

Петар Јевремовић

Универзитет у Београду

Филозофски факултет

Београд

pjevremo@f.bg.ac.rs

Јован из Апамеје (О мистици речи и израза)

Сажетак: Јован из Апамеје је један од највећих и најугицајнијих аутора традиције раног сиријског хришћанства. Овај текст је посвећен његовим идејама о језику, уобразиљи, телесности човекове личности, те о њој иманентном динамизму психичког. Његова је духовна заоставштина виђена у контексту нама савремених дискурзивних оквира.

Кључне речи: Јован из Апамеје, језик, тело, уобразиља, психодинамика

Сирија – (највероватније) пети век после Христа. Апамеја. Данас увелико заборављени град. Град великих хеленистичких учитеља – Посидонија, Нуминија, Јамблиха. Град сиријске древности. Ново време. Хришћанство.

Јован из Апамеје пише писмо неком Исихију.

Добро знаш, брате, да одвајање једног од удова условљава бол других удова; све и да њихова болна трпња није очигледна, та је патња, знаш и сам, исказана посредством језика, док бол одражавају сузе у очима. Трпња налази излаз из своје унутрашње ћутње посредством језика, као кључа од телесног спремишта који отвара и затвара врата речи, где срце (ризницу опажаја), он /језик/ пружа својим ближњима /као/ исказе који потичу из поменутог спремишта. Јер језик дела као место мишљења, дајући израз уму; његово је да заступа у уму скривену ћутњу, посредством њега спроводе се поуке ума. Шта год да је уму саопштило срце – суверен свег знања – он то речима преноси онима који га слушају. Језиком као кључем ума, врата срца бивају отворена; без њега та врата не могу бити отворена, нити чујни звук може бити одаслат. Ум, штавише, нема моћ да не користећи се икаквим звуком, служећи се безгласним речима у форми писања, /збиља/ обзнани оно што је у њему; тако ћутња у њему налази израз у мировању. Што више ум сопственом ћутњом служио оном у њему скривеном, више ће му требати језик да изложи своје тајне ослушкујућој моћи осетљивој на сваки звук /оних који га слушају/.¹

¹ Цитирано по преводу Себастијана Брока, „John the Solitary, Letter to Hesychius“, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications 1987, стр. 81–82.

Ко је Исихије – не знамо. Једва да наслућујемо ко је сâм Јован. Јован из Апамеје. Или – Јован Самотник. Пустуњак.² Заправо – *ihidaya*.³

Текст је густ. Набијен много чиме. Вишеслојан. Много тога је у игри. Јован говори о *језику*. О речима и о ћутању. Јован говори о *шелу*. Говори о слободи. О закону. О немиру. О смирењу.

Искуствено се меша са спекулативним. Звучање са значењем. Перформативно са метафоричним. Типологизација актуалног са оним тек долазећим. Есхатолошким.⁴

Проживљеност и аналитика, то су битне димензије сâмог стила (писања и мишљења) Јована из Апамеје. Истовремено, по среди је учен човек и харизматик. Промисљен човек. Искусан човек. Човек несклон исхитреном. Неодмереном. Човек обдарен прецизношћу израза. Снагом речи. Човек закупаљен битним. Човек незаинтересован за тривијалност. За површно. Банално.

² Загонетан аутор. Мало тога о њему (данас) засигурно знамо. Целу ствар додатно компликује чињеница да је, по свој прилици, за оновремену Апамеју (тачније, за шире окружење града Апамеје) везивано неколико (ако је веровати Хаусхеру, *Ири*) Јована. Макар један од њих је, у (како то кажу источни извори) доба католикоса Тимотеја (заједно са Јосифом Хазајом и Јованом Делаитским) био осуђен као *месалијанац*. У сваком случају, Јован из Апамеје је много познатији у *јаковитским* и *несџоријанским* него у *халкидонским* круговима. Између осталих, дубоко поштовање према њему је гајио Бабај Велики. Са великим поштовањем га помиње у својим тумачењима Евагрија. Традиција га често меша са Јованом Ликопољским. Уз то, ко се озбиљније бавио Исааком Сирином неминовно се морао сусрести са именом Јована из Апамеје. Данас (са приличном извесношћу) можемо тврдити да су поједини списи које су традиционално приписивали Исааку, заправо припадали Јовану из Апамеје. До данас вероватно најпотпунији приказ актуалног стања истраживања живота и дела овог загонетног аутора могуће је наћи код Вобуса (Vöobus), у књизи *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Vol. 3, Corpus Scriptorum Orientalium vol. 500, Peeters 1988, стр. 95–109, те у уводној студији Рене Лавенана (René Lavenant) написаној за књигу Jean d'Arāmée, *Dialogues et Traités, Sources chrétiennes*, no. 311, Les Éditions du Cerf, Paris 1984, стр. 15–46. Уп. исто тако Р. Bettiolo, „Syriac literature“, у књизи *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750)*, ed. Angelo di Berardino, James Clarke & Co, Cambridge 2008, стр. 454–456. Корисне напомене о мистици Јована из Апамеје могуће је пронаћи у књизи R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, L'Esprit et le Feu, Chevotogene 1986, 95–125. О односу између Јована из Апамеје и Исаака Сирина уп. P. Hagman, *The Ascetism of Isaac of Nineveh*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2010, стр. 34–36.

³ О значењу појма *ihidaya* у сиријској традицији уп. S. AbouZayd, *Ihidayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 541 a. d.*, Oxford, Aram Society for Syro-Mesopotaimian Studies, 1993.

⁴ Релативно велики број његових до данас необјављених текстова, управо, је посвећен есхатолошким питањима. Поменућу два трактата о *новом свећу*, један текст о *исцунењу обећања* и о будућем (новом) свету, те два текста о крају света. Уп. о томе детаљније W. Strothmann, *Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen*, Patristische Texte und Studien, Bd. 11, Walter de Gruyter, Berlin 1972, стр. 61.

У сваком случају, посреди је *неко* о коме се прича. Неко за кога се верује да зна. Неко кога ваља потражити. Обратити му се. Неко кога ваља питати.⁵

*

У првом плану је језик. Говор. Говор је *ѡамо* где је језик. Реч је *ѡамо* где је језик. Језик као (најконкретнији могући) *значањски суйсѡраѡ* оног у човеку (потенцијално) експресивног. Символичког. Чак – спиритуалног. Одатле све почиње.

Где је језик, а сâмим тим и говор, ту је и тело. Онтолошко залеђе језика, тј. говора, односно (ми би данас рекли) *символичке функције*, је *ѡело*. Тело које се *ѡласом оѡлашава*.⁶

Човек је телесно биће. Тело је конститутивна одредница људскости. Тело као место *ѡриѡиска* и *ѡриње*, *ѡаѡње* и *ужѡѡка*. Тело као *месѡо* (експресивног) рађања говора. Односно, *ѡаха* који говор чини могућим. Тело као место *ѡѡѡања*. Односно – *ѡѡѡине*. Тајне. Тело као битна димензија, за субјекта који говори, *уек моѡућеѡ ѡосрнуѡа у алексѡѡимичностѡ*.

Човек је (телесношћу своје природе) упућен на свет. Тварни свет. Тело и свет су корелати. Између њих је увек негде заглављена *реч*. Заправо – говор. Говор субјекта самосвести. Говор (о) себи. Говор (о) другима. Говор други-

⁵ Овде ваља имати у виду следеће Вобусове речи: „Судећи по доказима које нам пружају рукописи, текстови сачувани под Јовановим именом сигурно су били познати као међу најважнијим аскетским и мистичким списима на Сиријском језику... Његова је харизма засигурно гонила подвижнике да га сâми лично упознају. Глас о њему би до њих стизао и они би осетили неоодољиву жељу да напусте своје келије и са његових уста примае добробит његовог подучавања. Монаси са истока који су га познавали преносили су вести о њему другима... Таумасијев случај може послужити као илустрација. Иако и сâм пустињак, напустио је своју келију у Палестини и утрошио много дана путујући, да би стигао да чувеног пустињака и лично га упознао“. Уп. А. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Vol. 3, Corpus Scriptorum Orientalium vol. 500, Peeters 1988, стр. 98. Детаљније о сâмом Таумасију и о његовом сусрету са Јованом из Апамеје видети у *Првом дијалогу Мар Јована Самоѡника и добросѡивоѡ Томасија у искушавању будућеѡ*, Jean d'Aradémie, *Dialogues et Traités*, Sources chrétiennes, no. 311, Les Éditions du Cerf, Paris 1984, стр. 47.

⁶ На овом месту је корисно имати у виду специфичности древног сиријског разумевања пролога Јовановог Јеванђеља. Реферирајући на Јн 1, 1, Афраат говори о Христу као о *ѡласу Божијем*. Ево његових речи: „... као што је записано, у *ѡочеѡѡку* беше глас, који је Реч. А онда опет, каже, *Реч ѡосѡаде ѡело и живљаше међу нама*. А она је /та Реч је/ глас Божији што одјекује висинама и што све диже из мртвих“. Уп. Aphrahat, *Select Demonstrations*, Nicene and Post-nicene Fathers, Second Series, Vol. XIII, Cosimo 2007, стр. 380. Томе ће се директно супротставити Јефрем са својим (никејском теологијом битно профилисаним) тумачењем. Ово су његове речи: „Он /Христос/ није био *ѡлас*, већ је био *лик* Очево“ (*Com. Diat.* 1, 3). По свој прилици, Јован из Апамеје је, макар по овом питању, упркос неспорне верности духу никејског богословља, ближи Афраату него Јефрему. Мислим да је ово, између осталог, zgodан пример његовог, Јовановог, (уз сву доследност базичним поставкама ортодоксије, прилично *релаксираноѡ*) односа према императивном нормативизму традиције у теологији оног времена.

ма. Говор тих истих других. Свет је поприште разумевања и неразумевања између људи. И не само то.

Свет је *оно негде* где је за човека храна. Храна, у најширем могућем значењу те речи. Где су (речима савремене психоанализе) његови *објектни жеље*. Истовремено, свет је *оно негде* где ће (пре или касније) бити *човеков њроб*. Отуд, свет је (за човека) поприште догађања живота и смрти. Радости и патње. Спасења и смрти.

Прича о свету је прича о *ѝросѝору*. Простор, то је поље могуће (симултане или сукцесивне) одељености (али, сâмим тим, и смислене повезаности) свих могућих *ѝу* и *ѝамо*. Сâма прича о *ѝу* и *ѝамо* неминовно подразумева *размак*. Тачније, *раз-макнуѝостѝ*. Одељеност. Дистанцу. Дакле, близину и даљину. Самоћу (а онда и усамљеност), те заједништво. Међусобну наклоност (чак љубав) и конфронтираност.

Говор (као функција) трансцендира простор. Тачније – *ѝросѝоре*. Речи нису статичне. Речи путују. Бивају ношеное звуком. Гласом. Оне путују кроз просторе. Оне долазе и одлазе. Путујући, оне повезују. Тело је простор. Свет је простор. Простори нису заравњене, глатке површине. Примити у себе и изместити из себе, то су битне одреднице динамике бића у простору.⁷

Феноменологија свести (телесног бића) подразумева функционалну диференцију између оног *унуѝра* (тј. унутрашњег простора) и оног *сиоља* (тј. спољашњег простора). Добар део аскетске практике, управо, почива на функционалности поменуте диференције. На искуственом патосу (што непосредније могуће проживљености) хомеоморфизма између *оноѝ унуѝра* и *оноѝ сиоља*.

Унутрашњи простор је, дакле, хомеоморфан спољашњем простору. Симболичко је инваријанта (тако схваћених) простора. Унутрашњег и спољашњег простора. Симболичко, то је залог могућности артикулисања речи. Живе речи. Изговорене речи. Отуд, већ поменути, повезујући карактер речи.

⁷У залеђу Јовановог виђења односа између *речи* и *ѝросѝора* стоји много старија Сиријска традиција. Бог се обрађа арханђелу Гаврилу речима: „Узми ово писмо ватром исписано и иди у Назарет и реци девици Марији: *Боѝ жели у ѝеби да буде, да се огене чистѝим и свеѝим ѝелом ѝвоје маѝерице. Он ће ѝосѝрадаѝи како би враѝио Адама у рај који је /сада за њега, за Адама/ изѝубљен*“. Стигавши у Назарет, Гаврило доноси са собом *ѝисмо ваѝром исѝисано*. Марија је преплашена. Није мала ствар у својој соби угледати великог арханђела. И сада иде оно главно. Гаврило доноси вест. Но, његова мисија није сводљива у оквире пуке информативности. Прочитавши јој *ѝисмо ваѝром исѝисано*, он (снагом божанског перформатива) чини да у њу (у њено тело, у затворену просторност њеног тела, у њену материцу) кроз ухо уђе оплођујућа снага речи Божије. Тако је (за Сиријце) Марија остала у другом стању. Посредством речи (или, још боље, *ѝоследично речи*) коју је чула... Наравно, не било каквих речи. Као што рекох, у питању су биле речи *ваѝром исѝисане*. Уп. J. P. Amar, „Syriac Strophic Poetry“, *To Train his Soul in Books. Syriac Asceticism in early Christianity*, ed. R. D. Young & M. J. Blanchard, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2011, стр. 10–13.

Реч чини да светови дишу. Реч повезује светове. Реч је (тачније, она може бити) *тијана*. У њој (као таквој) може бити скривена сила. Сила живота и спасења.⁸ Иницијално, реч је *оно* (као смислено артикулисано) *што се чује*. Тишина (односно ћутање) је битна претпоставка оног – *моћи чути*. Односно, моћи рећи.

Идемо даље. Слика света Јована из Апамеје подразумева многодимензионалност. Конфигурисаност. У питању је много тога. Пре свега, *свешћ*. Па – *тишина*. Није свака тишина иста. Није довољно тек само ћутати. Односно – не говорити.

Свет, то је – *јокрећ*. Кретање. Немир. Шта ћемо са *тишином*? Није свака тишина – *тишина*. Могуће су тишине и *тишине*. *Тишина* о којој говори Јован из Апамеје није ствар акустике. Она је ствар (парадоксалне) мистичке епистемологије. Тишина (она *права*) подразумева – *тишину*. Тишина (та иста, за коју важи да је она права) се огледа у *тишини*. У – *мировању*. *Тишина* није пуко одсуство буке. Напротив. *Тишина* је присуство *неизрециве мистерије*.

*

Простор се огледа у телу. Тело у простору. Временски актуалитет у есхатону. Близина у даљини. Пуно у празном. Имати у немати. Бити у не-бити. И тако даље...

Човек је *биће у чекању*. То је смисао Јованове есхатологије. Ћутање – чека. Шта? Да (коначно) чује реч. Простор – и то је чекање. Како је то могуће? Простор (као *оно нешто јошеницијално увек садржавајуће*) ишчекује пунину. Испуњење. Дакле, другог. Бога. Простор, као у себи садржана празнина, слуги сопствено испуњење Другим. И – у Другом. У – Богу.

Јован из Апамеје је *монах*. Пишуће своје текстове, он се првенствено обраћа *монасима*. Не – *мирјанима*.⁹ Монаси су његова примарна (читалачка и

⁸ Мудар човек, вели на једном месту Јован из Апамеје, разлучује битне речи од речи које су небитне. Битне речи у себи скривају силу. Управо нам је силом речи, читамо даље у наставку, Еванђеље Господње објављено. Уп. „John the Solitary, Letter to Hesychius“, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications 1987, стр. 91.

⁹ Овде ваља запазити траг много древнијег (типично Сиријског) поретка живљења и веровања. Од Татиана, преко Афраата и знамените књиге (познатије посредством латинске транскрипције свог наслова) *Liber graduum*, све до Јована из Апамеје и даље, сиријски је човек (хришћанин) делио хришћане у две категорије. Једни би били *савршени* (*gmiré*). Други – *јраведни* (*ki'ne*). Начин живљења *савршених* одликује бескомпромисни аскетски максимализам. Начин живљења *јраведних*, заправо, подразумева (са становишта претходно поменутог максимализма несумњиво мање вредан) компромис између иницијалног (хришћанског) максимализма и логике света. Директна последица тога ће, између осталог, бити једна (са становишта Византије и Рима) апсолутно неприхватљива (неко ће рећи *либерална*, неко ће рећи *анархична*) еклисиологија. При том не чуди да је овакав (назовимо га тако) *еклисиолошки сензибилитет хришћанства изворно развијеној између Тијра и*

не само читалачка) публика. Обрађајући им се, он то чини са једним нескривено максималистичким патосом. Говори им о души, о телу. О смислу и логици унутрашње борбе. Говори им о патњи. О спасењу.

Саветује их. Бодри их. Ако је потребно, прекоревачки их. У сваком случају, не жали труда. Бави се другима. Са њима разговара. Због њих пише.

Стил му је јасан. Мисао консеквентна. Оригинална. Упркос екстензивног говорења, управо, о *логици* унутрашњих борби, његова истина није ствар логике. Напротив. Његова истина је *истина мистичкој искуси*. Такав је и његов систем вредности.¹⁰

*

Посреди је процес. Преображај. Пустиня је динамички оквир догађања тог процеса. Посреди је драма. Мистичка драма, у најдубљем могућем значењу те речи.¹¹

Еуфраија понајвише успевао да придобије наклоност, пре свега, протестантских научника. Православни и Римокатолици су (готово по правилу) бивали одвајкада (најблаже речено) више но (најблаже речено) наглашено резервисани. Заправо – нескривено су се томе противили. Живот савршених се, сходно овом схватању, одвија у небеској Цркви, у Цркви Светог Духа. Живот праведних је суштински везан за динамику живота у свету институционализоване Цркве. Једну је немогуће поистоветити са другом. У том смислу је важан Јефремов (релативно успешан) покушај интегрисања тих најразличитијих (не урбаних, потенцијално анархичних, харизматских) идиосинкразија у оквире поретка јединствене Цркве. Овде, пре свега, ваља имати у виду Јефремов текст, данас познат под насловом *Посланица Мар Јефрема онима што живе /тј. онима који се подвизавају/ у њанима*.

¹⁰ Карактеристична је Јованова (наравно, сасвим условно речено) *неконвенцијалност*. Његова несклоност *ригилизму*. „Само глупани“, вели он „верују да ће задобити /неко/ знање /посредством/ монашке схиме, или /пуким слушањем/ читаних речи Писма“. Уп. *Ein Dialog*, 77. У истом контексту ваља нам разумевати и (за многе, верујем, крајње неочекиване) речи: „Снага је душе да се не једи на јеретичка мишљења и да не мрзи јереси. Штавише, ако их мрзи, она је слаба“. Уп. *Ein Dialog*, 91. На истој линији је и Јованов став према (видљивој) Цркви. И – њеним *обредима*. Обрађајући се својим саговорницима, он им (недвосмислено) говори са позиције некога ко, пре свега, убедљивост сопствених речи (свесно) не базира на институционалном залеђу поретка Цркве. Видљивој Цркви он (не без могућих месалијанских асоцијација) супротставља Истинску Цркву. Истинска Црква, по логици ствари, не може бити нешто видљиво или институционализовано. Есхатолошка димензија његове (за многе, верујем, недопустиво анархичне) еклисиологије почива, заправо, на до крајности наглашеном примату једног чисто пнеуматолошког сентимента. Или – *слушање*. Човеку зблија духовном (дакле, налазимо се у свету, сиријском традицијом профилисаног, монашког максимализма), свака историјска или институционално-обредна стварност (односно акциденција) губи на значају. Уп. *Briefe*, ed. Ringell, стр. 86.

¹¹ У новије време, Ричард Валантасис ће изнети тезу о аскетизму као *изведби*. Као оном – *performance*. Аскетизам је, вели он, стварање алтернативног субјективитета *посредством ин-и-венционалних изведби*. Аскетизам, дакле, није теорија. Аскетизам је пракса. Дубоко лична пракса, која (по себи неминовно) укључује и димензију посматрача. Сведока и следбеника. Критичара. Скептика. Уп. R. Valantasis, *The Making of the Self. Ancient and Modern Ascetism*, Cascade Books 2008, стр. 103.

Пустиња је позорница. Тело је инваријанта.¹² Инваријанта је и душа. Човек је биће које се мучи са речима. Са празнином. Са телом. Постоји мноштво могућих путева. Мноштво могућих сензација. Афекција. У свему томе се некако ваља разабрати.

Човековом бићу је саприпадна тензија. Немир. Онтолошки, човек је немирно биће. Пустиња (као аскетски *ψοιός* искуства које се у њој догађа) није узрочник тог немира. Пустиња не узрокује. Она само појачава. Шта? Пре свега, оштрину слике (ми би данас рекли: *στίρυκτιуре* и *динамике*) човековог бића. У том смислу, пустиња није истинитија од света. Напротив. Истина пустиње је истоветна истини света. Једина разлика је у степену изоштрениости слике. У пустињи је слика (слика света, слика живота, слика човекове природе) до крајности изоштрена. Јасна.

Парасимболички *зјай* телесног (уз сву сировост у њему генерисаних примитивних менталних стања), као свој лик у огледалу, затиче ултимативну просторност осамњеничког искуства зјапа унутар света који се налази изван граница (уобичајно схваћеног) света. Света мирјана. Управо то чини тако драгоценим (тако нарочитим и непоновљивим) само искуство пустиње.¹³

Нема тог солилоквија, нема те (била она монолошка или дијалогска) аналитике сопственог бића, ако се догађа у сенци општег метежа света и световности, који се (доиста) може мерити са радикалношћу аутентичног искуства пустиње. Мислим да нико озбиљан ово не може оспорити. Искуство пустиње је (како због своје сведености, трајања и природе лишавања, уз све своје девијације и достигнућа) *крајносћ*. За човека (смртника), потенцијално обогаћујућа (али и потенцијално девестирајућа) крајност.

¹² Пишући о Исааку Сирину, Хагман тврди да „... у људском искуству телесности постоји нешто што се може сматрати универзалним. Како год тело било тумачено, изречено или конструисано, оно је нешто што у односу са чим људи морају да буду у односу, а да при том могућности одношења са телом нису неограничене. Ово је од нарочитог значаја приликом проучавања аскетизма, у којем управо тело игра централну улогу, где, управо, тело поставља хоризонт оном аскетском. Аскетизам искључиво може попримити оне форме које ће тело допустити, што је чињеница која објашњава распрострањене сличности између различитих религија када су у питању аскетске технике“. Уп. Р. Hagman, *The Ascetism of Isaac of Nineveh*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2010, стр. 53.

¹³ Можемо спекулисати. Искуство психоанализе је (макар у идеалном случају) аналогно искуству пустиње. Разлика је у степену инвестираности. *Пустииња* (опет, у идеалном случају) не калкулише. Ту се (макар у идеалном случају) иде до краја. *Психоанализа* – калкулише. Аналитичко искуство је грађански уоброшено. Прилагођено. Искуство пустиње је, у односу на грађански поредак ствари, битно измештено. Ексцентрично. У извесном смислу, дакле, *инијеницијално нейрилајођено*. Иронијски децентрирано. Субверзивно. Говоримо о Сирији. О сиријској традицији (не-урбаног) монаштва. Сетимо се само Теодорита. Његове *Бољубиве историје*. Уп. мој текст „Симеон Столпник (човек на стубу)“, *Источник*, бр. 78–80, Београд 2011, стр. 50–56.

Није лако са крајностима. У свету је комфорније. Свет иде низ длаку *їринциїу задовољствїва*. Није лако у пустињи. Пустиња отворено (слободно можемо рећи: *їроїрамски*) пркоси том истом *їринциїу задовољствїва*. *Свейї*, то је (како синхронијски, тако и дијахронијски посматрано) широко разуђено плетиво (најразличитијег могућег) посредовања. Завођења и прикривања. Одлагања. Пустиња, то је *сведеносїї їосредовања* (и свега што иде уз посредовање) *на минимум*.

Жив човек (покушавајући да разуме себе) даље не може стићи. Оно даље (преко тога) је искључиво у Божијим рукама. Отуд (ваљда) толика неконвенционалност, за многе чак ексцентричност, велике већине сиријских подвижника. Ако је цела ствар (*гоисїїа*) у божијим рукама, онда је (*гоисїїа*) излишно придавати одвећ велики значај овосветским (макар оне биле религијске) регулама, обичајностима, и институцијама.¹⁴

*

Аскетизам је пракса. Без тела нема (нити га може бити) аскетизма. Сам по себи, аскетизам није нужно негација тела. Напротив.¹⁵

Аскетизам није пуко лишавање. Прича о аскези је прича о трагању. О аналитици страсти. Циљ тог трагања (а, сâмим тим, и смисао поменуте аналитике) не може бити ништа друго до *радосїї*. Усхит и егзалтација. Мазохистички опскурантизам и свако могуће (за живог човека кастрирајуће) порицање радости, представљају ништа друго до кобну первертираност самог смисла аскетског идеала.

У својој бити аскетски подвиг није негација. Он је афирмација. Афирмација Бога. Афирмација човека.¹⁶ На себи својствен начин, учење Јована из Апамеје је добар пример за то, аскетизам (као пракса) може бити у служби афирмисања човекове (између осталог и телесне) природе. Суштина те

¹⁴ Већ сам помињао текст који је до нас дошао под насловом: *Посланица Мар Јефрема онима шїїо живе /тј. онима који се подвизавају/ у їланинама*. Конкретан Јефремов израз за *їїе који живе (їїї. који се їодвизавају) у їланинама би био: tūrāy*. У првом плану је (програмска) *не-урбаносїї*, а уз њу и *неинсїїїїуцијонализованосїї*, њиховог начина живота. *Њихова су їїела*, пише Јефрем, *храм Духа, њихове су мисли їречисїїа кандила, а њихове су сузе слаїки мириис, а њихови су уздаси и найеви радосних химни [...]* њихов (*евхарисїїїїски*) *їїринос [...]* *умесїїо їрађених цркви, они су Цркве Духа Свеїїоїа...* Уп. Vööbus A., *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Vol. 3, Corpus Scriptorum Orientalium vol. 500, Peeters 1988, стр. 40.

¹⁵ „Љубав Божија“, наставља он, „не може се задобити телесним, подвижничким прегнућима, већ /искључиво/ разумевајући Његове тајне.“ Уп. *Ein Dialog*, стр. 19.

¹⁶ *Покажи свейїу*, тако би гласио императив Јована из Апамеје, *га їосїїоїу и груїи свейї*. Уп. „John the Solitary, Letter to Hesychius“, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications 1987, стр. 94.

праксе је (за сваког замисливог смртника) освешћеност искуства искушавања граница (могућности израза) сопствене телесне природе. Природе (телесног) бића које говори. Које трпи. Говор је – *актив*. Трпња је – *пасив*. Тело је *полазишће*.

Иницијално, језик се самерава са телом. Са телом као (пре свега) *местом* трпње. *Трпња налази израз из своје унутрашње ћуиње посредством језика*. То је суштина поруке коју нам упућује Јован из Апамеје.

Дакле, *трпња*. Трпња као – *унутрашње сјање*. Тензија. Потом, трпња као искуство света. Спољашњег света. Унутрашњег света. Јованова порука је јасна. Трпња није наивна ствар. Од трпње је могуће оболети. Трпња има у себи нешто (потенцијално) штетно. Патогномично.

Пустињак овде размишља као терапеут. Као лекар. Оно у трпњи патогномично је недореченост. Неизреченост. Мутизам. Са том недореченошћу (тј. неизреченошћу, *мутизмом*) нешто треба урадити. Њу некако ваља довести до речи. До – *израза*. То би, са становишта Јована из Апамеје, био смисао оног у искуству пустиње аутентично терапеутског. Терапеутског у изворном значењу те речи.

*

Пред нашим очима Јован гради своју причу. Важне су речи. Метафоре. И не само метафоре. Постоји нешто базичније од метафоре. Слика. Убрзо ћемо видети – *икона*.

Наивно је веровати да је језик сводљив на пуку *пропозиционалност*. Поменуо сам *сlike*. Статус *сlike* (заправо *иконе*) је, за традицију којој је припадао и сам Јован из Апамеје, (потенцијално увек) ствар чистог *перформатива*. Оном у језику значењском, саприпадно је оно у њему активно. Делатно. Смисао је, за нашег Јована из Апамеје, неодвојив од *енерџије*. Информација је неодвојива од акта.

Јован прича причу. Обраћа се својим саговорницима. Кореспондентима. Исихију. Уз Исихија ту је и (неки) Томасије. Томасију су, као што знамо, посвећени неки важни Јованови текстови. Штавише, сам је Томасије (као саговорник) суштински инкорпориран у срж Јованових дијалога.

Јован пише. Важна је прича. Наративни оквир преплетања *пропозиционо* и *перформативно*. Понекад (у његовим текстовима) није лако одвојити *исаи* од *јоворити*. Стил је жив. Непосредан. Јован не излаже апстрактну теорију. Напротив. Он, то стално наглашавам, прича причу. То чини нижући *сlike*.

Тело је *сиремитије*. *Сиремитије* је много више од материјалног супстрата бића. *Сиремитије* је *место* садржаности енергетског набоја. Тензије. *Сиремитије* је *завореност*. *Сиремитије* је *неко* у себи садржавајуће *нешио*.

Ако је *сиремишије* оно нешто у чему се догађа затвореност, онда је, пре свега, управо тензија *оно нешијо* ту затворено.

Од суштинског је значаја димензија *ошвореноси-зашвореноси*. Тензија, видели смо, подразумева затвореност. Забрављеност. Отвореност релаксира. Релаксирати почива на – *ошкључаши*. Ослободити. Језик је *кључ*. Не било какав кључ. Кључ који *ошкључава забрављеноси сиремишија*. Забрављеност кочи и осујећује. Поробљава. Закоченост и осујећење, то су пре-дуслови *шриње*. Трпња је пасивност. Патња услед (унутрашње) неслободе.

Јован се овде не зауставља. Иде даље. Прича (тј. наставља) *своју шричу*. Причу о језику. Причу о пустињи. Практика аскетизма се овде битно ослања на једну сасвим нарочиту форму језичке прагматике. *Пустиниња* је, вели он, могући (наративни) оквир сусретања *сиремишија* и *кључа*. Другим речима, спремишту је потребан кључ. Телу су потребне речи. Још једном, дакле, приче.

*

Сиремишије није нека (макар и биолошка) *сшвар*. Објекат који ће у себе сместити друге објекте. Спремиште је, већ сам рекао, *месшјо*. Место – *сшања*. Ми би данас рекли *шримшиивних меншјалних сшања*.¹⁷ *Сиремишије* је *шамо* где су стихије. Елементарне похоте и дубоке стрепње. *Сиремишије* је тамо где смо слаби и устрашени. Напети.

Мутизму *сиремишија* потребан је језик. Немости тензије супротставља се речитост језика. Откључати спремиште, то је – *шрошвориши*. То *шрошвориши* битно коинцидира са *шрошледиши*. Реч чини да душа (а уз њу, макар донекле, и ум) могу прогледати. Да гледајући, могу видети – *нешијо*. Нешто – *именовано*.

Говор ослобађа. Он релаксира. Мутизам је ствар мрака. Мутизам је слеп. Мутизам, то је ропство. Ропство условљава трпњу. Напетост. Трпети, то је – *шашшиши*. Трпност патње почива на центрипеталности (мутистичне, интроспективног оку субјекта готово сасвим недоступне) тензије.

Мутистична тензија, то је *забрављеноси*. Метастаза забрављености условљава болест. Болест као друго име за патњу. Патњу тела, патњу душе. Болест погађа тело. Болест погађа душу. Реч повезује тело и душу. Чини могућим бољитак. Излечење. *Излечиши* подразумева – *ошвориши*. Откључати. Релаксирати.

Упетачљива је, већ сам помињао, *медицинска шшјка* Јованове реторике аскетизма. Са тим је у складу (тешко је рећи колико поуздана) традиција о Јовановом школовању у Александрији. О његовом проучавању филозо-

¹⁷ О неким битним аспектима *шримшиивних меншјалних сшања* сам писао у књизи *Тело, фаншјазам, симбол*, Службени Гласник, (друго изд) Београд 2012, стр. 121–259.

фије и (управо) *медицине*.¹⁸ У сваком случају, кључ није ствар насиља. Он је лек. Кључ није тољага. Кључ није копље. Кључ није нож. Кључ не разбија. Кључ не продире. Он откључава. Откључавајући, он – *лечи*.

Кључ је функција разборитости. Неког – *мишљења*. Као и брава. *Откључајчи* (као уосталом и *закључајчи*, тј. *завравајчи*) подразумева *браву*. Данас, после толико времена, тешко је (говорећи о Јовану из Апамеје и његовом поигравању са сликама *кључа* и *сиремишија*) несетити се Лакана, тачније његовог, кроз полемику са Ериксоним датог, тумачења знаменитог Фројдовога (како се то обично каже) *сна о Ирминој инјекцији*.¹⁹

Брава је (попут Фројдовога *иримешиламина*) нешто логично. Смислено. И кључ и брава (као уосталом и поменути *иримешиламин*) подразумевају структурисаност, тј. неко (макар и рудиментарно) мишљење. Мишљење којег не морамо нужно бити свесни. Брава је нешто организовано. Пројектовано. Брава је механизам. Структура. На сличан начин можемо размишљати и о кључу.

Оно на кључу откључавајуће никако није нешто што се ту задесило као ствар чистог случаја. Попут браве, кључ треба направити. Осмислити, па направити. Архитектоника браве мора бити компатибилна архитектоници кључа. Једно се мора уклопити са другим. У противном, ништа од откључавања.

Стање *завраваљености* спремишта тражи *кључ*. Пустииња је *шамо иде се до ња* *ирича* о њиховом међусобном сучељавању. Пустииња је тамо где се *сиремишије* суочава са *кључем*. У пустињи се много више ћути него што се прича. Тиховање је (употребићу намерно тај исихастички израз) идеал пустиње. Супротност тиховању је мутизам. Тиховати може само онај који нешто може (али не мора) рећи. Тиховати, то је бити слободан од испразности логореје. Празнословља. У овом контексту, мутизам је друго лице логореје.²⁰

Јованова порука је јасна. Пустииња је *место истине*. Истина је ствар слободе. Функција откључавања. Пустииња је тамо где је (управо због толико наглашаване тишине у осами) тело најсвесније језика. Односно – говора. Заправо, потребе за језиком, за говором. За оним – *иројвориичи*. Пустииња је тамо где је *срце* најближе *даху*.

¹⁸ Уп. А. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Vol. 3, Corpus Scriptorum Orientalium vol. 500, Peeters 1988, стр. 107–108.

¹⁹ Уп. J. Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Practice of Psychoanalysis*, The Seminar of Jacques Lacan Book II, 1954–1955, Cambridge University Press 1988, стр. 146–171.

²⁰ Карактеристична је прича о три нова тиховања. Или, још боље, *утихнуће*: *утихнуће* језика, *утихнуће* тела у целини, *утихнуће* душе, *утихнуће* ума и (коначно) *утихнуће* духа. Само духовно утихнуће, при том, подразумева мистички врхунац превазилажења чак и сваке везаности за спиритуално. Тихујуће утихнуло дух исључиво тежи бићу. Чудесној (мистичкој) тишини која окружује Биће.

*

Дах је *йрејезичко* и *йарајезичко* – ѓлџ. Дах је директна еманација тела. Живо тела. Дах је *йшок*. Ток, као динамички схваћено (дакле, *живо*) – ѓлџ. Живо ѓлџ као (забрављено, или не) *сйремишиџе*. Отуд, између осталог, толика засићеност поменутог (*живој*) ѓлџ управо *йримиџивним менџалним сйањама*. Стихијама. Недавно сам, у једном (верујем) комплементарном контексту, предложио да таква стања именујемо синтагмом – *јама сйања*.²¹

Сама *йтелеолоџија израза*, уверава нас Јован из Апамеје, претпоставља специфичан рафинман оног – ѓлџ. У сваком случају, језик је *йу* увек *неш-йшо* накнадно. Нешто (попут *кључа*) увек долазеће из спољашњег света.

Забрављеност спремишта тражи отвореност света. Спољашњег света. Сва је иконографија и метафорика пустиње у функцији те отворености. Отворености света. Сведености (самог искуства) света на оно најбитније. На кључне опозиције, попут оних: живот-смрт, истина-лаж, задовољство-бол, радост-патња, спасење-страдање, активност-пасивност...

Јованово (имплицитно) схватање језика ставља примат на *оно у језику йоеџичко*. Дакле, *йворачко*. Што важи за језик, важи и за слику. Икону. Јованов свет није (попут нашег) свет информација. Свет чињеница. Његов свет је свет дејстава. Покрета. Динамичко поље (парадоксалне) међуигре мноштва вектора. Енергија.

Утисак је да, упркос свим могућим разликама, макар када је у питању схватање језика, постоји извесна (скривена) симетрија између нашег Момчила Настасијевића и Јована из Апамеје. Уочљиве су аналогне метафоре. Аналогна кинематика израза. И не само то.²²

Уочљива је (како код Јована, тако и код Момчила) аналогна апотеоза, крајње максималистички схваћеног, идеала аскетске несклоности реторици. Од *речи* се очекује да буде *сйварна*. Само *сйварна реч* може *разбравийџи забрављено*. Само *сйварна реч* може ослободити живот. Само она може собом и у себи рефлектовати – *йшок*. Ток живота. Ток говорења. Дах. И време. Време живљења. Време говорења.

Овде ваља застати. Посреди је (верујем) нешто важно. Јованова проза (тачније, његово умеће писања писма) у себи скрива дубоку сродност са

²¹ Уп. мој текст „Неки проблеми битни за разумевање односа између ментализације, раног сплитинга и пројективне идентификације“, *Theoria*, бр. 1, 2007, стр. 95–109.

²² Од Настасијевићевих текстова, овде првенствено скрећем пажњу на њих четири.. Први је: „Белешке за стварну реч“. Друга два су: „Белешке за стварну мисао I и II“. Коначно, четврти је: „Белешке о неопходности израза“. Уп. М. Настасијевић, *Есеји, белешке, мисли*, Сабрана дела Момчила Настасијевића у редакцији Новице Петковића, Дечије Новине/Српска књижевна задруга, 1991, књига четврта, стр. 46–58.

поезијом. И то не било каквом поезијом. Са древном поезијом. Сродност о којој говорим се не огледа на нивоу мотива, или каквих других елемената фабуле. Посреди је сродност по питању разумевања сâмог смисла (динамички-акционо схваћеног) језичког израза.

Бићу конкретнији. У залеђу поменуте симетрије (симетрије између нашег Момчила Настасијевића и Јована из Апамеје) лежи искуство поетике усменог (између осталог и Хомеровог) песништва.²³ У таквом поретку ствари реч је примарно *акѿи*. Интенционални акт. Перформатив. Говорење ту није тек само неко пуко саопштавање некоме нечега о нечему. Напротив. Говор је динамички чин изрицања (тј. *о-їевања*) оног битног. Тачније – оног живог.

Немогу улазити у детаље. Одмах ћу рећи оно главно. Посреди је једно, пре свега, сасвим нарочито искуство речи. Искуство *о-їевајуће речи* као – *їока*. Истог оног *їока* који собом повезује *їрїну сировосї сїања* са *инїенционалношћу речи*.

ῥέω → ῥήσις → ῥήμα ὕλη → ῥέω → ῥήμα
їоκ → *казивање* → *реч* *їама сїање* → *їок* → *реч*

Кључна реч је *їок*. Управо на фону тог *їока*, Јован даље гради своју причу. Причу о језику и телу. О трпњи и о изразу.

Слика постепено поприма све јасније контуре. Постаје изоштренија. *Сїремишїе*, за њега, видели смо, подразумева *зайвореносї*. Кључ – *моћи отворитїи*. Важна је реч – *їрїња*. Трпња је (иницијално) *мимо језика*. Она је, по себи, нешто (у себе) затворено. Немо. Нешто (битно) *не-изражено*. Мутистично. Сâмим тим, *незамисливо* и *немисливо*. И у тој својој незамисливости и немисливости, за сâмог субјекта – *безизлазно*. Дакле – *ὕλη*.²⁴ *Сирово сїање*.

²³ Питање сиријске рецепције Хомеровог песничког опуса тек треба да буде постављено. Колико је мени познато, (макар и приближно) тачна генеалогија овог процеса нам је још увек непозната. Знамо да је Теофил бар Тома из Едесе (загонетни аутор којег истовремено својатају Халкидонци, Маронити и Јаковити) у осмом веку превео комплетни текст *Огисеје* и *Илијаде* на Сиријски језик. Ипак, за претпоставити је да је хеленизмом натопљени дух Јована из Апамеје у себи увелико поседовао могућност сусретања поменутих двеју култура и традиција. Сâмо помињање имена попут Посидонија, Нуминија и Јамблиха томе у прилог сведоче. Уп. А. Аtiya, *History of Eastern Christianity*, Gorgias Press 2010, стр. 197.

²⁴ Неко ће поставити питање зашто, док говорим о аутору који недвосмислено припада корпусу сиријске аскетске традиције, толико инсистирам на хеленској терминологији. На први поглед то може изгледати доиста неуклопљиво са богатством и (углавном карактеристично сиријским) типом метафорике и иконологике његовог стила. То чиним зато што је Јован, живећи у Апамеји (граду сиријске традиције и хеленске учености), по свој прилици, усвојио и много тога од Грка. Макар на основу онога што је од његових текстова данас доступно, намеће се закључак да су на Јована (када је у питању грчка ученост) много више утицали филозофи (првенствено њихова општа хеуристика, а онда, донекле, и психологија), него (стриктно аскетски) аутори попут Евагрија из Понта.

Динамички антипод (примитивном менталном) *сѣању* је *израз*. Забрављеност стања (у већ поменутом *сѣремшиѣу*) почива на његовој неизражености. Израз – *ослобађа*. *Изразиѣи*, то значи – *ослободии*. Ослободити себе. Од чега? Од притиска (ми би данас рекли) у себи имплозијом тензије инкапсулиране патогномичне сировости. Сировости као – *сѣања*.

Јованов *израз* ваља нам читати и као – *излаз*. Израз је *ѣуѣ*. Смерање тог пута је *ad extra*. Зато је *израз* – *излаз*. Језик чини могућим исто оно што је свакој немости (тј. мутизму сирове трпње) немогуће. Да изађе из себе. Да – *ѣроѣвори*.

*

Језик је место – *месѣо мишљења*. *Израз* је, пре свега, *ѣу* да би у *уму* (или, још боље, пред умом) заступао *скривену ѣуѣњу*. Дакле – *ѣриѣу*. Трпња (тј. ѣутња), то је – *сведеносѣи*. Сведеност на себе. Усамљеност. Пустииња је (за Јована из Апамеје) *икона* (односно *слика*) те сведености. Те осамљености.

Намерно кажем *икона*. Не – *мѣѣафора*. У Сирији је то било могуће, то подвајање између *иконе* и *мѣѣафоре*.²⁵ Пустииња је *ѣамо* где је језик најпотребнији. Пустииња је *ѣамо* где се то најјасније види. У пустињи (управо на основу поменутог *видѣѣи*) постаје могуће *ѣроѣвориѣи*.

Метафора (већ) подразумева језик. Слика (тј. икона) не. Без језика нема метафоре. Без иконе нема језика. Без језика нема пустиње. Без језика (тј. без приче) све је – *оѣусѣошеносѣи*. Нема недореченост.

Пустииња није *оѣусѣошеносѣи*. Пустииња је *икона*. *Икона биѣа* у потрази за изразом. Пустииња је *ѣамо* где се може родити живи језик. Језик који проговара *сѣварном речју*. Оно у пустињи *иконичко* чини језик (песнички језик, језик теолога) живим. И не само то. Иконичност целе ове ствари субјекта који говори (на најконкретнији могући начин) враћа телесности његовог биѣа. Отуд, пустиња је *ѣамо ѣде је ѣело*. Од много чега се у пустињи можете сакрити. Много чему можете побеђи. Телу никада. Пустииња је сва утопљена у (вазда преплављујуће) осећање тела. Сопственог тела. Туђег тела.

Пустииња (као што сам већ рекао) не одбацује тело. Пустииња, напротив, изоштрава осећај сопствене телесности. *Изошѣриѣи*, у овом случају, подразумева *изразиѣи*. Израз је ствар речитости. Неке нове речитости. Речитости која извире из дубине искуства човековог (личног да личније не може бити) суочења са Богом. Са сáмим собом. Са светом. Са другим људима.

Идеја пустиње није ствар географије. Пустииња је, као што видимо, пре свега, поље догађања потраге за једном сасвим новом речитошћу. Та се ре-

²⁵ Детаљније о древносиријском поимању иконе и иконичког писао сам у тексту: „Симеон Столпник (човек на стубу)“, *Исѣочник*, бр. 78–80, Београд 2011, стр. 50–56.

читост догађа мимо сваке испразности буке света. У основи те речитости није овладаност технологијом причања. Тачније, убеђивања и завођења.

Речитост, која прожима текстове Јована из Апамеје, почива на дубокој интимизацији човека и тајне. Божанске тајне. Оног – *мистичкој*. Лице тог *мистичкој* је ћутање. Дубина ћутања.

По свој прилици, упркос свим могућим разликама, у питању је нешто (на сиријски начин) аналогно исихастичкој идеји *тиховања*. Оно у теологији мистичко је ствар ћутања. Не – појма. Сâм Бог је, за Јована из Апамеје, *ћушање*. Ћутање које трансцендира сваки могући (трансцендентални или не) схематизам. Схематизам ума. Схематизам мишљења.

Знање је важно, али није најважније. Интересантно, Јован говори о *мишљењу*. Говорећи о мишљењу, он се не креће у оквирима категорија истинитости и лажности, тачности и нетачности, консеквентности и инконсеквентности. Говорећи о мишљењу, он говори о *тиолоји*.

Аскетизам, вели он на једном месту, не почива на знању. Аскетизам почива на *тиолоји сâмој мишљења*.²⁶ Што важи за аскетизам, важи и за теологију уопште. Кључна ствар је – *тиолоја*. Топлота као динамичко ђл сваке могуће тежње. Сваког мишљења и сваког хтења.

*

Речитост није *наклапање*. Наклапање затвара човека у љуштuru његове празнине. Наклапање је нешто испразно.

Ништа није тако супротно наклапању као речитост. Отуд, *израз* (израз човека у пустињи) чини могућом *речитост ума*. Речитост ума је у *служби срца*. Речитост и *тиолоја* (*тиолоја* мишљења) су корелати. То је начело теолошког дискурса. То је смисао поезије. Мистике.

У игри је – *ум*. У игри је – *срце*. Тешко је отети се утиску, *ум* и *срце* се овде (код Јована из Апамеје) у значајној мери преклапају. У првом плану нису појмовне дистинкције. Наш Јован из Апамеје мисли у сликама. Сlike се прожимају. Преклапају. Топлота је димензија слике. Енергетски набој иконичког недвосмислено нам се открива посредством онога што се не може свести у оквире фигуралног схематизма слике.

Топлота није фигура. Топлота је снага. Снага присуства живота. Смрт је хлађење. Принцип живота, то је принцип топлоте. Не нужно само *телесне тиолоје*. Као што видимо, у игри је и *тиолоја мишљења*. Другим речима, посреди је (ако могу тако да кажем) један готово *калоријски принцип* у *сâмом језиру мистичке теологије*.

Метаболизам тела се огледа у метаболизму мишљења. У оба случаја кључна је топлиота. Већ сам рекао, мало тога знамо о животу Јована из Апамеје.

²⁶ Уп. *Ein Dialog*. ed. Dederling, стр. 19.

Ипак, као да има неког смисла у оној верзији његовог животописа, која нас уверава да је јунак ове приче (дакле, Јован из Апамеје), између осталог, озбиљно проучавао и медицину. Отуд (ваљда) толико *шоилоше* у његовим текстовима.

*

Срце је *суверен знања*. Речитост ума (за сâм ум) не значи – *јовориџи из себе*. Напротив. Речитост ума је – *јовориџи из срца*. Тачније, *речиџосџи ума* је – учинити *да срце јројовори*. Да дође до речи. Да се (коначно) *наџани* у *речима*.

Настањеност срца у речима, то је смисао *шоилоше мишљења* о којој је претходно било речи. Мишљење је хладно (заправо, мишљење је некротично, мртво) када у себи нема (макар у траговима) присутно срце. Живо срце.

Наџаниџи срце у речима – то би био смисао искуства пустиње. Смисао искуства *анахорезе* је нешто што се неминовно прелама кроз искуство језика. *Реч која у себи има наџањено срце*, то би био Јованов начин именовања оног Настасијевићевог – *сџварна реч*. При том, нити је *реч* овде ствар лингвистике, нити је *срце* ствар кардиологије. Посреди је један сасвим другачији сензибилитет. Сензибититет говорења и мишљења. Доживљавања.

У бити свега је *слобода*. Аскетски императив слободе. Слободе од света у његовој онтолошкој посрнулости. Слободе као једног од кључних атрибута *нове џвари*. Слободе виђене као *слободе од сваке сџолашње* (или *унуџрашње*) *јрисиле*. Слободе виђене као управо (есхатолошког) *анџиџода сировосџи јримџивних менџалних сџања*. И (са становишта есхатона) ништа мање примитивних видова *соџијалне реџулаџиве*.²⁷ У сваком случају, онот – џлџ.

Не постављај себи закон, јер тада ћеш бити поробљен сопственим законом. Буди слободан, да можеш делати што ти је драго. Не буди попут оних који имају своје законе и који нису у стању од њих да се одвоје, како из страха од сопственог ума, тако из жеље да другима удовоље. Тиме они себе потчињавају властитим законима, у њих /у те исте законе/ упрегнувши своје вратове, баш онда када их је Христос /својом крсном жртвом/ ослободио робовања сваком закону.²⁸

²⁷ Императив аскетски радикализованог уздржања (*msarrqûtâ*) подразумева истовремено *уздржање од новца* и *уздржање од јордосџи*. Од Сујете. Док је *новаџ* ствар економике уређења спољашњег света, гордост је учинак огреховљене унутрашњости човека као палог бића. Уп. Brock, S. P., „Radical Renunciation. The Ideal of *msarrqûtâ*“, *To Train his Soul in Books. Syriac Asceticism in early Christianity*, ed. R. D. Young & M. J. Blanchard, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2011, стр. 127–128.

²⁸ Цитирано по преводу Себастијана Брока, „John the Solitary, Letter to Hesychius“, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications 1987, стр. 88.

Јованова идеја слободе је битно *христолошки ушмељена*.²⁹ Као таква, она у свом основу нема ни *ум*, ни *друштво*. Ни *појединца*, ни *групу*. Његов (аскетски) максимализам смешта причу с оне стране сваке замисливе *симболичке*, а сâмим тим и *полићичке*, регулативе, тј. сваког овосветског реда и поретка. Парадоксалност Христове жртве измиче свакој логици *рејресије* и *нормативизма*.

Ствар је таква да од човека захтева отвореност за *ново*. За *друћачије*. То *друћачије* (односно, то *ново*) подразумева *друћачији* (*иј*, *нови*) *живоји*. Живот, управо, оличен у *Христовом живоју као* (најконкретнијем могућем) *идеалу*. У мистичком искуству парадоксалног сједињавања са сâмим Христом. *Он је за нас*, вели Јован из Апамеје о Христу, *симбол новој свећи*. *Благодарећи њему можемо видећи и разумећи како је велика наша нада*.³⁰ У том смислу, Христос је родоначелник тог новог (другачијег) живота.

Друћачији живој, то је живот у Христу. Охристовљен живот. Тај исти *друћачији* (тј. *нови*) живот, са своје стране, подразумева *нов* (дакле другачији) однос субјекта према *јовору*. Према *речима*. Према – *телу*. Сопственом телу. Туђем телу. Христовом телу. Туђим речима. Христовим речима.

Осамити се. Доживети пустињу. Тишину. Проговорити. *Насћанићи речи у срцу*. Рећи. У свему томе бити неспутан (ни собом, ни сопственим окружењем). Подвигом задобити – *израз*. Духом задобити *слух*. Моћи – *ослушнући*. Моћи чути. Чути – *реч*. На себи осетити њен *дах*. У себе примити њен *дух*. Отворити се. За кога? За – *Реч*.

Summary: John of Apamea is one of the greatest and most influential authors of the early Syriac Christian tradition. This text is mainly concerned with his ideas about language, imagination, corporeality of the human person and its immanent (psychic) dynamism. His spirirtual legacy is seen in the context of our contemporary discursive framework.

Key words: John of Apamea, language, body, imagination, psychodynamics

Примљено: 04.06.2012.

Прихваћено: 07.06.2012.

²⁹ Питање христологије у списима Јована из Апамеје тек треба да буде испитано. Историјски она (сва је прилика) припада периоду који је претходно великим христолошким контроверзама. Макар на основу онога из корпуса његових текстова до данас познатог и објављеног, можемо закључити да је Јованова христолошка мисао доследно била лишена сваког полемичког контекста и острашћености.

³⁰ Уп. Ringel, L. G., *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund 1941, 108, 29.