

Василије Вранић

## Ризница традиција: *Шеста песма о Рају* Светог Јефрема Сирина

Abstract. Шеста песма о Рају Св. Јефрема Сирина је репрезентативно дело које сведочи о његовом ослањању на читав спектар религијских тема и представа. Као што је приказано, један број ових тема нема потпору у канонским библијским текстовима, наговештавајући тако ванбиблијске изворе. Јефрем тумачи Свето писмо проширујући библијске текстове старијим традицијама из јудео-хришћанског апокалиптичког миљеа карактеристичног за сиријске ауторе његовог времена. Поједине идеје из Јефремове Шесте песме о Рају налазе се и у много каснијим нехришћанским делима, неке чак налазимо и читав миленијум касније у јудејству. Директан утицај овде је незамислив, имајући у виду верску, хронолошку и географску раздаљину.

### Увод

Током протеклих неколико деценија изучавање сиријске хришћанске литературе доживело је велики преображај. Под утицајем немачке „Religionsgeschichtliche Schule,“ до скоро је преовладавало мишљење да, будући дубоко прожета оријенталном митологијом, сиријска хришћанска традиција нема већу теолошку вредност или примену.<sup>1</sup> Ипак, поновна евалуација јеврејске апокалиптичке литературе и гностицизма током 1970-их и 1980-их година, потпомогнута пионирским истраживањима Роберта Мареја и Себастијана Брока на овом пољу, покренула је читав низ академских радова, који су током времена уверљиво преиспитали претходне заблуде о почецима сиријске хришћанске литературе. Тренутно, академски консензус је успоставио, чини се, чврсту везу између јеврејске апокалиптичке („меркава“ и „хекалот“ мистицизама) и сиријске хришћанске литературе. Ипак, природа ове повезаности остаје још увек нејасна. Чврст доказ о директном међусобном утицају или о тачци додира још увек се не може успоставити.

Следећи истраживање Александра Голицина, у овом чланку ћемо покушати да укажемо на постојање значајног броја верских традиција које се

<sup>1</sup> Види: А. Golitzin, “The Image and Glory of God in Jacob of Serug’s Homily, ‘On that Chariot that Ezekiel the Prophet Saw,’” *Scrinium* 3, 2007, стр. 182.

као „златна нит“ протежу у позадини како хришћанске тако и јеврејске религиозне литературе.<sup>2</sup> Рад ће се са научне тачке гледишта осврнути на разноврсне традиције коришћене од стране Св. Јефрема Сирина, односно сиријских хришћанских аутора. То ће бити учињено праћењем идеја заједничких хришћанству и јудаизму које је Св. Јефрем Сирин користио у својој *Шестој њесми о Рају*. Ова песма је одабрана за анализу управо због свог изузетног богатства у разноврсним сакупљеним и у њој изложеним традицијама. У само двадесет пет стихова ове песме може се наћи више од тринаест различитих идеја присутних у заједничкој јудео-хришћанској апокалиптичко-мистичкој традицији. На пример, повезивање богатства боја са местом Божијег пребивалишта (VI:2) веома подсећа на визију пророка Језекиља (Јез. 1:28) где пророк описује *меркава* (кочију - трон Божији) праћену мноштвом боја.<sup>3</sup> Такође подсећа и на Јосифову „шарену хаљину,“ односно „огртач у много боја“ (1. Мојс. 37:3), или коначно на одежду у много боја која фигурира као Божија награда у *Химни о Бисеру* (*Химна о бисеру* 97).<sup>4</sup> Даље, у стиховима 4 и 5 *Шесте њесме о Рају*, могу се наћи идеје идентичне апокалиптичким традицијама о „месту“ Божијем (сиријски: „атра“), затим сликовито представљање Бога у виду пламена/ватре, Адамова нагост после Пада, подсећање на Адамово стварање по слици Божијој, итд. Ове традиције су у доба Св. Јефрема биле скоро редовно прошириване изван оквира Светог писма, што ће бити приказано у даљем тексту. У одређеном броју стихова *Шесте њесме о Рају* (7, 12, 13 и 14) Св. Јефрем такође даје значај и теми „Дрветā Раја,“ што указује на заједничко интересовање Св. Јефрема и рабинске литературе (укључујући чак и средњовековну Кабалу).<sup>5</sup> Исто тако, Св. Јефрем се често позива и на одређени број традиција веома распрострањених и изван Хришћанства: нпр. традиција о постојању „вишег неба“ (стих 5), која веома подсећа на *Вазнесење Исаијино* и рабинске *хекалош* текстове, „васпостављање светих из стања нагости изазване Адамовим падом“ (стих 9), „блиставост светих“ и традиције „одавања поште светима клањањем од стране небеских сила“ (стих 16) што снажно подсећа на апокрифне традиције о Еноху. Ова идеја се такође може наћи и код Афрахата

<sup>2</sup> Ова теза би се могла проширити и на паганизам указивањем на постојање Θεοσεβεῖς („богобожаљљивих“), пагана симпатизера Јудејства и једног броја синкретистичких паганских култова посвећених Θεός Ὑψίστος (конкретно указујући на инсистирање ових других на јединствености божанства и на повезивању божанства са ватром); види S. Mitchell, „The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians,” in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, (издали Р. Athanassiadi и М. Frede, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press), 1999, стр. 127 и даље.

<sup>3</sup> Веома сам захвалан о. Александру Голицину што ми је указао на ову сличност.

<sup>4</sup> О *Химни о бисеру* види Е. Hennecke, *New Testament Apocrypha* (издао Wilhelm Schneemelcher, том 2; Philadelphia, Westminster Press), 1964, стр. 503.

<sup>5</sup> За даљу анализу ове традиције видети изузетну колекцију есеја на ову тему у *Trees, Earth, and Torah* (издали А. Elon, N. M. Hyman и А. Waskow; Philadelphia: The Jewish Publication Society), 2000.

у Доказу XIV 664:1-7. Даље, у стиховима 23-25 Св. Јефрем излаже визију „меркава“ (кочија-трон Божији) пророка Језекиља повезујући је са кочијом прослављеног светитеља – пророка Илије.

Због просторног ограничења, овај рад нема претензије да представи исцрпну анализу комплетне текстуалне грађе о постављеној теми. Уместо тога, ограничићемо се на одабране репрезентативне религијске текстове богате грађе у покушају да докажемо да у теолошкој мисли Св. Јефрема Сирина постоји једна велика теолошка, хронолошка и географска разноврсност традиција, које заједно припадају скупу основних идеја распрострањених како у Хришћанству тако и у Јудејству. Стога ће стихови 4, 21 и 23 *Шесџе њесме о Рају* (уз повремено позивање на још неколико сродних стихова) овде бити анализирани као репрезентативни примерци традиција широко распорострањених идеја присутних и у Хришћанству и у Јудејству.

#### *Шесџа њесма о Рају: стих 4*

У 4. стиху Св. Јефрем описује лични доживљај Раја са нескривеним усхићењем. Он овде обавештава читаоца да је током молитвеног размишљања о Рају доживео једну врсту заноса и у том стању имао визију. Описујући тај доживљај, он говори о Рају као „месту које горећи као пећ,\* учини Адама нагим.“<sup>6</sup>

Овде је интересантно приметити да Св. Јефрем види Адамов пад као „Адамово свлачење.“ Јефрем ће ову идеју даље разрадити у 9. стиху.<sup>7</sup> Ипак, опис Раја у виду ватре и употреба речи „место“ у вези са Рајем тренутно заслужују највећу пажњу. Термин *месџо* у контексту овог стиха, може се наћи у великом броју традиција, од Старог завета, преко јеврејске апокалиптичке литературе, до сиријских хришћанских списа и рабинских *хекалои* текстова.<sup>8</sup>

Као што је А. Голицин приметио, термин „место“ је *terminus technicus* са дугачком историјом.<sup>9</sup> Сиријска реч за место је „*atra*“, што је превод јеврејске речи „*maqom*“ и грчке речи „*τόπος*.“ Будући да је реч „место“ употребљена у теофанијским библијским одељцима, (нпр. 1. Мојс. 28:11 и 16-19 - опис догађаја у Ветилу; 2. Мојс. 3:5 - несагорива купина; и 5. Мојс. 12:5, 11 - “Него Га тражите у месту које изабере Господ Бог ваш између свих племена ваших себи за стан да онде намести име своје” и “Онда у место које изабере Господ Бог ваш да у њему настани име своје”), може се закључити да та реч у Петокњижју означава Божанско пројављивање.<sup>10</sup> Касније у

<sup>6</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise* (превео S. P. Brock, New York, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 1990), стр. 110.

<sup>7</sup> Видети у даљем тексту стр. 14-18.

<sup>8</sup> Исцрпна анализа може се наћи у А. Golitzin, *The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia’s Portrait of the Christian Holy Man. An Essay in Honor of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras, Mount Athos*, стр. 8-9 <http://www.marquette.edu/maqom/aimilianos> 04. 12. 2007.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Овде је праћен аргумент из А. Golitzin, *The Place*, стр. 8-9.

Псалмима (нпр. Пс. 24:3) и Јерем. 17:12, „место“ се повезује са Храмом Божијим. У Језек. 3:12 користи се као синоним за небески антипод земаљског Храма Божијег, одакле је највероватније овај термин ушао у *хекалоџ* текстове као одредница за „небо“ (види *3 Енох 16*), „место трона славе“ (*3 Енох 48*), „оригинални архетип земаљског храма“ (*Хекалоџ Раббаџи*), „Божији трон“ (*Хекалоџ Цуџарџи*), „место Шекина“ [антропоморфичне манифестације Божије] (*Седер Рабба*) и „Божанског пребивалишта“ (*3 Енох 39:1 и 43*). Ипак, међу многобројним значењима термин „maqom“ у *хекалоџ* литератури такође означава *месџо* недокучиво створеним бићима због божанске ватре која га окружује (види *Хекалоџ Раббаџи*).<sup>11</sup> Евидентна је сличност између описа Раја Св. Јефрема као „места...које гори као пећ“ и описа из *Хекалоџ Раббаџи* као *месџа* неприступачног због присуства божанске ватре. Ова паралела је очигледна посебно у инсистирању Св. Јефрема да је Рај „место“ обитавања Божијег, тј. небески Храм (види *Шесџа њесма о Рају 10*),<sup>12</sup> што је еквивалентно термину „место“ из *Хекалоџ* литературе.

Овде такође треба поменути да се употреба термина „atra“ са овим значењем може такође наћи и код Афрахата старијег савременика и сународника Св. Јефрема. На пример, у *Доказу XIV:35* (660:23-665-9) Афрахат приписује термину „место“ значење присуства Божијег, дакле, скоро идентично ономе које има у *хекалоџ* литератури.<sup>13</sup> Као што је А. Голицин уверљиво доказао, „atra“ код Афрахата има исто значење као и код Јефрема. Афрахат користи овај термин за „место знања“ (660:23), „то место“ (661:24)– „hamaqom“, један од јеврејских термина за Бога, „место многих драгоцености“ (664:11) и „место где Цар [Бог] обитава.“<sup>14</sup> Из овог произлази да термин „место“ у *Шесџој њесми о Рају* Св. Јефрема дели исту концептуалну традицију са овим термином код Афрахата.

Упадљиве сличности значења термина *месџо* у јудео-апокалиптичкој традицији, сиријско-хришћанском миљеу (представљеном у делима Афрахата, јединог познатог сиријског претходника Св. Јефрема) и код самог Св. Јефрема, несумњиво сугеришу постојање једне заједничке традиције довољно јаке да одоли зубу времена које их све раздваја.

Неопходно је такође укратко анализирати везу у коју Св. Јефрем доводи ватру/пламен и Рај. Очигледно да Рај у *Шесџој њесми о Рају* фигурира као трансцендентно Божије „место,“ пребивалиште Божије (VI:10: „Он [Бог] је обитавао у Рају“). У 4. стиху Св. Јефрем изјављује да је у свом виђењу Раја постао опијен Рајском ватром/пламеном, што је за последицу имало да је заборавио своје грехе („на том месту које је горећи као пећ,\* учи-

<sup>11</sup> Више о текстуалним референцама овде наведеним може се наћи код А. Golitzin, *The Place*, стр. 8.

<sup>12</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 112.

<sup>13</sup> Овде је консултован превод сиријског текста из А. Golitzin, *The Place*, стр. 3-5.

<sup>14</sup> А. Golitzin, *The Place*, стр. 6.

нило Адама нагим,\* постао сам толико опијен\* да сам тамо заборавио све своје грехе”).<sup>15</sup> Стога, може се закључити да Св. Јефрем види Рај као место ватре/пламена, које има одређене квалитете прочишћења.<sup>16</sup>

Ово схватање Св. Јефрема постаје интересантније уколико се узме у обзир да је ватра/пламен као представа веома често довођена у везу са божанством, или божанским стварима. У сваком случају, Св. Јефрем није једини који користи ову представу. Као што је С. Брок приметио, „пламен“ се у Старом завету често доводи у везу са жртвоприношењем и другим верским ритуалима, (нарочито онима који воде прочишћењу); нпр. 3. Мојс. 9:24 (ватра са неба сажиже Мојсијев и Ааронов принос), 1. Цар. 18:38 (спор пророка Илије са Вааловим жрецима), и 1. Дневн. 21:26 и 2. Дневн. 7:1 (спаљивање Давидове и Соломонове жртве ватром са неба).<sup>17</sup> Св. Јефрем је засигурно знао о овим текстовима Светог писма који повезују ватру/пламен са Божијим пројављивањима. Међутим, треба споменути и да је ватра у овом контексту често спомињана и изван Библије у распрострањеним апокалиптичким/мистичким текстовима. Управо на основу ове чињенице у наредним редовима ће бити постављено питање да ли је Св. Јефрем познавао ове изван-библијске традиције и да ли их је инкорпорирао у своја дела, односно у *Шестиу њесми о Рају*.

Учесталост са којом Св. Јефрем користи представу ватре/пламена је зачуђујућа. У свом *Тумачењу књије Посиња* он је у библијску причу о Авељевој жртви унео идеју о ватри као знаку прихватања жртве од стране Бога. Овај мотив не постоји у оригиналном библијском тексту (види 1 Мојс. 4:4).<sup>18</sup> Иста традиција се може наћи и код Псеудо-Филона, Јосифа Флавија и у Таргумима.<sup>19</sup> Каснији сиријски отац и писац Јаков из Серуга, такође је наследио исту традицију. Код њега се може наћи чак и проширенија верзија Авељевог жртвоприношења од оне код Св. Јефрема, у којој се наводи да је Авел сам призвао ватру на жртву.<sup>20</sup> Због тога се чини сасвим јасно да је извор за наводе Св. Јефрема о ватри морао бити текст ван библијског канона каквог ми данас познајемо.

<sup>15</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 110.

<sup>16</sup> Ова идеја је даље појашњена Јефремовим поређењем Цркве са Едемским вртом у 7. стиху и поређењем Евхаристије са Рајским плодом у 8. стиху; види Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 111.

<sup>17</sup> Представљање ватре/пламена као знака Божијег прихватања жртве је веома заступљено у јеврејским традицијама које произлазе из текстова Старог завета. Идеја се налази већ код Пс.-Филона у *Liber Antiquitatum Biblicarum* 42:9 и Јосифа Флавија у *Јудејским старинама* 5:284. Касније егзегетске традиције, као нпр. Таргум Пс.-Јонатана, који позајмљује идеје из ових традиција за своја размишљања на 3. Мојс. 9:23. За више информација о овоме видети S. P. Brock, “Fire from Heaven: from Abel’s Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity,” *Studia Patristica* 25 (1993), стр. 230; такође видети S. P. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, увод (превод. S. P. Brock; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications: 1987), стр. 3.

<sup>18</sup> Ephrem, *Commentary on Genesis* III.3; види Ephrem Syrus, *The Armenian Commentary on Genesis attributed to Ephrem the Syrian* (превод E. G. Matthews; CSCO 572, Louvain, Peeters, 1998), стр. 32; упореди S. P. Brock, *Fire from Heaven*, стр. 232.

<sup>19</sup> Види фусноту 17.

<sup>20</sup> Упореди Bedjan V, стр.9; такође S. P. Brock, *Fire from Heaven*, стр. 232.

Св. Јефрем такође повезује ватру са присуством Светога Духа у води крштења и у Евхаристији. Веома је изненађујуће да се иста представа ватре/пламена у води крштења налази и код Јустина Философа у *Дијалогу са Трифуном* 88.<sup>21</sup> Сличност ова два навода изузетно је занимљива због њихове удаљености у времену и простору, нарочито ако се има у виду да не постоји доказ да је Јефрем икада имао прилике да се упозна са Јустиновим списима.<sup>22</sup>

Везу ватре са Евхаристијом Св. Јефрем показује кроз тумачење Иса. 6:6-7 (серафим са ужареним угљем), као и библијске приче из 1. Мојс. 18 о три анђела који једу људску храну са Авраамом. За Св. Јефрема Евхаристија представља парадокс, јер су у Старом завету три анђела јела људску храну, а у Новом завету кроз Христа у Евхаристији људи једу живу „ватру“ (у апокалиптичкој традицији анђели се хране светлошћу/славом „Шекина“; стога Св. Јефрем сматра да у Евхаристији људи једу анђелску храну), а као последицу добијају живот.<sup>23</sup> Као што је то Брок приметно, традиција у којој се повезује Христос (односно Бог) са ватром/пламеном до петог века постала је опште место у сиријској евхаристијској терминологији, те стога присуство ове традиције код Св. Јефрема не зачуђује (нпр. Јаков из Серуга говорећи о Христу и Његовом спаситељском делу употребљава термине као што је „страшна Ватра“, „Жива Ватра“, „Ватра Божанства“).<sup>24</sup>

У овом раду до сада је изнесена теза да је ватра играла важну улогу у симболици Св. Јефрема. Несумњиво, начин на који он употребљава представу ватре открива снажну везу у његовој мисли између ватре и Бога. У оваквој симболици ватра подразумева Божије присуство, тј. пројављивање Бога. Као што ће у наставку рада бити приказано, ова идеја ће даљим разрађивањем и продубљивањем постати веома интересантна у 24. стиху *Шесте њесме о Рају*, где Св. Јефрем повезује ватрену кочију пророка Илије са Језекиљевом визијом „меркава“ (упореди Језек. 1). Ипак, када је у питању порекло идеје Св. Јефрема о ватри, овај рад је до сада доказао да његови извори не могу бити само библијски текстови. Проширење библијске приче о Авелевој жртви из 1. Мојс. 4:4 и претпоставка везе између воде крштења и ватре, сугеришу да је Св. Јефрем познавао традиције заједничке и хришћанским и јудејским писцима.

<sup>21</sup> Према Јустину Философу, ватра је захватила воду Јордана у моменту Христовог крштења; видети Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 88 (ANF 1:243); упореди S.P. Brock, *Fire from Heaven*, стр. 235.

<sup>22</sup> Јустин је био активан у Риму отприлике један век пре Св. Јефрема који је делао на персијско-ромејској граници половином 4. века.

<sup>23</sup> Ephrem, *Hymn on Faith* 10:8-11 у *St. Ephrem: A Hymn on the Eucharist* (превео S. P. Brock; *Hymns on Faith*, No. 10; Lancaster: J. F. Coakley, University of Lancaster-Department of Religious Studies, 1986); такође погледати S.P. Brock, *Fire from Heaven*, стр. 235 и S. Griffith, “‘Spirit in the Bread; Fire in the Wine’: Eucharist as the Living Medicine in the thought of Ephrem the Syrian,” *Modern Theology* 15:2 (1999): 225-246 (посебно стр. 240 и даље).

<sup>24</sup> Bedjan II, стр.216; упореди S. P. Brock, *Fire from Heaven*, стр. 236.

*Шест̄а ѿесма о Рају: стих 21*

Већ је поменуто да је Св. Јефрем у својој *Шест̄ој ѿесми о Рају* разматрао идеју о Адамовом паду из стања блаженства, које он представља језиком „разоде-нућа,“ тј. „свлачења“ славе код палог Адама. Као што ће то постати очигледно из наредних редова, у овом делу песме Св. Јефрем продубљује библијско излагање о Адаму, који по њему игра значајну симболичку улогу у сотириолош-ком плану Бога за човечанство.

Чини се да су традиције о Адаму, заједничке и хришћанском и јудејском милеу, у неку руку омиљена тема у овој серији Песамa. У *Шест̄ој ѿесми* Св. Јефрем је ове традиције изнео у 21. стиху описујући историју спасења кроз динамику постојања протопласта Адама. Песма обавештава читаоца да је протопласт створен руком Божијом, која је „узела са све четири стране и створила Адама“ (VI:21). Очигледно је да се Св. Јефрем овде позива на 1. Мојс. 2:7, где се каже да је Адама створио Бог, који „створи човека од праха земаљскога, и дуну му у лице дух животни, и поста човек душа жива.“ Ипак, схватање да је Бог „узео са све четири стране“ (овде се највероватније мисли на четири стране света), не постоји у библијском опису стварања.

Анализа овог текстуалног проширења Св. Јефрема показале да је он поново проширио библијски текст идејом која није само њему својствена и која је део шире верске традиције. Наиме, сличне идеје се могу наћи и у јудејским апокалиптичким текстовима пре Св. Јефрема, али такође и у каснијој рабинској литератури. На пример у 2. *Енох* 30:13 може се наћи идеја да је Адам своје име добио „из четири дела,“ тј. са четири стране света: Исток (А = Анколим), Запад (Д = Дисис), Север (А = Артос), Југ (М = Менсемврион), а овај анаграм је даље тесно повезан са стварањем Адамовог тела.<sup>25</sup> Такође, слична идеја о Адамовом анаграму може се наћи у *Пророчанствима Сибиле*.<sup>26</sup> Даље, Зосима из Панополиса (касни трећи век) повезује Адамов анаграм са четири елемента материјалног света.<sup>27</sup>

Ипак, традиција која ће свакако заинтриговати читаоца налази се у *Синојсису Књиџа о Адаму и Еви*. Према овом тексту, Бог је, да би дао име протопласту, послао четири анђела да потраже погодно име. Ови анђели су отишли на четири стране света и од сваке узели прва слова имена звезда које су тамо нашли А – од источне звезде, Анколим; Д – од јужне звезде, Дисис; А – од северне звезде, Артос; М – од западне звезде, Менсемврион.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> A. E. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 107, Tuebingen, Mohr Siebeck, 2005), стр. 240.

<sup>26</sup> J. J. Collins, “Sibylline Oracles,” у: *The Old Testament Pseudepigrapha* (том 1; издао J.H. Charlesworth, New York, Doubleday, 1985 [1983]), 1.355-6.; упореди A. E. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, стр. 240-41.

<sup>27</sup> M. P. E. Berthelot и Ch.-Em. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs* (2 vols.; Paris: Georges Steinheil, 1888) 2.231.; cf. A. E. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 241.

<sup>28</sup> Интересантно је приметити да је распоред страна света помешан, а и грчка реч за Запад

Тек у рабинској литератури налази се традиција која директно одговара идеји Св. Јефрема да је Адам био створен материјалом узетим са четири краја света. У *Делима Рабина Елиезера* (*Pirke de Rabbi Eliezer* 11) налази се дословно поновљена Јефремова идеја: „Он [Бог] почео је да прикупља прах првог човека са сва четири краја света...”<sup>29</sup> Такође, иста идеја се налази и у *Дневнику Јерахмила* 6-12: „Тада Бог позва Гаврила и рече му: ‘Иди и донеси ми прах са сва четири краја света и ја ћу од њега створити човека.’”<sup>30</sup>

У закључку, проширење оригиналних библијских текстова стварања Адама из 1. Мојс. 2:7 које налазимо код Св. Јефрема има своје паралеле у јудејској апокалиптичкој литератури која му претходи. Ипак, интересантно је приметити да се дословно понављање традиције Св. Јефрема о стварању протопласта налази тек у каснијим рабинским текстовима. Модерна наука сматра да су Дела Рабина Елиезера настала после 833. год. у Италији, а Дневник Јерахмила тек у 14. веку у области Рајне у Немачкој. Стога, поред верске раздвојености и хронолошка и географска дистанца чине директан утицај немогућим. Међутим, евидентна је чињеница да се иста традиција налази и код Св. Јефрема и у каснијој рабинској литератури. Једно могуће објашњење ове чудновате компатибилности једне хришћанске традиције из 4. века са јеврејским (рабинским) традицијама из 9. и 14. века могло би да буде постојање неке врсте депоа, тј. скупа заједничких традиција, који би у том случају морао сезати у доба неподељености хришћанске заједнице и синагоге.

### *Шеста песма о Рају: стих 23*

Још једна традиција заједничка за јудејско-апокалиптичку литературу и мисао Св. Јефрема налази се у 23. стиху *Шесте песме о Рају*. Ова традиција је повезана са претходно анализираним повезаношћу ватре са Божијим пројављивањима. У овом, пак, делу покушаћемо да докажемо да је представа вазнесења пророка Илије (као обрасца прослављеног светитеља) у ватреној кочији код Св. Јефрема директно повезана са апокалиптичким „меркава“ традицијама које проилазе из Језекиљеве визије кочије-трона Божијег (Језек. 1:4 и даље).<sup>31</sup>

У 23. стиху Св. Јефрем повезује вазнесење на небо пророка Илије у ватреној кочији, које је описано у 2 Цар. 2:11, са Христовим оваплоћењем,

(Дисис) не одговара страни света којој је приписана, што сведочи да је традиција настала у хеленизираном окружењу, које није користило грчки језик као говорни. За литературу погледати: *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G. A. Anderson, and M. E. Stone; Early Judaism and Its Literature 17; Atlanta: Scholars, 1999) 96E.; упореди А. Е. Орлов, *The Enoch-Metatron Tradition*, стр. 241 (фуснота 136).

<sup>29</sup> *Pirke de Rabbi Eliezer* (превод G. Friedlander, New York: Herman Press, 1965), стр. 76.; упореди А.Е. Орлов, *The Enoch-Metatron Tradition*, стр. 243.

<sup>30</sup> *The Chronicles of Jerahmeel* (превод M. Gaster, Oriental Translation Fund 4, London, Royal Asiatic Society, 1899), стр. 14.; упореди А. Е. Орлов, *The Enoch-Metatron Tradition*, стр. 243-44.

<sup>31</sup> Интересантна анализа ове тезе може се наћи у А. Golitzin, “The Image and Glory of God in Jacob of Serug’s Homily, ‘On that Chariot that Ezekiel the Prophet Saw,’” *Scrinium* 3, 2007, стр. 180-212.



тј. Његовим силаском у материјални свет: пророк Илија је узнесен на небо у ватреној кочији, а Христос „ватром“ силази у створени свет. Дакле, поставља се питање због чега Св. Јефрем насрам Христа поставља Проорка Илију? Да ли у његовој мисли Пророк Илија представља неку врсту баланса између прослављеног светитеља и Божанског деловања? Представа изненађујуће слична слимволици Св. Јефрема из овог стиха може се наћи у визији пророка Језекиља, где се налази опис Божијег трона као ватрене кочије („меркава“). Божија „меркава“ је описана како долази из пламеног облака, а усред кочије налазиле су се „животиње као живо угљевље, /које/ гораху на очи као свеће, /а/ тај огањ пролажаше између животиња и светљаше се, и из огња излажаше муња“ (Језек. 1:13), а Бог у људском облику виђен је у виду ватре и са сјајем који Га окружује (Језек. 1:27). Очигледно је да је представа ватре и сјаја у вези са Богом веома истакнута у визији пророка Језекиља.

Интересантно је приметити да библијски текст описује кочију пророка Илије, такође, као „ватрену кочију“ (2. Цар. 2:11). Стога је сасвим очигледна паралела између ватрене кочије која носи *Шекина* (антропоморфична пројава Бога; сиријски: *Шекинџа*) код пророка Језекиља и ватрене кочије која узноси на небо прослављеног светитеља - пророка Илију. Као што ће бити показано у даљем тексту, у мисли Св. Јефрема светитељи пролазе кроз обожење (θεωσις) и постају сапричасници славе Божије.

Овде је неопходно приметити да у Библији пророк Илија, пошто је задобио благонаклоност Божију, није умро природном смрћу, већ је чудесно био вазнет на небо. Овај опис вазнесења пророка Илије подсећа на констелацију традиција сконцентрисаних око вазнесења на небо патријарха Еноха, које су посредно наговештене у досадашњем тексту. Апокалиптичка традиција представља Еноха као пример праведног човека који је задобио благонаклоност Божију (видети 1. Мојс. 5:21-24), а за награду је као још жив био узнет на небо.<sup>32</sup> Касније традиције о Еноху обавештавају нас да је он био вазнет до десетог неба, до самог лица Божијег (повластица коју су имали само највиши небески чиновни) и тамо био преображен у анђела:

„Он [Михајло] помазао ме [Еноха] је и оденуо ме. А сјај тог уља је био већи од највеће светлости, и помазање њиме слађе од најслађе росе, а његов мирис као миомиро; и изгледао је као блиставо сунце. И ја погледах себе и [видех да] постадох као један од славних, и није се могла видети разлика [између мене и славних].“ (2 Енох 22)<sup>33</sup>

Касније, у књизи 3. Енох, патријарх је представљен као анђеоло по имену Метатрон, који је доцније удостојен да носи име Божије, тако да је Енох-Мета-

<sup>32</sup> Искрпна листа наводи налази се у Е. Isaac, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch,” у: *The Old Testament Pseudepigrapha* (vol. 1; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.5 (фуснота 1).

<sup>33</sup> F. I. Andersen, “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch,” у *The Old Testament Pseudepigrapha* (том 1; издао J.H. Charlesworth, New York, Doubleday, 1985 [1983]) 1.138-39.

трон назван „млађи Јахве“ (JXBX хакатон),<sup>34</sup> назначујући тиме да је постао сапричесник Божанства, тј. обожен (cf. θεωσις). Доказ да је Енох-Метатрон постао сапричесник Божанства налазимо да му је додељен трон на небу, што је само по себи знак Божанства (имајући у виду да је према апокалиптичким традицијама само Бог могао да седи на небу). Такође, потврду ове чињенице налазимо и у наводу из 3. *Енох* 14, где се описује поклоњење свих анђелских сила Еноху, што је несумњиво знак обожења.<sup>35</sup>

Начин на који Св. Јефрем представља вазнесење пророка Илије описаног у 2. Цар. 2:11, по свој прилици наговештава традицију 3. *Енох*-а о обожењу (θεωσις) праведника. У 22. стиху Св. Јефрем говори о светима користећи терминологију светлости и сјаја: „Исток се заблистао светима, кроз њих је сав Запад обасјан.“<sup>36</sup> У наставку је дат пример прослављеног светитеља, користећи као пример опис вазнесења пророка Илије у ватреној кочији („меркава“). Стога, преображај Св. Илије у прослављеног светитеља, окруженог светлошћу, има исту улогу као помазање Еноха уљем светлости и потом његово преображење у анђела светлости у 2. *Енох* 22.

Иста веза уочава се између „меркава“ – славног трона Божијег из визије пророка Језекиља, трона који Енох-Метатрон добија на небу (упореди 3. *Енох* 10)<sup>37</sup> и тумачења Св. Јефрема о прослављеном пророку Илији и његовој ватреној кочији.

Поређење пророка Илије и Христа које Св. Јефрем чини у овом стиху најбоље се може објаснити сличношћу између прослављења Еноха-Метатрона и пророка Илије. Већ је горе поменуто да је Енох-Метатрон преименован у „млађи Јахве“, означавајући његово учешће у Божијем имену, дакле Енохово обожење – θεωσις. Стога би пророк Илија, као прослављени светитељ, концептуално био веома близак Еноху-Метатрону, а самим тим и сапричесник у обожењу.

Такође, и веза између визије пророка Језекиља о Богу који седи на пламеном трону/кочији (*меркава*) и схватања Св. Јефрема о прослављењу пророка Илије означеног у његовом узношењу у ватреној кочији на небо, наговештава да је пророк у мисли Св. Јефрема био сапричесник Божанске природе. У визији пророка Језекиља возња ватреном кочијом је била резервисана за Бога, али и Св. Илија бива узнет на небо у ватреној кочији. Дакле, сасвим је јасна алузија на статус прослављеног светитеља Илије. Поред тога, његова ватрена кочија, уколико се претпостави да има исту функцију као Божији трон код пророка Језекиља, изненађујуће је слична са небеским троном Еноха-Метатрона.

<sup>34</sup> Види “The Book of Enoch by Rabby Ishmael the High Priest,” у *The Old Testament Pseudepigrapha* том 1; издао J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.265. Овде се мора приметити да иако је 3. *Енох* дело каснијег датума, написано највероватније у 5-6. веку после Христа, Енох-Метатрон је традиција доста ранијег датума.

<sup>35</sup> Види “The Book of Enoch by Rabby Ishmael the High Priest,” 1.266-67.

<sup>36</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 117.

<sup>37</sup> “The Book of Enoch by Rabby Ishmael the High Priest,” 1.263-64.

Још једна потврда за постојање *θεώσις* светих налази се у 24. стиху, где Св. Јефрем говори о Стражарима (небеским силама; термин исти као и у Дан. 4:13 и 23) који стоје у чуду посматрајући вазнесење пророка Илије, чија је круна у Рају:

„Пламени и духовни Стражари\* стајали су у чуду пред Илијом,\* видећи у њему\* сакривено слатко благо,\* у чуду пред створеним од земље,\* узнели су хвалу Творцу.\* Видећи његову девственост\* зарадоваше се,\* јер је она узвисила оне доле,\* и зачудила оне горе,\* будући да је борба за њу на земљи,\* а њена круна у Рају.“<sup>38</sup>

Слично схватање налази се у 3. *Енох* 12 где прослављени Енох-Метатрон прима од Бога круну на небу на којој се налазио *мањи шејраирамајон* (JXVX хакатон), тј. Енох-Метатрон је преименован у име Божије, што, уколико се узме у обзир да је према јеврејском схватању Божије присуство било сакривено у Божијем имену, такође представља обожење. *Мучеништво и вазнесење Исаијино* је још један текст који се бави сличном идејом о крунисању и устоличењу у небески трон. При крају овог списка (9:24–26), који се бави апокрифним вазнесењем пророка Исаије налази се опис мноштва „халина постављених тамо [на Небесима], и мноштва трона и круна,“ намењених онима који верују у Исуса Христа.<sup>39</sup> Колико год да се чини да је овај опис прослављења непрецизан, он ипак несумњиво приказује сличност са описом прослављења пророка Илије кроз крунисање (и вазнесење у вагреној кочији, тј. трону обоженог светитеља) који налазимо код Св. Јефрема.

Стога, повезивање Св. Илије са светлошћу прослављених светитеља у 24. стиху и његово вазнесење на небо у пламеној кочији без претходне смрти и потом крунисање на небу, уколико се прочита кроз призму традиција сродних Енох-Метатрон миљеу (вазнесење праведника на небо без претходне смрти и његово потоње прослављење кроз сапричасништво у Божанству) несумњиво означава да је у мисли Св. Јефрема пророк Илија био саучесник у Божанској слави.

Овде се налазе још две веома интересантне традиције које би вредело даље разрадити: 1. традиција о „свлачењу“ тела славе протопласта (као што је већ поменуто у 4. стиху), и 2. традиција озарености прослављених тела. У претходном, 22. стиху, Св. Јефрем у једној форми увода наговештава обе традиције („Исток се заблистао светима,\* кроз њих је сав Запад обасјан“), које ће разрадити у 24. стиху.<sup>40</sup> Међутим, већ у 9. стиху Св. Јефрем јасно каже да „међу светима нико није наг,\* јер су се они обукли у славу,\* ... они су кроз Господа нашли,\* одежду која припада Адаму и Еви.“<sup>41</sup> Као што је С.

<sup>38</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 118.

<sup>39</sup> “The Martyrdom and Ascension of Isaiah,” in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (том 1; издао J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 2.171.

<sup>40</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 117.

<sup>41</sup> Ephrem, *Hymns on Paradise*, стр. 112.

Брок приметно у шали, учесталост понављања ове традиције сугерише да су „облачење“ и „свлачење“ Адамовог блаженства међу омиљеним темама Св. Јефрема.<sup>42</sup> Изгледа да је Св. Јефрем за овакав избор имао велику богословску залеђину. Наиме, 9. стих Јефремове *Шесте њесме о Рају*, чини се, најбоље се објашњава његовом 23. *Песмом о Рођењу Христивом* 13, у којој се повезује Адамов пад који је резултовао у Адамовом „свлачењу“ „хаљине славе,“ и поновном васпостављању „хаљине славе“ човечанству кроз Христово спаситељно дело.<sup>43</sup> Исту идеју Св. Јефрем понавља и у *Тумачењу Постављања* 2:14, 16. *Песми о Девствителности* 9, 1. *Песми о Божићу* 43, *Тумачењу Дијаволског* 16:10, 3. *Песми о Постављању* 2, *Учењу о нашем Господу* 9, 26. *Песми њрошњив јереси* 6 и 17. *Песми о бесквасном хлебу* 10.<sup>44</sup>

Као што је А. Голицин доказао, слична традиција се налази и у каснијем сиријском делу *Беседе Св. Макарија*.<sup>45</sup> Према писцу *Беседа*, Адам је у Рају био оденут славом (*госка*), био је виши од анђела и предодређен да постане пребивалиште Божије – Храм,<sup>46</sup> али је после Пада Адам разоденут од Божанске славе. Ипак, слава је васпостављена у Христу, и кроз Христа верни добијају „светлост“ и њихове душе постају „пространи свет,“ пребивалиште Божије – оно за шта је Адам био призван.<sup>47</sup> Ова, пак, идеја има претечу у *Песмама Соломоновим* 11:11 и код Афрахата. У *Песмама Соломоновим* налази се ехо горе поменутих идеја: „Господ ме [аутора] је обновио својом хаљином, и запосео ме својом светлошћу.“ Даље, иста идеја се понавља у *Песми* 21:3 и 6: „Разоденуо сам таму и оденуо светлост,“ и „био сам узнесен у светлости.“<sup>48</sup> Код Афрахата налазимо идеју да је Христово тело било „славније и велелепније од онога које је Адам разоденуо.“ Он даље наставља тврдњом да је истински хришћанин оденут „подобљем небеског Адама,“ указујући тако, заједно са *Песмама Соломоновим*, да је Ада-

<sup>42</sup> S. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Sainth Ephrem the Syrian* (Cistercian Studies Series 124; Kalamazoo, MI: Cistercian Studies, 1992 [1985]), стр. 85.

<sup>43</sup> Ephrem the Syrian, *Hymns* (превод Kathleen E. McVey; The Classics of Western Spirituality; New York, Mahwah: Paulist Press, 1989); упореди S. Brock, *The Luminous Eye*, стр. 85-86.

<sup>44</sup> Види S. Brock, *The Luminous Eye*, стр. 87-89.

<sup>45</sup> Види A. Golitzin, *Recovering the "Glory of Adam": "Divine Light" Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia*, говор одржан на Међународној конференцији о Списима са Мртвог мора, St. Andrews, Scotland, 28. јун 2001, стр. 3. <http://www.marquette.edu/maqom/Recovering/4/12/2007>.

<sup>46</sup> Као што је С. П. Брок убедљиво доказао, ова традиција је присутна у сиријском миљеу кроз Пешиту, која преводи Пс. 8:6: „Створио си човека мало мањим од анђела; у част и славу оденуо си га.“ Друге традиције (јеврејска, Септуагинта и Таргуми) уместо „оденуо си га“ имају „овенчао си га.“ Ова традиција је вероватно резултат спајања описа стварања из 1. Мојс. 3:21 и Адамских традиција (махом изгубљених, али делом ипак сачуваних у *Ошкровењу Мојсијево*); види S. P. Brock, „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,“ у *Typus, Symbol, Allegorie bei den oestlichen Vaetern und ihrne Parallelen im Mittelalter* (Eichstaetter Beitrage Band 4; издали M. Schmidt и C. F. Geyer; Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1982), 14, 15 и 29.

<sup>47</sup> Види A. Golitzin, *Recovering the "Glory of Adam,"* стр. 3.

<sup>48</sup> *Odes of Solomon* 21 (том 2, издао J.H. Charlesworth, New York: Doubleday, 1985 [1983])

мов пад исправљен и првобитна слава васпостављена.<sup>49</sup> Стога, за Афрахата, као и за Св. Јефрема и писца *Макаријевих беседа*, свети нису више „наги“ због Адамовог сагрешења, већ су кроз Христа наново „обукли“ славу, васпостављени у блаженству.

Када је у питању светлосни сјај прослављеног тела светих, као што се може наћи у *Шестјој њесми о Рају* 9 и 22, сличне традиције су веома заступљене и у јудејско-апокалиптичкој традицији и сиријској хришћанској литератури.<sup>50</sup> Као што А. Голицин наводи, тема обасјаних тела светих или тела оденутих у светлост, налази се у читавом низу међусобно сродних традиција: у Кумранском спису 1QS IV 7–8, *Макаријевим беседама*, 1. *Енох* 14:20 и каснијим *хекалои* текстовима.<sup>51</sup> Текст најближи теми овог рада је онај из Кумранске литературе, где се помиње „круна славе са величанственом одеждом светлости“ (1QS IV 7–8) као награда онима који „ходе у духу.“ Овде треба поново приметити присуство идеје о круни као знаку небеског прослављења, која се такође налази у 3. *Енох* 12 и у *Вазнесењу Исацијином* 9. Ипак, сиријски спис *Књига сџејена (Liber Graduum)* садржи текстове који директно одговарају опису светих као обучених у хаљину светлости какав налазимо код Св. Јефрема у 9. стиху. *Књига сџејена* говори о „непролазној хаљини...светлости и живота“ (Мѣмг̃а 3:9), која припада „савршенима“<sup>52</sup> (тј. аскетима који се не брину ни о чему материјалном и чувају девственост).<sup>53</sup> Поред горе поменутих навода о светлосним хаљинама у *Шестјој њесми о Рају*, може се наћи још неколико спомена ове идеје у којима Св. Јефрем децидирано говори о одори/одећи светлости (нпр. *Тумачење Посџања, Седма њесма о Рају*, итд).<sup>54</sup>

Као што је већ поменуто *Књига сџејена* наводи да „хаљина светлости,“ тј. васпостављање у стање пре пада и прослављење, припада „савршенима.“ Слична идеја се такође може наћи и код Св. Јефрема. У 9. стиху он говори о последицама Пада и разодењућу протопласта од славе коју је уживао. Као што већ знамо, Св. Јефрем сматра да су само свети достојни да буду васпостављени у стање пре пада и да постану пребивалиште Божије. У 24. стиху, на примеру пророка Илије, Св. Јефрем нуди објашњење за његово прослављење за светитеља, приписујући то његовој девствености и свр-

<sup>49</sup> Aphrahat, *Demonstration* 23 и 6:18; A. Golitzin, *Recovering the "Glory of Adam,"* стр. 3.

<sup>50</sup> Упореди А. Golitzin, *Recovering the "Glory of Adam,"* стр. 4.

<sup>51</sup> Ibid.; такође видети А. Golitzin и А. А. Orlov, "Many Lamps are Lightened from the One": Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies," *Scrinium* 3 (2007), 221 и даље.

<sup>52</sup> Писац *Књиге сџејена* прави разлику између *Праведних* и *Савршених* хришћана. *Праведни* су они који чине добра дела, али нису у потпуности напустили бригу за материјалне ствари или су у браку, за разлику од *Савршених* који се не обазире на материјална добра и живе девствено; види *Liber Graduum*, Мѣмг̃а 3:3 у *The Book of Steps* (превод R. A. Kitchen и M. F. G. Parmentier; Cistercian Studies 196; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004), стр. 26.

<sup>53</sup> *The Book of Steps*, стр. 30.

<sup>54</sup> За даље наводе види А. Golitzin, *Recovering the "Glory of Adam,"* стр. 4-5.

ставајући га тиме у ред „савршених.“<sup>55</sup> Из овога се може закључити да је Св. Јефрем кроз целу *Песму* осликавао портрет прослављеног светитеља (у овом случају пророка Илије), коме су приписане божанске карактеристике, позивајући се на пост-библијске апокалиптичке традиције.<sup>56</sup> На крају *Шесте ѿесме о Рају* читалац је обавештен да је аскетизам (тј. девственост) разлог за ово емфатично прослављење. Из овога произлази закључак да је иста идеја аскетизма као истинског испуњења божије воље заступљена и код Св. Јефрема и код аутора *Књије сѿейена*.

### Закључак

Кроз овај рад покушали смо да докажемо да је *Шестѿа ѿесма о Рају* Св. Јефрема Сирина репрезентативно дело које сведочи о његовом ослањању на читав спектар религијских тема и представа. Као што је приказано, један број ових тема нема потпору у канонским библијским текстовима, наговештавајући тако ванбиблијске изворе. Истовремено, избор, егзегеза и употреба библијских текстова код Св. Јефрема даље сведоче у корист ове тезе. Надам се да смо читаоцу јасно указали у којој мери Св. Јефрем тумачи Свето писмо проширујући библијске текстове старијим традицијама из јудео-хришћанског апокалиптичког миљеа карактеристичног за сиријске ауторе његовог времена. По свој прилици, код сиријских аутора четвртог века није био присутан никакав утицај отаца са грчког говорног подручја. Ипак, поједине идеје из Јефремове *Шесте ѿесме о Рају* налазе се и у много каснијим нехришћанским делима, неке чак налазимо и читав миленијум касније у јудејству. Као што је већ поменуто, доказ о међусобном утицају традиција или било каквом дијалогу идеја не постоји. Директан утицај овде је незамислив, имајући у виду верску (у случају Јудејства и Хришћанства у питању је чак и отворено непријатељство), хронолошку и географску раздаљину. На основу свега изнесеног приморани смо да се сложимо са А. Голициним да се у позадини, испод површине међусобне отуђености хришћанске

<sup>55</sup> Фасцинантно је Јефремово инсистирање на девствености као примарном разлогу прослављења светих. Идеја је чини се утемељена на ондашњем популарном прото-монашком начину живота. Ови прото-монаси били су познати као *Īhidāyē* (дословно: самци; иста реч је употребљена у сиријском преводу симбола вере, као сиријска реч за „јединородни“). Јефрем дели са Афрахагом идеју да је најузвишенији начин живота једна врста аскетизма која укључује безбрачност (видети Ephrem, *Hymns on Paradise* VII:18, стр.125). Ове аскете (*ihidāyē*) су већ до Афрахаговог времена (око 345. по Христу) заузимале специјални положај у друштвеном устројству Сиријске цркве. За више информација видети S. H. Griffith, “Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism” у: *Asceticism* (издали V. L. Wimbusch и R. Valantasis; New York, Oxford, Oxford University Press, 1995), стр. 223-229; E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174; Louvain: Peeters, 1957), стр. 29; A. Golitzin, *The Place*, стр. 2.

<sup>56</sup> Искрпну анализу о сјајности прослављених тела наћи у A. G. Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature” *HTR* 87:2 (1994), стр. 171-195 (посебно стр. 178-183); S. Brock, *The Luminous Eye*, 85-97, и A. Golitzin, *Recovering the “Glory of Adam,”* стр. 4-5.

и јудејске мистичке литературе, налази читав скуп заједничких апокалиптичких/мистичких традиција јудео-хришћанског миљеа, које су у почетку биле заједничке, а потом наставиле да живе у овим традицијама дуго после њиховог међусобног разлаза.

### Литература:

- “2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch,” in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983])
- A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G. A. Anderson, and M. E. Stone; Early Judaism and Its Literature 17; Atlanta: Scholars, 1999)
- Beck, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum* (CSCO 174; Louvain: Peeters, 1957)
- Berthelot, M. P. E., and Ruelle, Ch.-Em., *Collection des anciens alchimistes grecs* (2 vols.; Paris: Georges Steinheil, 1888)
- Brock, S. P., „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den oestlichen Vaetern und ihrne Parallelen im Mittelalter* (Eichstaetter Beitrage Band 4; (eds.) M. Schmidt and C. F. Geyer; Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1982)
- Brock, S. P., „Fire from Heaven: from Abel’s Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity,” *Studia Patristica* 25 (1993): 230
- Brock, S. P., Introduction to *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life* (trans. S. P. Brock; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications: 1987)
- Brock, S. P., *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saitn Ephrem the Syrian* (Cistercian Studies Series 124; Kalamazoo, MI: Cistercian Studies, 1992 [1985])
- Collins, J. J., „Sibylline Oracles,” in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983])
- Ephrem the Syrian, *Hymns* (transl. Kathleen E. McVey; The Classics of Western Spirituality; New York, Mahwah: Paulist Press, 1989)
- Ephrem the Syrian, *Hymns on Paradise* (transl. S. P. Brock; New York; Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1990)
- Ephrem the Syrian, *St. Ephrem: A Hymn on the Eucharist* (trans. S. P. Brock; Hymns on Faith, No. 10; Lancaster: J. F. Coakley, University of Lancaster-Department of Religious Studies, 1986)
- Ephrem the Syrian, *The Armenian Commentary on Genesis attributed to Ephrem the Syrian* (trans. E. G. Matthews; CSCO 572; Louvain: Peeters, 1998)
- Golitzin, A. and Orlov, A. A., “‘Many Lamps are Lightened from the One’: Paradigms of the Transformational Vision in the Macarian Homilies,” *Scrinium* 3 (2007): 221
- Golitzin, A., *Recovering the „Glory of Adam“: „Divine Light“ Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia*, Paper given at the International Conference on the Dead Sea Scrolls, St. Andrews, Scotland, on 28 June 2001, p.3. [http://www.marquette.edu/maqom/Recovering\\_4/12/2007](http://www.marquette.edu/maqom/Recovering_4/12/2007)
- Golitzin, A., „The Image and Glory of God in Jacob of Serug’s Homily, ’On that Chariot that Ezekiel the Prophet Saw,’” *Scrinium* 3 (2007): 180–212.
- Golitzin, A., *The Place of the Presence of God: Aphrahat of Persia’s Portrait of the Christian Holy Man. An Essay in Honor of Archimandrite Aimilianos of the Monastery of Simonos Petras, Mount Athos*, p.8–9 <http://www.marquette.edu/maqom/aimilianos> 04. 12. 2007.
- Gottstein, A. G., „The Body as Image of God in Rabbinic Literature“ *HTR* 87:2 (1994): 171–195
- Griffith, S. H., „Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism“ in: *Asceticism* (eds. V. L. Wimbusch and R. Valantasis; New York, Oxford: Oxford University Press, 1995)
- Griffith, S. H., “‘Spirit in the Bread; Fire in the Wine’: Eucharist as the Living Medicine in the thought of Ephrem the Syrian,” *Modern Theology* 15:2 (1999): 225–246
- Hennecke, E., *New Testament Apocrypha* (ed. Wilhelm Schneemelcher; Vol. 2; Philadelphia:

- Westminster Press, 1964)
- Isaac, E., "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch," in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983])
- Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* 88 (ANF 1:243)
- Mitchell, S., „The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians," in: *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (eds. P. Athanassiadi and M. Frede; Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press: 1999)
- Orlov, A. E., *The Enoch-Metatron Tradition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 107; Tuebingen: Mohr Siebeck, 2005)
- Pirke de Rabbi Eliezer* (tr. G. Friedlander; New York: Herman Press, 1965)
- „The Book of Enoch by Rabby Ishmael the High Priest," in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983])
- The Book of Steps* (trans. R. A. Kitchen and M. F. G. Parmentier; Cistercian Studies 196; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004)
- The Chronicles of Jerahmeel* (tr. M. Gaster; Oriental Translation Fund 4; London: Royal Asiatic Society, 1899)
- „The Martyrdom and Ascension of Isaiah," у *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 тома. издао J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983])
- Trees, Earth, and Torah* (ed. A. Elon, N. M. Hyman and A. Waskow; Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000)

*Summary.* In this work the author attempts to prove that St. Ephraim the Syrian's Sixth Hymn on Paradise is a representative work testifying on his reliance on an entire spectrum of religious themes and ideas. As presented, a number of these themes are not corroborated by canonical biblical texts, thus indicating extra-biblical sources. Concurrently, St. Ephraim's choice, exegesis and use of biblical texts are a veritable testament of support to this thesis. Ephraim interprets the Holy Scripture by expanding biblical texts with older traditions belonging to the Judeo-Christian apocalyptic milieu characteristic to the Syrian authors of his time. It seems that there was no influence on fourth century Syrian authors by fathers from the Greek speaking regions. However, some of the ideas from Ephraim's Sixth Hymn on Paradise may be found in later non-Christian works, even in Judaic texts produced a thousand years later. There is no evidence of any mutual influence between traditions or of any dialogue of ideas. Bearing in mind religious, chronological and geographical distances, any direct influences are unthinkable in this respect. Author accepts A. Golitsin's opinion that there is an entire set of common apocalyptic/mystical traditions belonging to the Judeo-Christian milieu in the background. They seem to have been common initially, continuing to live on distinctively in these traditions long after their separation from each other.