

Вук Јовановић

XIII београдска гимназија, Београд

НАШ ГРАД И ЊЕГОВА ПУСТИЊА

МАКАРИЈЕВСКА СЛИКА ПАКЛА КАО ДРЕВНА АФИРМАЦИЈА МОДЕРНЕ ТЕОЛОГИЈЕ ЉУБАВИ

DOI 10.5937/kultura2379027J

УДК 271.2-585

Оригиналан научни рад

Датум пријема: 24. 4. 2023.

Датум прихватања: 1. 6. 2023.

Сажетак: Кроз бављење једном анејдојтском приповешћу везаном за личности Светој Макарији Великој, сагледавам теолошки смисао јусујинјачкој монаштво, трајајући за њеном релевантношћу данас. Посебношћу одабране епизоде видеће се при поређењу слике пакла коју она нуди, сјрам других, махом ипак оће инферналних слика крајњих јайњи, од Гилгамеша до Данијела. Полазим од претпоставке да је у иричи похрањено више од онога што је сам аутор смисао, и да ће нама ујраво ипак ниво текста даји главни јлод. Чињање одабраног текста изводим користиће се увидима модерне херменеујике, која појразумева и веру и сумњу. Теолошки саздан крајолик ујућује нас на јосебну јерсонолошку онјолојију, која је сушјински израз хришћанске вере и основни циљ црквеној ејоса. У јој равни назначујем и везу између (ондашње) јусујинје и (савременој) јрада.

Кључне речи: јусујинја, монаштво, теолојија, аскеза, јерсонолојија, ипак, јрад

Град у јусујинји – јусујинја у јраду [...] Истина се крије у срцу јусујинје.

„О пустињи” (текст: Дејан Вучетић, музика: *Darkwood dub*, са албума *Елекјро јионир*, 1999)

РАНОХРИШЋАНСКО МОНАШТВО – БОГОСЛОВЉЕ КАО НАЧИН ЖИВОТА

Осамљивање и духовно вежбање, две најизраженије особености монаштва, нису ексклузивно хришћански феномен. Чак и у оквирима онога што постаје хришћанско Римско царство, то је феномен присутан с обе стране границе Цркве. Еклисијална позиција пустињака, барем у почетку, нипошто није фиксирана.¹ Релативно је лако уочити напетост између институционалне Цркве и

¹ Видети: Мајендорф, Ј. (1997), *Имјеријално јединство и хришћанске геобе: Црква од 450. до 680. јодине*, Крагујевац: Каленић, стр. 74–80.

оних који су напустили сваку врсту друштвеног организовања. Појединци и групе људи који почетком четвртог века напуштају друштво и повлаче се у осаму нису били хомогена поткултура. Шароликост и произвољност су две стандардне црте живота тих првих пустињака. Дobar део посла око учвршћивања организационих и идеолошких структура Цркве тицао се управо култивације монашког покрета.² Требало је понудити идеолошке обрасце и усагласити праксу, дисциплиновати и повезати пустињаке са литургијским заједницама хришћана у градовима, односно селима. Једном речју, требало је заштитити хришћански етос, дух заједнице, од застрањења индивидуалистичке спиритуалности. С те стране, можемо говорити о пустињаштву као веома разуђеној појави, разноликој по многим параметрима социјалне класификације.

На други начин, опет, пустињаштво није страно ни нехришћанима. Истраживања заснована на интертестаментарној књижевности (дефтероканонским књигама, апокрифима и другим текстовима, махом из Кумрана и Наг Хамадија) говоре нам о монахоликим покретима међу Јеврејима Христовог времена.³ Од њих нису далеко ни различите медитеранске философско-аскетске заједнице, вероватно блиске персијским, и даље, индијским традицијама духовног вежбања, одрицања и медитације.⁴ Оно у чему се најпре, а рекао бих и пресудно, хришћански монаси разликују од других, јесте њихова специфично концептуално артикулисана вера, другим речима – њихова теологија. Она је и разлог за подвиг, а теолошки су и узајамни корективи прагматике и теоретисања. Целокупна свакодневица монаха свесно се устројава према начину на који се вредносни систем пресаздаје у складу са вером у Христа.

Једнако тако ће теологија имати одлучујуће место и у овом тексту, чак и кад то није сасвим видљиво. Не само њихова, већ и *моја. Наша*. Савремена. Ту долазимо до једне важне неподударности. За разлику од древних монаха египатске и других пустиња, наш хабитус је град. *Urbs totius*, Басарин тотални град.⁵ Та разлика

2 То је нарочито видно у садржају седам канона Шестог васељенског сабора (од 40. до 47). (*Васељенски сабори – одабрана докуменџа*, (2002), прир. и прев. Радомир Поповић, Београд, и: Фидас, В. (2001), *Канонско право – бојословска иерсијекџива*, Београд: Богословски факултет СПЦ – Хиландарски фонд, стр. 69–70.

3 Дobar увод у свет јеврејске побожности Христовог времена нуди Иван Нинић својим избором текстова за часопис *Градац* („Кумрански рукописи”, *Gradac* 139–140, (2019), Уметничко друштво Gradac). За преглед извора и њихово сагледавање данас, в. Тили, М. (2019), *Тако су живели Исусови савременици: Свакодневица и вера у ејохи анијичкој јудаизма*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета – Библијски институт, нар. стр. 15–46.

4 Питагорејци, орфичари, стоици, многи мистеријски култови – добар део хеленских и хеленистичких религијско-философских друштава изгледа да је од свог чланства тражио одређену врсту уздржљивости. Исто важи и за Месопотамију и Индију. За основне информације о аскетским елементима наведених религијских традиција, в. Елијаде, М. (1996), *Водич кроз светске религије*, Београд: Народна књига – Алфа, нар. стр. 122–123, 144–145, 198–201, 290.

5 Упоредити: Басара, С. (2013) *Фама о бициклизџима*, Лагуна: Београд, нар. стр. 271–298.

би требало да или веома отежа, или сасвим онемогући споразумевање. Међутим, како урбани песник с почетка мог текста пева, пустиња и град нису тако удаљени, како бисмо можда помислили. Или боље, нису у свему што собом носе једнако једно другом страни и супротстављени. Али, даље истраживање те везе захтева да претходно преиспитамо пустињаштво, као најранији вид монаштва. Дакле, најпре пустиња. И пустињаци.

ПУСТИЊА И ЕГИПАТ У ХРИШЋАНСКОМ ДИКСУРСУ

Монаштво, социјални покрет који ће дати посебан печат хришћанској култури, настаје управо у египатској пустињи. Данас Египат значи пирамиде, мистику и летовалишта. Те слике дугујемо колонијалном дискурсу којим се наша имагинација напаја непрестано, махом и несвесно, дуже од века.⁶ За макаријевску причу којом се бавимо потребна је слика из једног другог скупа. Јеврејска, хришћанска и муслиманска баштина (све три у овом случају засноване на истом извору – Библији) имају за Египат у свом дискурсу другачије маркере. Египат и пустиња повезани су у уобразиљи народâ васпитаних на Библији на суштински начин. Ствари са истинским пустињама и историјски потврђеним Египтом стоје унеколико друкчије, као што бисмо и могли очекивати. Монолитност и једнозначност које су им приписиване, данас смо прилично сигурни, нису ништа друго до приповедачка стратегија.⁷ Наратив о томе како је Бог извео Јевреје из Египта, бринуо о њима у пустињи и коначно их увео у Обећану земљу, представља срж скоро свих текстова који чине *Јеврејску Библију* (тј. Стари завет). Ипак, главни извор за сагледавање облика који је прича добила јесу Друга, Трећа и Пета књига Мојсијева (*Излазак*, *Бројеви* и *Закони поновљени*). Док је за прве две то главна тема, код девтерономиста⁸ наилазимо на сажетке (нпр. 5 Мој. 6, 12 – 7, 15), који су већ сасвим функционализовани у оквиру наставка велике повести о *Изабраном народу*.

Погледајмо ток приче у *Изласку*: из Египта се излази кроз пустињу. То је тачно за Мојсија, кад бежи пошто је извршио убиство, а тачно је и за цео народ, годинама

6 Упоредити: Said, E. (2000) *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek, str. 42: „Стандардизација и културна стереотипија појачале су уплив деветнаестовековне академске и имагинацијске демонологије, ‘мистериозног Оријента’“. О нијансама, развоју и дометима дискурса *оријентализма*, за које овде немамо места да се њима бавимо, сажето види *Иамо*, нар. стр. 164–166, 308–311.

7 Упоредити: Браун, П. (2012) *Тело и друштво*, Београд: Сlio, стр. 50: „аскетски текстови су садржали призоре брижљиво лишене алтернативе. [...] контраст између ‘пустиње’ и ‘насељене земље’ (мада је одражавао стварну разлику) никада није био апсолутан. Пустинја је била неутрална. Аскетски писци су ти који су повукли њене оштре границе. [...] Што је пустиња чешће приказивана као место сасвим и истински ‘изван овога света’, то је монахе лакше било сатерати иза њених беспрекорних замишљених граница [...] У ствари, Египат четвртог и петог века је био божанствено неуредна земља.”

8 Конвенционалан назив за библијског аутора (или ауторе), чије богословље је суштински повезано с Петом књигом Мојсијевом (*Закони поновљени*, грч. Δευτερονόμιον).

касније, када их он (Мојсије), овог пута уз помоћ и на заповест Божију, ослобађа из ропства. Из уређеног ропства Египта, Бог води свој народ у неуређену слободу пустиње. Ропство је у самој причи повезано са извесношћу, чак и безбедношћу, али и идолопоклоничком заблудом. Слобода се задобија кроз пустоловину, штавише, кроз суочавање са потенцијалном катастрофом. Библијски писац толико пута, варирајући мотиве, указује на тај аспект ових судбинских догађаја: треба се сукобити с фараоном; треба издржати његову одмазду, побећи од његовог гнева; треба проћи кроз море. Египћани–прогонитељи нису успели. Јевреји јесу, али ту није крај. У пустињи, Божији народ живи једино зато што му Бог даје све што му је за живот потребно. Од хране и воде до путоказа у виду стуба од дима и огња. Од заштите пред непријатељима до Декалога. Речима пророка Исаије „Дух Господњи води их тихо, као кад стока слази у долину; тако си водио свој народ да стечеш себи славно име.” (Иса. 63, 14). Или девтеронимистичког аутора завршних поглавља Петокњижја: „Нађе га (Израиљ, тј. Изабрани народ) у земљи пустој, на мјесту страшну, гдје бучи пустош; води га у наоколо, учи га и чува га као зјеницу ока својега. Као што орао измамљује орлиће своје, диже се над птићима својим, шири крила своја, узима их и носи на крилима својим, тако га Господ вођаше” (5 Мој. 32, 10-12).

Библијско причање је организовано кроз својеврсну стилистику двојности – преовлађујући израз, како поезије тако и прозе Светог писма, јесте низање паралелизама. У *йочейку*, иде прича, *Бої сївара небо и земљу, а земља беше без обличја и йусїа*. Почетни библијски стихови као да установљавају ту бинарну ритмичку матрицу – свет нам се представља кроз низове парова. Пустиња је један од најважнијих, значењски најбрементитијих мотива употребљених у тој грандиозној причи. Њена паралела, тј. један од антипода пустињи, јесте и Египат, чија задивљујућа цивилизација ту стоји наспрам дивљине. Та пасторална идеологија библијских аутора супротставља ропство на коме је, како они разумеју ствари, заснована цивилизација Египта и слободу која се налази у пустињи. Божији изабрани народ тако напушта робовање у Египту и, вођен самим Богом кроз пустињу, куша горке (тек понекад и слатке) плодове слободе.

Египћани–хришћани који се одричу социјалног, онаквог какво им је понуђено, ступају њиховим, више од хиљаду година старим, трагом. Крећу у пустињу тражећи Обећану земљу. Суштинско питање је, наравно, шта на том путу налазе? Одговор ћемо добити запитамо ли се како је траже? Тако ћемо стићи и до поновног откривања важности монашке културе, барем у једној од њених многих димензија – оној доследног култивисања међуљудских односа према новом обрасцу.

САВРЕМЕНА ЗНАЧЕЊА ПУСТИЊЕ

Разноликост ображавања пустиње каква је присутна у савременом дискурсу представља посебан изазов. Богатство асоцијативних низова, обиље реконтекстуализација, реконцептуализација и слично, чине пустињу, место за пустињаке, и

данас многима занимљивим. Има ту свега, од области личних фантазама до јавних, колективних простора политике (и црквене), често уз прокламовање ексклузивног духовног доживљаја. Ауторитет традиционалних учитеља (пророк Илија, Јован Крститељ, Буда, Мухамед) данас дели исти семантички простор са њу-ејд ауторима упитније вредности, попут Хесеа, Кастанеде и Коеља. Чак је и Ниче свог пророка извео из пустиње, што довољно говори о убедљивости коју слика пустињака носи.⁹ При покушају да се каталогизује мноштво референци на пустињу и пустињаштво, тешко је разабрати се у шуми разних, не увек успешно артикулисаних, позива на коренито мењање себе, преображај, а често и само бег. Позивају нас на бекство од незадовољавајуће свакодневице, тешких и мучних животних околности и погрешно постављених међуљудских односа. Неки од тих позива делују примамљиво. Неки чак и истинито. Како се у томе кретати, а остати у оквирима црквеног светоназора? Једна анегдотска белешка из Египта четвртог века може да нам помогне.

ПРИЧА О НЕОБИЧНОМ ПУСТИЊСКОМ СУСРЕТУ

У *Старечнику*, збирци изрека и поступака ранохришћанских пустињака, под бројем 38, сачувана је прича о Ави Макарију и лобањи.¹⁰ Јунак ове текстуалне минијатуре, Свети Макарије Египатски (умро око 385), један је од утемељивача хришћанског монаштва и изворни ауторитет у стварима „поста и ужареног песка, жеђи, ледених ноћи и рана од демона”.¹¹ Претпостављајући да сама прича није позната ширем читалаштву, дајем сажетак анегдоте:

Ава Макарије приликом шетње кроз пустињу наиђе на лобању паганског свештеника, с којом води необичан разговор. Светитељ од њега сазнаје детаље о томе у чему се састоји мука оних који су у паклу. Грешници стоје у тами и огњу, и, мада једни поред других, не могу да виде лица својих сапатника. Молитвама Макарија Духоносца, како га лобања именује, они бивају привремено утешени. Изненађујуће, утеха није у томе што би се бол од ватре смањило (у ствари, бол се у целом разговору ни једном неће споменути), већ у томе што се патнику донекле покаже лице суседа. Потресен тиме што је чуо, Макарије плаче над људском судбином. Али, лобања има још једну вест: они умрли пре Христовог доласка муче се на описани начин, али они који су знали за Христа, па Га се одрекли – они су негде ниже у паклу, у још горим мукама. Каквим – то нећемо чути.

Прво би питање могло бити: да ли је овој причи могуће поверовати? Пре него што почне рововска борба између оних који спремно верују и оних који спремно

9 Упоредити: Ниче, Ф. (2005), *Тако је говорио Заратустра*, Београд: Невен, стр. 5–7.

10 *Старечник*, (2008) Нови Сад: Беседа, стр. 240 (38. Слово о Ави Макарију). Донекле различит је текст који се може наћи на интернету: <https://podviznickaslova.wordpress.com/2017/11/29/ava-makarije-i-zrec/> (приступљено 25.11.2020).

11 Коцијанчич, Г. (2001) *Посредовања: Увод у хришћанску философију*, Никшић: Јасен, стр. 57.

одбацују веру, загледајмо се боље у сам текст. Шта се од нас овде тражи да верујемо? Треба ли веровати да се сусрет *физички* одиграо, или да је у питању својеврсна визија? Мора ли се веровати да лобања проговара или је довољно веровати ономе што лобања каже? Или је, на крају, довољно веровати ономе што нам светитељ поручује кроз причу? Може ли бити да је искусни духовник својим ученицима кроз приповест о сусрету у пустињи пренео поруку чудеснију од причљивих лобања и загробног огња?

Сетимо се, причање прича, тј. традиција поучавања кроз приповести, није никакав новији изум. Приповедање је древан вид саопштавања, који је, према свему што знамо, конститутивни елемент сваке људске заједнице. Без приче не знамо ко смо, шта смо, зашто или куда идемо. Прича, дакле, омеђава и пружа оријентацију, омогућава сагледавање себе и света, битна је као идентитетски темељ и когнитивно оруђе првог реда.¹² Притом, за оне којима се прича упућује, њена фактичност нема пресудну улогу. Да не идемо даље, и сам Нови Завет врви од таквих наративних слика. Да ли је Христов позив на самилост према ближњем ишта ослабљен чињеницом да је *Прича о Милосјивом Самарјанину* управо то – прича, а не извештај о догађају с јудејских путева? Ако желимо да разумемо како је Макаријева прича функционисала, треба то да имамо на уму. Јер, и аутор приче и њени примарни реципијенти део су таквог дискурса, до кога је нама модернима, обележенима просветитељством и доминацијом природних наука, углавном веома тешко да стигнемо. Загледајмо се у појединости приче, имајући на уму поменуту особеност оновремене рецепције, тј. имајући на уму ондашњу осетљивост на смисао неусловљен императивом чињеничне верификације.

Приповедач је неименован, али вероватно је да је то сам Ава Макарије, који је и један од два актера. Осим њега, не помиње се нико ко би био сведок описаног догађаја. Дакле, извештај из прве руке о догађају за који не можемо наћи додатну потврду ни у самој причи, ни у нашем искуству (с изузетком Хамлета, није ми познат још неко ко разговара с лобањом). Штавише, као ни данас међу нама, мртвачи не проговарају ни у *Библији*.¹³ Толико су неми да је у Христово време вођена озбиљна полемика око тога има ли икаквог живота после смрти.¹⁴ Осим одсуства сведока и трансцендентности самог сусрета, постоји и трећи отежавајући фактор за вредновање фактичности описаног стања. Недостаје ма какав опис реакције Макаријевих слушаца, нема допунских обавештења која би се тичала неверице (упоредимо са неверјем Светог апостола Томе),¹⁵ или додатних

12 Упоредити: Вилијамс, Р. (2014) „Предговор” у: *Досјојевски – Језик, вера и књижевност*, Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић и Zepher Book World, стр. 5–7.

13 Упоредити: Јов 14, 10-12; Пс. 30, 9. За панорамски, а ипак добро утемељен поглед на старозаветне концепције загробне судбине људи, в. Wright, N. T. (2003), *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress Press, нар. стр. 85–128, и 129–146, о веровањима људи из времена Другог Храма (тзв. *интерјесијаменишарна* књижевност).

14 Упоредити: Мт. 22, 23–33.

15 Јн. 20, 24–29.

уверавања самог аутора. Прича не реферише ни на шта изван себе, монолитна је и сведена као што многе од сличних изрека јесу.

Због свега тога нема начина да закључимо *докле* и *у чему* треба веровати овом приповедачу. Морамо пристати на то да нећемо са сигурношћу моћи да положимо рачун о целини збивања. Али, тврдим да је и без тога могуће окористити се Макаријевом зачуђујућом причом. У том послу нам помаже модерна херменеутика, с ону страну извесности, као тумачење које је свесно сопствене слободне одлуке и, отуда, њене арбитражности.¹⁶ Без обавезујуће, присилне егзегезе.

Што се тиче ауторских намера анегдоте, рекао бих да је прилично јасно шта се желело постићи. Прича треба да послужи као подстрек младим монасима да истрају у подвигу на који су се одлучили. Паклене муке које их у супротном чекају, неисказиве су. Функционалистички, прича није богзнакакав бисер, нити има сувише материјала за даља промишљања. Међутим, пут којим Макарије стиже до поенте занимљив је из других разлога. А они се тичу тога чиме мудри старац плаши своје ученике. По тој економији страха, макаријевска епизода је јединствена у литератури. Уз јасну поуку о важности остајања хришћанином и уз све могуће утиске које изазива (збуњеност/запрепашћење/ужас/неверица/одушевљење), пустињски доживљај Аве Макарија, или прецизније, прича о том догађају, даје нам још нешто. Ненамерни (из перспективе приповедача), а тиме још драгоценији вишак значења. У свега неколико реченица, усред егзотике пејзажа и трансценденције сусрета двојице људи с различитих страна смрти, открива нам се један, рекао бих изразито савремен, поглед на свет. Савремен у смислу суштинских вредности на којима почива (најпре је реч о персонолошкој оријентацији, која собом боји све домене живота). Претпостављам да је разлог за ту трансмиленијумску блискост, поред неухватљивих токова разнородних историјских детерминанти и увек присутног случаја/слободе, и у томе што је наша култура, и даље, утемељена управо на појмовима *личности, слободе и љубави*.

ПАКАО И ПАКЛОВИ: ПАТЊА НИЈЕ (УВЕК САМО) БОЛ

Да би се правилно оценила важност скице пакла у Макаријевој причи, ваља истражити шта је још у понуди. Осврнимо се на плодове људског бављења вечном патњом. До чега се стизало, када је реч о уображавању загробне судбине као вечне казне и муке – пакла у његовој суштини? Погледајте следећи, релативно произвољан и никако коначан, низ: *Еџ о Гилјамешу*,¹⁷ Есхилов *Оковани*

16 У том пољу, видети: Riker, P. (2010) *О тумачењу: Оглед о Фројду*, Beograd, Službeni glasnik 2010, str. 37–38: „С једне стране, херменеутика је схваћена као испољавање обнављања значења, које ми је послато као порука [...]; с друге стране, она је схваћена као демистификација, као редукција илузија. [...] Ова двострука мотивација: воља сумње, воља слушања – завет строгости, завет послушности – чинило ми се, променила је херменеутику.”

17 „Погледај, пријатеља којега си прихватио,
којему се срце твоје обрадовало,
његу ждери црви као старо одело.

Прометјеј,¹⁸ *Тибетјанска*¹⁹ и *Еџипајска* књига мртвих,²⁰ мезоамерички космолошки обрасци,²¹ па чак и библијска, и то пре свега новозаветна места – Јеванђеља

Енкиду, пријатељ, којег је твоја рука додиривала,
постао је благо земље, пун је прашине,
потонуо је у прах, прах је постао.”

(*Еј о Гилјамешу*, XII плоча, нав. према: *Еј о Гилјамешу*, (1998), Београд: Народна књига, стр. 78)

18 Хермесова претња Прометеју Есхиловим стиховима овако је уобличена:

„Не послушаш ли речи мојих, припази
колика бура, неодрљив беда вал
на тебе устају! Ту стену врлетну
мој отац грмљавом и муњом огњеном
развалиће, и тело твоје сакриће, -
ишчезнућеш у загрљају каменом!
И ту ћеш дуге пробавити векове
док не вратиш се на свет. Дивов крилати пас,
крвожедна и похлепна орлушина,
комаде крупне с тела твога кидаће;
гост незван целог дана теби слетаће
ицрну јетру пожудно комадаће.”

(Есхил, *Оковани Прометјеј*, 1015–1025 у: Есхил, Софокле, Еурипид, (2001), *Грчке њраједиге*, Београд: Дерета, стр. 179)

19 „Онда ће једна од Погубних Фурија Господа Смрти поставити конопац око твог врата и теглиће те унаоколо; она ће ти одсећи главу, ишчупати срце, просуће ти утробу, полизаће ти мозак, попити твоју крв, јести твоје месо и глодаће твоје кости; али, ти нећеш бити у могућности да умреш. Иако ће твоје тело бити исецкано на комаде, оно ће опет оживети. Поновљено комадање изазваће силовит бол и мучење.”

(Тибетанска књига мртвих, нав. према: Evans – Venc, (s.a.), *Tibetanska knjiga mrtvih: Posmrtna iskustva u Bardo ravni*, *Zamak kulture* 78, separat 21, Vrnjačka Banja, стр. 953–954 (71–72).

20 Баџ, Е. А. В. (1989), *Еџипајска књига мртвих: Анијев њајирус*, Београд: самостално издање Б. Станић и други, стр. 139: „Главна средства за кажњавање која су користили богови су била ватра и звери које су прождирале душе и тела Раових непријатеља.” Касније, у самом тексту *Анијевој њајируса* (XVII поглавље), такорећи из прве руке добијамо слику опасности којима су изложени умрли: „О, Ра–Тму, господару Велике куће, владаоче, животе, снаго и здравље свих богова, спаси (ме) од бога чије је лице налик на псеће, чије су обрве човечје, који се храни мртвима, који мотри у затону Ватреног језера, који прождире тела умрлих и срца гута, који поган избацује, а сам невидљив остаје. [...] Спаси Озириса Анија, победоносног, од стражара који суд изричу, којима Неб–ер–чер заповеди да га заштите и да притегну окове на непријатељима његовим, и који кољу на пањевима; из стиска њиховог бекства нема. Нека ме никад не прободу ножевима својим, нека беспомоћан никад не допаднем мучилишта њихових”. (тамо, стр. 212–213).

21 Добар преглед концепција загробног живота претколумбовске Америке нуди Chávez Balderas, X. (2005), *Afterlife: Mesoamerican Concepts*, in: *Encyclopedia of Religion*, 3.7.2020, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/afterlife-mesoamerican-concepts>). Тамо, она сажима једну од мајанских верзија загробних искушења у следећем опису: „After the crossing, the deceased ascend through a region where

(Мт. 25,41; Лк. 16,23-26) и Откривење (нпр. Отк. 20,10),²² и на крају, као најдоследније и с највише детаља изведен, Дантеов *Пакао*. Сви ти текстови нуде препознатљив образац за даље замишљање и функционализовање загробних мука. И сви наведени примери тичу се телесности. Тело је то што страда. Чак и кад Данте говори о душама, оно што им се у његовом спеву збива очигледно је телесно мучење!²³ Наравно, можемо подвести многе од ових представа под метафоре и аналогије. То, ипак, не мења чињеницу да је језик којим се слика стање вечних мука – језик телесног страдања.

У ери преиспитивања домета писмености и текстуалности, није згорег обратити, макар накратко, пажњу и на другу моћну област људског симболичког општења. Не занемаримо визуелно, као посебно сугестивну димензију у којој се уображава (имагинира). Ликовни прикази, од фресака хришћанских храмова до Бројгела и Величковића, апсолутно доследно прате исти образац: паклене муке су, с некад мање а некад више домишљатости и прецизности, телесни феномен. Очигледно, и сликовно и речима, патња своју суштину исцрпљује кроз тело. Појединац, трпећи вечну казну, трпи је, на неки начин, слично као што ми, живећи у телу, трпимо – бол је заједнички именоватељ обе ситуације, ма колико оне иначе биле разнородне.

Вратимо се Ави Макарију. Пакао о коме сазнаје из разговора са умрлим незнабошцем, иако место где има огња, свој жалац има на другом месту. Патња оних у пустињачевом извештају није најпре у томе што је паклени огањ болан. Оно што несрећнике мучи је обезличено присуство других. Највећа, неиздржива патња не састоји се у томе што се појединцу нешто болно догађа у вечности. Она настаје у колапсу људских капацитета за лично заједништво, у изневеравању жеље за другим. Доследно томе, утеха се састоји у назирању лица оног ко је иначе обезличено присутан. Људско постојање, чак и у његовој негативној крајности, разумева се, замишља се и, због тога, обликује се као релациона стварност. Као што је крајње

mountains crashed into each other. Later, he or she would face the Obsidian Mountain, and then a place where the wind was so cold that it cut like a knife. The blankets given to the dead during the funeral would help in this stage. The deceased next had to cross a place where flags wave in order to reach the place where people are pierced by arrows. More dangers awaited upon his or her arrival in the place where wild animals eat human hearts. After four years, the journey was completed with the arrival at Mictlan, a dark, windowless place ruled by Mictlantecuhtli and his wife Mictescacihuatl.” На српском, иако углавном без детаља о мезоамеричкој загробној топографији, в. Bošković, A. (1990), *Religija i kultura Maja*, Београд: Kodeks, нар. стр. 120, где даје превод имена за подземље (Шибалба – Место ужаса), као и стр. 118, 23. и 24. илустрација, на којима је приказ искушења кроз која пролази покојник.

22 Свеж, необичан, а релевантан поглед на новозаветну есхатологију нуди Харт (Дејвид Бентли Харт, Из друге медитације о апокатастази, у: Hart, D. B. (2019) *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell and Universal Salvation*, Yale University Press, pp. 106–120, преузето са: <https://teologija.net/iz-druge-meditacije-o-apokatastazi/>, приступљено 22. 8. 2020).

23 Упоредити: Пакао: 3, 63–69; 28, 37–42 (нав. према: Алигијери, Д. (1998), *Пакао*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, стр. 49 и 186).

добро (*summit bonum*) у хришћанском контексту одређено појмом љубавне заједнице профилисане литургијским *бићем у настајању*,²⁴ тако је и крајње зло њиме (тим појмом) обележено. Дакле, крајња мука није везана за трпљење бола, а следствено, ни крајња радост не тиче се физичког задовољства.

Какав је то Макаријев поглед на свет, који чини да његово разумевање вечних мука нема суштинске везе с физичком патњом? Јер, колико нам је познато, то је јединствени случај. Како објаснити Макаријев модел у оквирима дискурса епохе? Шта је одговор на Фукоову констатацију да дискурс одређује шта је могуће рећи/мислити?²⁵ Сва је прилика да се он крије у начину на који је хришћанска култура успоставила као основно мерило Христову личност, тј. Његову проповед о Царству Божијем, као царству изобиља, правде, мира, и најпре, царству љубави.²⁶ Етика монаштва, чији је епигон управо Свети Макарије Велики чију причу ослушкујемо, заиста је у својим најбољим представницима успевала да проговори о том љубавном темељу нашег постојања.

НАЈЗАД: ОГЛЕДАЊЕ ГРАДА И ПУСТИЊЕ

На неки начин, досад смо запостављали већ најављену везу између наше ситуације и стандардног монашког модела првих векова, пустињаштва. Живимо у градовима, једни уз друге, или, чешће, једни поред других. Никада раније у историји људи нису живели сличније онима из макаријевског пакла. Близу, а једни другима непознати. И тиме мучени. Многа су дела савремене уметности управо томе посвећена, а добар део друштвене динамике модерног западњачког друштва ситуиран је управо на размеђу појединачног и заједничког (приватног и јавног), и то управо у зони у којој смо једни за друге и *дрући* и *обезличени*.

Како је пустињак из IV века могао да најдубљу људску патњу замисли као усамљеност у гомили, стање тако особено за друштво модерног доба? Шта га је сензибилисало за такав доживљај? Макаријеву визију није покренула неуроza

24 Упоредити: Лудовикос, Н. (2011), *Евхаристијска онџологија: Евхаристијски ѿемељи бића, као настајања у заједници, у есхатолошкој онџологији Светиој Максима Исјоведника*, Београд – Карловац: Епархија горњокарловачка – Издавачка установа „Мартирија”, нар. стр 165, и даље.

25 Упоредити: Фуко, М. (1998) *Археологија знања*, Београд – Нови Сад, Плато – Издавачка књижарница Зорана Стојановића, стр. 50: „То значи да се не може у било ком раздобљу говорити о било чему [...] Објекат [...] не постоји пре самога себе [...] Он постоји под позитивним условима једног сложеног сплета односа. Ови односи су утврђени између установа, економских и друштвених процеса, облика понашања, система норми, техника, типова класификације, начина карактеризације. [...] Они не одређују његово унутрашње устројство, већ оно што му допушта да се појави, да стане уз друге објекте, постави се спрам њих, одреди своју разлику, своју несводљивост, евентуално своју разнородност, укратко да буде смештен у једно поље спољашности.”

26 Упоредити: Христов опис Блаженстава у Матејевом јеванђељу, којима се оцртава начин постојања у Божијем царству (Мт. 5, 1–48).

друштвеног растакања античког космоса, нити некаква криза међуљудских односа у његовој заједници. Брига и жудња за лицем другог, у ствари, представљају кристализацију Христове проповеди о љубави. Управо Христос, кога је монах молитвом непрекидно позивао у свој живот, с којим се у Цркви сретао, и чије је речи узео за мерило, Он који своје биће има као дар од Оца, и који нас позива у тај сплет односа – Он је ум Аве Макарија отворио за сагледавање и изрицање невидљивог и неизрецивог. Барем, невидљивог и неизрецивог у оквирима нама познатих елемената дискурса (и његове и наше) епохе.

Идући кроз трагове древних мајки и отаца пустиње, можемо да научимо шта је главна брига, достојна највећег труда: оспособљавање за љубав. Ако нам монаштво нешто поручује, то је позив на подвиг изградње љубеће личности.²⁷ Култивација свих сила нашег бића, изградња сплета личних односа чији је крајњи циљ заједница у којој учествују Бог и сва Његова створења, заједница денотирана као Царство Божије. А, наравно, тај заједнички посао не може се обавити мимо других. И тако, хришћански подвиг показује се као подвиг заједнице, а не као херојско дело појединца. Зато су и његови плодови заједнички, и обрнуто, неуспеси у његовом остваривању рањавају ту исту заједницу, а нису само мука и патња појединца. Та перспектива упућености једних на друге, у ствари је све време фон на коме се одвија и сáмо библијско излагање. Бог и свет, свет као свет људи – језика – општења, а ти људи као Божији саговорници.

На крају, пробајмо да одговоримо на почетно питање: шта налазе они који пустињу претпоставе граду? И без Бокача, јасно је, надам се, да одговора има разних. Онај који нас интересује јесте одговор у складу са почетном намером, а не њој супротан. Одговор као успех/остварење, а не промашај/осујећење основне жеље, с којом је монах отпочео. Рекао бих да је плод подвига увежбавања христалике љубави управо сусрет. Моћи заиста се срести с неким, а не замаглити друге својим (најчешће нарцисоидним) пројекцијама о њима – то је жељени плод хришћанског духовног вежбања.²⁸ А неуспех, попут пакла осликаног речима Аве Макарија, доводи до неспособности за сусрет, до обезличења. У ком случају други постају моје криво огледало, извитоперени инструменти мог самољубља. Никако самосвојне, посебне и непоновљиве личности, у оном смислу који тај појам има у теолошком и, у одређеној мери, философском дискурсу.²⁹

27 Упоредити: павловско утемељење љубави у 12. и 13. поглављу Прве посланице Коринћанима, које се без сумње јасно рефлектује и у каснијој продукцији аскетских списа (нпр. Свети Максим Исповедник, 400 глава о љубави, 1, 9-13, у: Свети Максим Исповедник, (1997), *Изабрана дела*, Призрен: Епархија рашко-призренска, стр. 38.

28 Упоредити: анализу теологије кападокијског светитеља исте епохе (IV век), Светог Григорија Ниског (Јевремовић, П. (1997), Тријадолошки оквири персонологије светог Григорија из Нисе, у: „Филозофија у раној Византији”, *Градац: часопис за књижевност, уметност и културу*, бр. 122–123, год. 24/1997, стр. 27–37).

29 Личност за хришћанско богословље означава основну онтолошку категорију, јер је заснована на тријадологији, на Божијем начину постојања као Оца, Сина и Светога Духа.

Ако желимо да из теолошке перспективе вреднујемо градску ситуацију наше свакодневице, пред нама су два пута. Можемо осудити мноштвеност стилова живота, отуђеност, удаљавање од традиције, конзумеризам и површност, што све сасвим сигурно јесу одлике (да ли само савремених?) грађана. Можемо са приличном сигурношћу претпоставити да је управо та димензија градског оно од чега се бежи у пустињу. С друге стране, град је препознат и као основни топос Цркве. Хришћанство најбрже напредује управо улицама средоземних градова, што је документовано још у новозаветним текстовима. Градски живот представља флуиднију верзију људског друштва, спремнију за ново, па отуд и за новину Христовог јеванђеља. Градови су зато прве християнизоване средине, док су њихова залеђа дуго остајала неосетљива на тај револуционарни зов. Због тога је град, а не село, простор друштвености *par excellence*. Тешко је у селу икога сусрести. Тамо се и пре сусрета сви знају, и све зна. Град је, напротив, такво место где је, управо зато што једни друге не знамо, могуће некога упознати. Назначена амбиваленција града верно преноси јеванђелску амбиваленцију појма свет. Свет је с једне стране место владавине ђавола, с друге, пак, свеукупност Божије творевине, за коју сам Бог жртвује Сина.³⁰ Свети Макарије и потоња аскетска традиција стицања љубави оцртали су методологију која необично пристаје управо таквој нашој градској ситуацији.

ХРИСТОС ЈЕ МЕЂУ НАМА!³¹ – ПРАЗНИЧНИ ПОКЛИЧ КАО АСКЕТСКИ МЕТОД

Будући да је сва пажња монаха усмерена на обраћање Христу, које производи праксу обликовања сопственог лика према том богочовечанском обрасцу, могуће је рећи да он себе све време спрема, пре свега, за сусрет с Христом. А тај сусрет, или боље – чак и припрема за њега, собом преображава сваки други сусрет. Херменеутички круг³² који описују мајке и оци хришћанске пустиње, очигледно, полази од Христа, да би се у Њему и завршио.

Философи који се баве појмом личности немају сличан темељ, па персонологија код њих не може да буде примарни онтолошки темељ стварности. Стога је за философе личност увек последица нечег претходећег, ма колику јој затим вредност читавали.

30 Упоредити: Јн. 16, 33: „Ја сам победио свијет” и Јн. 3, 16–17: „Јер Бог тако завоље свијет да је Сина својега Једнороднога дао [...] да се свијет спасе кроз њега.”

31 Ритуални поздрав приликом резања славског колача (упор. Чин благосиљања и резања колача, у *Требнику*, (1979), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, стр. 444).

32 *Херменеутички круг* је синтагма која указује на парадоксалност сваког разумевања: да бисмо разумели целину, треба да разумемо све њене делове. Али, за правилно разумевање делова потребно је разумевање целине. Тим кружним кретањем потиру се претпостављене линеарност и хијерархијска организација процеса разумевања. За детаљније објашњење, в. George, T. (2010) *Hermeneutics*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/#HermCirc> , приступљено 16.4.2023).

Они о којима је овде реч имају Христа *Писма* и Христа *Евхаристије*,³³ двоструки пут кроз који свој живот преплићу с Његовим. Њихов труд, барем номинално, не условљава никаква њихова фантазматска схема, већ сусрет (кроз библијски текст и литургијски догађај) са личношћу Сина Божијег. Треба се, дакле, угледати на Онога чији идентитет извире из односа према Богу. Бог Син је зато *син*, јер има Оца. И обрнуто. Савршена, динамична и љубавна узајамност. Идентитет је у том односу увек дарован. Према том обрасцу, и у нама се успоставља такав однос према Христу, у коме нас Његова љубав преображава тако да свеукупно постојање постаје потенцијални простор за љубав.

БЕОГРАДСКИ РОКЕРИ И ЕГИПАТСКИ ПУСТИЊАЦИ

Ко је слушао *ЕКВ*, *Парџи* *ибрејкерсе*, *ККН* или *Darkwood dub* – амблемске бендове београдског грађанства, лако ће препознати важност љубави, искрености и храбрости у њиховим поетикама. Чланови поменутих музичких састава у различитим приликама показивали су блискост са хришћанским светоназором. Очигледно, барем једна верзија рефлексивне савремености баца поглед уназад и одмерава себе спрам монашких идеала. Због тог новог покрета, древни текстови добили су неочекивано читалаштво. Ма како малобројно оно било. Главно питање, које је на тај начин изнова постављено, јесте: У ком односу стоје хришћански пустињаци и ми – дугим временом раздвојени саговорници? И, истовремено, шта чини везивно ткиво два тако различита света – древну пустињу и савремени град? Можда би одговор имао сличности с текстом песме „О пустињи”, песме коју доживљавам као успостављање (или тек наставак) дијалога с Макаријем, као одговор наше епохе на његов давни позив:

„Град у пустињи, пустиња у граду
[...]
Истина је близу, истина се крије
У срцу пустиње”.

Пустџиња, *џрад* и *истиџина* и у наведеној песми и у аскетској традицији суштински су повезани, а скривање последње (*истиџина је близу, истиџина се крије...*) позива нас на трагање. Пустџиња у себи има нешто градско, и обрнуто, а истина им је, на неки неизрецив начин, заједнички именитељ. Као да пустиња има смисла једино у перспективи људског заједништва оличеног у граду, и истине, као најдубље онтолошке категорије хришћанства.³⁴ Симболичка веза међу њима је, то је очигледно, плод заједничког људског труда, тј. синхроног и дијахроног општења. А трагање

33 То јест Христос, онакав како нам је Његов живот понуђен у Светом писму, што бива допуњено тиме како се Његово присуство осликава и функционализује у богослужењу.

34 Упоредити: јовановско предање, у коме се поистовећују категорије сазнања и постојања, тј. епистемологије и онтологије: Јн. 1, 4: „У Њему бјеше живот, и живот бјеше свјетлост људима”, или Јн. 14, 6: „Исус му рече: Ја сам пут и истина и живот; нико не долази Оцу осим кроз мене.”

за скривеном истином? И оно би зато, верујем, требало да се одвија пре свега кроз општење, међу људима. Дакле, и не најмање, и у граду.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА:

- Библија*: Стари завет у преводу Ђуре Даничића, Нови завет у преводу Комисије Синода СПЦ.
- Васељенски сабори – одабрана докуменџа*, (2002), прир. и прев. Радомир Поповић, Београд.
- Алигијери, Д. (1998) *Пакао*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Басара, С. (2013) *Фама о бициклизџима*, Београд: Лагуна.
- Браун, П. (2012) *Тело и друшџиво*, Београд: Слио.
- Вилијамс, Р. (2014) *Досџојевски: језик, вера и књижевносџи*, Хришћански културни центар др Радован Биговић – Zepher Book World.
- Елијаде, М. (1996) *Водич кроз светџске релиџије*, Народна књига – Алфа, Београд.
- Еџ о Гилџамешу*, (1998) Београд: Народна књига.
- Есхил, *Оковани Промеџеј* (2001) in: Есхил, Софокле, Еурипид, *Грчке џтраџедије*, Београд: Дерета.
- Јевремовић, П. (1997) Тријадолошки оквири персонологије светог Григорија из Нисе, у: *Филозофија у раној Византији, Градац: часоџис за књижевносџи, умеџносџи и кулџуру*, бр.122–123, год.24/1997, стр. 27–37.
- Коцијанчич, Г. (2001) *Посредовања: Увод у хришћанску филозофију*, Никшић: Јасен.
- Лудовикос, Н. (2011) *Евхарисџијска онџолоџија: Евхарисџијски џемељи бића, као насџајања у заједници, у есхџолошкој онџолоџији Светџоџ Максима Исџоветника*, Београд - Карловац: Епархија горњокарловачка – Издавачка установа „Мартириа”.
- Мајендорф, Ј. (1997) *Имџеријално јединсџиво и хришћанске геобе: Црква од 450. до 680. џодине*, Каленић, Крагујевац.
- Свети Максим Исповедник, (1997) *400 џлава о џубави*, у: *Изабрана дела*, Призрен: Епархија рашко-призренска.
- Сџаречник*, (2008) Нови Сад: Беседа.
- Требник*, (1979) Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Фидас, В. (2001) *Канонско џраво – боџсловска џерсџекџива*, Богословски факултет СПЦ – Хиландарски фонд.
- Фуко, М. (1998) *Археолоџија знања*, Плато – Издавачка књижарница Зорана Стојановића: Београд – Нови Сад.
- Харт, Д. Б. (2019) *Из групе мегџџације о аџокаџасџази*, у: *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell and Universal Salvation*, Yale University Press, стр. 106–120, 22. 8. 2020, <https://theologia.net/iz-druge-meditacije-o-apokatastazi/>

ЛАТИНИЧНА ЛИТЕРАТУРА:

- Badž, E. A. V. (1989) *Egipatska knjiga mrtvih: Anijev papirus*, Beograd: samostalno izdanje B. Stanić i drugi.
- Bošković, A. (1990) *Religija i kultura Maja*, Beograd: Kodeks.
- Chávez Balderas, X. (s.a.) *Afterlife: Mesoamerican Concepts*, in: *Encyclopedia of Religion*, <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/afterlife-mesoamerican-concepts> , приступљено 3.7.2020.
- Evans – Venc (prir), (s.a.) *Tibetanska knjiga mrtvih: Posmrtna iskustva u Bardo ravni*, Vrnjačka Banja: Zamak kulture 78, separat 21.
- George, T. (2020) *Hermeneutics*, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/#HermCirc> , приступљено 16.4.2023.
- Ninić, I. (ur.), (2019) *Kumranski rukopisi*, Gradac 139–140, Umetničko društvo Gradac.
- Niče, F. (2005) *Tako je govorio Zaratustra*, Novi Beograd – Zemun: IP Knjiga – Neven.
- Riker, P. (2010) *O tumačenju: Ogled o Frojdu*, Beograd: Službeni glasnik.
- Said, E. V. (2000) *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Wright, N. T. (2003) *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress Press.

Vuk Jovanović
13th Belgrade Grammar School

OUR CITY AND ITS DESERT: THE MACARIAN IMAGE OF HELL
AS AN ANCIENT AFFIRMATION OF THE MODERN
THEOLOGY OF LOVE

Abstract: Starting from an anecdotal story connected with St Macarius the Great, the paper offers a review of the theological understanding of the concept of desert monkhood, searching for its relevance in the modern times. The specific relevance of the selected storyline is evident through comparison of the images of hell offered by the story with some other, mostly infernal images of suffering, described from Gilgamesh to Dante. The starting point of the paper was an assumption that the writer's story offered more than the author's initial intention, and that this level of the text would produce most fruit. The author's reading of the selected text is from the perspective of modern hermeneutics which implies both faith and doubt. Such theological landscape refers us to specific personological ontology as an essential expression of Christian faith and an elementary goal of the church ethos. On this plane of understanding, a link is found between the desert (of the past) and the city (of today).

Key words: desert, monkhood, theology, ascetism, personology, hell