

Teologija »odjeće slave/svijetla« u tradiciji kršćanskoga Istoka

Željko Paša*

Sažetak

Prema židovskoj vanbiblijskoj predaji Adam/čovjek u raj u zemaljskome bio je odjeven u »odjeću slave/svijetla«. Svojom padom Adam/čovjek gubi tu odjeću i Bog mu daje »odjeću od kože« (Post 3,21) kao simbol slabosti, ranjivosti i grešnosti. Ova predaja nastavlja se u judeo–kršćanstvu Mezopotamije kod kršćana sirska jezika koji razvijaju specifičnu teologiju »odijela«, a ta glavna ideja prelazi i u ostale kršćanske tradicije. Krist se Utjelovljenjem »oblači« Adamom/čovjekom i preuzima njegovu »odjeću od kože«. Prilikom svoga krštenja na Jordanu Krist oblači Adamovu/čovjekovu izgubljenu »odjeću slave/svijetla«. Na isti način, svaki kršćanin prilikom svoga krštenja »oblači« Krista (Gal 3,27) odnosno oblači »odjeću slave/svijetla«.

Ključne riječi: odjeća/odjelo slave/svijetla, odjeća od kože, Adam/čovjek, Efrem Sirski, sirska predaja, judeo–kršćanska predaja

Uvod

Čovjek u svojoj naravi kao da nosi žeđ koja ga tjera da nadide tu istu narav i samoga sebe. Kao da u sebi nosi pritajenu intuiciju koja mu neprestano došaptava da može više nego što jest ili nego što stoji u njegovoj moći, tako da je čovjek u stanju staviti na kocku sve što ima, pa i sam svoj život. Ta čovjekova žeđ dramatično je zabilježena na prvim stranicama Biblije kada se želio izdići iznad samoga sebe i postati kao Bog, pri čemu je sve izgubio, ostao ogoljen i upravo tada spoznao dubinu stvarnosti svoje naravi. Spoznao je da je gol.

Golotinja u Bibliji izražava dva suprotna značenja. Prvotno, ona je simbol stanja nevinosti i bezazlenosti; stanja u kojem je sve razotkriveno i ništa skriveno. Takav je prvotni čovjek u Edenskome vrtu (Post 2, 25). Nakon pada stvari se mijenjaju i čovjek osjeća stid zbog golotinje i želi ju prekriti smokvinim lišćem (Post 3, 7), a Bog mu daje »odjeću od krzna« (Post 3, 21). Ova »odjeća od krzna« slika je čovjekove nove stvarnosti: slika odnosa između Boga i čovjeka,

* Dr. sc. Željko Paša, postdoktorski istraživač, Papinski orijentalni institut, Rim. Adresa: Piazza S. Maria Maggiore 7, 00185 Roma, Italia. E-pošta: zeljko.pasa@gmail.com

čovjeka i njemu sličnoga. Čovjek je izgubio svoju prvotnu jednostavnost i bezgrešnost.¹ Prikrivanjem čovjekove golotinje počinje razvoj njezinoga drugotnog, suprotnoga značenja u Bibliji prema kojem je ona simbol lišenosti, siromaštva te duhovne i moralne slabosti. Ezekiel uspoređuje Izrael s golom djevojkom, sve do trenutka kada ga Bog odabire i oblači (Ez 16,7). Ovaj simbolizam golotinje u Bibliji zasigurno je rezultat teološkoga razvoja i promišljanja, a označava negativan vid stvarnosti. Prvo značenje gleda golotinju iz vida stvaranja — gol čovjek bio je stvoren bez odijela i kao takav bio je slika Božja, dobar, čist, bezgrešan i sl. Drugo značenje dolazi iz vida čovječjega društva u kojem odjeća izražava status, funkciju, posao, poslanje, položaj i sl., a iz ove perspektive golotinja se vidi kao nedostatak spomenutih (a važnih) osobina.

Židovsko–biblijsko poimanje golotinje suprotno je poimanju grčke antičke filozofije u kojem sportski i umjetnički ideal podrazumijeva razotkrivanje tijela. Grčka umjetnost traži u pojedincu idealni tip božanske ljepote i preobražava golotinju u stvarnost ovisnu o razini junaštva i univerzalnosti.²

Na području filozofije stvari se počinju mijenjati s Platonom prema kojem je tijelo zatvor duše. Duša se treba osloboditi svoga zatvora i vratiti u carstvo ideja. Platonovo negativno poimanje tijela razvija se u neoplatonizmu i gnozi. Za gnostike, tijelo je »odjeća« duše od kojeg se duša treba otrgnuti da bi našla vlastito prvotno stanje, i uzdići k svom božanskom izvoru. Zbog ovakvoga poimanja tijela i simboličkoga govora, crkveni pisci na području Sirije i Mezopotamije, gdje je gnoza bila prisutna preko maniheizma i mandeizma,³ u svojim raspravama preuzimaju simbolični govor o tijelu kao »odijelu«. Oni ovu naslijeđenu simboliku razrađuju i produbljuju rabeći i gnostičku vanbiblijsku tradiciju o »odjeći slave/svijetla«,⁴ stvarajući pritom svoju specifičnu teologiju. Ovdje se želi predstaviti, istražiti i produbiti teologija »odjeće slave/svijetla« u tradiciji kršćanskoga Istoka.

1 Jean Chevalier, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Pariz, 1982, str. 140.

2 Usp. *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, vol. V, Rim, 1997, str. 578.

3 Gnoza je u sirski ambijent došla s manihejcima i/ili mandejcima, koji su upotrebljavali za tijelo slike »zatvora« i »odjeće«. Stoga je pojam uskrsnuća u gnozi osloboditi se »zatvora«, tj. u uskrsnuću duša skida svoju »odjeću« i postaje slobodna. Odatle ideja o »produhovljenom« ili »transformiranom« tijelu nakon uskrsnuća, koje u stvari nije pravo tijelo nego privid. Ovakva ideja uskrsloga tijela bila je prisutna čak i u nekim otačkim interpretacijama. Usp. Rudolph Kurt, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Brescia, 2000, str. 164–169, 416–455. Autor u knjizi daje objašnjenje raširenosti gnoze u Mezopotamiji, kao i njezine doktrine. Prema autoru, Mandejci su posljednji gnostici.

4 O metaforičkome značenju »odijela slave/svijetla« u sirskoj tradiciji vidi u: Sebastian Brock, »Clothing metaphors as a men of the theological expression in Syriac tradition« u: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Margot Schmidt (ur.), Regensburg, 1982, str. 11–40; O odnosu između grčkoga i sirsčkoga prijevoda vidi u: Sebastian Brock, »Some Aspects of Greek Words in Syriac«, u: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Symposium, Reinhausen bei Göttingen, Philologisch–Historische Klasse, Albert Dietrich (ur.), Göttingen, 1975, str. 80–108.*

1. Razvoj ideje o »odjeći slave/svijetla«

U djelima sirskih otaca vrlo se često susreće slika »odjeće slave/svijetla« u koju su Adam i Eva bili obučeni prije pada. Da bi se razumjelo značenje ove simbolike, potrebno je istražiti pozadinu predodžbe.

Ponajprije, simbolika »odjeće slave/svijetla« prisutna je i izvan judeo–kršćanske i sirske tradicije. Simbolički govor o »odjeći svijetla« vrlo se često susreće u manihejskim himnima. U *Psalmu Herakleides*⁵ piše da se Bog sam također obukao u odjeću slave (*stolēn doxēs*). Osim toga, ideja »odjeće svijetla« također je vrlo popularna i u perzijskim tekstovima, kao i u mezopotamijskim mitovima. U Mezopotamiji, gdje je gnoza ušla s maniheizmom i mandeizmom, tijelo se simbolički opisuje kao »odjeća duše« koje se duša mora osloboditi kako bi bila slobodna.

Što se tiče židovske tradicije, redak iz Post 3,21 koji govori o trenutku u kojem je Bog obukao Adama i Evu u »odjeću od kože« (*kotnōt ʿōr*), u Targumima (onima iz Mezopotamije i onima iz Palestine) umjesto »odjeća od kože« stoji »odjeća časti tj. slave« (*lbūšīn d-īqār*). Osim toga, midraš *Rabbah Genesis* izvještava da je Rabbi Meir imao rukopis *Postanka* u kojem je umjesto »odjeća od kože« (*kotnōt ʿōr*) bilo napisano »odjeća od svijetla« (*kotnōt ʾōr*).⁶ Ovo sa sobom povlači pitanje egzegetske prirode, tj. kako razumjeti redak Post 3, 21 ako se u tekstu umjesto »odjeća od kože« čita »odjeća svijetla«? Problematika razumijevanja ovoga retka može se promatrati u svijetlu dviju predaja.

Prva predaja, bliža tradiciji grčkih i latinskih otaca, zaokupljena je stanjem Adama i Eve *nakon* pada. Nakon pada Adama i Eve Bog ih oblači u »odjeću od kože«, da prekrije njihovu *golotinju*. U tom slučaju, »odjeća od kože« simbol je nove stvarnosti *nakon* pada. Tako npr. Grgur Nisenski, slijedeći Filona Aleksandrijskoga, smatra da je »odjeća od kože« simbol duhovnoga siromaštva. Čovjek treba svući svoju odjeću (tijelo, palu narav) kako bi pronašao prvotnu ljepotu.

Druga predaja, zaokupljena je stanjem Adama i Eve *prije* pada. Prema ovoj predaji Adam i Eva prije pada bili su zaodjenuti u »odjeću slave/svijetla«. Ovakav način razumijevanja Post 3,21 bio je proširen u judeo–kršćanskoj predaji. U *Mojsijevoj Apokalipsi* Eva nakon pada pita zmiju zašto ju je prevarila te je tako izgubila »odjeću slave« koju je prije imala.⁷

5 Charles Robert Cecil Allberry, *A Manichaeon Psalm Book, Part II*, Stuttgart, 1938, str. 196, vv. 15–16.

6 Razlika je u prvome slovu hebrejske riječi, tj. ʾōr (=svijetlo) umjesto ʿōr (=koža). Radi se o problemu tekstualne kritike koja stoji na početku dvaju različitih poimanja ove simbolike. Usp. *Rabbah Genesis*, 20, 12; Engleski prijevod u: *Midrash Rabbah*, London, 1961, str. 171, vidi i bilješku 2.

7 Usp. *Apocalypsis Mosis* 20, 3; 21, 3.6. Grčki tekst u: Konstantin von Tischendorf (ur.) *Apocalypses apocryphae: Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, additis Evangeliorum et Actuum apocryphorum supplementis*, Hildesheim, 1966, str. 11; engleski prijevod u: Robert Henry Charles, (ur.) *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. II, Oxford, 1913, str. 146.

Stoga, može se reći da prva predaja tumačenja Post 3,21 više važnosti daje onom što su Adam i Eva *primili* ili *postali* nakon pada, dok druga, sirska ili judeo–kršćanska tradicija naglašava ono što su padom *izgubili* ili ono što su *bili* prije pada.

1.1. Razvoj predaje u judaizmu

Prije nego se pristupi promatranju simboličkoga značenja »odjeće slave/svijetla« kod sirskih kršćana, da bi se jasnije mogla vidjeti kršćanska novost (i prilagodba) razvoja ove slike, potrebno je razmotriti njezin teološki razvoj u židovskoj tradiciji Mezopotamije.

Mezopotamijska židovska predaja, sačuvana u targumima, vidi Adama prije pada odjevenoga u »odjeću slave« ili »odjeću svijetla«. Peshitta (sirski prijevod Staroga zavjeta nastao u 2 stoljeću pr. Kr.) ovako prevodi Ps 8,6: »ali ti si ga učinio malo manjim od Boga i obukao si ga slavom i čašću.« Umjesto »okrunio si ga« kako stoji u hebrejskom originalu (*təʿattərēhū*) i u grčkom prijevodu LXX (*esephanōsas*), sirska tradicija u Peshitta prijevodu stavlja »obukao si ga« (*labšūh*). Na taj način Adam/čovjek biva *obučen slavom*.

Prema istoj targumskoj predaji, Adamova izgubljena »odjeća slave/svijetla« (*esla d-šubha*) nakon pada predstavljena je u liturgijskoj odjeći (velikog svećenika). Židovska predaja za vrijeme helenističkoga razdoblja razvija tu ideju (na grčkome jeziku) u *Sirahovoj knjizi* gdje su Aron (Sir 45,7) odnosno Šimun (Sir 50,11) kao veliki svećenici kod bogoslužja obučeni u »odjeću slave« (*stolēn doxēs*).⁸ Isto tako Danijelov »čovjek odjeven u lanene haljine« (Dan 10, 5; 12, 7) u sirskom je prijevodu »odjeven u slavu«, što znači da se kroz te liturgijske službe na neki način vraća u stanje prvobitne ljepote/slave.

Židovska predaja ne zaustavlja se samo na Adamu prije pada i njegovoj izgubljenoj »odjeći slave/svijetla«, nego gleda prema eshatonu. U psalmu punom radosti i pouzdanja u Gospodinova obećanja, psalmist gleda budućnost očima punim nade, te kako će Gospodin »svećenike njegove u spas odjenuti« (Ps 132, 16). Peshitta, suprotno hebrejskomu i grčkomu, prevodi »odjenuti u slavu«. Apokrifna predaja u *Henokovoj knjizi*⁹ bilježi da će »pravednici i izabranici ustati iz zemlje, i prestat će biti oborena lica, i bit će obučeni u *odjeću slave*« (Henok 62, 15).

Eshatološka dimenzija »odjeće slave/svijetla« ostat će prisutna i u kasnijoj kršćansko–sirskoj tradiciji, kao što se nalazi kod Efrema. U *Himnu o raju* Efrem kaže da će »muškarci i žene u raju bit odjeveni svijetlom«.¹⁰

8 Izraz *stolēn doxēs* također vidi u Sirah 6, 29.31.

9 Robert Henry Charles (ur.) *The Book of Enoch*, Jerusalem, 1912.

10 Ephraem, *De Paradiso*, VII, 5; Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, prijevod René Lave-nant, François Graffin (ur.), *Sources Chrétiennes* (=SC) 137, Pariz, 1968.

1.2. Razvoj predaje u kršćanstvu

Židovska predaja, da su Adam i Eva bili obučeni u »odjeću slave/svijetla« prije pada, ostala je sačuvana u judeo–kršćanskome miljeu, posebno u Mezopotamiji. Zbog pada, Adam i Eva trebali su svući »odjeću slave/svijetla« i ući u jednu novu stvarnost. Postali su goli, što znači, postali su smrtni. Kršćani preuzimaju ovu (židovsku vanbiblijsku) sliku i razvijaju je sukladno vlastitoj teologiji. Ako je prvi Adam izgubio »odjeću slave/svijetla«, drugi Adam treba se njome ponovno zaodjenuti da bi se vratio u željeni ispravni odnos s Bogom.

U judeo–kršćanskoj predaji na specifičan se način razvija Pavlova tipologija o Adamu i Kristu kao *prvome* i *Drugome* Adamu. Razvoj ove tipologije mogao bi se ovako sažeti: prvi Adam izgubio je »odjeću slave/svijetla« zbog pada, zato drugi Adam, Krist, oblači Adamovo/čovjekovo tijelo da bi prilikom krštenja na Jordanu obukao izgublenu »odjeću slave/svijetla«. Na isti se način svaki kršćanin prilikom svoga krštenja oblači u novoga čovjeka, u Krista, a istovremeno oblači i izgublenu »odjeću slave/svijetla«.

2. Krist »oblači« Adama/čovjeka

Prvi prijelaz iz židovske tradicije u judeokršćansku vidi se u knjizi *Spehunca Thesaurorum*.¹¹ Adam/čovjek oblači »odjeću slave/svijetla« — koju je izgubio zbog svoga pada — za vrijeme raspeća Krista, *novoga* Adama, zato što je kršten u vodi koja je izašla iz Kristova boka. Kršćanin u svome krštenju sudjeluje u Kristovoj smrti i Uskrsnuću te se pri krštenju oblači u »odjeću slave/svijetla« koju je Adam izgubio nakon pada (a Krist mu ju je svojim otajstvom vratio). Ova teologija su–umiranja, su–ukapanja i su–uskrišenja s Kristom, koja potječe još od Pavlovih poslanica, oslikava način na koji je najranija sirska tradicija vidjela odnos između Kristova raspeća, uskrsnuća i krštenja, i predstavlja daljnji razvoj te ranokršćanske simbolike.

2.1. Simbolika »odjeće«

*Blagoslovljen Onaj koji se obukao Adamom
uzdigao ga i učinio da prode preko Drveta u Raj.*¹²

U spisima sirske pisaca već od oko 4. stoljeća, slika upotrebljavana za Utjelovljenje ona je u kojoj Bog »oblači« Adama/čovjeka ili tijelo. Ova se slika susreće i u *Djelima Tome*¹³ i drugim apokrifnim spisima, a često je upotrebljavana kod

11 Usp. The Book of the Cave of Treasures, London, 1927. Sirska tradicija ovu knjigu pripisuje Efreemu Sirkom, no kritička analiza smatra da je njen glavni izvor Librus Adami et Hevae, koji je jedan od najstarijih apokrifa na sirkom jeziku. Usp. »The Books of Adam and Eve«, in The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. II, Oxford, 1913, str. 123–154.

12 Ephraem, De Ieiunio, 2,4; CSCO vol. 246–247.

13 Usp. »The acts of Judas Thomas« u: William Wright, Apocryphal Acts of the Apostles, London, 1871. Sirkoski tekst u vol. 1, str. 169–333; engleski prijev. u vol. 2, str. 146–298.

Afraata, Efrema te u cjelokupnome sirsom podneblju. Pozadina ove slike također je i apologetske naravi protiv gnostika i doketa, tj. njihovoga simbolizma tijela kao »pokrivala« (odijela) duše.

Slika Boga koji »oblači« tijelo, kojom se želi opisati otajstvo Utjelovljena, osim u sirskoj tradiciji, upotrebljava se kod nekih grčkih i latinskih otaca iz 2. i 3. stoljeća (kao npr. Melitona iz Sarda,¹⁴ Hipolita,¹⁵ Tertulijana,¹⁶ Ireneja¹⁷ i drugih) u polemikama protiv doketa. Za razliku od grčke i latinske tradicije, kršćani sirskega miljea nastavljaju s korištenjem ovih simboličkih slika i nakon 3. stoljeća.

Slika Adama koji je izgubio »odjeću svjetla« nalazi se kod Makarija Egiptaskoga, oca grčke tradicije, koji u jednoj od *Homilija* govori da se čovjek treba obući u odjeću koju je Adam skinuo zbog pada, a to je »odjeća svjetla« (*enduma phōtos*), odjeća koja se ne može opisati. Biti obučen u »odjeću svjetla« označava biti s Bogom, živjeti život vječni.¹⁸ Ovo svjedoči da ideja o »odjeći svjetla« nije bila nepoznata izvan sirskega miljea, već da je naprotiv iz judeo–kršćanske ušla i u druge tradicije.

Zanimljivo je primijetiti da formula Nicejsko–carigradskoga vjerovanja (rani sirski prijevod) grčku riječ *utjelovio se (sarkōthenta)* prevodi s »obukao čovjeka«. Ova sirska terminologija biva usvojena u istočnoj Crkvi na Sinodi u Seleuciji 410. godine, dakle prije shizme na Efeškome saboru (431.).¹⁹

Izvrstan je predstavnik i baštinik judeokršćanske predaje Efrem Sirski, *pjesnik–teolog*. On je bio baštinik judaizma, židovskih predaja zabilježenih izvan biblije, targuma, midraša, kao i raznih predaja postbiblijske literature. Bio je baštinik grčkoga svijeta i pravaca teološke klime rasprostranjene u kršćanstvu grčkoga jezika i kulture. Efrem ne stvara svoju teologiju *ex nihilo*, nego čini teološki napredak koristeći jezik paradoksa i simbola, dajući tako kršćanskomu nauku jednu novu dimenziju, a to je dimenzija ljepote izražaja i stila. Dok za grčke oce apofatička i katafatička teologija ima važno mjesto u odgovoru na pitanja: koja je narav Božja? Kako i zašto Bog ulazi u povijest? Zašto se Bog utjelovljuje? Kod Efrema Sirskega odgovor na ova pitanja nalazi se u teologiji »odjeće slave/svijeta«.

14 Meliton iz Sarda piše: »Dakle, tko je onaj koji pati a tko je onaj koji su–pati s onim koji pati, jer je Gospodin sišao na zemlju zbog čega je obukao onoga koji pati i ponio ga sa sobom u nebeske visine«, usp. Raniero Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Militone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Rim, 1972, str. 35.

15 Usp. Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium*, 8, 1–4. Engleski prijevod u: Alexander Roberts, James Donaldson–Cleveland Coxe (ed.), *Ante–Nicene Fathers*, Vol. V, Buffalo, 1886.

16 Usp. Tertullianus, *De Anima*, 55; PL 2, 641–752 B.

17 Usp. Irenaeus, *Contra haereses*, 3.18.5; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*. Livre III, vol. 2, Adelin Rousseau–Louis Doutreleau (ur.), SC 211, Paris, 1974, str. 354–361.

18 Usp. Macarius, *Homilia*, 1, 11; PG 34, 461 B.

19 Originalni tekst sačuvan je u zapadno–sirskoj recenziji. Postoje dvije različite predaje/prijevoja Sinode iz 410. Prva je predaja Crkve Istoka koja upotrebljava izraz *sarkōthenta*. Druga je predaja sačuvana u Sirskoj Crkvi koja upotrebljava izraz »obukao se«. Usp. André de Halleux, »Le Symbole des évêques perses au synode de Séleucie–Ctésiphon (410)«, u: *Erkenntnis und Meinungen*, vol. II, Gernot Wiessner (ed.), Wiesbaden, 1978, str. 161–190.

Otajstvo Utjelovljenja Efrem sažima u *Himnu o Rodenju*:

*Sve ove promjene učinio je Milosrdni,
svukavši slavu i obukavši tijelo;
jer je On zamislio obući Adama
u ovu slavu koju si Adam bijaše svukao,
Krist je bio obučen u pelene
koje odgovaraju lišću Adamovu,
Krist se obukao u odjeću, umjesto Adamove kože;
On je bio kršten zbog Adamova grijeha,
Njegovo tijelo je bilo pomazano zbog Adamove smrti
On je uskrsnuo i uzdigao Adama u svoju slavu.
Blagoslovljen Onaj koji je sišao i obukao sebe Adamom i uzašao!²⁰*

Efrem u ovim stihovima obrađuje i razvija soteriološku misao. Njegov jezik izražavanja drukčiji od onoga koji upotrebljavaju veliki grčki i latinski oci, ali njegova misao, polazište i svrha od njih se ne udaljava. Efrem razmišljajući soteriološki počinje od onoga što je Adam izgubio zbog pada, tj. slikom svlačenja »odjeće slave/svijetla«. Zatim nastavlja s Utjelovljenjem Riječi koje se događa — između ostaloga — da vrati Adamu njegovu izgubljenu slavu, tj. »odjeću svjetla/slave«. No da bi se to ostvarilo, prije svega Sin Božji trebao se obući tijelom, Adamom, tj. čovječstvom. Ovo je druga postaja u povijesti spasenja, prema Efremu. Očito je da Efrem nije daleko od svoga judeokršćanskoga okruženja.

U Sirskoj teološkoj predaji, otajstvo Utjelovljenja nije događaj spasenja potaknut čovjekovim grijehom. Ovo Otajstvo vrhunska je zamisao Presvetoga Trojstva odvijeka i nadilazi nisko lukavstvo Zavodnika koji je želio pomutiti ovaj plan. Zamisao o Utjelovljenju Riječi Božje odvijeka je prisutna u Božjoj zamisli i zbog toga se može govoriti o immanentnoj »pre–egzistenciji« čovjeka koju Efrem razvija u svojim himnima.²¹ Krist, Utjelovljeni Sin Božji, polazna je i završna točka svekolikoga stvaranja. Bog stvara prvo duhovni odnosno nevidljivi svijet: anđele, arkandele i sve nebeske duhovne sile, a zatim materijalni odnosno vidljivi svijet: zemlju, zvijezde, biljke, životinje. Čovjek je vrhunac stvaranja zato što je jedinstvo duše i tijela i na taj način objedinjuje duhovni i materijalni svijet. Stvoren je šesti dan stvaranja, a cilj stvaranja čovjeka ostvaruje se *sedmoga dana*, to jest na dan počinka i zajedništva sa svojim Stvoriteljem. Budući da čovjek objedinjuje vidljivi i nevidljivi svijet, i ova dva svijeta imaju svoj počinak i zajedništvo sa svojim Stvoriteljem jedino preko čovjeka. Čovjekov pad kozmički je događaj jer čovjekovim padom ova dva stvorena svijeta, vidljivi i nevidljivi, više nemaju puninu zajedništva sa svojim Stvoriteljem. Stoga sada sve što je stvoreno uzdiše iščekujući svoje spasenje (usp. Rim 8, 22–23).²² Događaj Utjelovljenja kroz Pashalno otajstvo popravljiva ovaj narušeni sklad. Kristovim Uzašašćem k Ocu čovjek je uznesen u sam

20 Ephraem, *De Nativitate*, 23; CSCO vol. 186, str. 1–143.

21 Ideju imamentne »pre–egzistencije« čovjeka kod Efrema vidi u: Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian*, Uppsala, 1978, str. 45–81.

22 Sirska teologija stvaranja najljepše je sadržana u Homilijama Mar Narsaija. Usp. Narsai de Nisibis, *Homélie de Narsai sur la création*, Philippe Gignoux (ur.), Turnhout, 1968.

zagrljaj Presvete Trojice, a po njemu i sva stvorena stvarnost, vidljivi i nevidljivi svijet. Ovo Otajstvo Utjelovljenja bilo je oduvijek u Božjem naumu upravo zato što Adam, čak i da nije sagriješio, bio bi samo pravednik ili bezgrešan čovjek, dok je međutim krajnji cilj stvaranja čovjeka već tada bilo usko zajedništvo suživota u Presvetoj Trojici. Ovo je pak moguće samo božanskom intervencijom kojom Bog, Sin Božji, svojim *silaskom* »oblači« Adama/čovjeka (*hipostatska unija*), te *uzlaskom k Ocu* (uzašašćem) uranja čovjeka u samu životvornu *bit* Presvetoga Trojstva Oca, Sina i Duha Svetoga. Iz toga proizlazi da je otajstvo Uzašašća ispunjenje i dovršenje, cilj stvaranja i spasenja svega stvorenja.²³

Teologija otajstva Uzašašća imala je veliku važnost u ranome kršćanstvu, a slika odjeće kao simbola Kristove ljudske naravi nije se zadržala samo unutar sirske (semitske) tradicije, već je ušla i u bizantsku tradiciju. Ovo je na poseban način istaknuto u liturgijskim tekstovima *Oficija* blagdana Uzašašća:

*»Podignite vrata nebeska! Evo došao je Krist,
Kralj i Gospodin, obučen u zemaljsko tijelo (sōma phoresas gēinon)«*²⁴ (Usp. Ps 24, 7–10)

*Ovako govorahu donje sile gornjima.*²⁵

*Potrazio si, Kriste, Adama, obmanjenoga zmijinom obmanom,
jer obukavši se njime (ōs touton endusamenos)*²⁶
*uzašao si i sjeo si zdesna Ocu sukraljujući (sunthronos Patros)*²⁷:
*andeli te hvale!*²⁸

*»Zašto je crvena odjeća Sjedinjenog s tvrdoćom tijela?«
pitahu se andeli sveti,
vidjevši Krista s božanskim znakovima svoga časnog stradanja.*²⁹

Liturgijski stihovi himana blagdana Uzašašća prikazuju anđele iznenađene, vidjevši jedinstvo i povezanost Kristove Božanske i ljudske naravi. Anđeli ne prepoznaju Krista jer je obučen u crvenu odjeću, tj. čovječstvo. Liturgijski pjesnik za opis Kristove ljudske naravi upotrebljava sliku *crvene odjeće*. Crvena boja s jedne strane simbolizira krv, zemlju, strast/trpljenje, a s druge kraljevsko dostojanstvo, budući da je to ujedno i boja kraljevske odjeće. Himan slikom *crvene odjeće* na taj simboličan način ističe ne samo Kristovu ljudsku narav boje krvi, tj. narav vezanu uz trpljenje, nego i kraljevsko dostojanstvo i gospodstvo Krista Kralja. Ako se

23 Zanimljivo je primijetiti da se blagdan Uzašašća kod Hrvata pučki još naziva Spasovo. Teološko tumačenje otajstva Uzašašća u Sirskoj tradiciji odražavaju Homilije Mar Narsaija. Usp. Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Resurrection and Ascension, Frederick G. McLeod (ur.), Turnhout, 1979.

24 Staroslavenski prijevod: »v tjelo obolksja zemnoje«.

25 Prvi tropar druge Ode kanona Josipa Solunskog, na Jutrenju Uzašašća.

26 Staroslavenski prijevod: »jako v sego obolkijjsja«.

27 Staroslavenski prijevod: »soprestolen Otcu«.

28 Drugi tropar druge Ode kanona Josipa Solunskog, na Jutrenju Uzašašća.

29 Tropar na Slava, šeste Ode kanona Josipa Solunskog na Jutrenju Uzašašća.

traži semitska pozadina ove simbolike, onda treba primijetiti da se u hebrejsko-me jeziku riječi »čovjek« (*ʿādām*), »zemlja« (*ʿādāmā^h*), »krv« (*dāmē*) i »crveno« (*ʿādōm*) kreću oko istog korijena *ʿdm*.

U Crkvenoj se liturgiji uporaba i prilagodba Psalmu 24, 7–10 razvija na zanimljiv način. U bizantskoj tradiciji ovi se stihovi upotrebljavaju također i u liturgiji uskrsnoga bdijenja. Osim ove bizantske, postojala je nadalje još jedna vrlo rana teološka tradicija Uzašašća po kojoj je Krist uzašao na nebo obučen u novoga nebeskog čovjeka, a ne u starog Adama. Pseudo–Hipolit kaže da je Krist presvukavši samoga sebe integralnom slikom svukao sa sebe staroga čovjeka da bi na taj način ponio nebeskog čovjeka te je tako slika inkorporirana u njega uzašla na nebo. Ova predaja, na neki način, u Uskrsnuću vidi »drugo« Utjelovljenje. Razlika je što se u prvom utjelovljenju Bog oblači u staroga čovjeka, paloga i mrtvoga, dok Uskrsnućem Bog sa sebe svlači staroga čovjeka oblačeći se nebeskim (novim čovjekom), koji naposljetku Uzašašćem uzlazi u nebo i sjeda s desne Očeve.³⁰ Razlika između dviju tradicija nalazi se i u tumačenju trenutka u kojem Krist oblači »odjeću slave«. U sirske tradiciji to se događa za vrijeme Kristova krštenja, tj. Bogojavljenja,³¹ dok se u drugoj to odvija u trenutku Uskrsnuća.

2.2. Zašto se Bog »oblači« u Adama/čovjeka?

Efremova teologija predstavlja ideju razmjene. Bog sebe »oblači« čovjekom da bi se čovjek mogao »obući« Bogom. Međutim, ta se ideja ovdje ne iscrpljuje. U Efremovoj teologiji povijesti spasenja nalazi se još jedna važna točka nakon Utjelovljenja, a to je ostvarenje cilja zbog kojega je Adam/čovjek prvotno bio stvoren.

Već je spomenuto da Efrem i cijela judeokršćanska predaja govore o »odjeći slave/svijetla« koju je Adam izgubio zbog svoga pada. Dakle, da bi u potpunosti ostvario i dovršio naum stvaranja Adama/čovjeka, Novi Adam, Sin Božji, koji je u Utjelovljenju »obukao« (palog) Adama/čovjeka treba iznova »obući« i onu njegovu izgublenu »odjeću slave/svijetla«:

*»Krist je došao potražiti Adama koji se izgubio;
On dođe da ga vrati u Eden u odjeći svijetla.«³²*

Adam/čovjek koji se nakon pada nalazi u stanju golotinje zaodjenut »odjećom od kože« treba iznova obući »odjeću slave/svijetla« koju je prvotno nosio. Efrem nastoji soteriološki objasniti smisao Utjelovljenja i njegovo značenje za čovjeka.

30 Usp. Cantalamessa, Raniero, *L'omelia »in S. Pascha« dello Pseudo Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano, 1967, str. 259–265.

31 U sirske tradiciji (kao i u svim ostalim Istočnim Crkvama) svetkovina Bogojavljenja pada u blagdan krštenja Gospodinova u kojem se Krist razgoličuje ulazeći u rijeku Jordan, a i Bog se »razgoličuje« skidajući veo otajstva sa svoje Biti i objavljujući čovjeku svoj unutarnji život Presvetoga Trojstva Oca i Sina i Duha Svetoga. To je Bogo–objava (dakle Bogojavljenje) koju čovjekov um ne može zamisliti niti dokučiti bez Božje intervencije. U liturgijama sirske tradicije vrijeme od Bogojavljenja do početka Velikoga posta posebno je liturgijsko vrijeme crkvene godine. To je vrijeme Bogojavljenja ili Krštenja Gospodinova.

32 Ephraem, *De Virginitate*, 16,9; CSCO, vol. 223–224.

*Blagoslovljen onaj koji je imao milosti lišća Adamova
i poslao odjeću slave da prekrije njegovo stanje golotinje.*³³

Maronitska liturgija upotrebljava himan koji se tradicionalno pripisuje Efre-
mu, a koji oslikava ideju razmjene između Boga i čovjeka. Nije slučajno da se
ovaj himan redovito pjeva za vrijeme svake anafore (euharistijske molitve):

*Sjedio si, Gospodine, svoje božanstvo s našim čovječtvom
i naše čovječstvo sa svojim božanstvom,
svoj život s našom smrtnošću
i našu smrtnost sa svojim životom.
Preuzeo si [ono što je] naše darovavši nam [ono što je] tvoje
da bi nas na kraju oživio i spasio.
Tebi slava dovijeka.*³⁴

Prva takva razmjena između Boga i čovjeka ostvarila se prilikom Utjelovlje-
nja u utrobi Marijinoj, gdje je ona iskusila svoje »drugo rođenje« — krštenje,
kojim je obukla »odjeću slave/svijetla«, svoga Sina:

*Sin Svevišnjega dode i nastani se u meni
i ja postadoh njegova majka.
Kao što sam ga rodila
— njegovo drugo rođenje, isto tako on je rodio mene
po drugi puta: on je obuko odjeću svoje majke
— svoje tijelo; ja obukoh njegovu Slavu.*³⁵

Upotrebljavajući izraz »drugo rođenje«, Efrem želi naglasiti stvarnost i
važnost krštenja u životu svakoga kršćanina. Prema Efreemu kao i cijeloj sirske
tradiciji, Krist se za vrijeme svoga krštenja oblači u izgubljenu odjeću, u »odjeću
slave/svijetla«. Ova slika nije nepoznata ni u Novome Zavjetu, budući da je
naznačena u Pavlovima poslanicama Rimljanima (usp. Rim 13,14) i Galaćanima
(usp. Gal 3,27).

Kršćanin se »oblačeći« u Krista za vrijeme svoga krštenja istovremeno oblači
u »odjeću slave/svijetla« koju je prvi Adam izgubio. Zanimljivo je vidjeti kako
crkve sirske jezika upotrebljavaju ovu teološko–simboličku predaju u vlastitome
liturgijskom životu. U *Oficiju Sirske Crkve* jedan himan svetkovine Bogojavljenja,
tj. Krštenja Gospodinova, kaže: »On [Krist] se obukao nama, a mi smo se obukli
Njime.«³⁶

33 Ephraem, De Ieiunio, 3,2; CSCO, vol. 246–247.

34 Kitab al–Qudus be–hasab taq al–kanisa al–antakya al–surianya al–marunya, Bkirki, 2005, str. 739.

35 Ephraem, De Nativitate, 16,11; CSCO, vol. 186–187.

36 Fenqito da–slowoto idtonoyoto ak Tekso d–Idto Antukoyto d–suryoye [=Breviarium juxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum] vol. III, Mosul 1889, str. 274.

Drugi himan iz Efremove zbirke govori:

*U krštenju Adam je našao
onu slavu koja je bila njegova među stablima Raja;
on se spustio dolje i uzeo je iz vode
obukao je, uzašao [gore] te je povratio čast u njoj.³⁷*

2.3. Utjelovljenje/oboženje i eshatološka »odjeća«

Krštenikovo »oblačenje« u Krista i u »odjeću slave/svijetla« otvara još jednu teološku temu koja zauzima veliko značenje u teologiji Istočnih otaca. To je teologija *oboženja* (*theōsis*). Atanazije kaže da je Bog postao čovjekom da bi čovjek mogao postati bogom.³⁸ Ovdje se može postaviti pitanje kakav je odnos između *oboženja* i tematike »odjeće«, a Efrem na to odgovora:

*Svevišnji znade da Adam htjede postati bog,
Tako On poslaše svoga Sina koji se obuče njime [Adamom]
kako bi njemu [Adamu] podario njegovu želju.³⁹*

Čovjekova narav biva obožena u Kristu, koji je obožio svoje tijelo, svoju »odjeću«, dajući mu »odjeću slave/svijetla«. Stoga, može se reći da kada Efrem upotrebljava sliku »odjeće slave/svijetla«, ona simbolizira i oboženje.

Ova slika nije daleka misli grčkih otaca. U jednoj od *Homilija* Makarija Egipatskog čita se da je Gospodin došao da uskrisi čovjeka od mrtvih i obuče ga u nebesku odjeću, odjeću božanske prirode.⁴⁰ Makarije jasno govori o eshatološkoj odjeći. Drugim riječima, govori o *oboženju* ljudske naravi. U jednoj drugoj *Homiliji*⁴¹ Makarije govori o Adamovoj golotinji nakon pada. Adam se osjećao golim zato što je izgubio nebesku odjeću — božansku odjeću, tj. snagu Duha. Dakle, odjeća je *duhovna odjeća*. Himni bizantske tradicije na blagdan Preobraženja, govoreći o Kristovoj božanskoj naravi, slijedeći evangeoski događaj, opisuju Kristovu odjeću kao »odjeću bijelu poput Svjetlosti«:

Uze Isus sa sobom Petra, Jakova i Ivana na goru visoku, i preobrazi se pred njima.

*Lice mu zasja kao sunce,
a odjeća njegova postade bijela kao svjetlost.
Ukazaše se Mojsije i Ilija te razgovarahu s njim.
Svijetao ih oblak zasjeni, a glas iz oblaka govoraše:
»Ovo je Sin moj ljubljeni! U njemu mi sva milina! Njega slušajte!«⁴²*

37 Ephraem, *De Epiphania*, 12, 1; CSCO, vol. 186, str. 144–191.

38 »Autos gar enēthrōpēsēn, hina hēmeīs theopoiēthōmen.« Athanasius, *De Incarnatione*, 54, 3; Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, preveo i uredio Charles Kannengiesser, SC 199, Pariz, 1973, str. 458; PG 25, 192, 54 B.

39 Ephraem, *Carmina Nisibena*, 69, 12; CSCO, vol. 218–219.

40 Usp. Macarius, *Homilia* 34, 2; PG 34, 745.

41 Usp. Macarius, *Homilia* 20, 1; PG 34, 649.

42 Stihirá prosómia na »Slava. I Sada.« od Stihira na psalme pohvale na Jutrenju svetkovine Preobraženja Gospodnjeg.

Naime, *odjeća bijela kao sunce* predstavlja božansku slavu, koju Otac objavljuje Kristovim preobraženjem. Objavljujući apostolima svoju božansku narav, On istovremeno otkriva i ljudsku *oboženu* narav. Kristovo preobraženje proglas je da Adamova čežnja postati bogom konačno biva ostvarena.

Međutim, što znači za ljudsku narav ostvariti svoju čežnju — »biti kao Bog«, tj. *oboženje*? Jedan od stihova bizantskoga *Oficija* govori: »preobrazio si se pred njima pokazujući dostojanstvo ljepote arhetipa (*emphainōn tou arkhetupou kallos tēn euprepeian*)«⁴³. Ako je Bog »lijep« *par excellence*, biti kao Bog znači biti arhetipska slika ljepote. Sirska teologija predstavljena u Efremovim himnima, slaže se s ovom bizantskom:

*Slobodna volja uspjela je djelujuću ljepotu Adamovu poružniti
jer on, čovjek, tražio je postati Bog.
Milost je pak njegovu unakaženost učinila lijepom
i Bog je došao postati čovjekom.
Božanstvo se spustilo dolje
da čovječstvo povuče gore.
Jer Sin je učinio prekrasnim unakaženost sluge
koji je postao Bog, upravo kako je želio.*⁴⁴

Sljedeći patristički primjer koji također govori o ljepoti arhetipa nalazi se kod Ćirila Aleksandrijskoga:

Svatko od nas dolazi oblikovan u krilu svoje majke. Na isti način, svatko je učinjen sinom Božjim, dok dolazi duhovno preobražen, a ljepota kreposti, ljepota Duha Svetoga, odijeva duše pojedinih ljudi. Oni tako postaju preobraženi u Krista po sudjelovanju u Duhu Svetomu u ljepoti prvotno oblikovanoj za Krista (Usp. Gal 4.19). Krist je dakle utoliko *oblikovan u nama*, ukoliko nas Duh sveti uključuje u proces božanskoga oblikovanja po posvećenju i ispravnome životu. Na taj način, u naše duše biva utisnut karakter naravi Boga Oca: Duh sveti, kao što već rekoh, posvećujući nas, oblikuje [nas] u Krista.⁴⁵

Zaključno, može se reći da se Bog »oblači« Adamom/čovjekom, krsti se, i u krštenju mu daje svoju odjeću. To je izgubljena »odjeća slave/svijetla«, a s njome mu daje i svoju arhetipsku ljepotu. Događaj *Preobraženja* pokazuje da je Kristova ljudska narav *obožena*. Kršćanin, na isti način u svome krštenju »oblači« Krista istovremeno oblačeći i »odjeću slave/svijetla« ili »nebesku odjeću«, kako bi rekao Makarije Egipatski. Na taj način kršćanin može postati Bog i može ponovno primiti izgubljenu ljepotu. Efrem to sažima ovako: »On nam je dao božanstvo, mi njemu dadasmo čovječstvo!«⁴⁶

43 Treća stihira na litiji, na svetkovinu Preobraženja Gospodnjeg; Staroslavenski prijevod grčki genitiv *tou arkhetupou* prevodi akuzativom, tako da prvotni naglasak s »arhetipa« u staroslavenskome prelazi na »dobrotu«: »preobrazilsja jesi pred njimi, javljaja načaloobraznija dobroti blagoljepije« (to jest, preobrazio si se pred njima objavljujući ljepotu prvobitne dobrote).

44 Ephraem, *De Virginitate*, 48, 15–18; CSCO, vol. 223–224.

45 Cirillus Alexandrinus, *Commentarius in Isaiam prophetam*, lib. 2, or. 2; PG 70, 936 BC.

46 Ephraem, *De Fide*, 5,17; CSCO, vol. 154–155.

3. Tijelo je »odjeća« duše

Odgovor na gore postavljeno pitanje može se potražiti i kod Makarija Egiptskog. U jednoj od svojih *Homilija* on govori da se duša treba brinuti o svojoj odjeći koja je tijelo, čuvajući ga čistim i daleko od svake tjelesne žudnje.⁴⁷

Ali odakle Makariju ova slika tijela kao »odjeće duše«? U monaško–asketsko-me okruženju, slike koje se upotrebljavaju za izražavanje odnosa između duše i tijela redovito imaju u pozadini (neo)platonsku antropologiju. Slike su koje se pritom uglavnom upotrebljavaju: tijelo je zatvor, grobnica duše, strašna maska i dr. Najvjerojatnije se, u filozofskome miljeu, izvor ove slike nalazi kod Pitagore i Orfeja.⁴⁸

Kod grčkih i latinskih otaca također se može sresti slika tijela kao »odjeće duše«, ali vrlo rijetko. Tako npr. Ćiril Jeruzalemski u *Četvrtoj katehezi* govoreći o tijelu tvrdi kako je tijelo odjeća duše, sredstvo kojim duša griješi.⁴⁹ Ovakva analogija odjeće naglašava pasivnu ulogu tijela u djelovanju grijeha i time želi reći da tijelo još uvijek nosi sa sobom nešto loše i grešno.

Za razliku od grčko–rimskoga svijeta, sirsko–mezopotamijski ambijent je s jedne strane daleko od (neo)platonskoga utjecaja, ali je s druge zato pod utjecajem Zaratustrinoga dualizma. Gnoza na tom području upotrebljava sliku »odjeće« da jednako tako naglasi negativni vid tijela. Stoga, prema Tominome evanđelju,⁵⁰ duša treba svući svoju »odjeću« tj. tijelo i vratiti se svomu božanskom izvoru. Gnostički tekstovi, kao i gnostički judeokršćanski apokrif, rašireni u Mezopotamiji, svakako su utjecali na kršćane toga područja. Dok gnostici i manihejci razvijaju simboliku »odijela« za tijelo, kako bi naglasili njegov negativni vid, kršćani preuzimaju simbolizam »odijela« da naglase važnost i dostojanstvo tijela.

Efrem također upotrebljava sliku tijela kao »odjeće« duše kako bi doketima, manihejcima i gnosticima svoga vremena dokazao vrijednost tijela. Prvima dokazuje da se Bog uistinu odjenuo čovjekom (tj. da se utjelovljenje uistinu ostvarilo), a drugima pokazuje da tijelo nije nešto zlo jer ga je Bog stvorio i, štoviše, sam se Bog »obukao« tijelom. A osim toga, ne prima li kršćanin Kristovo tijelo u euharistiji?

3.1. Tijelo u kršćanskoj predaji

Prije daljnje rasprave o simbolizmu tijela kao »odjeći« duše, treba ukratko razjasniti važnost tijela u kršćanskoj tradiciji. Glede čovjeka u Bibliji, ne može reći da ima tijelo, nego da jest tijelo. Tijelo je izraz ljepote i savršenstva božanskoga

47 Usp. Macarius, *Homilia*, 4, 1; PG 34, 472–473.

48 Usp. Brock S., »Clothing metaphors«, str. 17.

49 Usp. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis ad illuminandos*, 4, 22–26 (*De corpore*); Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Auguste Piédagnel (ur.), prev. Pierre Paris, SC 126 bis, Pariz, 1966, str. 134–145; PG 33, 484–485.

50 O podrijetlu ovoga apokrifnog evanđelja još uvijek se raspravlja. Važnije studije zastupaju teoriju da je evanđelje sirsko/aramejskoga podrijetla. Najvjerojatnije je bilo napisano u Edessi i ovisi o Diatessaronu. Druge studije smatraju da je evanđelje grčkoga podrijetla. Usp. Luigi Moraldi (ur.), *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*. vol. I, Casale Monferrato, 1994, str. 547–551.

djela. Za Bibliju tijelo je izraz realnosti osobe, psihofizičkoga identiteta i ljudske komunikacije.⁵¹ Otajstvo Utjelovljenja Riječi ne daje mjesta nikakvom gnostičkom ili manihejskom dualizmu, otkuda dolazi loše poimanje materije. Stoga, spasenje i uskrsnuće utjelovljeno je i realizirano u čovjekovome tijelu.

Unatoč biblijskomu stavu spram tijela, grčki i latinski oci ipak su bili pod platonskim i neoplatonskim utjecajem, te se kod njih vrlo često nazire određena doza poimanja tijela kao nečega lošeg. Ipak, to se odnosi jedino na jezik izražavanja. Oci su itekako svjesni da čak niti asket ne može vjerovati u bestjelesno spasenje. Tako npr. Grgur Nisenski, usprkos opisivanju tijela kao zatvora duše, u isto vrijeme vidi ga kao dušinoga »dobrog suputnika«. Čini se da je platonsko poimanje tijela ipak imalo utjecaja na neke oce tako da Kristovo tijelo nakon uskrsnuća smatraju nekom drukčijom vrstom tijela.

Ovdje se može reći da iako se među kršćanima našlo ili još uvijek nalazi, posebno među monasima i askitama (koji na poseban način žive određenu askezu protiv tijela) platoniziranih misli, to ne znači da to predstavlja i službeni nauk Crkve. Ne treba zaboraviti sve one crkvene rasprave protiv monofizita (i ostalih hereza) pri kojima je Crkva uvijek spašavala važnost i dostojanstvo tijela u svojoj nauci. Kalcedonski Sabor (451.) može se smatrati jednim od ovih nastojanja Crkve oko spašavanja vlastite antropologije koja je potpuno kristološki usmjerena. Nauk Crkve o čovjekovu tijelu vrlo je jasan. On se temelji na Kristovome Utjelovljenju te preko njegove muke, smrti i Uskrsnuća završava Uzašašćem. Problem se nalazi u jezičnome izražaju pojedinih Crkvenih pisaca koji su bili pod određenim utjecajem neoplatonske antropologije i jezika, ali uvijek u skladu s naukom Crkve. Upravo su oni polemizirali protiv manihejaca i gnoze upotrebljavajući takav jezik, jednak onom gnostičkom i manihejskom, ali bit njihovog nauka ostaje uvijek crkvena.

Bizantski *Oficij Velikoga tjedna za vrijeme »službe zaručnika«* (*akolouthia numphiou*) pjeva: »Vidim, o moj Spasitelju, prekrasnu ložnicu, ali nemam odjeću za ulazak: obasjaj odjeću moje duše, o davatelju svjetla, i spasi me!«⁵² Iz stihova se vidi kako bizantska teologija izražena u liturgiji upotrebljava istu sliku u kojoj je tijelo odjeća duše, kako bi izrazila čednost tijela poput čistoće odjeće, tako da pokaže svoju sjajnost koja sigurno dolazi od Gospodinove Slave. Teološka pozadina ovdje je opet »odjeća slave/svijetla« i nije daleko od Efremove slike u kojoj se kaže da je tijelo kao svadbena soba u kojoj zaručnik tj. duša, susreće svoga nebeskog zaručnika:

*Duša je tvoja zaručnica, tijelo tvoja svadbena soba,
Tvoji poslanici osjetila i misli.
I ako je samo jedno tijelo za tebe svadbena slavlje,
Cijela Crkva tvoja je svadbena gozba.⁵³*

51 Usp. Ignazio Sanna, »Corpo e Religione«, u: *Corpo e religione*, Gaspare Mura–Roberto Cipriani (ur.), Rim, 2009, str. 72.

52 Exapostilárion na Jutrenju ponedjeljka, utorka, srijede i četvrtka Velikoga tjedna.

53 Ephraem, *De Fide*, 14, 5; CSCO, vol. 154–155.

3.2. Tipologija jedinstva dviju naravi u Kristu

Grčki i latinski oci, da izraze način na koji su u Kristu sjedinjene dvije naravi, božanska i ljudska, upotrebljavaju sliku jedinstva tijela i duše u čovjeku. Ova analogija nalazi se i kod sirskih otaca. Kao što se duša oblači tijelom, tako se i Sin Božji oblači tijelom.

Ova slika jedinstva između tijela i duše, kao tipologija jedinstva dviju naravi u Kristu, u kasnijem razdoblju Istočnih crkava odigrat će važnu ulogu. Slika je upotrebljavana u dogmatskim raspravama između kršćana i muslimana. Kršćani su se njome služili da bi muslimanima objasnili dogmu utjelovljenja kao i jedinstvo dviju različitih naravi u Kristu. Izvrstan je primjer ovakve uporabe Timotej I., katolikos i patrijarh Crkve Istoka (728.–823.) koji je održao jednu vrlo poznatu raspravu s kalifom al-Mahdijem (744.–785.). To je jedan od prvih zabilježenih dijaloga kršćana s islamom. Kalif je tražio od Timoteja I. da mu objasni kako Krist može biti i Bog i čovjek, dvije različite osobe, a samo jedna osoba? Timotej se služi slikom analogije jedinstva tijela i duše: kao što se kod čovjeka duša oblači tijelom i čini jedinstvo čovjeka, isto tako i Bog »oblači« čovjeka/tijelo. Kao što je u čovjeku prisutno nepomiješano jedinstvo duše i tijela, »na isti je način Riječ Božja — [združena] s odjećom čovječstva koje oblači [uzevši ga] od Marije — jedan te isti Krist, a ne dva! I zato ne vjerujemo u dva Krista nego u Jednoga.«⁵⁴

Zaključak

Čovjekova žed da nadide samoga sebe ima korijen u njegovoj pritajenoj intuiciji, koja mu neprestano došaptava da može više nego što jest ili što je u njegovoj moći, a to je želja postati Bogom. Zbog ovoga čovjek stavlja sve na kocku, pa i vlastiti život i svoju vječnost. Prvotno se činilo da je čovjek uistinu sve izgubio, ali u stvari dobio je više nego što je mogao zamisliti. Sam Bog postao je čovjekom da bi čovjek mogao postati Bogom! Latinska liturgija o ovome misteriju pjeva u *Exultet* Uskrsnog bdijenja: »O, zaista potrebna Adamova grijeha... O, sretne li krivice koja je zavrijedila takvoga i tolikog Otkupitelja imati!« Judeokršćanska tradicija, sačuvana kod sirskih kršćana, ovaj misterij o katastrofalnome Adamovom padu i vječnome triumfalnom sjedinjenju čovječstva s Bogom teološki razrađuje u teologiji »odjeće slave/svijetla«. U ostvarenju čovjekove želje da postane Bogom, jedino je Bog mogao pomoći čovjeku, budući da je od samoga početka znao za tu čovjekovu žed. Na taj način lukavstvo Zavodnika, koji je podlo planirao poremetiti Božji plan sa čovjekom,⁵⁵ biva nadmudreno vječnom Mudročću. Stoga se

54 Timothy's Apology for Christianity. The Lament of the Virgin. The Martyrdom of Pilate, Alphonse Mingana (ur.) Cambridge, 1928, str. 19.

55 Prema apokrifnoj judeokršćanskoj predaji čovjek je stvoren kao vrhunac stvaranja koji zbog jedinstva duše i tijela u sebi sjedinjuje i duhovni i materijalni svijet. Stoga su i anđeli podređeni čovjeku te su se trebali pokloniti pred Adamom/čovjekom. Anđeli koji su odbili pokloniti mu se bili su izbačeni iz raja i postali su demoni. Otada, pali anđeli čine sve kako bi naudili čovjeku i Božjem planu s čovjekom. Usp. poglavlje o stvaranju Adama i pobuni Sotone u: The Book of the

Riječ Božja, Mudrost Očeva, »oblači« Adamom/čovjekom, biva kršten u Jordanu i ponovno oblači izgublenu »odjeću slave/svijetla«. Kristovo Uzašašće k Ocu je i Adamovo / čovjekovo uzdignuće⁵⁶ jer je njegova ljudska narav po hipostatskoj uniji u Kristu zauvijek sjedinjena sa samom životvornom Presvetom Trojicom.

Čovjekovo zajedništvo u Presvetoj Trojici zajamčeno je Kristovim čovještvom, ali svaki pojedinac osobno treba doći do toga zajedništva. »Odjeća slave/svijetlosti« koje krštenik oblači kod svoga krštenja, nije završen, gotov čin, nego proces koji traje jer je to uranjanje u muku, smrt i uskrsnuće Kristovo. To je hod prema eshatonu. Ovaj hod oslikava jedna maronitska pjesma naslovljena »*Shū fī half el-bahar*« (=Što to ima iza mora?). Prva strofa pjesme glasi:

*Razodjeni me na brodu
i povezi me njime daleko
u mjesta puna Svjetlosti
i sve njene noći su gozbe...*

Stihovi su eshatološkoga karaktera, a pjesma izražava razgovor duše sa svojim tijelom kao svojom odjećom. Pjesma odražava intimni, gotovo ljubavnički razgovor duše i njezinoga tijela koji su zajedno na putu preko životnog mora, na putu prema nebeskoj gozbi — sjedinjenju sa svojim Bogom u vječnosti. Ova slika, koja ima svoje korijene u najranijem razvoju teologije na kršćanskome Istoku i danas je živo prisutna u njezinoj liturgiji. Sirsko kršćanstvo upotrebljava ovu sliku kako bi objasnilo svoju teološku misao: tijelo je »odjeća« božanstva u Kristu. I kao što se duša sjedinjuje s tijelom »oblačeći ga«, tako se i Kristovo božanstvo »oblači« u tijelo i tako se sjedinjuje s njim. Ovo je slikovit semitski način kojim se želi objasniti i produbiti grčka definicija hipostatske unije!

Svećenikova liturgijska molitva na dan Uskrsa i tijekom cijeloga Pashalnoga vremena u maronitskoj liturgiji sažima otajstvo »odjeće slave/svijetla« sljedećim riječima: »kao što si nas spasio svojom mukom, o Stvoritelju života, i oživio nas svojim Uskrsnućem, tako obnovi svojom milošću našu sliku, obuci naša tijela snagom Duha Svetoga, tako da možemo zasjati novom odjećom slave i promatrati Te u svijetlu, o istinski Zaručnice«. ⁵⁷ Iz svega toga proizlazi da je moguće reći, da se »Bog oblači čovjekom, kako bi se čovjek mogao obući Bogom.«

Cave of Treasures, str. 51–61; Coptic Martyrdoms, Ernest Alfred Wallis Budge (ur.), Oxford, 1914, str. 484.

56 Usp. Zborna molitva Uzašašća, Rimski Misal.

57 Kitab al-Qudus be-hasab taqs al-kanisa al-antakya al-suriana al-marunya, str. 342.

The Theology of »The Robe of Glory/Light« in the Eastern Christian Tradition

Željko Paša*

Summary

According to extra-biblical Jewish tradition, Adam/man in Paradise was clothed in a »robe of glory/light«. As a result of his fall Adam/man lost his »robe of glory/light«, and God gave him a »garment of skin« (Gen 3:21) as a symbol of weakness, vulnerability and sinfulness. This tradition is carried on in the Judeo-Christianity of Mesopotamia among Syriac-speaking Christians. They developed a specific theology of »The Robe«, the main idea of which influenced other Christian traditions. Through the Incarnation, Christ puts on Adam/man and receives his »garment of skin«. At his baptism in the Jordan, Christ puts on Adam's/man's lost »robe of glory/light«. Likewise, each Christian at his own baptism »puts on« Christ (Gal 3:27), that is, he puts on the »robe of glory/light«.

Key words: robe/garment of glory/light, garment of skin, Adam/man, Ephrem the Syrian, Syrian tradition, Judeo-Christian tradition

* Željko Paša, ThD, postdoctoral researcher. The Pontifical Oriental Institute, Rome. Address: Piazza S. Maria Maggiore 7, 00185 Rome, Italy. E-mail: zeljko.pasa@gmail.com