

Небојша Тумара

Читање Књиге постања са светим Иринејем Лионским

Abstract: Библијски наратив о стварању првог човека, животу у рајском врту и изгону из њега представља полазиште за антрополошке спекулације како хришћанских тако и јеврејских тумача. Овај рад покушава да покаже да је Иринеј Лионски, свети отац који је припадао формативном периоду хришћанства, користио прве главе Књиге постања у својој борби против разних тзв. гностичких учења, употребљавајући исте стратегије као и представници рабинског јудаизма, који се као и рана Црква налазио у свом формативном периоду. Верност старозаветној антропологији и буквално читање библијског текста је стратегија коју употребљава св. Иринеј Лионски али и рабински јудаизам борећи се против платонизирајућих тенденција хеленског јудаизма.

Кључне речи: св. Иринеј Лионски, св. Теофил Антиохијски, Филон Александријски, гностицизам, рабински јудаизам, Књига постања, сексуалност, антропологија, обличје, икона, подобје, дух живота, душа жива, Рај, преступ, теодицеја, библијска егзегеза.

Увод

Св. Иринеј Лионски (око 130–202), теолог из формативног периода хришћанства је запамћен као први који је јасно одредио католичко црквено учење католичко црквено учење, бранећи га са једне стране од различитих синкретистичких гностичких система а са друге од Мариконовог ексклузивизма.¹

До нас су дошла само два дела св. Иринеја: *Израћање аѿосѿолскоѿ учења* (= *Dem.*) и петотомно дело *Разобличење и ѿобијање лажноѿ учења*, које је преименовано од стране Јевсевија Кесаријског и сачувано под својим латинским називом *Проѿив јереси* (*Adversus Haereses* = *AH*). У закључним поглављима *AH* помиње се *Dem.*, међутим, на основу употребе текста Светог писма, може се закључити да је *Dem.* претходило *AH*.²

Иако је већи део свога живота провео на западу, у граду Лугдунуму који ће касније постати познат као Лион, порекло св. Иринеја треба тражити на истоку, у Малој Азији, тачније у граду Смирни из којег је овај свети отац највероватније и потекао.

¹ Детаљнији библиографски подаци о св. Иринеју могу се наћи код Clark, M. (1990); Osborne, E. (2001).

² John Behr, *The Way to Nicaea*, (Crestwood, NY: SVOTS Press, 2001), 112.

Смирна и Ефес су у време св. Иринеја били градови у којима су се сусретале различите духовне традиције. Традиција која је изнедрила мистично Јеванђеље св. Јована постојала је паралелно са различитим облицима грчког спиритуализма. Идеал мучеништва је прожимао како хришћанске тако и јеврејске и гностичке кругове, где су рано хришћанство као и рабински јудаизам у свом формативном периоду користили примере мучеништва као моћно апологетско средство.

Не улазећи овом приликом у расправу о односу између јудаизма као литерарне конструкције и јудаизма као историјске реалности, можемо закључити након читања списа који су настали у истом културном, религијском и географском миљеу из којег је поникао и св. Иринеј, као нпр. *Посланице св. Игњатија, Мучеништво св. Поликарпа, Разговор са (Јеврејином) Трифуном* од св. Јустина Мученика као и *Пери Пасха* Мелитона Сардског, да је између јеврејске и хришћанске заједнице постојао однос ривалитета као и међусобног утицаја.

Нисмо изненађени када код св. Иринеја откријемо утицај мисли св. Климента Римског, св. Игњатија, св. Поликарпа, а пре свега св. Јустина Мученика и св. Теофила Антиохијског. Исто тако, не треба нас изненадити кад код св. Иринеја откријемо идеје и мотиве паралелне са раном јеврејском егзегезом евидентне у *миграшима* и *шарјумима*.

Оно што нас занима у овом раду јесте управо антропологија св. Иринеја односно начин на који он чита прве главе књиге *Посињања*. Покушаћемо да упоредимо мисао св. Иринеја са светоотачким делима која су му претходила, као и са јеврејском егзегезом коју је занимала иста текстуална традиција. Приликом читања дела овог највећег богослова другог века, треба имати на уму да он не полемише са јудаизмом свога времена. У намери да дефинише истинито апостолско учење, главни интелектуални противник св. Иринеја су била разна учења, која се у недостатку адекватне терминологије одређују као гностицизам.

Стварање

У књизи *Посињања*, стварање првог човека се помиње у два наврата: *Поси.* 1:26 и *Поси.* 2:7. Историја библијске егзегезе сведочи о разним стратегијама које су примењиване како би се доскочило овом понављању. Егзегете хеленског и рабинског јудаизма су нашле решење у претпоставци да је прво биће *мушко и женско* које се помиње у *Поси.* 1:27 уствари андрогин који је касније раздвојен у два одвојена пола. Према разним хеленским митивовима постања, код Филона Александријског као и по учењу појединих гностичких школа, налазимо на мишљење да је прво биће – андрогин било бестелесно. Ове егзегетске традиције се слажу да је стварање човека поменуто у *Поси.* 2:7 уствари посебан чин, потпуно одвојен од првог о којем говори *Поси.* 1:26.³

Насупрот оваквим тумачењима, списи св. Иринеја нам откривају да библијски текст говори само о једном стваралачком чину. По њему, први човек је створен

³ Boyarin, D. (1993), стр. 31–60; упореди *Genesis Rabbah* 8:1:2 и мишљење које износи Јеремја бен Елиазар везану за стварање првог андрогина, као и традицију забележену у *Genesis Rabbah* 14:5, која се базира на графичком приказу речи масоретског текста ׀׀׀׀׀ у *Поси.* 2:7, где се прво „*jog*“ односи на стварање у овом свету а друго на стварање будућег века.

од нетакнуте земље – *илазме* у коју је Бог утиснуо своју сопствену лик *како би оно ишио је видљиво било и бојолико* (*Дет.* 11).

Слично св. Иринеју, Теофил Антиохијски такође сматра да је стварање првог човека било јединствен временски акт, напомињући да библијски текст у *Посѿ.* 1:26 говори о Божијој замисли о стварању човека, која је остварена касније, као што је наведено у *Посѿ.* 2:6–7.⁴

Проблем сличности Творца и творевине је следеће место у причи *Посѿања* на којем се задржава св. Иринеј. Терминологија библијског текста који описује овај однос није потпуно јасна како у масоретској тако и у септуагинталној текстуалној традицији.

По св. Иринеју, термин *обличије или икона*⁵ се директно односи на плот, тј. на сам облик тела првог човека.⁶ Тако, по свом изгледу и облицију први човек је био сличан Христу. Сличност се односи на физичка и интелектуална својства првог човека, који су додељени на самом рођењу и не могу се изгубити.

Овакво схватање св. Иринеја тешко да може наћи своју паралелу у патристичком корпусу. Једино код Тертулијана, када пише о улепшавању жена, можемо наићи на сличну идеју, кад он сматра да је прва жена уништила боголико обличије првог човека.⁷ Тертулијан прави аналогију између Адама и Христа где се по њему, као и по св. Иринеју, Божије обличије првог човека огледало у његовом телу.⁸

Св. Иринеј наглашава да је Бог својим *рукама* створио човека, објашњавајући да *руке* представљају Сина и Светог Духа.⁹ Слично, Теофил Антиохијски сматра да је човек издвојен, будући да је он једино биће које је Бог створио својим рукама. Разлика је у томе што су по њему Логос и Премудрост Божија учествовали у стварању.¹⁰

Под изразом *иодобије*,¹¹ св. Иринеј подразумева оно што је од Сина и од Духа, оно што је први човек након престапа изгубио, а што је поново задобијено у Христу. Није потпуно јасно шта је св. Иринеј имао на уму. У сачуваном латинском преводу *АН*, реч *similitudo* налази свој еквивалент у две грчке речи које могу имати различито семантичко значење. Термин *ὁμοιότης* је израз који се може односити на човекову слободну вољу и словесност, атрибуте који су остали нетакнути. С друге стране израз *ὁμοίωσις* се може схватити као бесмртност која се задобија кроз послушање Светом Духу, које је први Адам изгубио а које је поновно задобијено у Христу.¹²

Даље, изрази које користи библијски текст, *дух живоѿа* и *душа жива* су повезани.¹³ Слично као и у јеврејској егзегетској традицији, где се *дух живоѿа* ту-

⁴ *Ad Aut.* 18–19.

⁵ $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ / εἰκόν – обличије, икона, форма, изглед (*Пост.* 1:26).

⁶ У делу св. Иринеја, обличије и подобје су понекад синоними (*АН* 3.18.1); упореди Osborne, E. (2001), 213–214.

⁷ *De cultu feminarum* 1:1.

⁸ Упореди: *De resurrectione mortuorum*, 6:4; *De pudicitia* 16; *Adversus Marcionem* 5:6.

⁹ *АН* 5.1.3

¹⁰ *Ad Aut.* 18

¹¹ דמיון / ὁμοίωσις – *иодобије, сличносѿ* (*Посѿ.* 1:26)

¹² Osborne, E. (2001), 214–215

¹³ נשמת הים / πνοήν ζωής – *дух живоѿа* (*Посѿ.* 2:7); שפן הים / ψυχὴν ζῶσαν – *душа жива, биће чији је живоѿ у крви* (*Посѿ.* 2:7).

мачи као оно што покреће и одржава тело, као крв или душа, по св. Иринеју, *дух живоїша* анимира човека и показује га као разумско, словесно биће. *Дух живоїша* не поседује сопствени живот, нити је живот по себи, будући да је пролазан.¹⁴ Ако човек, који поседује *дух живоїша*, учествује у животу Господњем, у Духу, постаје *душа жива*.¹⁵

У антрополошкој визији св. Иринеја, човек је само потенцијално *душа жива*. Дух је спољашњи давалац живота, хранилац кроз кога се постиже подобје.¹⁶

Занимљиво је открити да будући да прави разлику између *иконе* и *подобје*, св. Иринеј заузима исте позицију као и његови противници који су пропагирани учење Валентијана. Можемо закључити да антропологија св. Иринеја иако прочишћена Светим писмом још увек садржи елементе гностицизма¹⁷.

По св. Иринеју, човек је створен по икони и подобју Божијем, али једино је Син Божија икона и подобје. Овлапоћење Сина Божијег показује сврху људског рода. Адам није створен као савршено биће нити је поседовао живот по себи. Заједница са Богом је човекова насушна потреба и она се осликава у непрекидном узрастању човеком под вођством Духа Светог који га храни и одржава:

Човек, који је једно створено биће, начињен је по икони и подобју нествореног Бога. Отац промишља све добро и издаје заповести, Син извршава и спроводи дело стварања док Дух храни и увећава [што је створено], али човек напредује из дана у дан и узраста ка саршенству, приближавајући се нествореном Богу.¹⁸

У рајском вртју

Новостворени човек је постављен на место које је било *боље него ова земља, њуно чистої ваздуха, обилаїо у лейоїи, свейлостїи и храни, њуно жиїшарица, воћа, воде и свеїа осїалої њоїребної [за живоїш]. Име њої месїа било је Рај*.¹⁹

Први човек се нашао сам у рајском врту, без одговарајућег партнера, те је Бог одлучио да створи прву жену, пославши сан на Адама.

Модерни библијски тумачи сматрају да је увођењем сна у Рај и стварањем прве жене нарушен однос заједничарства између Бога и човека.²⁰

Семантичка анализа како масоретске тако и септуагинталне текстуалне традиције доводи нас ипак до супротног закључка. Именица *הדרת* коју налазимо у масоретском тексту у *Посї*. 2:21, може се превести као *їешко сїање сна, њосїаносї, лейшарица*. Иста реч је употребљена да опише визију коју је праотац Аврам имао у *Посї*. 15:12. Такође глагол истог корена је употребљен приликом описа стања сна који је уследио након визије у *Дан*. 8:18 и 10:9.²¹ Еквивалент за ову реч у грчком

¹⁴ Детаљнија расправа о концепту душе код св. Иринеја погледај: Behr, J. (2001), 91–95. О питању бесмртности душе код св. Иринеја, погледати Osborn, E. (2001), 222–225.

¹⁵ АН 2.34.2; 2.34.4

¹⁶ АН 5.6.1; О детаљнијој анализи концепта Дух код св. Иринеја, погледај Behr, J. (2000), стр. 97–100.

¹⁷ О томе детаљније погледати у: Lawson, J. (1948), стр. 205

¹⁸ АН 4.38.3.

¹⁹ *Det.* 12.

²⁰ Види аргументе које износи А. Orbe у Behr, J. (2000), стр. 111, фн. 70.

²¹ Упореди са сном пророка Јоне (*Јон*. 1:5–6), индиферентност ка опасности у *Иса*. 29:10 и у *Јоб* 33:15.

тексту је реч *ἐξοσταις* како у *Посій.* 2:21 тако и у *Посій.* 15:21. У грчком језику ова реч има двоструко значење: *зајрејашћење*²² и *експлицитна визија*.²³

Чини се да је према библијској причи која је сачувана у масоретској и септуагинталној традицији, стварање прве жене довело Адама ближе Богу. Тон текста је удаљен од атмосфере *оцужености* и *релаксације* или од *ипрекида Агамове комуникације са Богом* како је предложио Орб (*Orbe*).²⁴

Питање које се одмах поставља везано је за сексуалност првог пара. Ако је жена уведена као помагач првог човека, што значи сатрудбеник и помоћник у служби Богу, која је улога сексуалног чина у том процесу?

Мотив упражњавања сексуалног чина у Рајском врту забележен је код јеврејских тумача. Према Андерсону (*Anderson*), у *Књизи Јубилеја* као и у рабинској традицији која је везана за име раби Елиезера, ова идеја представља део егзегетског решења на проблематичан Адамов узвик *הפנה לני – овај њуј* у *Посій.* 2:23.²⁵ Из овог произилази да је Адам напоскон нашао одговарајућег сексуалног партнера после неуспелог покушаја да своју сексуалну жељу утоли са *свим зверима и животињама*.²⁶

Св. Иринеј претпоставља да је полни живот Адама и Еве био део њиховог узрастања и сазревања. Њихова полност би била вођена и усмеравана Божијим законом.²⁷ Штавише, размножавање је било повезано са одређеном животном доби и зрелости. Треба обратити пажњу да ни на једном месту у целокупном корпусу св. Иринеја, не налазимо идеју да је размножавање једина функција људске полности. Код св. Иринеја јасно је назначено да је полни однос био део Божијег плана да се упражњава у рајском врту:

Јер су у Рају обоје били голи, и нису се стидели, јер, будући створени непосредно пре тога, нису разумели како се стварају деца. Било је неопходно да прво одрасту а потом да се размножавају.²⁸

Истина је да библијски текст помиње полни акт тек након изгона из Раја. Такође, није експлицитно наглашено да он није постојао у рајском врту пре изгона.

Кроз цео текст Старог Завета, изузимајући *Песму над Песмама* и делимично *Књигу о Есџер* не постоји интерес што се људске сексуалности тиче. Кад год је сексуални чин поменут разлози су се односили на породицу односно генеалогiju.

Можемо закључити да би *Sitz im Leben* приче *Посијања* био да први пар упражњава сексуалне активности. Ово је евидентно поготову у односу на тврдњу да је Адам тражио одговарајућег партнера међу представницима животињског царства, да је први пар био *нај*, да је прва заповест била *будити њодни и размножавајте*

²² *Мк.* 5:42; *Лк.* 5:26

²³ *Дав.* 10:10; 11:15

²⁴ A. Orbe у Behr, J. (2000), 111, фн. 70.

²⁵ חוה. וא"ר אעור מאי דכתיב (בראשית ב) זאת הפעם צעם מעצמי ובשר מבשרי מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה על זה. דעתו עד שבא על (b. *Yeb.* 63 a), мој превод: И рече Р. Елиезер: Шта значи написано у *Посій.* 2: *Овај њуј јо је косиј моје косиј и месо моја месо?* [*Написано нас учи*] да је Адам дошао код сваке звери и животиње и није се ујасила њејова њожуда док није дошао код Еве.

²⁶ Anderson, G. (1989), 121–129.

²⁷ *Dem.* 15; *АН* 3.22.4.

²⁸ *АН* 3.22.4.

се као и да ће се након стварања Еве човек *сλειишии, сїојишии* са својом женом како би били једно тело.²⁹

У овом погледу св. Иринеј се уско држи библијског текста. По њему, људска полност није производ палог људског рода. Она је била део Божијег плана и део икономије живота у рајском врту. За разлику од гностичких спекулација, св. Иринеја не интересује тзв. хермафродитско стање првог човека. Такође он не обраћа посебну пажњу на стварање прве жене. Чињеница да је прва жена створена од првог човека за њега је од значаја, будући да Адам и Ева представљају целокупан људски род. Ева која је потекла од Адама такође је избављена од смрти доласком другог Адама.³⁰ С једне стране Адам обухвата целокупно човечанство, а са друге Христос обухвата Адама.

По св. Иринеју Адам и Ева нису створени савршени. Њихово савршенство је смештено у есхатон и представља продукт постепеног узрастања. Код св. Иринеја, они су описани именицом – *νήπιοι - деца*.

Шта тачно подразумева овај израз?

У септуагинталној текстуалној традицији, речи које означавају дете су *παιδίον, τέκνον, παῖς* и оне одговарају речима јеврејског језика као *בן, ת, ט, נ, נר, נר*, *לד' ו'לד'* а односе се на животно доба детета. Што се језика Новог Завета тиче, важно је напоменути да је реч *νήπιοι* употребљена да опише оне који су одскора усвојени у наслеђе Господње.³¹

Мотив детињства првих људи није стран Теофилу Антиохијском. По њему први човек је и по својим годинама био дете: *τῆ δὲ οὐ σὴ ἡλικία ὅδε Ἀδάμ ἐτὴ νήπιος ἦν*.³²

Насупрот ранохришћанским тумачима рабинска егзегеза је експлицитнија по овом питању. У *миграшкој* традицији налазимо да су Адам и Ева били потпуно формирано младић и девојка са својих двадесет година старости, полно зрели, будући да је прва Божија заповест била: *будише илогни и размножавајше се (Поси. 1:28)*.³³

По Стинбергу (*Steenberg*), израз *νήπιοι* није пежоративног него описног карактера. Он описује стање које је уследило непосредно после чина стварања.³⁴ Св. Иринеј је сматрао детињство првог Адама природним и неопходним стањем новоствореног бића. Детињство је схваћено као немогућност да се поднесе Божија величина, као стање које је још увек далеко од стања савршенства и као несавршенство бића ограниченог временом и простором.³⁵ По Стинберговом тумачењу, св. Иринеј схвата детињство као полазну тачку ка савршенству.

Деца су слаба и беспомоћна, без тачно дефинисаног статуса и зависна од својих родитеља. Можемо претпоставити да је св. Иринеј градио мотив детињства првог пара на моделу односа отац – син који је био карактеристичан за касноантички

²⁹ На то јасно указује корен глагола *רָבַח* (*Поси. 2:24*). Подобрније о овоме погледај Ј. Ваг, (1993), 68–69.

³⁰ *АН* 3.22.4; 3.23.5; 4.38.1–4; *Dem.* 12, 14.

³¹ *Ibid.*

³² *Ad Aut.* 25.

³³ *Genesis Rabbah*, 14:7.

³⁴ Steenberg, (2004), 7.

³⁵ Steenberg, (2004).

период римске империје. Пуноправни римски грађанин, као *pater familias* имао је неограничену власт над својм потомцима. Новорођено дете је било званично препознато и усвојено актом *tollere*. Бити нечији син значи бити препознат као такав. Стога, слично нестрпљивој омладини касне антике римског царства, први човек је хтео да буде слободан, без оца који је претстављао ауторитет.

Св. Иринеј ипак не наводи године старости Адама и Еве. Не можемо поузда-но закључити колико је чињеница везана за старост првог пара била важна за ње-га. Ако су Адам и Ева били деца у физичком и психичком смислу онда тешко да су могли да издрже кушача и следе Божије прописе. Исто тако и сам Творац би могао бити оптужен да је запоставио своју новостворену децу.

Заишо човек није створен савршен? је питање које св. Иринеј разматра у *АН* 4. 38. Бог коме је све могуће, могао је створити човека као савршено биће али тада заједничарство између Створитеља и створења не би имало вредност. Таква зајед-ница би произилазила из природе а не из слободне воље. Исто тако, *добро не би мо-гло да се ужива ишо би било ироизвод незнања*.³⁶ По св. Иринеју, човек мора да се бори за добро. Он треба да превазиђе зло како би добио победнички венац након борбе. И овом приликом се сусрећемо са идејом узрастања. У том контексту може-мо разумети Божје откривење људима. Бог се није пројавио у својој божанској сла-ви, будући да човек, бивајући дететом није био у стању да је поднесе.

*У иоследња времена, [Бој се јавио као човек] како би ми, храњени са ирудн
Њејовој шела, и хранећи се млечном храном били навикнути да једемо и ии-
јемо Реч Божију, и били у стању да у себи садржимо Хлеб бесмртности, ко-
ји је Дух Оца.*³⁷

Без обзира на своје савршенство, Син Божији се такође родио као дете, пролазећи кроз све фазе људског живота како би сваки човек био у стању да Га прими. Изгле-да да је по св. Иринеју целокупан људски род до Христовог доласка био у инфан-тичном стању. Само они на које су апостоли положили своје руке, примивши Духа Светог могли су да конзумирају јачу храну на свом путу узрастања.

По св. Иринеју, митско, савршено *златно доба* људског рода у рајском врту није постојало. Савршенство првих људи се огледало једино у чињеници да је Све-ти Дух боравио међу њима. Они су били деца, неспособна да издрже близину сла-ве Господње; другим речима они се нису могли поредити са савршеним хришћани-ма које је познавао св. Иринеј.³⁸

Први човек је био господар целокупног створеног света, који је зарад њега произведен из небића, како би узростао у њему и *изнедрио илог бесмртности*.³⁹ У исто време, први човек је постављен да тајно влада над анђеоским светом. Буду-ћи створење сасвим другог реда, његова егзистенција ни на који начин не одговара егзистенцији анђела. За време свог кратког битисања у рајском врту он је био чо-век, а не биће слично анђелима.

³⁶ *АН* 4.37.6.

³⁷ *АН* 4. 38.1.

³⁸ Lawson, J. (1948), 207.

³⁹ *АН* 4.5.1.

За св. Иринеја, бесмртност је била једино дато стање у Рају. Остале врлине су биле позване да се безгранично развијају како би се човек уподобио Творцу, прихватајући Га и потчињавајући се његовој Речи, делујући у исто време у границама које је Он поставио.⁴⁰

Порекло греха св. Иринеј смешта у анђеоску сферу. Будући деца, Адам и Ева су били лак плен Сатане који је узрок греха. Непослушност је узрок губитка подобија Божијег. Треба приметити да будући покајан, Адамов грех није изазвао Божију клетву као непокајан грех Каина. Бог у својој трпеливости према човеку толерише његову грешност. Штавише, грех може послужити и као едукативна мера.⁴¹

Грех није потпуно уништио човека. Св. Иринеј ни на једном месту свога корпуса не користи израз *īag*. Код њега се не прави експлицитна разлика између човековог стања пре и после престапа. Чини се да је чињеница на којој инсистира св. Иринеј та да човек није имао времена да развије потенцијал који му је Бог доделио. И овом приликом св. Иринеј је близак буквалном значењу библијског текста. По књизи *Посиња* као и по св. Иринеју, истински *īад* људског рода се десио непосредно пред *Пошїої*, и резултат је мешања праведног семена Сета са безбожним семеном Каина.

После īресїуїа

После престапа, Адам је изгубио *одећу свейосїи* коју је добио од Духа Светог. Спознао је голотињу своје природе и жело је да је покрије. Адам је пао у очај спознавши своје новонастало стање. Први човек је био збуњен. Његова првобитна наивност детета је била изгубљена. Спознао је добро и зло и та спознаја га је у његовим очима учинила недостојним да стане пред лице Божије. Сакрио се, трудећи се да сакрије своју голотињу.

По св. Иринеју, Бог је у својој доброты заменио Адамову одећу начињену од смоквиног лишћа, која је у тексту *АН* названа *узде уздржања са кожним туникама* (*Посї*. 3:21), и које су примернице за живот ван рајског врта:

*[Адам] је йоказао своје йокајање йомоћу ойасача [који је уїоїребио], йокривши се смоквиним лишћем, иако је у рајском вртїу било и друїої лишћа које би мање жарило њеїово йело. Он се иїак оденуо у хаїине сходно свом йресїуїу, будући йрожесї сїрахом Госїодњим: одолевајући йожуди своїа йела, изїубивши свој наивни и дечији ум, сїознавши зло, у сїраху Госїодњем ойасао је себе и своју жену **уздама уздржања**. Док је чекао Боїа, рекао је нешїо слично овоме: „Пошїо сам збої неїослушносїи изїубио одећу свейосїи коју сам имао од Духа, йризнајем да сам заслужио овакву одећу, одећу која не йружа задовољство, неїо наїриза и йлође йело.“*

„И он би сигурно, без сумње остао заувек тако обучен, понизивши себе, да их Бог, који је милостив, није обукао у кожне тунике уместо у лишће смокве.“⁴²

Овакво тумачење св. Иринеја можемо посматрати у светлу његове расправе о односу између закона Божијег и закона ропства, где он критикује претерану ревност

⁴⁰ *АН* 4.11.2.

⁴¹ *АН* 4. 37.7.

⁴² *АН* 3.23.5.

оних који се *преишварјају да сами држе више нешто што је законом прописано, као да више воле своју сопствену ревност од самог Бога.*⁴³

Чини се да је св. Иринеј сматрао да је први човек покушао да самостално, опет без Бога изађе на крај са новонасталом ситуацијом, са осећајем греха који га је обухватио. Тако, Адам је самовољно на себе ставио бреме који није био у стању да носи.

У *миграшу Генесис Раба*, налази се *хаїага* која објашњава реч *наї* (*Посї*. 3:7): По њој, први брачни пар је био *наї од религијских дужности*. Адам и Ева по овој *хаїаги* нису били у стању да чувају ни једну религијску дужност. Прича о њиховом преступу је тако повезана са религијским системом који светост тражи кроз правилно одржавање религијских прописа. Покушавајући да покрију своју голотињу смоквиним лишћем, где смоква представља забрањено воће, они су се понашали као да су желели да себе оптерете религијским дужностима које су сами прописали, носећи тако на себи сам доказ свога греха. Облачећи их у *кожне џунике*, Господ им је доделио неколико негативних законских прописа.⁴⁴

Иако Адам и Ева представљају сам епитом покајања, они нису били у стању да напредују без Божије помоћи. Бог је у својој љубави према човеку заменио одећу коју је Адам у свом претераном самокажњавајућем пориву сам направио, одећом која одговара више тешком животу ван рајског врта, омогућивши тако телу да живи по сили Духа.⁴⁵

И после престапа човеку је прописано да напредује, учећи прво како да буде човек да би потом постао сличан Богу.⁴⁶ Бог је заменио претеран, самопрописан аскетизам Адама, слично као што је по јеврејским тумачима одбацио његове самопрописане верске дужности.

Након изгона из Раја, човек се сусрео и са својом смртношћу. Смрт је прогутала човека на исти начин као што је водена неман прогутала пророка Јону. По св. Иринеју, једино је после смрти човек био у стању да исповеди: *Ја сам слуша Господњи, и служим Господа небеса који је створио море и земљу.*⁴⁷

Окусивши смрт, човек је био у стању са покаје и слави Господа. У визији св. Иринеја, смрт добија позитивну вредност - она постаје педагог људског рода.⁴⁸

Не треба ипак заборавити да за су по св. Иринеју последице престапа биле катастрофалне. Први Адам се показао немоћним да се избори против Сатане, тако да победа може бити задобијена једино отелотворењем Сина Божијег.

Клетва Господња није пала на Адама будући да он није потпуно крив за свој преступ. Божије речи суда су упућене змији, Сатани за кога је припремљена вечна ватра:

Вечна ватра није првобитно припремљена за човека, него за оног који је преварио човека, и наговорио га на поруг, за онога који је главни отпадник, и за оне

⁴³ АН 4.11.4; Behr, J. (2000), 119–120; упор. АН 5.8.2.

⁴⁴ *Genesis Rabbah*, 15:7; 19:6.

⁴⁵ Behr, J. (2000), 123.

⁴⁶ Behr, J. (1993).

⁴⁷ АН 3.20.1; Jon. 1:9 (LXX).

⁴⁸ Behr, J. (2000), 51.

анђеле који су отпали заједно са њим. У тој ватри они ће са правом завршити зајдно са онима који истрајавају у злу без покајања и који се нису вратили са странпутице.

Цитирајући стих из *Матт.* 25.41, св. Иринеј највероватније полемисхе против егзегетске традиције која је била слична оној сачуваној код јеврејских тумача. *Тарјуми*, тумачећи полемичну језичку конструкцију להט ההר – *мач њламени* из *Посј.* 3:24, сматрају да је Бог припремио вечну ватру *Гехене* за грешнике.⁴⁹

После престапа, Адам и Ева су прогнани из рајског врта. Смештени су *да живе њоред њуџа који води у Рај*, како читамо у *Дет.*⁵⁰ Овде св. Иринеј даје своје тумачење кованице מַקְדָּם која остаје двосмислена и у масортском и у сепутагинталном тексту.⁵¹ Чињеница да су људи смештени *на њуџу за Рај* донекле ублажава песимистичку слику библијског текста.

Бог није желео да људски род остане заувек у стању греха. Разлог за изгон из рајског врта који доноси св. Иринеј одговара буквалном значењу текста Библије: Адам и Ева су прогнани из Раја не зато што су били мање вредни да у њему остану или зато што су били отуђени од Бога. Они су прогнани ради сопственог добра. Да су остали у Рају, јели би са дрвета живота и заувек остали у стању греха.⁵²

Из њој разлоја Он ја је исџерао из Раја и удаљио од дрвета живоџа, не заџио шџио му је завидео како се неки усуђују да кажу, неџо заџио шџио ја је жаллио [и није желео] да човек насџави да џреши. Бој није желео да џрех који окружује човека џосџане бесмрџан а зло бескрајно и неџоџрављиво.

*Бој је џосџавио џраницу овом сџању џреха џосџавиши смрџи и џако укинуо џрех, сџавиши му на крај расџадањем џлоџи у земљи, џако да човек, џресџајуђи да живи за џрех и умируђи му, може џочешџи да живи Боју.*⁵³

Теофил Антиохијски такође дели овакво мишљење:

У овоме је Бој џоказао велику доброџу џрема човеку, јер ја није злоџаџио, осџавиши ја заувек у џреху; неџо, џроџавиши ја, смесџио ја је ван Раја.“⁵⁴

По св. Иринеју, након престапа, Творац није напустио своју творевину. Црква Христова је установљена као нови Рај на земљи, где је људски род позван да напредује и узраста како му је првобитно било намењено у рајском врту.

Слично искушењима која су постојала у првом Рају, човек је и у Цркви примљен искушењима лажних знања. Лажно знање, лажни *џносис* је нови плод сазнања који као и први мамџ човека да га куша у *џордосџи ума*.

⁴⁹ *Тарјут Псеудо Јонаџан*: „За зле је сџворио Гехену, која је као мач са две ошџрице“; *Тарјум Неофџиџи I*: „За зле је џриџремио Гехену, која је слична ошџром џламеном мачу са две ошџрице. Унутџра је сџремио ваџрене сџреле и џоруђу лаву за зле, као освеџу у будђем веку џошџио нису чували џроџисе Закона у овом свеџу“ (превео аутор текста).

⁵⁰ *Дет.* 16.

⁵¹ Конструкција масоретског текста לַחַד לְמַדְמָה може се превести као „Исџочно/исџрег/џре Раја“. Такође предлог ἀλέωντι са конструкцијом у генитиву забележен у септуагинталној текстуалној традицији може значити „насуџроџ/исџрег/џре Раја“.

⁵² Вагг, J. (1993), 4.

⁵³ *АН* 3.23.6.

⁵⁴ *Ad Aut.* 2.25.

Црква је њосађена као башиџа (paradisus) у овом светију; заишо и каже Дух Госиодњи: нећеш јесџи у џордосџи ума, ниџи ћеш додирнуџи било коју јеретичку размирицу. Јер џи људи сами џврде да само они џоседују знање добра и зла. Они сџоџа сџављају свој соџсџвени безбожни ум изнад Госиода који их је сџворио. Тако они сџварају свој суг о сџварима које су ван џраница нашеџ ума.

Након изгона из рајског врта, први човек је изгубио *одећу светосџи* коју је добио од Духа. Будући да је његово подобие оштећено он је изгубио свој природни карактер, своју бесмртност која је описана као *дух живоџа* која сада представља бледу слику првобитне бесмртне славе.⁵⁵ Човек је изгубио дечију наивност спознавши зло. Његова природа је била гола и требало ју је покрити. И поред тога, човек није изгубио *руке* Божије, тј. Сина и Светог Духа, који су били присутни када је Отац рекао: *хајде да сџворимо човека џо нашем лику, џо нашем џодобију*.⁵⁶ Људски род је створен кроз Сина и за Сина. За св. Иринеја, антропологија и сотирологија су сливене у једно.

Смрт је најочљивија последица престопа првог човека, и као што смо видели, за св. Иринеја она поседује педагошку функцију. Кроз смрт, људски род је схватио да постоји само један извор живота. Човек може наново задобити првобитно подобие које је изгубљено, бесмртност и снагу духа живота, једино у Христу, исповедајући у исто време своју потпуну зависност од Творца.⁵⁷

Теодицеја св. Иринеја је специфична због тога што потенцира старозаветно схватање да добро као и оно што се перципира као зло потичу од Творца. Испушења овог света су ту да из човека изнедре оне особине које ће га довести до спасења (*више о овом у фн. 57*). Оваква теодицеја је потпуно супротна августиновској, по којој је човек изабрао зло својом слободном вољом. По св. Августину, човек је створен савршен али је пао, по св. Иринеју човеко није створен савршен него тежи савршенству. Испушења и тешкоће овог света су ту како би човека назначила како да постане одистински човек.⁵⁸

Св. Иринеј никад није употребио израз *џаг*. Радије, изгон из рајског врта треба да се разуме као човеков пораз или као немогућност да се одржи Божија заповест. Св. Иринеј није заокупљен разликом између стања пре изгона из рајског врта и после њега. Ова разлика не постоји у антрополгији св. Иринеја.

Такође, идеја побуне првог човека је страна мисли св. Иринеја. Први човек није био незадовољан својим стањем. Једноставно, преступ је један од следа догађаја у историји људског рода. И овом приликом, св. Иринеј се држи основног значења библијског текста. Изгон из рајског врта је био скоро неизбежан чин, који је и довео до отелотворења Сина Божијег. Ипак, икономија спасења људског рода није почела после престопа. Она је почела са моментом стварања првог човека.

Буквално читање библијског текста је стратегија коју је св. Иринеј користио против различитих гностичких позиција. Св. Иринеј се није стидео да афирмише

⁵⁵ Dem. 14

⁵⁶ AH 5.1.3.

⁵⁷ Behr, J. (2000), 115.

⁵⁸ Svensen, L. (2006), 50.

потпуну људскост и потпуну *земносћ* првог човека. Он инсистира на чињеници да је првог човека створио сам Господ а не анђели. Он је створен од земље а не од неке невидљиве супстанце о којој приповедају различити гностички митови. И рабински јудаизам, слично св. Иринеју, приклања се буквалном читању текста Светог писма, борећи се са платонизирајућим тенденцијама хеленског јудаизма.⁵⁹ Стратегија коју користе св. Иринеј и рабини је слична. Против претеране алегоризације и умишљених конструкција треба се што више приближити буквалном значењу светог текста.

Summary. After close reading of the texts ascribed to St. Irenaeus, we can conclude that the anthropology of this church father is scriptural. Nevertheless, some dualistic elements are present, mainly regarding the distinction between image and likeness in Adam. According to St. Irenaeus, the first man was created by God, not by angels as in the Gnostic myths. He is created from the earth, not from some invisible ideal material. The first man was immortal and the ruler of the creation brought in existence for his sake. Similar to the understanding of man in the emerging rabbinic culture, St. Irenaeus understood humanity as marked from the moment of creation by corporeality and heterogeneity. Compared with the anthropology of Augustine, Irenaeus' optimism regarding the destiny of the human race is simply radiant. Divine attributes, image, and the likeness of God in humanity are not totally corrupted. Humanity's capacity toward progression, toward life, remained intact. The Genesis narrative and its "carnal" reading is used by Irenaeus as a polemical tool against the different Gnostic positions. Similar strategies were applied by rabbinic Judaism in distancing themselves from the Platonizing tendencies of Hellenized Judaism. The Genesis narrative was *christianized* in the same way as it was *rabbimized* by Irenaeus' Jewish contemporaries.

Библиографија

Примарна литература:

- Ad Aut. Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum*, text and trans. by Robert M. Grant, Oxford: At the Clarendon Press, 1970.
- Adversus Marcionem, Tertullian, "The Five books against Marcion," *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- AH. Irenaeus of Lyon, "Against Heresies," *The Ante-Nicene Fathers*, vol. I, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Dem. Irenaeus of Lyon, *On the Apostolic Preaching*, trans. John, Behr, Creswood: SVS Press, 1997.
- De cultu feminarum. Tertullian, "On the Apparel of Women," *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- De resurrectione mortuorum. Tertullian, "On the Resurrection of the Flesh," *The Ante-Nicene Fathers*, vol. III, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- De pudicitia. Tertullian, "On Modesty," *The Ante-Nicene Fathers*, vol. IV, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1980.

⁵⁹ Boyarin, D. (1993).

- Dial. Justin Martyr, "Dialogue of Justin Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew," *The Ante-Nicene Fathers*, vol. I, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Genesis Rabbah. *The Judaic Commentary to the Book of Genesis, a New American Translation*, vol. 1, trans. Jacob Nausner, Atlanta, Georgia: Scholar Press, 1985.
- Targum Pseudo-Jonatan. *Genesis*, Translated, with Introduction and Notes by Michael Maher, Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Targum Neofiti 1. *Genesis*, Translated, with Apparatus and Notes by Martin McNamara, Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

Секундарна лијџерајџура:

- Anderson, G. (1989), "Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden," *Harvard Theological Review* 82:2, (121–48).
- Barr, J. (1993), *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis: Fortress Press.
- Behr, J. (2000), *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford: University Press.
- Behr, J. (1993), "Irenaeus AH 3.23.5 and the Ascetic Ideal," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37/4, (305–313).
- Boyarin D. (1993), *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Los Angeles: University of California Press.
- Brown, R. F. (1975), "On the Necessary Imperfection of Creation: Irenaeus *Adversus Haereses* IV.3," *Scottish Journal of Theology* 28.1, (17–25).
- Clark, M. T. (1990), "Irenaeus," Everett Ferguson, ed., *Encyclopedia of Early Christianity*. New York: Garland Press, (471–472).
- Constantelos, D. J. (1989), "Irenaeos of Lyons and His Central Views on Human Nature," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33.4, (351–65).
- Farkasfalvy, D. (1968), "Theology of Scripture in St. Irenaeus," *Revue b nedictionne de critique, d'histoire et de litt rature. religieuses* 68, (319–33).
- Golubov. A. (1996), "The Rags of Mortality, Original Sin and Human Nature," *SOUROZH* 64.
- Grant, R. M. (1949), "Irenaeus and Hellenistic Culture," *Harvard Theological Review* 42, (41–51).
- Histoire de la vie priv e. Aries, P., Duby, Georgies. (ed.) *Istorija privatnog zivota I*, Beograd: CLIO, 2000.
- Jankins, D. E. (1962), "The Make-up of Man according to St. Irenaeus," *Studia Patristica* 6, (91–5).
- Lawson, J. (1948). *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London: The Epworth Press.
- MacKenzie, M. (2002), *Irenaeus's Demonstration of the Apostolic Preaching*, Cornwall: Ashgate.
- Nielsen, J. T. (1968), *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen: Van Gprcum.
- Nielsen, J. T. ed. (1977), *Irenaeus of Lyons versus Contemporary Gnosticism: A Selection from Books I and II of Adversus haereses*. Leiden: Brill.
- Osborne, E. (2001), *Irenaeus of Lyon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Purves, J. G.M. (1996), "The Spirit and the Imago Dei: Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons," *Evangelical Quarterly* 68.2, (90–120).
- Schultz, D. R. (1978), "The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudoepigraphical Literature," *Vigiliae Christianae* 32.3, (161–190).
- Smith, J. P. (1957), "Hebrew Christian Midrash in Irenaeus Epid. 43," *Biblica* 38, (24–24).
- Steenberg, M. C. (2004), "Children of Paradise: Adam and Eve as 'Infants' in Irenaeus of Lyons," *Journal for Early Christian Studies* 12:1, (1–22).
- Svensen, L. H. (2006), *Filozofija zla*, Beograd: Geopoetika.
- Joppich, G. (1965), *Salus Carnis – Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Iren us von Lyon*, M nsterschwarzach: Vier-T ume-Verlag, (49–53).
- King, K. (2003), *What is Gnosticism?*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Wingeren, G. (1959), *Man and Incarnation – A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia: Muhlenberg Press.