онога који написа [ово], а ни од [неког другог] човека који зна ауторитативно ове [ствари] не научисмо.“<sup>651</sup>

Текст је јасан сам по себи. Георгије Арапски сведочи да је аутор потпуно непознат и да се не зна ништа о њему. Једино што наводи је то да јесте био члан јерархије. Нешто касније ће да наведе да је вероватно био син завета и да је био у клиру јер ословљава епископе,

<sup>641</sup> Morrison, „The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage“, стр. 2.

<sup>642</sup> Morrison, „The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage“, стр. 11 (*Приказ* XIV, 653, 14–16).

<sup>643</sup> Реч је о Ilaria L.E. Ramelli, „Revisiting Aphrahat’s sources: beyond Scripture?“, *Parole de l’Orient* 41 (2015), стр. 367–397.

<sup>644</sup> О односу са Афрата према учењу Бардаисана биће још помена у делу „Опште васкрсење и Царство Божје“.

<sup>645</sup> Реч је о сличностима у формулацијама у вези са практичним саветима за живот.

<sup>646</sup> Ramelli, „Revisiting Aphrahat’s sources: beyond Scripture?“, стр. 395.

<sup>647</sup> О Георгију, епископу Арапа, уп. Sebastian Brock, „Giwargi, bp. of the Arab tribes (d. 724) [Syr. Orth.]“, у *GEDSH*, 2011., стр. 177–178.

<sup>648</sup> Сви преводи из овог дела су са сиријског из „Georgii Arabum episcopo epistola“, у P. Lagardii [Paul de Lagarde], *Ad Analecta sua Syriaca; Appendix*, Lipsiae [Leipzig], 1858., 108–134.

<sup>649</sup> „Georgii Arabum...“, стр. 108, ред 28–29.

<sup>650</sup> Нећу се овде задржавати на свим питањима, већ су се само осврнути на сазнања Георгијева о писцу *Приказа*, а у потоњој анализи *Приказа* у раду вратићу се овом аутору.

<sup>651</sup> „Georgii Arabum...“, стр. 109, ред 24–29.

свештенике и ђаконе са браћом.<sup>652</sup> Затим, ни порекло овог човека му није познато, али указује на чињеницу да неки говоре да је из Низибиде, мада сам потврђује да не постоји ниједан доказ за то.<sup>653</sup> Ипак из овог документа сазнајемо податак да је постојало и предање да је Персијски Мудрац ученик Светог Јефрема, што Георгије одбацује уз објашњење да је Јефрем млађи од Афраата.<sup>654</sup> Оно што је још уочљиво јесте то да нема помена имена Јаков, нити Афраат, а што указује на то да му ова имена нису била позната у вези са аутором *Приказа*.

О Персијском Мудрацу, а са циљем бољег разумевања *Приказа*, корисно је навести још један одељак епископа Георгија: „Иако, пак, као што рекосмо горе: човек продорне природе беше и обликоваше га Свети Списи, ипак не беше један од оних који су читали учења потврђена<sup>655</sup> од учитеља потврђених.“<sup>656</sup> Ове речи треба разумети на тај начин да код Персијског Мудраца Георгије види недостатак читања и навођења онога што данас називамо светоотачком литературом. За Мудраца *Писмо* је једини ауторитет на који се позива.

### 3.1.3.2 Адресат *Приказа*, разлози њиховог писања и њихов циљ

Иако у *Приказима* нема помена неког имена коме су упућени ови текстови, као ни неке одреднице у вези са местом где та особа живи, ипак је могуће нешто индиректно сазнати о тој особи, а што је важно за разумевање целог списка.

Кратке назнаке су присутне у неким *Приказима*. На пример: „... у вери је могуће установити основу за овај завет<sup>657</sup> у ком смо установљени ми.“ (II, 72, 10–11) „Наиме, прочитај ово што сам написао теби, ти и браћа, синови завета, они који воле девственост.“ (VI, 312, 6–8) Из само ове две реченице јасно је да се обраћа једном од заветника, члану заједнице која се назива синови и кћери завета,<sup>658</sup> а са циљем да се написано прочита целој његовој заједници, тј. није реч о приватној преписци, а за утврђивање у вери. Осим овога у *Приказима* проналазимо још информација у вези са овом темом. Тако у *Приказу X* проналазимо следећу реченицу: „Подсећања ова написах теби, љубљени мој, [према] ономе што у писму драгом тражио си од мене.“ (457, 24–26) Ово може да се разуме и да је ауторов саговорник, извесни заветник, „наметнуо“, ако не све, оно бар неке од тема. Са друге стране треба имати у виду да је ово написано у последњем *Приказу* из прве групе, тако да се не може са сигурношћу приписати и остатку *Приказа*. У истом *Приказу*, при његовом крају, проналазимо исказ који потврђује део реченога, али и сазнајемо још неке податке: „Ових десет књижица које написах теби, једна за другом производе и једна на другој су изграђене. Једну од друге не раздвајајте. Од алафа до јода написах теби, слово по слово. Читај и учи, ти и браћа, синови завета и синови вере наше, ви чија поруга је далеко као што сам ти писао горе.“ (X, 464, 24–465, 6) Још једна потврда да је упућено заветнику, а за читање целој заједници синова завета. Поред овога ту је и информација да су првих десет *Приказа* у вези један са другим, да их не треба раздвајати, као и да су написани „од алафа до јода“, што се поклапа са чињеницом да прва слова првих десет *Приказа* чине акростих сиријског алфавета од алафа до јода.

Друга група *Приказа* се знатно више осврће на то како треба разумевати Старозаветне одредбе из угла хришћана, као што су обрезављење, чиста и нечиста храна, прослава пасхе и томе слично. У *Приказу XII* налази се следећа реченица: „Ове речи мал[обројн]е како би те

<sup>652</sup> Уп. „Georgii Arabum...“, стр. 109, ред 29 – стр. 110, ред 26.

<sup>653</sup> Уп. „Georgii Arabum...“, стр. 110, ред 27–29.

<sup>654</sup> Уп. „Georgii Arabum...“, стр. 110, ред 29 – стр. 114, ред 11.

<sup>655</sup> Или доказаних.

<sup>656</sup> „Georgii Arabum...“, стр. 117, ред 23–25.

<sup>657</sup> Сир. *кјама*; није реч о термину *диатики* који се користи за Стари и Нови Завет, већ је реч о термину којим се означавају заветници, синови и кћери завета.

<sup>658</sup> О овој групи хришћана биће нешто касније посвећено више пажње.

убедиле написах теби за одбрану од Јудеја...“ (532, 19–21). Ништа не указује на то да је реч о неком другом адресату, само што основни повод писања није више нешто што је овај заветник тражио уопштено о вери, него му Мудрац пише „за одбрану од Јудеја“. Како год да разумемо повод писања и одабир тема оно са чим можемо бити сагласни је да је „дело Мудраца засигурно дидактичко...“<sup>659</sup> и да је упућено конкретној особи, заветнику, са конкретним проблемима.

Потребно је да се осврнемо још на *Приказ XIV* који је изузетак што се тиче адресата.

„Обузе све нас мисао да пошто смо се сакупили да [онда] напишем писмо ово браћи свој, синовима Цркве, овде и тамо: епископи, презвитери, ђакони и цела Црква Божја са свима од ње рођенима овде и тамо, који јесу код нас, браћи нашој љубљеној и драгој, епископима, свештеницима, ђаконима са свима рођенима од Цркве који јесу код вас и народ сав Божји који јесте у Селевкији и Ктесифону и на разним местима, у Господу нашем и Богу нашем, Животодавцу, који кроз Христа даје живот и приводи нас Њему, велики поздрав“<sup>660</sup>.“ (573, 1–14)

Овде није исти адресат. Афраат не пише више само у своје име, већ као један од учесника сабрања: „епископи, презвитери, ђакони и цела Црква Божја са свима од ње рођенима овде и тамо, који јесу код нас“, у име свих ових он пише „браћи нашој љубљеној и драгој, епископима, свештеницима, ђаконима са свима рођенима од Цркве који јесу код вас и народ сав Божји који јесте у Селевкији и Ктесифону и на разним местима“. Иако је аутор исти, околности нису исте као ни адресат. Није више реч о једном од заветника. Реч је о свим члановима Цркве Селевкије и Ктесифона. Ова „промена“ је довела до тога да се посумња у аутентичност *Приказа XIV*. Међутим, садржај је у потпуности сагласан са осталим *приказима*, као и стил писца, уклапа се у акростих, и данас је највећи број истраживача сматра аутентичном.<sup>661</sup>

Оно што је заједничко за све адресате, ко год они били, јесте да су то људи који су упућени у хришћанску веру, да познају Свето Писмо, као и да им је Свето Писмо ауторитет. „Његов текст је неразумљив једном паганину и не може бити коришћен од стране некога коме је вера страна.“<sup>662</sup>

*Приказ XXIII* се не уклапа у број слова сиријског алфавета и он почиње са алафом. Пошто се на крају *Приказа XXII* налази реченица којом се на неки начин закључује колекција<sup>663</sup>, овај последњи *Приказ* је изазивао сумњу по питању његове аутентичности. Међутим, садржај и стил су у потпуности сагласни са осталим *Приказима* тако да се и он подразумева као аутентичан.<sup>664</sup>

Сматрам да је важно поменути *Приказ XVII* који се бави христологијом, а чија христологија на први поглед одудара од христологије која се провлачи кроз остатак овог

<sup>659</sup> Pierre, „Introduction“, стр. 57, фуснота 74.

<sup>660</sup> Дословно: мир.

<sup>661</sup> Више и детаљније о аутентичности *Приказа XIV* погледајте Pierre, „Introduction“, стр. 48–54.

Наишао сам на податак да постоји студија, у тренутку писања ове дисертације још није била објављена, под називом „Reconsidering the Compositional Unity of Aphrahat’s *Demonstrations*“, а која треба да изађе у Aaron Michael Butts and Robin Darling Young, eds., *Syriac Christian Culture: Beginnings to Renaissance* (CUA Press), коју помиње њен аутор у својој другој студији J. Edward Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body: Aphrahat’s anthropology in context“, *Hugoye* 22/2 (2019), стр. 435, фуснота 4, а за коју каже да се бави питањем ауторства и тезом да је *Приказе* писало више људи.

<sup>662</sup> Pierre, „Introduction“, стр. 86.

<sup>663</sup> Уп. *Приказ XXII*, 1044, 9–20.

<sup>664</sup> Више и детаљније о аутентичности *Приказа XXIII* погледајте Pierre, „Introduction“, стр. 47–48 и 54–55. У вези са *Приказима XIV* и *XXIII* пише и С. Скојлс Џаркинс и наводи да постоје специфичности које их разликују од осталих *Приказа*, као што је адресат у *Приказу XIV*, или тон *Приказа XXIII* („Тон је једног човека који је уморан и старији са последњом надом за подучавање своје заједнице шта је још увек потребно да се уради.“ [Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 4]), али и додаје: „Цео корпус *Приказа* има велики континуитет у погледу коришћених слика...“ (Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 6)

списа. С обзиром на то да нисам пронашао никога ко овај *Приказ* не сматра аутентичним, нећу се задржавати сада на њему, али ћу га подробније анализирати касније у тексту када будем представљао и анализирао Мудрачеву христологију.

### 3.1.3.3 Поезија и слике

Код Афраата не проналазимо поезију у оном облику и обиму у ком смо је видели код Светог Јефрема, али она је присутна и можемо наићи на њу у *Приказима*. Према речима Р. Мареја, није реч о ономе што ће касније бити познато као сиријска *мемра*, већ да Афраатова поезија више подсећа на библијску јеврејску поезију.<sup>665</sup> На пример, у *Приказу* I наилазимо на текст:

„Примакнимо се наиме, љубљени мој, вери чије су тако бројне силе,  
вера пак ка небу уздиже:  
потоп надвлада, и неплодност учини носећом,  
и од мача ослободи, и из јаме уздигну,  
и сиромашне обогати, и завезане одвеза,  
и прогоњене ослободи, и ватру спусти,  
и море раздели, и стену расцепи,  
и [даде] воде онима који су жедни да пију, и [даде] гладнима да се насите,  
и мртвима живот, и из Шеола узносе [верне],  
и таласе умири, и болесне излечи,  
и силне надвлада, и обори бедеме,  
и уста лавова затвори, и пламен ватре угаси,  
и хвалисавце унизи, и унижене слави приведе;  
и ове све силе вером учињене беху.“ (41, 23–44,12)

Ово није једино место у *Приказима* које је написано као песма. Сличне форме проналазимо у *Приказу* IX (413, 1–417, 14; реч је о тридесет и шест стихова у дванаест строфа) и у *Приказу* XIV (601, 21–604, 2; реч је о строфи од десет стихова, а нешто касније налази се строфа од 8 стихова [604, 12–16], па строфа од дванаест стихова [604, 21–26])<sup>666</sup>.

Осим ових примера у студији Мери Мауде<sup>667</sup> проналазимо још неке примере:

„Онај који не обуче одећу свадбену  
биће избачен ка тами спољашњој;  
Онај који се изговара од [присуства] на свадби  
неће окусити гозбу;  
Онај који воли поља и трговину  
биће лишен града светих;  
Онај који не даје плодове у сред винограда  
биће искорењен и бачен на муке;  
Онај који узима новац од Господа свог  
[мораће] да врати Даваоцу са каматом;  
Онај који жели да буде трговац  
нека купи поље и ризницу који су унутар њега,  
Онај који прима семе добро  
нека очисти земљу своју од трња.“ (*Приказ* VI, 248, 5–17)<sup>668</sup>

<sup>665</sup> Уп. Murray, „Hellenistic-Jewish rhetoric...“, стр. 82.

<sup>666</sup> М.-Ж. Пјер у свом преводу на француски унутар *Приказа* додаје поднаслов о овим одељцима ради лакше прегледности тема о којима Мудрац пише и у тим поднасловима ових места она користи израз „химна“. На пример, *Приказ* I садржи наслов: „Подстицање. Химна на 22 чуда вере“ (уп. *Les Exposés*, стр. 232)

<sup>667</sup> Реч је о Mary Maude, „Rhythmic patterns in the homilies of Aphraates“, *Anglican Theological Review* XVII (1935), стр. 225–233.



Она такође заступа тезу да је Мудрачева поезија блиска јеврејској поезији и објашњава „ритмичке одељке“:

„Ово се постиже или понављањем почетне речи или групе речи током многих узастопних реченица или понављањем реченичне структуре. Европском уху овакав механизам употребљен у модерном језику био би сматран досадним и монотоним, али уху старог Семита ритам паралелне структуре или понављања речи обогаћује лепоту литерарне композиције и даје јој поетски квалитет.“<sup>669</sup>

Потребно још поменути да Мудрац користи слике у *Приказима* и разлог њихове употребе је сличан као што то објашњава и Свети Јефрем, а о чему је нашироко било речи у претходном делу дисертације:

„Али, правично је ово да говорник користи обличија<sup>670</sup> и да назива то место пребивалишем Бога, место живота, место савршено, место светла, место раскошно, субота<sup>671</sup> Божја, дан одмора, одмор праведника, задовољство праведних, пребивалиште и боравише праведних и светих, место наде наше, дом поверења нашега силног, место ризнице наше, место брисања умора нашег, превазилажење страхова наших и брисање јецаја наших.“ (*Приказ XXII*, 1020, 13–22)

То јест, исправно је, правилно и праведно је користити сликовите изразе када се говори о ономе о чему се на други начин не може говорити, када говори о стању у Царству Божјем. Иако овде не каже директно, разлог је ограниченост човека. Наиме, у *Приказу XXII* записао је: „Ако се пак умноже дани [једног] човека као сви дани света од Адама до краја времена, да [тај човек] седи и созерцава о Списима Светим и свом силом [својом то да ради сву] дубину речи неће размести.“ (1044, 12–16)

#### 3.1.3.4 Афраат и testimоније

Тестимоније су цитати, најчешће из Старог завета, који су служили као „сведочанства“, „докази“ да је оно што је проречено у Старом завету испуњено доласком Христовим, а коришћено је у дијалогу са Јеврејима. У раном хришћанству testimоније су биле у различитим формама, док се њихова рецепција није уобличиола у форми *Паримајника* у Православној Цркви.<sup>672</sup>

Р. Мареј за Афраата каже да све што пише да је ослоњено на традицију и да је „готово сигурно истина да ниједан други патристички аутор нема више, као ни да неко други има тако дугу листу *тестимонија* ’да су Народи заменили Народ’“<sup>673</sup> као што је то случај са Афраатом. Он групише Афраатова позивања на Стари завет, како сам каже, „угурбо“ у шест група: о молитви, о различитим врлинама, о ономе што води у грех, о преокрету среће, о праведнима који су страдали и поређења.<sup>674</sup> Корен testimонија проналази још у Старом завету, на пример, у Псалмима где се види подсећање на неке личности које су пре живеле,

<sup>668</sup> Уп. Maude, „Rhythmic patterns...“, стр. 228. Ово је само један од примера који она даје, а који се налазе на странама 227–233.

<sup>669</sup> Maude, „Rhythmic patterns...“, стр. 226.

<sup>670</sup> У основи је глагол *дма*.

<sup>671</sup> Тј. починак.

<sup>672</sup> Одељак заснован на Козмин Прикоп, „Тестимонија“, *Лексикон библијске егзегезе*, Службени гласник – Библијски Институт (Београд 2018), стр. 446–447.

<sup>673</sup> Robert Murray, „Some rhetorical patterns in early syriac literature“, Robert Murray and Robert H. Fischer, *A tribute to Arthur Voobus: studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian East*, Chicago: The Lutheran school of Theology at Chicago, стр. 110.

<sup>674</sup> Уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 110–114.

или на неке значајне догађаје,<sup>675</sup> али и у другим књигама<sup>676</sup>, па и из Новог завета или у времену непосредно по настанку књига Новог завета.<sup>677</sup> Затим, помиње и јеврејску литературу у којој су присутне testimоније у неком облику<sup>678</sup>, али и друге ранохришћанске списе<sup>679</sup>. Укратко, ова традиција је постојала вековима пре Афраата и он је обилно користи и ослања се на њу с тим да у закључку додаје да је вероватно да је Афраат неке листе узимао и из већ постојећих молитава или чинодејстава, конкретно егзорцизама.<sup>680</sup>

М.-Ж. Пјер, такође, указује на чињеницу да Мудрац користи традиционалне методе у својим *Приказима* и да нема аргументације засноване на онтологији или метафизици. Под традиционалном методом она подразумева ослањање на предање и коришћење testimонија, али додаје такође да он ипак не пише апологију.<sup>681</sup> „Кроз употребу *testimoniја*, на пример, низови текстова на једну дату тему, Афраат се показује наследником предања посведоченог у Новом завету и у Кумрану, и касније код грчких и латинских Отаца, као и код сиријских Отаца IV века. Распоред цитата се разликује код једних и других, али он објављује заједничко предање.“<sup>682</sup> Као пример тестиномије наводи део од *Приказ I*, 16, 1 и даље, где се позива на читав низ светописамских одељака.<sup>683</sup>

### 3.1.3.5 Напомена у вези са термином *кјана*

Терим *кјана* који се обично преводи термином *природа* код Афраата нема то значење, тј. нема значење природе онако како је ми данас разумевамо и онако како се најчешће разумева јелински философски термин *фисис*, а што ћемо моћи да видимо и у потоњој анализи из контекста у ком користи овај термин. О овом термину М.-Ж. Пјер наводи да се у *Приказима* употребљава 54 пута и да има значење „*condition*“ или „*état*“, а не „природа“ онако како се тај термин раумева у западној традицији.<sup>684</sup> Џ. Чилдерс, такође, указује на чињеницу да за Афраата термин *кјана* нема значење грчког *физиса*, неке објективне реалности, већ „за Афраата природа личности је појавно евидентна и манифестује се директно кроз своју активност.“<sup>685</sup>

## 3.2 Учење о спасењу Јакова Афраата, Персијског Мудраца

На почетку поглавља осврнућу се на полазну тачку Јакова Афраата од које он развија даље своје *Приказе*. Реч о два исповедање вере. Прво исповедање вере налази се у *Писму потражиоца*<sup>686</sup>, писму неименованог Мудачевог саговорника које је било повод за писање *Приказа*.

<sup>675</sup> Наводи пример Пс 99, 6 и 106, 30–31 (уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 115)

<sup>676</sup> Помиње и, на пример, *Мудрости Исуса сина Сираховог* (44–49), 3. и 4. *Макавејска* (уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 115–116).

<sup>677</sup> На пример, Јев 11, али и 1. *Климентова* (уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 116).

<sup>678</sup> Уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 117.

<sup>679</sup> Помиње, на пример, Оригена, Кипријана, Григорија Богослова, Макаријевске беседаме, Мелитона Садрског. Уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 117–125.

<sup>680</sup> Уп. Murray, „Some rhetorical patterns...“, стр. 130.

<sup>681</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 66.

<sup>682</sup> Pierre, „Introduction“, стр. 68. У наставку овог одељка ауторка указује на то да, на пример, постоји 50 цитата у *Приказу XVI* који указују на замену Изабраног народа многобошцима, народима.

<sup>683</sup> Уп. *Les Exposés*, стр. 213, фуснота 13 и стр. 297, фуснота 9.

<sup>684</sup> Уп. *Les Exposés*, стр. 227 и фуснота 42. О овом термину погледати и Pierre, „L'âme ensommeillée...“, стр. 246–247.

<sup>685</sup> Childers, „Virtuous Reading...“, стр. 55. Џ. Чилдерс се позива и на студију Albertus Frederik Johannes Klijn, „The Word *kējan* in Aphraates“, *Vigiliae Christianae* 12 (1958), стр. 57–66, до које ја нисам успео да дођем.

<sup>686</sup> Текст непосредно претходни *Приказима* у *Patrologia Syriaca*.

„Ја пак само верујући верујем<sup>687</sup>:  
да један је Бог:  
Који начини небо и земљу у почетку,  
Који окити свет украсима Својим,  
Који начини човека по слици Својој;  
Онај који прими принос Авеља,  
Који пресели Еноха због угодности његове<sup>688</sup>,  
Који смести Ноја [у барку] због праведности његове,  
Који изабра Авраама због вере његове,  
Који говораше са Мојсијем због унижности његове, а тако са свим пророцима Он говораше,  
Који још посла Христа у свет.“ (4, 7–18)

Исповедање вере које се заснива на Светом Писму Старог завета, изузев последњег стиха, који говори о Христу као Ономе који је послат у свет од Бога. О самом Богу говори као о Творцу света и човека по икони Својој. Затим, оно што није уобичајно за исповедања вере то су примери из Светог Писма који показују какви треба да будемо, тј. са каквим људима Бог има однос: реч је о Авељу, угодном Еноху, праведном Ноју, верном Аврааму, унижном Мојсију и пророцима. Последњи стих „Који још посла Христа у свет“ не говори много, али ипак се намеће закључак да је за њега Христос неко ко је био „ван овога света“, па га је Бог послао у овај свет.<sup>689</sup>

Као одговор на ово исповедање, Афраат пише своје у *Приказу I*:

„Ово је пак вера: Када човек верује у Бога Господ[ар]а свега који је начинио небо и земљу и мора и све што јесте у њима, и који је начинио Адама по слици Својој, и који је дао Закон Мојсију, и који је послао од Духа Свога у пророке, и који је још послао Христа Свога свету и када верује човек у живот мртвих и још верује тако у символ<sup>690</sup> крштења. То је вера Цркве Божје.

И да се ослободи човек од чувања часова и субота и месеци и доба и врачања и знамења, и халдејства<sup>691</sup> и магије, и од блуда, и од теревенки, и од учења узалудних која су оруђе злога и од ласкања које су речи улагивачке, и од хуле, и од прељубе. И да човек не сведочи сведочанством лажним и да не говори човек дволичним језиком.

Ово су пак дела вере која је постављена на камену истинитом који је Христос на коме се уздиже цела грађевина.“ (I, 44, 13–45, 6)

Први део овог исповедања је мало проширени почетак *потражиочевог* исповедања вере. Разлика је помен Духа Светога од кога је послато пророцима, затим вера у васкрсење мртвих и Тајну крштења. Други део овог исповедања нису примери на кога човек треба да се угледа него шта не треба да ради и на првом месту то је да се хришћанин ослободи закона и обичаја Старог завета (иако у првом делу говори да Црква верује управо у оног Бога који је дао Закон Мојсију), затим астрологије, магије и разуданог и непримереног живота. Ово је уједно и најкраће изложена вера *Приказа*, коју ће Афраат да нашироко разрађује, а што ћемо јасније да видимо у поглављима која следе.

М.-Ж. Пјер наводи да чињеница да постоје два *Исповедања вере* и да су различити и да постоји потреба да се они образлажу говори да њихова локална Црква није имала

<sup>687</sup> Тј. „Ја пак само баш тако верујем...“

<sup>688</sup> Тј. јер је угоднио Богу.

<sup>689</sup> М.-Ж. Пјер анализира ово исповедање у засебном поглављу и показује његове сличности са вером Иринеја Лионског (у делу *Против јереси*, 3, 3, 3), *Апостолским установама* (8, 12–9, 38) и *Делима Филитовим* (170). (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 145–153)

<sup>690</sup> Сир. *раза*. Термин *раза* код Афраата није развијен у мери у којој је то случај код Јефрема, али га користи. Видећемо на другим местима да је символ и виђење, визија, нешто у чему је немогуће учествовати (лествица Јаковљева, Христос као врата за живот вечни...)

<sup>691</sup> Тј. астрологије.

званично *Вјерују* и да ови текстови нису коришћени на богослужењима јер би у том случају били исти и оштепознати.<sup>692</sup>

### 3.2.1 Тријадологија

У претходном поглављу, у Афраатовом исповедању вере јасно стоји вера у једнога Бога који је све створио, који од Духа даје пророцима и који шаље Сина у свет. Међутим, његова тријадологија не иде знатно даље од тога. Он верује у Свету Тројицу, али нема никаквог говора о унутартројичним односима. Све што прича о Тројици јесте оно што смо видели и у исповедању вере, деловање Личности у овоме свету. М.-Ж. Пјер, анализирајући Афраатове *Приказе*, објашњава да према ауторовом мишењу о Божјој суштини се ништа не може рећи нити се она може разумети<sup>693</sup>, једино о чему се може говорити јесте оно што људима откривено, а врхунац откривења је у личности Господа Исуса Христа.<sup>694</sup>

Још једно од места где помиње три Лица јесте у контексту крштења: „О [ти] који си се заклео у главу своју и лажеш! Ако су истинита за тебе три Имена велика и достојна хвале, сећај се у глави својој Оца и Сина и Духа Светога које си примио знак<sup>695</sup> живота твога. Ако је истинито за тебе крштење нећеш слагати у глави својој...“ (XXIII, 133, 3–8) Овде подучава заветника да остане доследан свом завету датом на крштењу,<sup>696</sup> али оно што је за нас овде битно јесте то да се у Тајни крштења исповеда вера у Свету Тројицу и да се Њен знак прима, знак живота. У неку дубљу анализу не улази. Унутартројични односи се ни на који начин не помињу.

### 3.2.2 Стварање света и човека; човек пре пада и после пада до доласка Христа

У ових неколико претходних навода из *Приказа* јасно је да Афраат верује у Бога који је све створио. Разумевање стварања је засновано на извештајима из Писма. Тако у *Приказу* XIV о стварању записује следеће:

„Величанствена су пак дела Божја: темељне и задивљујуће су мисли Његове. Окачио је небеса без стубова, утврдио је земљу без ослонца. Сабрао је воде у зборишта [њена]. Ограничио је ветрове и вихоре у складишту воље Своје. Рашири тврђу у средини [да буде] разделник између вода и вода. Одели суву [земљу] од мора. Привеза светила на тврђу. Уздигну планине на земљи. Одвоји дан од ноћи, светила од таме, лето од зиме. Завеза појас [за] границу мору и испусти воде у океане. Таласи уздигнути не престапају границу. Хода сунце без стопала. Путује месец у замену [сунцу]. Журе облаци без крила. Дува ветар без бедара. Путују воде без душе. Окачена је земља на водама, а вода је сабрана у темељима. Не постоји поглед за ветар. Не постоји додир за ваздух. Не постоји обличје за небо, нити су облаци сазнатељни...“ (657, 23–660, 16)

<sup>692</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 153 и фуснота 23 (о широј анализи Афраатовог *Исповедања вере* погледати Pierre, „Introduction“, стр. 153–156).

<sup>693</sup> Упућује на *Приказ* XXIII, 128, 15–16.

<sup>694</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 157.

<sup>695</sup> Сир. *рушма*.

<sup>696</sup> О односу крштења и давања завета биће касније више речи.

Извештај подсећа на Псалам 103 с тим да је слободније препричан и проширен. Као и у Псалму 103 и овде се Бог велича не само као Онај који је све створио, него као Онај који је премудро створио и Његова дела су величанствена и Његове мисли су задивљујуће.<sup>697</sup>

О стварању човека Афраат пише нешто више и чешће се враћа тој теми. Тако на пример у *Приказу XVII* записује:

„Када пак одлучи Бог да створи свет са свим украсима његовим, прво заче и уобличи у мисли Својој Адама. После зачећа Адама у уму Свом, након тога, заче створења како рече: Пре него што зачете беху планине и [пре него што] болова земља [због] рађања.<sup>698</sup> Због тога је син човечији старији и претходи зачећем творевини.“ (796, 20–797, 2)

Према разумевању нашег Мудраца стварање човека у мисли Божјој претходи стварању света. Иако у Светом Писму не постоји јасно изражено овакво учење, за Мари-Жозеф Пијер постоје цитати који могу да доведу до оваквих закључака, тј. постоје трагови оваквог учења. Она се позива на Јов 15, 7: „Јеси ли се ти први човек родио? или си пре хумова саздан?“ и Прич 8, 25: „Пре него се горе основаше, пре хумова ја сам се родила.“<sup>699</sup> Довођење првог цитата у везу са преегзистенцијом човека ми изгледа мало вероватно. Други цитат се односи на Мудрост, а не на човека, али сам Афраат се ослања на њега и наводи га. М.-Ж. Пјер се позива и на Еф 1, 3–13<sup>700</sup> за које каже да имају „смисао преегзистенције и предестинације код Павла.“<sup>701</sup> Не могу да тврдим како би Афраат разумео ове речи,<sup>702</sup> нити да ли је заиста мислио на њих, али ослањајући се на предање Цркве у којој не постоји вера у преегзистенцију и предстеницију, у духу тог предања ове стихове треба разумети као оно што ће други аутори да називају предвечне воље, хтења, или логоси бића. Ф. Гавин, објашњавајући да је Афраат један од хришћанских писаца који је у највећој мери био под утицајем јудејске мисли, сматра да је ово учење преузето од Јудеја, из рабинске традиције, или бар да је био под њиховим утицајем.<sup>703</sup> Међутим, како год да разумемо шта је узрок за овакву веру, Афраатово лично разумевање појединих одељака из Писма, или да је био под утицајем Јудеја, чињеница је да он верује у неку врсту преегзистенције човека и то је могуће пронаћи и на другим местима. У истом овом *Приказу*, али нешто касније записује следеће речи: „Зачет би Адам и пребиваше у уму Божјем. Пошто би зачет, затворен би у мисли Његовој, а речју уста Својих створи свако створење. Када доврши и украси свет и када ништа не недостајаше у њему, након тога роди Адама из ума Свога и обликова сина човечијега рукама Својим.“ (XVII, 797, 3–10) Још јасније говори о преегзистенцији човека, али не појашњава шта она тачно значи. Да ли је реч о некој врсти есхатолошке перспективе? На ово питање не даје јасан одговор. Ипак, говорити о некој развијеној есхатолошкој перспективи код Афраата не би било у складу са мишљу остатка *Приказа* јер о њој не говори. Да ли је Бог прво осмислио човека, па онда ствара свет који је њему намењен и прилагођен? То јесте оно о чему Афраат говори, али исказ није даље развијао.

О самом стварању човека у истом *Приказу* наводи следеће: „Пошто роди Бог Адама из ума Свога, обликова га и удахну у њега од Духа Свога и даде знање за разлучивање да

<sup>697</sup> С обзиром на то да није важно за разумевање учења о спасењу поменућу само укратко да Георгије, епископ Арапа, помиње још Афраатову веру у то да је историја света подељена на седам делова и објашњава да Афраат није усамљен у таквом разумевању историје и да је могуће наћи и друге људе у Цркви који тако верују (уп. „Georgii Arabum...“, стр. 114, 12–117, 3; о корену оваквог веровања код Афраата погледати и Pierre, „L'âme ensommeillée...“, стр. 130–131)

<sup>698</sup> Непостојећи цитат.

<sup>699</sup> У фусноти још помиње да и у исламу постоји вера у преегзистенцију Адамове душе. О свему овоме погледати *Les Exposés*, стр. 736, фуснота 15.

<sup>700</sup> На пример, у Еф 1, 4 је записано: „Као што нас и изабра у Њему пре постања света да будемо свети и непорочни пред Њим, у љубави.“

<sup>701</sup> Pierre, „Introduction“, стр. 165, фуснота 67.

<sup>702</sup> Нисам пронашао да игде цитира или наводи овај део из Посланице Ефесцима.

<sup>703</sup> Уп. Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 37–39.

разлучује добро од зла и да зна да га је Бог начинио.“ (XVII, 800, 2–6), а у *Приказу IX*: „Природа Адамова – прашина је то [узета] од земље!“ (440, 16–17). Дакле, природа човека је од прашине земаљске, али је из ума Божјег рођен и дато му је од Духа Светога и обдарен је знањем да разликује добро и зло и да познаје да га је Бог начинио.

Овде је корисно поменути разумевање оваквог Афраатовог учења од стране Ц. Чилдерса, које он доводи у везу са људским знањем:

„У Афраатовом разумевању, људи су били дизајнирани да буду у односу реципрочног концепта са својим начинитељем, у коме ум човека – једном насељеник Божјег ума, заузврат постаје пребивалиште за Бога када концептуалне способности личности посвете то место за Бога. Људима је намењено да искусе природну менталну хармонију са својим начинитељем... У основи, Афраат претпоставља да је Бог ултимативна основа и извор знања, и да истинска људска интелигенција постоји само у уму који је структурисан као храм за Бога, јер у супротном њему недостаје животна компонента божанског присуства која оплемењује.“<sup>704</sup>

Основна тема Ц. Чилдерсовог истраживања јесте гносеологија, што се види и у наведеном одељку, али иако то није наша тема, корисно је увидети везу између Бога и човека на коју се овде указује. Наиме, човек је био у Божјем у уму и једини начин да човек буде потпун јесте ако ту везу одржава, тј. ако у свом уму „посвети“ место за Бога, начини Му место у себи, постане Његово пребивалиште.

У *Приказу XXIII* проналазимо следећи исказ: „Обожавамо Тебе, Биће душе Своје,<sup>705</sup> који створи нас ни из чега<sup>706</sup> и обликова нас по слици и обличју Твом и удахну у нас од Твога Духа живота.“ (117, 11–13) Овде се ослања и на извешај из Постања, а то је да је човек створен по слици и обличју, икони и подобију. Међутим, иако још на неколико места помиње ову чињеницу, он је не објашњава детаљно. „Слику<sup>707</sup> и обличје<sup>708</sup> пронађосмо у Писму и видимо да се код племенитих [људи] проналазе: обличје<sup>709</sup> је [то као код] бдијућих небеских<sup>710</sup> и на земљи [се као] поклон задобија.“ (*Приказ XVIII*, 841, 23–26) „Осликасмо Тебе у срцу нашем и обликовасмо Тебе у мисли нашој.“ (*Приказ XXIII*, 120, 21–22) Не објашњава шта је то слика (икона) Божја, или што је по слици Божјој у човеку. За обличје (подобје) говори да је то нешто што се не подразумева него се задобија, а са тим се постаје сличан бдијућима (анђелима). Иако имамо више података о „обличју“ и даље није јасно на шта је прецизно мислио наш аутор. Други цитат још мање говори о слици и обличју. Изгледа да је реч о некој врсти поетског изражавања, који није јасан и због тога не помаже у разумевању наше теме, али сам га навео управо да бих на неки начин показао Афраатов однос према овом питању. Како је могло да се види до сада, а знатно више ћемо видети и у наставку анализе *Приказа Афраат* се не задржава на „онтолошким објашњењима“, тако да их назовем. Он не говори о бићу по себи, о његовој природи и суштини, већ је све динамично и све се пројављује у деловању. Због тога иако је човек створен по слици и обличју, што Афраат и исповеда и не доводи у питање, може да каже да смо ми ти који осликавамо Бога у срцу нашем и обликујемо Га у мисли нашој. Он овим не доводи у питање наше биће по себи, уопште се не осврће не то, него је за њега важније деловање човека и у том деловању се пројављује слика и обличје Божје, било да га схватамо као саставни део људског бића, било као нешто што треба да се донекле завреди делима, иако је реч о дару Божјем.

<sup>704</sup> Childers, „Virtuous Reading...“, стр. 49. У овој студији аутор објашњава улогу ума у Афраатовој сотириологији, тј. да сва дела потребна за спасења свој корен имају у уму (уп. нпр. Childers, „Virtuous Reading...“, стр. 53–54).

<sup>705</sup> Тј. Онај који има биће од Себе.

<sup>706</sup> Дословније: из / од не-ствари.

<sup>707</sup> Сир. *сурта*.

<sup>708</sup> Сир. *дмута*.

<sup>709</sup> Сир. *дмута*.

<sup>710</sup> Тј. сличност са анђелима небеским.

Осим горенаведених чињеница за Афрата је важно и то да је човек обдарен слободом: „Како [то да] сва створења Божја чине вољу Његову и не одупиру се заповести Његовој. Свако понаособ од њих, као што заповеђено [баш] њему, брзо вољу Његову извршава. Синови човечији с времена на време одупиру се и не чине вољу Његову и не виде и не чују и не разумеју.“ (*Приказ XIV*, 665, 11–18) Сва творевина се покоравала Творцу и одмах извршују оно што јој се заповеда, док је једини који се понекад одупире човек, биће које има могућност да то уради, које има слободу. Та слобода биће и узрок пада.

Пад.

„Господ[ар] његов<sup>711</sup> постави му заповест да чува. Ако буде чувао ствар заповеђену природу узвишену даће<sup>712</sup> му Господ његов. Пошто жељаше да понесе узвишеност која није од природе његове окрену га Господ његов ка природи претходној која је унижење. О овоме сведочи Спаситељ наш и рече: Свако који се узвиси унизиће се и свако ко се унизи узвисиће се.<sup>713</sup> Узвисио се Адам и унижен би и поврати се у прах, природу своју претходну.“ (*Приказ IX*, 440, 17–26)

Пад човеков се огледа у чињеници да није послушао заповест коју је добио од Господа. Оно на шта треба усмерити пажњу јесте да се говори о више природа. Да је човек послушао Господа добио би узвишену природу, а пошто није послушао даде му се друга, она која је унижење. Исказ треба разумети у контексту онога што сам у уводу рекао у вези са термином *кјана*. Термин природа не значи исто код Афрата и код јелинских философа. За Афрата је то ближе термину стање, или чак и пројава. Да је послушао он би своју природу (у јелинском смислу) пројавио као узвишену, преображену, али пошто није, пројављује унижење. О самом поводу пада Афрат пише: „Уђе грех у свет кроз улагивање похлепе, док јеђаше са Дрвета згреши Адам и оде из Раја.“ (*Приказ XIV*, 625, 20–22). Међутим, када детаљније објашњава како је дошло до Адамовог пада он ће да напише: „Уђе [ђаво, = ђавоља обмана] пак код Адама преко Еве, јер Адам би заведен због незрелости своје. Уђе још код Јосифа преко жене господара његовога, али Јосифу би позната обмана његова...“ (*Приказ VI*, 256, 25–257, 1). У наставку текста Афрат ће да наводи и друге примере из Писма (нпр. о Самсону [Суд 16, 4], Рувиму [Пост 35, 21–22; 49, 3–4], Аарону [због сестре постао љубоморан на Мојсија; Бр 12, 1–2], Мојсије [2Сам, 11]) како је кроз жену деловао ђаво.<sup>714</sup> За Афрата је жена та кроз коју ђаво најлакше делује на мушкарца, док чињеницу да се Адам није одупро види у његовој незрелости. Могући разлог за овакав став према женама треба тражити у чињеници да он пише заветнику, особи која се заветовала на девственост, са циљем да се ово прочита пред другим заветницима. Пошто је у њиховој групи постојала пракса сугубих заједница, против које је Афрат писао, вероватно је на овај начин желео да додатно мотивише заветнике да одустану од ове праксе, тј. да укаже на постојање великог ризика од пада уколико би наставили да живе заједно синови и кћери завета.<sup>715</sup>

Последица пада је смрт. „Због ње [=жене] пак би постављено проклетство Закона и због ње би обећана смрт. У боловима пак рађаше децу и предаваше их смрти.“ (*Приказ VI*, 265, 10–13) Закон и смрт су директне последице пада, а свако рађање деце није ништа друго до њихово предавање смрти. На другом месту, ослањајући се на речи Апостола Павла (Рим 5, 12 и 14): „Зато као што кроз једнога човека уђе у свет грех, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешише... Али смрт царова од Адама до Мојсеја и над онима који не сагрешише сличним преступом као Адам...“ Афрат износи следећи став: „Знају они

<sup>711</sup> Адамов.

<sup>712</sup> Глагол означава досегнути, достићи, али је тешко превести тако јер је субјекат Господ.

<sup>713</sup> Уп. Мт 23, 12.

<sup>714</sup> Уп. од претходног цитата (257, 1) све до *Приказа VI*, 260, 12, и од *VI*, 265, 3–272, 19.

<sup>715</sup> О заветницима ћу писати нешто касније.

С. Скојлс Џаркинс објашњава: „Афрат је писао конкретно својим мушким аскетским слушаоцима, духовним атлетима за које су жене искушење и проблем.“ (Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 92)

да због пресуде царова Смрт, зато што Адам преступи заповест...“ (*Приказ XXII*, 992, 6–7) и даље у тексту објашњава да је због преступа смрт присутна у свим људима, али да је царовала од Адама до Мојсија. Код Мојсија је прекретница јер је тада објављено васкрсење.<sup>716</sup> У *Приказу II* још краће објашњава постојање смрти: „Кроз преступ заповести [од стране] куће Адамове објављена би смрт у свету...“ (49, 4–5),<sup>717</sup> али и у овој краткој реченици она се доводи у везу са Адамовим падом.

Овде ћемо стати са Афраатовом антропологијом. У овој „природи“, тј. у стању у ком се нашао после пада човек је остао до доласка Христовог. Иако смо видели да се говори о прекретници у Мојсијевом времену објављивањем васкрсења, ипак је до стварне промене дошло тек са доласком Христовим. Оно што смо до сада видели је следеће: Бог прво ствара човека у свом Уму, онда ствара свет и устројава га, па затим човека доводи у ово постојање из Свога ума. Затим, тај човек је преступио заповест и као последицу бива предан смрти. С обзиром на то да Афраат не говори о човеку по себи, о онтологији, самим тим не говори ни да је човек смртан по себи јер је створен. Сво богословље Персијског Мудраца се огледа у пројави (самим тим и дар Божји да је човек по икони и подобју Божјем није нешто о чему се говори ван људског делања и пројави тога), тако да смрт није била пројављена до пада.

### 3.2.3 Христологија и пневматологија

Било је неколико речи о томе да нема говора о унутартројичним односима, нити неког општег говора о Богу по себи, међутим, Афраат говори о Христу као Богу који постаје човек<sup>718</sup>:

„Иако Бог је и Син Божји, облиције слуге понесе.“ (*Приказ VI*, 277, 2–3)

„Господ наш када дође изван природе Своје хођаше према природи нашој. Остајмо ми у природи нашој да би у Дану Праведности имали удела у природи Његовој. Примео је Господ наш од нас залог и отишао, а оставио нам је залог који је од Њега и узнео се.“ (*Приказ VI*, 277, 21–25)

„Ми који смо сиромашни, шта ми да урадимо за Сина Царевог који је код нас? Ствар неку није тражио од нас осим да храмове наше украшавамо за Њега да када се наврши време и Он оде код Оца Свога да нас похвали Њему зато што смо Га поштовали. [До тренутка] када је дошао код нас није имао ништа од нога што припада нама. Тако ни ми нисмо имали од онога што припада Њему, иако обе природе припадају и Оцу

<sup>716</sup> Уп. *Приказ XXII*, 992, 7–996, 8.

<sup>717</sup> Ф. Гавин сматра да као што за Јудеје не постоји првородни грех, тако не постоји ни код Афраата. Према ономе што проналазимо у његовој студији рабини су првородни грех могли да разумеју само као прво индивидуално искуство, али да се оно односи на целокупно човечанство (Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 46). Код Афраата последице греха су присутне код свих јер од Адама па надаље сви су згрешили све до Спаситеља (уп. Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 50). Иако, нешто касније у студији Ф. Гавин говори да Афраат није у потпуности прихватио рабинско учење и да је ипак био ближи учењу Цркве (уп. Gavin, *Aphraates and the Jews...*, стр. 57) ипак мислим да је прејак исказ да Афраат не познаје учење о првородном греху, а што се може видети из претходнонаведених цитата као што је: „Знају они да због пресуде царова Смрт, зато што Адам преступи заповест...“ (*Приказ XXII*, 992, 6–7), тј. није смрт царовала јер су сви људи склони злу, већ зато што је Адам преступио заповест. Нешто касније Афраат ће да напише: „Када пак преступи Адам заповест одређена би Смрт за рођене од њега, тако да Смрт беше мислила да зароби их, све синове човечије и да постане цар над њима заувек.“ (*Приказ XXII*, 993, 11–15) Заиста, нема философске, јелинске терминологије, јасне онтологије, али је недвосмислена његова вера да је Адамов пад утицао на цео људски род (на овај цитат указује, такође, С. Скојлс Џаркинс и објашњава да је прва последица пада смрт, али да је то утицало и на Адамове потомке; уп. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 39).

<sup>718</sup> М.-Ж. Пјер и овде наводи чињеницу да о рођењу Сина Афраат говори само на нивоу икономије, али не и о Његовом рођењу од Оца (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 167). Једна краћа анализа Афраатовог учења о Христу и Духу се налази у Pierre, „Introduction“, стр. 165–170.



Његовом.<sup>719</sup> Када објави пак Гаврило Марији Добру вест да ће родити Њу<sup>720</sup>, Реч са висине крену и дође. Реч тело постаде и настани се у нама. Када оде код Онога који Га је послао, понесе [оно] и оде са оним што није имао како рече Апостол: 'Узнео нас је и ставио да седимо са Њим на небу'<sup>721</sup>.“ (*Приказ VI*, 280, 20–281, 8)

Бог је постао тело, тј. човек.<sup>722</sup> Чињеницу да „дође изван природе Своје“ и „хођаше према природи нашој“ опет треба разумети као неку врсту стања, или још боље пројаве, а не „природа“ у јелинском философском смислу. Реч је о једној личности, која је и потпуни Бог и потпуни човек. Бог који није имао ништа што је од нас, али који је узео „оно што припада нама“. Реч „природа“ у исказу: „Господ наш када дође изван природе Своје хођаше према природи нашој“, треба разумети у смислу делања, дејстава. До Свог оваплоћења Син се пројављивао само као Бог и то је била Његова „природа“. Онда долази до оваплоћења и Његова „природа“ се мења. Он „напушта“ ту „природу“, тј. Он се сада пројављује на други начин, као човек. Међутим, даљи текст говори да Он није престао да буде Бог и даље постоји „Његова природа“ која је сада доступна човеку јер је Он постао и човек. Мудрачева вера у Оваплоћенога је православна, иако није изражена терминологијом васељенских сабора и јелинофоних отаца и учитеља цркве. Иако не прави језичку разлику између енергија и суштине контекст јасно указује на шта мисли. Управо чињеница која иде у прилог тези да не треба узимати термин природа у смислу како се она разумева на простору Римског царства јесте горепоменути исказ да ће људи имати удела у природи Божјој. Смисао је да ћемо постати бесмртни, или како би се западно од Персије изразили, бити прожети божанским нествореним енергијама. На овај начин треба разумети и део из *Приказа XXIII*:

„Радуже се у Теби, Дете вољено, који приправи нама пут ка месту које желимо. Исповедаћу се Теби, Лекару патњи наших, који сакри у нама Духа Твога, Лек тела наших. Обожавамо Тебе [са] Оцем Твојим Вишњим, који узвиси нас у Теби и позва нас код Себе. Исповедамо у Теби љубав Онога који посла Тебе, Који жељаше нама да живимо кроз смрт Јединородног<sup>723</sup> Свога. Прослављамо у Теби Биће<sup>724</sup> душе Своје<sup>725</sup>, Који одвоји Тебе од Јестаства<sup>726</sup> Свога и посла Те код нас. Узвисујемо Тебе који седиш у Светости Својој који освети тела наша залогом који примисмо ми.“ (100, 10–21)

У првом делу навода Афраат недвосмислено исповеда да је Христос Син Божји по природи, који је омогућио да се дође до Оца кроз Њега, кроз чију смрт је дат људима живот, али у претпоследњој реченици наилазимо на исказ који изгледа неправославан: Отац је одвојио Сина „од Јестаства Свога“, од „Бића“ или „Суштине“. Овако издвојен исказ је противан вери Цркве, али посматрајући христологију свих *Приказа* видимо да Афраат никада није ни помислио да је дошло до расцепа у Тројици. Поента је само наглашавање реалности оваплоћења. Да није реч о томе да је Син престао да буде Бог, тј. да није заиста изашао из своје природе види се и у *Приказу VI*: „Христос пак седи са десне стране Оца и Христос пребива у синовима човечијим. Он може да буде и на висини и у дубини мудрошћу Оца Свога. Пребива у многима иако један јесте.“ (281, 11–15). Дакле, Он је присутан у исто време

<sup>719</sup> Ово једино може да се разуме да је реч о томе да је људска природа била у Оцу у смислу да ју је он створио, да је од Њега.

<sup>720</sup> Тј. Сина Божјега, али је заменица у женском роду због именице Реч.

<sup>721</sup> Уп. Еф 2, 6.

<sup>722</sup> М.-Ж. Пјер указује на чињеницу да је код Афраата понекад тешко разумети да ли је реч о о Христовој „телесној стварности“ („*réalité charnelle*“), „евхаристијској Тајни“ („*sacrement eucharistique*“), или „срцу верника“ („*cœur des croyants*“; уп. Pierre, „*L'âme ensommeillée...*“, стр. 106). Наравно, овде је контекст јасан. Уп. Pierre, „*L'âme ensommeillée...*“, стр. 106.

<sup>723</sup> Сир. *ихидаја*.

<sup>724</sup> Сир. *итја*.

<sup>725</sup> Тј. Онај који има биће од Себе.

<sup>726</sup> Сир. *итута*.

и код Оца и код нас, а да би био јаснији нешто касније у истом *Приказу* ово додатно појашњава примерима који говоре о сунцу, води и мору, ватри, песаку / прашини...<sup>727</sup> О Христу као Богочовеку говори и у другим местима. *Приказ XIV*:

„Он је Син Прворођени и рођен је од Марије: примимо маленкост Његову да бисмо узвеселили у величанствености Његовој. Он је који је страдао, који је жив и који се попе на висину. Верујмо у Њега истинито да бисмо примили Долазак Његов. Он је судија мртвима и живима који седи на трону да суди племенима. Он је [Онај] Који даје наследство Царства и Који шаље на муке. Не прима лицемере и не узима мито.“  
(684, 14–22)

Он је Син Божји и син Маријин. Учествовање у Њему као човеку води ка величанству Његовом. Он је Онај кога очекујемо и Који ће доћи да суди мртвима и живима и суд Његов је праведан.

У последњем *Приказу* о оваплоћењу говори на следећи начин: „Запањујући је и велики Дар Његов који је код нас. Изађе пак Цар из места Свога због излечења нашег. Управљао се стопама тела слабашног, рођен као ми, осрамоћен више од нас. Ово све учини за нас и залог живота примисмо ми – Дар Његов!“ (*Приказ XXIII*, 97, 6–12) Осим онога што смо видели и из других навода овде се оваплоћење разумева као „Дар Његов“ који је „залог живота.“

Разлози и последице доласка Христовог су разбацани кроз *Приказе*. Поменућу неке од њих који су важни за разумевање Афраатовог учења о спасењу. Тако у *Приказу VI* записује: „Стога, доласком Рођенога од благодатне Марије трње би искорењено и зној би уклоњен.“ (265, 15–16). Христос је тај који укуда проклетство које људски род носи од Адамовог пада. Он је тај који мења и „статус“ жене, која је према Афраатовом мишљењу била оружје ђавола којим су варани мушкарци, или како ће Афраат у истом *Приказу* навести: „оружје пак јесте Сатанино“ (VI, 265, 6–7). За Афраата ово више није ствар природе и женског пола, већ ствар личног избора и према његовом разумевању девственице више не потпадају ни под ону осуду под коју је била бачен Ева, тј. нису под влашћу мушкараца, немају болове у трудноћи и током порођаја.<sup>728</sup>

У *Приказ XXIII* записује разлог доласка Христовог: „О овоме сведочи Спаситељ наш: Нисам дошао да зовем праведне већ грешне на покајање.“<sup>729</sup> Зато што је желео да учини праведнима грешнике дође Месија, јер немаху потребу здрави за леком, зато што немаху болест [никакву].“ (24, 4–9) Долази Лекар јер смо били болесни. Ове речи не треба разумети у смислу да је дошао само због оних који су болесни и да има и оних који то нису јер су за Афраата сви били грешни.<sup>730</sup>

Разлог Христовог доласка је и: „Дође Син човечији да их [= Израилце] ослободи и да их окупи и ови не примише Га.“ (*Приказ V*, 225, 13–15) Остављајући са стране чињеницу да Израил није прихватио Христа, за нас је много важније то да је Он дошао да ослободи и окупи. Нажалост, није прецизирао од чега да их ослободи и због чега да их окупи. Као могуће објашњење које је у складу са остатком *Приказа*, а што ће бити јасније на крају овог дела дисертације, реч је о сотириолошком аспекту: ослобађању од последица пада, од тренутног стања и окупљање у заједницу са Њим. На другом месту, *Приказ III*: „Он јесте Животодавац наш, Господ наш Исус Христос који дође и обуче човештво наше<sup>731</sup> и [који је] страдао и искушаван би у телу које узео од нас и [који] може да помогне онима који су искушавани.“ (136, 7–10) Син Божји, које је постао и човек, може да помогне људима који су

<sup>727</sup> Уп. *Приказ VI*, 284, 1–285, 15.

<sup>728</sup> Уп. *Приказ VI*, 269, 10–26.

<sup>729</sup> Мт 9, 12.

<sup>730</sup> Уп. *Приказ VII*, 333, 8–14 или *Приказ XIV*, 597, 10–14.

<sup>731</sup> О томе да Афраат под изразом „обући“ тело, или човештво подразумева потпуно, стварно оваплоћење, а не само нешто спољашње погледати Pierre, „L'âme ensommeillée...“, стр. 108–110.

искушавани. Током свог овоземаљског живота Христос је помогао људима и у тренутним, овоземаљским проблемима: лечио, васкрсавао, умирио море, учио нас да се не плашимо, да се не делимо, изгонио демоне, опраштао грехе, хранио гладне...<sup>732</sup> Поред овога: „Истерао је из нас духове нечисте и учинио нас обиталиштем Божанства Свога“ (*Приказ II*, 92, 21–93, 1) У *Приказу XXIII* укратко резимирао сврху послања Сина Божјега у свет од стране Оца и последице тог послања:

„Такође, иако не тражисмо Га, посла нам Дар Свој који се код нас никада не могаше пронаћи. Посла Христа као сина човечијега да се смеје над Злим и војскама његовим и да прогна од нас војску побеђену. Посла Невиног код нас да буде осуђен и проглашен кривим – да би учинио невинима оне који су криви судом Невинога. Посла Силнога у обличије<sup>733</sup> слабашино наше, а да оснажи слабост нашу наспрам силе Злога. Обуче тело које је од праха и извуче га из природе његове<sup>734</sup> и сакри у нама со којом поништи распадљивост.“ (*XXIII*, 96, 9–21)

„Посла Невиног, Сина Свог, код нас да умре смрћу као нашом да би умрла у Њему смрт.“ (*XXIII*, 96, 23–25)

Христос је Дар Очев који није постојао у творевини, а захваљујући Кома побеђен је Зли и његове војске, узео наше грехе и страдао за нас, оснажио нашу природу и поништио распадљивост, победио смрт.

Оно што је посебно важно за тему овог рада, а о чему је било мало помена и до сада јесте управо сотириолошки аспект Богочовека Христа. У *Приказу II*, записује: „Изменио је природу нашу земљану и начинио нас сољу истине и ослободио нас је од [тога да смо] храна змије<sup>735</sup>. Назва нас светлошћу света јер отресе са нас власт смрти.“ (89, 18–21) Христос је променио нашу „природу“, тј. наше стање и ослободио нас смрти и робовања греху!

„Оно што нас учи Спаситељ наш значај љубави показа. Прво пак у души Својој доврши то<sup>736</sup>, а потом подучи слушаоце Своје. Он измири непријатељство наше са Оцем Својим због тога што нас љубљаше. Невиност своју испоручи уместо дужника и Добри уместо злих би презрен и Богати за нас осиромаша. Живи уместо мртвих умре и смрћу Својом даде живот смртности нашој. Син Господ[ар]а свега због нас обличје<sup>737</sup> слуге узме. Овај коме све служи служаше душа Његова<sup>738</sup> да нас ослободи од служења греху.“ (*Приказ II*, 88, 20–89, 5)

Оваполоћењем је омогућено да Себе принесе на жртву за нас, а ради измирења са Богом, да умре и да на тај начин победи смртност нашу, да служи да би нас ослободио служења греху. Ово су најважнији узроци, а у исто време и последице оваплоћења Сина Божјег. Слично ће да каже и у *Приказу VII*: „Христос пак због грешника умре, а не због праведника као што рече кроз пророка: Грехове многих узме. Апостол рече: Ако, пошто грешници бејасмо, измири се са нама Бог кроз смрт Сина Свога, колико ћемо сада више кроз измирење Његово живети животом Његовим.“ (333, 8–14) О Христу као измиритељу писао је још у *Приказу XIV*:

„Спаситељ наш, Цар Велики, [Онај] који је измирио свет побуњени са Оцем Својим, пошто ми бејасмо злочинитељи Он узме злодело свих нас и постаде гласник измирења између Бога и творевине Његове.“ (597, 10–14)

<sup>732</sup> Уп. *Приказ II*, 92, 4–96, 2.

<sup>733</sup> Сир. *дмута*.

<sup>734</sup> Прецизније: из стања његовог.

<sup>735</sup> За Афраата једно од последица пада у Рају за змију је да једе земљу, а у овом контексту значи да нас је Христос избавио од тога да се „враћамо у земљу“ и да на тај начин будемо храна змији. Уп. *Приказ XIV*, 592, 16–18 и 676, 20–21. Више о овом учењу и у ком преводу *Les Exposés*, стр. 263, фуснота 61.

<sup>736</sup> Тј. примером Својим учини то.

<sup>737</sup> Сир. *дмута*.

<sup>738</sup> Тј. Служаше Он сам.

„Исправно би, пошто ми зло чинисмо и грешисмо, да [Он] тражи и моли да се измиримо са Творцем нашим, Он је тражио од нас да се измиримо са Њим. Он пак који би уништитељ зла, Он прими [као] кажњавање казну зла.“ (597, 17–22)

Према овом одељку, осим чињенице да је измирио људе и Бога, видимо да је то учино тако што је узео наше „злодело“, наше преступе, грехе, уништио зло, поднео казну и тако што је Он тај који је тражио и молио се да се измиримо са Творцем.

Пре него што пређем на нешто детаљнију анализу смрти и васкрсења Христовог задржаћу се мало на томе како је Афраат видео однос Старог завета и Христа. У *Приказу II* каже:

„Употреба пак Закона постаде испразна доласком Животодавца нашег: принесе душу Своју<sup>739</sup> уместо приносâ Закона, поведе се као Јагње на заклање уместо јагњаци измирења, уби се за нас Теле угојено да не би било за нас потребно да се приносе синови крда, дође и узнесе се на Крст да не били тражени од нас приноси и жртве, даде Крв Своју за све људе да не била тражена нама крв животиња, уђе у Светилиште нерукотворено и би Свештеник и Служитељ Светиње.“ (57, 13–21)

Христос је испунио све из Старог завета и све заменио Савршенством, Собом. Мало пре овог навода Афраат ће да каже да је Христос испунио и запечатио Први Завет Крстом. Окончао га је.<sup>740</sup> Нешто касније, после горенаведеног текста, указаће да и на то да је одузео све Израјљцима: суд, царство, жртве, пророке, прозорљивце<sup>741</sup>, а основу за такво разумевање проналази у Старом завету.<sup>742</sup>

О јеврејској пасхи пише опширније у *Приказу XII*.<sup>743</sup>

„Чуј пак, љубљени мој, о пасхи тој што ти рекох: дата је као символ народу претходном, а истина је она за коју се чуло ових дана у народима.“ (XII, 516, 3–5).  
„Јагње пак истинито јесте Спаситељ наш.“ (XII, 516, 8–9)  
„Једе пак Спаситељ наш пасху са ученицима Својим у ноћи одређеној за четрнаести. Знак пасхе истинито учини за ученике Своје. После одласка Јуде од њих узео хлеб, благослови га и даде ученицима Својим и рече им: Ово је Тело Моје, узмите и једите од Њега сви. Тако потом вино, на исти начин благослови, и рече им: Ово је Крв Моја Новог Завета која је за многе изливена за опроштење грехова. Овако, наиме, да чините за Мој спомен када се сакупљате.“ (XII, 516, 19–517, 4)

Права и истинита Пасха је Христос, док је јеврејска била символ.<sup>744</sup> Он је Тај који се приноси и који нам је дао да будући принос буде Тело и Крв Његова. Осим довођења у везу Последње Христове вечере са јеврејском пасхом, Афраат прави паралелу Христовог страдања и јеврејске пасхе: „Ми у дан распећа ослобођени смо од потчињености Сатани. Они жртвоваше јагње из стада и крвљу његовом избавише се од Уништитеља. Ми крвљу Сина посведоченог спасисмо се од дела пропадљивих која чињашмо.“ (*Приказ XII*, 521, 23–524, 1)

<sup>739</sup> Тј. Себе.

<sup>740</sup> Уп. *Приказ II*, 56, 14–57, 12.

<sup>741</sup> Уп. *Приказ II*, 57, 21–60, 14.

<sup>742</sup> Уп. *Приказ II*, 60, 16–61, 5. Занимљиво је запажање Џ. Чилдерса да Афраат пажљиво бира аргументе, да искрено и отворено улази у дијаог са Јеврејима, а да се не користи *ad hominem* аргументацијом (уп. Childers, „Virtuous Reading...“, стр. 68, а о овој теми говори на странама 67–69).

<sup>743</sup> Уп. од 505, 1.

<sup>744</sup> Термин *паза* (символ) нема ону важност коју има код Светог Јефрема. Иако је оно што је названо *разом* на неки начин у вези са оним чега је *паза*, ипак Мудрац не развија значење овог термина, нити га доводи до нивоа неког „техничког термина“.

Христа пореди и са Мојсијем у *Приказу XII*: „Овима беше дата мана за јело, а нама даде Господ наш Тело своје за храну. Њима изађеоше воде из камена, нама учини Спаситељ наш да потекну воде живе из утробе Његове. Њима обећа земљу хананску у наследство, нама обећа Земљу живу у власништво.“ (524, 7–13) Мана, вода из камена, Ханан су праслике, симболи (?) онога што је Христос дао нама. Није реч само о степену савршености у смислу Израилци су имали једну воду, а ми савршенију, већ о чињеници да оно што је Христос дао води у вечни живот, за разлику од нога што су Израилци добили кроз Мојсија.

Што се тиче суботе, наш Мудрац је недвосмислен и о њој говори као о нечему што је имало привремени карактер и што је изгубило смисао доласком Христа. Субота сама по себи не спасава, тј. поштовање суботе не води спасењу, нити ако се не поштује да то води у смрт, она је дата само као дан одмора.<sup>745</sup> Један од доказа је и тај да Адам није имао суботу јер није радио, тако да му одмор није био потребан.<sup>746</sup>

Осим Закона и његових одредби и други догађаји из Старог завета за Афраата су симболи Истине:

„Тако отац наш Јаков моливши се у Ветилу виде врата неба отворена и лествицу која се уздиже ка висинама.<sup>747</sup> Ово јесте символ<sup>748</sup> Спаситеља нашег кога виде Јаков. Врата неба – то је Христос, како рече: ’Ја сам врата живота, свако ко кроз Мене улази живеће заувек.’<sup>749</sup> Тако и Давид рече: ’То су врата Господња кроз која праведни улазе.’<sup>750</sup> Лествицу још коју виде Јаков символ<sup>751</sup> је Спаситеља нашег кроз кога се пењу људи праведни одоздо ка горе. Ово јесте символ још Крста Спаситељевог који би уздигнут према обличју<sup>752</sup> лестнице и Господ наиме стајаше на њему. Изнад пак Христа Господ[ар] је свега као што рече: Апостол блажени: ’Глава Христова Бог је’<sup>753</sup>.“ (*Приказ IV*, 144, 25–145, 15)

Лествица коју је видео Јаков је символ, али она је символ Спаситеља кроз кога се улази у вечни живот, Спаситеља који је лествица Којом се пењемо, али и Крста. Иако не у оној мери у којој је то присутно код Светог Јефрема, ни Афраату није страна полисемија.

Осим односа символ истина, код Афраата срећемо и поређења личности из Старог завета са Христом.<sup>754</sup> Тако, на пример, пореди Христа и Јелисеја: „Јелисеј оживе једног мртваца само,<sup>755</sup> Спаситељ наш оживе троје. Јелисеј, на костима његовим оживе један мртвац,<sup>756</sup> а Спаситељ наш када сиђе у дом мртвих оживе многе и учини да васкрсну.“ (*Приказ VI*, 292, 8–12) На први поглед разлика је само у степену дејства, али се ипак види и савршенство Христово не у смислу квантитета, него квалитета. Није само подигао троје из мртвих, а Јелисеј једно, Он није само неко над чијим костима се дешавају чуда, него је Он тај који може да сиђе у Шеол, да у „Дом мртвих“ унесе живот и да васкрсава многе.

<sup>745</sup> Уп. *Приказ XIII*, 544, 1–5.

<sup>746</sup> Уп. *Приказ XIII*, 548, 17–549, 2.

<sup>747</sup> Уп. Пост 28, 12.

<sup>748</sup> Сир. *раза*.

<sup>749</sup> Уп. Јн 10, 9.

<sup>750</sup> Уп. Пс 118, 20.

<sup>751</sup> Сир. *раза*.

<sup>752</sup> Сир. *дмута*.

<sup>753</sup> Уп. 1Кор 11, 3.

<sup>754</sup> Примера има више. Овде ћу навести само један, а нешто касније ћу цело једно потпоглавље посветити христологији коју проналазимо у поређењима Христа и других личности из Светог Писма. На Афраатово коришћење поређења указује и М.-Ж. Пјер и говори о њима као реторичком моделу који користи Мудрац (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 68–70).

<sup>755</sup> Уп. 2Цар 4, 34–35.

<sup>756</sup> Уп. 2Цар 13, 21.

Афраат се доста заджава на Христовом страдању и васкрсењу.<sup>757</sup> На првом месту, за Афраата нема сумње да је Он био заиста мртав: „Овај пак чије једоше Тело и пише Крв би прибројан мртвима.“ (*Приказ XII*, 517, 9–10), или: „Од шестог часа до деветог би тама и предаде дух Свој Оцу Свом деветог часа. Би међу мртвима током ноћи којом свиће петнаести [нисан], ноћ суботе и дан цео и три часа петка.“ (*Приказ XII*, 517, 21–520, 3) Као и да је Његова смрт за нас спасоносна: „Ви сте спашени Крстом, искупљени Крвљу и Телом Христовим.“ (*Приказ XIV*, 680, 20–21) Оно што овде не би требало заобићи јесте то да се не види тренутак када прелази са Христовог распећа на Евхаристију, али дефинитивно је други део реченице двозначан, искупљени смо Крвљу и Телом Његовим, а који су саставни део и страдања и Евхаристије.<sup>758</sup> О Његовој смрти Афраат је записао још:

„Иако Му беху служили у шатору Оца Његовог, Он се служио рукама човечијим. Иако Лекар свих болести синова човечијих беше, прикуцане беху клиновима руке Његове. Иако уста Његова добра износише, дадоше му горчину да једе. Иако ниједног човека не повреди нити му нашкоди, претрпи ударце и понесе понижење. Иако оживљаваше сваког мртваца, предаде душу Своју<sup>759</sup> смрти на Крсту.“ (*Приказ VI*, 277, 10–18)

О разлогу Његове смрти у *Приказу VII* Мудрац је записао: „Господ наш пак умро је због грешника и не би узалудно што дође. Тако Апостол рече о души својој: Хулник бејаш и прогонитељ и пркосник, али милосрдан би мени Бог. Још тако рече: Христос за нас умре.“ (352, 23–353, 1) То јест, долазак Сина Божјега није безразложан, већ је кроз смрт Његову спасао грешнике. На другом месту ће се мало другачије изразити: „Слуга пак купљени<sup>760</sup> јесте човек грешник који се покајао и који је [ис]купљен крвљу Христовом.“ (*Приказ XII*, 528, 9–11) Или у *Приказу XIV*: „Обогати нас сиромаштвом Својим и слабошћу Својом исцели нас. Излечи нас Крстом Својим и угњетавањима Својим растеретио нас је.“ (652, 20–22) Сви ови наводи указују на страдање и смрт Христову као врхунац Његовог спасоносног делања на земљи. Међутим, Христова смрт је неодвојива од васкрсења.

„Иако Живот би, умро је за побуњене и измирио их са Оцем Својим. Уђе у Шеол и изведе затворенике. Са Злим се борио и надвладао га. Згази га и отвори [га] корацима Својим. Поплави га добрима Својим и развали врата његова. Покуси браве<sup>761</sup> његове и трње његово однесе. Постави им се за Главу и запечати душе наше Крвљу душе Своје. Ослободи завезане из тамнице и проби ограду и [преломи] оштрицу мача. Понесе проклетство и причврсти га на Крст. Сабра расејане и умири побуњене.“ (*Приказ XIV*, 652, 5–15)

Све време пише о смрти, о Христовом боравку у Шеолу, али се све своди на чињеницу да Он побеђује Смрт, уништава Шеол, Крвљу Својом печати нас, ослобађа нас из тамнице, уништава ограду, ломи оштрицу мача, носи проклетство на Крст, сабира и умирује. Уништавање Смрти и Шеола, ослобађање утаминичених није ништа друго до Његово васкрсење и наше васкрсење са Њим. У *Приказу XII* пише: „Спаситељ наш раздели Шеол, развали врата његова кад улажаше у њега, отвори их и утаба пут пред свима онима који вероваше у њега.“ (524, 4–7) Врата се уништавају смрћу Његовом и омогућава свима да из Шеола изађу, да васкрсну. Због овога и када говори какав треба да буде живот верних пише: „Будимо учесници у страдању Његовом да тако у Васкрсењу Његовом живимо. Понесимо знак Његов на телима нашим да бисмо били ослобођени од Гнева који долази. Страшан је

<sup>757</sup> Краћа анализа Христовог васкрсења и последица тог васкрсења постоји и у Pierre, „Introduction“, стр. 170–173.

<sup>758</sup> О овоме ћу више говорити када будем писао о Евхаристији.

<sup>759</sup> Тј. Себе.

<sup>760</sup> Тумачећи одредбе за пасху из Из 12, 44.

<sup>761</sup> Или резе, па и решетке.

пак дан доласка Његовог и ко је тај који може издржати га? Жесток је и прочишћујући Гнев Његов и уништиће све рђавце.“ (Приказ VI, 241, 22–244, 2) Овде се такође види неодвојивост страдања и васкрсења. У Приказу XXIII пише још јасније о овоме:

„Схвати још више о Исусу, Спаситељу Великом и Сину Божјем: Због услишаности прихваћене молитве Његове измирио се Бог са творевином Својом као што рече Апостол: Он измири нас са Оцем Својим.<sup>762</sup> У времену [када] дође час Његов мољаше се, искаше и преклињаше, иако немаше потребу, и рече: Оче мој, ако је могуће да ме мимоиђе чаша ова!<sup>763</sup> За душу Његову молитва Његова не би услишена. Због помоћи нама не би услишен Спаситељ наш јер потребно би да Он умре, да да нама залог, јер је умро као ми. Он уби смрт и васкрсе, и васкрсе нас и обећа нам оживљавање. Али пак да је био услишан када је тражио да избегне смрт иако је тело обукао<sup>764</sup>, васкрсење који је тај који ће осигурати нама?“ (XXIII, 29, 15–32, 5)

Оваплоћени Син нас је измирио са Својим Оцем, а да није умро и васкрсао, па и да се оваплотио људи не би били спашени. Према Афраату, био је неопходно, поред оваплоћења, да Христос умре и васкрсне. Без Његовог васкрсења не би ни људи могли да васкрсну. Још јасније говори о томе нешто касније у истом Приказу:

„Ако пак не би рођен као ми, не би био на путу смрти. Ако не беше међу нама од Духа живота<sup>765</sup>, не би био дат нама залог живота да би и ми васкрсли као Он. Прво је умро смрћу нашом, да би охрабрио [нас] смрћу Својом. Васкрсе у сили великој, без слабости, кад надвлада Смрт и попе се из места њеног. Обрадовасмо се јер прогутана би смрт наша од стране живота Његовог и примисмо залог живота смрћу Његовом. Ако Христос није умро у телу које је од нас, не би било залога да се да нама да би примили поуздано да ћемо живети од смрти Његове. Али сви залози душом Његовом испуњени су, а ми смо примили од Њега залог поуздано да ћемо оживети из смрти...“ (XXIII, 32, 9–23)

Овде још ближе повезује, или прецизније речено, доводи у нераскидиву везу оваплоћење Сина Божјег, Његову смрт и Његово васкрсење. Без овога трога не би било ни на који начин могуће спасење људи, или речима нашег Мудраца: људи не би имали „залог поуздани“ да ће васкрснути из смрти. У Приказу XXII записује:

„Кад дође Исус, усмртитељ Смрти, и обуче тело из семена Адамовог, и би распет у телу Свом, и окуси Смрт, и када она осети да ће Он сићи код ње, потресе се у свом простору и узнемири се видевши Исуса. Она затвори врата своја и не беше желела да прими Њега. Ипак Он развали врата и уђе код ње и поче узимати свако добро<sup>766</sup> њено. Када видеше пак мртви Светлост у тами уздигоше главе своје из тамнице Смрти, загледаше се и видеше сијање Цара Христа. Потом, силе таме седоше у жалости јер беше унижена Смрт [лишена] власти своје. Окуси Смрт отров смртоносни<sup>767</sup>, очисти руке своје, знаде да оживљавају мртви и ослобађају се од робовања њој. Када је приморао Смрт да преда добро своје она нарицаше и јаукаше гласом својим [пуним] горчине и рече: 'Излази из места мога и не улази више у њега! Који је овај, наиме, који улази жив у место које припада мени?' Потом јаукну Смрт преплашено јер виде таму своју како поче да пропада и [да неки] од праведних који почивају [тамо] устадоше и узлазе са Њим. Научи се [из овога] да када дође крај времена да ће се сви

<sup>762</sup> Рм 5, 10.

<sup>763</sup> Мт 26, 39.

<sup>764</sup> Е. Волтерс указује на то да Афраат нема термин за овалоћење, отеловљење, очовечење и да уместо њега користи израз „обући тело“ (уп. Walters, „Son of Man, Son of God...“, стр. 15).

<sup>765</sup> Тј. оваплоћен од нас и Духа Светога.

<sup>766</sup> Тј. власништво.

<sup>767</sup> Дословније: лек који ће је убити.

затвореници ослободити од власти њене и да ће изаћи ка Њему гледајући светлост.“  
(996, 22–997, 23)

Сажето на једном месту оно о чему је до сада било речи: о оваплоћењу које омогућава страдање, о смрти и васкрсењу Сина Божјег. Затим, последице овога: победа над Смрћу, уништење Шеола, ослобађање људи из власти Смрти.

Христос и Дух Свети. Једно од поређења која проналазимо код Афрата је између пророка Илије и Јована Крститеља: „Илија подели Јордан,<sup>768</sup> а Јован отвори крштење<sup>769</sup>. Илија пренесе духа свога удупланог на Јелисеја,<sup>770</sup> а Јован стави руку своју на Спаситеља нашег који прими Духа неизмерно. Илија отвори небо и попе се,<sup>771</sup> а Јован виде небо кад би отворено и Духа Божјег који сиђе и стаде на Њега, на Спаситеља нашег.<sup>772</sup>“ (Приказ VI, 289, 11–18) Према овом исказу није јасно да ли је су стављање Јованове руке на главу Христову и силазак Духа Светога на Њега две паралелне радње, или је кроз то полагање руке Дух сишао на Христа, што изгледа вероватније. Оно што је сигурно и што је јасно јесте то да Христос прима Духа без мере и да је Јован то видео и да он сведочи о томе. О томе да Христос има Духа без мере пише и на другим местима, нешто пре овог горенаведеног одељка, као што је: „Тако Апостол блажени рече: Подели Бог од Духа Христовог и посла у пророке. Христу ништа не наштети због тога што не беше на меру дао Њему Отац Духа.“ (Приказ VI, 285, 23–27)<sup>773</sup> Ту је и исказ:

„Од Христа има у нама и Христос је на небу са десне стране Оца Свога. Христос не беше са мером примио Духа, већ Отац Његов воли Га и предао је све у руке Његове и над целом ризницом [даде] власт Њему. Рече пак Јован: ’Не беше са мером дао Духа Отац Сину Свом, већ Га воли и предаде све у руке Његове.’<sup>774</sup> Тако Господ наш рече: ’Свака ствар дата је Мени од Оца Мога.’<sup>775</sup> Још рече: ’Отац људима неће судити, већ ће сваки суд Сину дати.’<sup>776</sup> Тако Апостол рече: ’Све<sup>777</sup> ће потчинити Христу осим Оца који је потчинио Њему све. Када све буде потчињено Њему од [стране] Оца Његовог, онда ће се потчинити тако и Он Богу Оцу Своме Који је потчинио Њему све и да буде Бог све у свему и у сваком човеку.’<sup>778</sup>“ (Приказ VI, 288, 9–25)

Позива се опет на Јована да је Христос примио Духа безмерно, али оно што се овде види јесте један вид субординације, али који треба узети на тај начин да се увек има у виду да Афраат не говори нигде и ништа о унутартројичним односима (осим чињенице да постоје три Лица у Богу), већ само о деловању три Лица на творевину. Дакле, речи да је Отац ставио све под власт Сина не треба разумети да се то односи на и Духа Светога, једнога од Свете Тројице. Уколико ово занемаримо, онда можемо извући закључак да Афраат исповеда субординацију унутар Свете Тројице. Са друге стране, треба приметити да наш Мудрац пажљиво бира речи и нигде то не каже директно, нема реченице: Отац је покорио, ставио под

<sup>768</sup> Уп. 2Цар 2, 7–8.

<sup>769</sup> Тј. започе са крштавањем људи. Уп. нпр. Мт 3, 6.

<sup>770</sup> Уп. 2Цар 2, 9–15.

<sup>771</sup> Уп. 2Цар 2, 11.

<sup>772</sup> Уп. Мт 3, 16, Мк 1, 10, Лк 3, 22 и Јн 1, 33–34.

<sup>773</sup> Афраат наводи да Дух говори кроз Јакова Исаву, кроз Јосифа Фараону, кроз уста Мојсијева, Он је на Исусу Навину, прогоњеном Давиду од стране Саула, на Илији пред Ахавом и Језавелом, говорио кроз Јелисеја, Михеја, да је уз Јеремију, да чува Данила, Мардока. (Приказ XXI, 984, 9–985, 7) Да је реч о једном и истом Духу Светом који је са Христом и са људима погледати и Pierre, „L’âme ensommeillée...“, стр. 120–121.

<sup>774</sup> Уп. Јн 3, 34–35.

<sup>775</sup> Уп. Мт 11, 27.

<sup>776</sup> Уп. Јн 5, 22.

<sup>777</sup> Обично *колмедем* преводим буквално, тј. као „сваку ствар“, али овде сам превео како се иначе преводи и како стоји у речницима „све“ јер би испало као да је Отац ствар.

<sup>778</sup> Уп. 1Кор 15, 27–28.



власт Сину и Духа, већ да Му је све потчинио и да Му је дао безмерно Духа. Да ли је на овај начин покушао да пронађе равнотежу између онога што проналази у Писму (да је Отац све предао у руке Сина), с једне стране, и да Духа не умањи, са друге? Одговор на ово питање нисам пронашао у *Приказима*. Овде ћу се осврнути још само на почетак горенаведеног одељка, а то је да имамо још једну потврду да је Христос Бог јер је свудаприсутан, и са десне стране Оца, али да је присутан и у нама.

О односу Христа и Духа на пољу икономије говори и следећи исказ Афраата: „Када је отишао код Оца Свога послао нам је Духа Свога и рекао нам је: ’Са вама сам до краја света.’<sup>779</sup>“ (*Приказ VI*, 281, 9–11) Слично као и до сада, Христос је тај који шаље Духа Светога. У контексту свега овога он Духа Светог назива „Дух Христов“, али не само због тога што је то Дух који је био на Њему, што Га је добио без мере, већ и зато што Га Христос шаље. „Посетимо Господа нашег у болестима да би нас позвао да станемо са десне стране Њему. Омрзимо душу нашу и заволимо Христа као што је Он заволео нас и предаде се за нас. Поштујмо Духа Христовог да бисмо примили од Њега<sup>780</sup> благодат.“ (*Приказ VI*, 241, 11–16) Другим речима, ако поштујемо Христовог Духа, Христос ће нам дати благодат.

Пре него што пређем на следећу подобласт у којој ћу указати на неке специфичности појединих исказа Афраата у вези са Христом и Духом, важно још једном да укажем на чињеницу коју смо могли да видимо и у досашњим примерима, али на којој се нисам задржавао, а то је да у људима бораве и Христос и Дух. Цитат који сам наводио неколико пасуса пре, који говори о томе да је „од Духа“ дао Бог људима, у овом конкретном случају пророцима: „Тако Апостол блажени рече: ’Подели Бог од Духа Христовог и посла у пророке. Христу ништа не наштети због тога што не беше на меру дао Њему Отац Духа.’<sup>781</sup>“ (*Приказ VI*, 285, 23–27) Затим, нешто касније у истом *Приказу VI*, Афраат записује: „Тако, љубљени мој, ми од Духа Христовог примисмо и Христос пребива у нама<sup>782</sup> као што је записано да је рекао Дух устима пророка: ’Пребиваћу у њима и корачаћу у њима.’<sup>783</sup>“ (292, 15–19) И Христос и Дух су са људима. Међутим, то се не односи на све људе: „Син Цара, који пребива у теби, нека се увећава добро и не уводи са Њим [ствари] изопачене и зле. Сам пак жели да пребива у сину човечијем, а са оним који мисли на многе [ствари] не пребива.“ (*Приказ IX*, 432, 11–16) Христос је са доброделатељима и са онима који нису растрзани бројним овоземаљским стварима.

<sup>779</sup> Уп. Мт 28, 20.

<sup>780</sup> Заменица је у мушком роду, док је у сиријском именица Дух у женском роду, тако да се односи на Христа.

<sup>781</sup> Уп. Јн 3, 34.

<sup>782</sup> Марк ДелКоглиано записује: „За Афраата, бити хришћанин и живети хришћанским животом значи ништа друго до бити насељен Христом.“ (Mark DelCogliano, „Aphrahat on the Modes of Christ’s Indwelling“, *Orientalia Christiana Periodica* 74/1 [2008], стр. 181). У овој студији аутор још говори о чињеници да се код Јевреја помиње Божје пребивање у народу, затим да о томе говори и апостол Павле, апостол Јован, затим Игнатије Антиохијски, Татијан, као и да се о томе говори и у *Делима Томе* (уп. DelCogliano, „Aphrahat on the Modes of Christ’s Indwelling“, стр. 182–186). Важно је још само напоменути да аутор указује на то да треба разликовати боравак Сина Божјег у телу (оваплоћење) и Његово пребивање у телима (верних, праведних), а за то постоје три *мода* и сва три су у вези са чистотом: вера у Христа, крштење и молитва; уп. DelCogliano, „Aphrahat on the Modes of Christ’s Indwelling“, стр. 183–184 и 193).

С. Скојлс Царкинс закључује да је циљ човека да се Христос усели у њега, наглашавајући појам „храм“ који доводи у везу са човеком и којим показује какав треба да буде однос човека и Христа, тј. да човек припреми себе да се у њега усели Христос. Поред термина „храм“ ту су и „унутрашњи човек“, „срце“, „место за починак“, одмор Господа и слично, али и наглашава (ослањајући се на и на студију С. Брока [Prayer of the Heart in Syriac Tradition, *Sobornost* 4, 2 [1982], стр. 140]) да није реч о контемплативном животу већ о активном животу (уп. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 107–122). Нешто касније ће да дода: „Тако, најважније је да сви који имају Духа који пребива у њима остану чисти и да чувају Духа радосним са молитвом, праведним делима и праведним мислима.“ (Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 130) С. Скојлс Царкинс уочава да ове слике које користи Афраат постоје и код рабина његовог времена, као и у Талмуду, а који наводи да није био формиран у то време, али јесте био у процесу настанка (Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 175–179).

<sup>783</sup> Уп. Лев 26, 11–12.

Дакле, из свега до сада реченога, Христос јесте Син Божји кога Отац шаље у свет, који постаје човек, остајући Бог, а по овоземаљском животу остаје Богочовек, узноси оно „од нас“ код Оца. Постао је човек јер није било другог начина да нас спаси, а тако нам је омогућио и да „приступимо“ Божанству. Осим тога, било је неопходно да узме наше тело и да страда за нас, умре и васкрсне, да нас откупи Својом Крвљу, измири са Оцем, да нам да своје Тело и Крв, да уништи зло, грех, да победи ђавола, да уништи Шеол и Смрт, да исуни Стари завет, али и да буде са нама у свакодневном животу и да нам помогне са искушењима и свакодневним проблемима. Њему је Отац све дао и све предао у руке Његове, дао Му је Духа Светога без мере, а и Он и Дух пребивају у нама и живот са Христом и Духом води у живот вечни. У *Приказу* XIV Афраат записује: „Он је пак извор живота, ми који смо жедни пијемо од Њега. Он је Трпеза пуна хране и [сваког] изобиља, а ми који смо гладни једемо и веселимо се. Он је врата Царства која се отварају пред сваким који улази.“ (681, 14–19) „Он је Проповедник и Апостол Вишњег, слушајмо речи Његове и будимо синови симбола Његовог.“ (684, 10–12) Иако није јасно шта тачно мисли под „символ Његов“ остатак је сасвим јасан и без додатних објашњења. Из овога се јасно види, што и отац Г. Флоровски запажа: „Па ипак, Афраата не треба оцењивати као адогматског моралисту.“<sup>784</sup>

### 3.2.3.1 Христологија према поређењима Христа са другим светописамским личностима

Поређење Христа и Јосифа.<sup>785</sup> „Јосиф прогоњени обличје<sup>786</sup> је Исуса прогоњеног. Јосиф би обучен од стране оца свога у хаљину са дугим рукавима, Исус би обучен од стране Оца Свога у тело [узето] од Дјеве.“ (*Приказ* XXI, 953, 8–12) Јосиф је праслика, обличје, Христа и догађај његовог облачања у нову хаљину изображава Христово оваплоћење. Затим, Јосиф је обучен од стране свога оца, а Христос од стране Свога Оца. О Христовом послању говори и кроз следећи пример: „Јосифа када посла отац његов да посети браћу своју, [ови када] видеше га да долази размишљаше да га убију. Исуса када посла Отац Његов да посети браћу своју, [они] рекоше: Ово је наследник, дођите да га убијемо.“ (*Приказ* XXI, 953, 18–22) Христос је послан од Оца „да посети браћу Своју“. У контексту свега до сада реченог јасно је да је за Афраата Христос Син Божји Који постаје оно што да тада није био, постаје човек, а самим тим и да је постојао и пре него што је постао човек. У том контексту треба разумети исказ да Отац шаље Сина „браћи његовој“, а исказ има ову форму јер је условљен извештајем из Писма. Два реда касније Афраат види у извештају о Јосифу праобраз васкрсења Христовог: „Јосиф се попе из бунара, а Исус васкрсе из мртвих. Јосиф после изаска из бунара задоби власт над браћом својом. Исусу, после васкрсења Његовог из мртвих, даде Отац Његов име велико и славно<sup>787</sup> да би се потчинили Њему браћа Његова и били стављени непријатељи Његови под стопе Његове<sup>788</sup>.“ (*Приказ* XXI, 953, 25–956, 6) Због условљености текстом Писма и овде је могуће извући погрешан закључак, а то је да овакав исказ има призивак аријанства, па донекле и несторијанства.<sup>789</sup> Уколико се извуче из конекста свих осталих *Приказа*<sup>790</sup>, па и овога где говори о оваплоћењу, намеће се питање зар Христос није имао „Име велико и славно“ и пре самог оваплоћења, а самим тим и пре смрти и васкрсења? Међутим, пошто Афраат недвосмислено говори о оваплоћењу чак и само

<sup>784</sup> Флоровски, *Источни оци...*, стр. 350.

<sup>785</sup> О Јосифу погледати Пост 1, 30–50, 26. Нећу наводити светописамски извор за свако место посебно јер би то знатно оптеретило читање самога текста. Не пример, први цитат који наводим јесте о страдању и прогоњењу Јосифа, а готово цео Јосифов живот био је прожет прогонима и страдањем. Овога ћу се придржавати у вези са другим личностима унутар овога потпоглавља.

<sup>786</sup> Сир. *дмута*.

<sup>787</sup> Уп. Фил 2, 9.

<sup>788</sup> Уп. Еф 1, 22.

<sup>789</sup> Уп. Ерић, „Нарсајева ’Мемра о пресељењу Еноха и Илије’...“, стр. 22–53.

<sup>790</sup> Осим *Приказа* XVII чијој ћу христологији да посветим цело једно потпоглавље.

неколико редова пре овога, треба одбацити аријанство и (условно речено) несторијанизам. Догађаји у вези са Јосифом предображавају и неке друге догађаје из Христовог живота:

„Јосиф са тридесет година стаде пред фараона и постаде господар Египта. Исус са око година тридесет дође на Јордан да би се крстио, прими Духа и изађе да проповеда. Јосиф обезбеди Египћанима хлеб, а Исус обезбеди свету целом од Хлеба живота. Јосиф прими [за жену] кћер жреца неправедног и нечистог, а Исус се примаче Цркви из народа нечистих.“ (Приказ XXI, 956, 23–957, 5)

„Јосифу изнесоше браћа његова кости његове из Египта, а Исуса васкрсну Отац Његов из мртвих и узнесе тело Његово са Њим на небо непропадљиво.“ (Приказ XXI, 957, 7–10)

Афраат још у повести о Јосифу види праобразе за Христово крштење и примање Духа, за Христово давање Хлеба живота целом свету, као и за то да је Христос послат и за спасење не-Израиљаца, али и да Христа васкрсава Отац и узнесе Тело Његово непропадљиво на небо. Поређење Мојсија<sup>791</sup> и Христа:

„Мојсије спусти манну народу свом, а Исус даде Тело Своје народима. Мојсије учини слатком воде горке дрветом, а Исус учиним слатком горчину нашу распевши је на дрво Крста. Мојсије снесе Закон народу свом, а Исус даде Завете народима. Мојсије надвлада Амалика раширеним рукама својим, а Исус надвлада Сатану знаком<sup>792</sup> Крста.“ (Приказ XXI, 960, 9–17)

„Мојсије положи руку своју на посланике<sup>793</sup> своје и они примише свештенство, а Исус положи руку Своју на апостоле Своје и они примише Духа Светога. Мојсије се попе на планину и умро је тамо, а Исус се попе на Небеса и седе са десне стране Оца Свога.“ (Приказ XXI, 960, 24–961, 2)

Праобрази које проналази у животу Мојсија а који указују на Христа су јасни, али ради прегледности, треба да се укаже да Христос даје Своје Тело народима, да је својим распећем уништио „горчину нашу“, да „даде Завете народима“, да је победио Сатану Крстом, да је рукоположио Апостоле и предао им Духа Светога и да се вазнео на небеса. Оно што Афраат није довољно јасно објаснио јесу „Завети“ које Христос даје народима. Остаје нејасно на шта ја конкретно мислио.

Поређења Христа и Исуса сина Навина<sup>794</sup>: „Исус син Навина спаси Раву блудницу, а Исус Спаситељ наш сабра и спаси Цркву блудну.“ (Приказ XXI, 961, 17–19) Христос је сабрао народе који беху заблудели и спасио их је.

Поређење судије Јефтаја<sup>795</sup> и Христа: „Јефтај прогоњени стаде<sup>796</sup> на чело народа свога<sup>797</sup>, а Исус прогоњени стаде<sup>798</sup> и постаде Цар народима. Јефтај се заветова заветом и принесе прворођену као принос,<sup>799</sup> а Исус се принесе на жртву Оцу Своме за све народе.“ (Приказ XXI, 964, 7–12) Из овог поређења види се праобраз чињенице да је Христос постао Цар народа и да је Себе принео на жртву.

Поређење цара Давида<sup>800</sup> и Христа:

<sup>791</sup> О Мојсију погледати у Изл, Лев, Бр и Понз.

<sup>792</sup> Сир. *ниша*.

<sup>793</sup> Или апостоле.

<sup>794</sup> О Исусу Сину Навиновом погледати Бр (помиње се у главама 11, 14, 34), Понз (главе 1, 32 и 34) и ИНав.

<sup>795</sup> О Јефтају уп. Суд 11–12.

<sup>796</sup> Или васкрсну.

<sup>797</sup> Уп. Суд 11, 2.

<sup>798</sup> Или васкрсну.

<sup>799</sup> Уп. Суд 11, 30–39.

<sup>800</sup> О Давиду 1Сам (од главе 16), 2Сам, 1Цар (до глава 2).

„Такође и Давид би прогоњен и Исус би прогоњен<sup>801</sup>.

Давид би помазан од Самуила да би постао цар уместо Саула који згреши, а Исус би помазан од Јована да би постао Свештеник велики уместо свештеника преступника Закона.“ (Приказ XXI, 964, 13–17)

„Давида са тридесет година помаза Самуило, а Исус са око тридесет година прими полагање руке од Јована.“ (Приказ XXI, 964, 25–965, 2)

„Давид [би по] срцу Божјем<sup>802</sup>, а Исус Син Божји.“ (Приказ XXI, 965, 7–8)

Из ових примера сазнајемо да је Христос помазан од стране Јована Крститеља за Свештеника великог уместо свештеника и да је тада био и рукоположен. Јасно и недвосмислено говори да је Исус Син Божји.

Поређења Христа са још неким пророцима и царевима:

„Илија затвори небеса за кишу због грехова Израиља.<sup>803</sup> Исус затвори доласком својим Духа за пророке због грехова народа [израиљског].“ (Приказ XXI, 965, 23–26)

„Духа Илијиног прими Јелисеј,<sup>804</sup> а Исус дуну у лица апостола.<sup>805</sup>“ (Приказ XXI, 968, 10–11)

„Јелисеј, један мртви оживе на костима његовим.<sup>806</sup> На кости Исусове које беху бачене и оживеше сви народи који су мртви у гресима својим.“ (Приказ XXI, 969, 2–5)

„Језекија се мољаше и надвлада непријатеље своје,<sup>807</sup> а распећем Исусовим надвладани су непријатељи наши.“ (Приказ XXI, 969, 9–11)

„Језекија је из племена из куће Давидове,<sup>808</sup> а Исус је син Давидов по плоти.“ (Приказ XXI, 969, 18–20)

„Језекија после додакта свога<sup>809</sup> би стављен под власт смрти.<sup>810</sup> Над Исусом од васкрсења смрт више нема [и неће] имати никада власт.“ (Приказ XXI, 972, 2–4)

„Од Данила затворише се уста лавова, похлепна и разарујућа,<sup>811</sup> од Исуса затворише се уста Смрти, похлепна и [која] разарају [људску] слику<sup>812</sup>.“ (Приказ XXI, 973, 14–17)

„Данило би предат као залог уместо народа свог,<sup>813</sup> а Тело Исусово је залог за све народе.“ (Приказ XXI, 976, 13–15)

„Због Данила умири се бес Цара на Халдејце и они не беху поубијани.<sup>814</sup> Због Исуса умири се бес Оца Његовог на све људе и не беху поубијани и мртви због грехова својих.“ (Приказ XXI, 976, 16–20)

Христологија ових поређења је да је Христос ускратио Духа Израиљским пророцима, али да је „дунуо“ Духа Апостолима у лица њихова, да је Христовим „костима“ тј. смрћу Његовом дат живот свим народима, да је распећем победио непријатеље наше, по телу да је потомак Давида, да од васкрсења Христовог смрт више нема власт над Христом, а и над другим људима више нема ону моћ коју је имала пре, а Тело Христово је залог за све народе, као и да је Христос „умирио бес Оца“.

На крају овог одељка навешћу још само два кратка поређења:

<sup>801</sup> Део: „и Исус би прогоњен“ не постоји у преводу на француски (уп. *Les Exposés*, стр. 825).

<sup>802</sup> У оригиналу стоји само: „Давид срце Божје“. Додатак сам направио према 1Сам 13, 14.

<sup>803</sup> Уп. 1Цар 17.

<sup>804</sup> Уп. Јн 20, 22.

<sup>805</sup> Уп. 2Цар 2, 9–15.

<sup>806</sup> Уп. 2Цар 13, 21.

<sup>807</sup> Уп. 2Цар 19.

<sup>808</sup> Уп. 2Цар 16, 20.

<sup>809</sup> Тј. додатих година.

<sup>810</sup> О „додатку“ уп. 2Цар 20, 5–6, о смрти уп. 2Цар 20, 21.

<sup>811</sup> Уп. Дан 6, 16–23.

<sup>812</sup> Сир. *сурта*.

<sup>813</sup> Уп. Дан 1, 2–6.

<sup>814</sup> Уп. Дан 2

„Јосија очисти земљу Израиља од нечистоће.<sup>815</sup> Исус очисти и одстрани нечистоћу са целе земље.“ (*Приказ XXI*, 972, 8–11)

„Због тога што седе Мардохеј обучен у кострет спаси Јестиру и народ свој од покоља.<sup>816</sup> Због тога што обуче Исус тело и унизи се спаси Цркву и синове Њене од смрти.“ (*Приказ XXI*, 980, 13–17)

Христос је очистио целу земљу и захваљујући Његовом оваплоћењу спасио је „Цркву и синове Њене од смрти“.

Иако је хринологија изражена на другачији начин у овим поређењима него у остатку *Приказа*, она је у сагласности са оним што је речено у претходном одељку. Ипак на неким местима Афраат је остао недоречен и непрецизан, а разлог за то треба тражити у чињеници да је због изражавања кроз слике светописамских извештаја био условљен њима. Са друге стране, разлог може бити и тај да његовим слушаоцима није било потребно додатно објашњење јер су били упознати са предањем на које се Мудрац позива, па их он само подсећа на неке одељке из Писма. Затим, још један разлог за недореченост може бити и тај да он није завршио неке формалне школе, да није „школовани писац“ јер он сам за себе каже да је ученик Писма, а и Георгије, епископ Арапа, записује, да је Мудрац био самоук. Било како било, из ове краће анализе видимо да за њега не постоји сумња да је Христос Син Божји, који се оваплотио и да је на тај начин (кроз смрт и васкрсење) било могуће да победи Смрт и Сатану, да очисти све од грехова, да сабере и спаси Цркву, да је Духа Свога предао апостолима и да људима дао Своје Тело као залог и храну за вечни живот.

### 3.2.3.2 Специфичност хринологије *Приказа XVII*

Када сам у уводном делу говорио о аутентичности *Приказа* поменуо сам да садржај *Приказа XVII* одудара у одређеној мери од остатка књиге. Хринологија овог *Приказа* је другачија, а што је потребно имати у виду, сам аутор цео *Приказ* посвећује управо хринологији.

„Иако смо сагласни са њима<sup>817</sup> да је Он син човечији, ми Га поштујемо и називамо Богом и Господом. Нема ништа страном у [оваквом] називању Њега, нити име страном стављамо Њему, а с којим они не могу да се служе. Међутим, истина је за нас да је Исус Господ наш, Бог Син Божји и Цар Син Цара, Светлост од Светлости, Творац и Саветник, Вођа и Пут, Спаситељ и Пастир, Онај који сабира и Врата, Бисер и Светиљка – именима многим је називан! Оставимо пак све ово и докажимо да је Син Божји и [да] Бог јесте<sup>818</sup> који од Бога дође.“ (*XVII*, 785, 15–788, 11)

Започиње *Приказ* на начин који је у складу са оним што говори на другим местима. Међутим, проблем је што одмах у наставку говори да није проблем за људе користити израз „син Божји“ јер се у Писму налази да Бог Израиљце зове Својим синовима, Својом децом, прворођенима. Није проблем ако људи користе ово име јер је Он на људима и људи су у Њему.<sup>819</sup> „Од ових [речи] пак убеђени су [и] глупаци да није страном ово да називамо ми Христа Сином Божјим јер гле сваки човек је зачет и рођен из ума Његовога.“ (*Приказ XVII*, 800, 17–21) Христос се објашњава као обичан човек и може да се назива син Божји као и сваки други човек. Као да Христос није Син по природи, него да је син у оној мери у којој је свака људска јединка дете Божје рођено из Његовог ума. „Називамо Га Богом као [што се назива и] Мојсије, Прворођеним и Сином као Израиљ, Исусом као Исуса син Навиновог,

<sup>815</sup> Уп. 2Цар 23.

<sup>816</sup> Уп. Јест 4.

<sup>817</sup> Тј. Јудејима.

<sup>818</sup> Сир. *итав* ('*ytwhy*).

<sup>819</sup> Уп. *Приказ XVII*, 788, 11–796, 7.

Свештеником као Арона, Царем као Давида, Пророком Великим као све пророке, Пастиром као пастире који чувају и воде Израил.“ (*Приказ XVII*, 813, 8–14) Христос (опет) као да није Бог по природи, него један човек који има „титуле“ које су носили и неки други људи, само је Он то све објединио. Он је Бог као што је Мојсије назван Богом. Афраат наводи цитат из Светог Писма када Бог шаље Мојсија код Фараона: „И Господ рече Мојсију: ево, поставио сам те да си Бог Фараону...“ (*Из 7*, 1), Прворођени и Син као Израил, а не као Онај који јесте заиста Бог.

Други искази који се налазе у овом *Приказу* мало ублажавају овакав став, али опет их не поништавају: „Ми пак сигурни смо да је Исус Бог Син Божји и у Њему ми познајемо Оца Његовог и одвоји нас од сваког поштовања [идола]. Стога, није могуће нама да надокнадимо Ономе који ове [ствари] издржа због нас, до да обожавамо, да надокнађујемо Њему [кроз] указивање части за невоље [које претрпи] за нас.“ (*Приказ XVII*, 801, 26–804, 6) Овде јасно каже да је Син Божји, али оставља простора да се ово „син Божји“ разуме као што се Израил назива син Божји. Познавање Оца кроз Њега ипак приближава вери да је Христос Син по природи, али нема изричитог става који недвосмислено говори у прилог томе. На другом месту пише: „Још је исправно да ми докажемо да претходно беше обећан овај Исус, унапред, преко пророка и назван беше Син Божји.“ (*Приказ XVII*, 804, 7–9) Он је онај о коме су говорили пророци и *назван је* сином Божјим, а не да Он *јесте* Син Божји. У контексту свих осталих *Приказа* и према њиховој христологији, овај исказ уопште не би био проблематичан, али с обзиром на то да постоје наводи које сам навео на почетку овог потпоглавља он оставља простора да се и другачије протумачи. Даље у тексту наводи цитате из Писма, као што је од Давида: „Син мој јеси ти ја те данас родих“ (*Пс 2*, 7). Позива се на разна пророштва и показује како их је Христос испунио и тиме доказује да Исус јесте пророковани Христос.<sup>820</sup>

Христос страда и васкрсава:

„Ипак, Господ жељаше да Га унизи и да Он страда<sup>821</sup>; Овај убијен би због неваљалства нашег и унизи се због грехова наших<sup>822</sup> и приписани грехови беше души Његовој.<sup>823</sup>“ (*Приказ XVII*, 813, 2–5)

„Христос пак избаљен би од пропасти, и попе се из унутрашности Шеола и оживе и васкрсну у трећи дан. Пребиваше Бог на помоћи Њему.“ (*Приказ XVII*, 809, 8–10)

Христос страда због грехова наших и васкрсава у трећи дан. Сагласно са оним што се налази у другим *Приказима*. Бог је са Њим.

Остаје нејасно због чега је у овом *Приказу* изнео ставове који одударају од његове христологије у другим *Приказима*, као и од учења Цркве. Могуће објашњење је да разлог треба тражити у чињеници да *Приказ XVII* пише као неку врсту поуке како треба са Јудејима разговарати<sup>824</sup> и да ово није у потпуности учење Цркве, оно које је намењено подучавању верних, већ да служи да се верни подуче како да одговарају на нападе Јудеја и јудејствујућих, што се види и из самог текста („иако смо сагласни са њима [= Јудејима]...“). Чак и да није за дијалог са Јудејима, да је упућеном људима Цркве за њихово подучавање вери Цркве, готово је сигурно да су Јудеји „одговорни“ за ову тематику и да су они „наметнули“ тему Афраатовом саговорнику и Афраат покушава да, данашњим речником речено, „на њиховом терену“ побије њихове ставове, о чему говоре и Е. Волтерс и С. Скојлс Царкинс.<sup>825</sup> Ово може бити објашњење, али не и оправдање за овакву методу јер поента је да

<sup>820</sup> Уп. *Приказ XVII*, 805, 5–813, 5.

<sup>821</sup> Уп. Ис 53, 10.

<sup>822</sup> Уп. Ис 53, 5.

<sup>823</sup> Уп. 2Кор 5, 21.

<sup>824</sup> На постојање ове хипотезе указује и Вилијам Питерсен у William Petersen, „The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17<sup>th</sup> Demonstration“, *Vigilae Christianae* 46/3 (1992), стр. 245.

<sup>825</sup> Е. Волтерс такође сматра да је Афраату била наметнута тема, да „се он носио са специфичном оптужбом од стране Јудеја“ (Walters, „Son of Man, Son of God...“, стр. 13), тј. да је условљен контекстом, а што се види и у првом цитату на почетку овог потпоглавља. Е. Волтерс наводи други цитат са почетка *Приказа XVII*: „Одговор

се верује у Христа као Сина Божјега, Бога по природи, Који је постао човек ради нас и ради нашег спасења, а остао Бог. Видели смо да Афраат ово и исповеда у другим *Приказима* што додатно компликује разумевање христологије овог *Приказа*.

Друго могуће решење за овај проблем проналазимо у студији Вилијама Питерсена под називом „The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17<sup>th</sup> Demonstration“.<sup>826</sup> Иако је студију је критиковао Џ. Едвард Волтерс, по мом мишљењу основано, између осталог јер В. Питерсон говори о Афраатовој христологији на основу само једног *Приказа*, игноришући све остало, па чак заобилази оне наводе из поменутог *Приказа* који се не уклапају у његову хипотезу<sup>827</sup> (и у овом раду може да се види да Мудрачева христологија није само оно што проналазимо у *Приказу* XVII), ипак вреди поменути његову студију. Наиме, уколико на тренутак занемаримо чињеницу да В. Питерсон има жељу да објасни (целокупну) Афраатову христологију на основу једног *Приказа*, ми ипак из његове анализе *Приказа* XVII можемо да видимо и неке тезе које делимично могу да помогну у разумевању горепостављеног проблема. По мишљењу В. Питерсона постоји на неколико места јасна сличност између христологије коју проналазимо код Светог Јустина Мученика у делу *Разговор за Трифуном Јудејином* и код такозваним „Псеудо-Климентовим *Recognitiones*“ са христологијом овог *Приказа*. Овакву христологију он назива субординационистичком, а на основу ових поређења он извлачи закључак да је реч о истом извору на основу којих настају ова дела, као и да је тај извор карактеристичан за семитско рано хришћанство чија је основа у највећој мери Стари завет.<sup>828</sup> Са друге стране помиње Оригена, Арија и Јевсевија Кесаријског (личности код којих проналази субординационистичку христологију, по његовом мишењу други тип субординационизма, јелински) и објашњава да субординација у њиховим делима није представљена терминологијом Старог завета већ јелинском философијом.<sup>829</sup> Разлог због наводим ову студију је у томе што је заиста могуће да је Афраат наишао на *тестимоније* (које, на пример користи и Јустин Мученик) и да је на основу њих саставио *Приказ* XVII. Неки конкретан и непобитан доказ нисам нашао, али ово може да буде један (од) разлог(а) за овакву христологију.

---

против Јудеја који хуле против народа који је од народā зато што кажу ово: 'Ви богослужите и служите човеку [који је] рођен и сина човечијег [који је] распет, и ви називате сина човечијег Богом. И иако Бог нема сина, ви кажете за овог Исуса [који је] распет, он је син Божји'“ (превод је рађен према Е. Волтерсовом преводу и угласте заграде сам пренео од њега; Walters,., „Son of Man, Son of God...“, стр. 12). Слично мишљење има С. Скојлс Царкинс. Она сматра да је већини истраживача овај *Приказ* проблематичан јер су навикли на јелински и латински начин богословствовања, али да Афраат пише на овај начин јер „покушава да побије примљене нападе.“ (Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 46). Поред овога, она још објашњава да не треба заборавити да је Исус, осим што је Бог, и човек и да Афраат све ово што је рекао у *Приказу* XVII може да се разуме да он говори о Исусу као човеку (уп. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 47–48; овај став изискује једно посебно истраживање у ком би се испитала свака реченица, сваки исказ посебно да би се проверило да ли је то могуће заиста тако тумачити, а не отићи у неку врсту несторијанизма, поготово што Афраат не указује да говори о Исусу као човеку; с обзиром на то да тема овог истраживања није детаљно излагање христологије него један општији приказ Афраатове мисли и како он види спасење човека, на овом питању се нећу више задржавати).

<sup>826</sup> Реч је о студији објављеној у *Vigilae Christianae* 46/3 (1992), на странама 241–256.

<sup>827</sup> Уп. Walters, „Son of Man, Son of God...“, стр. 9–10.

<sup>828</sup> Уп. Petersen, „The Christology of Aphrahat, the Persian Sage...“, стр. 246–250. Е. Волтерс објашњава да Афраатово богословље није „примитивно“, већ пасторално (уп. Walters,., „Son of Man, Son of God...“, стр. 16).

<sup>829</sup> Уп. Petersen, „The Christology of Aphrahat, the Persian Sage...“, стр. 250. Након краће анализе Афраатове христологије, Е. Волтерс у закључку пише: „Афраатова христологија је контекстуална, библијска и православна“ (Walters,., „Son of Man, Son of God...“, стр. 17).

### 3.2.3.3 Специфичности унутар Афраатове пневматологије

Неки од Афраатових исказа у вези са учењем о Духу Светом су донекле проблематични (на нека од тих места упућује и Георгије, епископ Арапа<sup>830</sup>). У *Приказу VI* Афраат записује следеће:

„Када умру пак синови човечији сахрањује се дух душевни<sup>831</sup> са телом и чула се узимају од њега. Дух небески кога су примили, одлази према природи Својој код Христа. Овом двома Апостол нас подучи. Рече пак: 'Сахрањује се тело душевно, а васкрсава духовно.'<sup>832</sup> О Духу, још, који код Христа иде према природи Својој, рече Апостол: 'Када напустимо тело код Господа нашег бићемо.'<sup>833</sup> Код Господа нашег пак Дух Христов одлази кога су примили духовни. Дух душевни се сахрањен према природи својој и чула су узета од њега. Који сачува Духа Христовог у чистоћи, када оде код Христа овакоће Му рећи: Тело код ког сам отишао и које ме је обукло од вода крштења у светости сачува ме. Подстакнуће Дух Свети Христа на васкрсење тело које Га сачува чистим. Тражиће Дух још да буде придодато Њему да би саваскрсло ово тело у слави.“ (293, 12–296, 7)

Нејасно је како ово треба да разумемо. Када сам анализирао христологију Мудраца могло је да се види да његови богословски искази нису прецизни и да на неким местима изгледају недоследно, али ако се посматра цео контекст, онда постаје јасније да нема одступања од учења Цркве, изузев једног дела *Приказа XVII*. Међутим, што се тиче пневматологије, она је знатно мање развијена тако да контекст и није могуће гледати јер о Духу не пише опширно и ван оваквих слика у којима је Дух Свети представљен у исто време и као Бог и као анђео јер он иде Христу „према природи Својој“, али тај исти Дух овде није описан као Христос који може бити у исто време и са Оцем и са нама, него као да се креће кроз простор, „физички“ се помера и разговара са Христом. Наравно, реч је о сликовитом представљању реалности, али та слика када се чита може да доведе до погрешних закључака. Видели смо да постоје слични искази и за Христа, али постоје и они други који разјашњавају недоумице и показују православну христологију док су о Духу такви искази рећи и непрецизнији<sup>834</sup>. Сличне исказе срећемо и у наставку: „Онај син човечији који је примио Духа из вода и који Га ожалости, оставља га пре него умре и иде према природи Својој код Христа и оптужује га, овога сина човечијег који Га је ожалостио.“ (*Приказ VI*, 296, 7–11) Уколико овакав приказ разумемо само као слику којом хоће да укаже на постојање улоге Духа у нашем спасењу и да се удаљавамо, или губимо Благодат Божју уколико не живимо према заповестима Његовим, а што није страно Афраату, онда овде не постоји ништа страно вери Цркве. Ипак, писац остаје недоречен и може се разумети као да није реч о Богу, већ о нижем бићу које оптужује грешника пред Богом. Нешто касније у истом приказу записује:

„Овај Дух, љубљени мој, је Онај кога примише пророци, а такође и ми. Није Га стално могуће наћи код оних који су Га примили, већ једно време одлази код Онога који Га је послао, а једно време иде код онога који Га је примио. Чуј ствар коју рече Господ наш: Не презрите ни једног од ових малих који верују у Мене, јер анђели њихови на небесима све време гледају лице<sup>835</sup> Оца мога. Овај Дух одлази све време и стоји пред

<sup>830</sup> Уп. „Georgii Arabum...“, стр. 117, 4–121, 21.

<sup>831</sup> О синтагми „дух душевни“ биће речи више касније.

<sup>832</sup> Уп. 1Кор 15, 44.

<sup>833</sup> Уп. 2Кор 5, 8.

<sup>834</sup> На пример, од Духа је дато пророцима, а Христу је Дух дат без мере и ништа Христу не недостаје („Тако Апостол блажени рече: Подели Бог од Духа Христовог и посла у пророке. Христу ништа не наштети због тога што не беше на меру дао Њему Отац Духа.“ [*Приказ VI*, 285, 23–27]). Из исказа се може закључити да је Дух неограничен, али опет то не каже јасно и недвосмислено.

<sup>835</sup> Сир. *парсона*.



Богом и гледа лице Његово и онај који је повредио храм у ком је Он смештен оптужује га пред Богом.“ (*Приказ VI*, 297, 8–18)

Овим одељком још више компликује разумевање своје пневматологије. Осим чињенице што на почетку указује да је реч о истом Духу који је био на пророцима и који је данас на вернима, остатак је проблематичан. Дух Свети не само да се преставља антеломорфно, већ се и поистовећује са ангелима. Опет указује на то да Дух Свети одлази када човек греша, а то се провлачи и у остатку *Приказа VI*, ослањајући се на примере из Старог завета (нпр. Саул, Давид...) <sup>836</sup>, а да би такав човек повратио Светога Духа: „... нека устане, нека се моли и нека бди да би се вратио код њега Дух Божји и да не буде надвладан од непријатеља.“ (*Приказ VI*, 301, 15–16). О односу Духа и праведних људи говори и у *Приказу IX*: „Пребива у њима <sup>837</sup> Дух ког су примили, вољен је од стране њих и нису Га растужили.“ (416, 1–2)

Оно што је специфично у Афраатовој пневматологији јесте, благо речено, антеломорфизам. <sup>838</sup> Како сам на почетку потпоглавља указао, ово нашем Мудрацу замера и Георгије, епископ Арапа, и у свом писму указује на то: „Гледај ти, о брате наш, простоту речи [ових]! У којој части дају удео Духу Светоме? Како је разумео анђеле верујућих, а за које рече Господ наш да све време гледају лице Оца Његовога?!“ <sup>839</sup>

Не можемо са сигурношћу знати разлог због Афраат пише на овај начин, тј. да ли је то заиста његова вера, или је реч само о (несрећно осмишљеној) слици коју користи да укаже о потреби да се живи према заповестима да би се сачувала Благодат Духа, пошто се ови наводи налазе у *Приказу VI* у којима даје савете заветницима како да живе. Да ли је проблем исти као у случају христологије *Приказа XVII* у ком је вероватно био условљен „спољашњим фактором“ и због тога је писао, да се тако изразим, на неправославан начин? У осталим *Приказима* не пише опширно о Духу, али оно што пише није у супротности са учењем Цркве.

Осим овога што можемо уочити читајући *Приказе* треба да се осврнемо и на студију Богдана Букура под називом „Early Christian Angelomorphic Pneumatology: Aphrahat the Persan Sage“ <sup>840</sup>. На самом почетку студије аутор указује на то да је могуће пронаћи сличне исказе и код неких других ранохришћанских писаца, у траговима код Павла, затим у Откривењу Јовановом, потом у *Пастору Јермином*, код Јустина Мученика и Климента Александријског, <sup>841</sup> али и наглашава да „антеломорфна пневматологија“ не значи просто поистовећивање Духа и анђела. <sup>842</sup> Затим се осврће и на коментар Георгија, епископа Арапа, и он Георгијев исказ разумева да је, према Георгију, ово Афраатова вера, а не нека омашка при писању („not a slip of the pen“). <sup>843</sup> Ово је разлог због ког одбацује теорију да је реч о метафори јер је тако нису разумели потоњи хришћански писци, <sup>844</sup> иако наводи и исказ Винфрида Крамера (Winfried Cramer) да Мудрац никада не користи израз *руха* за анђеле, <sup>845</sup> тј. термилошки гледано прави јасну разлику између Светога Духа и анђела. Према Б. Букуру, корен за овакву пневматологију можемо тражити у ранохришћанским, јудеохришћанским

<sup>836</sup> Уп. *Приказ VI*, 297, 19–300, 24.

<sup>837</sup> Односи се на унижене, смерне.

<sup>838</sup> Благо речено јер није само да Духа представља као ангела, већ Га у горепоменутом цитату поистовећује са ангелима говорећи да Дух гледа лице Божје.

<sup>839</sup> „Georgii Arabum...“, стр. 120, 1–4.

<sup>840</sup> Реч је о Bogdan Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology: Aphrahat the Persan Sage“, *Hugoye* 11 (2008), стр. 1–41.

<sup>841</sup> Уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 2. Након помена ових дела аутор наводи и неколико студија који се баве овим питањем, представља њихове закључке и анализира их (уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 2–5). Нећу се превише задржавати на овоме већ само у оној мери у којој је потребно да би се размела Мудрачева мисао и како, према његовом мишљењу, човек долази до спасења.

<sup>842</sup> Уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 5.

<sup>843</sup> Уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 6.

<sup>844</sup> Уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 15.

<sup>845</sup> Уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 14.

мисионарима који су ширили хришћанство на истоку Римског царства, или источно од њега, и због тога је могуће пронаћи „ангеломорфну пневматологију“ и код Афраата у Персији и у Александрији код Климента.<sup>846</sup>

### 3.2.4 Црква – помазање, крштење, причешће, свештенство

С обзиром на то да Афраат не пише посебно о овим темама, нити су оне посебно обрађиване у *Приказима*, ставио сам их у једно поглавље.<sup>847</sup> Ипак, покушаћу да раздвојим ове теме где је то могуће и излагаћу их редом којим сам их навео у наслову, изузев ако не будем другачије условљен самим текстом.

О помазању говори најмање. Директно о њему говори у *Приказу IV*:

„Назва Јаков место ово Ветиљ<sup>848</sup> и постави Јаков тамо усправљени камен за сведочанство и изли уље на главу његову.<sup>849</sup> Тако ово у символу унапред учини отац наш Јаков који [учини и да] камење прими помазање. Народи пак који повероваше Мојсију, они су помазани као што рече о овима Јован: 'Од овог камења може Бог подићи децу Авраамову.'<sup>850</sup> Молитва његова пак Јаковљева унапред показа символ позива народâ.“ (145, 15–25)

У Јаковљевом помазању камена Афраат види символ, а доводећи ту слику у везу са речима да Бог може подићи себи децу и од камења, што разумева као многобошце, објашњава тај символ као символ хришћана. Према овом наводу хришћани се не зову хришћани зато што следе Христа, него зато што су сви помазаници.

Крштење. О крштењу је писао више. У *Приказу VI* проналазимо неколико одељака који су корисни за разумевање Афраатовог погледа на ову Свету Тајну.

---

<sup>846</sup> Уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 21. Б. Букур се посебно осврће на речи Афраатове да он само преноси предање Цркве и у томе види да је вероватно тако учење примио кроз *тестимоније* или на неки други начин од претходника (уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 2, 18 и 33–34)

На крају извлачи закључак да је ангеломорфна пневматологија саставни део Афраатове аскетске теорије, али и да је то један од начина да прикаже субординационизам Духа у односу на Сина (уп. Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 35). Иако није битно за тему ове дисертације мислим да је потребно да се осврнем на овај исказ, али и на још неке које проналазимо у закључку студије Б. Букура. Начин да се представи субординација, „one way (among several others) of expressing the subordination of Pneumatology to Christology...“ (Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 35). О субординацији код Афраата сам већ писао у овом раду и о њој се може говорити само на равни икономије, а као таква није страна ни Новом завету, ни учењу Цркве. Што се тиче субординације на нивоу унутартројичних односа у Афраатовом учењу не можемо говорити из простог разлога јер он нигде не пише о томе. Б. Букур у наставку овог исказа, у истом пасусу, наводи и да је Афраат свестан „тринитарне формуле“, али „I conclude that he speaks of the Holy Spirit not as an independent hypostasis, but rather as divine power from Christ“ (Bucur, „Early Christian Angelomorphic Pneumatology...“, стр. 35). Из само онога што сам навео до сада у раду о Духу Светоме сматрам да је довољно да се овакав исказ, ако ништа друго, оно бар доведе под знак питања. Тачно је да је пневматологија неразвијена, непрецизна, али ако се погледају слике које Афраат користи када говори о Духу, на пример, да ће Дух чекати глас Сина код упокојених и када га чује да ће васкрснути мртве. Сама чињеница да чека да Му се јави више личи на некога него на нешто (необично би било да Син шаље Своју силу код упокојеног да би чекала да јој Он јави када да дела). Са друге стране, ту је и овој ангеломорфни исказ Афраатов. Ако није метафора, како онда сила Сина гледа Сина?

<sup>847</sup> Краћи приказ крштења и евхаристије налази се и у Pierre, „Introduction“, стр. 174–177.

<sup>848</sup> Тј. Кућа Божја, *бет Ил*.

<sup>849</sup> Уп. Пост 28, 18.

<sup>850</sup> Уп. Мт 3, 9.

„У крштењу пак примамо Духа Христовог. У часу пак када призивају свештеници Духа, Он отвара небо и силази и *диже се*<sup>851</sup> над водама. Облаче Га они који се крштавају. Од свих који су рођени телесно пак удаљен је Дух све до доласка на рођење водама, а потом примају Духа Светога.“ (292, 24–293, 5)

„Рођењем другим у крштењу примају Духа Светога, део Божанства, који није смртан, такође.“ (293, 9–11)

„Онај који обуче оклоп из вода [крштења] нека не скида оклоп свој да не би био надвладан<sup>852</sup>.“ (252, 18–20)

Крштење је за Афраата неодвојиво од улоге Духа Светога. Према његовим речима крштани се облачи у Духа Светога кроз ново рађање водом, или водама, како је у сиријском тексту.<sup>853</sup> Крштење је представио као својеврсно Богојављање: отвара се небо и силази Дух Свети, Који и лебди над водом (као што се наводи у извештају о стварању света из Постања). Затим, осим што је ново рођење, верни који се облачи у Духа Светога добија и „део Божанства“, бесмртни „део“. Следујући Афраатову пневматологију могуће је изгубити Духа уколико се не живи у складу са Богом, и зато саветује да верни буду пажљиви да не изгубе то што су добили на крштењу.<sup>854</sup>

О крштењу говори и на другим местима, а ако погледамо нека од тих места видећемо јасније шта је крштење за Афраата. На пример: „Пророци бројни дођоше и не могаху да објаве крштење све док не дође Пророк велики и сам га отвори, крсти се њим [= крштењем], завапи и рече гласом благим: ’Свако ко је жедан нека дође и код Мене и нека пије.’<sup>855</sup>“ (Приказ IV, 148, 25–149, 4) Према овим речима Христос је установио крштење и до Христа нико није могао да га објави. У Приказу XI Афраат говори и о обрезању: „Они који су обрезањем срца живе и они су обрезањем двоструко на Јордану истинитом крштењем за опроштење грехова.“ (XI, 501, 8–10) Обрезањем срцем, „обрезањем“ кроз крштење живе и живеће, а поред тога видимо да је за Афраата крштење и Тајна којом се опраштају грехови. О овом обрезању говори и три реда ниже: „И Исус Спаситељ наш обреза народе који повероваше у Њега, двоструко, обрезањем срца. Погрузише се у крштењу и обреза се мачем, тј. речју Његовом која је оштрија од двосеклог мача.“ (Приказ XI, 501, 13–17) Наш Мудрац кроз ове речи показује неодвојивост вере од Тајне. Уз крштење водом иде неодвојиво и реч Христова.

У Приказу XII Афраат даје једну мало другачију слику крштења:

„Да знаш пак, љубљени мој, да током те ноћи<sup>856</sup> даде Спаситељ наш крштење истинито. Јер док са ученицима Својим хођаше [још увек] беше крштење законско, оно којим свештеници крштаваху, крштење за које рече Јован: ’Одвратите се од грехова ваших.’ У тој ноћи показа им символ крштења који је страдање и смрт Његова као што рече Апостол: ’Сахрањени сте<sup>857</sup> са Њим у крштењу за смрт и васкрнућете са Њим у сили Божјој.’<sup>858</sup> Знај пак, љубљени мој, да крштење Јованово не даде отпушење грехова већ само преумљење.“ (Приказ XII, 528, 25–529, 10)

<sup>851</sup> Реч и Пост 1, 2. Може да се преведе и као лебдети, њихати се, а смисао може да буде и нежно лежати, седети на нечему, нежно га прекривати, наткрилити.

<sup>852</sup> Занимљив је избор глагола јер, као што је и у преводу на француски наглашено, овај глагол у исто време значи и бити надвладан и бити осуђен (уп. *Les Exposés*, стр. 369, фуснота 26).

<sup>853</sup> У сиријском је именица вода увек у множини.

О крштењу код Афраата укратко пише и М.-Ж. Пјер (уп. Pierre, „L’âme ensommeillée...“, стр. 122)

<sup>854</sup> Овај текст М. ДелКоглиано разумева нешто шире и говори да се на крштењу „прима Дух Христов кроз Кога Христос пребива у нама“ (DelCogliano, „Aphrahat on the Modes of Christ’s Indwelling“, стр. 187).

<sup>855</sup> Уп. Јн 7, 37.

<sup>856</sup> Реч је о ноћи Великог четвртка.

<sup>857</sup> У преводу на француски је преведено у првом лицу множине, иако је у сиријском оригиналу у другом лицу множине (уп. *Les Exposés*, стр. 582).

<sup>858</sup> Уп. Рим 6, 4 и Кол 2, 12.

Овде крштење није облачење у Духа Светога, није Богојављење, већ је крштење догађај у ком крштавани учествује у смрти, погребу и васкрсењу Христовом. Наравно, ово није у супротности са претходнонаведеним исказима већ треба разумети као полисемију, тј. да је крштење све наведено у исто време. За Јованово крштење, међутим, каже да оно није било за опроштење грехова. На другом месту, наводећи пример из Дела апостолских (19, 1–7) када су апостоли питали у вези са крштењем, а људи им рекли да су крштени само крштењем Јовановим, Афраат записује: „Потом крстише их крштењем истинитим, символ страдања Спаситеља нашег.“ (*Приказ XII*, 521, 15–17) Само оно крштење које је символ, које учествује у страдању и васкрсењу Христовом је истинско крштење којим се и грехови опраштају.

Треба такође указати на чињеницу да код Афраата постоји једна специфичност у вези са Христовом Пасхом. Наиме, Афраат покушава да објасни чињеницу да је Христос био мртав три дана. Уколико се рачуна само петак вече, субота дан и субота вече на недељу то се не уклапа у проповед од три цела дана у гробу. Да би ово ускладио Афраат говори о Великом четвртку као о почетку та три дана. У тај Четвртак почиње све, тј. крштење добија смисао јер је у вези са смрћу и васкрсењем, а што се одиграло кроз символ Христовог прања ногу апостолима, затим Он апостолима даје Своје Тело и Крв што је опет за Афраата неодвојиво од страдања и на тај начин наш Мудрац, додајућу овај дан, долази до „компромиса“ између проповеди о три дана Пасхе, страдања и васкрса Христовог.<sup>859</sup> У овом контексту треба разумети и то што је пред Вечеру Христос опрао ноге Својим ученицима, то јест: „После прања стопала њихових седе за сто, потом даде им Тело Своје и Крв Своју.“ (*Приказ XII*, 532, 12–14) Афраат ће у наставку овог навода да објашњава да се све ово дешава супротно од онога што се догодило при изласку Јевреја из Египта: они су прво јели пасху, па су онда прешли Црвено море.

*Приказ XIV*, највећим делом говори исто као и у претходним наводима, ипак даје једно ново светло на разумевање крштења: „Рођени из воде и спашени Крвљу скупоценом да се спасе од ватре и таме спољашње. Они који се обукоше оклоп да се утегну јако да не би били за подсмех свима друговима њиховим.“ (612, 27–613, 4) О крштењу и откупу Крвљу Христовом је већ било речи, као и о потреби да се сачува добијено на крштењу. Међутим, овде се додаје још један разлог због чега је потребна стална пажња и напор, једном речју подвиг. Разлог је и да не би било „за подсмех друговима њиховим“. Није реч само о индивидуалној ствари већ је битно и како се сведочи пред другима.<sup>860</sup>

Причешће.<sup>861</sup> На првом месту навешћу одељак који доводи у везу крштење и причешће:

„О символа достојног хвале који унапред виде Исаија! Рече им пак: 'Руке ваше пуне су крви!'<sup>862</sup> Коју то крв унапред виде Исаија, ако није крв Христова коју примише на себе и на децу своју и крв пророка које убише? [Од] овога, ова крв је црвена као пурпур и као гримиз[на боја] која их упрља и не [може] се очистити, осим ако се не окупају у водама крштења и узму Тело и Крв Христа<sup>863</sup>: [од] крви Крвљу се ослободи, тело Телом да се очисти, грехови водама да се оперу и са величанством молитвом да се говори. Погледај, љубљени мој, одбачене беху жртве и приноси, а уместо њих молитва би изабрана.“ (*Приказ IV*, 181, 5–18)

<sup>859</sup> Уп. *Приказ XII*, 520, 6–521, 7.

<sup>860</sup> Овде ћу само кратко да поменем да М.-Ж. Пјер пише у „Уводу“ свог превода *Приказа* на француски о крштењу код Афраата са акцентом на чињеницу да Афраат о крштењу говори као о некој врсти регрутације за рат са посебном пажњом на регрутовање заветника, којима и пише своје *Приказе* (уп. Pierre, „Introduction“, стр. 107–111).

<sup>861</sup> О причешћу укратко код Афраата погледати Pierre, „L'âme ensommeillée...“, стр. 123.

<sup>862</sup> Уп. Ис 1, 15.

<sup>863</sup> Део: „и узму Тело и Крв Христа“ је прескочено у преводу на француски (уп. *Les Exposés*, стр. 321). Не знам из ког разлога.

Афраат на овом месту говори и о причешћу, поред крштења, као о нечему чиме се људи чисте. Овде не прави поделу између Тајни у смислу да је крштење за то и то, причешће за то и то, него све Тајне се на неки начин прожимају и све служе за спасење. Иако на овом месту не говори о томе, али све Тајне су прожете божанским енергијама и омогућене оваплоћењем Сина, а Који је и дошао ради спасења људи. На овај начин није крштење једино за очишћење, него цео свето-тајински живот служи очишћењу и спасењу. Са друге стране, иако причешће јесте нешто с чим се људи чисте, за то исто причешће Афраат указује на то да се треба пазити на уста због причешћа: „Док се уздржава пак човек од свих одвратности и прима Тело и Крв Христову<sup>864</sup>, нека пази на уста своја јер улази кроз њих Син Царев.“ (*Приказ III*, 101, 22–25) Ово изгледа као неки „логичан савет“, а не као услов за причешће, и на овај начин говори о реалности Тела и Крви Христове, да је примање причешћа у ствари примање Царевог Сина.

Кроз слику о винограду, лозама, виноградару показује један други аспект причешћа: „Од времена пак када настаде виноград ове плодове рађаше<sup>865</sup>. Искорени га Господар његов и баци га у ватру. Посади у винограду лозе добре које дају плодове [добре] и радују Виноградара. Виноград пак је Христос, а Отац Његов је Виноградар, [док] су лозе они који пију из Чаше Његове.“ (*Приказ V*, 229, 19–25) Слика на првом месту говори о „замени“ изабраног народа са новим народом, народом који доноси плодове који радују Виноградара, али у овој слици се показује и присност, веза оних „који пију из Чаше Његове“ са Христом, из кога су израсли.

О причешћу говори и у *Приказу XII*:

„Господ наш рукама душе Своје<sup>866</sup> Тело Своје даде за јело и пре него што би разапет даде Крв своју за пиће.“ (*XII*, 517, 11–13)

„Зашто заповеди Свети да у кући једној буде једена, а не у многима? Кућа једна Црква је Божја! Рече још: Нека не једу од ње ни најамници ни странци<sup>867</sup>. Ко су ти најамници и странци, ако нису они [са] учењима злим којима није допуштено да једу од Пасхе?“ (*XII*, 525, 6–12)

„Рече овако: Да једете док су вам бедра опасана и сандале ваше на стопалима вашим и штапови ваши у рукама вашим.<sup>868</sup> Ови симболи су веома узвишени. Који једе пак од Јагњета истинитог, Христа, опасао је бедра своја вером и ставио је још на стопала своја припрему [према] Јеванђељу и узе у руку своју мач Духа који јесте Реч Божја.“ (*XII*, 525, 20–528, 2)

Укратко речено, Христос нам је предао Тело Своје и Крв Своју, данашњим језиком речено, Он је установио Евхаристију на Велики четвртак. Као услов за причешће јесте припадање Цркви, а они који нису правоверни и који су због тога отпали од Цркве њима није дозвољено да приступају Пасхи. Припадање Цркви, тј. услови за причешће, осим крштења, без кога не може се бити члан Цркве, су: имати праву веру, ходити према Јеванђељу и „у руци својој“ држати Реч Божју. Шта конкретно подразумевао када је рекао да су у руци има мач Духа који је Реч Божја није јасно. Могуће објашњење је да човек својим поступцима није „изгубио“ Духа, да живи према Речи Божјој – није удаљио од Духа и Христа већ да је чврсто уз Њих.

Резиме претходнореченог:

<sup>864</sup> На француски је преведено „да док се уздржава... да прима Тело и Крв Христову...“ (*Les Exposés*, стр. 271). У оригиналу између ове две реченице стоји везник „и“. Разлог због ког указујем на ову наизглед ситницу је тај што ако се преведе са „уздржава да прима“ онда је уздржање услов за примање причешћа, а ако се превде са „уздржава и прима“, онда је уздржавање једна трајна категорија која је паралелна примању, тј. уздржање је нешто што је својствено целом животу, а не конкретно као искључива припрема за причашће.

<sup>865</sup> Дословно: показиваше.

<sup>866</sup> Тј. Својим рукама.

<sup>867</sup> Уп. Из 12, 45.

<sup>868</sup> Уп. Из 12, 11.

„Који обреза срце своје од дела злих, потом иде ка крштењу које је довршетак обрезања истинитог, придружује се Народу Божјем и учествује у Телу и Крви Христовој, јер рекао је: Једите брзо!<sup>869</sup> Ово пак у Цркви Божјој се ради: једе се Јагње брзо у страху и трепету, усправно на стопалима нашим зато што се у журби једе живот од дара Духа ког су примили.“ (*Приказ XII*, 528, 11–15)

Дакле, припрема за крштење кроз промену начина живота, затим крштење којим се постаје члан Цркве, члан Народа Божјег где се прима Тело и Крв Христова, тј. узима се живот који је и дар Духа.

Свештенство. Условљен историјским околностима у којима живи, тј. прогонима који су стално потресали Цркву на простору Персије у времену када Афраат пише своје *Приказе*, као и чињеницом да пише заветницима и клирицима (*Приказ XIV*), а можда је и међу заветницима било клирика, он даје савете и какви пастири Цркве треба да буду:

„О пастири, ученици Господа нашег, напасајте стадо и управљајте добро [њим]. Оснажите слабе, подржите болесне, превијте поломљене, лечите хrome, чувајте угојену [телад] за Господара стада.“ (*Приказ VII*, 357, 8–12)

„Пошто дође Учитель пастира осудиће пастира дрског и глупавог који се није добро бринуо о сапутницима својим.“ (*Приказ VII*, 357, 17–19)

Због смутног времена главна обавеза је сачувати стадо и помагати потребитима. С обзиром на то да је реч о четвртом веку и Персији где су хришћани били мањина, једино у том контексту треба разумети изостанак проповедања ван хришћанских заједница и њиховог покрштавања. Све се своди на посвећеност повереном му стаду. У *Приказу X* готово исто то наглашава:

„Пастир пак који се брине о стаду свом послом другим не бави се уз овај. Не успоставља виноград, нити баште сади да тако у бриге света овога не падне. Видесте ли икада пастира који напусти стадо своје напољу да би се бавио трговином<sup>870</sup> или да лута стадо његово да би орао<sup>871</sup>? Ако пак оставља стадо своје и ради ове [ствари] стадо своје предаје вуковима.“ (453, 12–19)

Према овом наводу пастири не треба ништа друго да раде осим да се брину о својој пастви, повереном им народу, тј. опет наглашава потпуну преданост служењу Цркви без бављења другим занимањима и пословима.

У *Приказу X* пише о избору пастира, али им и даје савете како треба да се понашају новоизабрани:

„Тражио сам од вас, пастири, да не постављате стаду пастире будаласте и невоспитане, нити похлепне, нити љубитеље [материјалних] добара. Сваки који напаса стадо једе од млека његовог, и који управља плугом од рада свога убира корист. Свештеницима од олтара је исправно да имају део и левити да узимају десетак. Онај који једе од млека срце његово код стада његовог да буде. Који се користи од рада са плугом нека буде предан послу своме. Свештеници који од олтара део имају да служе олтару часно. Левити који примају десетак да део у Израилу немају. О пастири, ученици великога Пастира, немојте да сличите најамницима зато што се најамници не брину око стада. Ви сличите Пастиру слатком који није више волео душу Своју<sup>872</sup> од стада Свога. Подижите младе, узвисите девојке, волите овце и у наручја ваша нека буду подигнута и пошто дођете код Главе пастира да принесете

<sup>869</sup> Уп. Из 12, 11.

<sup>870</sup> Дословно: и постаде трговац.

<sup>871</sup> Дословно: и постаде ратар.

<sup>872</sup> Тј. Себе.

Њему стадо ваше у потпуности целовито, да би дао вама ствар коју је обећао: Место где сам Ја и ви ћете бити.“ (X, 456, 23–457, 19)

Наглашавање и у претходном делу и овде да пастири не треба да имају послове са стране, да не буду похлепни, да не теже материјалним добрима, указује на то да је било таквих који су се уклапали у опис какав пастир не треба да буде. Поред овога, говори да пастири треба да се издржавају од олтара и говори како су се левити издржавали од десетка. Нисам успео да нађем неку информацију како је изгледало издражавање свештенства „од олтара“ у овом периоду на простору Персије, тј. да ли је десетак само сликовити пример, или је било нешто тако устројено, или је можда реч о неком прилогу. Савети који се дају се опет своде на бригу о датој им пастви и потпуно предавање том послу, али не само у смислу проповеди, одржавања богослужбеног, светотајинског живота, већ и конкретним помагањем и бригом за сваку појединачну личност његове пастве. Да је постојао проблем у редовима клира види се и у следећем наводу:

„Тако и рукополагање пак свето које примише неки од нас, у вези са тим [руко]полагањем само се узнемираваху. Не може брзо да се нађе у наше време ко пита: Који је који се боји Бога?, већ: Ко је онај који је старешина за рукополагања? Пошто кажу: Тај је старешина! [Тада] говоре њему: Исправно је да седнеш на чело стола! Не постоји који се сећа речи Спаситеља када јадиковаше над књижницима и фарисејима и [када] им рече: 'Тешко вама који волите [прва] места по синагогама и столице [у зачелјима] на гозбама и волите да будете називани од људи: учитељу мој, учитељу мој'<sup>873</sup>. Браћо наша, титуле у живот нас не уводе, нити из смрти избављају, као што не избавише Надава и Авијуда,<sup>874</sup> нити сачуваше Офнија и Финеса.<sup>875</sup>“ (Приказ XIV, 633, 10–26)

„Поносе се браћа наша титулама које добијају јер [могу] да везују [захваљујући] њима, изопштавају и да се узвисују: Властодржац сам ја, у ствари!“ (Приказ XIV, 636, 5–8)

У самом тону ових одељака види се узнемиреност писца и чињеница да су се неки уносили позивајући се на своје титуле, да су тражили потчињавање њима само зато што имају титуле. У наставку ових навода Афраат ће шире објашњавати да ауторитети којима се треба потчинити јесу само они људи који су у служби Бога и то само док су у Његовој служби. Оног тренутка када застране, иако су задржали титуле, они више немају благослов Божји на себи, они више нису Његови изабраници. За овакав став даје примере из Писма: Илијеви синови (1Сам 2, 30), Исав (Пост 25, 23), Саул (1Сам 15, 23).<sup>876</sup>

Црква, Народ Божји. О Цркви говори као једној заједници људи, породици, у којој свако треба да брине о свакоме.

„Свакоме ко је болестан међу нама да понесемо патње његове и који посрне да подносимо болове уместо њега. Када једног од удова наших сустигне болест ми да радимо око ране његове док не буде излечен. Када један од удова наших блиста [од здравља] цело тело пријатно и пристојно, а када једног од удова наших сустигне болест цело тело захвата грозница.“ (Приказ VII, 353, 8–15)

Овакво посматрање Цркве није ретко, тј. Цркве која је као један организам и у коме се сви заједно спашавају, а не као индивидуе зависно од личних подвига. Сви су упућени једни на

<sup>873</sup> Или: рави, рави.

<sup>874</sup> Уп. Лев 10, 1–2.

<sup>875</sup> Уп. 1Сам 2, 34 и 4, 11.

<sup>876</sup> Уп. Приказ XIV, 641, 14–644, 9.

друге и сви зависе једни од других. Окретање очију од проблема сабрата из Цркве наноси штету и том човеку који је окренуо очи.

Црква је наследник Израилља.

„Када је видео ове који се смело уздижу против Њега и бесрамно одговарају Њему говором, након тога остави их како би пророковано и рече: Напустио сам кућу Моју и напустио сам наследство Моје; предао сам љубљену душу Моју у руку непријатеља њеног; уместо њега птица грабљива постаде Мени наследство Моје,<sup>877</sup> а ово је Црква из народа која је од свих језика сабирана.“ (Приказ XVI, 764, 25–765, 5)

Нови народ Божји: „Народ од народâ, народ свети и верујући који сиђе и придружи се Господу“ (Приказ XVI, 769, 18–20) У следећој реченици објашњава да су сишли са своје надмености. Бог је напустио Израил јер је он одступио од Њега и сабрао је Себи народ нови, народ који се покајао, преобратио и кренуо исправним путем. Неке од особености живота Израилља Старог завета које су напуштене од стране Новог народа Божјег Афраат тумачи као нешто што је имало привремену употребну вредност. Тако да о обрезану говори као нечему што у ствари није одлучујуће у спасењу јер су постојали људи који нису били обрезани (на пример: Авел, Енох, Ноје, Сим, Јафет), а који су спашени, а исто тако има и оних који су обрезани нису спашени (на пример: Египћани, синови Исмаила, Хетуре, Лота, Исава). Обрезање је имало улогу у једном историјском периоду и тај завет није био вечан, као што није био вечан ни завет Бога и Адама у вези са Дрветом познања добра и зла, затим завети са Енохом, па Нојем. Авраам није изабран због обрезаности већ због своје вере, тј. живота.<sup>878</sup> Наш писац се осврће и на питање чисте и нечисте хране и каже: „Ако пак сву храну и јела једе син човечији и у правди, добро, без похлепе, се користи творевином Божјом, у вери узима дар Његов, ствар грешна и погрешна не постоји код њега.“ (Приказ XV, 732, 14–18) Неколико редова касније: „Зато што су сва створења Божја добра ништа за одбацивање не постоји у њима: освећена су речју Божјом и молитвом.“ (Приказ XV, 732, 21–24) Разлог због чега је настало подела хране на чисту и нечисту Афраат види као средство у борби против идолопоклонства. Египћани су поштовали овце, говеда, и правили статуе боговима у тим облицима, док су јели свиње. Да би Јевреје одвојио од поштовања говеда и оваца, Он им је рекао да то једу и да то приносе на жртву, тј. убијају. Египћани су јели свиње, а то је Јеврејима речено да не једу него да морају да једу баш говеда, овце и козе.<sup>879</sup> Ни ово разликовање чистих и нечистих животиња не води у живот вечни. Уопштено када говори о закони Мудрац каже да Христове заповести о љубави садрже све што је потребно, сав Закон и пророке.<sup>880</sup> Закон је дат због неправедних<sup>881</sup> јер „... не беше потребан закон за праведност његову [= Авраамову].“ (Приказ II, 49, 18)

„Сва пак ова [дела праведника пре давања Закона на Синају] показују дела Закона и за праведност њихову не беше стављен Закон; ови беху закон за душе своје. Када се наврши пак време Закона, придодат би због због отпадништва...“ (Приказ II, 52, 6–11)

„Би овај Закон чувар и педагог до доласка Изданка оног у ком ће народи бити благословени.“ (Приказ II, 52, 14–17)

„Свака ствар која би чињена према Закону би због тога да би се приближили љубави за Господа и Бога њиховог и да људи љубе ближње по плоти као душу своју. Ове две заповести изнад су целога Закона.“ (II, 61, 18–22)

<sup>877</sup> Јер 12, 7–9.

<sup>878</sup> Уп. Приказ XI, 468, 1–504, 21.

<sup>879</sup> Уп. Приказ XV, 733, 20–753, 24.

<sup>880</sup> Уп. Приказ II, 48, 6–10.

<sup>881</sup> Уп. Приказ II, 48, 13–20.



Укратко, као и за остале ствари из Старог завета које се не практикују у хришћанству, Афраат објашњава да су имале привремени карактер, док није дошао Христос, као и да су имале припремну улогу за Његов долазак.

У неколико речи. О помазању из *Приказа* сазнајемо само да је постојало. Што се тиче крштења, установио га је Христос на Последњој вечери, у њему се добија Дух Свети, опраштају се грехови, учествује се у смрти и васкрсењу Христовом. Причешћем се такође људи чисте од грехова, али се и „повезују“ са Христом (као што су повезани чокот и младице). Услови за причешће су крштење, исправна вера и живот по Јеванђељу. За свештенике да се бирају људи који нису похлепни. Од олтара да живе и да не раде неке друге послове, него да се потпуно предају својој пастви. Са друге стране, паства да се држи заједно и да свако брине о свакоме јер се заједно спасавају.

### 3.2.4.1 Човек Цркве – човек после доласка Христовог

Видели смо како је према Афраату човек створен и који је циљ његовог живота, али исто тако смо видели и да је човек пао, да је био поробљен греху, ђаволу и, као врхунац, смрти. Оваполоћењем Сина Божјег, Његовим страдањем, смрћу и васкрсењем, кривица човечија је поништена, човек је измирен са Богом, ослобођен од робовања греху, ђаволу и смрти. У овом делу ћу више пажње посветити томе како човек треба да живи да би дошао до спасења, поред чињенице да је неопходно учествовање у светотајинском (помазање, крштење и причешће) животу Цркве,<sup>882</sup> тј. учествовање у Христу и омогућавању Христу и Духу да се настане у човеку (што подразумева све претходноречено, тј. врлински<sup>883</sup> и светотајински живот).<sup>884</sup>

Вера. Са темом вере започиње своје *Приказе* и говори о њој као темељу свега, а њен темељ је Христос: „Тако је и цела вера наша: Основ њен камен је истинити који јесте Господ наш Исус Христос. Баш на [том] Камену постављена је вера и на [таквој] вери уздиже се грађевина све док се не доврши.“ (*Приказ* I, 8, 4–8) За њега је вера динамична и ако неко верује, онда воли, ако воли он се нада, тј. вера не значи признавање постојања неког вишег бића, већ је она увек делатна.<sup>885</sup> У таквима, у верујућима обитава Христос и Дух Свети.<sup>886</sup> Ово је још једна основа која подстиче добродетелни живот јер човек у коме пребива Христос брине се о Њему који се уселио кроз добра дела: пост, молитву, љубав, милостиња, унизност, девственост, светост и томе слично.<sup>887</sup> Оваквом човеку Христос помаже.<sup>888</sup>

Љубав. На темељу који је вера уздиже се љубав за коју Мудрац каже:

„Показа и разлучи Апостол да после вере љубав је највећа и њом је уврђена грађевина истинита...“ (*Приказ* II, 81, 23–25)

„Који има у себи веру планину помера, али без љубави пак [од тога] ствар корисну нема“<sup>889</sup> (*Приказ* II, 84, 3–5)

<sup>882</sup> Овоме нисам посветио више пажње код Јефрема јер је његово подвижништво општепознато у Цркви, док се о Персијском Мудрацу слабо зна и ретко говори, с тога сматрам да би требало овој теми посветити неколико страна.

<sup>883</sup> М.-Ж. Пјер назива то, ослањајући се на *Приказе* III–V, „тежак посао: молитва, пост, милосрђе“ („*un dur labeur : prière, jeûne, aumônes*“ ; Pierre, „L'âme ensommeillée...“, стр. 252).

<sup>884</sup> О „учествовању у Христу“ кроз врлински живот погледати и у Pierre, „Introduction“, стр. 177–180.

<sup>885</sup> Уп. *Приказ* I, 8, 21–25.

<sup>886</sup> Уп. *Приказ* I, 8, 25–9, 11.

<sup>887</sup> Уп. *Приказ* I, 12, 1–13, 7.

<sup>888</sup> Уп. *Приказ* I, 40, 5–41, 22.

<sup>889</sup> Уп. 1Кор 13, 2.

„Вера пак постављена је на стену грађевине и љубав – греде грађевине, овима су повезани зидови куће. Ако се пронађе недостатак на гредама куће пашће цела грађевина.“ (Приказ II, 84,14–18)

Иако је вера темељ, она сама по себи не значи ништа и не води у спасење. Чак ако и планину помера, то ничему не служи, ако нема љубави која целу конструкцију на темељу вере одржава. Интересантно је да се Мудрац позива на Апостола Павла када говори да је вера изнад љубави, иако у 1Кор 13, 13, Апостол јасно и недвосмислено говори да је љубав већа од вере.

Пост. После вере и љубави Афраат објашњава и друге саставне делове ове грађевине. Следећа о којој говори је пост. За њега каже: „Истакнут је пост чист пред Богом и чуван је као ризница на небу. Оклоп против злога и штит од стрела непријатељевих.“ (Приказ III, 97, 1–4) Настављајући да развија тему поста након ове реченице,<sup>890</sup> он говори о начинима поста, од неке хране, од меса, од вина, од неких дела, уздржање, бдење, од гнева, од односа, од кревета, од овосветских ствари и томе слично. Наглашава да није добро прекинути пост, али и то према сваком човеку. Не постоји опште правило обавезно за све. Наводи пример и да је мањи проблем ако пост прекине обичан човек, него када пост прекине заветник. Касније у тексту помиње Језавељу и каже да је и она постила, али је веровала у лажне Богове и то јој није урачунато у прави пост. Оно што је занимљиво јесте то да желећи да нагласи ову чињеницу он се њој директно обраћа: „...Зашто пак, Језавељо, не испуни ствар која је записана на почетку заповести Закона где је записано: 'Не обожавај богове стране', а, Језавељо, служила си Баала?<sup>891</sup>“ (Приказ III, 108, 11–14) Уколико нема праве вере пост је несврсисходан. Са друге стране: „Када се човек уздржава од хлеба и вода и од сваке хране и унижава се са кострети и пепелом и тугује, [такав је] љубљен, наочит и леп. Већа је пак ова лепота кад унижава човек душу своју и одрешује везе са неправедношћу и одсеца [од себе] бремена преварантска.“ (Приказ III, 113, 17–22) Пост јесте уздржавање од хране и то ни у једном тренутку не негира, али указује на то да је још узвишеније ако се том посту дода и пост душе, уздржање од злих дела.

Молитва. Афраат о молитви говори на следећи начин: „Чистоћа срца је молитва [која] већа је од свих молитава којима се гласом високим молимо, а тишина кад се удружује са разумом чистим виша је од гласа узвишеног када човек вапи [гласно].“ (Приказ IV, 137, 1–4) За њега молитва није у изговарању речи на глас, већ конкретна дела, чисто срце, чист разум. Они и када ћуте то је молитва. Касније у тексту ће да изјави: „Дати одмор патницима, посетити болеснике, снабдети сиромаше, ово је молитва.“ (IV, 169, 19–21) Даље у Приказу IV говори на исти начин о молитви. Предност даје делима, а не изговарању речи. Наравно, Афраат не одбацује „класични“ вид молитве, али наглашава неку врсту узвишености конкретних дела у односу на просто изговарање одређених речи. Са друге стране, те речи да би биле услишане неопходно је чисто срце,<sup>892</sup> тј. опет лични подвиг, конкретна дела.

Милостиња. Надовезујући се на Афраатово виђење молитве и као физичког делања навешћу и неколико примера како говори о милостињи: „Велики је и достојан хвале овај поклон када се налази код човека који расуђује [добро], када даје потребитима од дела руку својих, а не од преваре других<sup>893</sup>...“ (Приказ XX, 893, 1–4) Овакав исказ је вероватно био условљен неким кокретним догађајем, но из њега сазнајемо да није поента само дати нешто него како је давалац до тога дошао. Афраат говори да је потребно да то буде плод рада дародавца. Указује и на то да је још у Старом завету заповеђено да се брине о потребитима,

<sup>890</sup> Све до Приказ III, 100, 24.

<sup>891</sup> Уп. 1Цар 18.

<sup>892</sup> О потреби чистог срца да би молитва била услишена код Афраата, као и о изједначавању молитве и чистог срца (на шта сам и ја овде указао) погледати Sebastian Brock, „The Prayer of the Heart in Syriac Tradition“, *Sobornost* 4–2 (1982), стр. 136, 139–140.

<sup>893</sup> Или: од крађе од других.

да се дозволи пабирчење, да се дају плате на време.<sup>894</sup> И Господ Исус Христос говори о потреби да се брине о потребитима.<sup>895</sup>

Другим речима, како треба да се живи? „Корачајмо душом нашом, љубљени наши, у делању и умору, у бдењу и мољењу, у посту и у молитви, у преклињањима вапијућим, да не би убрзо били узети из света и осуђени судом праведним Божјим.“ (Приказ XIV, 613, 20–24) И оно што је посебно важно и о чему у наставку образлаже јесте то да је потребно присуствовати богослужењима: „Не занемарујмо службу Светога да ми не будемо одбачени од Њега као што рече пророк: ’Пошто одбаци Закон Божји, одбациће тебе од свештенства.’<sup>896</sup>“ (Приказ XIV, 613, 25–616, 1) Потврду за ово проналази у Старом завету и наводи примере да свештеници који су занемаривали службу да су били одбачени (на пример: Надав и Авијуд [уп. Бр 3, 4]; Офниј и Финес [уп. 1Сам 12–34]). Последицу занемаривања служби Афраат види и у стању у ком се Црква у Персији нашла: „Ове [ствари], љубљени наши, подстакнути бејасмо да напишемо да запамти душа наша и ви, да због занемаривања службе Светога догоди нам се ово све у ово време.“ (Приказ XIV, 625, 9–13) Дакле, за Афраата је неодвојив светотајински живот и лични подвиг, а и тај лични подвиг је увек у вези са целом заједницом и најузвишенији примери подвига су служење Богу и другима.

Уколико човек на овом путу падне, задобије духовне повреде, за таквога постоји лек: „За све болести јесу лекови и они ће излечити када их лекар мудри пронађе. За све оне који су повређени у борби нашој [= духовној] јесте лек покајања који се ставља на ране њихове и исцељује их.“ (Приказ VII, 316, 6–9) У наставку о овој теми говори кроз пример човека који је рањен у борби и који ће бити излечен ако своје ране покаже лекару. Ово исто важи и за духовно пале и такав не треба да брине јер Бог прихвата оне који се кају. Не може да буде излечен онај ко не покаже лекару рану. Свештеницима говори да прихвате покајнике и обраћенике. Поред тога, кроз исти пример говори да не треба ране показивати противницима јер ће то они да злоупотребе, а и цар, вођа војске ће да казни оне који су урадили то, открили слабости кампа, војног логора. Говори и да они који су рањени два пута много теже се лече, а они који су рањени два пута на исто место да такви не могу да се излече и да не могу више да носе оклоп.<sup>897</sup> У овом делу је важно уочити неколико ствари: ако неко падне да то није крај и да постоји покајање, свештеници морају таквога да прихвате, а оно што је посебно важно јесте то да се све решава унутар заједнице и да не говори онима који нису унутар „војног логора“, као и да рана једног утиче и на друге људе. Афраат све време указује на чињеницу да нечији грех није само лична ствар, већ да све што се чини утиче и на друге чланове Цркве. Он ће то да каже на следећи начин:

„Када ови који су повређени нађу међу овима који нису повређени нека ови [здрави] лече ране њихове и не откривају их непријатељима њиховим. Ако пак сви људи сазнају за њих понеће име зло цео [војни] камп, а и цар који води војску разневиће се на оне који су раширили [ову вест] о кампу његовом и биће ударени од њега ранама горим од оних којим су ударени у рату.“ (Приказ VII, 320, 7–16)

#### 3.2.4.1.1 Синови и кћери завета – заветници

Код Афраата се налази најранији запис о овом начину подвижништва, о синовима и кћерима завета (*бнај кјама* и *бнат кјама*; *بنو صبحه* и *بنات صبحه*; *bny qum'* и *bnt qum'*)<sup>898</sup>, али,

<sup>894</sup> Уп. Приказ XX, 893, 16–900, 24.

<sup>895</sup> Уп. Приказ XX, 900, 25–913, 5.

<sup>896</sup> Уп. Ос 4, 6.

<sup>897</sup> Уп. Приказ VII, 316, 9–324, 21.

<sup>898</sup> С. Скојлс Џаркинс указује да Афраат често користи као синониме изразе *ихидаје* и *синови завета* (или *заветници*), али да је некад *ихидаја* шири појам и да обухвата све „самце“, па и оне који нису заветници (уп. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 82).

иако му је посветио *Приказ VI* и *Приказ VII* нема превише информација које би нама данас помогле да имамо јасну слику о чему се тачно радило и како је то тачно изгледало.<sup>899</sup> Разлог за то је чињеница што се он обраћа заветнику, тј. Афраатовом саговорнику нема потребе говорити о неким стварима које су за њега општепознате. Као последицу овога имамо само неке информације који се свode на то како да се реше конкретни, актуелни проблеми у тој заједници и неколико савета за још бољи подвиг.

Што се тиче термина *кјама* (ܩܡܬܐ; *qwt*) он у својој основи има глагол *qwt* (ܩܡܬܐ) који значи устати, стојати, стати, бити присутан, али и постојати, стојати чврсто, бити постојан, бити утврђен.<sup>900</sup> Именица се преводи са стојање, бивање усправно, па и гарнизон, савез, споразум, уговор, завет, васкрсење, обећање, уређење, ред, стабилност.<sup>901</sup> У овом случају М.-Ж. Пјер препоручује да се преводи са ред (*ordre*), док пакт (*pacte*) или савез (*alliance*) у овом случају не осликавају сво богатство сиријског термина.<sup>902</sup> Мислим да је превод на српски са синови и кћери завета задовољавајући јер је реч управо о томе да су чланови овог „реда“ давали одређене завете, а што ћемо да видимо у даљој анализи текстова које нам је оставио Афраат.

Осим синова и кћери завета, Афраат користи и термин *ихидаје* (ܐܚܝܕܐܝܗܘܬܐ; *yhydy*), девственици / девственице (*бтуле / бтулата*; ܒܬܘܠܬܐ / ܒܬܘܠܐܝܗܘܬܐ; *btwl' / btwlt'*) и свети (*кадише*; ܩܕܝܫܐ; *qdyš*). Термини девственици и свети се односи на људе који живе у целибату, али се у значењу разликују у томе што су девственици сачували своју девственост, а свети су људи који су прво живели у браку, а онда одлучили да се уздржавају од телесних односа.<sup>903</sup> Људи који су носили ова „звања“ имали су „специјални статус у цркви“, али нису били део клира.<sup>904</sup> Термин *ихидаја* је нешто сложенији и његов дослован превод је самац, али и јединац, тако да се овај термин користи и као превод термина Јединородни у контексту Сина Божјега. Термин *ихидаја* се користи за оне особе које нису венчане, које су саме, али и оне који следе *Ихидају*, тј. уподобљавају свој живот *Ихидају* = Христу.<sup>905</sup> Према С. Грифиту од IV века термин *ихидаја* је постао „технички термин у црквеним круговима“.<sup>906</sup>

Пре него што пређем на *Приказе VI* и *VII* мислим да је потребно да се осврнем на *Приказ XVIII* у коме обрађује тему девствености. Према садржају овог *Приказа* види се да је девственост била нешто око чега је постојао сукоб са Јудејима. Наиме, Јудеји су критиковали девственост као нешто што се противи Божјим заповестима о рађању. Афраат одговара и побија ову тезу на више начина. На првом месту је то да рађање није спасило претпотопске

<sup>899</sup> Напознији извешај сам пронашао код Јована Ефеског (упокојио се око 588. године; о заветницима уп. John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints I*; syriac texte edited and translated by Ernest W. Brooks, у [Patrologia Orientalis том 17, Brepols 2003], житије 16, стр. 233–247, и John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints II*; syriac texte edited and translated by Ernest W. Brooks, [Patrologia Orientalis том 18, Brepols 1983], житије 36, стр. 422–424).

Занимљив је податак да постоји рукопис из XIX века који помиње *бнај кјаме* у синагоги (уп. Gerhard Kittel, „Eine synagogale Parallel zu den *Benai Qejama*“, ZNTW 16 [1915], стр. 235–236 [навод преузет из Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 86])

<sup>900</sup> Уп. ACSDict, стр. 494, SLex, стр. 1330–1331.

<sup>901</sup> Уп. ACSDict, стр. 504, SLex, стр. 1361–1362.

<sup>902</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 98, фуснота 81. О заветницима уп. Pierre, „Introduction“, стр. 98–111.

<sup>903</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 103.

<sup>904</sup> Уп. Sydney Griffith, „'Singles' in God's Service; Thought's on the Ihidaya from Works of Aphrahat and Ephrem the Syrian“, *The Harp* 4/1,2,3 (1991), стр. 146.

<sup>905</sup> Уп. Griffith, „'Singles' in God's Service...“, стр. 149–154. Аутор студије наглашава да се и у јеврејском језику, у Светом Писму, користи сличан термин који има значење као и *ихидаја*, а реч је о *yahid* а који је преводан на грчки са *monogenēs* (уп. Griffith, „'Singles' in God's Service...“, стр. 154 [у студији је написано „*manogenēs*“ за шта претпостављам да је реч о грешци, пошто већ на следећој страни уместо „а“ пише слово „о“]). Да је реч о светописамском термину аутор наглашава и на следећим странама своје студије и говори да се термин *ихидаја* користи и у Старом (зависно о ком језику је реч у форми „*yahid / monogenēs / ihidāya / ihidāyūta*“) и Новом Завету („*monogenēs / ihidāya*“; уп. Griffith, „'Singles' in God's Service...“, стр. 155–156) О *ихидајама* погледати и Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 73–81.

<sup>906</sup> Уп. Griffith, „'Singles' in God's Service...“, стр. 147.

људе, нити Содомљане.<sup>907</sup> Са друге стране наводи примере да Бог тражи од појединих људи да се уздржавају од односа да би служили Њему, а Израил не би добио заповести без *освећивања*.<sup>908</sup> Након овога објашњава да Бог јесте створио, установио брак, а све што је створио је добро, тј. не говори против брака и говори о браку као нечему добром. Међутим, треба имати на уму да су неке ствари узвишеније: створио је и светло и таму, али светло је узвишеније, сунце и месец, али сунце је узвишеније, тако и брак и девственост, али је девственост узвишенија,<sup>909</sup> другачије речено „делибат је топло препоручен, али се не захтева“<sup>910</sup>. Наравно, свестан је да нису сви људи за тај подвиг и то сам наглашава.<sup>911</sup> Занимљиво је запажање М.-Ж. Пјер у вези са Мудрачевим навођењем примера из Писма којима поткрепљује постојање девственика и у историја Израилја. Она указује на то да не помиње Христа као девственика, не позива се на Његов пример, а то разумева на тај начин да Христа не може користити као доказ у дијалогу са Јудејима јер Га они не признају, не препознају као неку важну личност,<sup>912</sup> а што даље имплицира да је овај приказ написан са циљем за подучавањем верних за дијалог са Јудејима.

Иако све *Приказе* пише заветницима (изузев *Приказа* XIV који не искључује заветнике, али се обраћа и онима који то нису), ипак у горепоменим *Приказима* VI и VII даје неке конкретније савете. Неки од савета се односе само на заветнике, неки могу да важе и за друге чланове Цркве, а разлика се огледа у интезитету предложеног подвига.

У *Приказу* VI проналазимо неке смернице за заветнике, али они могу да буду од користи и онима који то нису:

„Исправна је реч коју изговарам и завређује да буде прихваћена<sup>913</sup>: Устанимо од сна нашег у овом времену и узнесимо срца наша са рукама нашим ка Богу небескоме. Да би, изненада долазећи Господар куће, пошто дође нашао нас у бдењу. Чувајмо и пригрлимо Жениха достојнога хвале да би ушао са Њим у брачну одају<sup>914</sup>.“ (*Приказ* VI, 240, 1–8)

„Оцем нашим да не називајмо [некога] на земљи да би били синови Оца небескога. Иако ништа немамо, све<sup>915</sup> понесосмо ми. Иако нико не познаде нас, имамо познанства многа. Радујмо се у надању нашем увек, јер се радује у нама Нада наша и Спаситељ наш.“ (*Приказ* VI, 244, 24–245, 4)

Циљ је сав свој живот посвети, предати Богу и бити спреман за Његов долазак. У другом цитату се види да говори заветницима зато и каже: „оцем нашим не називајмо никога на земљи...“, али у исто време сви ови савети треба да се односе и на све друге чланове Цркве јер сви треба да бдију над својим срцима и да ишчекују долазак Христа, да Христос свима буде нада. Међутим, потпуна преданост је могућа само онима који су цео живот посветили Богу и заветовали Му се и таквима је једини Отац Онај Небески.

Нешто више о духовном животу заветника:

„О, ви који сте позвани у борбу, чујте глас рога и ободрите се. Такође, вама говорим који држите рокове: свештеници и књијници и мудри. Позовите и реците свом народу: Који се плаши нека се поврати од борбе да не поломи срце браће своје као

<sup>907</sup> Уп. *Приказ* XVIII, 820, 19–824, 24.

<sup>908</sup> Уп. *Приказ* XVIII, 824, 25–829, 18; нпр. Бог говори Мојсију да посвети народ три дана, а Мојсије одлази и каже да се уздржавају од односа (уп. Из 19, 10 и 15).

<sup>909</sup> Уп. *Приказ* XVIII, 836, 20–837, 11.

<sup>910</sup> Pierre, „L’âme ensommeillée...“, стр. 125.

<sup>911</sup> Уп. *Приказ* XVIII, 841, 3–844, 10.

<sup>912</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 126–127, фуснота38.

<sup>913</sup> Дословно: Вредна је прихватања њеног.

<sup>914</sup> Брачна одаја је честа синтагма код Афрата и њом описује Будуће Царство (уп. нпр. „Слушајмо глас Жениха да би ушли са Њим у брачну одају.“ (*Приказ* VI, 248, 1–2).

<sup>915</sup> Дословно: Пошто ствар не би нама, сваку ствар...

[што ће поломити] срце своје. Који засади виноград нека се поврати послу своме да не би размишљао о њему и да [због те расејаности] буде поражен у рату. Који је верио жену и жели да је узме [за жену] нека се поврати и са женом својом нека се весели. Који сагради кућу нека се поврати њој, да се не би сетио куће своје и да се не растрза потпуно. Самцима<sup>916</sup> приличи борба зато што су им лица постављена ка оном што је пред њима и не подсећају се ствари које је иза њих. Зато што су ризнице њихове пред њима<sup>917</sup> јер зарада цела је за душу њихову, примају добитак прекомерни.“ (VII, 341, 11–344, 2)

Овде је још јасније потпуно предавање заветника духовној борби и занемаривање оних ствари које су карактеристичне за оне који нису дали завет. Брига о винограду, венчању, кући и томе слично, није нешто што треба да брине заветнике. Ја нисам нашао податак да су они давали завет сиромаштва, али овде се јасно види да, ако и нису давали такав завет, требало је да промене поглед на материјалне ствари. Из овог одељка још видимо улогу клира кога Афраат позива да науче народ о овом завету и да људи буду са њим добро упознати пре него што одлуче да га прихвате.

Крштење и заветници. Према ономе што може да се прочита у *Приказима* стиче се утисак да се одлучивало да ли се постаје син или кћер завета у тренутку крштења, тј. није постојао неки засебни обред и морало је да се одлучи пре крштења. „Велики је пак ово символ<sup>918</sup>, љубљени мој, који унапред Гедеон показа, тип<sup>919</sup> крштења, символ<sup>920</sup> борбе и обличије<sup>921</sup> самаца. Унапред пак упозори људе да пазе пред проверу водама. Тако када водама провери их, од десет хиљада само три стотине мушкараца беху изабрани да учествују у борби.“ (*Приказ VII*, 344, 21–345, 3) Слика указује управо на ово о чему је било речи а то је да су воде крштења у ствари у исто време и воде провере ко ће да уђе у, тако да кажем, интезивну духовну борбу, а ко не, као и то да је мали број оних који се опредељују за такав начин живота. Ово не треба разумети као да су се крштавали само заветници<sup>922</sup> што видимо и из остатка *Приказа VII*:

„Због овога тако приличи онима који ће да дувају у рогове, проповедницима Цркве: Да позову и да упозоре цео Завет<sup>923</sup> Божји пре крштења. Они који су изабрали<sup>924</sup> за душу своју девственост и светост, млади, девственици и свети, нека их упозоре проповедници и нека им кажу: Који срце своје постави за природу<sup>925</sup> тј. венчање, нека се венчава пре крштења да не би пао у борби и погинуо.“ (*Приказ VII*, 345, 6–14)

И овде Мудрац наглашава неопходност да пастири Цркве упозоре оне који се спремају за крштење, да их подуче да после њега више нема промена. Оно што што упада у око у овом одељку јесте да он саветује да ко хоће да се венчава да то уради пре крштења. Из овога следи закључак да није могло да се венчава после крштења? Или, пошто пише заветнику, можда је поента да се овде венчањем назива одлука да ли хоће да се венчава неко или не, тј. да одлучи пре крштење да ли хоће да буде заветник или не, а не да положи завет, па онда да промишља о венчању. Нешто даље у тексту указује на један конкретан проблем, а то је ако је неко

<sup>916</sup> Сир. *ихидаје*.

<sup>917</sup> Овај део реченице је прескочен у преводу на француски (уп. *Les Exposés*, стр. 429).

<sup>918</sup> Сир. *раза*.

<sup>919</sup> Сир. *тупса*.

<sup>920</sup> Сир. *раза*.

<sup>921</sup> Сир. *дмута*.

<sup>922</sup> У науци је једно време постојала теза да је према Афраату крштење примао само онај ко се заветовао на целибат, што је касније одбачено (уп. Skoyles Jarkins, *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God...*, стр. 64, фуснота 232).

<sup>923</sup> Тј. заједницу заветника.

<sup>924</sup> Тј. који су се заветовали.

<sup>925</sup> Део: „Који срце своје постави за природу, тј. венчање“ у француском преводу је преведено са: „Који су се одлучили за брачно стање...“ (уп. *Les Exposés*, стр. 431).

неодлучан и не зна шта хоће: „Који од борбе се окрене биће за презир. Онај који душу своју није заветовао и оклоп још није обукао, ако се окрене неће бити прекорен, али сваки који је заветовао душу своју и обуче оклоп, ако се окрене од борбе биће за подсмех. Ономе који душу своју испразни приличи битка зато што се не сећа ствари од пре и не окреће се њој.“ (Приказ VII, 345, 19–26) Овде се види да Афраат нема ништа против људи који се венчавају, који хоће да живе у свету. Проблем настаје када онај који се заветовао прекрши свој завет и оде да живи у свету. Ово је основни разлог због ког он више пута понавља да је неопходно да пастири, они који крштавају добро подуче народ и да објасне да после крштења нема више промене, да није проблем ако неко неће да се заветује и да такви слободно наставе да живе у свету, али за ове кој хоће да се заветују он ће опет да понови нешто касније у тексту: „Пошто ови проповедају и објаве и упозоре цео завет Божји<sup>926</sup> нека приђу водама крштења они који су се заветовали за борбу и нека буду проверени. После крштења видеће који су силни, а који су слаби.“ (Приказ VII, 348, 1–6) М.-Ж. Пјер сматра да Афраат не осуђује ни оне који после крштења и заветовања напусте овај ред само ако то буде јасно и јавно,<sup>927</sup> а не да кријући живе у некој врсти заједнице. Иако у одељцима које смо до сада видели ово није очигледно, видећемо даље да за овакав исказ постоји основа и код самог Мудраца.

Из *Приказа* видимо још један проблем који на који Афраат указује а то је да синови завета не могу да живе заједно са кћерима завета како би се избегла искушења, али и да не буду предмет зависти.<sup>928</sup> За оне који хоће да живе као супружници он саветује да то јавно разгласе. Такође, у *Приказу* VI, у наставку овога, говори о замеркама Јудеја да се живљењем у девствености противи Божјим заповестима. Да би одговорио њима он се позива на Писмо и на чињеницу да и тамо пише о уздржавању људи од односа и да им се то није рачунало као преступ него као услов за службу Богу.<sup>929</sup>

Укратко, осим ових ствари о којима је било нешто више речи, он саветује заветнике и заветнице и наглашава им да је за њих посебно важна вера, пост, молитва, да воле Христа, да буду кротки, понизни, смирени, искрени, да не причају превише, да се не смеју претерано, да немају дугу косу и да је не украшавају, да не користе мирисе, украшене хаљине, да не злоупотребљавају вино, да немају високе мисли, да се не свађају, да пазе на своје речи, да не исмејавају, да не зеленаше, да не ласкају, да не буду наметљиви, да буду умерени, ако имају нешто да уделе милостињу, ако немају онда ништа, да бирају друштво, да не оговарају.<sup>930</sup> Сви ови савети су корисни и за оне који нису заветници, а њима говори да се угледају на Христа и да следе Његов пример у свему овоме, тј. у сиромаштву, унижењу, да трепи мучење, жеђ, глад и тако даље.<sup>931</sup>

Дакле, реч је о људима који су узимали на себе већи подвиг, који су се одрицали света, живели у девствености и који су за то морали да се одлуче пре крштења.

### 3.2.5 Опште васкрсење и Царство Божје

О Царству Божјем говори као Царству Будућега века, а не као о паралелном Небеском царству.<sup>932</sup> Оно још није дошло, није започело, али је могуће сада и овде остетити његов предукус. „Због овога<sup>933</sup> ово Дрво живота, угодност његова, није ускраћена потребитима, да једу и да живе. Оно издужује гране своје и гранчице своје пушта [да расту]. Истеже изданке своје изнад ограда и пушта [да расте] плод његов милостиво ван границе којом окружено

<sup>926</sup> Тј. заједницу заветника.

<sup>927</sup> Уп. Риеге, „Introduction“, стр. 111, фуснота 138.

<sup>928</sup> И овде се види да није проблем само индивидуа и њена духовна борба већ и како то утиче на целу заједницу.

<sup>929</sup> Наводи примере Мојсија, Исуса Навина, затим да су свештеници морали да чувају светост током времена њихове службе, затим помиње Илију, Јелисеја (уп. *Приказ* VI, 260, 13–272, 19).

<sup>930</sup> Уп. *Приказ* VI, 272, 1–276, 22.

<sup>931</sup> Уп. *Приказ* VI, 276, 23–278, 8.

<sup>932</sup> Мало касније ћу се више посветити овој теми.

<sup>933</sup> Забрањено је људима због пада да му приступе.

беше због заштите његове.“ (Приказ XXIII, 8, 2–8) Плодови Дрвета живота који су доступни сада и овде нису ништа друго него причешће, а тим „Плодовима“ написао је још: „Сачувани су, они који једу плод, као зрно у грозду, а због благослова сачуван је цео грозд док се не наврши време постављено од Вишњег.“ (Приказ XXIII, 8, 17–20) То јест, због праведника сви су сачувани, а после ће сви добити плату према делима, па и они који нису хтели да прихвате благослов и да му се уподобе и они који нису хтели да узму „лек који је дат“ (Приказ XXIII, 9, 1) О предукусу Мудрац је још записао:

„Проклетство би приковано на Крст и оштрица мача би однесена испред Дрвета живота и би дато за јело верујућима. Рај је обећан блаженима, девственицима и светима. Дати су плодови Дрвета живота за јело верујућима и девственицима и онима који творе вољу Божју. Врата су отворена, пут је утабан. Извор покуља и напоји жедне. Сто је постављен и славље је припремљено. Во угојени је заклан и чаша спасења је умешана. Прослава је спремна и Жених је пришао да седне за сто. Апостоли позивају и позваних је веома много.“ (Приказ VI, 265, 18–268, 5)

Не само да је кроз Крст омогућено да се приступи плодовима Дрвета живота, већ овде видимо да Афраат све време говори о томе да је Царство Божје спремно и да само што се није пројавило. У овим речима се осети живо ишчекивање Христовог другог доласка. Вера нашег писца је таква да он у сваком тренутку очекује Његов долазак.

Осим учествовања у Будућем на овај начин Афраат помиње на једном месту и то да смерни, унижени, учествују сада тако што: „Отварају очи и посматрају тамо и гледају Женика који припрема Душу Своју.“<sup>934</sup> (Приказ IX, 416, 23–25) Они који живе са Христом они Га сада и гледају.

М.-Ж. Пјер ово гледа, сматрам исправно, као јединствен акт, тј. праведни, добродетељни људи својим делима, уз Тело и Крв Христову, тј. и делима и Светим Тајнама достижу тај ниво да се може рећи да су „прогутани“ Духом Светим<sup>935</sup> – већ сада учествују у Будућем.

Царство Божје је Царство Будућега века. За Афраата још увек нико није отишао у Царство и оно не постоји паралелно са овим временом.

„Праведни не примају обећања [дата] њима, нити су неправедни стављени под казну злу док не дође Судија и разлучи десно од левог. Увери се из оне ствари која је написана: Када седне Судија и отворе се књиге пред њим, позвани биће добри и зли. Ови који учинише добра [дела] примиће добра од Доброга, а који починише зла [дела] примиће зла од Судије.“ (Приказ VIII, 397, 17–26)

„Од свега [реченог] разуми, љубљени мој, и буди сигуран у то да још ниједан човек не прими плату своју. Ни праведни пак не наследише Царство нити зли одоше на мучење.“ (Приказ VIII, 401, 13–16)

„Од [свих речених] ствари увери се, прими и веруј да ће у дану васкрсења васкрснути тело твоје у савршенство и од Господа твога примићеш плату вере твоје и тиме како си веровао веселићеш се и бићеш обрадован.“ (Приказ VIII, 405, 16–20)

Нико још није добио ни награду ни казну за дела своја. То тек треба да се деси, а десиће се када Христос дође и када буде судио свима. Оволико наглашавање може да значи да су постојали и они који су веровали да упокојени одмах одлазе у Царство Божје, или на вечне муке, а што се може видети и из примера да Афраат тако нешто категорички одбија. Осим Приказа VIII из ког су сви наведени цитати, овакву веру Афраат исповеда и на другим местима. На пример, Приказу V: „Звер<sup>936</sup> пак неће бити убијена док не седне Старац дана на

<sup>934</sup> Тј. Себе.

<sup>935</sup> Уп. Pierre, „L'âme ensommeillée...“, стр. 129–130.

<sup>936</sup> Говори о деловима Књиге пророка Данила и о зверима које представљају царства. Уп. Дан 7.



трон и [док не] приђе Њему<sup>937</sup> Син човечији и [док не] буде предата Њему власт. Потом, биће убијена звер и уништено тело њено и биће Царство Сина човечијега Царство вечно и власт Његова кроз сва поколења.“ (Приказ V, 196, 14–20) Овде не говори директно о овој теми, али је јасно да још увек није крај и да ће се то догодити тек када дође Судија и тек тада биће успостављено Царство Његово.

Шта се дешава у међувремену? О томе је било мало речи када сам писао о специфичностима Афраатове пневматологије, али је важно да поновим један део већ наведеног цитата: „Када умру пак синови човечији сахрањује се дух душевни са телом и чула се узимају од њега. Дух небески кога су примили, одлази према природи Својој код Христа.“ (Приказ VI, 293, 12–16) Израз „дух душевни“ означава оно што се данас у богословљу зове душа, што се може закључити из самог контекста<sup>938</sup>, а „Дух небески“ јесте Дух Свети. Прва реченица је још једна од специфичности Афраатове мисли. Реч је о вери у спавање душе (*иннопсихија*)<sup>939</sup>. Након смрти душа не одлази нигде него је у неком стању сна, лишена свих

<sup>937</sup> Дословно: приђе пред Њега.

<sup>938</sup> Више о изразу „дух душевни“ погледати Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body...“, стр. 439–440.

<sup>939</sup> Уп. Pierre, „Introduction“, стр. 191–199. М.-Ж. Пјер овде представља Афраатово учење о „спавању душе“ после смрти, о потоњој историји овог веровања (нпр. да се ово веровање среће код несторијанаца; у једном другом свом делу наводи и да је он први код кога је забележено ово учење [уп. Pierre, „L’âme ensommeillée...“, стр. 243.]). Међутим, унутар њене анализе нема јасног показатеља који су узроци, извори који су Афраату послужили за такво веровање. Ауторка основу проналази у томе што се у Писму смрт назива сном, васкрсењем устајањем из сна. Осим Писма, она могућу основу види и у чињеници да Црква поштује мошти. Ниједно од ових претпоставки ми не изгледа поуздано јер у првом случају „устајање од сна“ нема за поенту да покаже да душа спава, већ да је смрт нешто што Бог може лако да победи и за Њега је то као када некога буди из сна. Да ли је Афраат ово другачије разумео нисам пронашао доказе у његовим списима. Друго, Православна Црква не исповеда *иннопсихију*, као ни дохалкидонци (на чије одбацивање *иннопсихије* се ауторка осврће), а и једни и други поштују свете мошти. У својој студији „L’âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan ; Essai sur l’anthropologie d’Aphraate“, указује на то да је од петог века на учење о *иннопсихији* утицало аристотелово учење, као да је питање шта се дешава са душом после смрти потресало цркву да је патријарх селевкијско-ктесифонски Тимотеј I сазвао сабор 786–787. на ком је донешена одлука да душа нема могућност нових сазнања до новог сједињења са телом (уп. Pierre, „L’âme ensommeillée...“, стр. 135–140).

Са друге стране Т. МекГлотлин даје хипотетички одговор (и сам почиње поглавље „Ако је идентификација контроверзи... тачна, онда...“ [Thomas McGlothlin, „Contextualizing Aphrahat's Demonstration 8: Bardaisan, Origen, and the Fourth-Century Debate on the Resurrection of the Body“, *Le Muséon* 127 (2015), стр. 334]) да се Афраат помоћу „спавања душе“ супротставља Бардаисану. Наиме, анализирајући секундарне изворе из којих сазнајемо о Бардаисановом учењу, Т. МекГлотлин долази до хипотезе да Бардаисан учи да Адамова смрт после пада за коју му је Бог рекао да ће умрети ако прекрши заповест, није телесна смрт, а исто тако ни Христово васкрсење није васкрсење тела јер је Христос поништио ту смрт, смрт којом је умро Адам одмах по преступу. Поред овога, апостол Павле говори да жели да се ослободи тела да би био са Христом (2Кор 5, 8). Да би ово довео у неки склад са вером Цркве он „уводи“ учење о спавању душе и објашњава да по смрти праведни има пријатан сан, а неправедни кошмаре. Дакле, на овај начин иако је човек физички мртав он је за Бога жив и има неку врсту контакта са Њим, сачувана је вера у васкрсење тела и у Царство небеско као Царство Будућега века (уп. McGlothlin, „Contextualizing Aphrahat's Demonstration 8...“, стр. 334–336).

Е. Волтерс указује на чињеницу да сам Афраат нигде не користи синтагму „спавање душе“, али да се то узима због примера који ћу да наведем на следећој страни овог рада, део Приказ VIII, 397, 3–14, у ком сликовито објашњава стање човека после смрти до општег васкрсења кроз сан праведног и неправедног човека (уп. Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body...“, стр. 442). Као узрок за овакво учење он наводи Афраатову реченицу: „Ови са детињастим разумом пак говоре: 'Ако [ниједан] човек пак не прими плату, зашто рече Апостол: Када изађемо из тела код Господа нашег бићемо?'“ (Приказ VIII, 404, 1–4; уп. Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body...“, стр. 444). Међутим, ни он нема поуздан одговор како је Афраат дошао до ове идеје, овог учења, веровања. Између осталих текстова које анализира (па и текстове традиција Другог Храма и рабинске литературе), задржава се на Оригену и Татијану и код њих проналази податке да постоје људи који верују да душа остаје код тела и после смрти (аутор наводи да сам Татијан говори да само душе оних који не познају истину остају са телом док Ориген одбацује учење да се душа сахрањује са телом; уп. Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body...“, стр. 453–454). На основу њихових текстова извлачи следећу претпоставку: „Иако постоје сличности између идеја пронађених код Татијана и Оригена, није нужно да се закључи да је Афраат познавао неки од ових извора или да његов аргумент треба да буде изједначен са погледима о којима Татијан и Ориген дискутују. Ипак, с обзиром на Татијанову сиријску позадину и

чула и са телом, или уз тело, остаје до доласка Христовог и општег васкрсења.<sup>940</sup> Овде ћу још да додам:

„Код Господа нашег Дух, кога су примили праведни, одлази према природи његовој небеској и [остаје тамо] све до времена васкрсења када ће доћи да обуче тело у ком је обитавао. Све време подсећа на њега<sup>941</sup> [стојећи] пред Богом и подстиче на васкрсење њега, тела у ком је обитавао... За зло не постоји неко ко би подсећао [на њих стојећи] пред Господом зато што је далеко од њих Дух Свети, због тога што су душевни и душевно ће бити сахрањени.“ (VIII, 404, 6–11; 15–19).

Овде је представљено да Дух Свети одлази до Христа и Он остаје тамо до Суда стално одржавајући сећање на упокојеног до његовог васкрсења. Они који нису примили Духа Светога, или су Га из неког разлога изгубили, они ће само бити „сахрањени душевно“, тј. за њих се Дух неће молити Христу.

Шта се дешава са упокојенима према Афраату? На ово питање Афраат одговара кроз слику:

„Праведни који спавају – сан њихов је угодан њима и дању и ноћу. Цела ноћ, чију дужину не осећају, већ као један час изгледа пред очима њиховим. Током страже јутарње буде се и веселе. Неправедни – сан њихов пада на њих и они личе на човека на ког је пала грозница велика и прожимајућа. Окреће се у кревету тамо и овамо, преплашен је ноћ целу која је дуга за њега и који се плаши јутра у ком ће га осудите Господар његов.“ (Приказ VIII, 397, 3–14)

У вези са овом сликом Афраат наставља објашњење шта се дешава са уснулим човеком.<sup>942</sup> Иако ни праведни ни грешни не примају награду сада, ипак се разликује њихово ишчекивање доласка Судије. И за једног и за другог биће као сан, с тим што се сан једног и другог разликује. За праведнога то неће бити мучење, неће имати осећај да је дуго трајало, већ као трептај ока, док ће за грешника то бити мучење, стални немир. Због оваког разумевања смрти Афраат подучава своје читаоце да не треба да се боје смрти по себи. Ова смрт за Бога је сан: „Ова пак смрт сан је...“ (Приказ VIII, 393, 23–42), а након овог исказа наводи речи Давида (Пс 3, 6), Исаије (Ис 26, 19), Христа (Мт 9, 24; Мк 3, 40; Лк 8, 52; Јн 11, 12), Апостола (1Кор 15, 51 и 1Сол 4, 13). Оно чега човек треба да се плаши је нешто друго: „Али ово уверавање прими од мене: грешник иако је жив мртав је за Бога, праведник иако је мртав за Бога је жив.“ (Приказ VIII, 393, 20–23) Другачије речено: „Од смрти пак друге треба да нас је страх, оне која је пуна плача и шкргутања зуба и уздисаја и патњи, она која пребива у тами спољашњој.“ (Приказ VIII, 396, 7–9)

---

идентификацију Оригеновог опонента као Арабљанина, могуће је да је идеја о спавању душе циркулисала шире међу хришћанима источног Медитерана.“ (Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body...“, стр. 454).

<sup>940</sup> Говорећи о „спавању душе“ после смрти човека, М.-Ж. Пјер подсећа: „... потребно је приметити да Мудрац не претендује да начини једну претенциозну систематску теологију коју би наметнуо као догму откривених дедукција индискретно узетих на пример из библијског текста. Афраат тражи да разуме своју веру и своје искуство.“ (Pierre, „Introduction“, стр. 196, фуснота 196.) Овим речима као да жели да подвуче чињеницу да ово што Афраат пише у *Приказима* нема за циљ писање уџбеника систематског богословља већ да су његове речи плод размишљања, искуства и сликовитог изражавања простог верника. Са друге стране, Е. Волтерс ослањајући се на исказ да душа бива лишена чула по смрти, тј. у чињеници довођења у везу душе и чула, види сличност са учењем Аристотела, стоика, средњеплатоничара и Јудеја Филона Александријског (уп. Walters, „Sleep of the soul and resurrection of the body...“, стр. 441–442). Према његовом мишљењу Афраат није неко ко је био упознат само са садржајем Светог Писма, већ да је његово знање шире, тј. да ипак није био прост човек који је читао само једну књигу (у овом случају Књигу) и тумачио је искључиво из свог искуства и искуства своје локалне заједнице.

<sup>941</sup> Или: помиње га.

<sup>942</sup> То стање објашњава сликовито и ова слика је разлог због ког се његова вера да душа остаје поред тела, да се сахрањује уз тело, са телом, назива „спавање душе“.

Опште васкрсење. До сада смо у анализи Афраатове мисли могли да видимо да он верује и исповеда опште васкрсење. Овде ћу се задржати мало више о томе како он разумева сам тај догађај.

„Када буде време испуњења времена, крај, и приближи се време васкрсења, примиће Дух Свети, који је сачуван у чистоти, силу велику од природе Своје и отиће ће код Христа и стаће на врата гробнице код сахрањених синова човечијих који су Га сачували у чистоти и ишчекиваће звучни знак. Када буду отворили бдијући врата неба пред Царем, након тога рог ће позвати, трубе ће засвирати и чуће Дух који чека звучни знак. У журби ће гробове отворити и васкрснуће тела и ствар која је сахрањена у њима и обући ће славу онај који иде са Њим. Биће Он унутра због васкрсења тела, и слава ће бити споља као украс тела.“ (*Приказ VI, 269, 11–26*)

Сликовито представљање тренутка општег васкрсења, али оно што је битно запазити јесте чињеница да је Дух тај који васкрсава и они који су га сачували Он ће бити у њима. На сликовит начин говори о сједињењу, будућем прожимању људи и Бога: „Биће Он унутра...“ Овај одељак наставља речима: „Биће прогутан дух душевни од стране Духа небескога и биће цео човек као дух када тело буде у Њему. Прогутана биће смрт од живота и тело ће бити прогутано од Духа. Одлетеће Духом овај човек да сретне Цара и примиће га са радошћу и примиће Христос са благошћу тело које је сачувало Духа Његовог у чистоти.“ (*Приказ VI, 269, 26–297, 7*) Овде још сликовитије показује будуће сједињење човека и Бога. На првом месту више неће бити смрти, али и душа и тело<sup>943</sup> васкрслога биће у потпуности прожети, „прогурани“ од стране Духа Светога и као такви ће отићи Христу који ће да прихвати васкрслога.

Неколико страна касније у истом *Приказу* имамо слику шта ће бити са онима који нису сачували Духа Светога: „Син човечији који је Духа Христовог растужио биће у васкрсењу свом душеван због тога што Дух небески није код Њега којим би била поједена душевност. Па и када васкрсне остаје у природи својој, огољен – без Духа и зато што је свукао Духа Христовог биће му дата голоотиња велика.“ (*Приказ VI, 308, 13–19*) Значи, сваки човек ће бити подигнут из мртвих, чак и они који нису сачували Духа светога, али тај човек по свом васкрсењу биће „огољен“ неће бити заоденут славом коју има онај који у себи има Духа Светога. Остаје „душеван“, тј. жив, али не и прослављен.

Потребно је поменути и објашњења догађаја општег васкрсења и у *Приказима VIII и XXII*. У *Приказу VIII* проналазимо следеће исказе: „Једном речју Божјом прослеђеном кроз Христа Његовога устаће сви мртви као у трептају ока, брзо.“ (*VIII, 388, 23–25*) „Он<sup>944</sup> је тај Глас којим ће оживети мртви.“ (*VIII, 392, 1–2*). У *Приказу XXII* записује:

„Дође Животодавац, Усмртитељ Смрти која остаје без власти своје над праведнима и неправеднима. Васкрнуће мртви на глас моћни и испразниће се остаће Смрт без свих заточеника. За суд сабраће се сви синови Адамови и ићи ће сваки човек на место које

<sup>943</sup> О васкрсењу људског тела код Афраата погледати McGlothlin, „Contextualizing Aphrahat's Demonstration 8...“, стр. 311–339. Т. МекГлотлин, анализирајући одељке из *Приказа*, највише из *Приказа VIII*, указује на аргументе за учења на која Афраат пише једну врсту оправдања вере у васкрсење људских, овоземаљских тела и њиховог узласка „на Небо“. Он их дефинише на једно емпиријско и два егзегетска. Емпиријско: чињеница је да се људско тело потпуно распада, а одговор који даје је да је Богу лакше да васкрсне из нечега, него што је био створио ни из чега. Прво егзегетско: апостол Павле говори о небеском и земаљском телу, као и да жели да се удаљи од тела да би био са Христом (уп. 1Кор 15, 40 и 2Кор 5, 8). Афраат на ово одговора да није реч о новом небеском телу него да је реч о преображеном телу. Друго егзегетско: апостол Јован у свом Јеванђељу записује да само онај који је сишао са Небеса може да се на њих и попне (уп. Јн 3, 13). За овај аргумент против васкрсења овог тела Афраат указује на чињеницу да се пророк Илија попео на небо иако није првобитно са њега сишао, тј. не може се буквално узети овај Јованов цитат. Као могући корен ових погрешних учења Т. МекГлотлин види оригенизам четвртог века и Бардаисаново учење (уп. McGlothlin, „Contextualizing Aphrahat's Demonstration 8...“, стр. 314–317 и 333–334).

<sup>944</sup> Односи се на Христа.

је припремљено за њега. Васкрсење праведних води у живот, а васкрсење неправедних Смрти биће предавање.“ (*Приказ XXII*, 1024, 3–11)

Док ће у наредној колони у истом *Приказу* да говори још о чињеници да ће неправедни заиста бити васкрснути, као и да ће после тога бити враћени у Шеол.<sup>945</sup> Основна разлика коју уочавам у овим наводима је та да нема никаквог помена Духа Светога, за разлику од онога што смо видели у *Приказу VI*. Оно што јесте слично је то да је Христова улога у васкрсењу наглашена. Било да је реч о томе да Дух чека „звучни знак“ и да ће по васкрсењу да одводи Христу оне који су Га сачували, било да је реч овде да је Отац кроз Христа, Реч, Глас, „Звучни знак“, „покренуо“ васкрсење. Не изгледа ми да су ова два навода супротстављена већ да Афраат наглашава различите ствари у зависности од контекста, а у првом је желео да објасни улогу Духа, а овде више да објасни узајамну делатност и улоге Оца и Сина. Уколико би довели у вези ова два извештаја дошли би до учење које говори о томе да од Оца креће иницијатива, да Он покреће, да то ради кроз Сина, а да је Дух Свети Тај који то спроводи у дело. Дух Свети ће „стати“ поред упокојених и чекати „знак“ који Отац кроз Сина објављује.

Бранећи веру у васкрсење наш Мудрац ће се позивати и на примере из Писма (пророк Илија, Јелисеј, Језекиљ, па васкрсења која је Христос учинио).<sup>946</sup> „Сви пак оци“<sup>947</sup> наши надају се<sup>948</sup> васкрсењу и оживљавању мртвих...“ (*Приказ VIII*, 372, 20–21) Реч је о примерима, изузев Језекиљевог виђења костију и васкрсења људи чије су то кости биле, који говоре о васкрсењима недуго после упокојења. Због овога се Афраат задржава више на примерима који су описани у Јеванђељима, тј. примерима у којима Христос васкрсава сина наинске удовице, Јаирову кћер, Лазара и преко ових примера указује на две врсте васкрсења. „Ово све с чим сам желео да убедим тебе да са двоје, две речи устадоше мртви ови, због тога што су два васкрсења у њима. Једно је то [ондашње њихово] васкрсење и друго је оно које је припремљено[, будуће]. Због тога у овом васкрсењу којим ће васкрснути сви људи више се неће пасти.“ (*Приказ VIII*, 388, 17–22) Афраат када говори „две речи“ мисли на то да је Христос са две речи васкрсавао те људе (два пута „подигни се“ и „изађи напоље“). Осим овога он објашњава и да васкрсење није нешто немогуће, није чак ни тешко за Бога: „На почетку пак створи Бог Адама од праха, обликова га и подигну га. Ако пак, иако није постојао Адам, ни из чега начини га,<sup>949</sup> колико ли је сада лакше Њему да га васкрсне јер, гле, посејано је семе у земљу?“ (*Приказ VIII*, 369, 19–24) Нешто касније је записао: „Богу пак не беше велика [ствар] да оживи мртве.“ (*Приказ VIII*, 372, 6–7)

Преображај тела. Већ је било речи о томе да је васкрсење оживљавање човека („буђење“ душе која је током смрти била лишене чула и њено уједињење са телом чије је „семе“ сачувано за васкрсење) силом Божјом, тј. да их Дух Свети „прогута“ и учини бесмртним. Афраат је кроз *Приказе* оставио опис који нешто јасније показује његову веру у васкрсење тела приликом Другог доласка Христовог. Основу за своју веру проналази у преображењу Христовом на Тавору и ослањајући се на тај догађај записује: „Показа им, овој тројици<sup>950</sup> сведока осведочених знак<sup>951</sup> доласка Свог када преобрази изглед свој обличјем [Другог] доласка Свога.“ (*Приказ XXIII*, 36, 12–14) Догађај Преображења за њега је показатељ како ће изгледати тела по васкрсењу, прображена тела. Са друге стране, он не противречи себи и као што је већ било речи у вези са прожимањем васкрслих од стране Духа Светога, тј. да ће до јединства човека и Бога доћи само у случају праведних, тако и овде, ослањајући се на Павла, кога и цитира („Сви ћемо уснути, али у васкрсењу, нећемо сви бити

<sup>945</sup> Уп. *Приказ XXII*, 1025, 8–23.

<sup>946</sup> Уп. *Приказ VIII*, 381, 25–388, 16.

<sup>947</sup> Под термином „оци“ подразумева Старозаветне личности.

<sup>948</sup> Дословније: у нади [су].

<sup>949</sup> Дословније: ... кад није [било] Адама из не ствари начини га...

<sup>950</sup> Петру, Јакову и Јовану.

<sup>951</sup> Сир. *ата*.

преображени“ [1Кор 15, 51]) остаје при свом ставу да неће сви исто проћи у дану Христовог доласка. У *Приказу VI* записује још:

„Ови који ће бити преображени, они ће обући слику<sup>952</sup> овог Адама небеског и постаће духовни. Ови који се не преобразе остаће душевни према природи створеног Адама који је од праха и остаће према природи својој на земљи доњој. Након тога ови небески ће бити пресељени на небо и полетеће ови Духом ког ће обући и наследиће Царство које припављено беше за њих од почетка. Душевни остаће на земљи због тежине тела својих и вратиће се они у Шеол и тамо ће бити плач и шкргут зуба.“  
(*Приказ VI*, 309, 8–20)

Преобразиће се само праведни, они ће се уподобити Адаму небеском, Христу и постаће духовни, или боље рећи Духовни, оДуховљени, и такви ће бити „лаки“ и биће узнети у Царство Божје. За оне који не буду преображени може се рећи да и они васкрсавају, тј. оживљавају, али ће „само“ оживети и биће као што су и били, биће „према природи створеног Адама“ и биће „враћени у Шеол“. У *Приказу VIII* записује: „Када васкрсне тело праведних и преобрази се назваће се небеским, а оно које се не преобрази назваће се према природи својој земаљским.“ (VIII, 368, 23–25) Другим речима указује на исто, а то је да неће сви бити преображени. Поред овога, он се на овом месту задржава на још једној теми, а то је израз који је позајмљен од апостола Павла (кога је навео пре овог цитата; 1Кор 15, 40), а реч је о „телу небеском“. Указује на то да постоје људи који верују да ће добити неко ново, другачије, небеско тело<sup>953</sup> када Христос дође; Мудрац ово категорички одбацује говорећи још да је то само израз за преобразена тела.<sup>954</sup> „Свака од семенки тело душе своје облачи.“ (Приказ VIII, 364, 19–20). Баш оно тело са којим је душа живела у овом свету, оно је посејано и оно ће да васкрсне, тј. „То тело које паде у земљу васкрснуће.“ (Приказ VIII, 364, 23–24) Чак и ако се тело потпуно распадне то неће представљати проблем: „... гле, пролази тело и пропаће, чак ће се и кости, наине, ако се одужи време, распасти и биће препознатљиве,“ (Приказ VIII, 361, 3–5) али ни у том случају Богу није тешко да васкрсне човека. „Када буде време васрсења мртвих постаће то ништа<sup>955</sup> нешто као [што би] природа<sup>956</sup> његова претходна, али биће додато природи<sup>957</sup> његовој преображење.“ (Приказ VIII, 364, 4–7). Дакле, чак и потпуно распало тело, које је за њега „ништа“, постаће „нешто“, поново ће бити уобличено какво је било, али и преобразено.

Будуће царство. О Царству Божјем говори кроз неколико слика. У *Приказу VI* пише: „Они који сачувају светост у Светилишту узвишеном одмориће се. Све самце<sup>958</sup> обрадоваће Самац<sup>959</sup> из наручја Очевог. Нема тамо мушко ни женско, ни роба ни слободних, већ сви јесу синови Вишњега.<sup>960</sup> Све девице које су заручене Христу тамо пале лампе своје и са Женихом ући ће у брачну одају.“ (Приказ VI, 269, 1–10) Из овог одељка види се да се Афраат ослања на Павлове речи да нема подела ни по ком основу, да су сви синови Вишњега, а додаје и да је то „место“, „Светилиште узвишено“, „брачна одаја“ место починка, одмора. У *Приказу XXII* говори на један други начин о другачијем начину постојања у односу на овај свет: „Тамо наследство неће бити подељено и ниједан човек неће рећи сапутнику свом: Ово припада

<sup>952</sup> Сир. сурта.

<sup>953</sup> О томе говори и у *Приказ VIII*, 361, 3–18.

<sup>954</sup> У наредним стиховима ће опет појашњавати да сви васкрсавају, али се сви не преображавају. Погледати и *Приказ VIII*, 369, 13–17.

<sup>955</sup> „Ништа“, дословно „не ствар“, *ла медем*, се односи на приговор да после одређеног времена од човековог тела не остаје ништа. Ово „ништа“ не треба разумети у смислу „небића“ него у смислу да је изгубило сва своја својства, да више није оно што је било.

<sup>956</sup> Сир. *кјана*.

<sup>957</sup> Сир. *кјана*.

<sup>958</sup> Сир. *ихидаје*.

<sup>959</sup> Ово је дослован превод, али речју *ихидаја* у контексту Сина означава Јединородни.

<sup>960</sup> Уп. Гал 3, 28.

мени, а ово припада теби.“ (*Приказ XXII*, 1016, 7–9) Као и: „Не воли тамо човек сапутника свог наклоношћу неумереном, већ изобилно воли свако свакога на исти начин.“ (*Приказ XXII*, 1016, 11–14) Сликe нису прецизне, али је ипак могуће уочити да све поделе нестају: људи се неће разликовати ни по полу, ни по статусу, ни по ономе што поседују, нити ће постојати различите врсте међуљудских односа, него ће свако бити подједнако вољен од свакога јер „...сви су деца Оца небескога...“ (*Приказ XXII*, 1016, 16–17) Слично првим наводима, у *Приказу XIV* записује: „На крају ће сви праведници бити у починку, у време када буде одузета власт похлепи као што рече Спаситељ наш ономе што беше са десне стране: Заиста кажем теби, данас са Мног бићеш у врту еденском.“ (*Приказ XIV*, 628, 5–9) То јест, и овде се о Царству Будућег века говори као о месту одмора и починка.

Царство Христово је непролазно: „Показа да у данима ови цареви када постављени беху у царству, поставиће Бог неба Царство вечно, неуништиво и непролазно које јесте Царство чији Цар је Христос, а које ће уклонити царство четврто“ (*Приказ V*, 209, 25–212, 3) Ове речи су изречене у контексту гоњења и на овај начин он охрабрује своје саговорнике, а у основи је слика из *Књиге пророка Данила*,<sup>961</sup> о четири царства. Оно на шта он посебно указује јесте то да су сва овоземаљска царства пролазна за разлику од Небескога. Неколико страна касније понавља ову мисао: „После ових пак, гле, царује Цар Христос, обориће царство четврто и поломиће целу статуу.“ (*Приказ V*, 212, 12–15) Као и: „Камен који пада на статуу и разбија је и [који] испуни целу земљу[, то је] Царство Цара Христа које уништи царство овога света и које ће царовати у векове векова.“ (*Приказ V*, 212, 20–24) Том будућем Царству Цара Христа неће бити краја. Слично сведочанство проналазимо и у *Приказу XIV*: „Ова небеса која су изнад нас, која су названа збијена<sup>962</sup> проћи ће. Ова земља која је сува, дотрајаће. Али, земља живих и небеса која су изнад збијених, ови неће дотрајати нићи ће проћи.“ (*Приказ XIV*, 628, 16–20)

О Царству Божјем говори и као о наручју Авраамовом:

„Ове [речи] написао сам ти зато што је записано: Кад умре сиромас однесоше га анђели у наручје Авраамово.<sup>963</sup> И кад рече: у наручје Авраамово однесоше га, то је Царство небеско и када рече Авраам богаташу: Провалија велика јесте између нас и вас и нико од вас не [може] доћи код нас нити од нас код вас. Ово показа да после смрти и васкрсења не постоји [могућност] покајања. Ни рђави [људи после тога] се не могу покајати да би ушли у Царство, нити праведни грешити и отићи на муке, тј. у Провалију велику.“ (*Приказ XX*, 912, 11–21)

Дакле, од тренутка када се раздвоје праведници од неправедних, када праведни уђу у Царство, а грешни буду послати на вечне муке више неће бити могућности да се то стање промени.

На крају *Приказа* записује следеће речи: „Ми смо од Адама, стога разумемо мало. Само ово знамо: Један је Бог, један је Христос и један је Дух и једна је вера и једно је крштење. Више од овога да се каже не би имало користи за нас. Ако [хоћемо да] кажемо [више] нећемо бити у могућности. Ако будемо истраживали бићемо повређени.“ (*Приказ XXIII*, 124, 10–16) Док даље у тексту објашњава да човек није у стању ни природу да разуме, а о Богу оно што знамо јесте само оно што нам је Христос показао. Афраат то углавном своди на то да треба да обожавамо и прослављамо Бога у заједници Цркве.<sup>964</sup> Овим завршава своје списе.

<sup>961</sup> Уп. Дан 7.

<sup>962</sup> Израз се користи и код Лк 6, 38, али у другом контексту и у Синодском преводу преведено је као „набијено“.

<sup>963</sup> Уп. Лк 16, 22.

<sup>964</sup> Уп. *Приказ XXIII*, 124, 22–128, 17.

### 3.3 Резиме

Оно што је о. Георгије Флоровски записао о Јакову Афраату, Персијском Мудрацу, је углавном оно што се и данас зна о њему, с тим да су још неке од ствари доведене под знак питања и не сматрају се више поузданима. Новина готово и да нема (једна од њих је, на пример, сада општепознато да постоји и *Приказ XXIII*, мада није сигурно да и г. Флоровски није знао за њега).

Читајући *Приказе* видимо да Персијски Мудрац мало говори о Светој Тројици, али се ипак јасно види да верује у Бога као Свету Тројицу. Тај Бог је створио свет ни из чега, а стварању света је претходило стварање човека „у уму Божјем“, а након стварања света, онда је човек „рођен из ума“ у овај свет. Природа човечија је од праха земаљског и он је обдарен слободом и знањем да га је Бог начинио. Створен јесте по слици и обличју Божјем, али нам аутор није објаснио шта под тим мисли, осим да се то обличје проналази и код анђела. Када је пао, човек је променио стање своје природе и као последицу јавља се смрт, а он добија и закон.

Да би спасао човека долази Син Божји, потпуни Бог постаје потпуни човек, и на тај начин омогућава људима да приступе Божанству кроз Њега. Осим тога, Он је Својим доласком укинуо проклетство пада, измирио нас са Оцем, ослободио Закона, испунио Стари завет, дошао је да позове на покајање, да сабере све. Као врхунац свега, Он је победио смрт и дао нам залог да ћемо и ми васкрснути. Христос је имао Духа Светога без мере, а сви други људи имају део, или „од Духа Светога“, али Он је недељив.

Оно што је код Персијског Мудраца недоречено јесте то шта је хтео да каже у *Приказу XVII* у ком у највећем делу о Христу говори само као човеку, узвишеном, али и даље човеку. Друга нејасноћа јесте „ангеломорфна пневматологија“. Мудрац не само да о Духу говори кроз слике анђела, већ некада и делатност Духа Светога објашњава на тај начин.

На другим местима о Светом Духу ипак говори као Ономе који има Божанску Природу, кога добијамо на крштењу и можемо да Га изгубимо, ако не живимо по Јеванђељу. У Дан суда Отац ће кроз Сина у Духу да васкрсне људе.

Помазање постоји, али нам није оставио више информација о тој Тајни. Што се тиче крштења, осим што у њему примамо Светог Духа, сазнајемо још да га је установио Христос на Тајној вечери када је прао ноге ученицима, да је оно за опроштење грехова и да њим учествујемо у смрти и васкрсењу Христовом. Причешћем се такође чистимо, али преко њега се и сједињујемо са Христом и предокушамо Будуће царство. Да би се причестили потребно је да смо ни, да имамо исправну веру и да живимо по Јевађељу. За Тајну свештенства треба бирати људе који су скромни, унижени и који нису похлепни. Гледано уопштено, цела Црква треба да разуме да је она једно тело и да свако треба да брине о свакоме и да се спасавају заједно.

Што се тиче начна живота, аутор наглашава да је потребна вера као основа, љубав која даје смисао, а затим и сваки други подвиг и да је узвишеније када помажемо другима него када се молимо и бринемо само за своје спасење. У његовој заједници проналазимо и заветнике, људе који су свој живот предали Богу, који служе Цркви, девственици и свети. За овај подвиг саветује да се добро размисли и да се за њега одлучује у тренутку крштења.

Царство Божје је Будуће Царство. Оно не постоји „паралелно“ са овим светом, већ ће тек да се пројави. Смрт је раздвајање душе од тела. Тело се сахрањује у земљу где се враћа у прах, а душа је у неком стању сличном сну, данас у науци познатом као *иннопсихија*. За душе праведних то стање је као сан човека мирне савести и изгледаће као трептај ока, а за душе неправедних то ће бити стање слично немирном и кошмарном сну. Када Отац кроз Сина у Духу започне васкрсење тада ће тела бити обновљена и то она тела која су људи имали током овоземаљског живота и спојена са душом. Они који су за Царство Божје, њихова тела ће бити и преображена и прожета Божанском енергијом, „прогутана од стане Духа Светога“, а остали ће бити враћени у царство Смрти. У Царству Божјем, сви ће бити једнаки и свако ће подједнако волети све људе, неће бити његовог краја и неће више бити промена у смислу да

неко може да погрешити и да буде избачен, или да се неко из Шеола покаје и да дође у Царство Божје.

### 3.4 Поређења са Јефремовим богословљем

Персијски Мудрац и Свети Јефрем су живели у различитим државама, али су ипак живели у приближно исто време, били су наследници ако не исте, оно сродних култура (семитска традиција прожета јелинском културом). Писали су на истом језику. Ипак, код њих није све исто. Пре свега, треба имати на уму да од Персијског Мудраца постоји само ово што је анализирано у дисертацији. Обим који не може да се пореди са Јефремовим сачуваним опусом. Међутим, према *Приказима* не постоји ни један показатељ да је Персијски Мудрац користио исте методе богословствовања као Свети Јефрем. Јефремово главно оруђе, *мадраше* и *мемре* и „креирање симбола“ није присутно код Афраата у *Приказима* ни у траговима, као ни Јефремово „кретање“ и вођење слушаоца / читаоца између крајности ка познању Бога. Поезија јесте присутна, као и објашњења у сликама, али ни поезија ни слике немају исту улогу као код Јефрема.

По питању тријадологије и један и други верују у Свету Тројицу и за обојицу је заједничко да све креће од Тројице. Унутартројични односи су нешто што се не истражује и о томе се говори само у оној мери у којој нам је Христос открио. Јефрем детаљније објашњава (између осталог, условљен чињеницом да познаје одлуке Првог васељенског сабора) да Бог има једну суштину, да Лица нису ни подељена ни сливена. Обојица говоре да је Отац узрок свега и да од Њега све креће. Христос је Син Божји (ако изузмемо *Приказ XVII* и овде су обојица сагласни).

Обојица исповедају да је свет створен ни из чега. Оно што је уочљиво на први поглед јесте то да је према Афраату стварању света претходило стварање човека „у уму Божјем“. Писац нам није оставио објашњење шта то значи и како је то постојао човек у Божјем уму. Да ли је то неко „промишљање“ Божје о човеку пре стварања и на основу тога је створен свет према том човеку? Не можемо бити сигурни. Са друге стране, Јефрем говори о предвечним непроменљивим жељам Божјим према којима Бог све ствара. Јефрем ће још да говори да је све створено на основу онога што је требало да се догоди у људској историји, према „Догађају Христа“, тј, према Оваплоћеноме и свим оним што треба да се догоди у вези са Њим (на пример Крст и Васкрсење). Да ли је Мудрац нешто слично мислио под овим да је стварање човека „у уму“ претходило свему? Не знамо. Човек је створен по слици и обличју Божјем. За Јефрема то је нешто по чему је човек сличан са Богом, а што он назива *шултаном* (што сам ја превео „самовлашћем“) и под тим подразумева слободу, власт над творевином, словесност – могућност умовања, размишљања и говора. За Афраата то је нешто што постоји и код небеских бића. Не објашњава више. Али и он говори да је човек створен слободан. За обојицу злоупотреба слободе је довела до пада и то поред свега осталог уводи у творевину смрт, а ту су и истеривање из Раја, проклетства, Закон, промена у самом начину постојања и све се то преноси и на остале људе, потомке Адама и Еве.

Оно што је готово исто, само изражено на други начин, јесте чињеница да је Син Божји постао човек и да је захваљујући оваплоћењу, страдању и васкрсењу, победи над грехом, смрћу и ђаволом, као и томе што нам је оставио Тајне, ми можемо да се вратимо на пут ка спасењу и обожењу. До делимичног разилажења долази у улози Духа Светога у овоме. Јефрем је јасније указао на Његову улогу и указао на то да је Духом Син постао човек, да је са Њим све време током овоземаљског живота, али и да је Дух тај који чини Тајне оним што оне јесу за наше спасење – Његовом делатношћу уље помазања и вода крштења се освећују, као хлеб и вино причешћа, као и то да ћемо у Духу бити васкрснути. Афраат не негира ништа од овога, али је проблем његова „ангеломорфна пневматологија“ која на неки начин и на неким местима унижава Светога Духа.



Обојица наглашавају лични подвиг и указују на потребу бриге за друге и на јединству Цркве, потребу да се у животу на конкретан начин покаже хришћанска делатна вера и хришћанска љубав. Без овога нема спасења.

Обојица верују у опште васкрсење и да ће Царство Божје тек да дође и будући становници Раја ће бити преображени – живот у Рају није прости повратак у препадно стање.

## 4. КЊИГА СТЕПЕНА

### 4.1 Писац, место и време настанка *Књиге степена*

*Књига степена*, у свету науке познатија под латинским називом *Liber graduum*, или на сиријском *Ктаба д-маската* ( ܟܬܒܐ ܕܡܫܩܬܐ ; *ktb' d-msqt'*), је позноантички хришћански спис коме је основни циљ да људе уздигне на ниво *савршенства*. Као смернице за уздизање аутор користи заповести из Светога Писма и то тако што их групише у неколико целина и објашњава које заповести су упућене коме и како се, чувајући их и живећи према њима, човек успиње ка *савршенству*.<sup>965</sup> У савременој науци се најчешће сматра да је настала у другој половини IV века или почетком V. *Књига степена* није имала свој наслов на сиријском језику, него јој је овај дат када је штампано критичко издање 1926. године.<sup>966</sup> Три деценије је била позната по томе што је сматрана једним од дела *месалијана*, што је касније оповргавано.<sup>967</sup> Отац Георгије Флоровски не помиње ову књигу у својим *Источним Оцима*.

О аутору *Књиге степена*, тачном времену њеног настанка и месту настанка не зна се готово ништа. Из саме *Књиге* сазнајемо недовољно информација за конкретне закључке. У *Предговору* који је настао после *Књиге степена*, који је написан на сиријском, видимо да су ови подаци били непознати недуго пошто је спис завршен.

„Зато што благословни овај не жељаше да напише своје име, а и причу о њему ни један од писаца не изговори, а ни време његово тачно не зна се, ми једино кроз предање примамо да је он један од последњих ученика апостола. Проналазимо пак такође из речи његових да је он један од учитеља првих који на језику сиријском проповедаше<sup>968</sup>, као и да није [неко] обичан.“ (*Књига степена, Предговор*, 1, 3–11<sup>969</sup>)

Све што писац *Предговора* зна јесте то да је реч о „једном од последњих ученика апостола“<sup>970</sup>, да је „један од учитеља првих који на сиријском проповедаше“, „као и да није обичан“. Чињеница о којој сведочи писац *Предговора* да је реч о човеку који је међу првима проповедао на сиријском говори да је реч о спису који је настао најкасније у времену позне антике, јер се од половине V века сиријски језик се увелико користи. Израз „апостолски

<sup>965</sup> Сергеј Минов ово дефинише на следећи начин: „Један од главних циљева ка којима иде аутор *Књиге степена* у свом делу је био да реинтерпретира Писмо на тај начин да га учини сагласним са својом аскетском визијом...“ (Sergey Minov, „Marriage and sexuality in the *Book of Steps*; From Encratism to Orthodoxy“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen [Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014], стр. 223).

<sup>966</sup> Лионел Викам сматра да је оригинални наслов био „О обичајима / начинима живота савршенства и о расуђивању заповести Господа нашег“ (уп. Lionel Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, *Symposium Syriacum VI*, University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August-2 September 1992, edited by René Lavenant [*Orientalia Christiana analecta* 247], Roma, 1994, стр. 179)

<sup>967</sup> Уп. Robert Kitchen, „Book of Steps, *Liber graduum*, *Ktābā d-massqātā*“, *GEDSH*, стр. 85. Михаел Кмоско (Michael Kmosko), човек који је приредио критичко издање сиријског текста и превео *Књигу степена* на латински, првобитно је мислио да је реч о манихејском спису (уп. Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, стр. 177)

<sup>968</sup> Дословније: Објављиваше

<sup>969</sup> Сви преводи *Књиге степена* су са сиријског текста из *Liber Graduum*, e codibus syriacis Parisiis, Londini, Romae, Iherosolymis albique asservatis edidit, praefatus est Dr. Michael Kmosko, *Patrologia Syriaca*, Pars prima, t. 3 (Parisiis, 1926). Први број после наслова дела, римски број, означава *о ком је Говору* реч, други број се односи на колону, а трећи на ред унутар колоне.

<sup>970</sup> Постоји и теорија да је аутор намерно изоставио своје име из разлога скромности (уп. Robert Kitchen, „Introduction“, *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*, translated, with introduction and notes by Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier [Kalamazoo, Michigan: Cistercian publications 2004], стр. xxviii) „Моја претпоставка је да је та анонимност више у додиру са духом Савршенства у унижењу и самобрисању [self-effacement]. LG заједница, Црква, је била живо Тело Христово које ће преживети, не име писца.“ (Robert Kitchen, „Conflict on the Stairway to Heaven ; The Anonymity of Perfection in the Syriac *Liber Graduum*“, *Symposium Syriacum VII*, Uppsala University, Department of Asian and African Languages 11 – 14 August 1996, edited by René Lavenant (*Orientalia Christiana analecta* 256), Roma, 1998, стр. 220)

ученик“ не треба разумети дословно, тј. да је он био савременик апостола, њихов ученик, већ да је реч о томе да је он један од људи који је следио њихов начин живота,<sup>971</sup> а у том истом оквиру треба разумети да „он није обичан“. „... пророк је и Духа Утешитеља<sup>972</sup> прими, који се чувањем заповести употпуни<sup>973</sup>, да говори о Богу нађе се достојан и кроз Духа Светога откри и протумачи све ове симболе<sup>974</sup>, који је мером велики и употпуњен и следио је чин апостола и сапутник беше пророцима...“ (*Књига степена, Предговор, 4, 2–9*) Још један показатељ да је аутор *Предговора* у аутору *Књиге степена* видео човека који је живео као апостол и пророци и да је имао Утешитеља,<sup>975</sup> а не да је реч о непосредном учеништву.

Поред начина живота који је водио аутор *Књиге степена*, о њему из *Предговора* сазнајемо још једну информацију:

„Не беше кроз мисли људске, нити кроз учење од мудрих [људи] примио ово учење силно и духовно које предаде нама пошто простота речи његове указује да незналачки<sup>976</sup> писаше. Реч његова стари је језик сиријски<sup>977</sup> – дакле, из простоте речи његове и силине овог одељка ми сазнајемо и проналасимо [то, а] и верујемо да су само од силе Духа Светога предате ове [ствари] кроз њега.“<sup>978</sup> (*Књига степена, Предговор, 4, 10–19*)

Из стила и језика *Књиге степена* може да се види да њен аутор није био школован јер су „његове речи просте“, али су у исто време „силне“ што је довољно за потврду претходнореченог да „није обичан човек“, а то све наводи аутора *Предговора* на закључак: „Овим показује да је заповести Господа нашег сачувао и унижењу Његовом се уподобљаваше<sup>979</sup>.“ (*Књига степена, Предговор, 5, 6–7*). Дакле, реч о човеку подвижнику који је због свог подвига задобио Утешитеља. Ово је све што може уопштено да се сазна о писцу *Књиге степена* из *Предговора*, а у исто време и из његове *Књиге*.

Место настанка, такође, потпуно је непознато. Ипак, у последњем *Говору* аутор записује следеће:

„Дозвољено је пак учитељу да једном ученику свом каже: ’Уђи међу царинике и грешнике и прељубнике и међу лоше и безбожне’, јер зна да јесте пливач добар и да може да пређе Еуфрат док је узнемирен и море док је узбуркано. Ученику другом, за кога зна да чак ни Мали Заб не може прећи, заповеда њему: ’Са таквим није дозвољено теби да разговараш...’“ (*Књига степена, XXX, 893, 23–896, 4*)

<sup>971</sup> Ово се може закључити узимајући целу *Књигу степена* у обзир. На пример, апостоли припадају групи *савршених*, само *савршени* имају Духа Светога Утешитеља у себи Који им помаже да разумеју и разлучују заповести, а аутор *Књиге степена* управо у свом спису разлучује те заповести. Даље у раду биће више речи о свему овоме тако да се нећу сада задржавати на томе.

<sup>972</sup> Сир. *параклита* ( *ܩܪܝܬܐ* ; *prqlyt* ).

<sup>973</sup> Тј. усаврши. Глагол *мла* ( *ܡܠܐ* ; *ml'* ) и све речи изведене из њега ћу да преводим као испунити, употпунити и сл., иако би било прикладније да користим усавршити. Међутим, бити савршен је за писца *Књиге степена* технички термин који у својој основи има глагол *гмар* ( *ܓܡܪ* ; *gmr* ), па да не би дошло до мешања појмова и термина ја ћу на овај начин да правим разлику.

Део о чувању заповести је прескочен у преводу на енглески (уп. *The Book of Steps...*, стр. 3).

<sup>974</sup> Сир. *разе*. Термин *раза* не треба разумети у идентичном смислу који он има код Светог Јефрема. У *Књизи степена* ближе је значењу тајне коју човек разумева дејством Духа Светог или Христовим откривењима, него што је реч о учествовању у другој реалности (ово се не односи на свако помињање *разе* у тексту). Међутим, задржао сам овај превод да бих и на овај начин указао на разноврсности богословске мисли код различитих сиријакофоних аутора, тј. јасно је да користе исти „технички“ термин, али је лако уочљиво да он нема у потпуности и на свим местима исто значење.

<sup>975</sup> О томе шта значи бити пророк и апостол и имати Утешитеља биће касније више речи.

<sup>976</sup> Тј. да није школован, да није имао формално образовање.

<sup>977</sup> Дословније: Реч његова стара је у језику сиријском...

<sup>978</sup> У преводу на енглески овај последњи део је преведен на други начин: „we are fully convinced that he has accomplished this work through the power of the Holy Spirit alone.“ (*The Book of Steps...*, стр. 4)

<sup>979</sup> У основи је сир. глагол *дма*.

Помињање реке Еуфрат и Мали Заб (лева притока Тигра; извире на простору данашњег Ирана, а улива се у Тигар северно од Багдада) говори о томе да и он и његови адресати<sup>980</sup> познају ове две реке, што намеће закључак да је вероватно спис настао негде на том простору у близини ових река, негде на простору данашњег северног Ирака.

Уколико погледамо студије истраживача ове књиге видећемо да ни они нису одмакли далеко од онога што је у самом спису лако уочљиво. Што се тиче времена настанка, ослањајући се делом на садржај, а делом посматрајући друге позноантичке изворе, Џофри Грејтрекс претпоставља да је дело настало половином IV века. Он у својој студији „The Romano-Persian frontier and the context of the *Book of steps*“<sup>981</sup> наводи да је могуће да је аутор *Књиге степена* једно време живео на простору Римског царства, а затим прешао на територију Персије. Писац *Књиге степена* заиста говори о два прогона хришћана и то једно је било поодавно, а друго скорије, али не говори прецизно када су она била и ко их је предводио. Уколико би прво, које је било спроведено од стране оних који поштују идоле,<sup>982</sup> разумели као неко од прогона с краја III или почетка IV века на простору Римског царства, а ово друго, као прогон цара Шапура II,<sup>983</sup> то би сместило настанак *Књиге* у половину IV века и није могуће говорити о V веку као времену њеног настанка.<sup>984</sup> Уколико је тачно да се први прогон односи на дешавања у Римском царству, а други у Персији, могуће је да је наш писац био мигрант који је због првих гоњења прешао у Персију, али не треба заборавити ни сталне ратове између Рима и Персије током IV века, као и честе промене граница,<sup>985</sup> тако да је могуће да се писац *Књиге степена* нигде није селио, али да су се мењале државе које су управљале простором где је он живео.<sup>986</sup>

Са друге стране, Роберт Кичен у „Уводу“ превода на енглески *Књиге степена* наводи да се у *Предговору* помињу Григорије Богослов, Василије Велики и Евагрије Понтијски и закључује: „Пошто су сва тројица постали познати током позног четвртог века, едитор није могао да заврши свој посао пре тог периода. Горња граница писања *Liber Graduum* може бити смештена у касни четврти век до раног петог века.“<sup>987</sup> Тачно је да едитор није могао да заврши свој рад пре овог периода, али није јасно зашто је то важно за настанак *Књиге степена*? Нисам пронашао код Р. Кичена објашњење зашто мисли да је едитор написао свој предговор одмах по окончању писања *Књиге степена*, а не да је, на пример, неколико деценија касније сакупио њене делове и написао им *Предговор*, поготово што ни сам писац *Предговора* не зна ко је аутор списа? Оно што је важно за тему дисертације јесте то да и ако бисмо узели ову другу тезу као тачну, то не мења чињеницу да је *Књига степена* сведочанство IV века.

Што се тиче места писања, Лионел Викам детаљном анализом текста додаје да је реч о брдовитом месту, са хладним зимама, где се користи понека летинска реч и где су људи

<sup>980</sup> Р. Кичен указује на то да писац ово дело упућује својој локалној заједници, а не широј публици (уп. Kitchen, „Conflict on the Stairway to Heaven...“, стр. 218).

<sup>981</sup> Geoffrey Greatrex, „The Romano-Persian frontier and the context of the *Book of steps*“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014), стр. 10.

<sup>982</sup> „Они који поштују идоле“, тј. „идоли“ су нешто што се доводи у везу са римском религијом, док је, на пример, поштовање ватре оно што се доводи у везу са персијском религијом (уп. Greatrex, „The Romano-Persian frontier...“, стр. 21).

<sup>983</sup> Прогон који је почео недуго после 337. године (уп. Greatrex, „The Romano-Persian frontier...“, стр. 26–27), а о коме је било речи и када сам говорио о историјским околностима у којима живи Персијски Мудрац.

<sup>984</sup> Уп. Greatrex, „The Romano-Persian frontier...“, стр. 31.

<sup>985</sup> О овим ратовима је било говора и када сам писао о Светом Јефрему и у делу о Персијском Мудрацу. О промени граница и чињеници да је Рим долазио и до Ктесифона погледати Greatrex, „The Romano-Persian frontier...“, стр. 20.

<sup>986</sup> Уп. Greatrex, „The Romano-Persian frontier...“, стр. 30.

<sup>987</sup> Kitchen, „Introduction“, стр. 1. Слично наводи и у Kitchen, „Conflict on the Stairway to Heaven...“, стр. 212.

сујеверни, користе разне амајлије и томе сличне ствари.<sup>988</sup> Нажалост, ово не помаже да се одреди неко конкретније место, од онога што сам претходно поменуо.

#### 4.1.1 Садржај *Књиге степена*

*Књига* се састоји из тридесет *Говора*<sup>989</sup> и сваки има за циљ појашњавање одређених недоумица, углавном заповести из Светог Писма, њихово разврставање и објашњавање коме је која заповест упућена. *Говори* су у неким сачуваним рукописима поредани на другачији начин,<sup>990</sup> али пошто то не мења разумевање спасења код нашег аутора,<sup>991</sup> нема потребе да се задржавамо на овоме. Оно што је важно напоменути на самом почетку јесте основна подела хришћана на *савршене* и *праведне*.<sup>992</sup> Овим групама посветићу цело једно поглавље унутар овог дела дисертације, али за сада је битно само да укратко укажем о чему је реч како би било разумљивије када будемо сретали ове термине пре поглавља о њима.

Људи „на степену савршенства“ ( ܒܕܪܓܘܢܐ ܕܕܘܡܝܘܬܐ ; *b-drg' d-gmyrwt'*; *б-дарга да-гмирута*), или *савршени* (*гмире*), најкраће речено, то су они који су се одрекли свега и цео свој живот су посветили Богу<sup>993</sup>, док су људи „на степену праведности“ ( ܒܕܪܓܘܢܐ ܕܕܘܡܝܘܬܐ ; *b-drg' d-k'nwt'*; *б-дарга д-кинула*), или *праведни* (*кине*<sup>994</sup>), они који живе у браку, имају свој посао, занимање, али који испуњавају одређене заповести које су намењене њима.

#### 4.1.2 Месалијани

Као што сам на почетку овог дела дисертације навео, *Књига степена* је довођена у везу са месалијанима и то је био разлог због ког је била запостављена деценијама након објављивања критичког издања изворног текста.<sup>995</sup> У овом потпоглављу навешћу неколико

<sup>988</sup> Уп. Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, стр. 180.

<sup>989</sup> Изворно, реч је о *мемрама*, али да би се избегло поистовећевање жанра, форме коју проналазимо код Јефрема под овим именом (у његовом случају „беседама у стиховима“), овде сам термин *мемра* превео *говором*.

<sup>990</sup> Уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xxix. О критичком издању, сиријском тексту и латинском преводу, погледати и Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, стр. 177–178.

<sup>991</sup> И поред овога, сматра се да је један човек написао све оно што данас знамо као 30 *Говора*, али да то није урадио у овом фомрату. То јест, вероватно је реч о више различитих списа, упућених некада једном човеку, некада групи људи, а, исто тако, вероватно су неки од *Говора* дељени, а редактор је у том случају вероватно додавао само прве и закључне реченице да та подела не би била уочљива. (уп. Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, стр. 180–181).

<sup>992</sup> Осим *Књиге степена* поделу верника на *праведне* и *савршене* прави и Филоксен Мабушки, али их нешто другачије дефинише (уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xxvii и Robert Kitchen, „Syriac additions to Anderson: The Garden of Eden in the Book of Steps and Philoxenus of Mabbug“, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6/1 [2009], стр. 39). Укратко о овој подели погледати Kitchen, „Introduction“, стр. xxxviii–xlvi.

<sup>993</sup> Иако постоји мишљење да су *ихидаје*, *синови завета* које срећемо код Јефрема и Персијског Мудраца исти „чин“ као *савршени* (нпр. уп. Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, стр. 185 и Alexander Golitzin, „Recovering the 'Glory of Adam': 'Divine Light' Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia“, *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St Andrews in 2001*, ed. James R. Davila [Leidan: Brill, 2003], стр. 275 и Dimitrij F. Bumazhnov, „Qyāmā before Aphrahat; The Development of the Idea of Covenant in Some Early Syriac Documents“, *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der I. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient* [15.-16. Juni 2007], ed. Dimitrij Bumazhnov und Hans Reinhard Seeliger, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 62 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2011], стр. 73–77), сматрам да то није тачно, а то ће се јасније видети када будем детаљније представљао *савршене*.

<sup>994</sup> У *SLex* (стр. 594) је вокализовано са *кена* у једнини, тј. *кене* у множини. Ја сам преузео вокализацију из текста са ког преводим.

<sup>995</sup> Уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xxi–xxvi и Antoine Guillaumont, „Situation et signification du 'Liber Graduum' dans la spiritualité syriacque“, *Symposium Syriacum 1972, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut pontifical oriental de Rome, (Orientalia Christiana analecta 197)*, Roma, 1974, стр. 311.

назнака ко су били месалијани како би јасније разумели однос *Књиге степена* са овом групом људи.

Име долази од сиријске речи *ܡܫܠܝܢܐ* (*mšlyn'*, *месалијана*) која би могла да се преведе са молитвеници<sup>996</sup>, они који се моле. Најраније помињање *месалијана* је у IV веку, а помињу се до XIV века. Оно што упада у очи јесте то да нигде немамо јасне назнаке ко су ти људи и која је, каква је тачно њихова вера.<sup>997</sup> Постоји теза да ти људи никада нису били „самосвесна секта, већ су били 'покрет' који је проналазио место у различитим групама, на начин сличан данашњим харизматичним покретима који постоје у бројним различитим деноминацијама,<sup>998</sup> као и да је „месалијанизам' сличан 'фундаментализму'".<sup>999</sup> Све што је остало записано о њима своди се на списе који су писани против њих и често је реч о стереотипима.<sup>1000</sup> Оно што проналазимо о њима, ослањајући се на изворе из различитих временских периода, код људи који су писали против њих, то је да они одбацују крштење<sup>1001</sup>, тврде да се само духовном молитвом<sup>1002</sup> долази до благодати Духа Светога и до савршенства у овом свету, као и да енергија молитве истерује демоне из срца.<sup>1003</sup> Затим, да су они одбацивали спољашњу, видљиву форму молитве,<sup>1004</sup> а са тим и Евхаристију и имали су сукобе са јерархијом.<sup>1005</sup>

## 4.2 Спасење према *Књизи степена*

### 4.2.1 Тријадологија

Наш аутор се не задржава на теми тријадологије као теме по себи. О Светој Тројици говори као о нечему општепознатом, што је потврђено у Светом Писму и богослужбеном предању. Према ономе што проналазимо у *Књизи степена* можемо закључити да, према његовом мишљењу, сва три Лица учествују у нашем спасењу, али све што говори о Тројици јесте на нивоу икономије, а не теологије, са два изузетка. У *Говору XX* где, говорећи да нам је оваплоћени Син показао како да живимо, записује следеће: „... Који тражаше од Оца Свога да опрости убицама Његовим зато што су Он и Отац Његов Један у Другом и једно су и Дух Свети је у Њима.“ (*Књига степена*, XX, 564, 1–4) У једној реченици наводи само да иако је

<sup>996</sup> Алексеј В. Муравјев преводи са „молящиеся“ (Алексеј В. Муравъев, „Мессалианский' миф IV–V вв. и споры од аскетике в иранской церкви востока VII в. н.э.“, *Вестник древней истории* 275/4 (2010), стр. 155)

<sup>997</sup> Уп. Brouria Bitton-Ashkelony, „Neither Beginning nor End': The Messalian Imaginaire and Syriac Asceticism“, Adamantius, *Journal of the Italian Research Group on „Origen and the Alexandrian Tradition“* 19 (2013), стр. 222.

<sup>998</sup> Kitchen, „Introduction“, стр. xx.

<sup>999</sup> Wickham, „The Liber Graduum' Revisited“, стр. 184.

<sup>1000</sup> Уп. Bitton-Ashkelony, „Neither Beginning nor End'...“, стр. 224–225. Дешавало се да поједини подвижници буду осуђени за месалијанизам зато што се њихов начин подвизавања разликовао од неког општепрактикованог (на пример, Јован Далјатски, Јован Апамејски и Јосиф Хазаја), а када се промени стање у врху њихове заједнице да буду рехабилитовани. (уп. Bitton-Ashkelony, „Neither Beginning nor End'...“, стр. 231–232 и 237–238) Са друге стране имамо неразумевање сиријског кутурног амбијента од стране Грка, па су често месалијанима називали оне који су се на неки начин издвајали од онога што је било карактеристично за подвижнике који су живели на простору јелинског света (уп. Муравъев, „Мессалианский' миф IV–V вв...“, стр. 153–154, 156 и 163).

<sup>1001</sup> Према неким изворима крштење су сматрали непотребним јер се може заменити удаљавањем од телесних помисли (уп. Муравъев, „Мессалианский' миф IV–V вв...“, стр. 158), према другим, крштење је неефикасно када је реч о истеривању демона из срца. (уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xx)

<sup>1002</sup> О духовној молитви погледати и Муравъев, „Мессалианский' миф IV–V вв...“, стр. 159–161.

<sup>1003</sup> Уп. Bitton-Ashkelony, „Neither Beginning nor End'...“, стр. 227. и Муравъев, „Мессалианский' миф IV–V вв...“, стр. 156.

<sup>1004</sup> Уп. Bitton-Ashkelony, „Neither Beginning nor End'...“, стр. 230.

<sup>1005</sup> Уп. Муравъев, „Мессалианский' миф IV–V вв...“, стр. 155–156.

реч о Тројици да су Три Лица „Један у Другом“ и да је „Трећи“ у Њима, тј. да је реч о Једном. У *Говору XXX* говори о савечности Оца и Сина, вероватно као одговор на аријанизам.<sup>1006</sup>

Прво место на ком помиње Свету Тројицу је у *Говору V* када објашњава да виђење апостола Петра, записано у *Делима апостолским* (10, 13–15 и 17), да „закоље и једе“ животиње које су пред њим, да то не треба дословно схватити већ да се та представа нечистих животиња односи на многобошце, тј. да и њима треба проповедати, а онда записује следеће: „Потом разумеде Симон Господа нашег јер рече њима када се узносаше: 'Идите свим народима и учините их ученицима у име Оца и Сина и Духа Светога'<sup>1007</sup>.“ (*Књига степена*, V, 129, 16–20) Нема додатних објашњења. Наводи цитат из Јеванђеља и на томе остаје. Даље кроз *Књигу степена* могу да се пронађу још нека сведочанства да верује у Свету Тројицу. На пример: „[Праведност] Господу богослужи и Сину Његовом и Духу Светоме Његовом.“ (*Књига степена*, XIII, 312, 1–2) Или: „Ко воли Мене заповести моје држи и доћи ћу Ја код њега, Ја и Отац и Дух Свети.“ (*Књига степена*, X, 380, 16–18) Затим, када указује на то да треба да волимо све људе он записује: „Будимо, стога, такви и молимо се за све људе од Адама до краја [света] да би живели и славили Оца и Сина и Духа Светога, Тројицу потпуну.“ (*Књига степена*, XVI, 408, 21–24) У *Говору XX* записано је и славословље: „Слава Оцу и Сину и Духу Светоме, Тројици неразделивој, у векове векова. Амин.“ (*Књига степена*, XX, 573, 7–9) На крају *Говора XXIX* позива читаоце да се моле за њега у име Исуса Христа и наставља: „То јест, пак, име које жељаше Тројица којим ће бити излечене болести његове и ране његове, Адамове, и деце његове, и избељене биће мрље њихове и излечени грехови њихови.“ (*Књига степена*, XXIX, 856, 22–25)

Поред овога, у *Говору VII* говори уопштено о Богу и указује на то да је Бог један, да је реч о истом Богу и у Старом и у Новом завету. Контекст у ком ово говори је тај да постоје заповести које су дате у Старом завету, а које данас не важе, а то је зато што су имале привремени карактер. Говорећи о овоме објашњава да није реч о другом Богу, него да је реч о промени околности. „Да овај Бог садашњи није Онај стари<sup>1008</sup>? Или да не презире ова дела зла?“ (*Књига степена*, VII, 184, 16–18) То јест, исти је Бог и исто „презире“ зло које су чинили људи пре Христа, као и оно које су чинили после Његовог оваплоћења, али због промене околности Он је променио заповести.

У *Књизи степена* нема ништа више што би нам помогло да разумемо његову тријадологију, али из овога закључујемо да за њега није ни било потребно да се зна више за спасење, тј. довољно је да знамо да је Бог један, а да је у исто време и Света Тројица, да је Он исти у Старом и Новом завету и да сва три Лица учествују у спасењу људи. Тријадологију не развија више од овога.

#### 4.2.2 Стварање света и човека

Ни о овој теми није превише писао. С времена на време, током читања књиге, наилази се на исказе који показују да верује да је Бог творац свега, али без неке посебне разраде овог питања. На пример: „... као што је у оба Завета записано и како су објавили једнога Бога и Господ[ар]а свега, који је створио све и држи све и свака ствар припада Њему.“ (*Књига степена*, V, 128, 5–7) Или: „Сила, пак, љубави Исусове води свако створење и усмерава га да спозна да јесте<sup>1009</sup> Бог на небесима који их је створио и храни их.“ (*Књига степена*, IX, 240, 1–4) Говорећи о људима који сумњају у Бога, који мисле да знају боље од Њега, записује: „Онда, створи створења и [учини] да расту и одгајај [их] као Он.“ (*Књига степена*, XIX, 489, 20–21)

<sup>1006</sup> Уп. *Књига степена*, XXX, 917, 4–18. О односу Оца и Сина биће касније још говора.

<sup>1007</sup> Уп. Мт 28, 19.

<sup>1008</sup> Тј. Онај из Старог завета. Овакав исказ је вероватно усмерен против неких гностичких група које су биле присутне на том простору.

<sup>1009</sup> Или постоји.

О стварању човека пише нешто више. У *Говору XV* наводи: „Написано је пак да беху Адам и Ева наги и не видеше наготу своју, то јест, пак, као одојчад која [иако су] обнажена не знају шта је голотиња. Због овога нису се срамили [због] мисли презрене, јер да знадоше пак покрили би се.“ (*Књига степена*, XV, 340, 12–17) У контексту овога он разумева Христове речи да ако се људи не поврате и буду као деца неће бити као првосаздани Адам (уп. *Књига степена*, XV, 340, 24–26) Овакав исказ показује да аутор не мисли да су Адам и Ева били деца када су створени, него да су „као одојчад“ на неком унутрашњем нивоу. Иако су били „као одојчад“ ипак су их је Бог обдарио слободом:

„Нису надвладавајући надвладали, Адам и деца његова, Бога, већ добротом Својом и угодношћу Својом даде [Он] њима слободу и вољу, а да их не би потчинио као остала друга створења која је потчинио и која немају слободу коју има Адам, нити долазе на суд јер немају душу као што Адам има и без слободе су. Да је, пак, желео да ограничи слободу њихову, као у покрету трептаја ока донео<sup>1010</sup> би им вољу Своју. Али, даде Адаму слободу и постави му закон за помоћ души његовој да не напусти небеса и да наследи земљу. Од мукотрпног рада, пак, и од бриге, и од зла држао га је, али не од савршенства и од небеса.“ (*Књига степена*, XXI, 604, 16–605, 4)

Бог ствара човека са „слободом и вољом“ и даје му смернице, закон, како да дође до савршенства и до небеса. Ову тезу о закону као помоћнику људима или као о ономе што ограничава људе да не застрале у потпуности, тј. даје им међе, границе између којих треба да се крећу проналазимо и на другим местима.<sup>1011</sup> Укратко, Бог ствара човека другачијим од осталих створења на земљи, захваљујући „слободи и вољи“, и ствара га са циљем, а то је да дође до „савршенства и небеса“.

Детаљније о човеку записује у *Говору XXVIII*:

„Говоримо, пак, о настанку [мишљења] које излажу људи да дух створен јесте у човеку [као] и да је душа створена. Говоре<sup>1012</sup> за душу човечију да је крв као што је животињска. [Говоре да] у телу<sup>1013</sup>, наиме, умире душа, док одлази дух жив. Показаћемо, пак, да не умире душа са телом већ жива одлази из њега, али и да се зна да се ова душа назива понекад дух, а понекад душа. Само тело и душа бивају син човечији према природи створеној његовој. Дух Свети Божји долази да обитава у њему када чува заповести Творца свога, како је од дана првог када створи Бог тело његово и душу његову, Адамову. Потом, удахну у њега од Духа Свога Светога, затим поста Адам душа жива.<sup>1014</sup> Рече пак Исаија: ’Створи духа човечијег у њему.’<sup>1015</sup> Не рече: ’Удахну’, да бисмо знали да ’удахњивање’ је од Духа Господњег, а није творевина.“ (*Књига степена*, XXVIII, 785, 1–788, 5)

Према овом исказу види се да је на простору на ком је деловао аутор било и људи који су заступали учење о томе да је душа створена, да је она крв и да умире када умире човек. Није јасно да ли је реч о једној групи која ово све заступа или да је сакупио различита учења са којима није сагласан. Оно што се јасно види јесте то да је човек сачињен од душе и тела, да се та душа некада назива и дух, али да је реч о истом ентитету, као и да по смрти човековој она преживљава. Са друге стране, уколико човек држи заповести Божје у њега се усељава и Дух Божји и да овај Дух није исто што и дух који се поистовећује са душом.

Укратко, човека је створио Бог са „слободом и вољом“ што га издваја од других бића, створио га је као јединство тела и душе, са циљем да достигне савршенство и Царство

<sup>1010</sup> Тј. наметнуо.

<sup>1011</sup> Уп. нпр. *Књига степена*, XXII, 665, 21–673, 21.

<sup>1012</sup> Дословније: чине / праве.

<sup>1013</sup> Тј. у телу и са телом.

<sup>1014</sup> Уп. Пост 2, 7.

<sup>1015</sup> Уп. Ис 42, 5 и Зах 12, 1.



небеско. Да би човеку помогао дао му је закон према коме ће се управљати како би остао на правом путу. У онога који пошто је закон Божји усељава се Дух Божји.

Овде је важно само додати запажање С. Минова да нема ниједног помена у *Књизи степена* да је човек створен „по икони Божјој“, али да, са друге стране, човек се више доводи у везу са анђелима и да треба њима да се уподобљава.<sup>1016</sup>

#### 4.2.3 Пад и последице пада

Иако је човек имао закон као путоказ, и иако је имао у себи Духа Светога Који му је открио истину, ипак је застранио и није достигао од Бога зацртани циљ због ког је створен.

У *Књизи степена* не објашњава превише пад сам по себи, али знатно чешће помиње његове последице. Оно што можемо да пронађемо о паду је следеће: „У овоме, пак, незрели беху, па се надаше да ће постати као Бог. Застранише јер не постоји ствар која може да буде као Творац свих светова, Онај који је Творац и [који] је Господ наш Исус Христос.“ (*Књига степена*, XXI, 616, 2–6) Узрок пада је вишеслојан: незрелост прародитеља и лаковерност да ће постати као Бог. На другом месту записује: „Од њих<sup>1017</sup> заповеђено би Адаму да једе<sup>1018</sup> и да се радује. [Пошто] послуша Злога и избачен би затворише се врата рајска пред лицем његовим [све] док Исус не одлучи и отвори их...“ (*Књига степена*, II, 37, 15–18) Дакле, узрок за почињени грех не налази се само у чињеници да је Адам био незрео, а самим тим и лаковеран, већ и у томе што се упетљао Зли и што је човек својом слободом одлучио да послуша Злога.

Последице су вишеструке:

„Почињем, дакле, да објашњавам о Дрвету добром, како је[сте] и како стоји, и о Дрвету познања добра и зла, које јесте Зли, мукотрпни рад, брига и мисао о пролазним [стварима] којима окусише смрт [сви из] дома Адамовог. Кроз њега познаше зло, које не познаваху. Пошто једоше од њега познаше зло, које јесте смрт, а не познаваху је [пре тога]. Од када послушаше Злога и осмотрише земљу и видеше ову ствар која јесте на њој и заволеше је, беху надвладани од зла и знадоше то као што је записано: ’У дану у ком преступите реч Моју смрћу умрећете.’<sup>1019</sup> Зато добру само учаше их Бог, дом Адамов, када створи их и зло нису били познали док не послушаше Сатану и [он] их научи злу. Због овога би назван Сатана Дрветом којим познаде дом Адамов зло и добро. Научи пак добро од Бога и зло од Сатане. Постадоше, наиме, познаваоци добра и зла.“ (*Књига степена*, XXI, 584, 1–585, 8)

Према *Књизи степена* Дрво познања добра и зла је Зли и једући „његове плодове“ спознали су нешто што нису пре тога познавали, а то је зло. Као последицу тог окушања они су спознали смрт, мукотрпни рад, и почели су да се брину и да мисле о пролазним стварима. Из овог одељка се не види да ли је смрт проблем створености или је настала због пада јер све што је записано јесте то да је „дом Адамов“, тј. Адам и Ева, тада спознао смрт, а да је пре није познавао. Нема објашњења да ли је она „постојала“, само се говори о спознаји ње. Оно што јесте објаснио, а о томе је било речи у претходном поглављу, јесте то да је смрт раздвајање душе и тела и да душа преживљава. У *Говору XXVIII* објашњава то на следећи начин: „Није, дакле, крв душа, већ [она] излази из тела када [оно] умре. Ако јесте у њој Дух Свети Њим иде у Дом живих, ка Складишту светла. Ако нема у њој Духа Светога, она сама излази из тела. Када је згрешио пак Адам узето је од њега ово удахнуће, а потом окуси смрт.“

<sup>1016</sup> Уп. Minov, „Marriage and sexuality...“, стр. 241. У истом одељку аутор наглашава да је ово није нешто потпуно оригинално већ да постоји и код других писаца (наводи рабине и неке гностичке списе, али и сведочанство Севера Антиохијског да такво учење постоји у Цркви).

<sup>1017</sup> Мисли се на рајско дрвеће.

<sup>1018</sup> Пост 2, 16.

<sup>1019</sup> Уп. Пост 2, 17.

(*Књига степена*, XXVIII, 792, 10–16) Јасно је да аутор верује у то да душа преживљава, као и да одмах одлази у Царство небеско, ако је у себи имала Духа Светога, а ако није „она сама излази из тела“. Остаје недоречен шта се са том душом, душом која није имала Духа Светога, даље дешава. Видећемо при крају овог дела дисертације да ће после Дана суда људи који нису својим делима заслужили улазак у Царство бити у Геени мучени, али аутор не објашњава шта се дешава са душом која нема у себи Духа Светога од упокојења до тог тренутка.

Што се тиче других последица, укратко: „... када је Адам послушао Грех<sup>1020</sup> и презрео реч Творца свога, [Он] даде њему мукотрпни рад, бригу и брак.“ (*Књига степена*, XX, 541, 12–14) Зато што је пао дошло је до промена у функционисању самог бића. Према овом исказу човек није требало да се мучи и тешко ради. О томе говори и на други начин: „Тако жељаше Бог да Му узносе хвалу сви синови човечији, а не да мукотрпно раде, [а тако би било] да је Адам остао на правом [путу], али пошто ни синови његови не остају на правом [путу], а и ми реметимо [првобитни план] Творца нашег свакодневно – увећава се неправедност наша.“ (*Књига степена*, III, 80, 19–22) Човек је требало да узноси хвалу Богу, али због пада сада мора да ради. Оно на шта је овде још потребно указати јесте то да сви људи греше. На први поглед изгледа као да се не говори о последицама пада као о нечему што је променило суштински саму природу човека, него њено функционисање. Она више не служи да се прославља Бог, него да се мукотрпно ради. Из овога се не види јасно на који начин Адамов пад утиче на његове потомке, осим што имамо констатацију да и они греше и то како време пролази стање је све горе. На другом месту записује:

„Не постоји пак [неко] од рођених од Адама који не сагреси прво, а онда би оправдан. Због тога што ова тежња би посејана у Адама у дану у који преступи заповест. У сваком рођеном од њега тежња је од утробе мајке њихове. Од тренутка када спознају душу своју боре се и надвлађавају је и бивају оправдани, или бивају надвладани и зло чине у њој и делају, наине, рђаво.“ (*Књига степена*, V, 125, 4–11)

Из овог примера је нешто јасније да Адамов пад ипак утиче конкретно на његове потомке. Нешто се ипак десило што је оставило трага на људима. Они сада имају неку „тежњу“ у себи са којом морају да се боре и изборе ако хоће да буду оправдани. Ово „нешто“ што је усађено у човека од пада он ће да назове Грехом:

„Дакле, оставимо сваку ствар видљиву јер пролазна је и удаљимо се од грехова спољашњих. Када одсечемо све грехове видљиве устанимо на борбу против Греха који обитава у нама, унутра, јер постоје мисли зле ове које искова Грех унутар срца.“ (*Књига степена*, XVIII, 436, 22–437, 2)

„Није, дакле, очишћено срце, осим ако није ишчезао из њега Грех скривени и [ако оно није] окончао мисли зле скривене у себи и [ако оне нису] сахрањене у њему силом коју [има] Грех који обитава у њему. Не искорењује се Грех из срца нашег и нити ишчезавају мисли његове зле и плодови његови, осим ако се не молимо ми као што се мољаше Господ наш и сви проповедници Његови.“ (*Књига степена*, XVIII, 440, 10–17)

„Пошто је сачувао човек све заповести, он искорењује грех сваки, мисли његове и плодове његове из срца, тај Грех који би засађен у оца нашег Адама и у мајку нашу Еву у дан када су згрешили и који се излио и дошао у све рођене од њих.“ (*Књига степена*, XX, 532, 8–12)

О борби против овог Греха биће касније још речи, али овде треба запазити да се Грех уселио у тренутку пада и да се он преноси на потомке, да се налази у срцу човека. На овај начин као да говори да је дошло до неке промене унутар саме природе човечије, да је она постала побуњена, или бар да је добила нешто што није имала пре, да се „заметнуло“ нешто у њој

<sup>1020</sup> Великим словом се налази и у преводу на енглески (уп. *The Book of Steps...*, стр. 163).

што човека вуче од првобитног циља са којим је створен. Ипак, све о промени пророде што је написао своди се на ово, на ових неколико сликовитих исказа. Реч је о исказима који би требало да су довољни његовим слушаоцима да схвате да је Бог створио човека и учио га само добру. Пошто је човек својом слободом одлучио да послуша Злога у његовом бићу је дошло до промене и јавио се нагон који човека одвраћа од правога пута и против кога треба да се бори, уз напомену да је борба тешка.<sup>1021</sup>

Иако је дошло до ове промене Бог и даље не напушта човека и као последицу пада имамо нови закон, нови путоказ као смерницу за нове околности:

„Адам, отац наш, био је пао са степена савршености и пребивао је на степену праведности, која ствар мрску [њој<sup>1022</sup>] човеку [другом] не чини и како жели да чине њој људи, тако чини она синовима човечијим које среће. Ми пак пали смо такође са овога степена јер ствар која је мрска нама чинимо један другоме...“ (*Књига степена*, I, 17, 23–20, 2)

„[Овај говор је] о закону који постави Господ Адаму после [догађаја када] поједе од Дрвета. ’Дакле, гле, постављам Ја теби закон у овој ствари коју заволе<sup>1023</sup> јер овај закон који постављам Ја теби ако не преступиш заштитићу те од Шеола и даћу ти живот вечни и наследство и васкрсење. Ако се усудиш да [преступиш] овај као што си први видећеш Шеол и бићеш мучен’.“ (*Књига степена*, XXVI, 757, 1–8)

Адам је пао са нивоа *савршенства* и Бог му даје закон да остане бар на нивоу *праведности* јер је и то довољно да се дође до спасења. Оно што још запажамо у овим наводима јесте то да потомци Адамови нису остали ни на нивоу *праведности* него су пали и испод тог нивоа, најнижег који води у спасење.

Последице пада: мукотрпан рад и брига. Као последицу оваквог стања Бог је интервенисао и дао човеку одређења знања како би му помогао да се лакше избори са тим проблемом (као у осталом и са свим другим последицама). На пример, дао им је медицину. Према његовом мишљењу људи треба да имају поверења у просту медицину, а не у гатања, амајлије и томе слично<sup>1024</sup>, јер је „проста медицина“ од Бога: „Ове [ствари] даде Бог, [даде ово] знање људима којим ће да раде један за другога, зато што Бог обећа нама патње у дан када преступимо заповест Његову, као што је записано: ’Много година тешког рада и патњи’<sup>1025</sup>.“ (*Књига степена*, VII, 180, 10–14) Иако је мукотрпан рад последица човековог пада, као и брига (за овде и сада), Бог помаже човеку да се избори са тим изазовом.

Следећа ствар која се наводи као последица пада је брак, тачније, брак је нешто што је Бог дао човеку како би умањио проблем који је пад изазвао.<sup>1026</sup> Плод Дрвета је изазивао

<sup>1021</sup> Тера Сидам Хармон укратко о Греху записује: „Аутор користи различите слике да објасни људску тенденцију ка греху: усађени наклон, губитак првобитног удахнућа Светога Духа и грех персонификован као противно биће, и свака илуструје зашто људи греше. Друге слике, као што је грех као препрека, диверзија и болест, осликавају ефекте греха.“ (Tera Stidham Harmon, „Falling from the Path of Perfection“, *Breaking the Mind: New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen [Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014], стр. 193) Иако то није тема овог потпоглавља, она наводи да су за борбу против греха потребне „аскетске дисциплине“ (уп. Stidham Harmon, „Falling from the Path of Perfection“, стр. 199).

<sup>1022</sup> Односи се на праведност.

<sup>1023</sup> Тј. на видљивој земљи.

<sup>1024</sup> Ствари које су се сретала на простору Месопотамије.

<sup>1025</sup> Уп. Пс 90, 10.

<sup>1026</sup> Потребно је поменути запажање С. Минова да аутор *Књиге степена* не помиње да је Бог Адаму и Еви наредио да се умножавају пре пада. (уп. Minov, „Marriage and sexuality...“, стр. 224) Нешто касније ће да дода да изгледа као да разлике у половима не би имале никакву улогу у животима људи да Адам и Ева нису пали јер је требало да подражавју анђеле, а овако су кренули да имитирају животиње (уп. Minov, „Marriage and sexuality...“, стр. 235), иако су били телесни и пре пада (уп. Minov, „Marriage and sexuality...“, стр. 238) Учења о томе да је брак и полни односи људи нешто што нема порекло у Богу су присутна и код неких гностика, код Јевреја, али и код неких хришћана, као што је Татијан (уп. Minov, „Marriage and sexuality...“, стр. 238–239), али исто тако,

пожуду и пре него што га је Ева убрала. Он је био пожељан Еви и зато га је убрала и ту пожуду аутор пореди са данашњим жудњама за богатством (за златом, сребром, имањем, одећом и томе слично). Међутим, иако је плод Дрвета на неки начин привлачио Еву, ипак то не треба поистовећивати са телесним пожудама јер оне нису постајале пре пада. Након пада, када су Адам и Ева скренули поглед са Висина и окренули се пролазним стварима тада су видели полне односе животиња и то је приметно клицу њихове телесне пожуде.<sup>1027</sup> „Пошто је сагрешио и био оптужен постављен би њему закон, који је испод онога првог. Овим истим законом дозволио је њему да се венчава.“ (*Књига степена*, XV, 336, 4–7) Дакле, брак је институција коју је Бог дао човеку како би га бар на неки начин обуздао. На другом месту ово ће да искаже на следећи начин: „Како, од када настаде Грех у срцу њиховом, дом Адамов зајеле сједињење, тако дозволи им Бог да се венчавају.“ (*Књига степена*, XV, 341, 9–11). Међутим, да није пао човек би се размножавао на други начин: „Не знаде Адам да би се рађали и множили и да је сачувао заповест, као што се беше родила Ева речју Господа нашег, а без пожуде.“ (*Књига степена*, XV, 348, 18–21)

Дакле, због чињенице да је Адам обдарен „слободом и вољом“ било је могуће да не послуша Бога. Са друге стране, пошто је био незрео, Зли га је успео преварити. Као последицу Пада имамо то да је Адам, а са њим и цео људски род, спознао смрт, али је недоречено да ли ју је само активирао, или је онда тада настала. Осим тога, у људском роду од тада постоји Грех који се налази у срцу човековом и који га одвлачи од пута спасења. Пошто је човек пао са „степенa савршености“ Бог му је дао нови закон да би спасао што се могли спасити и да омогући човеку да иако је пао да дође до спасења, тј. дао му је закон за пребивање на нивоу *праведности*, а унутар њих је и мукотрпан рад, брига и брак. Људи су наставили и даље да греше.

#### 4.2.3.1 Пророци

Да бисмо разумели како аутор *Књиге степена* разумева спасење људи који су живели пре доласка Христа осврнућемо се на то како разумева „статус“ пророка.

На самом почетку *Говора IX* аутор наводи општепознату ствар, а то је да су пророци радили све што им је Господ заповедио, све заповести су испуњавали. Међутим, испуњавајући те заповести Господ их је „обарао“ са степена *савршенства*, повлачио их и са степена *праведности*, као у случајевима када их је слао да убијају људе.<sup>1028</sup> „... Бог је задржавао пророке [да не дођу на степен *савршенства*] на много места, такође и [од степена] *праведности* зато што беху потребни Њему у том времену, а због тога да би кроз њих на силу покорио побуњене, [а] како би угодно вољи Његовој.“ (*Књига степена*, IX, 205, 3–7) О „спуштању“ и са „степенa *праведности*“ записује и следеће: „Понекад их је спуштао Господ и испод *праведности* која испуњава ове две велике заповести љубави, зато што праведност не куне човека и не повређује.“ (*Књига степена*, IX, 209, 1–4) Разлог за овакву Божју делатност треба тражити у чињеници коју наглашава на неколико места, а то је да је пад изазвао још један проблем, а то је непријатељство између „вишњих“ и „нижњих“, тј. Бога и његових бестелесних служитеља, са једне стране, и човека, са друге. У овом *Говору* записује још: „Због тога слао их је у то време, у ком постојаше непријатељство између Бога и људи, да иду и убијају непријатеље Његове зато што стадоше насупрот Господа и говорише: 'Шта је порука Господња?'“ (*Књига степена*, IX, 205, 10–15)<sup>1029</sup> Међутим, треба имати у виду да

---

важно је нагласити да писац *Књиге степена* никада не одлази у крајност на ниво енкратита (уп. Minov, „Marriage and sexuality...“, стр. 249)

<sup>1027</sup> Уп. *Књига степена*, XV, 337, 9–340, 11.

<sup>1028</sup> Уп. *Књига степена*, IX, 201, 1–9.

<sup>1029</sup> О постојању непријатељства између Бога и људи пре доласка Христовог говори и на другим местима (уп. нпр. и *Књига степена*, IX, 216, 11–12). Овај проблем је решио оваплоћени Син Божји и због тога од Његовог

они ништа нису радили на своју руку. О њиховом стању када нису на неком послању аутор записује: „Остају, пак, стојећи [постојано], кад Господ не шаље их, у овим заповестима: ’Љуби Господа и ближњег свог’, који јесу сви људи.“ (*Књига степена*, IX, 209, 9–12) Зато додаје: „Због овога не беху окривљени за сваку ствар коју заповеди им Господ, [јер би ово] пре [него] се родио Господ наш од Марије и [пре него што је у]чинио унижење и спокојство и мир: Завет бољи од првог.“ (*Књига степена*, IX, 212, 4–18)

Искази као што су ови говоре о ауторовом разумевању историје спасења пре доласка Христовог, тј. како се свет развијао од Адамовог пада до Христа. Оно што се намеће као закључак је то да је свет све више и више опадао, да су ипак увек постојали неки људи који су се трудили да се домогну степена *савршенства*, али их је сам Бог у томе спречавао. На овај начин он објашњава сво насиље које је записано у Старом завету. Међутим, то што пророци нису успели да се домогну *савршенства* не значи да у Царству Божјем неће бити међу савршенима јер они нису учинили ништа што није било воља Божја. Аутор то објашњава кроз чињеницу да је *савршенство* дар Божји, а који је одговор на човеков труд. С обзиром на то да су они следили Његову вољу: „... Он усаврши их пред очима апостола.“ (*Књига степена*, IX, 212, 24–25) На основу овога закључујемо да према аутору *Књиге степена* људи од Адамовог пада, па до доласка Христовог, нису могли да постану *савршени*, а са том чињеницом су били упућени пророци јер им је Христос то објавио, како аутор објашњава: „Ово *савршенство*, које сам припремио, када дођем учинићу [ово]: Ја ћу га дати вама! Када пошаљем Утешитеља апостолима и вас ћу усавршити зато што сте чекали Мене и трчали за *савршенством* бдијућих<sup>1030</sup> вишњих, оним од кога отпаде Адам, отац ваш. Попећу ја вас и оца вашег Адама на висину са које сте пали.“ (*Књига степена*, IX, 229, 13–20) Затим: „Рече пак Господ наш изабраницима Својима: ’Обећао сам пророцима да ћу доћи и усавршићу их. Сваки који не постаде савршен није то постао не зато што они нижи беху од вас [према степену до ког] се усавршаваху, већ зато што не беше мира у данима њиховим. Због овога праведност ће учинити да и они буду усавршени.’“ (*Књига степена*, IX, 232, 13–19) За разлику од пророка који су накнадно усавршени, тога више нема после доласка Христовог. Докле се стигне у овом животу тако остаје за увек.<sup>1031</sup> Правила која су важила пре оваплоћења не важе више.

Укратко, због Пада и сталног назадовања људског рода настало је непријатељство између људи и Бога и због тога нико пре Христа није могао да досегне степен *савршенства* са ког је Адам пао, али људи који су се трудили и борили да достигну тај степен су накнадно усавршени по Његовом доласку.

#### 4.2.4 Оваплоћење Сина Божјег, последице оваплоћења и улога Духа Светога

За аутора *Књиге степена* недвосмислено је да је Христос Син Божји и то може да се види и из неколико навода из поглавља о тријадологији. У *Говору XXX* своју веру потврђује јасним и недвосмисленим исказима: „Господ наш пак беше и јесте од када јесте Отац Његов, [од] увек и у векове векова и бесконачан.“ (*Књига степена*, XXX, 917, 16–18). Посматрајући нешто шири контекст вероватно је реч неком препричавању никејске вере с обзиром да у делу који претходи овом исказу говори се о одбацивању аријанских ставова да је Христос први међу створенима. На пример: „Назван би Господ наш Прворођенац творевине<sup>1032</sup>. Не беше о овим створењима првим рекао Апостол, већ о овим створењима која беху створена

---

доласка Господ више не позива на ратове, сукобе, насиља (уп. *Књига степена*, IX, 217, 4–5 и 221, 10 – 16). О овој теми биће више говора када будем обрађивао христологију *Књиге степена*.

<sup>1030</sup> Тј. анђела.

<sup>1031</sup> Уп. *Књига степена*, IX, 233, 6–236, 4.

<sup>1032</sup> Уп. Кол 1, 15.

изнова у Њему, у Сину Божјем<sup>1033</sup>. Усавршене беху Њим, рече Апостол, и би Син Божји Прворођенац њихов.“ (*Књига степена*, XXX, 917, 4–9)

Овај Син Божји, Савечни Оцу, Један од Тројице постаје човек. На неколико места у *Књизи степена* се наводе разлози за Његово оваплоћење. Не пример: „... желео беше Бог да се управљају синови човечији [ка савршенству] као што и данас тако жели. Цео [разлог због] ког дође Христос и унизи се је да научи нас како да се унизимо кроз уподобљавање<sup>1034</sup> Њему и да покаже ту иститну претходну.“ (*Књига степена*, XXI, 593, 15–19) Или: „Беше, дакле, Адам претходно [живео] према вољи Божјој савршеној. Овај који дође, Исус, показа душом Својом ономе који жели да се уподоби Њему [како то да учини] и да се усаврши.“ (*Књига степена*, XXI, 600, 20–23) Овај разлог помиње најчешће, тј. разлог доласка Сина Божјега је да нас научи како да живимо<sup>1035</sup> и о томе ће да говори на различите начине. На пример: „На све начине, пак, објављивао се Бог људима зато да би живели. Кроз све тајне<sup>1036</sup> говорио је Бог истину. Кроз све параболе наше осликао је [истину] руком пророка својих од пре до времена за које је желео Бог да се измири са људима и послао је Сина Свога и [Који] дође и измири<sup>1037</sup> небеске са земаљским.“ (*Књига степена*, XXV, 736, 4–10) О измирењу између „небеских и земаљских“ биће речи касније у овом поглављу. Оно што овде видимо јесте то да је према мишљењу аутора *Књиге степена* Бог покушавао на све начине да нас научи како да живимо, на све начине који су нама приступачни и да ништа није уродило плодом до послања Његовог Сина.

„Господ наш, пак, Који је дошао у свет, није због пророка дошао нити због непорочних<sup>1038</sup>, већ због грешника и због изгубљених и због оних код којих не постојаше нада, а да позове их на покајање и да преобрати их ка Дому живих. Пророци, пак, и сви праведни могаху да живе или да се усаврше од Духа Живога и Светога, који јесте Господ. Али због целог света који изгубљен беше, показа се Господ наш у телу да цео свет задобије и да сазна цео свет вољу Божју од самога Бога и из корака Његових. Реч Господа нашег учи: 'Нисам, наиме, дошао да позовем непорочне, већ грешнике покајању.'<sup>1039</sup> Због тога, због образовања свих људи родио се Господ наш, да науче сви људи истину унижења Његовог и љубав Његову кроз објаву, зато што није сваки човек у могућности да чује од Духа Светога вољу Господњу. Би, стога, долазак Његов због свих људи да науче унижење Његово и угодност Његову и благод Његову и да не могу људи да се изговарају од ове љубави и унижења и страдања стрпљивог, зашто што виде Господа свега Који трпи све пред њима, због свих људи за пример свима, тако да се диве и говоре: Ако Господ наш због неправедности наше претрпи све, колико је праведније да ми претрпимо због неправде ипостаси наше, чак и више него што претпи Он због грехова наших.“ (*Књига степена*, IX, 201, 10–204, 25)

Из овога следи, што и аутор говори, да не би било потребе да долази Син Божји да су људи могли да чују Духа и да се управљају према Његовом вођству. Међутим, за могућност слушања Духа је потребан велики подвиг и због тога је само неколицина то могла да

---

<sup>1033</sup> Уп. 2Кор 5, 17.

<sup>1034</sup> Сир. *дмута*.

<sup>1035</sup> Р. Кичен на основу оваквих исказа закључује: „Исус, наиме, није ништа конкретно ново чинио; Исусово јеванђеље је у ствари живот који су живели Адам и Ева у Еденском врту пре него што је Адам био погрешно.“ (Robert Kitchen, „Disturbed sinners in Pursuit of Sanctity in the *Book of Steps*“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen [Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014], стр. 216)

<sup>1036</sup> Сир. *паза*.

<sup>1037</sup> Дословније: учини измирење.

<sup>1038</sup> Термин је *задике* који значи праведни, али да бих направио разлику између овог термина и термина *кине* превео сам *задике* као непорочни.

<sup>1039</sup> Уп. Лк 5, 32.

испрати. Са друге стране, долази Син Божји на такав начин да је сваком човеку видљив и свако може да се угледа на Њега. Сличне исказе проналазимо и на другим местима:

„То јест, пак, због љубави Његове велике према нама желео је за нас да живимо и због нас истрпео је све да би научио нас како да надвладамо господара горког кога смо стекли слободом нашом раније преступом заповести коју преступи дом Адамов, а против речи Онога који даје живот свему и храни све милосрђем Својим.“ (*Књига степена*, XX, 564, 24–565, 5)

„Ако пак могуће беше да сваки човек Духа Светога чује онда не би Господ наш видљив постао у телу као син човечији и не би пророке и апостоле слао да буду Његови проповедници и да покажу људима истину Његову и славу Његову.“ (*Књига степена*, XX, 572, 15–20)

Христос долази да би научио људе како да живе и да се боре против греха. Због тога постаје потпуни и прави човек јер није могло другачије да се науче људи. Није постојао други начин да се свим људима учини доступно познање истине како треба да се живи и шта да се ради да би се дошло до Царства Божјега. Оно што детаљније објашњава у *Говорима* XXIII и XXVI јесте то „какав“ је тај човек који је Син Божји постао:

„Господ наш пак објави ово да зна сваки човек како створен беше Адам. Он кроз ипостас Своју показа, Господ наш, створење Адама, показа како постаде Адам као анђели небески, без гнева и без похоте, без мисли [злик] и без грешака. Према овом обличју<sup>1040</sup> [Адамовом] Господ наш би рођен.“ (*Књига степена*, XXIII, 692, 8–693, 1)  
„... и [Он] показа на крају јасно какав би Адам на почетку.“ (*Књига степена*, XXVI, 764, 19–20)

Овде запажамо две ствари. Прва је да је Син Божји постао онакав какав је требало да буде човек, тј. какав је човек био пре пада и какав треба да буде у Царству. Друга је разлог: Он је постао такав човек да би људе и на тај начин поучио нечему. Укратко, из свега овога видимо да је основни и најчешће помињани разлог зашто је Син Божји постао човек гносеолошко-дидактички.

Следеће на шта треба обратити пажњу јесте Христово страдање и смрт.

„Ова Реч још потресе творевину много и окрену се [због Ње] јер чу да Син Божји умре због грешника да би се они покајали и живели. Беху потресени сви светови: Животодавац свих умре због обликованих Својих.“ (*Књига степена*, IX, 240, 5–10)

„Једно је пак када чују синови човечији да је син Адамов умро уместо сапутника својих, а друго је када чују да је Син Божји умро за обликованог Свога и због служитеља Својих. Није пак [нешто посебно] велико то да умиру синови Адамови за сапутнике своје, пошто је природа њихова несавршена<sup>1041</sup>, [али јесте велико] да тако умре Господ, Онај чија је природа изнад смрти, за зле синове Адамове. Због тога беху заробљени синови човечији код ове љубави и заволеше Га.“ (*Књига степена*, IX, 240, 21–241, 3)

„Када умремо за зле као што је умро Господ наш за зле, мање је унижење наше од [унижења] Господа нашег јер према природи нашој ми јесмо смртни, а не као ова природа која даје живот свима, која је окусила смрт.“ (*Књига степена*, XXII, 665, 2–6)

Бесмртни Бог умире за људе грешнике и та смрт потреса све. Узрок страдања је љубав према човеку. Оно што упада у очи јесте да када конкретно говори о разлогу оваплоћења не помиње неопходност страдања, већ конкретно говори о учењу кроз дела Христова. Овде такво разумевање постоји у фрагментима јер пореди жртвовање Христово за људе са

<sup>1040</sup> Сир. *дмута*.

<sup>1041</sup> Дословније: инфериорна.

жртвовањем других људи за своје „сапутнике“. Међутим, нема директног исказа који говори да је Христос страдао да би људе подучио да страдају једни за друге. Овде је реч само о томе да аутор указује на то колико се Христос унизио. Када објашњава које су последице Његове смрти види се да њена поента није само дидактичког карактера:

„... док Исус не одлучи и отвори их и поруши ограду непријатељства<sup>1042</sup> и измири са Собом творевину и помири Крвљу [са] Крста Свога што је на земљи и што је небесима.<sup>1043</sup>“ (*Књига степена*, II, 37, 18–21)

„Од дана, пак, у који разреши Господ наш непријатељство и измири Крвљу [са] Крста Свога оно што је на земљи и оно што је на небесима [од тог дана Он] заустави ратове до краја земље.“ (*Књига степена*, IX, 216, 15–18)<sup>1044</sup>

„Дође Господ и измири Крвљу [са] Крста Свога што је на земљи и што је на небесима.“ (*Књига степена*, IX, 236, 5–6)

„Беху бдијући узнемирени због пада Адамовог и због гнева који прими од злога. Би у то време непријатељство између оних који су на висинама и оних који су доле<sup>1045</sup> зато што презре Адам реч Творца. Тако, дакле, данас пошто сачувасмо речи Господа нашег измирени смо са онима који су на висинама. Од када се откри пак Исус, [Он се] откри [свима] онима који желе да буду као првостворени Адам. Пре пак доласка Господа нашег тешко беше [ући] у Царство небеско јер не беше откривено свим људима, а само неколицина је која суздржа душу своју и унизи се и учини вољу Божју и досегну га.“ (*Књига степена*, XV, 352, 18–353, 7)

„Зато што не беше мира у данима њиховим<sup>1046</sup> не усавршише се, а због тога што кроз страдање и Крст Сина Његовог жељаше Отац и Господ да учини измирење.“ (*Књига степена*, XV, 365, 6–9)

Наводи из неколико *Говора* указују на то да није случајно писао о измирењу, или да је био условљен контекстом на једном одређеном месту, већ да је то његова вера. Христова смрт није само поука како треба свој живот жртвовати за друге, него је знатно више од тога. Она измирује вишње и нижње, оне на Небесима и оне на земљи. Занимљив је исказ да човеков пад није изазвао само непријатељство између Бога и људи, већ и између анђела и људи. „Крв Крста Његовог“ све измирује. Међутим, у четвртој цитату, уједно и најдужем овде, аутор као да покушава да доведе у везу свој став да је Христос дошао да би људе научио како да живе да би дошло до измирења „вишњих и нижњих“. Читајући овај цитат изгледа ми као да није у томе успео јер другим наводима јасно говори да је проливање „Крви Крста Христовог“ изазвало конкретну последицу – измирење, а овде покушава да објасни да се до измирења долази чувањем онога што је Христос оставио људима, тј. иако говори у множини, изгледа као да измирење зависи од сваког човека посебно и његовог држања онога што је Христос заповедио и показао. Још један аргумент против овог покушаја да доведе само на овом месту измирење и људску делатност је и пример пророка који нису могли да постану савршени јер је владало непријатељство у њихово време и није било још дошло до измирења, иако су они сачували све заповести које су им дате. Дакле, иако овај један навод покушава да објасни да је измирење између „вишњих и нижњих“ последица онога што је Христос научио људе, што им је показао, ипак на другим местима говори јасно да је то измирење последица Његовог страдања на Крсту и проливања Његове Крви.

Наредна последица Христовог оваплоћења је питање Греха који се уселио у срце човека. О том Греху је било већ речи када сам говори о паду. Као и у прошлом случају када директно говори о разлогу оваплоћења не помиње Христову улогу у решавању проблема

<sup>1042</sup> Уп. Еф 2, 14.

<sup>1043</sup> Уп. Кол 1, 20.

<sup>1044</sup> Одмах у наставку овог цитата објашњава да је Бог у Старом завету користио друге народе као средство да би подучио Свој народ. Од Христа то више не ради. Ако неки народ нападне некога то је била искључиво одлука људи.

<sup>1045</sup> Дословније: између вишњих и нижњих.

<sup>1046</sup> Време пре доласка Христовог.



„Грех“. Али, када говори о том Греху видимо да је оваплоћење Сина Божјега утицало и на овај проблем. На пример, у *Говору Х* говори да нико не треба да осуђује друге него да се сматра нижим од свих других људи. Као један од разлога за то је:

„Ако Господар твој Који је без грехова, начини душу Своју<sup>1047</sup> Грехом, оним [Грехом] који чини грехове свих грехова, мисли о души својој [као о] ствар[и] да је више зла од Греха и, гле, нећеш судити ти [другом] човеку.“ (*Књига степена*, X, 397, 3–7)

„Зато што Грех целе творевине чини грехове, [онда] неће моћи да се измере греси твоји.“ (*Књига степена*, X, 397, 13–15)

„’Онај, наиме, који не беше познао Грех, због вас Грехом начини Себе,<sup>1048</sup> то јест, пак, начини Он душу Своју [тако] и унизи се, а да буде нама пример да се Њему уподобљавамо.“ (*Књига степена*, X, 397, 19–23)

Иако је реч о три кратка навода очигледно је да постоји нека повезаност између Христа и Греха. Основа за изјаву да Син Божји постао Грех налази се у *Другој посланици Коринћанима Светог апостола Павла*, али изгледа као је преузео исказ и да покушава да га објасни на тај начин да је Син Божји постао Грех да би научио људе како да се боре против Греха. У *Говору XIX* записује: „То јест, ослободи нас од сужањског јарма Греха и од тешких терета Старог завета и покори нас јармом угодним и лаким Новог завета.“ (*Књига степена*, XIX, 465, 8–11) Овде изгледа да је успео да усклади светописамски исказ са својом вером да је оваплоћење имало искључиво за циљ да научи људе како да живе. Оно што ипак доводи у питање овакав закључак јесу реченице као што је ова: „Зато што стоји наспрам њега овај Грех на вратима овог степеника [*савршенства*], осим ако не дође Господ наш и избави га, неће прећи [на тај степен], а и ако кроз борбу велику не буде избављен [тај] син човечији.“ (*Књига степена*, XX, 537, 16–19) Није довољна само лична борба, лични труд, него је потребна и помоћ Господња да би се човек ослободио Греха, иако је тај човек научио шта треба да ради. Неколико колона касније написаће: „Након што се успењемо, дакле, уз ове степен[иц]е и искоренимо Грех и плодове његове из срца, исунићемо се Духа Утешитеља и обитаваће у нама Господ наш потпуно. Јешћемо ми слободно од овог Дрвета живота кога смо лишени преступом заповести, а које јесте Господ наш.“ (*Књига степена*, XX, 544, 7–13) Иако ово може да се разуме тако што се човек сам ослободи Греха да долази Утешитељ и да се у њему настањује Христос, не би требало тако разумети јер је претходни навод био јасан да човек није у стању сам да изађе на крај са овим проблемом. У *Говору XXII*, на ову тему, проналазимо следећи исказ: „Када учини душу Своју грешником и искаше и приношаше мољења као злочинитељ и учини душу Своју Грехом због неправедности наше и због тога да ми постанемо кроз Њега непорочност.<sup>1049</sup>“ (*Књига степена*, XXII, 661, 11–15) Исказ као овај иде у прилог томе да Христос није постао Грех да би човек научио како се бори против њега, већ да се кроз Христа побеђује Грех, а то је омогућено тиме што је Он постао Грех. Из свега овога уочавамо да аутор није „домислио“ овај проблем, него са једне стране има исказ Апостола Павла и предање Цркве, а са друге своје уверење, које је вероватно ослоњено на неко друго предање, а то је да је основна поента оваплоћења да би Син Божји на свим људима доступан начин показао како треба да се живи. За разлику од случаја у вези са „измирењем небеских и земаљских“ где може да се каже да је предање према ком је Христос Својим страдањем довео до измирења ипак било „јаче“ од вере у дидактички карактер оваплоћења, овде је та „борба“ изједначенија. Колико год да наглашава веру да је Христос учитељ ипак се кроз *Књигу степена* показује и вера, макар она била само у фрагментима, да је Он нешто више од тога: „... [Ти] ослободи нас од струна смрти због тога Ти позиван беше у сваком тренутку да би нас ослободио. Сада, пошто нас ослободи од стрела огњених злога, у

<sup>1047</sup> Тј. Самога Себе, или Себе лично.

<sup>1048</sup> Уп. 2Кор 5, 21.

<sup>1049</sup> Уп. 2Кор 5, 21.

доброти Својој прими нас код Себе...“ (*Књига степена*, XXII, 665, 14–18) Христос је ослободилац, али не само зато што је научио човека како да се сам ослободи.

Улога Духа Светога. Већ је било спорадичних помена о улози Духа Светога као Онога који човеку објављује истину и на тај начин води човека ка Царству, али овде ћу да се осврнем на још неколико одељака који ће да помогну да се јасније разуме како је наш писац видео улогу Светога Духа у спасењу људи.

„Када дође пак Утешитељ сазнаје човек целу истину. Када сазна целу истину, након тога, мало по мало узима се од њега страх потпуно<sup>1050</sup>. Потом се ослобађа. Када се ослободио, након тога, усавршава се. Када се усаврши сасуд и уобличи [се према] слици Његовој, након тога узраста из дана у дан у љубави до дана у који жели Господ наш да га узме код Себе и са Њим да буде обиталиште његово који јесте Бог наш.“ (*Књига степена*, V, 136, 4–13)

Човек који прими Утешитеља још увек није дошао до циља, већ уз помоћ Утешитеља наставља свој пут узрастајући све до тренутка свог уснућа. Након тога нема више узрастања. У *Говору* XXII допуњава објашњење улоге Духа Светога: „Јер виде Дух унижење њихово и подучи их да напусте заповести које нису добре<sup>1051</sup> и судове којима ниједан човек не [долази до] живота. Показа им заповести ове о којима виси сила Закона и пророка и кроз које [ће] живе[ти] синови човечији. Научи их Дух како да им<sup>1052</sup> служе у Духу и постаће им тако завет слава.“<sup>1053</sup> (*Књига степена*, XXII, 688, 1–8) Према овом наводу, Дух помаже човеку на гносеолошкој равни. Слично акценту који ставља Христовој дидактичкој улози. Међутим, иако о Христу, вероватно условљен Писмом, можемо да нађемо и друге улоге, као што је горепоменуто измирење „небеских и земаљских“, о Духу, када је реч о Његовом деловању на спасењу конкретних појединаца, говори углавном<sup>1054</sup> као о Ономе који помаже човеку да спозна истину, да разлучи заповести и томе слично. Поред овога потребно је поменути још једну ствар, коју и сам аутор сматра важном помена: „Један је пак Дух Божји Свети и Утешитељ, [али] зато да би знали [разликовати] дарове велике од малих назива [се] Дух Утешитељ и Дух Свети. Од дара великога усавршава се онај који га прима. Ове пак дарове мале не чине *савршенима* оне који их примају зато што имају недостатке.“ (*Књига степена*, XXVIII, 789, 23–792, 4) Наиме, то што аутор користи два израза за исту Личност то ради да би нагласио различито деловање те Личности. Видећемо и у наредном пододељку детаљније да ово значи да онај ко има Духа Светога, у ствари нема Духа већ има неке Његове дарове, док онај човек за кога каже да има Утешитеља, има у себи Духа Светога, али да је реч о једној и истој Личности.

Улоге Сина и Духа у спасењу људи у највећој мери се свде на гносеолошко-дидактичке. Да би неко имао у себи Духа Светога и да може да Га чује и разуме, неопходан је велики подвиг за који нису били у стању да практикују сви људи. Због тога долази Син Божји и постаје човек како би сваки појединачни човек могао да види и да се научи како треба да се живи да би се дошло до спасења. Осим тога, аутор наводи и да је велику улогу у

<sup>1050</sup> Дословније: савршено (сир. *мираит*).

<sup>1051</sup> Или лепе.

<sup>1052</sup> Тј. како се управљају према њима, заповестима.

<sup>1053</sup> Оваква вера у Духа Светога и Његову улогу у спасењу човека за А. Гијомона је нешто што подсећа на месалијане, међутим, он сматра да није реч о томе да је *Књигу степена* писао месалијан, или да је њихово учење засновано на пневматологији овог списка, већ да је специфична пневматологија карактеристична са хришћанство Месопотамије и њене околине и да се слични ставови могу пронаћи и код других хришћанских деноминација које постоје на том простору, а које су се бориле против месалијана (уп. Guillaumont, „Situation et signification...“, стр. 319–320)

<sup>1054</sup> Углавном јер смо видели да говори да Дух одводи душу упокојенога у Царство Божје, ако Га је она примила у себе и сачувала током живота.

спасењу имала Христова жртва на Крсту и да је Он Својом Крвљу измирио људе са Небом, што је омогућило да људи долазе до *савршенства*. Поред овога, оваплоћени Син је допринео и да се победи Грех, зли нагон у срцу човечијем.

#### 4.2.4.1 Подела оних који се спасавају на *праведне* и *савршене*

Кроз целу *Књигу степена* аутор наводи и тумачи заповести које проналази у Светом Писму. Под изразом „заповест“ треба разумети сваку наредбу, предлог, савет од стране Бога или од људи који су Му служили, а кроз које је Он говорио, или од небеских сила, а који се односе на то како неко треба да живи, или шта треба да ради. С обзиром на то да је цело Писмо прожето таквим реченицама аутор указује да је неопходно правило разумети исте да се не би дошло до погрешних закључака. Због тога, на самом почетку *Књиге степена* он указује на то.

„Људи, браћо наша и оци наши, браћо наша и сестре наше у Христу,<sup>1055</sup> исправно је за нас да испитујемо речи Господа нашег једну по једну, као што рече апостол: ’Испитујте их данас и сутра и векове векова’<sup>1056</sup>.“ (*Књига степена*, I, 12, 6–10)

„Стога, потребно је да испитујемо<sup>1057</sup> истину јер ће нас она ослободити,<sup>1058</sup> као што рече Господ наш.“ (*Књига степена*, I, 13, 7–8)

„Гордост пак супротна је истини коју не [може] да позна. Равнодушност је супротна унижењу које не разуме. Ниједан пак човек не познаје вољу Божју из мастила, већ само онај који има удела са Њим у Духу, то јест пак, само онај човек који беше најкроткији и најуниженији међу свим синовима људским...“ (*Књига степена*, I, 13, 17–23)

„Зато нико не зна [како] да разуме Књигу и да разлучи заповести, до само човек који има удела у Духу са Богом“ (*Књига степена*, I, 13, 24–16, 1)

Заповести морају да се испитују јер је то заповест из самога Светог Писма. Међутим, разликовање заповести није једноставно и за то је потребно дејство Духа Светога. Само у синергији са Духом човек може да разлучи заповести. Аутор објашњава да нису све заповести за све људе и сва времена. Постоје заповести које су дате само једном човеку у једном историјском тренутку као што је заповест Аврааму да жртвује сина, или Осији да се ожени блудницом.<sup>1059</sup> То не значи да неко данас треба да поштује те заповести. Разлог давања људима заповести које имају ограничен рок трајања аутор објашњава тиме да „Бог пак жели да сви људи живе. Због тога даде заповести велике и мале да сваки човек према снази својој трчи.“ (*Књига степена*, VII, 188, 8–11) Дакле, Бог свесно даје велики број заповести да би сваки човек према својим могућностима могао пронађе пут, али пошто нису јасно раздвојене настао је проблем: „Ове [= заповести] Господ наш и апостоли Његови дадоше их *савршенима* и не записа их издвојено<sup>1060</sup>. Не беше [тако] да смо од Господа нашег и апостола његових *савршенији*, па записујемо их [ми сада] издвојено, већ зато што нема разлучиоца данас, осим ако тешко [пронађемо] понекога.“ (*Књига степена*, II, 25, 3–8) Заповести су даване *савршенима* и они су били одговорни за њих да их даље распоређују јер

<sup>1055</sup> Уп. 1Тим 5, 1–2.

<sup>1056</sup> Непостојећи цитат. У преводу на енглески стављена је напомена да је реч о апокрифном цитату (уп. *The Book of Steps...*, стр. 7, фуснота 2)

<sup>1057</sup> Или истражујемо, тражимо.

<sup>1058</sup> Уп. Јн 8, 32.

<sup>1059</sup> Уп. Пост 22, 5 и Ос 1, 2 и уп. *Књига степена*, I, 20, 26–21, 22. Постоје и заповести које не воде у спасење. „Ове са којима неће живети човек који чува њих од ових које воде у живот оне који их чувају.“ (*Књига степена*, XI, 272, 11–13 [У последњем делу реченице партиципи су у множини и за глагол живети и за чувати. Међутим, у преводу на енглески је преведено у једнини (уп. стр. 113)]; о заповестима које не воде спасењу уп. и *Књига степена*, XXII, 633, 1–636, 10)

<sup>1060</sup> Дословније: из /од њих за њих.

су они имали у себи Утешитеља Који им је помогао и Који им је открио истину. Проблем је настао у време писања *Књиге степена* када је *савршених* уочљиво мало и нема ко људима да разврста заповести. Као што сам на почетку овог дела дисертација о *Књизи степена* нагласио, цео спис има за задатак подучавање људи како да разликују заповести и како да дођу до савршенства. Међутим, ако неко неће или не може да иде тим путем, постоји и пут праведности који води у спасење. У *Говору* III објашњава да иста храна различито делује на различите људе. „Тако [хранећи се] биљем и млеком узраста више [један] човек од [другог] човека.“ (*Књига степена*, III, 45, 1–2) Ово показује да је свестан посебности сваке личности и да је пут спасења сваком човеку прилагођен.

„Бог пак без закона је и има власт над творевином Својом.“ (*Књига степена*, XXII, 664, 7–8), ипак људима даје велики број закона. Осим гореанализираног разлога за велики број заповести, он додаје још један, а то је да је Бог давао законе људима због пада. Као у случају Божје интервенције којом је обуздао телесни нагон дајући људима институцију брака, тако и после пада даје законе да би делање људи сместио у неки оквир са циљем да им тај оквир послужи као путоказ. Пошто је човек након пада све више и више падао то је Бог давао више закона. Да је само Адам пао и да је на томе остало, био би само тај првобитни закон за праведне и на томе би се остало до доласка Христовог, али како су људи и даље падали, тако је Бог давао нове законе.<sup>1061</sup>

Како човек који хоће да буде *савршен* треба да дела:

„Онима пак који желе да се усаврше овако је рекао Господ наш: ’Ко удари тебе по образу твом окрени му и други<sup>1062</sup>, моли се за њега и буди савршен.’ ’Ко потера тебе миљу, иди с њим две.<sup>1063</sup> ’Ко одузима кошуљу на силу, дозволи му да узме и хаљину.<sup>1064</sup> ’Воли онога који те мрзи и благосиљај онога који те куне и моли се за онога те вређа и прогони.<sup>1065</sup> Ви реците: ’Оче наш, који си на небесима, опрости нам као што смо ми опростили.<sup>1066</sup> Зато је рекао: ’Када приносиш благодарење твоје Богу, опрости брату твоме и измири се са њим, потом принеси дар твој.<sup>1067</sup> ’Не суди и неће ти се судити; и не осуђуј и нећеш бити осуђен.<sup>1068</sup> ’И ко мене’, рече, ’постави главом и судијом над вама?’<sup>1069</sup> ’Ако ја и судим, суд мој је истинит.<sup>1070</sup> ’Нисам дошао да судим свету<sup>1071</sup> већ понизности да их учим и да их спасим и да им будем пример, ученицима мојим, тако да чине као што сам ја.’ (*Књига степена*, II, 28, 3–29, 13)

Јасно је да је углавном парафразирао Христове речи из Јеванђеља и, према његовом мишљењу, ове Христове речи ако се следе воде у *савршенство*. Нешто касније, у истом ће *Говору* да запише:

„Онима који хоће да се усаврше, ја овако кажем: ’Дрво добро плодове добре рађа.’<sup>1072</sup> ’Ви’, рече, ’победите зло чинећи сваку врсту добра сваком човеку.’<sup>1073</sup> ’Немам’, рече, ’где главу заклонити на земљи.’<sup>1074</sup> ’Подражавајте мене и остајте у љубави мојој као

<sup>1061</sup> Уп. *Књига степена*, XXVI, 761, 19–764, 22.

<sup>1062</sup> Мт 5, 39.

<sup>1063</sup> Мт 5, 41.

<sup>1064</sup> Уп. Мт 5, 40.

<sup>1065</sup> Уп. Лк 6, 27–28.

<sup>1066</sup> Уп. Мт 6, 9–12.

<sup>1067</sup> Уп. Мт 5, 23–24.

<sup>1068</sup> Уп. Лк 6, 37.

<sup>1069</sup> Уп. Лк 12, 14.

<sup>1070</sup> Јн 8, 16.

<sup>1071</sup> Уп. Јн 3, 17.

<sup>1072</sup> Уп. Мт 7, 17.

<sup>1073</sup> Уп. Рим 12, 21; дословније: „победите зло свим добрима према сваком човеку”

<sup>1074</sup> Уп. Мт 8, 20.

што сам ја’, рече, ’одржао заповести Оца мога и остао сам у љубави Његовој.<sup>1075</sup> ’По овоме’, рече, ’сваки човек ће знати да сте моји ученици, ако љубите један другога.<sup>1076</sup> ’Заповест нову дајем вам: да љубите један другог, као што ја вас љубих.<sup>1077</sup> ’Благосиљајте, а не куните.<sup>1078</sup> ’Не називајте’, рече, ’један другога будалом, или глупим, или лудим, или срамотним;<sup>1079</sup> иначе нећете достићи савршенство.’ (*Књига степена*, II, 29, 14–32, 7)

„Рече му<sup>1080</sup> пак Господ наш: ’Ономе који удари тебе по образу, дај му и други.’ [Такав] нека [му] да још и леђа своја. Гле, већи је [тај] од онога који образ свој само даде. Нека не тражи преступ<sup>1081</sup> уопште. Гле, већи је [тај] од онога који седам пута седамдесет опрости.“ (*Књига степена*, II, 41, 5–10)

У истом тону наставља као и у првом наводу, тј. ослања се на Јеванђење, али није реч само о томе да треба следовати Христовим заповестима, него и подражавати Његов начин живота. Као начин да се још више узрасте, аутор предлаже да се све заповести превазиђу. Није поента само „штиклирати“ да је нека заповест испуњена, него неопходна љубав, а са њом се свака заповест превазилази. Онај који има љубав такав је истински Христов ученик.

Уколико неко ипак не иде овим путем из неког разлога, аутор му саветује следеће: „Господ наш пак рече овим праведнима: ’Ако ка савршенству не ходите, намирите гладне, одените наге, посетите болесне, олакшајте обремененима, посетите затворенике и снабдите потребе њихове, странце угостите, и ту ствар коју чините овима’, рече им Господ наш, ’Мени је чините’.“<sup>1082</sup> (*Књига степена*, III, 48, 21–49, 1) Они који нису *савршени* и не иду ка том циљу нека буду *праведни*. Тај који се определи за пут *праведности* треба да следи друге заповести, оне које су увек у некој вези са материјалним светом. Онај коме се заповеда да се брине о другим људима не може да буде онај ко се одрекао свега. Због тога наш аутор повлачи паралелу између ове групе заповести и људи који се нису одрекли материјалних ствари, него живе у свету и брину се око њих. Наравно, ту је и последица: „Дакле, овај део савршених не наслеђују праведни, чинитељи добих [дела], зато што се нису одвојили од добара својих и од жена својих, ипак део који је испод њега[, овог претходнопоменутог], који је мањи од њега наслеђују.“ (*Књига степена*, III, 52, 9–13) То јест, тачно је да се и *праведни* спасавају, али њихова награда није као она у случају *савршених*.

„Међутим, који се одрекао добара својих<sup>1083</sup> давалац је савршени и који се брине за људе којима недостаје од знања Господа нашег и за све синове човечије како да се спасу и како да се усаврше.“ (*Књига степена*, III, 60, 17–21)

„Овај, стога, који узима Крст уместо ових видљивих [ствари] прима терет да се моли уместо свих људи и да саветује и учи унижењу све људе, добре и зле, и да измири их, једног са другим и да учини мир међу њима.<sup>1084</sup>“ (*Књига степена*, III, 61, 9–15)

Јасно је због чега *савршени* не могу никако да поштују заповести за *праведне* јер они немају одакле да материјално помогну било коме.<sup>1085</sup> *Савршени* су по дефиницији људи који су се одрекли свега и кренули за Христом. Са друге стране, ово не значи да су се они повукли из

<sup>1075</sup> Уп. Мт 15, 10.

<sup>1076</sup> Уп. Јн 13, 35.

<sup>1077</sup> Јн 13, 34.

<sup>1078</sup> Рим 12, 14; дословније: „будите благосиљајући, а не кунећи”.

<sup>1079</sup> Уп. Мт 5, 22.

<sup>1080</sup> Ономе који хоће да пређе са нивао праведности на ниво савршенства.

<sup>1081</sup> У смислу да уопште не примећује ако га неко увреди, или му учини нешто лоше.

<sup>1082</sup> О помагању потребитима, тј. о подстицању људи да помажу другима у *Књизи степена* (као и у „Житију Човека Божјег“ и њиховим паралелама) погледати Nancy A. Khalek, „Methods of Instructing Syriac-speaking Christians to Care for the Poor; A brief comparison of the eighth *mēmra* of the Book of Steps and the Story of the Man of God of Edessa“, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 8 (2009), стр. 13–25.

<sup>1083</sup> Дословније: испразнио од добра својих.

<sup>1084</sup> Део од „добре и зле“ до краја цитата је прескочен у преводу на енглески (уп. *The Book of Steps...*, стр. 29).

<sup>1085</sup> Уп. *Књига степена*, III, 77, 13–17.

света у оном смислу како се уопштава отшелнички подвиг египатског типа монаштва. Они нигде нису „отишли“, него су остали међу људима.<sup>1086</sup> Од *праведних* се разликују по томе како помажу људима око себе. Док праведни помажу ослањујући се на материјална средства која имају, *савршени* имају за задатак да се моле за све људе, да их подучавају, да буду пример својим животом. „Служитељи тела су они који служе храном и одећом потребите. Служитељи пак Духа јесу они који разлучују заповести и подучавају Реч Истине и показују свим људима како да живе и како да узрастају.“ (*Књига степена*, III, 77, 8–12)

Дух Свети, *савршени* и *праведни*. Људи се налазе између две крајности. Са једне стране то су они који не чине ни једно једино добро дело и у њима нема Духа и они служе Сатани<sup>1087</sup>. Са друге стране, ту су људи који су савршени и у којима је Дух Утешитељ. Сви они између у некој мери чине један број добрих дела, али и злих, или не чине ни добра ни зла дела. Свако онај ко чини и најмање добра дела он има у себи од Духа Светога.

„Постоје људи у којима постоји од Бога и од Сатане и који чине добра примесом Духа Светога која постоји у њима и престапају и чине зла због примесе Греха која постоји у њима.“ (*Књига степена*, III, 68, 18–22)

„... и који чини зла и добра од Бога и од Сатане има у себи...“ (*Књига степена*, III, 69, 19–21)

„... не могу примити Утешитеља, већ узраста у њима примеса Духа Светога.“ (*Књига степена*, III, 76, 21–23)

Дакле, у већини људи се налази и од Духа и од Сатане<sup>1088</sup> (или од Греха). Оно што је битно запазити, ослањајући се и на оно до сада речено, да *савршени* нема у себи ништа од Сатане, тј. срце своје је очистио, ослободио од Греха и у њему пребива Утешитељ, то јест: „Усавршен је од Господа нашег и испуњен је од Духа Његовог и који је испуњен од Духа Христовог свака добра чини и мисли о сваком човеку добро, о добрима и о злима, и не беше у њему грешке.“ (*Књига степена*, III, 69, 23–72, 1) Код других људи се налази „примеса“<sup>1089</sup> Духа Светога<sup>1090</sup> јер: „Дакле, ниједан човек не прима Утешитеља док телесно служи, док постоји код њега узимање и давање и [док је] повезан ум његов са земљом.“ (*Књига степена*, III, 76, 4–6)

*Савршени*. Поред поменутих особености овог начина подвизавања у *Књизи степена* за њих је написано још неколико. На пример, њихов *пост*. Тумачећи одељак из Дела апостолских (10, 13–15) када Христос говори Петру да убије и једе животиње које су пред њим, наш писац записује следеће: „Ако пак неко говори да је о [правим] животињама и месу

<sup>1086</sup> Ово да су остали међу људима треба узети условно јер ћемо видети касније да им се саветује да не буду везани за неко конкретно место него да путују.

<sup>1087</sup> Уп. *Књига степена*, III, 68, 14–18.

<sup>1088</sup> Вера да људи имају нешто од Сатане у себи Р. Кичена асоцира на учење месалијана да људи имају ђавола у свом срцу које треба очистити (уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xlviii)

<sup>1089</sup> „Примерса“, сир. *урбана* ( *حاصبة* ; *wrbn* ). Ова реч је у преводу на енглески преведена *pledge*, залог (нпр. *The Book of Steps...*, стр 35), али ће преводилац да укаже на чињеницу да је њено значење *an intermingling* (уп. *The Book of Steps...*, 153, фуснота 39) или бар да се обично тако разумева, са изузетком Антоана Гијомона (Kitchen, „Introduction“, стр. xlvii). У преводу на латински користи се реч *commixtio* (нпр. *Књига степена*, III, кол. 75) А. Гијомон објашњава да је превод на латински погрешан јер не треба сиријску реч „*urbānā*“ разумети на начин да јој је корен глагол „*rab*“, измешати, већ да је реч о позајмљеници из грчког, од речи *ἀρραβών*, залог, а да су ту реч позајмили и јеврејски језик (у облику *’ērābōn*) и арапски језик (у облику *’arabūn*). (уп. Guillaumont, „Situation et signification...“, стр. 313–314) Нисам пронашао ни у новијим речницима (нпр. *SLex*, стр. 1086) да неко ову сиријску реч доводи у вези са грчком речју *аравон*. Р. Кичен, свестан ове студије од А. Гијомона ипак објашњава да је дослован превод *an intermingling*. С обзиром на то да се суштина не мења како год да се преведе овај термин, мислим да није потребно да се дуже задржавам на овој теми.

<sup>1090</sup> Да Утешитеља имају само *савршени*, а да „примесу“ имају *праведни* говори и у *Књига степена*, XV, 373, 16–26.

речено њему: Не једоше апостоли месо, већ постише до деветога часа и једоше хлеб, со, биље и маслине.“ (Књига степена, V, 129, 3–7). Апостоли посте сваки дан, током дана, то јест, не једу ништа, а у вече мало биљне хране. Ово није издвојен пример. У *Говору VII* такође говори о томе да савршени посте стално, а праведни два пута седмично,<sup>1091</sup> док у *Говору XXX* наводи: „Тако пак записано је: ’Биље и со и маслине једоше апостоли и постише непрекидно.’“ (Књига степена, XXX, 905, 24–908, 2) Не наводи где је то записано, али изгледа као да је то за њега била општепозната чињеница.

Девственост. С обзиром на то да је циљ вратити се у стање пре пада, стање када људи нису имали полне нагоне и односе, тако да онај ко очисти срце своје од Греха у исто време се одваја и од свега што је последица греха, а ту се подразумева и брак, који је дат само као средство за ограничавање полног нагона и који је настао као последица пада.<sup>1092</sup> Њима је циљ ослободити се сваке телесне пожуде и жудње, циљ је да се по том питању уподоби „обличју<sup>1093</sup> анђела“.<sup>1094</sup>

*Савршени* путују: „Када, дакле, знамо истину и љубав и унижење, онда ће бити исправно за нас да идемо из града нашег на друго место.“ (Књига степена, XXVII, 769, 4–6) „Савршени пак зато на места многа путују, [да] реч говоре сваком човеку како би му била од помоћи, а [затим] одлазе од њих на место друго.“ (Књига степена, XIX, 505, 16–19) Онај ко је спознао истину дејством Духа Светога треба да иде по свету и да подучава људе ономе што му је откривено како би и они пронашли пут ка Царству Божјем.<sup>1095</sup>

*Савршени* не треба да се брину ни око чега земаљског, ни за храну, ни за одећу. „Погледајмо, шта је занимање анђела? Анђели не обрађују земљу, нити облаче наге, нити хране гладне, нити пребива ум њихов на земљи, али речју Господа нашег упућују сваког човека према могућности[ма његовим].“ (Књига степена, XXV, 752, 6–11) Према овом моделу треба и *савршени* да живе. Међутим, пошто ипак имају физичке потребе за њихово издржавање треба да се брину *праведни*. Уколико би сви људи постали *савршени* онда би се сам Бог бринуо за њих,<sup>1096</sup> као у времену пре Адамовог пада, времену када није било потребе да се тешким радом долази до средстава неопходних за живот, а за онога ко то достигне аутор *Књиге степена* записује: „Потом ће рећи Цар, Христос: ’Гле, сада је савршена ипостас<sup>1097</sup> ова, као у дану уобличења њеног’.“ (Књига степена, VI, 141, 22–24) У *Говору XX* објашњава да је неопходно направити три тешка корака да би стигло до овог нивоа, а то су: (1) измитити се са свима, (2) не радити за себе, за храну и одећу, тј. имати поверења у Господа и целога себе предати у Његове руке, и (3) уздизати руке чистог срца, ослобођеног

<sup>1091</sup> Уп. *Књига степена*, VII, 184, 24–25.

<sup>1092</sup> Уп. *Књига степена*, XV, 341, 14–18.

<sup>1093</sup> Сир. *дмута*.

<sup>1094</sup> Уп. *Књига степена*, XV, 344, 23.

<sup>1095</sup> О важности сазнања у *Књизи степена* погледати више Jeff W. Childers, „’We must seek the truth’: Theological Scholarship in the Early Syriac Tradition“, *Restoration Quarterly* 49 (2007), стр. 193–216, а посебно стр. 205.

Овде је потребно вратити се мишљењима да се термини *савршени* и *заветници* користе за исту групу људи. Сматрам да је основна разлика између *заветника* (*синова завета*, *ихидаја* како их објашњавају Јефрем и Персијски Мудрац, као и Јован Ефески кога сам навео да сам код њега пронашао најкаснији помен *заветника*) активно бављење локалном Црквом, имају свој дом, док су *савршени* нека врста путујућих проповедника и учитеља. Нисам пронашао у поменутих изворима да је било ко бринуо о *заветницима*, већ да су они бринули о другима (и материјално, ако су били у могућности), док у *Књизи степена* на неколико места, нека и овде помињем, јасно се говори да *савршени* немају ништа и да њих издржавају *праведни*. Тачно је да аутор *Књиге степена* користи термин *ихидаја* (што запажа и Димитриј Бумажнов [уп. Bumazhnov, „Qyāmā before Arphahat...“, стр. 73] али садржај тог термина није исти као код Светог Јефрема и Персијског Мудраца. Са друге стране, видели смо код Персијског Мудраца да се за *заветништво* одлучује у тренутку крштења. Овде нема никаквог помена да је реч о било чему званичном, већ изгледа је је реч само о некој личној одлуци.

<sup>1096</sup> Уп. *Књига степена*, XXV, 737, 2–740, 7.

<sup>1097</sup> Сир. *кнома*. На енглески је преведено са „person“ ( , стр. 62).

од унутрашњег Греха.<sup>1098</sup> Укратко, уз Божју помоћ измирити се са свима (тј. волети све), одрећи се свега материјалног и молити се.<sup>1099</sup>

*Праведни.* Из претходно реченог делимично је уобличена слика о путу *праведности*. То су људи који поштују „мале заповести“ који су још увек у вези са светом и који треба да се брину и о другим људима. На могући проблем да неко нема услове да неком другом помогне аутор пише следеће: „Свако пак син Адамов је, ближњи наш је и син плоти наше је. Ако је тешко нагога да један човек обуче због сиромаштва свога нека суделује пет или десет људи заједно и нека покрију плот ближњег свога.“ (*Књига степена*, VII, 148, 23–27)

Као својеврсни резиме честих набрајања шта *праведни* треба да раде, како да живе (на пример, да не убију<sup>1100</sup>, не чине прељубу, поштују оца и мајку...) наводи: „Ствар који мрзиш не чини ближњему своме, као и коју желиш да ти чине људи тако чини њима.“ (*Књига степена*, VII, 145, 10–12) или још краће: „Ствар која је мрска њему<sup>1101</sup> [ниједном] човеку да не чини.“<sup>1102</sup> (*Књига степена*, XIII, 305, 7–8) С обзиром на то да само *савршени* познају истину и знају да разлучују заповести, он *праведнима* даје смерницу како сами да се снађу, колико је то могуће: „Како рече Апостол: ’Бирајте за себе ове које су унижене’<sup>1103</sup> између ових које су округне и тако ћете се усавршити’.<sup>1104</sup>“ (*Књига степена*, XI, 273, 19–22)

Осим ове две групе у *Књизи степена* сусрећемо још неке које нису јасно дефинисане. Прве две су *деца* и *болесни*.<sup>1105</sup>

„Излажу пак, Господ наш и проповедници Његови стазе која усмеравају ка овој [једној] страни и ка овој [другој] од ове висине којој се успиње директно, не зато да би се онемогућили силни да се успењу, већ зато да болесни и деца који не могу [ићи стазом која води директно] што због младости што због болести, [могу] овим степени[ца]ма да се уздигну. Због овога извео је [Господ] њима стазе које воде унутар граница ових степен[ица], у близини њиховој, да у близини пута који води у висину иду док не ојачају и док не одрасту...“ (*Књига степена*, XIX, 453, 12–22)

Аутор као да увиђа постојање нијанси које се не уклапају у поделу *савршени* и *праведни*. Доследан својој мисли указује на то да је Бог припремио пут према способностима сваког човека. За оне најслабије ту су путевци који иду поред главног пута. Нешто касније се

<sup>1098</sup> Уп. *Књига степена*, XX, 528, 1–536, 23.

<sup>1099</sup> Према анализи *Књиге степена* од стране Р. Кичена до *савршенства* се долази тако што човек „испразни“ себе, што чува светост (уздржавање од полних односа) и што се унижава (уп. Kitchen, „Disturbed sinners...“, стр. 213–215)

<sup>1100</sup> Иако није тема ове дисертације мислим да је потребно поменути како аутор *Књиге степена* види убиство. Наиме, према његовом мишљењу, иако човек јесте слободан он не може убити никога ако то Господ неће и као доказ за то он наводи како се дешавло да мало људи у биткама победи велику војску, или да људи преживе несреће, или мучења, а не постоји неко логично објашњење како су то успели, и томе слично. Исто се односи и за Сатану. Сатана не може да убије човека. Ако се догоди да човек, или Сатана убију човека, то се догодило по допуштењу Божјем. Међутим, то не оправдава убицу јер је он својом слободом изабрао да убије и за то је крив, а успео је у намери по допуштењу Божјем (уп. *Књига степена*, VII, 156, 16–169, 19).

<sup>1101</sup> Тј. праведном.

<sup>1102</sup> А. Гијомон ово назива „златним правилом“ за *праведне* (уп. Guillaumont, „Situation et signification...“, стр. 312).

<sup>1103</sup> Тј. које воде унижењу.

<sup>1104</sup> Уп. Фил 4, 8.

<sup>1105</sup> Уп. нпр. *Књига степена*, XIX, 449, 4–24.

Ове две групе се не помињу у првом делу књиге, за који је иначе специфично јасно и конкретно изношење заповести и њихова подела. Други део књиге осликава реалнију ситуацију и показује више нијанси стварног живота.

О овим „групама“ пише укратко Роберт Кичен у поглављу „Болесни и деца“. Он такође наводи да није јасно да ли су они део *праведних* или они који су тек пришли *савршенима*, или кренули тим путем. Наводи да је „особеност“ *болесних* да лако осуђују, а *деце* да им је пажњу лако омести и да лако бивају заведени од стране идолопоклоника, пагана и јеретика (уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xl–xlii)



позива на речи Апостола Павла: „Постоје, наиме, који верују да сваку ствар [могу] да једу, а [онај] који је, наиме, болестан [тај] биље једе.“<sup>1106</sup> (*Књига степена*, XIX, 457, 21–23) и појашњава да „који не чува заповести велике, открива га [Павле] и назива га болесним.“ (*Књига степена*, XIX, 460, 13–15) Искази попут овога уносе смутњу. Према овим речима онај ко није *савршен* је *болестан*, а што значи да *болесни* нису посебна група него само други назив за *праведне*. Осим тога, овде се не помињу *деца*, а контекст не омогућава сигуран закључак где њих убројати. Не могу се поистоветити са *болеснима* јер их јасно разликује. *Деца* су недорасли, незрели, а *болесни* немају снагу за пут *савршених*.<sup>1107</sup> У истом *Говору* указаће на то да се и *деца* и *болесни* спасавају: „Чак и ако стазама овим које припремише Господ наш и проповедници Његови путује, које јесу заповести мале које због деце и болесних изречене беху, биће на том месту одмора и задобиће живот исправно.“ (*Књига степена*, XIX, 461, 5–9). У првом делу *Књиге степена* објаснио је да се спасавају само *савршени* и *праведни*, тако да се опет поставља питање да ли су *деца* и *болесни* онда део *праведних*, неке подгрупе унутар њих? Још један разлог за овакву тезу је и то што сада наводи да су мале заповести за *децу* и *болесне* иако је до сада њих доводио у везу са *праведнима*.<sup>1108</sup>

Следећа група на коју наилазимо су *ученици вере* и *ученици љубави*.<sup>1109</sup> Постојање ових првих треба узети крајње условно јер их није ни на један начин издвојио из постојећих, већ наведених група, али користи овај израз и ставља га наспрам *ученика љубави*. Посредно извлачећи закључке изгледа да су ови последњи неки стадијум између *праведних* и *савршених*. Неког конкретнoг говора о томе нема. На пример: „Од *праведности* уздиже се човек ка *љубави*. Од *љубави* бива уздигнут ка *савршенству*.“ (*Књига степена*, IX, 233, 3–5) Уколико се доведе у везу овакав исказ са чињеницом да аутор помиње *ученике љубави* може да се каже да су они нека врста прелазног нивоа, али у овом исказу не постоји недвосмислен показатељ да то што *праведни* иде „ка *љубави*“ да се то односи на неки ниво. Аутор о *љубави* говори као о веома важној особини *савршених* и без ње нема *савршенства*. Да би човек био *савршен* он мора да има *љубав* и према добрима и према злима. За њега чак ни мучеништво не доноси *савршенство*, ако нема *љубави*, тј. ако „не познају шта је *љубав* потпуна, већ веру и крштење само“ (*Књига степена*, VIII, 196, 22–24), такви ће мучеништвом задобити спасење, али не и *савршенство* и такви „су ништа у очима [архиђакона] Стефана и апостола“ (*Књига степена*, VIII, 197, 1–2). У *Говору XXX* записује: „Ономе који жели да буде *самац*“<sup>1110</sup> и да трчи искључиво за заповестима *љубави*, долази Спаситељ код тога, зато што су заповести *љубави* јасно [одвојене] од [заповести] *вере*, а она је мања од *љубави*. Заповести пак *вере* су зато за сву *децу* и *болесне* за подучавање.“ (*Књига степена*, XXX, 860, 4–9) Овај цитат као да негира постојање *ученика вере* јер заповести за ту „групу“ су у ствари заповести за *децу* и *болесне*. Што се тиче заповести *љубави*, оне су средство за достизање *савршенства*. Поред овога, наилазимо и на исказе попут следећег: „Над човеком, пак, који у Духу трчи за *љубављу* закон не влада јер изнад закона је.“ (*Књига степена*, XVI, 405, 10–12) Онај ко иде за *љубављу* он је изнад закона. Ово додатно усложњава разумевање ко су ти људи које аутор сада назива изразима: *ученици вере* и *ученици љубави*. Са друге стране, ту је и исказ којим се јасно прави разлика између *савршених* и *ученика љубави*. „Знање пак *савршених* богато је и већи су они од *ученика љубави*. Ови који нису још достигли *савршенство*, досегли пак нису досежући још службу *савршенства*.“ (*Књига степена*, XXX, 880, 6–10)

<sup>1106</sup> Уп. Рим 14, 2.

<sup>1107</sup> Уп. *Књига степена*, XIX, 517, 18–23.

<sup>1108</sup> Уп. нпр. и *Књига степена*, XIX, 512, 6–12.

<sup>1109</sup> Р. Кичен у изразима *ученици љубави* и *ученици вере* говори као о синонимима за *савршене* и *праведне*. (уп. Kitchen, „Introduction“, стр. xliv–xlvi). Међутим, нешто касније у истом тексту о њима ће да говори као о „међу ’степенима’ између *праведних* и *савршених*.“ (Kitchen, „Introduction“, стр. liv, погледати и Kitchen, „Conflict on the Stairway to Heaven...“, стр. 216) А. Гијомон, такође сматра да је реч о другим називима за *праведне* и *савршене* (уп. Guillaumont, „Situation et signification...“, стр. 322).

<sup>1110</sup> Сир. *ихидаја*.

О ове две групе људи највише говори у *Говору XXX* у ком препричава и анализира конкретан историјски догађај. Наиме, на овом месту проналазимо то да су и једни и други били прогоњени и убијани. *Ученици вере* су рушили олтаре идола, нападали и оспоравали учења људи који су поштовали те идоле. Као одговор на то они су били мучени и убијани од стране тих људи. Међутим, *ученици љубави* су били добри према идолопоклоницима, са љубављу су им прилазили и подучавали их, а што је иритирало *ученике вере* и због тога су их убијали – *ученици вере* су убијали *ученике љубави*. Говорећи о овоме аутор још наглашава да су *мученици љубави*, они се нису бунили, нису мрзели никога, него су волели све људе, па и своје убице, такви су добили највиши степен мучеништва. *Мученици вере* су на нижем ступњу зато што су се сукобљавали са другима, макар они били и идолопоклоници. Они који су убијали *ученике љубави* – пали су и са свог нивоа и постали су служитељи Сатане.<sup>1111</sup> Интенција аутора је јасна. Он жели да спречи будуће сукобе и то не само оне унутар своје заједнице, за које користи упечатљиве слике (оне који су мислили да се боре за веру, назива служитељима Сатане), већ и сваки други сукоб. Због тога наглашава узвишеност љубави према свим људима. Они који то нису у стању да постигну саветује да се бар удаље од проблема и да их не изазивају. Овај догађај јасно указује да постоји разлика између ове две групе, али није јасно у каквом су оне односу са горепоменути групама.

Узимајући у обзир све речено изгледа ми да аутор прави јасну разлику између оних који су се одрекли свега и цео свој живот посветили служењу Богу и оних других који живе у свету. Обе групе ће бити спасене. Међутим, с обзиром на то да је свестан посебности сваког човека и да не може све људе сместити у неки калуп, да има разних нијанси између људи у једној групи, он ће да користи друге изразе како би пренео одређену поруку својим читаоцима, а не са циљем да их јасно подели у одређене групе и подгрупе, бар то не ради у другом делу књиге који осликава реално стање у Цркви.

#### 4.2.4.1.1 Делање и телом и душом

С обзиром на то да је *Говор X* посвећен наглашавању да је потребно да цео човек учествује у подвигу, и душом и телом, да би човек дошао до спасења, мислим да је потребно да се задржимо мало на овој теми јер ју је сам аутор сматрао важном за спасење.

„Ако пак поздравља човек срцем својим<sup>1112</sup> миром људе и приклања главу срца свога, али не приклања [телесну] главу своју и срце своје пред њима – Богу је само познато унижење његово, људима пак није познато унижење његово, нити их поучава. Ако поздравља миром људе [само] уснама својим спољашњим и приклања главу тела свога – познато је унижење његово људима и људима он удовољава, а не Богу, зато што се Господу срцем<sup>1113</sup> служи, а људима кроз ове видљиве [ствари]. Али ако желимо да чинимо и учимо и да будемо названи великима треба да се перемо и чистимо унутра као и споља и споља као унутра. Постају вредни [подједнако] тела и душе заједно кроз пост и молитву и унижење.“ (*Књига степена*, X, 252, 24–253, 12)

Овакав исказ указује на то да је постојао проблем и да су неки проналазили изговоре да је довољно само „душом делати“ и то је то, као и они да није битно какав је човек унутра него само да дела споља. Аутор се томе противи и наглашава да је неопходно делати и душом и телом уколико човек хоће спасење.<sup>1114</sup> Неколико редова касније записује: „Нема пак човека

<sup>1111</sup> Уп. *Књига степена*, XXX, 869, 10–873, 13.

<sup>1112</sup> Тј. унутрашњи човек.

<sup>1113</sup> Или: у срцу.

<sup>1114</sup> Уколико су тачни наводи да су месалијани потенцијали унутрашњу молитву и да су одбацивали било какву спољашњу праксу молитве, онда места попут овога показују да аутор *Књиге степена* није подржавао учење и праксу месалијана.

који је унутрашњи, а није спољашњи, нити онога који је спољашњи, а није унутрашњи.“ (*Књига степена*, X, 252, 23–25) Дакле, човек је човек само и са душом и са телом. Због тога је неопходно да се дела и са једним и са другим. У овом *Говору* учавамо да је постојао и проблем са постом и његовим практиковањем јер је постојала једна група људи која је била против поста<sup>1115</sup> и одласка у Цркву. Они су сматрали да је довољно само да се баве унутрашњим човеком, а што аутор категорички одбацује.<sup>1116</sup>

На другим местима у *Књизи степена* срећемо слична упутства у вези са подвизавањем, а што иде у прилог тези да је у заједници којој се обраћа постојао овај конкретан проблем. На пример, у *Говору* XXIX, пише:

„’Тело моје’, наиме, ’потчињавам ја и покоравам ја’, говори Павле, ’да не бих ја другима проповедајући, ја, ипостас моја, био одбачен.’<sup>1117</sup> Чиним ја, наиме, да тело моје служитељ постане и потчињавам га ја и не дам му да се према вољи својој облачи и обува и храни и одмара.“ (*Књига степена*, XXIX, 808, 1–6)

„Водим ја, наиме, [тело моје] куда не жели,<sup>1118</sup> код презрених његових и до оних који га пробадају.“ (*Књига степена*, XXIX, 812, 4–5)

„... овим многим [стварима] ломи тело своје, а дух свој јача Господом нашим који ће се смиловати на њега и спасиће га.“ (*Књига степена*, XXIX, 825, 7–9)

Ослања се на Апостола Павла и на речи из Јеванђеља по Јовану покушавајући да укаже на то да и *савршени* води борбу са својим телом, обуздава га, кроти, али и користи да својим примером кроз то тело подучава људе. Он увиђа да је тело „својевољно“ да је потребна озбиљна борба са њим, али да се њим човек мора да бавити, а не само душом својом.

„Није пак за постовима нашим потребит Бог, нити од раскоши наших бива повређен. Али зато што зна Бог да кроз ове постове враћамо се нашем Дому живих и кроз њих још надвладавамо зло, због овога заповеда нама да постимо марљиво, а и зато што зна Господ наш да кроз раскоши и неумереност јача над нама Грех у сваком тренутку и да квари нас Сатана.“ (*Књига степена*, XXIX, 832, 1–9)

Аутор показује и на овом примеру да све што је Бог заповедио човеку је за добро самога човека. На тај начин треба разумети све што од Бога долази. Не као да је нешто потребно Његовом бићу, или зато што хоће да покори људе, или из неког трећег разлога, већ све ради да би човек дошао до циља због ког је и створен. За аутора *Књиге степена* и сам Христос био подвижник: „Рече пак: ’Ко се постиди Мене, наиме, унижења Мога и делања Мога и сиромаштва Мога и подвизавања<sup>1119</sup> Мога, тако ћу се Ја постидети њега у Дан велики када ћу објавити славу Моју.’“ (*Књига степена*, XXX, 912, 19–22) Овакав исказ треба схватити искључиво у контексту целог списка, тј. да је Син Божји постао човек како би научио људе како да живе и из тог разлога је био и подвижник.

Дакле, када је реч о подвигу, *Књига степена* је недвосмислена и не подржава подвиг само на унутрашњем нивоу, него да је потребно делати и душом и телом, иначе нема спасења. ово се односи на све врсте подвига и на молитву, пост, одлазак у цркву, па све до поздрављања људи.

<sup>1115</sup> Аутор наводи да је један од циљева поста и тај да када оскудевамо у храни да тада лакше схватамо да не можемо без Бога, за разлику од времена када живимо у изобиљу (уп. *Књига степена*, X, 265, 6–268, 2), као и да кроз стални пост *савршени* дају пример другима о потреби поста (уп. *Књига степена*, X, 268, 3–269, 2). Осим тога, према ономе што је остало записано у *Књизи степена* форма поста нија фиксирана већ треба да се прилагоди могућностима сваког човека посебно, од онога који се уздржава од хране и свих злих дела, до оних који се никако не уздржавају од хране, али који чине посебне напоре за добра дела. (уп. *Књига степена*, XXIX, 825, 19–829, 23)

<sup>1116</sup> Уп. *Књига степена*, X, 256, 24 – 261, 22.

<sup>1117</sup> Уп. 1Кор 9, 27.

<sup>1118</sup> Уп. Јн 21, 18.

<sup>1119</sup> Или аскезе / самоодрицања / добровољног сиромаштва / уздржања.

#### 4.2.4.2 Црква и Тајне

Иако од почетка књиге говори о спасењу и како да се дође до њега, први помен Цркве је тек у *Говору IV*<sup>1120</sup> и то у контексту шта треба да ради човек када види некога да не иде правим путем. Наводи јеванђелску причу о томе да треба прво у тајности да покуша да врати тог човека на прави пут, затим пред сведоком, па пред више сведока и на крају пред Црквом.<sup>1121</sup> Међутим, за разлику од ове приче, он саветује да је много узвишеније да никоме не говори туђе недостатке, да покуша сам и ако не успе, онда да се више не враћа том човеку него да га остави на миру ослањајући се на апостола Павла: „Ко си ти што осуђујеш туђега слугу?“<sup>1122</sup> Говорећи даље о тим људима записује следеће: „Ако падају, Господ[ар]у свом падају. Ако стоје, Господ[ар]у свом стоје. Чврсто пак стајаће,<sup>1123</sup> зато што је у рукама Исусовим [моћ] да подигне их, као што подиже Павла. Како пак знаш да није други Павле тај кога ти тражиш да прогнаш и осудиш?“ (*Књига степена, IV, 89, 2–8*)

Друго помињање Цркве је у *Говору IX* где објашњава да су у Цркви различите службе и да су неке узвишеније од других. На првом месту су апостоли, тј. савршени, па пророци, па јаки, затим учитељи, градитељи, управитељи, па људи са даром исцељења. Осим апостола и пророка, није објаснио на кога се односе ове остале „титуле“.<sup>1124</sup>

Треће помињање Цркве је у *Говору X* где оповргава учење оних који говоре да је потребно само унутрашње деловање, унутрашња молитва, унутрашњи пост и слично, а да није потребно ништа физички радити, па ни телесно постити нити ићи у Цркву.<sup>1125</sup>

Следеће помињање је „успутно“ и то када говори о избору заповести и поново помиње причу да онога који не послуша да га на крају треба пријавити Цркви. Тој заповести супротставља заповест: Не суди.<sup>1126</sup> Поредећи њих две указује на чињеницу да постоје различите заповести за различите људе, а о чему је већ било говора.

Затим долазимо до *Говора XII* која је цела посвећена Цркви. У овом *говору* је најјасније објаснио своје виђење Цркве. Креће тако што подсећа читаоца на чињеницу да је човек једно биће иако је састављен од душе и тела, као и да је неопходно да цео човек учествује у подвигу да би дошао до спасења.

„Пошто знамо да постаје тело храм скривени и срце жртвеник скривени за служење Духом, будимо марљиви [тако и] код овог олтара јавног<sup>1127</sup> и пред овим храмом јавним. Пошто будемо мукотрпно радили у овима живећемо у векове векове у овој слободној великој Цркви која је на небесима и на овом олтару који је Духом украшен и уздигнут, пред ким анђели служе и сви свети и Исус свештнослужи и освећује<sup>1128</sup> пред њима и над њима и од свих страна њихових.“ (*Књига степена, XII, 288, 3–13*)

Иако пре овог *Говора* улога Цркве у спасењу није помињана и изгледало је као да је небитна, ипак са овим указује на то да је она саставни део пута ка спасењу. Не може нико да дође до небеске Цркве, оне којој сви треба да теже, она која се поистовећује са Царством небеским, осим кроз овоземаљску Цркву. Поред ове две, за нашег аутора постоји и „срце“ човеково које је жртвеник, или још једна Црква. Као што сваки човек има душу, тело и срце и само ако је

<sup>1120</sup> Иако је овакав распоред *говора* вероватно дело познијег редактора, ипак за аутора који пише о спасењу уочљиво је да цркву не помиње често.

<sup>1121</sup> Уп. Мт. 18, 15–17.

<sup>1122</sup> Рим 14, 4.

<sup>1123</sup> Уп. Рим 14, 4.

<sup>1124</sup> Уп. *Књига степена, IX, 233, 18–24.*

<sup>1125</sup> Уп. *Књига степена, X, 261, 5–22.*

<sup>1126</sup> Уп. *Књига степена, XI, 276, 1–14.*

<sup>1127</sup> Или видљивом. Дословније: откривеном, објављеном.

<sup>1128</sup> Или посвећује. Није ми јасно на шта аутор мисли, тј. да ли је реч о даровима, или о освећењу свега. У преводу на енглески додата је реч у загради „Његову жртву“ („his sacrifice“; *The Book of Steps...*, стр. 120)

све троје заједно може се говорити о човеку, тако је и са ове три цркве. Нешто касније записује: „Нису узалудно подигли Господ наш и проповедници Његови, први и последњи, Цркву и жртвеник и крштење, ове који су видљиви очима тела, већ да кроз ове<sup>1129</sup> које су видљиве будемо у овима које су невидљиве, које су на небесима, [невидљиве] очима плоти и да постану тела наша храмови и срца наша жртвеници.“ (*Књига степена*, XII, 288, 20–26) Не може се одвајати видљиво од невидљивога. Учествујући у видљивој Цркви, учествује се у невидљивој Цркви. Оне су нераздвојне. Начин на који су оне у вези није објашњен, али подсећа на однос симбола и симболизованог. Тешко је говорити о символу у оном смислу у ком га користи Свети Јефрем, јер ван ове теме нема трагова онога што је код Јефрема названо симболичко богословље. Међутим, непобитно је да веза постоји између невидљиве и видљиве Цркве. Неколико редова после ових речи говори да је немогуће служење небеској Цркви и на унутрашњем олтару срца, без учешћа у видљивој Цркви и објашњава:

„Свака ствар која јесте у овој Цркви према обличју<sup>1130</sup> Цркве скривене установљена је. Али ако сумњамо и презиремо ову Цркву откривену и овај жртвеник откривени и ово свештенство откривено и ово крштење опраштајуће, неће тело наше постати храм и неће срце наше постати жртвеник и палата хвале. Неће се она Црква узвишена и жртвеник њен и светлост њена и свештенство њено открити нама.“ (*Књига степена*, XII, 289, 12–21)

У овим речима видимо да однос невидљиве и видљиве Цркве представља на тај начин да је земаљска Црква настала по *дмуги*, обличју оне невидљиве. Слично ће да наведе још неколико пута. На пример:

„Откривена је ова Црква видљива сваком човеку јер жртвеник њен и крштење њено и свештенство њено Господ наш установио је и зато се молио у њој Господ наш и апостоли Његови, крштавали су у њој и освећивали у њој Тело Његово и Крв Његову и свештенослужили су у њој истинито. Црква је у истини и мајка је благословена која одгаја све рођене и тело и срце у којима обитава Господ наш. Зато што Дух пребива у њој, истинито је храм и жртвеник.“ (*Књига степена*, XII, 292, 1–10)

„[Од] ове пак Цркве која је на небесима, од тамо почиње свака ствар која је лепа да постоји и од тамо сија нама светлост на све стране<sup>1131</sup>. Према обличју<sup>1132</sup> њеном постаде Црква која је на земљи и свештеници њени и жртвеник њен и према типу<sup>1133</sup> службе њене служи тело споља и свештенослужи срце унутра. Њу подражавају и за њом ходе док су марљиви у овој Цркви видљивој. Због тога већа је ова Црква од свега и она је мајка свих крштених, а посебно пак зато што лице<sup>1134</sup> Господа нашег сија у њој<sup>1135</sup> и светли у њој.“ (*Књига степена*, XII, 292, 13–25)

Видљива Црква је по обличју и типу, *дмуга* и *тупса*, невидљиве Цркве, као и све у њој, и свештенство, и жртвеник, и службе. Да ли се подразумевао смисао *дмуге* и *тупсе* у локалној заједници? Веровано. Да је постојао проблем по том питању аутор би написао нешто у вези са тим. Проблем је што нама данас није јасно да ли су они разумевали ове термине слично њиховим западнијим савременицима, или као Јелини *икону*, или онако како се символ разумева. Веза постоји и није реч само о узимању спољашњег обличја, простог „имитирања“, јер у том случају се не би могло говорити да учествовањем у видљивој Цркви учествује се у невидљивој. Са друге стране он остаје веран својој мисли о потреби да се људи уче како да живе и зато записује: „Отворимо [врата] и уђимо ми у ову Цркву видљиву са свештенством

<sup>1129</sup> Дословније: из ових.

<sup>1130</sup> Сир. *дмуга*.

<sup>1131</sup> Дословније: ка свим крајевима.

<sup>1132</sup> Сир. *дмуга*.

<sup>1133</sup> Сир. *тупса*.

<sup>1134</sup> Сир. *парсона*.

<sup>1135</sup> Или: њом.

њеним и са службом њеном да би постали примери добри свим људима да подражавају<sup>1136</sup> њу у бденију и у посту и у трпљењу Господа нашег и проповедника Његових. Чинимо [овако] и подучавајмо.“ (*Књига степена*, XII, 288, 26–289, 5) Уколико би ујединили ова два аспекта, а аутор не даје разлог да их сматрамо супротстављенима, долазак у видљиву Цркву доноси двоструку корист. Прво, на тај начин човек учествује у небеској Цркви, а са друге, подучава друге људе како да живе. У сваком случају одбацивање видљиве Цркве, или умањивање њене важности није нешто што аутор на било који начин подстиче или оправдава.

Осим овог *дмута* и *тупса* односа видљиве Цркве са невидљивом Црквом, аутор ће да укаже на још неке (тако да их назовем) „корисне функције“ ове прве.

„Рађа пак људе као [малу] децу ова Црква и олтар њен и жртвеник њен и [они] сисају млеко док не буду одбијени, затим долазе до образовања и сазнања о телу и срцу, правећи од тела својих храмове и од срца својих жртвенике и једу јело чвршће и боље од млека док не постану савршени и у истини једу Господа нашег, како је рекао: ’Ко једе Мене, тако ће тај бити жив због Мене.’<sup>1137</sup> Када они једу јело истинито, као што је рекао Апостол: ’[За] савршене је јело истинито, [за] ове који су у сили да вежбајући<sup>1138</sup> сазнају шта је висина и дубина и дужина и ширина<sup>1139</sup>’, [они] потом досежу ову Цркву узвишену и усавршиће их и ући ће тај град Исуса Цара нашег.“ (*Књига степена*, XII, 292, 26–293, 15)

У овоземаљској Цркви се рађају изнова људи, она их подом одгаја, затим образује и храни бринући о њима током њиховог узрастања, све док не буду били у стању да спознају целу истину и да досегну невидљиву Цркву. Исказ попут овога показује важност видљиве Цркве, али показује и као да је она само неки прелазни стадијум, важан, али и даље неки који има привремену сврху у људским животима. Да ли се под „јело истинито“ подразумева Тело и Крв Христова, није јасно. Уколико се мисли на то, онда то даје земаљској Цркви још већу важност јер у њој и *савршени* долазе по то „Јело истинито“. Ако је реч о нечему другом за шта није потребна овоземаљска Црква онда се враћамо на привремену важност видљиве Цркве у животу људи. Два реда после овог цитата записује:

„Немојмо, стога, да презремо Цркву видљиву јер она је одгајала сву децу, нити ову [Цркву] срца не презиримо јер она је оснажитељ свих болесних и ова [Црква] узвишена нека буде жељена јер она усавршава све свете.“ (*Књига степена*, XII, 293, 17–22)

„[У] све три пак Цркве живот јесте и у службама њиховим, али већа је [једна] слава од [друге] славе“ (*Књига степена*, XII, 293, 23–25)

И овде говори о важности и улози овоземаљске Цркве, као и Цркве срца, али ипак су оне на нижем нивоу од оне на Небесима. Наравно, стално наглашава да то што има „мању славу“ не значи да је неважна и да је треба занемарити. Штавише, и у земаљској Цркви се налази Живот и кроз њу се долази до спасења.

„Када је пак марљив човек у овој Цркви видљивој, он бива и у овој [Цркви] срца и у овој узвишеној. Као што када се крштава човек у водама видљивим, од њих<sup>1140</sup>

<sup>1136</sup> У основи је глагол *дма*.

<sup>1137</sup> Уп. Јн 6, 58.

<sup>1138</sup> Уп. Јев 5, 14.

<sup>1139</sup> Уп. Еф 3, 18.

<sup>1140</sup> Преводиоци на енглески су другачије разумели сиријско *мен-хон* (*мен* – од, из; *хон* је енклитичка заменица 3. лице множине). Превели су „...some are...“ (уп. *The Book of Steps...*, стр. 122) и превод добија призив као да су неки од крштених људи били крштени и огњем и Духом. С обзиром на то да је у првом делу реченице „човек“ у једнини, а да је овде заменица у множини мислим да се заменица не односи на људе него на воде које су у сиријском у множини, тако да је смисао да човек од видљиве воде добија и оно невидљиво.

крштава се и огњем и Духом, онима који су невидљиви.“ (*Књига степена*, XII, 296, 8–13)

„Није пак да нема јела хранитељка детета, већ је да дете слабо за јело и млеко је примерено<sup>1141</sup> за њега. Није Дух који служи у Цркви видљивој слабији од Онога [у Цркви] срца и од Онога [у Цркви] Духа, зато што један Дух служи у све три.“ (*Књига степена*, XII, 297, 1–7)

Дакле, на основу свега реченог можемо извући закључак да је однос између цркава онакав како се разумева однос симбола и симболизованог. Као и у случају симбола, *разе*, није идентично символ и симболизовано, иначе не би био символ, него би био симболизовано, тако треба разумети и односе између „три Цркве“. Оно што је важно за спасење, чему поучава своје слушаоце аутор *Књиге степена*, јесте да се до тог спасења не може доћи изван видљиве Цркве, као и да је један Дух Свети који дела у све три ове Цркве.

Још једна улога Цркве је што она поседује истину: „Ниједан човек никада да не сумња на Цркву и на свештенство њено. Од Цркве католичанске<sup>1142</sup> сазнаће се цела истина. Такође, идолопоклонике и невернике волимо, док је велика у очима нашим Црква католичанска.“ (*Књига степена*, XXVII, 780, 1–5) Она је чувар и учитељ истине, „ствари“ на којој наш аутор највише потенцира. Нешто касније, на крају овог говора, записује: „Учење пак зло повређује нас, а не људи зли. Ако убијајући убију нас, добитак је наш.“ (*Књига степена*, XXVII, 781, 26–784, 2) Овакав исказ само потврђује тезу да аутор ни на какав начин не одбацује овоземаљску Цркву. Истина је веома важна јер она води у спасење, а њу поседује видљива Црква и подучава верне тој истини.

Функционисање видљиве Цркве. Иако тема по себи није у вези са спасењем, није директно, ипак је важна због критика да аутор негира важност Цркве,<sup>1143</sup> а што смо видели и у претходним пасусима да таква критика не стоји, задржаћу се мало и на овој теми јер је правила проблеме локалној заједници.

„[*Праведност*] свештенике поштује и слуша речи њихове и иде код њих. Даје најбоље своје свештеницима својим од свих производа и најбоља теста своја и првине [сваке] ствари стечене и уноси у Дом Господњи, без зависти [због] спокоја свештеника који сахрањују мртве његове<sup>1144</sup> и посећују болесне његове и подучава и изграђује живе његове.“ (*Књига степена*, XIII, 308, 22–309, 3)

Свештеници имају своје место у Цркви и њих је потребно поштовати. Они живе од прилога верника, *праведних*, јер *савршени* немају ништа материјално, тако да не могу ни давати. Са друге стране, свештеници су задужени још и за сахрањивање упокојених, за посећивање болесних, али и за подучавање верних. Осим тога: „У дан недељни [*праведност*] ставља у Дом Господњи [плодове] од мукотрпног рада свога за потребите зато што [они] Дом Господа нашег посећују. Током поста<sup>1145</sup> ствар коју уштеде у Дом Господњи преносе.“ (*Књига степена*, XIII, 309, 3–7) Црква се, осим кроз бригу конкретних свештеника који су обилазили поверену им паству, бринула и о сиромашнима јер су они могли у недељни дан да дођу и да узму оно што им је било наопходно за живот, а што су *праведни* принели Цркви.<sup>1146</sup>

<sup>1141</sup> Дословније: корисно.

<sup>1142</sup> Сир. *каталики* ( *ܩܬܠܝܩܝܝܘܬܝܘܢ* ; *qtluyy*).

<sup>1143</sup> Ово се односи на тезу да је књига месалијанска.

<sup>1144</sup> Заменица се односи на *праведност*, тј. контекст упућује на њу, али је проблем што је према вокализацији ова енклитичка заменица у мушком роду, иако је именица *праведност* у женском и у сирijском језику. Не знам због чега је дошло до овог одступања, али сам превео како је у тексту са ког преводим. У преводу на енглески је сачуван род именице *праведност*, тј. користи се заменица „it“ (уп. *The Book of Steps...*, стр. 128)

<sup>1145</sup> Дословније: у статијама поста... (сир. *ܩܘܪܒܢܝܘܬܝܘܢ* ; *b- 'sttywn'*)

<sup>1146</sup> Р. Кичен наводи да су оваква објашњења била узрокована конфликтима у локалној заједници јер су *праведни* замерали свештеницима што директно не доприносе економском систему заједнице, већ живе лагодно на њихов рачун. Готово исте замерке су имали и за *савршене* (уп. Kitchen, „Introduction“, стр. liii).

Крштење. Слично објашњењу видљиве Цркве, објашњава се и видљиви аспекти крштења: „Без овог пак крштења видљивог не крштава се човек огњем и Духом. Без ове Цркве видљиве не бива човек ни у оној срца ни у оној узвишеној.“ (Књига степена, XII, 296, 15–18) Или: „Пошто знамо да се крштавају *савршени* у Исусу Христу и да се чисте изнутра, верујмо и прихватимо ово крштење видљиво које је [од] Духа и које је очишћујуће и опрашта грехове онима који верују у њега и крштавају се њим и чине добра.“ (Књига степена, XII, 288, 13–19) Видљиви обред је нераздвојан од невидљивог дејства Духа Светога, од крштења „огњем и Духом“, и њим се човек поново рађа, како семо видели у претходним пасусима, и чисти се од грехова. Уколико човек и после крштења учини неки преступ може да се покаје, а из контекста се види да је заједница аутора била упозната и са учењем да после крштења нема опраштања грехова: „То зло учи их да говоре тако, да се не би покајали и живели, као што научи Искариота и [он] удави душу своју. Да се пак покајао Искариот, примио би га Господ наш зато што не тражи смрт човека већ да се покаје и да живи.“<sup>1147</sup> (Књига степена, XXIV, 716, 15–21) Осим овога, аутор исповеда веру да је могуће да се човек само једном крсти: „Види, успостављен је печат крштења чак и на рђавима до одласка“<sup>1148</sup>. Зато што погледа Исус на грешнике [они могу] да се покају и да их [Он] прими као што рече: ’Радост биће на небесима за једног грешника који се каје већа од деведесет и девет непорочних који не потребују покајање.’<sup>1149</sup> (Књига степена, XXIV, 721, 9–15) Дакле, печат крштења траје до упокојења и све до тог тренутка човек има могућност да се покаје и да се врати на пут спасења.

Причешће. О овој Тајни не даје конкретне информације. Оно што проналазимо у спису је да је потребно да се уста причасника уздржавају од ружних речи: „Када тражи [одговор] Бог за сваку реч прљаву коју изговарамо устима којим узимамо Тело Његово и Крв Његову, рећи ће: ’Волео си проститутку и учинио си такве ствари, ствар коју презире Бог’. Коју, наиме, реч<sup>1150</sup> да дамо Њему?“ (Књига степена, VII, 177, 10–14) Овакав исказ не указује на то да се човек на тај начин спремао за причешће, већ да пошто се причешћује треба да пази на оно што изговара. Осим тога, то са чим се људи причешћују су Тело и Крв Христова. Вера аутора да је реч о Телу и Крви Христовој налазимо и на другим местима. На пример, у несвакидашњем исказу који се налази у одељку у ком образлаже учење да Господ више не покреће ратове, што је био случај пре оваплоћења Сина Божјег и Његовог страдања, већ да су сада људи сами одговорни за сваки сукоб, он изјављује: „Рече им: ’Ако крв желите ви, гле, [ето] вам Крв Моја! Пијте и живите!’“<sup>1151</sup> (Књига степена, IX, 217, 15–17)

У Говору XXIX записује:

„Као што је записано у Јеванђељу да ’Својима дође и своји Га не примише, а који, пак, примише га даде им власт<sup>1152</sup> да синови Божји буду.’<sup>1153</sup> Због овога пише нам Павле: ’Судите телима вашим, а онда једите Тело Господње и пијте Крв Његову. Онај који, наиме, не чисти тело своје и [не] суди му и [не] потчињава га док га не покори и док не буде послушно, а потом једе Тело Господње и пије Крв Његову, суд он, наиме, једе и пије.’<sup>1154</sup> Зато, наиме, што не уздржавате<sup>1155</sup> тела ваша од јела и не приносите мољења Господу нашем да вас ослободи, због овога многи међу вама су слаби и

<sup>1147</sup> Уп. Јез 33, 11.

<sup>1148</sup> Тј. смрти.

<sup>1149</sup> Уп. Лк 15, 7.

<sup>1150</sup> Тј. одговор.

<sup>1151</sup> Уп. Јн 6, 52–56.

<sup>1152</sup> Сир. *шултана*.

<sup>1153</sup> Уп. Јн 1, 11–12.

<sup>1154</sup> Уп. 1Кор 11, 27–29.

<sup>1155</sup> Дословније: осуђујете.



болесни, многи спавају, многи су пијани и похлепни и разуздани, зато што не суде души својој и не покуравају тела своја.<sup>1156c</sup> (*Књига степена*, XXIX, 812, 12–813, 6)

Аутор указује на то да је потребан подвиг да причешће не би било „на суд“. Свако онај ко не покурава своје тело, а и своју душу, не треба да приступа јер у том случају „суд он, на име, једе и пије“. Као последицу тога аутор наводи да због тога имају последице сада у овом свету као што су болести и слабости, или немогућност самоконтроле. Подвиг је неопходан да би неко приступио причешћу. Осим овоземаљских „санкција“ онај ко се неспреман причешћује, тј. онај ко не испуњава све Његове заповести, имаће последице и у Царству небеском:

„Онај који уђе и [потом] би избачен<sup>1157</sup> и отиде [је као] они који повероваше у Господа нашег, али не сачуваше све заповести Његове и понесоше Тело Његово и Крв Његову на осуду као што је записано: ’Који једе Тело Господње и пије Крв Његову док је недостојан Њега, ка суду и огњу који спаљује у Дан суда носиће [ову осуду].’<sup>1158</sup> Али, пак, они неће никако ући<sup>1159</sup> у Царство у онај Дан суда, а онда и да изађу из њега, већ они који улазе ући ће, [тј. улази] онај који верује у Господа нашег и који је крштен у Име Његово.“ (*Књига степена*, XX, 576, 4–15)

Они који су поверовали, али нису држали све заповести, а причешћивали су се такви неће ући у Царство небеско, не као што је у причи да су ови ушли, па били избачени, већ да на Дан суда неће никако ући.

Укратко о овој теми:

„Због овога [човек] прими Духа Светога од крштења, [а то је] да би слушао заповести Његове и чувао их у вери. Начини Бог два света и два служења, да кроз овај видљиви види онај невидљиви. Због овога обличје<sup>1160</sup> је Завет откривени скривеном, и обличје је Црква откривена скривеној, и обличје је крштење откривено скривеном, и обличје је Јело откривено скривеном, и обличје је молитва откривена скривеној, и обличје је олтар откривени скривеног и обличја су дарови откривени скривенима. Укратко, у свакој ствари обличје је служење које јесте на земљи обличју које јесте на небесима. Зато што не разумеше људи оно небеско, даде им [Бог] обличје<sup>1161</sup> његово<sup>1162</sup> на земљи да када стоје у Цркви откривеној и једу од жртвеника откривеног, да живе у векове у Цркви скривеној, која је на небесима, и да једу од жртвеника скривеног, служење неизрециво, ово које веће од уста људских. Обличје је ово служење откривено скривенога и свака ствар која је видљива тип<sup>1163</sup> је ствари невидљиве. У обличју онога што је невидљиво изображано је ово видљиво и из обличја ове ствари видљиве показују духовни ономе који верује и који жуди да види. ’Ове на име видљиве’, рече Апостол, ’настале су од ових невидљивих.’<sup>1164c</sup> (*Књига степена*, XXVIII, 797, 8–800, 12)

Све што се дешава у Цркви (крштење, Јело, молитва, олтар, дарови, па и сама Црква) је *дмута* и *тупса* онога невидљивог. Кроз све видљиве догађаје Цркве човек учествује у оним невидљивим, у догађају Цркве небеске, а и учи о њима. Учествовањем у овим видљивим стварима човек долази до спасења.

<sup>1156</sup> Уп. 1Кор 11, 30.

<sup>1157</sup> Објашњава причу о из Јеванђеља по Луки (14, 16–24) о званицама које су дошле на свадбу без свадбеног руха.

<sup>1158</sup> Уп. 1Кор 11, 27.

<sup>1159</sup> Дословније: неће улазећи ући.

<sup>1160</sup> Сир. *дма*.

<sup>1161</sup> Сир. *дмута*.

<sup>1162</sup> Заменица се односи на „оно небеско“.

<sup>1163</sup> Сир. *тупса*.

<sup>1164</sup> Уп. Јев 11, 3.

#### 4.2.5 Царство небеско

За аутора *Књиге степена* човек може у овом животу да учествује у Царству небеском: „Они, на име, који чувају ове [велике] заповести и који су рођени наново<sup>1165</sup>, Духу<sup>1166</sup>, на име, сличе који где хоће дува;<sup>1167</sup> то јест, пак на небесима су са Господом нашим...“ (*Књига степена*, II, 36, 8–11) „... и гледају у самога Господа нашег у Духу, у овом свету као у огледалу...“<sup>1168</sup> (*Књига степена*, II, 36, 19–20) Већ сада, у овом животу, за оне који су крштени, тј. „рођени наново“, и који држе велике заповести они већ сада имају предукус Царства, али иако су са Господом, то ипак није у оној пуноћи у којој ће тек бити и због тога наглашава да је то сада „као у огледалу“.<sup>1169</sup> Користећи другу слику – говорећи о миротворцима, предукус представља на следећи начин: „Тако [они] добијају дрвећа рајска која су изнад небеса.“ (*Књига степена*, II, 37, 14–15) Они који испуњавају Божју заповест да измирују људу већ сада окушају од хране Царства небескога. Уколико овој слици додамо ауторово објашњење да је Христос Дрво живота, о чему је већ било речи, долазимо до закључка да они који су крштени и држе Христове заповести већ партиципирају у самоме Христу, да „једу од Њега“ и да бораве у Њему.

У *Говору VI* наилазимо на нову слику о предукусу:

„Тако овај човек док стоји на земљи у телу умом својим у Духу сваки дан у Едену је, то јест, пак у Јерусалиму вишњем. Тако узроста и дебља сваки дан наслађујући се и радујући се у Духу док дође до мере бдијућих<sup>1170</sup> духовних. Након тога долази Господ наш и узима га у целости из овога света као што је узео ум његов и увео га у Рај и тамо ће бити обиталиште његово, у Јерусалиму вишњем.“ (*Књига степена*, VI, 144, 5–14)

Савршени је већ сада делимично у Царству небеском. Својим умом је тамо, а после уснућа његовом уму се „придружује“ остатак његовог бића. Овде је важно још указати на то да је учествовање у Царству омогућено Духом Светим. О улози Духа Светога говори и у *Говору XIV*: „За праведне јесу једна врата или двоја на небесима и они куцају на њих пет пута дневно. За савршене пак сва небеса су [сачињена од] врата [која су] пред њима и цео дан они гледају тамо исповедајући и славећи Господа нашег и из славе у славу ходају у Духу и

<sup>1165</sup> Дословније: из почетка.

<sup>1166</sup> У преводу на енглески реч *руха* је преведена речју „ветар“ (уп. *The Book of Steps...*, стр. 18)

<sup>1167</sup> Уп. Мт. 3, 8.

<sup>1168</sup> Виђење есхатолошке реалности још у овом свету А. Голицин види као нешто што је аутор *Књиге степена* (али и неки други хришћански аутори) узели од кумранске заједнице и њиховог веровања (уп. Golitzin, „Recovering the 'Glory of Adam'...“, стр. 287–305). Он сматра да су још неке ствари вероватно преузете („Слава Адамова“, тј. да је Адам имао неку врсту „славе“ пре пада, да је имао „куну и одећу од светла“ [уп. „Recovering the 'Glory of Adam'...“, стр. 279–287], као и да је кумранска заједница основа за синове завета, о којима говори и *Књига степена* [већ сам помињао да А. Голицин сматра да се изрази заветници и савршени користе за исту групу људи [уп. „Recovering the 'Glory of Adam'...“, стр. 275–279]). Што се тиче односа савршених и заветника мислим да је јасно из анализе савршених и како треба да изгледа њихов живот да није реч о истој врсти подвига. Једина сличност огледа се у томе што су и једни и други практиковали девственост. Међутим, што се тиче кумранске заједнице и хришћанских учитеља и неких сличности, мислим да сличности могу да се траже у томе да и једни и други имају заједничко јудејско предање, као да су и једни и други ослоњени на исти или сличан културни амбијент Блиског истока. Основни аргумент који има аутор студије своди се на то да је кумранска заједница старија и да постоје неке сличности у учењу између неких сачуваних рукописа и неких хришћанских аутора Блиског истока (и сиријског и грчког говорног подручја).

<sup>1169</sup> Р. Кичен изводи закључак на основу целе *Књиге степена* да „савршени никада не долазе нити достигну коначно стање: они су увек у процесу *постајања светим*.“ (Kitchen, „Disturbed sinners...“, стр. 210). Иако не наводи јасно, овакав исказ је у сагласности са овим што је написано у овом поглављу само ако се разуме у контексту овоземаљског живота јер после упокојења човек више ништа не може да уради у вези са својим напредовањем ка Богу.

<sup>1170</sup> Тј. анђела.

посматрају Господа нашег као у огледалу у срцу своје.“ (Књига степена, XIV, 328, 10–17) Захваљујући дејству Духа *савршени* учествују у Царству, у Духу узрастају и посматрају Господа „као у огледалу“. Или у *Говору* X: „Док стоји [савршени] на земљи у телу [пре]бива ум његов свакога дана на небесима у Духу и говори тамо са њим Господ наш као што отац са сином својим [разговара] и постаје [тај *савршени*] онај који снабдева друге богатством небеским, јелом Духа...“ (Књига степена, X, 381, 11–15)

Ови наводи недвосмислено показују да је током овоземаљског живота могуће човеку да учествује у Царству Божјем, захваљујући дејству Духа Светога, али да је пуноћу могуће достићи тек по упокојењу. Вера аутора да се одмах по упокојењу долази у Царство одваја га од вере Светог Јефрема и Персијског Мудраца.

„Апостоли пак када одоше из тела својих, из овога света, са Господом нашим бише, а пророци, пошто их усаврши Исус пред оком апостола, уђоше и пребиваху са њима у тврђавама вишњим и обрадоваше се са апостолима са Господом нашим.“ (Књига степена, XV, 369, 2–6)

„Ово пак записано је у Јеванђељу: '[Неке] од непорочних који беху уснули подиже и беху виђени у тврђавама вишњим са Господом нашим.'<sup>1171</sup> Није речено: 'Све њих', зато што није тела свих непорочних подигао Господ наш са Собом из Дома мртвих<sup>1172</sup>, већ само оне који трчали беху за савршенством узнесе са собом да покаже онима који су на висинама и онима који су доле<sup>1173</sup> васкрсење које је припремљено и слава која је спремљена за тела њихова и за душе њихове...“ (Књига степена, XV, 369, 17–26)

„Са Господом нашим јесу пророци и апостоли. Павле још обзнани овим када рече: 'Када одемо из тела са Господом нашим бићемо док не дође онај дан суда и устану тела њихова и сви савршени у слави...'<sup>1174</sup>“ (Књига степена, XV, 372, 18–23)

Апостоли и пророци су већ сада са Господом у Царству и неки од *савршених*. Изгледа да су они већ сада и телесно у Царству: „Није речено: 'Све њих', зато што није тела свих непорочних подигао Господ наш са Собом из Дома мртвих.“ Овим још показује да он верује да Царство постоји „паралелно“ са овим светом и временом, тј. да није реч о ономе што тек треба да дође, да се пројави. Помиње се и васкрсење тела и чињеница да ће и она бити у Царству Божјем. Међутим, из неког разлога се не задржава превише на овој теми. Из начина на који ово саопштава ми изгледа као да је то нешто општепознато и општеприхваћено и да није било потребе да се више о томе говори. Са друге стране, у раду смо видели да је морао да наглашава важност тела, видљиве Цркве и њених Тајни и учествовање у њима. Одоговор због чега не говори више о васкрсењу тела нисам успео да пронађем. Ипак, као што смо већ могли да запазимо у појединим наводима, он верује у Дан суда:

„Који пак слуша реч Господа нашег или о *праведности* или о *савршености*, на суд не долази, осим ако дође због тога да би био прослављен пред судилиштем Христовим пред оком целог света, или да суди грешницима, како је рекао Господ наш: 'Који слуша речи моје отићи ће из смрти у живот.'<sup>1171</sup>“ (Књига степена, XIV, 332, 14–20)

„Биће о Њему расправа, али неће судити човеку и [неће] тражити од човека [ништа], већ ће волети сваког човека као светац Господа нашег, зато Он [чини] да сија љубав Његова код сваког човека као сунце Очево [за које је учинио да сија] над свим што јесте на земљи, над добрима и над злима, над праведнима и над рђавима.“ (Књига степена, XXVI, 765, 7–13)

У Дан суда верује, али исто тако сматра да један број *савршених* неће изаћи на тај суд него ће одмах бити прослављен. Оно што је уочљиво је то да овде не помиње опште васкрсење. Из

<sup>1171</sup> Уп. Мт 27, 52–53.

<sup>1172</sup> Може да значи и гроб и Шеол, али не мења значење ниједн од ових превода.

<sup>1173</sup> Дословније: вишњима и нижњима.

<sup>1174</sup> Уп. 2Кор 5, 8.

свега реченог оно се подразумева, а што сам помињао и у претходном пасусу, као и када је говорио о предокусу, да су сада *савршени* умом са Христом, али да ће бити им придружено и тело. Иако се види да аутор верује у васкрс тела, ипак се не среће често да рани оци и учитељи Цркве говоре о Дану суда, а да не помињу опште васкрсење.

Стање у Царству небеском. За сваког човека постоји одређено место у ком ће пребивати по свом уснућу и то место биће му додељено према заслугама у овом животу, према његовим делима. Најузвишенији су *савршени*, па *праведни*, али пошто се свако дело мери не може се говорити само о нека два општа места оних који се спасавају и једно за оне који се не спасавају. Аутор *Књиге степена* говори и о онима који нису чинили ни добра ни зла дела. Позива се на мени непозната места и каже: „Сачуваше пак ону реч да онај који чини зло биће мучени, а одбацише реч ону да онај који чини добро наследиће живот вечни. Стога, лишише душу своју ужитка и сачуваше душу своју од мучења.“ (*Књига степена*, XV, 360, 12–16) На овај начин аутор указује на то да ниједно дело неће проћи незапажено, али на овај начин уводи неко место које није ни Царство ни Геена. Нешто касније додаје:

„Ови, наиме, који се расправљају да је једно место живота [које] има Господ наш и [да] једно је Геена. Ове људе који су погрешили мало и непорочно чинили мало, на које место постављају њих? Јер гле, реч Господа нашег на висине горње, место у ком не постоје грешке, не дозвољава им да се попну, а у Геену, место у ком нема живота не да им да сиђу.“ (*Књига степена*, XV, 361, 24– 364, 4)

Сликовито речено, Царство небеско је „слојевито“ и сваки човек ће бити постављан на оно место које је заслужио према својим делима. У продужетку објашњава да не може исте последице да сноси онај ко је убио једног човека и онај који је убио сто људи.<sup>1175</sup> Што значи да ни Геена није једнака у свакој својој тачки. Оно што остаје недоречено је да ли постоји нека конкретна граница између Царства и Геене или су само крајњи полови јасни, а између њих је „простор“ у ком се прелива од оба света, или ни од једног?

Дакле, још у овом животу је могуће учествовати у Царству небеском, али то је само за оне који су примили Утешитеља и који су свој ум ослободили од овоземаљских ствари. У Царству небеском су већ сада насељени неки од *савршених* (пророци и апостоли и неки други упокојени *савршени*), али не сви. У Дану суда они који су *савршени* или неће излазити на суђење или ће изаћи само да буду прослављени пред Судом, а остали ће бити распоређени према својим делима од најузвишенијих места са *савршенима*, па до дубина Геене.

### 4.3 Резиме

О Богу по Себи једино говори да су три Лица Једно, један Бог, али Лица Свете Тројице помиње често и то се провлачи кроз цео спис. Овај Бог је творац света и човека. О човеку говори да је створен као слободан, као и да су Адам и Ева пре пада били као деца, али не у физичком смислу, већ по унутрашњем стању – били су голи, али нису имали никакве појуде једно према другом. Пошто је човек створен слободан Бог му је дао закон као помоћ. Међутим, по наговору Злога, због незрелости, а захваљујући слободи човек је прекршио дати му закон и због тога је сносио последице: морао је мукотрпно да ради, да се брине и да размишља о овоземаљским стварима, није било више мира између људи и Бога, у човеку се појавио Грех у срцу, тежња, наклон ка грешењу, а познао је зло и смрт. Да би сачувао човека Бог му је дао нови закон који би га задржао бар на том нивоу, али човек је и даље наставио да грешити и због тога му је Бог давао нове законе. Постојали су људи који су се трудили да дођу до *савршенства* на ком је био Адам пре пада, то су били пророци, али нису успели да

<sup>1175</sup> Уп. *Књига степена*, XV, 361, 4–16.

досегну тај ниво јер их је сам Бог у томе спречавао и слао их да чине дела која су их удаљавала од тог нивоа, а са циљем да на тај начин усмери људски род на прави пут. Они који су се трудили да живе на овај начин имали су Духа Светога и Он им је говорио шта да раде.

Пошто већина људи нису могли да чују Бога, нису имали Духа Утешитеља у себи, Син Божји, Онај који је савечан Оцу, постаје човек и на тај начин је омогућио свим људима да могу да виде Божју вољу како да се живи и да чују од Њега шта треба да раде да би дошли до спасења. Он је постао онакав човек какав је Адам био пре пада. Својим страдањем је показао Своје унижење, али је Крвљу Својом измирио људе са Оцем и небеским бићима. Осим тога Он је уништио Грех и научио је и људе како да се боре против Греха и како кроз Њега да га победе.

Дух Свети је Тај који објављује људима истине и подучава их како да живе. Аутор користи изразе Дух Утешитељ и Дух Свети и наглашава да је реч о једној Личности, али да користи ове изразе да би указао на то да Утешитеља имају они који су се одрекли свега, Богу посветили себе, следе велике заповести и покушавају и њих да превазиђу у љубави, *савршени*, а дар Духа, „примесу“ Духа имају они који се још увек брину око овоземаљских ствари, материјално помажу свима којима је помоћ потребна и следе мале заповести, *праведни*.

Аутор *Књиге степена*, условљен локалним околностима и изазовима, наглашава важност овоземаљске Цркве и њених Тајни и служби. Објашњава да све што се дешава у видљивој Цркви, као и она сама, као и Црква срца, да је све по *типу* и *обличју* небеске Цркве, да онај ко учествује у видљивој Цркви да учествује и у невидљивој да је видљиву основао сам Христос, а да у њој дејствује исти Дух који је у невидљивој. Без видљиве Цркве и њених Тајни и служби нема спасења, иако је она нижа „по слави“. Кроз видљиво крштење се опраштају грехови јер делују Дух Свети и на тај начин се човек поново рађа, рађа у Христу. Причешћују се они који су крштени, који живе по Јеванђељу, у супротном имаће последице у виду телесних болести и и осуде у Дан суда.

У Царству Божјем већ сада пребивају пророци, апостоли и неки од *савршених*, телесно. Оно постоји већ сада. Душа упокојенога, одмах по упокојењу бива узнета на небо у Царство ако је у себи имала Духа Светога. Дан суда постоји и опште васкрсење и ту ће се донети коначна одлука где ће који човек да иде, а све ће бити према делима. Крајњи полови су Царство Божје и Геена, али између њих постоји неограничен број нијанси, нивоа прилагођен за сваког човека.

#### 4.4 Поређења

Аутор *Књиге степена* живи у истом периоду када и Свети Јефрем и Персијски Мудрац. На простору који је баштинио слично културно наслеђе. Пише и проповеда на истом језику као и они. У неким стварима исповеда исту веру као и претходна двојица аутора, у неким другим је специфичан. Он верује да је Бог Света Тројица, један Бог, три Лица. Тај Бог је створио све што постоји. За разлику од Јефрема не помиње ништа што би сличило на предвечне и непроменљиве жеље Божје на основу којих ствара све, нити има нечега што би асоцирало на „стварање човека у уму Божјем“ пре стварања видљивог света. Код Јефрема проналазимо и да је свет створен „гледањем на будућност“, на „догађај Христа“, чега нема ни у каквом облику у *Књизи степена*. Исто тако, нема помена да је човек створен „по слици и обличју Божјем“, али има да је човек створен слободан. Тај човек је због своје незрелости и слободе прекршио заповест у Рају и због тога је сносио последице. Поред свега осталог у њему се појавио нагон ка греху, упознао је зло и смрт. Нисам пронашао код Јефрем и Мудраца нешто што би се могло упоредити са овим „Грехом у срцу“ који је узрок, покретач других грехова.

Долазак Христа за Јефрема и Афраата имао је значај и на онтолошкој равни: да споји две реалности, Нестворено са створеним, да се омогући да створено има учешћа у

Нествореном. За писца *Књиге степена* готово се све своди на подучавање људи. Син Божји је постао човек да би људе научио како треба да живе, постао је човек јер тако сви могу да виде и чују Њега, да се науче кроз Његов пример. Христова жртва јесте измирила људе и Бога, Он је уништио Грех и омогућио људима да кроз Њега униште Грех у себи, али то није вера коју исповеда ни Јефрем ни Мудрац, тј. они не исповедају само то. Васкрсење Христово сви исповедају, али Јефрем и Афраат говоре о догађају који је разорио Шеол и поразио Смрт, док је то знатно упрошћено у *Књизи степена*. Христос је подигао *нека* од тела *савршених* и одвео их у Царство.

За Јефрема Духом Светим Син Божји постаје човек, све време је са Њим, Он је тај који Тајне чини тим што оне јесу. За Мудраца Дух Свети је у неком подређеном положају у односу на Сина, а ту је и његова „ангеломорфна пневматологија“. За писца *Књиге степена* улога Духа Светога, не првом месту је да човека научи истини према којој треба да дела да би дошао до спасења, а у *Говору XII* објашњава да је Дух Свети тај који дела у Цркви.

Сва тројица у Цркви виде место спасења и сва тројица наглашавају да је неопходно јединство и брига чланова једних за друге, да се Црква држи као једно тело. У њој је крштење за опроштење грехова и крштење у Христу. У њој се дају Тело и Крв Христова, предукус Царства Божјега.

Сви наглашавају важност подвига за спасење и исповедају Други долазак Христа и Суд на крају времена. Мудрац се издваја још по његовој вери у, такозвану, *ипнопсију*, а аутор *Књиге степена* по томе што верује у то да Царство Божје већ сада постоји. Иако кроз цео спис наводи да је потребно да се човек врати на ниво на ком је био Адам, чињеница да верује у преображење тела говори да он, као ни Јефрем ни Мудрац, не мисли да је реч само о повратку у првобитно стање, већ да је крај ипак другачији од почетка.

## 5. ЗАКЉУЧАК

Упознали смо се укратко са тројицом аутора IV века који су живели на простору данашње источне Турске и западног Ирака, тројицом људи који су писали и проповедали Христа на едеском дијалекту арамејског језика, још прецизније са њиховом сотириологијом – како су они видели спасење човека од тренутка његовог стварања до Царства Божјега.

Оно што смо могли да запазимо јесте то да су они имали своје специфичне методе богословствовања прилагођене месту на ком се Христос проповедао. Код Светог Јефрема проналазимо *мадраше* и *мемре* за које је аутор сматрао да су најбољи начин да се људима принесе Јеванђеље. Мислио је да је западно умовање, философија, коју је познавао, довела до тога да се људи превише ослањају на своје снаге, на људску логику, па су почели да истражују оно што човеку није могуће истражити, а што је довело до сукоба, раскола у Цркви. Због тога је ослањајући се на локалну традицију користио други метод богословствовања, симболичко богословље. Учио је људе свему ономе што су учили и његова западна браћа у Христу, али на други начин. Он је оживљавао догађаје из Светог Писма и чланови његове локалне Цркве су благодаћу Духа Светога учествовали у тим догађајима као у симболима. Такав начин проповедања истина вере остаје знатно дужи у умовима и срцима људима од неке класичне беседе или предавања. Један догађај је када неко дође у учионицу и саслуша тумачење светописамског одељка, а други је када га лично проживи. Ово није страна Православној Цркви јер су њене богослужбене књиге препуна тога, али се углавном користе језици који нису лако разумљиви народу, неретко је важније да се не искочи из гласа него да се разуме шта се пева, а и када се нешто преведе и отпева тако да сви разумеју опет настаје проблем јер су неки од тих текстова писани пре више од хиљаду година и народ не може да их разуме док му их неко не објасни. Истини за вољу, Јефрем је говорио да није неопходно да се све разуме, али да је важно да се у томе учествује, да се и тако човек спасава, али данас се и амбијент променио. Мали број људи је свестан да на вечерњој служби, на пример, учествује у нечему што није само нека молитва која се чита увече. „Светлости тиха...“ више није нешто чим се учествује у „догађају Христа“, у Његовој победи над Тамом! Богослужбене текстове ретко користимо за проповед народу. С времена на време неки тропар или ирмос се убаци у беседу, али извађен из свог „природног окружења“ он више није оно за шта је био написан. Слично је и када се читају Јефремове *мадраше* без упознавања са чињеницом које је њихова улога била и дође се до закључка да су то песме, тешко разумљиве, које знају да заморе читаоца. Изучавањем Јефрема можемо да се подсетимо и на дидактичку улогу богослужења, коју смо скрајнули. Ако се осврнемо на речи оца Георгија Флоровског да сиријски језик у IV веку „није уздигао до богословске терминологије“ ми можемо и да се сагласимо са тим, али то није сметало Јефрему да без тог „уздицања богословске терминологије“ богословствује и да подучава народ ономе што чему су га подучавали они чији језик јесте био узрастао. Јефрем је следио оно што ће о. Г. Флоровски да назове „благодатно богословље“, оно што, како он каже, онако како и Црва воли да сведочи, кроз језик симбола, кроз богослужење и Литургију.

Јаков Афрат, Персијски Мудрац. Читајући његове *Приказе* упознајемо други начин богословствовања. Човека који се обилно користио testimонијама, одељцима из Светог Писма, и на тај начин подучава саговорнике. Овакав метод богословствовања је могуће применити код оних који бдију над Светим Писмом, који га познају и којима је та Књига ауторитет, у његовом случају заветницима. Срели смо и неке исказе који нису у складу са учењем Цркве као што је христологија *Приказа* XVII и „ангеломорфна пневматологија“. Нејасно је што је тако писао у поменутом *Приказу* о Христу када је христологија остатка списа у складу са учењем Цркве. „Ангеломорфна пневматологија“ вероватно је плод неког личног промишљања и ослањања у највећој мери искључиво на слике из Светога Писма и на локалну традицију. Како год да разумемо узроке за ово двоје, сматрам да се не може негирати да је богословствовао, да је промишљао о проблемима са којима се суочава његов

саговорник и његова заједница. Оно где је погрешно треба узети за наук данас при истраживањима и покушајима да се реше конкретни проблеми, а то је да се не може само читањем Светог Писма и локалним предањем доћи до свих одговора већ да је потребно читати и оце и учитеље Цркве како се не би застранило у разумевању онога што нам је откривено и записано у Светом Писму, а са друге стране Мудрац нас подсећа на место Светог Писма у животу хришћана, које је данас често запостављено (на пример, данас се често срећемо са парохијском праксом да се Паримејник не чита, а када се чита готово га нико не тумачи и не доводи у вези са празником за који га је Црква наменила; штавише, данас је реткост и да се Апостол тумачи на Литургији).

*Књига степена.* Необичан спис упућен локалној заједници са циљем да реши локалне проблеме. Аутор се суочава са чињеницом да у Светом Писму постоје контрадикторне наредбе и он их групише и објашњава како треба да их његова заједница разуме. Највећа замерка његовом богословствовању јесте то што све покушава да сведе на то како треба да се живи. Његова христологија и пневамтологија одступају од учења Цркве управо због овога што он у делатностима Христа и Духа види најчешће подучавање људи. Међутим, ипак није све свео на ту раван јер када говори о Цркви и Тајнама онда видимо да је био човек Цркве, човек који је веровао да се кроз овоземаљску Цркву и Тајне које се свршавају у њој учествује у Царству Божјем и да се не може спасити искључиво испуњавањем одређених заповести.

Посматрајући сва три аутора долазимо до још једног закључка, а то је да не можемо све људе који су писали било којим језиком, или су припадали било којој култури, сврстати у исти оквир. Ова тројица аутора су сви писали истим језиком, али нису на исти начин богословствовали, нису на исти начин решавали одређене проблеме. С тога исказ Г. Флоровског да је он „против закаснелог обнављања јеврејства... и против сваког покушаја да се догмати преформулишу у категоријама савремене философије, било да је немачка, данаска или француска...“ сматрам да није исправан, не у смислу што се он противи томе, он је могао да изнесе своје мишљење, као што ја износим своје, него што изједначава све ауторе који пишу на неком језику или који припадају одређеној култури. Свети Јефрем, Персијски Мудрац и писац *Књиге степена* су припадали сиријакофоној, донекле јелинизованој хришћанској култури, али њихови ставови нису идентични. Разликују се чак и тамо где не би требало да се разлику. Њихов начин богословствовања није идентичан.

Поред овога, дисертација је још показала да је потребно стално истраживати, стално бити у току са науком како би избегли понављање грешака и инсистирање на њима. Моја дисертација не може да умањи ни на који начин допринос оца Георгија Флоровског патрологији и патристици Православне Цркве, ни на који начин не може да пољуља његов ауторитет, али не треба заборавити да је и он био човек и да је могло да му се догоди да је негде направио грешку условљен временом и околностима у којима живи и ствара. Ако је он рекао да је Свети Јефрем био пустињак и лиричар који није богословствовао не значи да то треба прихватити као догму него се упознати са Светим Јефремом, пустити Јефрема да нам прича о Христу. Ово можемо да применимо на било ког оца и учитеља Цркве. Г. Флоровски је живео и писао своје *Источне оце* пре готово једнога века. Много се од тада урадило на пољу патрологије и патристике што би требало узети у обзир када се данас приступа отачким текстовима. Чак и да занемаримо научне студије, што никако не мислим да треба урадити, морамо узети у обзир да су пронађени нови рукописи коју су сматрани изгубљенима, или за које нисмо ни знали да постоје, а који несумњиво доприносе разумевању отачке мисли и историје Цркве.

Оно на чему би требало наставити са радом на пољу патрологије јесте да дође до системског решење за превођење отаца и учитеља Цркве јер ће на тај начин верници који желе да читају имати јаснији преглед шта је где доступно. Оно што ја планирам да допринесем на овом пољу јесте да наставим са превођењем списа који су написани или сачувани на сиријском језику и да их увек објављујем са уводима и коментарима како би читаоцу на тај начин смањило временску и културну удаљеност са текстом који чита. Већ сам започео превођење Јефремових *Пет говора Ипатију* како би свако ко жели могао и сам да



види да је Свети Јефрем био упућен у јелинску философију и да се и сам укључивао у философске расправе, а у плану су и Јефремове *Мадраше о Низибји*, дела Јакова Серушког, Исаака Антиохијског, Филоксена Мабушког, али и неки други мање познати списи.

Завршићу цитатом Светог Јефрема којом бодри да се испитује и истражује оно што је човеку могуће да сазна:

Али, пак видим ја да она истрајност о којој говораше Господ наш, [да] она би хваљена, па и обогашена, јер се усуди смелост њена и пређе границу пристојну. Да она би скромна и да се држаше пристојно, празних руку би отишла, али усуди се пак и као стопама погази постиђеност штетну и више него што искаше прими! О, [та] потребитост, чији гласи смели беху обогатили сиромаштво њено! Потребитости пак не помаже да буде под скромношћу штетном, већ смелост њена оружје добро за добра дела [треба] да буде њој. (*Први говор Ипатију*, стр. 28–29)

## 6. БИБЛИОГРАФИЈА

### 6.1 Скраћенице

<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Louvain
<i>GEDSH</i>	<i>Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage</i> , edited by Brock, S. P., Aaron M. B., Kiraz, A. G., Van Rompay, L., Beth Mardutho: The Syriac Institute, New Jersey, 2011.
<i>ACSDict</i>	Payne Smith, J., <i>A Compendious Syriac Dictionary</i> , The Clarendon Press, Oxford, 1903.
<i>TSyr</i>	Payne Smith, R., <i>Thesarus Syriacus</i> I–II, collegerunt Stephanus M. Quatremere, Georgius Henricus Bernstein, G. W. Lorschach, Albert Jac. Arnoldi, Carolus M. Agrell, F. Field, Aemilis Roediger, e typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1879–1901.
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis</i>
<i>SLex</i>	Sokoloff, M., <i>A Syriac Lexicon, A translation from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum</i> , Eisenbrauns, Indiana, Gorgias Press, New Jersey, 2009.
<i>SC</i>	<i>Source chrétiennes</i> , Paris
<i>Hugoye</i>	<i>Hugoye: Journal of Syriac Studies</i>

### 6.2 Листа наслова примарних извора на српском и назнака на која се издања односе

#### 6.2.1 Свети Јефрем Сиријски

<b><i>Мадраше о вери</i></b>	<i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide</i> , herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 154, Louvain, 1955.
<b><i>Мадраше о девствености</i></b>	<i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate</i> , herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 223, Louvain, 1962.
<b><i>Мадраше о Низибџи</i></b>	<i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena</i> (erster teil), herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 218, Louvain, 1961. ( <i>мадраше</i> I–XXXIV) <i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena</i> (zweiter teil), herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 240, Louvain, 1963. ( <i>мадраше</i> XXXV–LXXVII)
<b><i>Мадраше о Рају</i></b>	<i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum</i> , herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 174, Louvain, 1957.
<b><i>Мадраше о Цркви</i></b>	<i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia</i> , herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 198, Louvain, 1960.
<b><i>Мадраше против јереси</i></b>	<i>Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses</i> , herausgegeben von Edmund Beck, <i>CSCO</i> 169, Louvain, 1957.

**Мемра о Ниниви и Јони**

*Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones II*,  
herausgegeben von Edmund Beck, CSCO 311,  
Louvain, 1970., стр. 1–40.

**Пасхалне мадраше**

(**Мадраше о бесквасним хлебовима,**  
**Мадраше о распећу,**  
**Мадраше о Васкрсењу**)

*Des Heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen; de*  
*Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione*,  
herausgegeben von Edmund Beck, CSCO 248,  
Louvain, 1964.

**Прозна побијања 1**

(**Првим, Другим, Трећим,**

**Четвртим и Петим говором Ипатију)**

*S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and*  
*Bardaisan*, of which the greater part has been  
transcribed from the palimpsest B.M. ADD. 14623 and  
is now first published by C. W. Mitchell, M.A., vol. 1,  
„The Discourses addressed to Hypatius“, text and  
translation, London / Oxford 1912.

**Прозна побијања 2**

(**Против Бардаисановог „Домнуса“,**  
**Против Маркиона I, II и III,**  
**Мемра против Бардаисана,**  
**Против Манија)**

*S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and*  
*Bardaisan*, transcribed from the palimpsest B.M.  
ADD. 14623 by the late C. W. Mitchell, M.A., C.F.,  
and completed by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, vol.  
2, „The Discourse called 'Of Domnus' and six other  
writings“, text and translation, London / Oxford 1921.  
*Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum,*  
*commentarii*, edidit R.-M. Tonneau, CSCO 152,  
Louvain, 1955.

**Тумачење на Књигу Постања**

## 6.2.2 Јаков Афраат, Персијски Мудрац

**Прикази**

*Patrologia Syriaca, Pars Prima*, t. 1, accurante René  
Graffin, textum syriacum vocalium signis instruxit,  
latine vertit, notis illustravit D. Ioannes Parisot,  
Parisiis, 1894.

*Patrologia Syriaca, Pars Prima*, t. 2, accurante René  
Graffin, textum syriacum vocalium signis instruxerunt,  
latine verterunt, notis illustraverunt I. Parisot, F. Nau,  
M. Kmosko, Parisiis, 1907.

## 6.2.3 Књига степена

**Књига степена**

*Liber Graduum*, e codibus syriacus Parisiis, Londini,  
Romae, Iherosolymis albique asservatis edidit,  
praefatus est Dr. Michael Kmosko, *Patrologia Syriaca,*  
*Pars prima*, t. 3, Parisiis, 1926.

## 6.2.4 Остали извори

### 6.2.4.1 Тирилични наслови

- Јаков, Мар, „Светога мар Јакова мемра о Светом мар Јефрему“, у *Теолошки погледи* 1 (2016), увод, превод и коментари Бошко Ерић, стр. 3–18.
- Јефрем Сирин, *Химне о рају*, превод са сиријског изворника превео мр Небојша Тумара, Каленић, Крагујевац 2013.
- Јефрем Сирин, Свети, *Тумачење на Књигу Постања и Књигу Изласка*, превод са сиријског изворника са тумачењем Небојша Тумара, Каленић, Крагујевац 2013.
- Јустин (Поповић), *Житија светих*, Београд 1972. <https://svetosavlje.org/zitija-svetih-2/29/> приступљено 22. септембра 2017.
- „Мемра Мар Јефрема благословеног; ’О Ниниви и Јони’“, увод, превод и коментари Б. Ерић, у *Кад Израил беше дете*, Зборник радова у част професора Драгана Милина поводом 70. рођендана, приредио Родољуб Кубат, Библијске студије 1, Београд 2015, стр. 113–174.
- Паладије, епископ Хеленопоља, *Лавсаик*, Шибеник 2004.
- *Учење апостола Адаја*, увод, превод са сиријског језика и белешке мр Небојша Тумара, Отачник, Београд, 2010.

### 6.2.4.2 Латинични наслови:

- *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, critical edition of the syriac text, translation and introduction by Amar, J. P., PO 47/1, Turnhout, 1997.
- Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés ; Exposés I–X*, tom I, traduction du syriaque, notes et index par Marie-Joseph Pierre, *Sources chrétiennes* 349, Paris, 1988.
- Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés ; Exposés XI–XXIII*, tom II, traduction du syriaque, notes et index par Marie-Joseph Pierre, *Sources chrétiennes* 359, Paris, 1989.
- *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Carmina Nisibena* (erster teil), übersetzt von Edmund Beck, CSCO 219, Louvain, 1961. (мадрауе I–XXXIV)
- *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen contra Haereses*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 170, Louvain, 1957.
- *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 224, Louvain, 1962.
- *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Fide*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 155, Louvain, 1955.
- *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 175, Louvain, 1957.
- *Des Heiligen Ephraem des Syrsers Paschahymnen; de Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione*, übersetzt von Edmund Beck, CSCO 249, Louvain, 1964.
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes contre les heresies*, traduction du syriaque, introduction et notes de Flavia Ruani, Les Belles Lettres, Paris 2018.
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes Pascales*, introduction, traduction du syriaque et notes par François Cassingena-Trévedy, SC 502, Paris, 2006.
- Ephrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, traduction du syriaque par René Lavenant, introduction et notes par François Graffin, SC 137, Paris, 1968.
- Ephrem le Syrien, *La descente aux enfers ; Carmina Nisibena*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes and index par le frère Dominique Cerbelaud, o.p., *Edition de Bellefontaine, Spiritualité orientale* 89, Bégrolles en Mauges, 2009.

- Ephrem le Syrien, *Le Christ en ses symbols ; Hymnes de Virginitate*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes and index par le frère Dominique Cerbelaud, o.p., *Edition de Bellefontaine, Spiritualité orientale* 86, Bégrolles en Mauges, 2006.
- Ephrem le Syrien, *Le Combat Chrétien ; Hymnes de Ecclesia*, Introduction, traduction du texte syriaque, notes and index par le frère Dominique Cerbelaud, o.p., *Edition de Bellefontaine, Spiritualité orientale* 83, Bégrolles en Mauges, 2004.
- Ephrem the Syrian, St., *The Hymns on Faith*, translated by Jeffrey T. Wickes, collection *The Fathers of the Church*, vol. 130, Washington, D. C., 2015.
- „Georgii Arabum episcopo epistola“, P. Lagardii [Paul de Lagarde], *Ad Analecta sua Syriaca; Appendix*, Lipsiae [Leipzig], 1858., 108–134.
- John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints I*; syriac texte edited and translated by E. W. Brooks, y *Patrologia Orientalis* том 17, Brepols 2003.
- John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints II*; syriac texte edited and translated by E. W. Brooks, y *Patrologia Orientalis* том 18, Brepols 1983.
- Photius, Saint, *La Mystagogie du Saint Esprit ; oeuvres trinitaires II*, Fraternité orthodoxe Saint Gregoire Palamas, Paris 1991.
- *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum, commentarii*, interpretatus est R.-M. Tonneau, CSCO 153, Louvain, 1955.
- *Select Works of S. Ephrem the Syrian*, translated out of the original syriac, with notes and indices by J. B. Morris, Oxford – London 1847.
- Sozomène, *Histoire ecclésiastique III–IV*; texte grec de l'édition J. Bidez, introduction et annotation par Guy Sabbah, traduction par André-Jean Festugière, revue par Bernard Grillet; collection SC 418, Paris 1996.
- *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* vol. II, editio novissima ab eodem patre Mansi (JD), Florentiae, 1759.
- *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*, translated, with introduction and notes by Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, Kalamazoo, Michigan: Cistercian publications 2004.
- Théodoret, *Histoire de l'Eglise IV*, (bilnigue, en français) traduite par Monsieur Cousin, Paris 1676. <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/theodoret/table.htm> приступљено 2. априла 2014.

### 6.3 Секундарна литература:

#### 6.3.1 Ћирилични наслови:

- Алфејев, И., *Православље и савременост*, превеле Јована Пантелић, Хришћански културни центар др Радован Биговић, ПБФ Свети Василије Острошки, Београд – Фоча 2014.
- Берђајев, Н. А., „Ортодоксија и човечност (Георгије Флоровски, Путеви руског богословља, 1937)“, превод Владимир Меденица, на сајту теологија.нет ( <https://teologija.net/ortodoksija-i-covecnost/> , приступљено 18.4.2020).
- Велимировић, Н., *Религија Његошева*, треће издање, Београд, 1969.
- Вилотић, М., *Теологија као трасценденална антропологија у делу Карла Ранера*, 2015. (непубликована)
- Вранић, В., „Храм-психологија Афрахата Персијског“, *Црквене студије* 6 (2009), стр. 93–109.
- Ерић, Б., „Нарсајева 'Мемра о пресељењу Еноха и Илије' - увод, превод, анализа и превођење“, у *Богословље* 2 (2018), стр. 22–53.
- Ерић, Б., „Утицај културног амбијента на формирање богословских исказа светог Јефрема Сиријског“, *Богословље* 2 (2014), стр. 249–271

- Јевтић, А., *Патрологија, друга свеска, источни Оци и писци 4. и 5. века, од Никеје до Халкидона, приручник за студенте*, Београд 1984.
- Јевтић, А., *Патрологија, књига друга, источни Оци и писци 4. и 5. века, од Никеје до Халкидона (325–451)*, Београд, Требиње, Лос Анђелес 2016.
- Кубат, Р., „Два аспекта [библијске] теологије; хременеутички нацрт“, у *Богословље* 1–2 (2010), 6–34.
- Муравьев, Алексей В., „’Мессалианский’ миф IV–V вв. и споры од аскетике в иранской церкви востока VII в. н.э.“, *Вестник древней истории* 275/4 (2010), стр. 153–167.
- Пападопулос, С., *Од Апостолских ученика до Никеје; Патрологија I: Увод, II и III век*, Институт за теолошка истраживања, ПБФ, Београд, 2012.
- Перишић, В., „Личност и суштина код Светог Григорија Паламе“, *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Србиње–Осторг–Требиње 2001, 41–50.
- Поповић, Р., *Свети Оци у преводу на српски језик (покушај библиографије)*, ПБФ, Београд, 2006.
- Прикоп, К., „Тестимонија“, *Лексикон библијске егзегезе*, Службени гласник – Библијски Институт, Београд 2018.
- Сидоров, А. *Древнохришћански аскетизам и настанак монаштва*, Истина, Шибеник, 2008.
- Тили М., *Тако су живели Исусови савременици, Свакодневица и вера у епохи античког јудаизма*, Београд: Библијски институт Православни богословски факултет Универзитет у Београду, 2019.
- Флоровски, Г., „Дело Духа Светога у Богооткривењу“, *Црква је живот; Изабрани есеји, беседе и студије*, Београд: Библиотека Образ светачки, 2005, стр. 170–183.
- Флоровски, Г., *Источни оци IV века*, Врњачка Бања, 2003.
- Шмеман, А., *Евхаристија; Тајна Царства*, кол. *Хиландарски путокази* 40, Манастир Хиландар, 2002.

### 6.3.2 Латинични наслови:

- Amar, J. P. „Ephrem, Life of,“ у *GEDSH*, 2011., стр. 147.
- Beck, Edmund, *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme*, CSCO 425, Louvain, 1981.
- Bitton-Ashkelony, Brouria, „’Neither Beginning nor End’: The Messalian Imaginaire and Syriac Asceticism“, *Adamantius, Journal of the Italian Research Group on „Origen and the Alexandrian Tradition“* 19 (2013), стр. 222–239.
- Blane A., ed., *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, New York 1993.
- Botha, P. J., „Honour and shame as pivotal values in Ephrem the Syrian’s vision of Paradise“, у *Acta Patristica et Byzantina* 10 (1999), стр. 49–65
- Botha, P. J., „Social values and textual strategy in Ephrem the Syrian’s sixth hymn on the fast“, у *Acta Patristica et Byzantina* 11 (2000), стр. 22–32.
- Bou Mansour, T., *La pensée symbolique de saint Ephrem le Syrien*, Kaslik, 1988.
- Brock, S., „Aphrahat“, у *GEDSH*, 2011., стр. 24–25.
- Brock, S., *A Brief Outline of Syriac Literature*, St. Ephrem ecumenical research institute Kottayam 1997.
- Brock, S., „Bardaisan“ у *GEDSH*, 2011., стр. 56–57.
- Brock, S., „Giwargi, bp. of the Arab tribes (d. 724) [Syr. Orth.]“, у *GEDSH*, 2011., стр. 177–178.

- Brock, S., „Some Important Baptismal Themes in the Syrac Tradition“, y *Harp* IV, 1, 2, 3 (1991), ctp. 189–214.
- Brock, S., „St. Ephrem in the eyes of later syriac liturgical tradition“, y *Hygoie* 2.1 (1999 [printed 2010]), ctp. 5–25.
- Brock, S., *The Luminous Eye; The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cistercian publications, Kalamazoo, Michigan, 1992.
- Brock, S., „The Poet as Theologian“, y *Sobornost* 7–4 (1977), ctp. 243–250.
- Brock, S., „The Poetic Artistry of St Ephrem : an analysis of H. Azym. III“, y *Parole de l'Orient* 6–7 (1975-1976), ctp. 21–28.
- Brock, S., „The Prayer of the Heart in Syriac Tradition“, *Sobornost* 4–2 (1982), ctp. 131–142.
- Brock, S., „The Syriac Orient : a third „Lung“ for the Church“, y *Orientalia Christiana Periodica* 71 (2005), ctp. 5–20.
- Buck, Ch., „Sapiential *Theōsis*: A new Reading of Ephrem the Syrian's *Hymns on Paradise*“, y *The Journal of the Assyrian Academic Society* 9.2 (1995), ctp. 80–125.
- Bucur, B., „Early Christian Angelomorphic Pneumatology: Aphrahat the Persian Sage“, *Hygoie* 11 (2008), ctp. 1–41.
- Bumazhnov, D. F., „Qyāmā before Aphrahat; The Development of the Idea of Covenant in Some Early Syriac Documents“, *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der I. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (15.-16. Juni 2007)*, ed. Dimitrij Bumazhnov und Hans Reinhard Seeliger, *Studien und Texte zu Antike und Christentum* 62, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, ctp. 65–81.
- Burkitt, F. C., *Early Eastern Christianity*, London, 1904.
- Childers, J., „Mani“ y *GEDSH*, 2011., ctp. 261.
- Childers, J., „Virtuous Reading: Aphrahat's Approach to Scripture“, *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Gorgias Eastern Christian Studies 3. Piscataway, NJ: Gorgias 2008.
- Childers, J. W., „'We must seek the truth': Theological Scholarship in the Early Syriac Tradition“, *Restoration Quarterly* 49 (2007), ctp. 193–216.
- DelCogliano, M., „Aphrahat on the Modes of Christ's Indwelling“, *Orientalia Christiana Periodica* 74/1 (2008), ctp. 181–193.
- Den Biesen, K., *Simple and Bold: Ephrem's Art of Symbolic Thought*, Gorgias Press, New Jersey, 2006.
- de Halleux, A., *La philoxénienne du symbole ; y Symposium syriacum 1972 ; célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome ; Rapports et Communications*, OCA 197, Rome 1974, ctp. 295–315.
- Florovsky, G., „The Ways of Russian Theology“, *Aspects of Church History, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. IV, Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company, 1975, ctp. 183–209.
- Gavin, F., *Aphraates and the Jews; a study of the controversial homilies of the Persian Sage in their relation to Jewish thought*, Toronto: Trinity College, 1923. (Reprinted from *Journal of the Society of Oriental Research* VII/3–4 [1923], ctp. 95–166)
- Gavrilyuk, P. L. „Christian Hellenism as *Philosophia Perennis*“, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 2014), ctp. 201–219.
- Golitzin, A., „Recovering the 'Glory of Adam': 'Divine Light' Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia“, *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St Andrews in 2001*, ed. James R. Davila, Leidan: Brill, 2003, ctp. 275–308.

- Greatrex, G., „The Romano-Persian frontier and the context of the *Book of steps*“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014), crp. 9–31.
- Griffith, S., „'Singles' in God's Service; Thought's on the Ihidaye from Works of Aphrahat and Ephrem the Syrian“, *The Harp* 4/1,2,3 (1991), crp. 145–159.
- Guillaumont, A., „Situation et signification du 'Liber Graduum' dans la spiritualité syriacque“, *Symposium Syriacum 1972*, célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut pontifical oriental de Rome, (*Orientalia Christiana analecta* 197), Roma, 1974, crp. 311–322.
- Harvey, S., „On Mary's Voice: Gendered Words in Syriac Marian Tradition“, y *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography* Ed. Patricia Cox Miller and Dale Martin (Duke University Press, 2004). crp. 63–86.
- Harvey, S., „Revisiting the daughters of the covenant; women's choirs and sacred song in ancient Syriac Christianity“, y *Hugoye* 8 (2005), crp. 125–149.
- Harvey, S., „St Ephremon the Scent of Salvation“, y *Journal of Theological Studies* NS 49:1 (1998), crp. 109–128.
- Khalek, N. A., „Methods of Instructing Syriac-speaking Christians to Care for the Poor; A brief comparison of the eighth *mēmra* of the Book of Steps and the Story of the Man of God of Edessa“, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 8 (2009), crp. 13–25.
- Kitchen, R., „Book of Steps, *Liber graduum*, *Ktābā d-massqātā*“, *GEDSH*, crp. 85–86.
- Kitchen, R., „Conflict on the Stairway to Heaven ; The Anonymity of Perfection in the Syriac *Liber Graduum*“, *Symposium Syriacum VII*, Uppsala University, Department of Asian and African Languages 11 – 14 August 1996, edited by René Lavenant (*Orientalia Christiana analecta* 256), Roma, 1998, crp. 211–220.
- Kitchen, R., „Disturbed sinners in Pursuit of Sanctity in the *Book of Steps*“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014), crp. 205–220.
- Kitchen, R., „Introduction“, *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*, translated, with introduction and notes by Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, Kalamazoo, Michigan: Cistercian publications 2004, crp. xiii–lxxxii.
- Kitchen, R., „Syriac additions to Anderson: The Garden of Eden in the Book of Steps and Philoxenus of Mabbug“, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6/1 (2009), crp. 37–50.
- Lattke M., „Sind Ephraems Madrašē Hymnen?“, y *Oriens Christianus* 73 (1989), crp. 38–43.
- Maude, M., „Rhythmic patterns in the homilies of Aphraates“, *Anglican Theological Review* XVII (1935), crp. 225–233.
- McGlothlin, T., „Contextualizing Aphrahat's *Demonstration* 8: Bardaisan, Origen, and the Fourth-Century Debate on the Resurrection of the Body“, *Le Muséon* 127 (2015), crp. 311–339.
- Minov, S., „Marriage and sexuality in the *Book of Steps*; From Encratism to Orthodoxy“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac 'Book of Steps'*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014), crp. 221–261.
- Morrison, C., „The Bible in the Hands of Aphrahat the Persian Sage“, *Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3<sup>rd</sup> Millennium*, Robert D. Miller, ed., Gorgias Eastern Christian Studies 6, Piscataway NJ: Gordias Press, 2008, crp. 1–25.
- Murray, R., „Hellenistic-Jewish rhetoric in Aphraat“, *III Symposium Syriacum* 1980, edité par René Lavenant, *Orientalia Christiana Analecta* 221, Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1980, crp. 79–85.
- Murray, R., „Some rhetorical patterns in early syriac literature“, Robert Murray and Robert H. Fischer, *A tribute to Arthur Voobus: studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian East*, Chicago: The Lutheran school of Theology at Chicago, 1977, crp. 109–131.



- Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom ; a study in early syriac tradition*, revised edition, T&T Clark, London / New York, 2006.
- Paikatt, M., *Life, Glory and Salvation in the writings of Mar Apremof Nisibis*, Kottayam, Kerala: St. Thomas Press, 2001.
- Palmer, A., „Jeffrey T. Wickes, transl., *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Faith*, y *Hugoye* 18.2 (2015), crp. 427–439.
- Payne Smith, J., *A Compendious Syriac Dictionary*, The Clarendon Press, Oxford, 1903.
- Payne Smith, R., *Thesaurus Syriacus I–II*, collegerunt Stephanus M. Quatremere, Georgius Henricus Bernstein, G. W. Lorschach, Albert Jac. Arnoldi, Carolus M. Agrell, F. Field, Aemilis Roediger, e typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1879–1901.
- Petersen, W., The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17<sup>th</sup> *Demonstration*, *Vigilae Christianae* 46/3 (1992), crp. 241–256.
- Pierre, M.-J., „Introduction“, y Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés ; Exposés I–X*, tom I, traduction du syriaque, notes et index par Marie-Joseph Pierre, *Sources chrétiennes* 349, Paris, 1988, crp. 33–202.
- Pierre, M.-J., „L’âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan ; Essai sur l’anthropologie d’Aphraate“, *Proche-Orient Chretien* XXXII (1982), crp. 233–262.
- Pierre, M.-J., „L’âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan ; Essai sur l’anthropologie d’Aphraate“, *Proche-Orient Chretien* XXXIII (1983), crp. 104–142.
- Pierre, M.-J., „Thèmes de la controverse d’Aphraate avec les tendances judaïsqntes de son Eglise“, *Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide*, textes réunis par Christelles Jullien, *Studia iranica* 36, chrétiens en terre d’Iran, vol. II, Paris: Association pour l’avancement des études iraniennes, 2008, crp. 115–128.
- Possekkel, U., *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, y *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 580, Peeters, Lovanii, 1999.
- Ramelli, I., „Revisiting Aphrahat’s sources: beyond Scripture?“, *Parole de l’Orient* 41 (2015), crp. 367–397.
- Segal, J. B., *Edessa, the Blessed City*, Oxford, 1970.
- Stidham Harmon, Tera, „Falling from the Path of Perfection“, *Breaking the Mind; New studies in the Syriac ‘Book of Steps’*, edited by Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 2014), crp.190–201.
- Skoyles J., S., *Aphrahat the Persian Sage and the Temple of God; A Study of Early Syriac Theological Anthropology*, collection *Gorgias Dissertation* 36, *Early Christian Studies* 8, New Jersey, Piscataway: Gorgias Press, 2008.
- Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon*, A translation from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s *Lexicon Syriacum*, Eisenbrauns, Indiana, Gorgias Press, New Jersey, 2009.
- Van Rompay, L., „Marcion“ y *GEDSH*, 2011., crp. 266–267.
- Walters, J. E., „Son of Man, Son of God: Aphrahat’s Biblical Christology“, *The Old Testamen as Authoritative Scripture in the Early Churches of the East*, edited by Vahan S. Hovhanessian, *Bible in the Christian Orthodox tradition* vol. 1, New York: Peter Lang Publishing, 2010, crp. 9–17.
- Walters, J. E., „Sleep of the soul and resurrection of the body: Aphrahat’s anthropology in context“, *Hugoye* 22/2 (2019), crp. 433–465.
- Wickham, L., „The Liber Graduum’ Revisited“, *Symposium Syriacum VI*, University of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August-2 September 1992, edited by René Lavenant (*Orientalia Christiana analecta* 247), Roma, 1994, crp. 177–187.
- Yousif, P., „Histoire et temps dans la pensée de saint Ephrem de Nisibe“, *Parole de l’Orient* 10 (1981–1982), crp. 3–35.

## Биографија аутора

Бошко Ерић рођен је 28. марта 1986. године у Сплиту. Основну школу похађа и завршава у Зворнику, затим уписује богословију „Свети Јован Златоусти“ у Крагујевцу коју завршава 2005. године. Године 2010. дипломирао је на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, а затим одлази на постдипломску специјализацију у Швајцарску на Универзитет у Фрибургу, Институт за постдипломске студије Васељенске патријаршије у Шамбезију и на Универзитет у Женеви коју завршава 2012. Годину дана је провео на Католичком институту у Паризу где је између осталог похађао курс првог нивоа сиријског језика и курс презентације семитских језика, а други ниво је похађао на Академији старих језика Универзитета у Провансе. Од тада се бави превођењем са сиријског и до сада је објавио неколико превода са уводима и коментарима дела Светог Јефрема Сиријског, Јакова Серушког, Нарсаја, затим, житија Светог Максима Исповедника и Авеља непознатих аутора, објавио је и неколико научних радова и један превод са француског језика. Радио као вероучитељ у ЈУ Трећој основној школи у Брчком, а од маја 2018. као асистент на Православном богословском факултету Универзитета у Источном Сарајеву. Користи се литературом на француском, енглеском и руском, а почео је изучавање арапског и немачког.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_ Бошко Ерић \_\_\_\_\_

Број индекса \_\_\_\_\_ 3005/13 \_\_\_\_\_

## Изјављујем

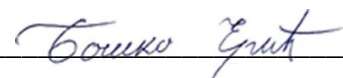
да је докторска дисертација под насловом

Схватање спасења код сиријакофоних аутора IV века према делима Јакова Афраата, Светог Јефрема Сиријског и *Књизи степена*

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора:

У Београду, \_\_\_\_\_ 2020. \_\_\_\_\_



## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Бошко Ерић

Број индекса 3005/13

Студијски програм докторске студије теологије

Наслов рада Схватање спасења код сиријакофоних аутора IV века према делима Јакова Афраата, Светог Јефрема Сиријског и *Књизи степена*

Ментор др Максим Васиљевић, редовни професор

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, 2020.

Потпис аутора

Бошко Ерић

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Схватање спасења код сиријакофоних аутора IV века према делима Јакова Афраата, Светог Јефрема Сиријског и *Књизи степена*

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)

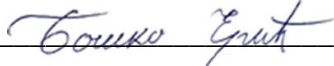
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)

6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, \_\_\_\_\_ 2020.

Потпис аутора

\_\_\_\_\_ 

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.