

УДК 27-874.3 Валентин
27-252.2:27-874.3"01"

Томислав Пауновић

Ужице

Валентинов покушај преобликовања литургијског карактера јеванђеља

Abstract: У свом критичком осврту на јеванђелски опус Цркве, Валентин је приметио богослужбену утемељеност ове библијске теологије. Оригиналност Христове науке, оличене у увођењу човека и света у евхаристијски начин постојања, прети да обесмисли и прекине цикличну историјску мисао. Стога, Валентин покушава да напише ново јеванђеље које ће остати без богослужбеног темеља. Општа форма догађаја, паравола, изрека и синтагми остаје задржана, али је њихова литургијска иконичност изостављена или преобликована.

Key words: Црква, Литургија, јеванђеље, богослужење, наука, Христове параволе, литургијска мистагогија, гностичка критика.

Увод

Литургијски карактер Цркве као суштинска новина Новог завета морао је бити највећи изазов гностичке критике Цркве. Она у свом расуђивању покушава да преобликује и замени начин постојања Цркве. Валентинов спис који узимамо у разматрање показује да је гностичка критика свој фокус усмеравала на литургијску природу Цркве. Валентин је поставио хипотезу о софистицираном хришћанству у коме нема места богослужбеном карактеру јеванђеља. Сусрећемо се са списом који, базирајући се на текстовима Цркве, покушава да преформулише виђење целокупне јеванђелске стварности, најпре у контексту неутралисања литургијске перспективе јеванђеља.

Гностичко „Јеванђеље истине“ припада групи списа библиотеке Наг Хамади¹ и приписује се самом Валентину (140–160. године). Мноштво паралела овог валентинског списа са односним местима у Светом писму наводи нас на промишљање о смислу и сврси гностичког виђења хришћанских књига у времену још неформираниог корпуса новозаветног канона. Овај рад узеће у обзир само најочигледније паралеле које представљају значајан покушај преобликовања литургијске природе црквених јеванђеља.

¹ Harold W. Attridge and George W. MacRae, „The Nag Hammadi Library in English“, у: James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, revised edition. Harper Collins, San Francisco, 1990, 38.

Валентиново пренебрегавање богослужбеног карактера Христових паравола

Гностички поступак изгона богослужбених момената из јеванђеља извршен је врло пажљиво кроз измену или изостављање крштењског, входног, саборног и трпезног јеванђелског карактера. Општа радња је задржана и у прерађеним текстовима, но, изостајање чак и најмањих богослужбених одредница показује да је Валентин ревидирао јеванђелски исказ тако што је раскинуо везу јеванђеља са богослужбеном стварношћу.

Крштењски смисао јеванђеља има богослужбену тежину како због чињенице саме праксе крштења неодвојиве од литургијског живота, тако и због богословског промишљања крштења као почетка другачијег начина постојања. Господње речи: „Ја сам пут, истина и живот“ (Јн 14, 6а) преузете су, протумачене и критички преформулисане у речи: „Дао им је пут, а пут је истина коју је објавио“ (одељак 5), али је изостављена релација са појмом доласка Оцу кроз Христа (Јн 14, 6б). Долазак Оцу је крштење, као наш вход у Цркву, јер само крштењем можемо „видети“ и „познати“ Христа, где ови глаголи добијају садржај учлањења у иконичну структуру Цркве. Зато у наставку налазимо возглас Господњи: „Верујте ми да сам ја у Оцу и Отац у мени, ако ли не, због самих дела верујте ми!“ (Јн 14, 11), којим се открива садржај вере као богослужбеног живота. Ову беседу Господ износи као опроштајну пред страдање и смрт, а крштење је смисаоно везано за састрадавање и саумирање са Христом. Стога и речи „Ја сам пут, истина и живот“ не можемо разумети другачије до богослужбено. Из гностичког виђења стварности изузет је крштењски контекст, док је извесна формална сличност задржана. На исти начин је разрешена конотација појма књиге живота, коју Јован Богослов у Откривењу на два места помиње (Отк 3, 5; 20, 12). Књига живота је у Јовановом схватању богослужбена књига која садржи имена оних што су постали удови тела Христовог. Одатле и речи Откривења: „Онај који победи биће обучен у хаљине беле, и нећу избрисати име његово из Књиге живота, и признаћу име његово пред Оцем мојим и пред анђелима његовим“ (Отк 3, 5), што значи да је књига живота критеријум Страшног суда јер је она сведочанство учешћа у литургијском постојању (Отк 20, 12. 15).

Валентин мења садржај појма, придајући му суштински другачије значење. За Јована Богослова књига живота је диптих ходатајственог евхаристијског израза, а за Валентина спис са спекулативним садржајем. Да је реч о валентинско-интелектуалном знању које испуњава ову књигу, наговештено је у чињеници што је књига била написана у „мисли и уму Очевом“ (одељак 8). Извесна богослужбена димензија приметна је у речима: „Били су прослављени и дали су славу“, што показује да прогањање литургијског контекста није био једини метод који су користили гностици у приступу јеванђелском предању.

Проблематика се додатно усложњава услед субјекатске улоге „мале деце“ у овом ставу. Међутим, када нам апостоли и јеванђелисти сведоче о деци,

сведоче нам о народу који је учлањен у Цркву Христову.² Ипак, приметимо да деца не означавају само народ Божији већ су често и извор прелести, јер Господ је казао: „И устаће деца на родитеље и побиће их“ (Мт 10, 21) и неверујући род пореди са дечијом незрелошћу (Мт 11, 16).³ Деца овде означавају човека у младалачком узрасту, па се појам „дете“ употребљава и у контексту степена развоја људске природе. Управо је овај аспект употребљен у гностичком јеванђељу, али у улози коју заузима првобитно наведени аспект. То ће рећи да је појам „дете“ са садржајем ознаке степена развоја људске природе постављен уместо појма „дете“ испуњеног литургијским садржајем усиновљења Оцу. Зато је уз „дете“ додат и придев „мало“, како би се избегла литургијска конотација, а нагласило природно значење ове речи.

Иста појава рефлектује се и у потреби „јачања“, како би били научени „видовима Очевог лица“ (одељак 8). Међутим, могућност научавања „видовима Очевог лица“ такође је јеванђелски мотив коме је одузет сваки богослужбени контекст, но, разлика је јасно уочљива, јер на Филипovu жељу: „Госпoде, покажи нам Оца, и биће нам доста“ (Јн 14, 8) Христос одговара: „Толико сам времена са вама и ниси ме спознао, Филипе? Ко је видео мене, видео је и Оца“ (Јн 14, 9). Синонимна употреба глагола *сйознаѝи* и *видеѝи*⁴ израз је ваптизмалног карактера. Гностичко јеванђеље пак акценатује могућност научавања видова Очевог лица, што значи да занемарује Господње расуђивање проблематике коју поставља ап. Филип. Овако постаје јасно да технички споменута богослужбена стварност „Били су прослављени и дали су славу“ нема стварну улогу у обликовању садржаја овог места, већ је злоупотребљена; штавише, овим речима је одузет литургијски смисао, а остављен простор само мистеријском, односно сурогату литургијског смисла.

Валентин користи исте методе и у критичком проматрању Јовановог пролога. Литургијску конотацију другог дела пролога (Јн 1, 9–14) увиђамо већ у самом помињању светлости као крштењске реалности, што је додатно потврђено у речима: „Онима који га примише даде власт да буду деца Божија, онима који верују у име његово“ (Јн 1, 12). Појам Божијег детета претпоставља Божије родитељство, Божију породицу, будући да није речено: „да сваки човек буде дете Божије“, већ да „они буду деца Божија“, чиме је устројен и однос међу децом Божијом. Овај садржај употпуњује вера у име Христово, као критеријум синовског односа са Богом, што је идентично „рођењу од Бога“, које је другачије од биолошког рођења „од крви, жеље телесне и жеље мужевљеве“ (Јн 1, 13). Зато је Јован, химнично закључујући,

² Деца су први мученици за Христа (Мт 2, 16–18), Аврамovo потомство (Мт 3, 9); она „чине дела Аврамова“ (Јн 8, 39); однос деце и родитеља је символ односа Оца и „оних који му ишту“ (Мт 7, 11), и њима ће „дати Духа Светог“; деца су старозаветни Израил (Мт 15, 26; Мк 7, 27); деца су мистагoшка прадигма (Мт 18, 3; 19, 14; Мк 10, 14; Лк 18, 16); деца вичу ка Господу: „Осана Сину Давидовом“ (Мт 21, 15). И сам Господ је сведетељствовао ову структуру рекавши: „И би оправдана Премудрост од све деце њезине“ (Лк 7, 35).

³ Види још: Мт 14, 21; 15, 38; 18, 25... Мк 10, 30; 12, 19... У том смислу говори и ап. Павле: „Не будите деца умом, него злоћом детињите, а умом будите савршени“ (1 Кор 14, 20).

⁴ Види претходно разматрање у вези са Јн 14, 6–11.

најпре посведочио оваплоћење Логоса, затим логосно ушаторење (ἐσκήνωσεν) и наше виђење његове славе (Јн 1, 14)⁵. Гностици су задржали скоро идентичну скицу излагања (одељак 29). Сличности су задржане не само у оквирном смислу већ и у самим детаљима. Логос, који је дошао у обличју плоти, у блиској је релацији са светлошћу, коју доноси у свет, где га „многи“ прихватају, а „материјални људи га нису препознали“. На први поглед, реч је о препричавању које је испоштовало све ставке садржаја у односим стиховима Јовановог јеванђеља. Међутим, икономијска димензија остављена је без крштењске, која даје коначни смисао икономији савршавањем конкретног богослужбеног догађаја; она губи свој смисао ако је аналитички одвојена од богослужбене стварности. Ипак, гностичком уму управо одговара Божија икономија спасења која се својим садржајем приближава мисионарству у свом најекстремнијем облику.

Јеванђелске приче о Царству Божијем не можемо схватити другачије него као литургијске мистагогије, на шта нас упућује сам садржај ових паравола, као и општа структура свих јеванђеља. Из до сада реченог закључујемо да Валентин покушава поново написати и преформулисати јеванђеље користећи већ постојећа сведочанства. У процесу ове дидлијске критике употребљавају се читаве параволе, али и појединачне појмовне релације, упечатљиве у свом црквеном изразу, као што је то релација „први – последњи“. Матеј нам сведочи да је Господ изрекао ове речи (Мт 19, 30) после разговора са богатим младићем (Мт 19, 16–24) и поуке упућене око њега сабраним апостолима (Мт 19, 24–29), како би закључио речено, али и како би учинио увод у параволу о Царству небеском. Посведочено је: „Неко му приступи“ (Мт 19, 16), што у икони која је претходно откривена („И кад сврши Исус речи ове, отиде из Галилеје, и дође у крајеве јудејске преко Јордана. И за њим иђаше народ многи и исцели их онде“ — Мт 19, 1) има снажан крштењски карактер, јер се ово „приступање“ Господу (16) догађа у Јудеји, Обећаној земљи, „преко Јордана“ (река крштења Христовог — Мт 3, 13), у сабрању многог народа око Христа, који Господ исцељује. Стога ову причу не можемо протумачити у неком ванлитургијском контексту.

Пре овог свештеног приступања Господ је започео катихезу: „Пустите децу, и не браните им да долазе к мени, јер је таквих Царство небеско“ и потом учинио рукоположење, о којем нам је апостол записао: „И положивши на њих руке, отиде оданде“ (Мт 19, 15). Овакав поглед на контекст показује да су приче које затим следе усмерене на откривање литургијског начина постојања, који подразумева нову есхатолошку (Мт 19, 28) и онтолошку реалност, а она са собом носи квалитете несвојствене историјском постојању (Мт 19, 29).

На исти начин је и Марко пренео причу о овом догађају — он говори: „И пошто седе, дозва Дванаестицицу и рече им: Ко хоће да буде први, нека буде последњи од свих и свима слуга“ (Мк 9, 35). Како Марко преноси, Господ

⁵ И данас певамо на Евхаристији, по причешћу: „Видесмо светлост истиниту...“.

је после ових речи „узео дете, метнуо га међу њих и загрлио га“ (Мк 9, 36), чиме је посведочио литургијско усиновљење сабраних (црквених), пошто дете поставља „међу њих“ и начин постојања означава речима „загрливши га“. Значење ових речи постаје још јасније када обратимо пажњу на речи које Христос изриче приликом „узимања детета“, постављања детета „међу“ ученике и „грљења“ детета, јер се сусрећемо са појмом „примања у Христово име“, чији се литургијски садржај открива у успостављању заједнице као начина постојања, будући да онај који прима „овакву децу“ у Христово име — прима Оца (Мк 9, 37). Марко је посведочио да је Господ сличну логију, о „првом“, рекао и на сабрању апостола (Мк 10, 44). Јеванђелист је започео речима: „А Исус, дозавши их, рече им“ (Мк 10, 42), где уочавамо литургијску икону Христа који сабира око себе ученике и поучава их, а еклесиолошки контекст додатно појачава богослужбено значење појма „први“.

Господ је, по апостолу Луки, био још експлицитнији у давању богослужбеног смисла логији о првом и последњем. Увод ових речи почиње крштењском проблематиком входа на „уска врата“ (Лк 13, 24). Да је Господ говорио о крштењском входу у Цркву, видимо из стиха који следи у његовом јеванђељу, јер нам се ту предочава изричито литургијска структура (Лк 13, 25). Појам „владика дома“ (οἰκοδεσπότης) условљава подразумевани појам дома, који се не помиње директно, а под њиме Господ подразумева Цркву, што видимо из појаве оних који „стоје напољу и куцају“, односно из чињенице да они што су напољу самим својим захтевањем да Господ „отвори врата“ показују да се иза „врата“ налазе пребиваоци, односно да је тај дом место пребивања. У супротном не би тражили пребивалиште тамо где нико не пребива. Дакле, „владика дома“ је начелник једне нарочите богослужбене заједнице, што не видимо само кроз речи оних који су остали напољу већ и из Господњег одговора њима: „Не познајем вас откуда сте... Кажем вам, не познајем вас откуда сте“ (Лк 13, 25. 27), јер тако Господ показује да су у дому они које познаје. Евхаристијски карактер реченог се огледа најпре у изговору оних напољу — кроз речи: „Једосмо пред тобом и писмо“ (Лк 13, 26) уочавамо њихов покушај да се оправдају реалношћу која је сурогат Евхаристије, затим и у речима да ће се сабрати људи са свих страна како би сели за „трпезу у Царству Божијем“ (Лк 13, 29). Закључак претходно реченог проналазимо и у речима: „И гле, има последњих који ће бити први, и има првих који ће бити последњи“ (Лк 13, 30). Гностици су у свом спису искористили сентенцу о релацији први – последњи, али су јој одузели сваку литургијску конотацију. Тако налазимо речи: „Чије име је сазнао прво, позвани су последњи, па је онај који има знање неко чије је име Отац изговорио“ (одељак 12). Као и код Луке, релација први – последњи у вези је са критеријумом познавања Оца, али гностички пандан радикално истиска све оно што месту даје богослужбени смисао. Познање није везано за Владикку дома и дом (Лк 13, 25), већ за интелектуалну реалност знања, које је могуће поседовати.

У исти контекст се ставља и знање имена, које се на сличан начин појављује и у Јовановом јеванђељу, али се суштинска разлика састоји у изостанку

богослужбене димензије. Код Јована налазимо икону литургијског догађаја (Јн 10, 1–6), јер нам се предочавају најпре „врата“ и „тор овчији“ (1), затим „пастир који улази на врата“ (2), „вратар који отвара врата“ (3), литургијски возглас пастира (збв) и литургијски излазак оваца на возглас пастира (4). „Позивање по имену“ је догађај који се збива између уласка кроз врата пастира у тор овчији и пастировог изласка на челу стада. Јеванђелиста је оно што се збива између входа и изласка описао дијалогом пастира и оваца, где пресудну службу има „глас пастира“, који овце „слушају“ и „познају“, и пастирово позивање оваца по имену. Не улазећи у даље тумачење, увиђамо литургијски смисао ових речи, у којима је изражена црквена структура са средишњом службом Онога око кога се стадо сабира. Јован је на крају додао два стиха, којима је отклонио могућност другачијег тумачења ове Господње приче. Он говори да се стадо не сабира око „туђина“ већ „бежи од њега“, јер „не познаје глас његов“, али фарисеји, којима је прича била упућена, по сведочанству Јовановом, нису разумели „шта бејаше то што им говораше“ (Јн 10, 6). И сам Господ је посведочио да говори о устројству новозаветне Цркве, јер није себе поистоветио са пастиром, већ са вратима (Јн 10, 7) кроз која улази пастир, што ће рећи да пастир ходи у *образу Христовом*. Све што смо навели показује литургијски смисао Господњих речи, којима Валентин одузима управо ту особеност, а тиме им одузима и саму дубљу смисленост. Однос први – последњи Валентину више одговара као једна логичка контрадикторност која је интригантна интелекту.

Идентичан закључак ћемо извући уколико се осврнемо и на остале валентинске паралеле у односу на четворојеванђеље. Често је у употреби метода везивања паравола за историјско збивање (мада сâм појам историје није јасан) како би се уједно одузео речима литургијски садржај, али и да би се сама историја изузела из литургијске стварности. Са оваквим примером сусрешћемо се у псевдојеванђелској синтагми „исукани дво-секли мач, секући са обе стране“ (одељак 20), која представља опис Логоса. Матеј нам је посведочио да је о мачу сам Господ говорио (Мт 10, 34), но, смисао ових речи је литургијски, јер су изречене у оквиру велике Господње беседе при апостолском сабрању. Налазимо да ова беседа почиње догађајем сазивања сабора апостола: „И дозавши својих дванаест ученика, даде им власт“ (она је везана за егзорцизме и исцељења), а потом их шаље „изгубљеним овцама дома Израилјева“ (Мт 10, 1–8).⁶ Ако на овај начин сагледамо Господње речи, које се окончавају одласком „да учи и проповеда по градовима њиховим“ (11, 1), видећемо да оне и у Мт 10, 34–36 означавају успостављање литургијске породице наспрам породице засноване на биолошкој репродукцији. Међутим, Валентин је овом синтагмом плагирао, пре свега, Јованово виђење Христа у првосвештеничким одежама: „И из уста његових излажаше мач оштар с обе стране“ (Отк 1, 16), у

⁶ У истом смислу се појављују и појмови „блиско Царство небеско“ (10, 7), „добијени дарови за раздавање“ (10, 8), путовање без пртљага (10, 9–10), возглас „Мир дому овом“ (10, 12), мучеништво (10, 16–22), Дух Очев (10, 20)...

то име се Господ обраћа Цркви у Пергаму (Отк 2, 12) и с тим мачем „уста његових“ војује с непокајнима (Отк 2, 16). У првом случају литургијски карактер је видљив у чињеници да је Христос у првосвештеничкој служби, док се у другом случају сусрећемо са чињеницом да „Дух говори Црквама“, чиме увиђамо обраћање литургијском сабрању, јер се Дух пројављује на сабрању, а множина именице „Црква“ нам показује да Црква јесте конкретно сабрање. Но, Јован је то поново показао када је Христов мач из уста сместио у изразито литургијски контекст (Отк 19), где је мач символ победе над нелитургијским светом. Тријумф у Отк 19, 15–21 јесте богослужбени догађај који започиње већ у Отк 19, 1.

Јеванђелист Лука пак открива богослужбену икону Христа, око кога је окупљен народ, и у таквој структури чини вход и потом беседи (у тексту налазимо речи: „Иђаше с њиме мноштво народа, и, обазревши се, рече им“ — Лк 14, 25). Садржај реченог је испуњен литургијским смислом. Господње речи су тајноводство у Цркву као у богослужбени догађај. Раскидање веза заснованих на репродуктивном појму породице претпоставља устројавање другачије породице, што је видљиво већ у следећим речима: „И ко не носи крст свој и за мног не иде, не може бити мој ученик“ (Лк 14, 27). На тај начин породица добија литургијски карактер, будући да су крштење и вход за Христом критеријуми учешћа у овој породици. Управо из тог разлога је Господ изрекао причу о кули (28–30), мислећи на Цркву, као и причу о цару (31), указујући на Оца који промишља о изградњи Цркве. На ове приче су фарисеји и књижевници „гунђали“: „Овај прима грешнике и једе с њима“, на шта је Христос одговорио причом о изгубљеној овци коју је пастир пронашао оставивши својих „деведесет девет“ (Лк 15, 1–7). Господ се раније обратио ученицима рекавши: „Не дој се, мало стадо, јер би воља Оца вашег да вам даде Царство“ (Лк 12, 32), па сада, говорећи о пастиру и стаду, говори о Цркви што ће бити заснована на Христу, који чини икономију ради сваког грешника на земљи. Сам појам стада подразумева Цркву на окупу, тј. на сабрању, те је враћање овце повратак у богослужбено постојање, које свој циљ има у евхаристијском слављу, јер говори да је пастир сазвао све своје у дом произносећи возглас: „Радујте се са мног, јер нађох овцу моју изгубљену“ (Лк 15, 6). У гностичком спису пастир оставља деведесет девет оваца ради једне залутале, и радује се проналаску (одељак 32). Разлика је у томе што је јеванђелска радост саборна и трпезна, док у гностичком јеванђељу налазимо само: „Обрадовао се кад је беше нашао“, настављајући затим са рационализацијом бројева 99 и 100, односно свођењем на реалност урачунавања изгубљене овце у левој руци овцама у десној.⁷

⁷ То се јасно исказује речима: „Јер, деведесет девет је број леве руке, која држи овцу. У трену кад је налази, међутим, цео број је пребачен у десну руку. Тако та (овца) са њим који је иште, тј., десном руком која (овцу) привлачи, јер јој недостаје, узима је с леве стране и преноси је десној. На овај начин, број постаје једна стотина. Овај број означава Оца.“ (Одељак 32).

Валентиново спорење око јеванђељске намене храма и суботе

Један од мотива четворојеванђеља је Господње бесеђење у јерусалимском храму. Матеј нам сведочи да Христос изгони трговце из храма, у чему сагледавамо враћање литургијског карактера старозаветној Цркви, која је дозволила да храм изгуби богослужбени смисао и претвори се у тржницу, или, како Лука сведочи, у „пећину раздојничку“ (Лк 19, 46). На другом месту (Лк 21, 23) Матеј говори: „Уђе у храм и стаде учити“. Господ је прво вратио храму литургијски карактер, разарајући пијацу и враћајући „дом молитве“ у првобитну службу, а потом чини вход и поучава сабране. Исто ћемо увидети уколико погледамо и оно што је Господ изрекао на овом месту. Христос није прихватио начин полемисања који су покушали да наметну јеврејски прваци, показавши бесмисленост представљене проблематике. Затим су уследиле параволе које откривају богослужбено биће Цркве (Мт 21, 28–46). Старозаветна утемељеност појма „виноград“, који је мотив прве две приче, у еклисиолошком контексту (Песма над песмама, Исаија, Јеремија...) указује на евхаристијску иконичност вина и хлеба у новозаветној Цркви. У причи о двојници синова главни мотив је „испуњење воље очеве“, што је у јасној вези са речима Господње молитве: „Да буде воља твоја“. Први стих у другој причи (33) сведочи о Цркви и Евхаристији као јединственом догађају, јер домаћин је посадио виноград и оградио га плотом и ископао у њему пивницу, али у исто време је саградио кулу и све то предао виноградарима. Заједнички закључак је у појму камена који је постао глава од угла. Камен има еклисиолошку димензију, као материјал градње „куле“. Очигледно је да Господ, говорећи о изостанку Јевреја из наследства, говори у контексту одрицања од литургијског живота као еклисиолошке основе. Матеј нам сведочи да је Господ после ових речи наставио говорити у причама откривајући Царство Божије. Увиђамо да кроз ова словеса Христос говори о Цркви као богослужбеној заједници, у којој пребива Будуће царство. Јер беседећи о свадбеној вечери, цару који чини ову вечеру своме сину и свадбеном руху, Господ нас тајноводи у Цркву као есхатолошку свадбену вечеру Женика и Невесте, коју нам је Отац приредио. Свадбено рухо је појам који на експлицитан начин не дозвољава другачије схватање ових речи, јер је облачење белог руха од најранијег периода било везано за крштењско-евхаристијски догађај.⁸ Уготовљени обед (Мт 22, 4) указује на евхаристијску трпезу. Сабирање „и добрих и злих“ (22, 10) јесте литургијска стварност, која је овде у функцији представљања реалности Царства. Исти смисао имају и приче „Богу Божије, цару царев“, о васкрсењу мртвих, о заповести љубави, о Сину Давидовом, о осуди фарисејског лицемерја и о плачу над Јерусалимом. Примећујемо да у свакој параволи Христос говори о литургијском животу као еклисиолошкој

⁸ Јован у такво рухо одева достојне (Отк 3, 4), победнике (3, 5), двадесет четири старешине (4, 4), мноштво спасених (7, 9), окупане у крви Христовој (7, 14), анђеле (15, 6), војске небеске (19, 4), а одећу (тј. „белу свилу“) назива „правдом светих“. У богослужбеном претку Цркве до данас је сачувано богослужбено облачење свеукупне Цркве у бело на великосуботњој Литургији.

реалности, о чему и сведоче последње речи: „Колико пута хтедох да саберем чеда твоја, као што кокош сакупља пилиће своје под крила“ (Мт 23, 37) или, као што нам је Лука предао: „Бдите, дакле, у свако време, молећи се да се удостојите да избегнете све што се има догодити, и да станете пред Сина Човечијег“ (Лк 21, 36). После ових речи Матеј сведочи да је Господ изишао из храма (Мт 24, 1).

Марко је оставио сведочанство како је Господ сваки дан у храму поучавао (Мк 14, 49), а заједно са Матејем је посведочио о истом говору (Мк 11, 27 – 12, 44), што ће рећи да су ове речи суштина онога што је Господ сваког дана говорио, док је Лука додао да је дању бивао у храму и поучавао, а ноћу излазио и боравио на гори „званој Маслинска“ (Лк 21, 37), што и Јован потврђује (8, 1). У истој су релацији и догађаји Христовог усхода и уласка у храм, те у свима њима видимо литургијски вход. Управо то потврђује и последњи стих: „И сав народ хиташе јутром њему у храм да га слуша“ (Лк 21, 38).

Лука показује да је Господ још као дванаестогодишње дете седео међу учитељима, „слушао их и питао“ (2, 46), али да је и тада је показивао мудрост, јер каже како су се сви који су га слушали дивили „његовој разборитости и одговорима“, што значи да је и сам одговарао на та питања. Дрско би било претпостављати садржај ових одговора, али треба обратити пажњу на особеност садржаја одговора који је тада дао родитељима: „Зашто сте ме тражили? Зар нисте знали да мени треба бити у оном што је Оца мојега?“ (2, 49). Лука још додаје да „они не разумеше реч коју им рече“ (2, 50). Најпре сагледавамо литургијску слику Христа међу учитељима, која мистагоски уводи у ову причу, а затим увиђамо да и сам одговор Христов садржи у себи месијанску димензију, односно увођење човека и света у богослужбени однос са Богом, што закључујемо из синтагме „у ономе што је Оца мојега“. „Оно што је Очево“ односи се на саму Евхаристију, будући да је претходно наглашена богослужбена икона Христа као онога који председава Црквом, у којој је Отац Бог.

Јован Богослов је посведочио да је Христос о Преполовљењу „дошао у храм и учио“ (Јн 7, 14), те да су се Јудејци чудили његовој мудрости и говорили: „Како овај зна књиге а није се учио?“ (Јн 7, 15). Христов одговор изразито јасно сведочи да је природа његове науке другачија од овосветских научних истраживања (Јн 7, 18–24). Видели смо да нам остали јеванђелисти доносе причу о послушном и непослушном сину, чији је мотив „испуњење воље Очеве“. Исто налазимо и код Јована: „Ако хоће ко вољу његову да твори, познаће да ли је ова наука од Бога, или ја сам од себе говорим“. После ових речи уследило је објашњење празника суботе, а Господње тумачење указало на суботу као богослужбени дан (Јн 7, 22–23). Исцељење раслабљеног се такође окончава у храму, то видимо у изразима: „Потом га нађе Исус у храму и рече му: Ето постао си здрав, више не греши, да ти се што горе не догоди“ (Јн 5, 14), што значи да и у исцељењима треба сагледавати литургијске иконе.

Не улазећи у детаљно проматрање свих јеванђелских речи, наше промишљање задржавамо на ономе што нам је Јован оставио као догађај последњег дана Празника (Јн 7, 37). Господ је окончао поучавање у храму евхаристијским

узвиком: „Ко је жедан, нека дође мени и пије! Који у мене верује као што Писмо рече, из утробе његове потећи ће реке воде живе“, а сам Јован ове речи тумачи у евхаристијском смислу: „Ово рече о Духу кога требаше да приме они који верују у име његово, јер Дух Свети још не беше дат, зато што Исус још не беше прослављен“ (Јн 7, 37–39). Вредносни суд о овој науци налази се у Јн 7, 46, па се ове речи не односе на техничке аспекте Христове беседе, већ на саму природу изреченога. Фарисејски пак суд је у том контексту заправо критика Христовог приступа науци: „Зар сте се и ви преварили? Верова ли ко у њега од главара или од фарисеја? Него народ овај проклети који не зна Закон“ (Јн 7, 47–49). Јован такође повезује боравак Христов на Маслинској гори са доласком у храм (Јн 8, 1). Ову чињеницу треба сагледати у контексту догађаја који ће се потом здити у храму, односно са покушајем каменовања жене ухваћене у прељуби (Јн 8, 3–11). Фарисеји пред Господа доводе прељубницу са предлогом да је каменују, што је, према њиховом уверењу, утемељено у Закону. Христова реакција не стоји искључиво ради откривења човекољубља, већ указује и на погрешно јудејско разумевање појмова греха и Закона, који су у овом случају сведени на релацију прекршај – казна. Господње речи прељубници „Иди и не греш више“ не остају уобичајена психолошка или јуридичка значења глагола, већ имају крштењски и покајни смисао, односно смисао учлањења или враћања у еклисиолошки начин постојања. На исти закључак нас наводи и чињеница да је појам прељубе у Старом завету везан за изостанак Израиља из синајског заветног односа са Суштим, који своју кулминацију достиже у богослужбеном сусрету Бога и изабраног народа. Стога помиловање прељубнице у храму има изразито заветни смисао. Овде се сусрећу крштењски и заветни мотив, чиме и међусобно одношење ових појмова показује особину делимичног поклапања садржаја. Ако је „помиловање прељубнице“ у храму уз речи „Иди и не греш више“ икона обнављања завета, тада крштењско значење учлањења у Тело Христово потврђује литургијску конотацију овог здитија.

Христос је у беседи која је уследила такође посведочио богослужбени карактер свега што је учинио и говорио у храму: Христос је светлост свету у тами (Јн 8, 12), тријадологија је источник литургијског постојања (Јн 8, 13–18) познањем Оца кроз Сина (Јн 8, 19–20). Претходно је прељубници рекао: „Иди и не греш више“, а сада фарисејима: „Ја идем, и тражићете ме, и помрећете у греху своме; куд ја идем, ви не можете доћи“ (Јн 8, 21). Христово идење које Јудеји не могу чинити јесте литургијско устројство Цркве, а то видимо из јудејског неразумевања карактера онога што је речено (Јн 8, 22). Господ пак наставља сведочити у истом контексту (Јн 8, 24). Слушаоци фарисеји покушавају да сведу Христову беседу на конвенционално значење, док Господ „говори у свету оно што је чуо од Оца“. Потврда крштењског карактера свега што се здило у овом другом доласку у храм јесте финални стих: „Кад он ово говораше, многи повероваше у њега“ (Јн 8, 30), у чему се открива преткрштењски, а самим тим и литургијски смисао овог Јовановог сведочанства. У овој структури јасно је видљив богослужбени

поредак: катихизација, крштење, Литургија речи, суд над некрштенима и Евхаристија. Стога појам „наука“ (Јн 8, 31) за Господа нема значење знања стеченог напорима интелекта, већ је везан за „познање истине која ће ослободити“, а која се стиче кроз усиновљење (Јн 8, 33–36). У том контексту Господ у даљем току ове мистагогије сведочи: „Ко одржи реч моју, неће видети смрти вавек“ (Јн 8, 51). Јован на самом крају сведочи да је Христос изашао из храма јер су Јудејци „узели камење да баце на њега“, чиме смо тајновођени до созерцања Христа као жртвеног јагњета. Овде примећујемо да су Јудејци хтели да каменују Христа у храму, чиме у перспективи Цркве Христу придају конотацију евахаристијског хлеба живота, али у исто време из своје перспективе одузимају храму богослужбену улогу, придајући храму смисао — места убиства.

Гностичка слика је веома слична јеванђелској структури; штавише, спољна форма је идентична, али сама срж јеванђелског догађаја је измењена. Видели смо да Лука и Јован (Лк 2, 47 и Јн 7, 46) вреднују Христове беседе у храму, али се и Лукино „дивљаху се веома његовој разборитости и одговорима“, као и Јованово „никада човек није тако говорио као овај човек“, односе на литургијски карактер Христове науке. Насупрот томе, гностичка промишљања ове теме вреднују Христа, у контексту поучавања, придевима „тих и нежуран“ (одељак 8). Овим придевима је преокренут карактер изреченог, јер се Христова наука више не појављује као сагледавање стварности кроз богослужбену призму, него као још једна у низу научно-философских теорија целокупне стварности. Појам храма као свештеног места замењен је појмом школе. Христово учитељство је у четворојеванђељу неодвојиво од његовог првосвештенства, док је у овом гностичком спису његово учитељство експлицитно, па се појављује као пандан Христовом молитвеном боравку на Маслинској гори. Валентин је изврсно уочио јеванђелску борбу којом би се храму вратила заветна богослужбена намена, па настоји да преприча постојеће параволе, дајући им нови смисао који би, према његовом начору, исказао „истинитији“ карактер онога што је Христос чинио у храму.

Проблематика намене храма састоји се у неслагању са смислом простора, који је за Господа литургијски појам. Аналогно овој, присутна је и проблематика намене времена, и то богослужбеног (празничног) осмишљавања времена. Христово делање суботом према јеванђељима имало је за циљ враћање празнику литургијског карактера. Гностичко псевдојеванђеље се ослонило на сведочанство Матеја, који ове догађаје сагледава као богослужбене стварности. Све што је Господ делао представља мистагогију Цркве као литургијског догађаја.⁹ Фарисеји су суботу изместили из литургијског контекста, а Христос

⁹ Матеј целокупно јеванђеље пише као литургијску катихезу. Најпре нам је у прве три главе изложио тумачење крштења, затим је у Мт 4–9 предао мистагогију у саму Евхаристију, да би у Мт 9 – 11, 1 окупио апостоле око себе, позвавши их из „мноштва народа“ као „посленике“, откривши тако литургијски начин постојања као „жетву“ (Мт 9, 36 – 10, 1). После беседе упућене апостолима уследило је воспоминаније Јована Крститеља, да би се у Мт 11, 25–30 открио Христос као онај који благодари Оцу. Стога смисао следећег што нам је Матеј посведочио морамо сагледати у континуитету целокупног смисла.

јој враћа место и обнавља карактер празника као литургијског догађаја. „Тргање класја“ је дело које је Господ претходно устројио као службу апостола, узевши их као „посленике жетве“ (9, 37–38), па увиђамо оно што смо претходно закључили: да Господ суботу сматра литургијско-есхатолошким догађајем. Исто ћемо закључити уколико саслушамо Господњи одговор на фарисејску замерку: старозаветни образ који осликава новозаветну Евхаристију — Давид који чини вход у дом Божији и једе предложене хлебове, „намењене само свештеницима“ (Мт 12, 3–4). Потом је Христос „ушао у синагогу“ (12, 9) и, исцеливши човека, открио освећење времена, пошто све ово чини у суботу. Овде је Христос изговорио причу о спасавању овце из јаме у суботњи дан, те је њен смисао изразито богослужбени, због чега Христос и говори: „Дакле, ваља суботом добро чинити“, мислећи на богослужбени догађај, док Јевреји нису чудесна исцељења схватили као литургијско-есхатолошке парадигме. Јевреји су, дакле, знали да су богослужења дозвољена у суботу (Изд 31, 14–16; Лев 23, 3; Бр 28, 9–10), али Христос устројава истинско богослужење.

Гностичко виђење суботе је потпуно антилитургијско. Јеванђелска форма је задржана кроз стихове: „Радио је чак и у суботу за овце које је нашао упале у јаму“ (одељак 33). Очигледно је додавање другог контекста причи која у јеванђељу тумачи богослужбени догађај. О суботи се говори више есхатолошким језиком, при чему је и есхатологији одузет литургијски карактер, који смо видели очигледним садржајем јеванђеља.

Питање Валентиновог научног концепта

Усиљена би била тврдња о Валентиновој неупућености у значење јеванђеља Цркве. Логичке конструкције и предањске егзибиције које налазимо у гностичком спису „Јеванђеље истине“ овог мајстора гностике показују нам да је реч о човеку моћног интелекта. Претходно изнесена разматрања показују да је пажљиво из сваке јеванђелске приче истиснута или преобликована богослужбена иконична структура, чиме се пред нас поставља питање методологије научног истраживања и концепта науке код Валентина.

Ако се вратимо и на сведеније апостола Матеја о Господњој беседи у храму (Мт 21, 23–27), закључићемо да Господ на почетку те своје беседе оповргава фарисејски концепт научности, супростављајући му богослужбени, што сагледавамо најпре из Христовог одговора, који показује бесмисленост квазипроблематике што је намећу фарисеји (24–27), а затим и у причама што су уследиле (Мт 21, 28–46). Валентин је лако могао схватити Господњи концепт науке, па се изостављање целокупне литургијске иконичности из Христове беседе у храму треба сматрати намерном интервенцијом. Литургијски мотиви Господње беседе, који се појављују код осталих јеванђелиста, такође су занемарени: Лк 2, 46–50; Јн 7, 15–24. 46–49; 8, 3–11. 24 и даље.

За разлику од онога како се у четворојеванђељу сагледава што књижевници и фарисеји не разумеју Господњу науку, гностички спис узрок неразумевања препознаје у интелектуалној инфериорности слушалаца наспрам Христа.

Исус излаже науку на високоинтелектуалном нивоу који остаје недоступан „празноглавима“ (одељак 8). Увидели смо да се — када свети Лука сведочи о мудрости дванаестогодишњег Христа, коју „они не разумеше“ (Лк 2, 50) — то у ствари односи на Господњу мистагогију „мени треба бити у ономе што је Оца мојега“ (Лк 2, 49). У гностичком методу обликовања стварности овај би догађај означавао супериорност дванаестогодишњег Исуса над Јосифом и Маријом. Мистагогија на овај начин постаје дефиниција и реалност бива протумачена мимо литургијске сврховитости. Управо Господње речи које нам је свети Јован сачувао: „Моја наука није моја, него онога који ме је послао“ (Јн 7, 16) — представљају кост у грлу гностичког поимања.

Код овог гностика сусрећемо се са привидном афирмацијом „знања од Оца“, али је овом појму промењена квалитативност, јер јудејско: „Како овај зна књиге, а није се учио“ (Јн 7, 15) не означава више њихово одсуство из еклисиолошке реалности, већ њихову интелектуалну недораслост једном посебном знању, које је само Исус способан исказати. На овај начин гностици смештају јеванђеље у кулминативну тачку философске мисли. Остаје пре-небрегнута чињеница мистагогијског карактера реалности. Јеванђелисти су јасно указали на Христове параволе упућене фарисејима, које су представиле погрешну зону кретања фарисејске науке, а њих Христос упућује фарисејима и садужејима као одговор на постављање лажне проблематике: „Каквом влашћу то чиниш? Ко ти даде ту власт?“ (Мт 21, 23; Мк 11, 28; Лк 20, 2), или: „Трба ли дати порез цезару или не?“ (Мт 22, 17), или: „О васкрсењу, којег ће од седморице бити жена, јер је са свима била?“ (Мт 22, 28), или: „Како овај зна књиге, а није се учио?“ (Јн 7, 15), или, опет: „Куда овај намерава да иде а да га ми нећемо наћи?“ (Јн 7, 35), или: „Ова жена је ухваћена у прељуби на делу. А Мојсеј нам у Закону заповеди да такве каменујемо. Ти дакле шта велиш?“ (Јн 8, 4–5), као и питања: „Где је Отац твој?“ (Јн 8, 19), „Да се неће сам убити, јер говори, куд ја идем ви не можете доћи?“ (Јн 8, 22), „Још немаш ни педесет година, а Аврама си видео?“ (Јн 8, 56).

Закључак

Јеванђеље чини корениту разлику између онога што Христос говори и фарисејске науке. Међутим, гностичко „Јеванђеље истине“ не прави суштинску разлику између Христове и јеврејске науке, сем квантитативне, јер за Валентина је примарно то што „Логос“ зна више него ико пре њега. Међутим, значајније питање везано је за изостављање разликовања ових двеју наука. Као што смо већ рекли, не би имало смисла правдање ове појаве простим неразумевањем јеванђеља Цркве, јер би тако уклањање литургијске смислености било трапаво, па бисмо у псевдојеванђељу могли наћи јасне знаке неуспелих покушаја фалсификовања већ постојећих списа. Супротно реченом, „Јеванђеље истине“ претендује да преосмисли црквени концепт јеванђеља, са упадљиво критичким односом према његовом богослужбеном концепту. Валентинова критика је у свом односу према богослужбеној промишљености искључива и немилосрдна. Богослужбена смисленост и

сврховитост јеванђеља је, као испуњење старозаветне богослужбене смислености, скандалозна новина у континуитету цикличне људске мисли у историји философије, што је за гностички концепт неприхватљиво. Ово не значи да су гностици схватили смисао који доноси литургијски начин постојања као извор јеванђелске мисли, већ да су спознали драстични прелом који овим настаје. Литургијски смисао стварности није могао из гностичке перспективе бити прихваћен као онај који надилази историјски ток људске мисли, засноване на природној силини интелекта, и на тај начин обесмишљава све контемплације целокупне стварности.

За Валентинов гностички ум прихватљивији је фарисејски концепт науке, који у јеванђелским догађајима остаје изван литургијске иконичности Христове науке, јер први остаје у оквирима историјске еволуције људске мисли. Штавише, такав концепт науке заузима критички став према богослужбеној сврховитости Христове науке.

Из ове перспективе постављају се питања односа науке Цркве и постмодерне науке:

1. Да ли наука Цркве има неприродну тенденцију да се пресуштастви у ванлитургијску стварност, како у смислу искључиво академске дисциплине, тако и у смислу било каквог словесног оквира који не узима у обзир литургијску иконичност јеванђеља?
2. Да ли постмодерна секуларна наука има тенденцију да прогони богослужбену логосност из целокупне стварности?

Одговори на ова питања показали би данашњу позицију науке у целини на релацији гносис – јеванђеље Цркве. Изузимање литургијског темеља јеванђеља значило би — како за богословље као науку Цркве, тако и за секуларну науку — заузимање смера који је гностицизам зацртао, што би се пројавило као одустајање од јеванђелског концепта живота.

Tomislav Paunović

Užice

Valentinus' Attempt Transformation of Liturgical Character of The Gospel

The Gospel of Truth is gnostic text, which is thought to be written by great gnostic teacher Valentinus. It testifies that Valentinus was a man of very powerful intellect, so he could understand liturgical essence of The Gospel of Church. Because of that, he wrote the new evangelical text, attempted to transform existing evangelical conception. Liturgical foundation of Christ's parables was challenge to gnostic mind. Valentinus couldn't accept that the whole reality had liturgical purposefulness, and tried to change course of theology. He avoided liturgical character of parables precisely, by removing every point of this character, or by changing meaning of liturgical notions.