

<https://doi.org/10.21301/eap.v14i4.3>

Dragana Jeremić-Molnar

Fakultet muzičke umetnosti, Univerzitet umetnosti u Beogradu

admolnar@sbb.rs

Aleksandar Molnar

Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

amolnar@f.bg.ac.rs

Pevanje u Pavlovom kultu posednutih Isusovim duhom*

Apstrakt: U članku se autori bave Pavlovim kultom posednutih duhom pokojnog maga Isusa, kao i sa mestom i značajem pevanja u dva glavna rituala tog kulta: ritualnom obedu i ritualnom prizivanju Isusovog duha. Zaključak analize je da su oba rituala imala istu dvodelnu strukturu. Ritualni obed se sastojao od ljubavne večere (*agape*), gde je pripadnici kulta trebalo da zajedno pevaju odgovarajuće pesme, i evharistiju, gde je svaki član trebalo samo da „peva u srcu“. Sa druge strane, ritualno prizivanje Isusovog duha podeljeno je na bogoslužjenje i seansu na kojoj se komuniciralo sa Isusom. U prvom delu cela zajednica je recitovala psalme, himne i duhovne pesme, dok je u drugom delu izabrani medijum saopštavao Isusove poruke kroz „neizrecivo roptanje“.

Ključne reči: Pavle, Isus, kult, magija, religija, pevanje

Pavle je bio svakako najkontroverznija ličnost ranog pokreta Isusovih sledbenika. Nije ni malo slučajno što je baš njega imperator Julijan Apostat nelaškavo opisao kao „čoveka koji je prevazišao sve magove i obmanjivače koji su ikada igde postojali“ (*Cont. Gal.*, 100 A). Nakon što je jedno vreme proganjao Isusove sledbenike u ime Zakona, doživeo je „prosvetljenje“, počeo da veruje u Isusa kao Hrista i pridružio im se. Elan F. Segal je dobro primetio da je za njega „Zakon, kroz koji je otkrio Hrista“ umro „sa njegovim starim sopstvom“ (Segal 1990, 134). Teško je reći kako je baš došlo do Pavlovog „preporođenja“ u veri u Isusa kao Hrista. U svakom slučaju, u vreme kada se pridružio Jakovljevoj

* Tekst je prezentovan na nacionalnom naučnom skupu „Antropologija muzike“, održanom na Filozofskom fakultetu u organizaciji Odeljenja i Instituta za etnologiju i antropologiju 23.03.2018. godine.

prcrkvi u Jerusalimu, Pavle je već imao iskustva sa jednom vrstom magije kojom se nisu bavili ni Isus, ni njegovi učenici. U pitanju je bilo prizivanje duhova pokojnika (*nekydaimones*) u cilju pribavljanja važnih informacija ili pružanja pomoći u proizvođenju odgovarajućih čudesa. Odnos koji se na taj način uspostavljao između duha pokojnika i maga bio je predstavljan kao odnos „onoga koji sedi pored (*paredros*)“, tj. savetnika ili pomoćnika, i onoga koji obavlja glavnu delatnost (*euparedron*). U helenističkom svetu se verovalo da su naročito kooperativni bili duhovi pogubljenih zločinaca, osoba koje nikada nisu bile u braku i koje nisu imale decu, a da njima najbolje može da vlada mag koji je i sam bio neženja i bez dece (zločinac je bio već na osnovu svoje – inkriminisanе – profesije). Baveći se takvom vrstom magije, okoreli neženja Pavle je „naleteo“ na duh Isusa (čije je sledbenike pre toga progonio) i shvatio da će sa njim zaista moći „da pravi čudesa“. Međutim, Pavle je brzo zaključio da je duh pogubljenog maga Isusa toliko jak – zapravo najjači od svega što postoji – da hoće da ostane *euparedron*, a da svakog živog maga koji dođe u kontakt sa njim primora da mu služi kao *paredros*. Kada je Pavle napisao da se Isus „nakon svih, javio (*ōphthē*) i meni kao kasnorodnom“ (*Kor. I*, 15.8), on je hteo da naglasi tri stvari: da se prekasno u svom životu susreo sa Isusovim duhom, da je bio preporođen kada se to konačno desilo i da je samo „javljanje“ imalo snagu ukazivanja u božanskoj „slavi (*kabod*)“ (Lüdemann 2012, 549), tj. onako kako se Jevrejima inače javljao Bog. Štaviše, time što je Isusovom duhu omogućio da monopolizuje božansku „slavu (*kabod*)“ Pavle je, doduše, korenito promenio način na koji su je Jevreji u njegovo vreme shvatali, ali je ipak ostao u okvirima judaističke tradicije (distanciravši se tako od „obične magije“). Zbog toga je Pavle mogao da se pridruži Jakovljevoj prcrkvi u Jerusalimu i da kasnije, tokom svog misionarskog rada, stvara religioznu inovaciju koja će kasnije biti poznata pod nazivom „paulijansko hrišćanstvo“ (Smith M. 1980, 243–244).

Pokretan tom svojom novostečenom verom, Pavle je želeo da je proširi i na druge ljude koje je sretao po različitim gradovima Rimske imperije i sa kojima je želeo da stvara apokaliptičke zajednice. Te zajednice nisu nalikovale ni Jakovljevoj prcrkvi u Jerusalimu, ni kasnijim hrišćanskim crkvama (zaključno sa Katoličkom crkvom) i zato ih je najbolje nazvati delovima jednog sveobuhvatnog kulta posednutih Isusovim duhom (Mount 2005, 316).

Ritualno prizivanje Isusovog duha

Pavle nikada nije osetio potrebu da objasni kako je došao u kontakt s Isusovim duhom. Njemu je bilo dovoljno „da tvrdi, isto kao i drugi magovi, da ono što govori potiče od njegovog boga, da on ima um svoga boga, da je on otkrovenje njegovog boga, itd.“ (Smith M. 1980, 245). Pritom mu je najviše bilo

stalo do toga da svoje sagovornike ubedi da će njegova komunikacija s Isusovim duhom morati da potraje duže (upor. i Segal 1990, 141–142) – praktično sve dok ne dođe carstvo Božje. Na jednom mestu Pavle je objasnio šta on očekuje od komunikacije s Isusovim duhom: „da upoznam njega i silu njegovog vaskrsnuća i zajedništvo (*koinōnian*) njegovih muka koje se postiže ugledanjem (*symmorphizomenos*) na smrt njegovu, kako bih dospao do vaskrsenja mrtvih. To još nisam postigao, niti sam se usavršio, nego se trudim da posedam (*katalabō*) onako kako je mene poseo (*katelēmphthēn*) Hristos Isus“ (*Fil.*, 3.10–12). Isusov duh je, dakle, zaposeo Pavla i ovaj se trudi da tu zaposednost dalje širi na sve one koji su voljni da uđu u „zajedništvo muka“ Isusovih i koji su pripravnici da postanu mučenici kao i on. Sama mučenička smrt je nebitna pošto Isusov duh nudi „silu vaskrsnuća“, koja vodi na jedino mesto gde vredi živjeti – u carstvo Božje. Pavle zato tvrdi da „je naše življenje na nebesima, otkuda i spasitelja očekujemo Gospoda svojega Isusa Hrista, koji će preobraziti naše poniženo tijelo da bude jednako tijelu slave njegove, po sili da može sve sebi pokoriti“ (*Fil.*, 3.20–21). Ovde možemo da vidimo da Pavle već podrazumeva da se Isus nakon vaskrsnuća uzneo na nebesa i da će odatle (zapravo se i ne vraćajući u ovaj svet!) doneti spas u vidu vaskrsnuća/preobražaja tela svih onih koji veruju u njega. U jednoj drugoj poslanici Pavle daje nešto konkretnije proroštvo: „tijelo i krv ne mogu naslijediti carstva Božijega, niti raspadljivost neraspadljivosti našljeđuje. Evo vam kazujem tajnu: jer svi nećemo pomrijeti, a svi ćemo se pretvoriti. Ujedanput, u trenu oka u posljednjoj trubi; jer će zatrubiti i mrtvi će ustati neraspadljivi, i mi ćemo se pretvoriti“ (*Kor. I*, 15.50–52). Svi oni koji veruju u Isusa (osim onih koji neće upoznati smrt), dakle, vaskrsnuće i osetiće realnost carstva Božjeg, ali to neće biti realnost ovog, „raspadljivog“ i raspadnutog sveta, nego neka nova, ljudskom doživljaju praktično još nedostupna realnost. U isto vreme, u toj realnosti će jedino biti moguća puna „spiritualnost“ koju tek besmrtnost omogućava (Malcolm 2013, 263). Pritom carstvo Božje svakako neće biti nikakva spiritualna transcendencija, već potpuno regenerisani kosmos, u kojem će svi oni koji su dokazali snagu svoje vere u Isusa od njega dobiti nova („neraspadljiva“), večna i produhovljena tela – nalik onom njegovom koje je on već dobio svojim vaskrsnućem.

Polazeći od toga da Isusov duh poseda ljude tako što ih uključuje u „zajedništvo njegovih muka“ i od njih zahteva da se trajno „ugledaju na smrt njegovu“, Pavle je smatrao sasvim logičnim da kultno organizuje Isusove sledbenike. Postati Isusov sledbenik za Pavla je značilo primiti u sebe njegov duh. Niko ko nije bio spreman na to nije imao šta da traži u kultu posednutih Isusovim duhom: „ako ko nema Duha Hristova, on nije njegov“ (*Rim.*, 8.9). Prisustvo Isusovog duha u verniku moglo se vrlo lako evidentirati pošto je on (kao i dok je Isus bio živ) izvodio raznovrsna čudesa (*Gal.*, 3.5; *Rim.*, 15.19; *Kor. I*, 12.9–11). Kako je dobro primetio Kristofer Maunt (Christopher Mount), „suštinska stvar u određe-

nju Pavlovih zajednica kao kultova posednutih duhom je njihovo ubedenje da su pojedinci u zajednici došli pod kontrolu tuđeg duha koji je pokorio pojedinčevu 'ja' okupatorskom duhu. Pojedinaac dela unutar zajednice kao posednuto 'ja' (Mount 2005, 316–317). Pošto on više i ne dela sam, logično je da nije ni odgovoran za svoja dela. Međutim, Pavle je otišao korak dalje i tvrdio da dolazak pod kontrolu Isusovog duha briše odgovornost i za ranija dela, ili, drugim rečima, da nudi *univerzalni* „oprost grehova“.

Zajednica u Korintu bila je jedna od prvih u kojima je Pavle organizovao svoj kult, dvadesetak godina nakon Isusove smrti (*Dela*, 18.1–18). Tu je Pavle organizovao skupove koji bi se najbolje mogli shvatiti kao ritualna prizivanja Isusovog duha i na kojima su obznanjivana njegova proroštva o dolasku carstva Božjeg i uputstva za dalji život kultne zajednice. Iako je u osmišljavanju ovog rituala Pavle možda dobio izvesni podsticaj iz stoicizma,¹ pa i iz judaizma,² on je čvrsto stajao u tradiciji misterijskih kultova koji su usvajali i ambicioznije primenjivali već postojeće magijske praktike, među kojima je bilo i prizivanje duhova umrlih. Isusov duh izgleda da je se obznanjivao kroz tačno predviđeni misterijski ritual koji je započinjao u tradicionalnom maniru jevrejskog bogoslužnja: zajednica bi se upoznala sa nekim psalmom, da bi onda dobila poduku, a na kraju doživela i odgovarajuće proročko otkrovenje (*apokalypsin*). Indikativno je da je u nabranjanju radnji koje čine ceo ovaj misterijski ritual Pavle započeo sa „psalmom“, ali da nije precizirao način na koji se on prezentovao zajednici (*Kor. I*, 14.26). To je za sobom povlačilo pitanje da li je Pavle tokom ritualnog prizivanja Isusovog duha bilo kakvu ulogu dodelio muzici. Iako se na to pitanje uobičajeno daje pozitivan odgovor (upor. npr. Wellesz 1954, 2), negativan odgovor sugerise sam Pavle, koji u drugoj poslanici eksplicitno naveo da se „psalmi i himne i duhovne pesme“ ne „pevaju (*adontes*)“ skupno, niti „pevaju u srcu (*psallontes tē kardia*)“ svakog vernika, nego isključivo „govore

¹ Mišel V. Li (Michele V. Lee) je zastupala tezu da za Pavla „samo pomoću Duha Hrist/crkva može biti jedno telo. Pavle ima u vidu ontološki rezultat rada Duha, ističući zaslugu Duha u navođenju vernika da postanu deo tela. Ova ontološka implikacija je slična onoj u stoičkoj fizici, gde se samo ona tela koja na okupu drži sveprisutna *pneuma* mogu s pravom nazvati ujedinjenim telom. Za Pavla, kao i za stoike, *pneuma* je od suštinskog značaja za autentično telesno postojanje. Pavle dodatno opisuje ulogu Duha u pojmovima krštenja i pijenja“ (Lee 2006, 131).

² Martin Hengel (Martin Hengel) i Ana Marija Švemer (Anne Marie Schwemer) tvrdili su da Pavlova dihotomija (grešnog) tela i duha nema nikakve veze sa stoicizmom i da potiče direktno iz judaizma (Hengel and Schwemer 1997, 194 i 234). Pritom je Hengel ukazivao i na to da su još i u I. veku u Jerusalimu postojali neki jevrejski učitelji (poput Hilela) koji su verovali u postojanje aktivnog Duha koji i dalje bdi nad Izraeljem i ljudima pomaže da, suočeni sa komplikovanim religioznim problemima, odabiru ispravna rešenja (Hengel 1991, 52–53).

(*lalountes*)“ (*Efe.*, 5.19), onako kako se i „jezici govore (*glōssē lalei*)“ (*Kor. I.*, 14.27) u drugom (i ujedno centralnom) delu ritualnog prizivanja Isusovog duha.

U stihu *Efe.*, 5.19 problem stvara to što Pavle pominje i izgovaranje „psalama (*psalmois*)“ i „pevanje u srcu (*psallontes tē kardia*)“, koje u ovom kontekstu budi asocijaciju na originalno značenje grčke reči *psallo* (trzati, okidati), pa samim tim implicira da je u pitanju pevanje uz pratnju nekog žičanog instrumenta. Sasvim je izvesno da ni Pavle, ni drugi Isusovi sledbenici nisu koristili instrumente kao pratnju pevanju prilikom obreda, tako da i na ovom mestu *psallontes* ne upućuje ni na kakav žičani instrument. Štaviše, u stihu *Kol.*, 3.16 Pavle jasno govori da je u pitanju „pevanje u srcu (*adontes en tais kardiais hymōn*) Gospodu“. Zbog toga bi stih *Efe.*, 5.18 trebalo razumeti tako da je moguće na tri načina „ispunjavati se duhom“: izgovaranjem psalama, himni i duhovnih pesama, pevanjem (svega toga, ali i nekih drugih prigodnih pesama) i pevanjem u srcu (onoga što se na taj način uopšte može pevati a da to i dalje bude zahvaljivanje Bogu). Ključ za razlikovanje između izgovaranja „psalama (*psalmois*)“ i „pevanja u srcu (*psallontes tē kardia*)“ iz poslanice Efešanima možda leži u Poslanici Jakovljevoj, u kojoj se kaže „Muči li se ko među vama, neka se moli (*proseuchesthō*) Bogu; je li ko veseo neka se zahvaljuje (*psalletō*) Bogu“ (5.13). Za Jakova je izgovaranje „molitvi“ bilo kolektivni čin (5.14), koji je čvrsto strukturisan (odvija se pod pokroviteljstvom starešina) i koji pokreće neka muka, dok je hvaljenje Boga bila spontani čin koji je inspirisan radošću i koji pojedinac može da čini kako nađe za shodno: izgovaranjem ili pevanjem psalama. I Pavle je pravio ovo razlikovanje između molitvi i zahvala Bogu (*Dela*, 16.25), ali je u obredima u crkvi domen izgovorene reči proširio i na sve one zahvale Bogu koje vernik nije pevao sam, u svom srcu. Samim tim, moglo bi se zaključiti da je i ceo ovaj Pavlov misterijski ritual bio lišen muzike.

Uputstva iz poslanica Efešanima i Kološanima važna su zato što nam otkrivaju da je Pavle „psalmima i himnama i duhovnim pesmama“ namenio da se izgovaraju (u sklopu „podučavanja“ i „svetovanja“) a ne pevaju. Nema nikakve sumnje da je Pavle u svojoj zajednici očuvao judaističko liturgijsko nasleđe i preuzeo (naravno, uz određene modifikacije) psalme i himne koji su se pevali u sinagogama njegovog vremena. Na kraju krajeva, pripadnici te zajednice su, kao Jevreji, psalme i himne naučili da pevaju još od malih nogu, dok su bili članovi sinagoge, i zaista nije bilo nikakvog razloga da ih zaborave. Međutim, Pavle nije bio zadovoljan sa postojećim verzijama himni, pa je u njih umetao nove stihove kako bi mogao da iskaže sopstvene hristološke stavove, koji su odstupali ne samo od judaističke ortodoksije, nego i od jevrejskog misticizma (upor. primer himne koju sadrži *Kol.*, 1.15–20: Smith I. 2006, 146 i dalje). Pošto se radilo o značajnim intervencijama nije ni malo čudno što je Pavle preferirao da se himne više ne pevaju, nego samo izgovaraju. Pavlu, međutim, ni to nije bilo dosta pa je stvarao i potpuno nove „duhovne pesme“, tj. „slobodne himne“ koje pre toga

nisu postojale nigde (Werner 1959, 208, 258 i 299). Egon Veles (Egon Wellesz) je tvrdio da su se ovde već počele pojavljivati „aleluje i druge pesme ushićujućeg ili ekstatičkog karaktera, bogato ornamentisane“ (Wellesz 1954, 2), a Erik Verner (Eric Werner) je osporavanje „ideala molitve u tišini“, koji je zastupao Filon Aleksandrijski (Werner 1959, 306 i 368), prepoznao u Pavlovim rečima: „Jer kad blagosloviš duhom kako će onaj koji stoji mjesto prostaka reći amin po tvome blagoslovu, kad ne zna šta govoriš? Ti dobro zahvaljuješ, ali se drugi ne popravljaju“ (*Kor. I*, 16–19).

Ovde je potrebno dati tri napomene. Prvo, ako su Pavle i pripadnici njegove zajednice osećali da su im nedovoljne izražajne mogućnosti koje pružaju psalmi i himne koji su se pevali u sinagogi, to još uvek ne znači da su „duhovne pesme“ stvarali kako bi ih *pevali* (kao što smo mogli da vidimo, za Pavla su ovo sve bili oblici govornog načina „ispunjavanja duhom“ Isusovim).³ Drugo, Filon je zaista zastupao za njegovo vreme radikalni ideal pevanja himni u tišini,⁴ ali mu ni na kraj pameti nije palo da ospori najviši teološki, pa i kosmološki značaj „zvučec“ pevanja himni.⁵ U tom smislu ne postoji nikakva naročito bitna razlika između Filona i Pavla, koji je razlikovao pevanje i „pevanje u srcu svom“. Naposljetku, treće, „blagosiljanje duhom“ se pojavljivalo na seansi na kojoj je prizivan Isusov duh, nakon što bi vernik koga bi ovaj zaposeo izašao iz transa, prestao da „govori jezicima“ i pokušao da protumači ono što je upravo doživio (ključno pitanje je bilo da li je u stanju da to učini ili nije), tako da to nije bila ni prilika ni mesto da se „pevaju himne u tišini“ – himne su mogle biti važne samo prilikom ritualnog obeda.⁶

³ Ključnu grešku su i Egon Veles i Erik Verner napravili interpretirajući Pavlove „duhovne pesme“ u ključu mnogo kasnijih zahvalnica koje su, „poneti spontanom inspiracijom“, za trpezom pevali „harizmatički nadareni hrišćani“ (Werner 1959, 208), a koje je opisao Tertulijan: „Pre nego što se spuste [za trpezu], učesnici se prvo mole Bogu. Jedu samo onoliko koliko je potrebno da bi utolili glad; piju samo onoliko koliko je časnno. Samoograničavaju se znajući da i tokom noći moraju da obožavaju Boga, a pričaju znajući da je Bog jedan od njihovih slušalaca. Nakon pranja ruku i unošenja svetla, svako mora da se uspravi i da prema mogućnostima otpeva himnu Bogu, bilo da je iz svetih spisa, bilo da je njegova umotvorina“ (*Apol.*, 39).

⁴ Filon je pisao da je „nemoguće iskreno pokazati zahvalnost Bogu onim sredstvima koja ljudi obično misle da su jedina, a to su pronošenja živih i neživih žrtvi; jer ceo svet ne bi mogao biti hram vredan da se podigne u njegovu čast, osim putem zahvalnica i himni, iako se i one moraju pevati, ali ne naglas, već nevidljivim i čistim umom, koji će mu uzdići i uzvik i pesmu“ (*De Plan.*, 30).

⁵ „Zbog toga se čini da je nebo, kao arhetipski organ muzike, uređeno na najsavršeniji način, jer ništa ne može više da zvuči muzički od himni koje se pevaju u čast Oca univerzuma“ (*De Somn.*, 1.37).

⁶ Dok je u misterijskom ritualu prizivanja Isusovog duha od centralnog značaja bio tradicionalniji psalm, fleksibilnija himna je dominirala prilikom ritualnog obeda. Tako

Imajući to na umu, može se reći da Pavle nije napravio potpuni raskid sa liturgijskim nasleđem sinagoge (preuzeo je psalme i himne koje su se tamo pevale), ali da je u potpunosti odbacio njegovu muzičku komponentu. Jevrejska liturgijska muzika tog doba nije se ni po čemu razlikovala od sakralne kantilacije koja je postojala u orijentalnim despotijama i koja se širila i po gradovima Rimske imperije po kojima je Pavle stvarao svoje crkve. Edith Gerson-Kivi (Edith Gerson-Kiwi) je svojevremeno dobro primetila da se „magijsko-hipnotičko recitovanje na jednom tonu“ javlja na relativno kasnom nivou razvoja muzike u ovom delu sveta, i to sa jasnim ciljem diferenciranja od izražajno neuporedivo bogatije narodne muzike i „prenošenja tekstova od najvišeg religijskog i moralnog kvaliteta“ (Gerson-Kiwi 1961, 64–65).⁷ U kategorijama sociologije muzike Maksa Vebera (Max Weber), koja uporište ima u dinamici okcidentalnog muzičkog racionalizma, ovaj „razvoj“ ukazuje se kao „pad“ do kojeg je u grčko-rimskoj muzici došlo prodorom religioznog asketizma, čijim je najprononsiranijem nosiocem na kraju postalo hrišćanstvo (Weber 2004, 159). Muzika u Pavlovom kultu posednutih Isusovim duhom zauzima osobeno mesto u ovim globalnim kretanjima. U sklopu borbe koju je vodio protiv Zakona, kao prepreci na putu širenja vere u Isusa kao Hrista i polaganja „novog zaveta“, sasvim je jasno zašto je Pavle morao da starozavetnim psalmima i himnama oduzme moć sakralne kantilacije koju su one dobile u sinagogama. Ovo tim pre što je judaistička liturgija u nekim delovima Rimske imperije već počela da nalikuje na „orfičke konventikle sa njihovim ezoteričnim, didaktičkim kućnim bogoslužjenjem, odvojenim od žrtvovanja“ i centriranim oko „serije himni“ (Hengel 1974, 262–263). Od svega toga je Pavle želeo da se na svaki način distancira i zato je on psalmima i himnama, kada je već morao da ih preuzme iz sinagoge, barem oduzeo snagu „magijsko-hipnotičkog“ načina izvođenja.

Nakon tako formalizovanog bogoslužjenja sledila je spiritistička seansa u pravom smislu te reči: Pavle ili neki drugi pripadnik zajednice koji bi postao medijum⁸ najverovatnije bi pao u trans i „govorio jezikom“, tj. roptao

se na ovaj ritualni obed verovatno odnosio Pavlov poziv da se himne upućuju Bogu „posred crkve (*ekklēsias*)“ (*Jev.*, 2.12). Fleksibilnost himni je uticala na to da se izvode i izvan crkve, pošto im je Pavle pribegao prilikom zatočenja u tamnici (*Dela*, 16.25).

⁷ „Postoji stilski jaz između kantilacije i narodne muzike etničkih grupa u svakoj od azijskih zemalja, kao i izvesna privlačnost koja čuva stil pevanja od većih promena u istorijskom vremenu kojem su nehijeratske muzike podvrgnute. Nasuprot tome, najveći broj azijskih tipova kantilacije obrazuje klasu za sebe, premošćavajući nacionalne granice, pa do određene mere, čak i granice rase i religije. Tako šintoističko, budističko, bramansko, muslimansko i jevrejsko sakralno pevanje otkriva upadljivu međusobnu sličnost, dok se mnogo razlikuje od sekularnih muzika svojih zemalja“ (Gerson-Kiwi 1961, 65).

⁸ U svakom slučaju, ni medijumom se u Pavlovoj zajednici nije moglo postati bez njegovog odobrenja. „A kad Pavle metnu ruke na njih, siđe Duh sveti na njih, i govoraše

(glosolalija),⁹ da bi na kraju (kada bi došao k sebi) pokušao da pruži dodatne informacije o onome što je u transu video, kako bi bilo moguće dati „tumačenje (*hermēneian*)“ poruke Isusovog duha celoj zajednici (Smith M. 1980, 245–246). Tako, ako je medijum izustio „*abbaabbaabba*“ zaključak je bio da se Isusov duh obratio skupu na aramejskom jeziku i da im je poručio da su svi postali sinovi Boga jer ih on prihvata kao „otac (*abba*). Ako je mumljanje bilo potpuno nerazumljivo (tj. „neizrecivo“) to je onda značilo „da nagrada namenjena hrišćanima prevazilazi sve zamislivo“ (Smith M. 1980, 246). Davanje konačnog tumačenja je Pavlu bilo važno zato što se na taj način celo ritualno prizivanje Isusovog duha okončavalo onako kako je i počelo: u „psalmu“. Kada Pavle opominje da se ne sme ostati pri „govoru jezika“, već da se mora „zahvaliti Bogu duhom, ali se i zahvaliti umom (*psalō tō pneumatī psalō de kai tō noi*)“ (*Kor. I*, 14.15), on skreće pažnju na to da završni „psalm“ ne sme ostati čisto duhovan (na relaciji između Isusa i medijuma), nego mora postati i „uman“, kako bi bio saopšten drugima. S druge strane, na taj način ceo ritual dobija svoje zaokruženje, pošto se tokom spiritističke seanse početni „umni psalm“ (*Kor. I*, 14.26) uvećava za „duhovni psalm“. Zato je tek pod pretpostavkom sprovođenja celog misterijskog rituala, od uvodnog („umnog“) do zaključnog („duhovno-umnog“) psalma, Pavle mogao da sa zadovoljstvom zaključi kako se „sve dobro obdelava (*panta pros oikodomēn ginesthō*)“ (*Kor. I*, 14.26), s obzirom na to da su „sluge Hrista (*hypēretas Christou*)“ pokazale da su na nivou zadatka „obedelavatelja misterija Boga (*oikonomous mystērion Theou*)“ (*Kor. I*, 4.1). Tome u prilog govori i Pavlovo poređenje prema kojem „je veći onaj koji prorokuje negoli koji govori jezike (*lalein glōssais*), osim ako ne daje tumačenje (*diermēneuē*) kako bi obdelao crkvu (*hē ekklēsia oikodomēn*)“ (*Kor. I*, 14.5). Ovde Pavle poredi dva pripadnika zajednice, od kojih je prvi okončao prvi deo misterijskog rituala proročkim „otkrovenjem (*apokalypsin*)“, a drugi drugi deo „jezikom (*glōssan*)“. Drugi je mogao da se meri sa prvim samo ako je dao tumačenje¹⁰ svog (inače „neizrecivog“) roptanja i na taj način „obdelao crkvu“.

jezike i prorichahu“ (*Dela*, 19.6). I pored toga, Pavle je „govorio jezike više nego svi drugi“ u njegovoj zajednici, uzeti zajedno (*Kor. I*, 16–19).

⁹ Zvuci koje je ispuštao onaj koji je „govorio jezicima“ najbolje bi se mogli opisati kao „roptanje“, što je reč koju i Pavle koristi u drugoj poslanici. „A tako i Duh pomaže nam u našijem slabostima: jer ne znamo za što ćemo se moliti kao što treba, nego sam Duh moli se za nas neizrecivim roptanjem (*stenagmois alalētois*)“ (*Rim.*, 8.26). „Roptanje“ (koje je po definiciji neizrecivo) je i za Pavlovog učenika Luku zadržalo snažnu konotaciju muka koje su Jevreji iskusili tokom svoje istorije, još od boravka u Egiptu. „Ja dobro vidjeh muku svojega naroda koji je u Misiru, i čuh njihovo roptanje, i sidoh da ih izbavim“ (*Dela*, 7.34)

¹⁰ Grčka reč *diermēneuē* kojom se označava tumačenje u ovom kontekstu je sinonim sa rečju *hermēneia* (kao u *Kor. I*, 12.10).

Ritualno vaskrsavanje Isusovog tela

Pored seansi prizivanja Isusovog duha, koje su se održavale sporadično (možda jednom nedeljno ili ređe), korintski sledbenici Isusa okupljali su se frekventno (možda svake večeri ili ređe) na zajedničkom ritualnom obedu, na kojem se i pevalo. Dok je Pavle bio pripadnik crkve u Antiohiji, tamo su važila pravila koja su bila bliža judaističkoj tradiciji (pa, samim tim, i Jakovljevoj prcrkvi u Jerusalimu) i koja su bila potpuno drugačija od onih koje će on kasnije primeniti u Korintu (*Dela*, 13.2). Umesto ritualnog obeda, u Antiohiji je „[p]ost bio priprema za otkrovenja i vizije Duha i ‘intenzivirane’ molitve“ (Hengel and Schweitzer 1997, 235).¹¹ Svojevremeno je Albert Švajcer (Albert Schweitzer) optužio Pavla da je, kada je konačno dobio priliku da sam stvara svoju crkvu, u njoj originalne simboličke eshatološke sakramente krštenja i „večere Gospodnje“ pretvorio u „sakramentalnu magiju“ (Schweitzer 2001, 381). Istina je verovatno bila dijametralno suprotna: Jakov je u svojoj prcrkvi u Jerusalimu pokušavao da od krštenja i Poslednje večere napravi simboličke eshatološke sakramente, potiskujući „sakramentalnu magiju“ koju su oni nosili duboko u sebi i koju je Pavle prepoznao upravo kao njihovu najveću snagu. Ako je ta „sakramentalna magija“ Pavla zaista upućivala na „grozno“ uobličenje sakramenta evharistije (Pagels 2003, 19), onda njegova krivica ostaje samo u tome što, kao mag, nije imao predstave o „groznom“ koje su iz vladajućeg grčko-rimskog etosa preuzeli kasniji hrišćani.

Pavle sasvim izvesno nije izmislio „večeru Gospodnju“ nego je želeo samo da učvrsti i modifikuje već postojeću praksu njenog obrednog obeležavanja (Humphreys 2011, 4). Pritom se Pavlova modifikacija izgleda nije iscrpljivala samo u tome da ovaj obred integriše u svoj kult posednutih Isusovim duhom, nego ga je i povezala sa verovanjem da je Isus bio „naše jagnje koje se žrtvuje na pashu“ (*Kor. 1*, 5:7) – te, samim tim, i čije su telo *realno* počeli da jedu a krv da piju njegovi učenici. Na ovaj način Pavle je došao u poziciju da iz svog obreda isključi sve dotadašnje „evharističke tradicije obedovanja“ (kao npr. u spisu *Didahe*), koje su se nadovezivale na liturgijske obrasce iz sinagoge, koje nisu imale nikakve veze sa tim verovanjem, a koje su tada još uvek bile žive

¹¹ U Antiohiji je postojalo telo za koje se verovalo da ga je sam Duh odabrao da rukovodi zajednicom (nakon što ju je napustio njen osnivač apostol Petar). Ono je bilo sastavljeno od tri proroka (Varnava, Simeun zvani Nigar i Lukije Kirinac) i dva učitelja (Manail i Savle zvani Pavle), pri čemu je Pavle, sudeći po redosledu nabranjanja, zauzimao najnižu poziciju (*Dela*, 13.1). U hijerarhiji ranih crkava, naime, apostoli su zauzimali čelne pozicije, za njima su dolazili proroci, a učitelji su bili najniže pozicionirani. To što je Pavle uopšte uspeo da postane deo rukovodećeg tela najverovatnije je bilo zasluga Varnave, koji je (u nedostatku apostola) imao najveći autoritet i koji je o Pavlu očigledno imao dobro mišljenje (do tada je ovaj u svakom slučaju bio njegov proteže).

(McGowan 1999, 92). Raščistivši tako teren od gotovo svih zaostataka tradicije, Pavle je evharistiju učinio temeljem „novog zaveta (*kainē diathēkē*)“ kao zaveta Bogu, u čijem polaganju Isus figurira kao „posrednik“ (*Jev.*, 9.15) koji *vernike* obavezuje na odgovarajuće „činjenje“ kako bi se pokazali „dostojnim“ zakoračenja u carstvo Božje (*Kor. I*, 11.25). Istu ovu tvrdnju da je Isus zavetovao učenike na odgovarajuće „činjenje“ ponoviće kasnije i Pavlov učenik Luka u svom jevanđelju (22.19).

Kada je tvrdio da „bez proljeva krvi ne biva oproštenje“ (*Jev.*, 9.22) Pavle je nastojao da evharistiju legitimira koristeći motive „starog“ zaveta sa Bogom uz pomoć žrtvene krvi (*Moj. II*, 24.8) i „novog zaveta“ (*Jer.*, 31.31–34). Međutim, samim tim što je insistirao da se u evharistiju pije ljudska krv (a, povrh toga, i jede ljudsko meso), Pavle je svoj „novi zavet“ pretvorio u radikalniji raskid sa „starim zavetom“, a ne u njegov aneks. Postulirajući sasvim novi „zavetni odnos između Boga i sledbenika Isusa“ koji potonje obavezuje da ritualno ispijaju njegovu krv i koji je „ratifikovan“ žrtvenom smrću Isusa (Yarbro Collins 1998, 176), Pavle je sledio isključivo magijsku logiku, koja predstavlja jednu od najradikalnijih manifestacija raskida sa Torom (Smith M. 1978, 123). „Prolivena krv“ po toj logici nije imala smisao odobrovoljenja bogova, već davanja snage duhu da se jasno i razgovetno obraća onima koji ga prizivaju. Da bi dozvao duh pokojnika (*nekydaimones*), koji je u ovom slučaju bio duh maga (*euparedron*), Pavle je – mireći se sa ulogom pomoćnika (*paredros*) – morao da obezbedi uslove u kojima će i on i drugi vernici moći da razumeju ono što im ovaj bude govorio,¹² a to je pre svega značilo da se prvo mora vaspоставiti Isusovo telo koje će kroz „prolivenu krv“ dobiti ponovo životnu snagu i jasnije artikulirati ono što ima da kaže. Istu tu logiku nalazimo već u Homerovoj *Odiseji* kada Odisej odlazi u Had kako bi stupio u kontakt sa umrlim Tiresijom, „besprekornim vračem“ (10.99). On mora prvo da u iskopanu rupu sipa medovinu, vino, vodu, brašno i na kraju krv sveže zaklanih ovce i ovna (10.26–29), kako bi Tiresijin duh mogao da se pojavi, „napije krvi i otkrije istinu“ Odiseju (10.96). Da bi prizivao duh jednog drugog „besprekornog vrača“ i slušao ono što ovaj ima da mu kaže, Pavle nije morao da se spušta u Had, ali je zato morao da obezbedi telo (crkvu) koje će moći da popije „prolivenu krv“ (vino) i da „otkrije istinu“.

Ritualni obed koji je Pavlova kulturna zajednica praktikovala kako bi stvorila uslove za evharistiju poticao je iz tradicije mediteranskih misterijskih kultova

¹² Već prilikom prvog susreta sa Isusovim duhom na putu za Damask, Pavle je mogao da primeti da ono što je on doživeo nisu doževali njegovi saputnici. Oni ili nisu videli duh Isusa (*Dela*, 9.7) ili nisu videli svetlost u kojoj se javio (9.3) ili nisu čuli reči kojima se obratio Pavlu (22.9). Inicijalno iskustvo da drugi vernici nisu u stanju da uspostave tako jasnu i prisnu vezu sa Isusovim duhom da bi od njega mogli da slušaju zapovesti nagnalo je Pavla da pribegne crkvenoj inkorporaciji vernika i njihovom uključivanju u spiritističke seanse.

(tzv. *eranos*; upor. Smith D. 2003, 5 i 173), koji su, sasvim izvesno, bili u velikoj meri zastupljeni i u Korintu. Zato je svoju korintsku „braću i sestre“ Pavle opominjao da vode računa o razlici između ritualnih obeda (koji svugde izgledaju isto osim po bogu kojem su posvećeni) i da uvek iznova ponavljaju legitimacijski narativ koji objašnjava poreklo čudotvorne moći koja se koristi (*Kor. I*, 11.23–27; Smith M. 1980, 247). Naravno, Pavle nije mogao da podnese samu pomisao da postoji neki drugi bog osim onoga koga je on obožavao pa je zato sve bogove „neznabožaca“ degradirao u đavole (*daimones*): „Ne možete piti čaše Gospodnje i čaše đavolske; ne možete imati zajednice u trpezi Gospodnjoj i u trpezi đavolskoj“ (*Kor. I*, 21).

Pavlov ritualni obed se, baš kao i ritualno prizivanje Isusovog duha, sastojao od dva dela. Prvi deo bio je zajednička „večera ljubavi (*agape*)“, koja je bila svojevrsna priprema za evharistiju.¹³ Na jednom mestu svoje prve poslanice Korinćanima Pavle ih opominje na značaj evharistije za njihovo ne samo mentalno nego i fizičko zdravlje: „Jer koji nedostojno jede i pije, sud sebi jede i pije, ne razlikujući tijela Gospodnjega. Zato su među vama mnogi slabi i bolesni, i dovoljno ih spavaju. Jer kad bismo sebe rasuđivali, ne bismo osuđeni bili“ (*Kor. I*, 11.29–31). Kada je Pavle evharistiju pokušavao da vaspostavi u „formi ljubavne magije“ (Smith M. 1980, 247), on je verovao da se nadovezuje direktno na Isusovo nasleđe i da reaktuelizuje ljubavne moći Isusovog tela i krvi. Biti „dostojan“ Isusovog tela i krvi u evharistiji značilo je materijalizovati ih (i onda konzumirati) samo kao izvor ljubavi, koja štiti od slabosti i bolesti u ovom svetu i poseduje moć telesne transformacije za život u carstvu Božjem. Na taj način Pavle je, međutim, daleko prevazišao i očekivanja koja je sam Isus imao od svoje ljubavne magije i očekivanja koja su Isusovi učenici imali od obreda jedenja njegovog tela i pijenja njegove krvi nakon što je stradao u Jerusalimu. Verovatno osećajući radikalnost svoje inovacije, Pavle je predvideo da evharistiji prethodi „večera ljubavi“, koja je bila bliska iskustvu pripadnika njegove zajednice, koja je trebalo da ih preplavi prijatnim čulnim osećanjima i koja je trebalo da omogući postepeno napredovanje u „konzumiranju ljubavi“ – sve do Isusovog tela i krvi, kao ljubavne kvintesencije.

„Večera ljubavi“ koja je zavisila od dobrovoljnih priloga (te samim tim nije uvek mogla da utoli glad svih prisutnih) i stoga nije bila obavezujuća (Pavle kaže: „Ako li je ko gladan, neka jede kod kuće“, *Kor. I*, 11.34). Njena svrha je bila da okupi celu zajednicu na jednom mestu, da kod svih pripadnika razvije duh samoodricanja (naročito kod onih bogatijih koji su bili u stanju da daju priloge) i zajedništva i da ih podstakne na zajedničke aktivnosti, koje su

¹³ Jednu drugu vrstu evharistije Pavle je poznavao još iz vremena dok je bio farizej. Farizeji su, naime, svoje molitve počinjali zahvalnicom (koja je u prevodu na grčki glasila *evharisteo*), a zahvale Bogu su činile najveći deo jevrejskih molitvi (McMichael 2010, 12).

se protezale od obedovanja, preko pevanja i neobaveznog ćaskanja, do angažovanog debatovanja. U ovom poslednjem elementu „večere ljubavi“ izgleda da nije bilo dovoljno ljubavi koliko je Pavle tražio, pogotovo nakon njegovog napuštanja Korinta, pa će on vernicima pisati da je zabrinut što „čujem da imaju raspre među vama“ (*Kor. I*, 11.18). Izgleda da je još gore stanje vladalo u zajednici Efešana, koji su vino pili u većim količinama nego što je to sam obred zahtevao i kojima je Pavle morao da poruči: „I ne pijajte se vinom, u kome je kurvarstvo, nego se još ispunjavajte duhom“ (*Efe.*, 5.18).¹⁴ Kao što smo imali prilike da vidimo, Pavle je razlikovao tri vrste ovog „ispunjavanja duhom“, pri čemu je prvom (izgovaranju „psalama i himni i duhovnih pesama“) oduzeo onu moć „magijsko-hipnotičkog“ načina izvođenja koju je ono imalo u jevrejskoj liturgiji. Bez nje, oni su postali samo sporedni deo doktrine, omogućavajući da magija ojača tamo gde je Pavlu bila najpotrebnija: u drugom delu oba rituala, na seansi prizivanja Isusovog duha i prilikom evharistije.

U ritualu prizivanja Isusovog duha nikakva muzika nije bila potrebna: nakon što bi se u propodeutičkom postupku stiglo do proročke objave, reč je prepuštena Isusovom duhu, koji se kroz usta medijuma (najčešće samog Pavla) javljao „neizrecivim roptanjem“. Zato se se preostala dva načina na koja su se pripadnici Pavlove zajednice „ispunjavali duhom“ Isusovim javljala samo prilikom ritualnog obeda. Pavlu je bilo najvažnije da mu vernici „pevaju u srcima svojim“ i zato je tu vrstu „ispunjavanja duhom“ Isusovim nesumnjivo ostavio za obred evharistije. Posle „večere ljubavi“ Pavle je predvideo da se konzumiraju čaša vina i komad hleba: „čaša blagoslova koju blagosiljamo nije li zajednica krvi Hristove? Hljev koji lomimo nije li zajednica tijela Hristova? Jer smo jedan hljev, jedno tijelo mnogi; jer svi u jednome hljebu imamo zajednicu“ (*Kor. I*, 10.16–17). Ovaj deo ritualnog obeda je bio obavezan za sve pripadnike Pavlove zajednice i služio je tome da ih transformiše u „zajednicu tijela Hristova“. Zato je vernici, dok su pili čašu vina i jeli komad hleba, trebalo da se Isusu pesmom obraćaju u svojim srcima, što je imalo značaj okončanja magijske inkorporacije: mnoštvo pojedinačnih tela vernika pretvaralo se u jedno telo Isusovo. Pavle je opominjao vernike „da su tjelesa vaša hram (*naos*) svetoga Duha koji živi u vama, kojega imate od Boga, i nijesta svoji? Jer ste kupljeni skupo. Proslavite (*doxaste*) dakle Boga u tjelesima svojijem i u dušama svojijem, što je Božije“ (*Kor. I*, 6.19–20) i što nema nikave veze sa „idolima“ (*Kor. II*, 6.16). To je značilo da je telo svakog vernika hram u kojem on mora da slavi Boga i priprema svoj duh za spoj s Isusovim duhom. Najbolji način za to bilo je upravo „pevanje u srcu svom“.

¹⁴ Problem sa prekomerenim ispijanjem vina tokom ritualnih obeda nije bio nikakva specifičnost Pavlovih zajednica. Vek i po nakon Pavla Tertulijan je izveštavao da je svaki učesnik nakon okončane večere morao da ustane i da otpeva himnu Bogu, što je bio „dokaz da smo pili sa merom“ (*Apol.*, 39).

Ideju za ovakvo proslavljanje Boga, sasvim izvesno, Pavle nije dobio od Filona, nego od nekog od njemu savremenih magova. Zna se da je u Pavlovo vreme Apolonije iz Tijane zagovarao slavljenje (Prvog) Boga u umu vernika, iako ne pevanjem nego govorom.¹⁵ Kako svedoči Porfirije, pod uticajem Apolonija i drugih magova¹⁶ nastala je čitava tradicija „razbijanja“ prirodne magije, za koju se verovalo da putem strasti od ljudi stvara „muzičke instrumente“ koji sviraju onako kako ih aficiraju „spoljne stvari i uticaji“ (*De abst. ab esu ani.*, 1.43). Kao i Apolonije, i Porfirije je smatrao da je najbolji način za „razbijanje“ ove magije „govor“ kojim vernik, u stanju potpune apatije, prinosi žrtvu vrhovnom Bogu „u čistoj tišini i kroz čiste misli o njemu“; međutim, za razliku od Apolonija, Porfirije je tvrdio da to ne isključuje pevanje himni nižim božanstvima (*De abst. ab esu ani.*, 2.34). Moguće je da je Porfirije ovim ustupkom želeo da izađe u susret jednoj drugoj tradiciji, koja seže još od Pitagore, i u kojoj je muzika shvatana kao lek za dušu i telo:¹⁷ one koji su imali neke mentalne probleme, Pitagora je „tešio, neke inkantacijama i magijskim vradžbinama, a neke muzikom. Pripremio je pesme i za telesna oboljenja, čijim pevanjem je lečio bolesne. Imao je i pesme za zaborav tuge, ublažavanje besa i uništenje požude“ (*De vita Pyth.*, 33). Pitagorine pesme (koje su kasnije nastavili da pevaju pitagorejci) Porfirijev savremenik Jamblih je nazvao „lekovitim himnama (grč., *paian*, lat. *paean*)“ zbog toga što su za svrhu imale

¹⁵ Evsevije je preneo Apolonijevo mišljenje: „Primereno poštovanje prema božanstvu mislim da će se najbolje pokazati, a time, ispred svih drugih ljudi, obezbediti i Njegova naklonost i dobra volja, ako se onome kojeg smo nazvali Prvim Bogom i koji je Jedan i odvojen od svih drugih, koji su prema njemu inferiorni, ne prinese na žrtvu ništa, čak ni baklja, niti posveti bilo kakav čulni objekat – jer njemu ništa nije potrebno, čak ni od bića koja su veća od nas – ili životinja koja postoji na celoj zemlji ili životinja koju zemlja ili vazduh održavaju – jer su sve one na neki način oskrnavljene. Umesto toga, Njemu treba upućivati samo onaj bolji govor – pri čemu mislim na govor koji ne prolazi kroz usne – i od najplemenitijeg od svih bića tražiti samo dobre stvari pomoću onoga što je najplemenitije u nama, a to je um, koji ne treba nikakav instrument. Prema tome, prema tome ne bi trebalo ništa da žrtvuemo velikom Bogu koji je iznad svih drugih“ (*Praep. Evan.*, 4.13)

¹⁶ U spisu *O uzdržavanju od životinjske hrane* (2.43) Porfirije možda referiše i na haldejske mudrace, za koje je Jamblih u spisu *O misterijama* (3.31) tvrdio da su se, pored isterivanja đavola i davanja proročanstava, bavili „uzdizanjem do intelektualne vatre“ bez ikakvih eksternih pomagala. U obzir bi mogli da dođu pripadnici hermetizma, u kojem je takođe baštinjena ideja o „čistim žrtvama razuma, iz duše i srca“, Bogu čije ime „samo tišina može da izrazi“ (*Corp. Herm.*, 1.31).

¹⁷ „Smirivao je strasti duše i tela ritmovima, pesmama i inkantacijama. Njih je adaptirao i primenjivao na prijatelje. On sam je mogao da čuje harmoniju svemira i razumeo je univerzalnu muziku sfera, kao i zvezda koje se kreću zajedno sa njima, a koje mi ne možemo da čujemo zbog ograničenja naše slabe prirode“ (*De vit. Pyth.*, 30).

„čišćenje“ slušalaca i kao takve bile „lek protiv strasti duše“ (Jamblih, *De vita Pyth.*, 25) i sredstvo za uspostavljanje mentalne ravnoteže (*De vita Pyth.*, 31). U svojim „lekovitim himnama“ Pitagora je po Jamblihu apelovao na različita božanstva, a pogotovo mu je bilo važno da „za večerom pićem prinosi žrtvu božanstvima, dok je učenicima naredio da svaki dan himnama slave bića koja su iznad nas“ (*De vita Pyth.*, 28).

Pavlov ritualni obed pripadao je ovom magijskom sinkretizmu o kojem imamo svedočanstva iz 3. veka, iako je nesumnjivo započeo mnogo ranije. Za razliku od Porfirija, koji će striktno razdvojiti „žrtveni“ govor vrhovnom Bogu u tišini i muzičko slavljenje nižih božanstava, Pavle je u muzičkom medijumu želeo da sprovede žrtvovanje jednom jedinom Bogu. Zato je za njega „večera ljubavi“ bila prilika za pripadnike njegove zajednice da pevaju (*adontes*) skupno, a evharistija prilika da svako od njih peva u svom srcu (*adontes en tais kardiais hymōn*). Prigodna pesma za Pavlovom „večerom ljubavi“ odgovarala je onome što je za Pitagoru bila „lekovita himna“ koja je obuzdavala strasti kod prisutnih (što je, kao što smo imali prilike da vidimo, bilo vema važno u sprečavanju prekomerenog ispijanja vina), uništavala njihovu požudu (pa samim tim i sprečavala javljanje poroka) i pripremala ih za predavanje zajednici (koja je imala zadatak da u sebi ovaploti Isusovo telo). Pritom je Pavle verovatno dopuštao da se pevaju gozbene pesme (*encomia*), koje su bile uobičajene za trpezom Jevreja (Smith D. 2003, 179). A kada bi se „večera ljubavi“ završila i kada je kucnuo čas za evharistiju, svako od prisutnih je trebalo da nastavi da peva, ali sada u sebi samom, i da u svom srcu priprema uslove za stvaranje „jednog tela“ koje će moći biti „napojeno Isusovim duhom“. Iako su pripreme za ovaj preobražaj počinjale već prilikom krštenja svakog od njih,¹⁸ sam obred krštenja Pavle je smatrao da je „mrtvih radi“ (*Kor. I*, 15.29),¹⁹ tako da je „oživljavanje“ ostalo da se obavi kasnije: vaskrsavanje i održavanje u životu Isusovog tela prilikom ritualnih obeda, a prizivanje Isusovog duha (u već vaskrsnutom telu) na posebno za to upriličanim seansama. Celokupna ritualna dinamika Pavlove zajednice otuda bi se mogla grafički prikazati na sledeći način:

¹⁸ „Jer jednijem duhom mi se svi krtismo u jedno tijelo [...] i svi se jednijem Duhom napojismo“ (*Kor. I*, 12.13).

¹⁹ U poslanici Rimljanima Pavle podrobnije objašnjava ovaj stav: „Ili ne znate da svi koji se krtismo u Isusa Hrista, u smrt njegovu krtismo se? Tako se s njim pogrebosmo krštenjem u smrt da kao što usta Hristos iz mrtvih slavom očinom, tako i mi u novom životu da hodimo. Jer kad smo jednaki s njim jednakom smrću, bićemo i vaskrsenijem“ (6.3–5). Krštenje označava smrt starog grešnog tela, oslobođenje od robovanja grehu i buđenje osnovane nade u vaskrsenje u carstvu Božjem. To je verovatno bio smisao Pavlovog vlastitog preobraćenja i zato ga je on učitavao i u sam obred krštenja (Segal 1990, 134–135).

	Ritualni obed	Ritualno prizivanje Isusovog duha
Prvi deo rituala	Večera ljubavi	Bogosluženje
Način „ispunjavanja duhom“ Isusovim u prvom delu rituala	Pevanje (prigodnih pesama)	Izgvaranje psalama, himni i duhovnih pesama
Drugi deo rituala	Evharistija	Seansa komuniciranja s Isusom
Način „ispunjavanja duhom“ Isusovim u drugom delu rituala	Pevanje u srcu svom	Roptanje

Konačni rezultat Pavlova dva rituala bio je da je imao vaskrsnuto Isusovo telo, koje je živelo u telima svih vernika i koje je njegov duh posećivao s vremena na vreme (pri čemu je uvek bilo veliko pitanje kako će se – i da li će se uopšte – protumačiti njegova „roptajuća“ obraćanja vernicima). Iako je bio zainteresovan prevashodno za to da komunicira s Isusovim duhom, Pavle će svoj najveći uspeh, kojim će ponajviše zadužiti Katoličku crkvu, postići svojim evharistijskim izjednačavanjem tela vernika, tela Isusa i tela crkve (koje će se vremenom u potpunosti osamostaliti u odnosu na vernike i njihova tela). Kako bude slabio apokaliptički impuls hrišćanstva i kako se carstvo Božje bude pomeralo sve dalje u budućnost, tako će postati očigledne prednosti vaskrsnutog Isusovog tela *hic et nunc*, u samoj crkvi. Tek kroz vaskrsnuto Isusovo telo tela samih vernika su mogla da se tretiraju kao „udovi“: „kao što je tijelo jedno i ude ima mnoge, a svi udi jednoga tijela, premda su mnogi, jedno su tijelo: tako i Hristos“ (*Kor. I, 12.28*). Da bi hleb mogao biti medijum kroz koji će vaskrsnuti Isusovo telo, on je morao biti shvaćen kao celina, koja se tek u obredu „lomi“, deli članovima zajednice i kroz njih ponovo dospeva do celovitosti – ali čineći od njih Isusove „udove“. Tek kroz „jedan hljeb, jedno tijelo [postaju] mnogi; jer svi u jednome hljebu imamo zajednicu“ (*Kor. I, 10.17*), baš kao što i u jednoj „čaši blagoslova“ mnogi postaju „zajednica krvi Hristove“ (*Kor. I, 10.16*). Pritom Pavle ni za trenutak nije pomislio da bi vaskrsavanje Isusovog tela moglo biti svrha samom sebi: ono je bila samo priprema za istinsko „napajanje Isusovim duhom“ koji je vernicima *samo svojim prisustvom u njima* mogao da garantuje da će i njih vaskrsnuti u carstvu Božjem i dati im tela koja se neće raspadati. Tek je čarolija pojave duha preminulog Isusa potvrđivala efikasnost čarolije kojom su začarani hleb i krv i koja je već u ovom, iskvarenom svetu bila u stanju da proizvede transfiguraciju. Isto to je Pavle poručio i Efešanima kada im je napisao da je „Hristos glava crkvi, i on je spasitelj tijela“ (5.23). Pominjući Isusovu „glavu“, Pavle je ovde referisao samo na mesto spoja tela i duha: kao

deo Isusovog tela (mistično vaskrsnutog iz tela vernika uz pomoć hleba i vina) ona prima njegov duh i stara se o konačnom spasenju tela – vernika okupljenih u crkvi. Pokazaće se da će ga kasnije generacije hrišćana shvatiti drugačije: kao što je pojava Isusovog tela omogućila da se crkva emancipuje od (tela) vernika, tako će ograničavanje Isusa na glavu omogućiti njenu emancipaciju od ostatka tela. Papska doktrina biće rođena iz tog nesporazuma, a njega će pripremiti prve generacije hrišćana koje će se svojski potruditi da izbriše uspomenu na Pavlovu magiju, onako kako je ona integralno izgledala.

Literatura

- Gerson-Kiwi, Edith. 1961. Religious Chant: A Pan-Asiatic Conception of Music. *Journal of the International Folk Music Council*, no.13, 64–67.
- Hengel, Martin. 1974. *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. 1. Philadelphia: Fortress Press.
- Hengel, Martin. 1991. *The Pre-Christian Paul*. London and Philadelphia: SCM Press and Trinity Press International.
- Hengel, Martin and Schwemer, Anna Maria. 1997. *Paul between Damascus and Antioch. The Unknown Years*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Humphreys, Colin J. 2011. *The Mystery of the Last Supper. Reconstructing the Final Days of Jesus*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Lee, Michelle V. 2006. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lüdemann, Gerd. 2012. The Resurrection of Jesus: Fifteen Years Later. In *Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue*, edited by Oyen, Geert van and Shepherd, Tom. Leuven, Paris and Walpole: Peeters.
- Malcolm, Matthew R. 2013. *Paul and the Rhetoric of Reversal in 1 Corinthians. The Impact of Paul's Gospel on his Macro-Rhetoric*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- McGowan, Andrew. 1999. *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press.
- McMichael, Ralph N. 2010. *Eucharist. A Guide for the Perplexed*. London and New York: T&T Clark International.
- Mount, Christopher. 2005. 1 Corinthians 11:3–16: Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation. *Journal of Biblical Literature* 124 (2): 313–340.
- Pagels, Elaine H. 2003. *Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas*. New York & Toronto: Random House.
- Schweitzer, Albert. 2001. *The Quest of the Historical Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.
- Segal, Alan F. 1990. *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven & London: Yale University Press.
- Smith, Dennis Edwin. 2003. *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Smith, Morton. 1978. *Jesus the magician*. New York: Barnes & Noble Books.

- Smith, Morton. 1980. Pauline Worship as Seen by Pagans. *The Harvard Theological Review* 73 (1/2): 241–249.
- Smith, Ian K. 2006. *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*. London and New York: T&T Clark International.
- Weber, Max. 2004. *Zur Musiksoziologie (Nachlaß 1921), Gesamtausgabe*. Band 14. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wellesz, Egon. 1954. Early Christian Music. *New Oxford History of Music. Volume 2: Early Medieval Music up to 1300*. Edited by Hughes, Dom Anselm. London, New York and Toronto: Geoffrey Cumberlege & Oxford University Press.
- Werner, Eric. 1959. *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. London and New York: Dennis Dobson & Columbia University Press.
- Yarbro Collins, Adela. 1998. Finding Meaning in the Death of Jesus. *The Journal of Religion* 78 (2): 175–196.

Dragana Jeremić-Molnar

Faculty of Music, University of Arts in Belgrade

Aleksandar Molnar

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

Singing in Paul's Cult of the Possessed by Jesus' Spirit

In the article the authors are dealing with Paul's cult of the possessed by the spirit of the late magician Jesus, as well as with the place and the meaning of singing in its two main rituals: ritual meal and ritual conjuring of Jesus' spirit. The conclusion of the analysis is that both rituals had the same two-part structure. Ritual meal consisted of love feast (*agape*), where the members of the cult were supposed to sing appropriate songs together, and Eucharist, where each member „sung in his heart“ only. On the other side, ritual conjuring of Jesus' spirit was divided in worship and séance of communication with Jesus. In the first part the whole community recited psalms, hymns and spiritual songs, while in the second part the chosen medium delivered Jesus' messages through the „wordless groans“.

Key words: Paul, Jesus, cult, magic, religion, singing

Le chant dans le culte de Paul des possédés par l'esprit de Jésus

Dans cet article les auteurs traitent le culte de Paul des possédés par l'esprit du défunt mage Jésus, ainsi que la place et l'importance du chant dans deux

principaux rituels de ce culte: le repas rituel et l'invocation rituelle de l'esprit de Jésus. La conclusion de l'analyse est que les deux rituels avaient la même structure bipartite. Le repas rituel était composé du dîner amoureux (agape), où les représentants du culte devaient chanter ensemble des chants appropriés, et l'eucharistie, où chaque membre devait seulement "chanter dans son coeur". D'autre part, l'invocation rituelle de l'esprit de Jésus était divisée en l'office et en la séance au cours de laquelle on communiquait avec Jésus. Dans la première partie toute la communauté récitait des psaumes, des hymnes et des chants spirituels, alors que dans la seconde, un médium choisi communiquait les messages de Jésus dans un „ rôle indescriptible“.

Mots clés: Paul, Jésus, culte, magie, religion, chants

Primljeno / Received: 10.10.2019.

Prihvaćeno / Accepted: 12.11.2019.