



Роџер Т. Беквит

Јеврејска позадина хришћанског богослужења

Логос: часопис студената Богословског факултета СПЦ

Београд 2003, 163-178

Roger T. Beckwith, *The Jewish Background to the Christian Worship*, у: „*The Study of Liturgy*“, SPCK London – Oxford University Press New York, rev. ed. 1992.

Са енглеског превео: Вукашин Миличевић

Роџер Т. Беквит

ЈЕВРЕЈСКА ПОЗАДИНА ХРИШЋАНСКОГ БОГОСЛУЖЕЊА*

Хришћанство је по свом пореклу јеврејска религија. Као и његови први следбеници и сам Исус Христос је био Јеврејин. Јудаизам првога века, нарочито у расејању, али и у Палестини, је био под знатним утицајем грчке мисли, културе и језика, премда су његови корени и даље били у Старом завету, а основни језици и даље јеврејски и арамејски. Наравно, Исусово учење је у великој мери оригинално, али све оно у њему традиционално дугује јудаизму, пре него неком другом извору. Осим тога, Исус Христос и његови ученици су се у свом раду у великој мери прилагођавали јеврејским обичајима. Када се, према томе, постави питање на којим је основама васпостављено хришћанско богослужење, једини одговор који може да се да јесте да је то јеврејско богослужење. Грчки утицаји на хришћанско богослужење, који се испрва нису дотакли јеврејског богослужења, углавном су каснијег датума. Хришћанско богослужење је од почетка пројављивало оригиналност хришћанства, али је у њему такође био видљив и његов традиционални, јеврејски карактер.

Извори података

Извори наших сазнања о јеврејском богослужењу првога века су различити. Најпоузданији су они написани у првом веку или раније, али нам они дају само делимичне информације. Стари завет је, наравно, основа, с обзиром да садржи писано правило јеврејског богослужења. Од дела која припадају интертестаментарној групи, *Јудита*, *Макавејске књиге*, *Књига јубилеја*, *1 Енохова*, *Левијево заветиште*, *Јосиф и Аснета*, *Сибиллина пророштва* и *Кумрански свици*, премда их је тешко датирати, ипак дају значајне податке. Прве стварне чињенице о обрасцу синагогалног богослужења потичу из првога века после Христа, и имамо их у виду узгредних бележака које чине Филон, Нови завет и Јосиф Флавије; друге чињенице у вези са јеврејским календаром доноси спис *Дидахи* и најстарији сачувани равински документ, *Мегилат Таанит*. Осим тога, само хришћанско богослужење, како је описано у Новом завету и спису *Дидахи*, с обзиром да је под утицајем јеврејског, сведочи и о јеврејском богослужењу.

Када, пак, пређемо на поље литературе млађе од првога века подаци постају знатно бројнији, али њихова применљивост у контексту проблематике првога века постаје прилично проблематична. Остала равинска литература почела је да се записује отприлике крајем другог века, с обзиром на уобичајено датирање

* Чланак *The Jewish background to the Christian worship* преузет је из: "The Study of Liturgy", SPCK London – Oxford University Press New York, rev. ed. 1992. Текст са енглеског језика превео Вукашин Милићевић.

Мишне. *Тосефта*, таргуми *Онкелос* и *Неофити*, *Халашки Мидраши* су, такође релативно рани списи, као и *бараите* (изреке сабране из старих равинских компилација изузев Мишне) у два Талмуда.¹ Осим тога, сама чињеница да је равинска литература испрва била преношена усмено, а касније записивана, значи да подаци које нам она даје могу важити за период век или два пре записивања. У неким од поменутих дела налазимо мноштво чињеница везаних за јеврејско богослужење у Храму, за синагогално и кућно (домаће) богослужење, и то знатно старијих од оних које нам даје јеврејски *Молитвеник* који почиње да се формира тек у деветом веку.² С обзиром да се разлаз између Цркве и синагоге догодио крајем првога века, вероватно је да су сасвим извесне сличности између јеврејског и хришћанског богослужења последица утицаја који је јеврејска богослужбена пракса извршила на хришћанско богослужење у првом веку. Изузетци од овога правила могу да се нађу у древној Сирији и Палестини, подручјима чије су географске и језичке околности омогућавале дужи период јеврејског утицаја. Изузетак, због свог изузетног познавања јудаизма, представљају и личности као што су Иполит, Ориген, Епифаније и Јероним. Такође, и у релативно модерно време, културна доминација хришћанства условљава обрнут процес, тј. вршење утицаја хришћанског на јеврејско богослужење. Међутим, чак и када су хришћанство и јудаизам били у непосредном контакту, њихов међусобни антагонизам био је углавном довољан да ограничи сваки утицај, што важи и за древну Сирију и Палестину, где су последице утицаја, упркос свему, ипак врло ограничене.

Даље, постоје још два фактора која додатно компликују рад са материјалом млађим од првог века. Један од њих је чињеница да је 70. године разорен Храм. Ово мора да је тешко погодило хришћане из јудејства, који су као додаток хришћанском покушали да практикују и јеврејско богослужење (храмовна жртва и Евхаристија, обрезање и крштење, празновање суботе као и Дана Господњег);³ несумњиво је да је ово не мање дубоко погодило и нехришћанске Јевреје. За њих је то значило да синагога није више „допуна“ Храму, већ замена за њега. Она је, иначе, то већ и била за Јевреје из расејања, као и за есене који су били одлучени, али је она то сада постала и за утицајне палестинске фарисеје чији утицај сада још више расте, с обзиром на чињеницу да је Храм представљао сам центар садукејског утицаја. Истицање учења и молитве као једино важних делова богослужења (изузев обрезања и обредних умивања) сада постаје доминантно (свепрожимајуће) и, премда нада да ће Храм бити обновљен још увек живи, у међувремену, ослањајући се на алузију коју дају Пс 53 13с и 51 16с, као и Ис 66 20 и слична места, жртвени закон се једноставно спиритуализује (даје му се духов-

¹ Мишна, Тосефта, Јерусалимски и Вавилонски Талмуд у тексту ће бити навођени скраћено као М., Тос., Јер. и Баб. За енглеске преводе већине древних јеврејских (небиблијских) текстова поменутих у овом тексту, видети Е. W. Brooks, *Joseph and Asenath*, SPCK, New York, Macmillan 1918; R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT*, Oxford, Clarendon Press, 1913; J. H. Charlesworth, *The OT Pseudepigrapha*, London, Darton, Longman & Todd, 1983–5; F. H. Colson et al., ed., *Philo*, Harvard, Loeb, 12 vols, 1929–62; H. Danby, *The Mishnah*, OUP, 1933; I. Epstein, *The Babilonyan Talmud*, 35 vols. London, Soncino, 1935–52; A. Diez Mancho, *Neophyti I*, Madrid, 1968–79; J. Neusner, *Thr Tosefta*, New York, Ktav, 1977–86; Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth and Baltimore, Penguin, 1975; S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History*, JQR, 1928–20. Постоји и француски превод Јерусалимског Талмуда од М. Schwab, 10 vols, Paris, 1871–90, али не и енглески.

² Види I. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its development*, New York, Schocken, 1932, 56. Ово је један од најбољих приручника за студенте који желе да се даље баве овим проблемом. Такође и P. F. Bradshaw and L. A. Hoffman, *The Making of Jewish and Christian Worship*, Two Liturgical Traditions, vol. 1, University of Notre Dame Press, 1991.

³ Видети сведочанство Дап, Рим, Гал, Фил и Кол, као и Евсевија, ЦИ 3 27, 5.

ни смисао).⁴ Колико је погођен сам обред пасхалне вечере с обзиром да више није био ограничен на Јерусалим и да главни моменат више није била жртвена животиња, отворено је питање, али извесно је да је постао више домаћа, породична светковина, која је укључивала и жене и децу, као у Јевреја у расејању (Филон, *Живот Мојсејев*, 2, 224с, итд.).⁵

Други фактор је непотпуна дефинисаност (несталност) старих литургијских текстова. Равинска литература упућује на то да су структура служби и тематско одређење молитава били утврђени пре њиховог записивања.⁶ Стандардизована форма речи је вероватно постојала, али је служитељима било дозвољено, чак су били и подстицани, да их парафразирају. Управо ово налазимо у веома раном хришћанском богослужењу (Јустин, *1 Апологија*, 65, 67; Иполит, *Апостолско Предање*, 10, 3–5; а такође и постојање два текста Молитве Господње). У таквој ситуацији, општа подударност извесних црта јеврејског и хришћанског богослужења остаје као једини, премда у суштини врло нејасан, траг веома извесног утицаја.

Јеврејска богослужбена места

У време рођења хришћанства постојала су три главна места јеврејског богослужења: Храм, синагога и дом. Храм је, пре свега, разумеван као место приношења жртава, што, наравно, није било дозвољено ни на једном другом месту; али, с обзиром на Божије обећање да ће управо ту срести Израила, то је такође било место на коме су, или према коме, су Јевреји произносили своје молитве (1Цар 8 28с; Лк 1 10, итд.). Осим тога, то је било и место поуке, а тај обичај су следили и Христос и апостоли (Лк 2 46с). Жртве које су приношене у Храму су прописане Петокњижјем и спадају у три главне категорије: паљенице, приликом којих је целокупан принос спаљиван као дар Богу; жртве за грехе, када је било дозвољено да од жртве једе свештеник, али не и покајник, и којом приликом су постојала посебна правила која су одређивала функцију крви у сврху помирења; и жртва за мир, од које је било дозвољено да, као гост Господњи, једе и сам лаик који је приноси (lay worshipper). Жртва за грехе на Дан помирења била је варијација другог типа, а пасхална жртва варијација трећег типа. Све ово су углавном биле животињске (крвне) жртве, али су такође постојале и биљне жртве, као нпр. дванаест хлебова и тамјан. Закон прописује јутарње и вечерње жртве свакога дана у години, са додатним жртвама суботом, у почетку месеца, годишњим празницима и годишњим празновањем Дана помирења. Побожни Јевреји су настојали да дођу у Јерусалим макар на празник Пасхе, Педесетнице и Сеница, у складу са Законом (Изл 23 17). Еванђеља сведоче да је Христос посећивао Храм празницима, укључујући и интертестаментарни празник Обновљења Храма (Јн 10 22с), а приликом своје последње посете Он даје упутства за приношење пасхалног јагњета. Тако, иако се у Новом завету (као и у списима кумранске секте) смисао Храма реинтерпретира тако да означава Народ Божији, не би требало да изненађује то што су јерусалимски хришћани, следећи Христов пример, наставили да посећују Храм и његове жртвене свечаности све док нису били одлучени или док Храм није био разорен.

Без обзира на то да ли је синагога настала као замена за Храм за време ропства или као његова допуна, за оне који су због велике удаљености могли да од-

⁴ Види I. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development*, 26с; I. Elbogen, *Der judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1962, 251.

⁵ Види J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, OUP, 1963.

⁶ Види I. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development*, xvii, 28.

лазе у Храм само повремено, она је у својој историји испунила обе улоге. Синагогалне службе су увек биле без жртава. Читање и тумачење Писама у синагоги помиње Нови завет (Лк 4⁶¹⁻²⁷; Дап 13^{15, 27}; 15²¹), затим Филон и Јосиф Флавије, а само име *proseuche* (просевхи), које Јосиф Флавије, Филон и египатски папируси и натписи (*inscriptions*) користе за синагогу, сведочи да су ту произношене молитве; али ниједан од древних ауторитета не помиње дневне службе, изузев у посебним приликама. По Мишни, неке синагоге су имале службе понедељком и четвртком (Мегила 1, 3; 3, 6 – 4, 1), а у току две недеље годишње лаички *таамад* је у складу са одређеном свештеничком службом одржавао дневна богослужења у одређеној синагоги. Но, без обзира на ове изузетке, синагогалне службе су у првим вековима биле ограничене на суботњи дан и празнике. Христос редовно учествује у суботњим службама, када и поучава, а где год би његови ученици проповедали Еванђеље, настојали су да остану у вези са синагогом што дуже (колико им је било допуштено), покушавајући да у самом јеврејском језгру заснују помесну (локалну) Цркву. Тако, када је дошло време да се помесна Црква одвоји од синагоге, као нпр. у Дап 19⁸, чини се да она себе и даље посматра управо као синагогу, као сабрања названа синагоге у Јак 2² и у Јермином *Пастору* (Заповести 11, 14), и да је своје богослужење обликовала према ономе у синагоги, уз додатак хришћанских Тајни и дарова и са растућом тенденцијом да се сабрања врше у Дан Господњи пре него суботом. У првом јасном опису целе хришћанске службе (Јустин, *1 Апологија* 65, 67) утицај синагогалне јутарње службе је очигледан, а још један доказ утицаја представља и чињеница да је јеврејска синагога, као и хришћанско сабрање, представљала место у коме се у потпуности одвијала иницијација и поука обраћеника.

Дом је био место породичног богослужења. Дужност обрезивања синова је увек била на родитељима (Пост 17²²; 21⁴; Изл 4²⁴⁻²⁶), а и касније је остала као домаћа светковина (Лк 1^{58с}). Тек много касније је пренесена из дома у синагогу. Дужност родитеља је, такође, било и васпитање деце (Пост 18¹⁹; Изл 13¹⁸; Пс 78³⁻⁶ итд.). С тим у вези, значајно је да се два од три податка из првога века у вези са приватним читањем Библије односе управо на поучавање деце (4Мак 18¹⁰⁻¹⁹; 2Тим 3¹⁵). Суботњи ручак је био нарочито радосна породична свечаност; према Мишни (Беракот), молитве су произношене неколико пута у току оброка над сваким главним јелом, као и хлебом и вином; а када би више људи јело заједно, благослове је за све изговарало једно лице, а као одговор је додавана молитва на крају оброка. У ову схему уклапају се два благослова приликом Последње Вечере, као и три молитве агапе са Евхаристијом (*Дидахи* 9с). Пре вечерњег оброка, приликом уношења лампе, изговаран је благослов светлости. То се практиковало и приликом хришћанских агапа (*Ап. Предање* 26, 18–27), те управо то може бити извор древне грчке вечерње химне *Светлости тиха*.

Индивидуално богослужење је такође припадало дому, премда није било приватно у мери коју му даје Христово учење (Мт 6^{5с}). Постојала су три дневна часа индивидуалне молитве (Пс 55¹⁷; Дан 6¹⁰) која су била у вези са дневним жртвама у Храму (Језд 9^{5сс}; Дан 9^{20с}; Јдт 9^{1сс}; Лк 1¹⁰). Један од ова три часа је, као што нам сведоче Дап 3¹; 10³ и 30, био и девети час (данас 15 часова), у првом веку време вечерње жртве (Јосиф Флавије, *Старине*, 14, 65; М. Песахим 5, 1), који је као молитвени час усвојила и Црква (Тертулијан, *О посту*, 10; *Ап. Предање*, 36 5, итд.). У ова три часа изговарана је (рецитована) *Тефила*, најстарија традиционална јеврејска молитва (М. Беракот 4, 1): овоме одговара хришћанско правило (*Дидахи* 8), да се Молитва Господња произноси три пута дневно. Обично два пута дневно, приликом устајања и одласка на починак, бивало је

и благодарење (Јосиф Флавије, *Старине* 4, 212) и тада је коришћено најстарије јеврејско благодарење (благодарствена молитва), *Шма* (М. Беракот 1, 1с). Други тип индивидуалне молитве је било обредно купање које прописује Петокњижје у вези са различитим природним незгодама (Лев 11–15; Бр 19). Ова правила су фарисеји допунили додајући им нова.

Секте које нису биле у заједници са преовлађујућим сектама фарисеја и садудеја имале су сопствена богослужбена места. Осим самарјана, постојали су и есени, који су живели у заједници (не без сличности са раном јерусалимском Црквом) следејући сопственој интерпретацији Закона и дајући нарочито велики значај обредним купањима. С обзиром да су одбијали да приносе жртве под тада владајућим условима, били су одлучени (Јосиф Флавије, *Старине*, 18, 19). Кумранској заједници, која је следила различити (сунчев – прим. прев.) календар књиге Јубилеја и 1 Енохове, били су веома слични есени који су живели у браку, а које помиње Јосиф Флавије (*Јудејски Пат*, 2, 160с). Чини се да су и египатски терапевти, које описује Филон (*De Vita Contemplativa*) и који су Педесетницу држали за главни празник, били сродни есенима.

Јеврејски утицај на чин крштења⁷

По сведочанству три новозаветна одељка (Јн 3 22–6; Јев 6 2 и Јев 10 22), хришћанско крштење може да се сврста у јеврејске обреде очишћења, а сведочанство првог одељка укључује и Јованово крштење. Два термина која се односе на ово су *katharismos* (уп. Мк 1 44; Лк 2 22; Јн 2 6) и *baptismos* (уп. Мк 1 44; Јев 9 10). У Лк 11 38 глагол *baptizo* се користи да опише јеврејски обред очишћења.

Везу између јеврејских обреда очишћења и хришћанског крштења је обезбедило обредно погружење обраћеника (прозелита) и Јованово крштење. За обраћене пагане погружење је додавано обрезану, с обзиром на то да они раније нису држали закон обредног очишћења (г. Зв Лв 14, 6; Сиб 4, 165–7; Јосиф и Асенета; М. Песахим 8, 8). Први и трећи одељак сведоче да се ово примењивало како у случају обраћења мушкараца, тако и жена, а следствено томе и деце, с обзиром да су на сличан начин били подложни ономе што је по Закону нечисто (М. Тохорот 3, 6; М. Нида 5, 3–5; М. Забим 2, 1). Други и трећи одељак сведоче да је, поред обредног значаја, погружењу придавано и духовно значење опраштања грехова и поновног рођења. Бараита у Баб. Јебамот 47а-б описује обред. Кандидате су питали о њиховим мотивима, говорено им је о правилима којих треба да се придржавају, и одмах би, уколико би показали спремност, били обрезани. Када им рана од обрезанја зарасте, у присуству два учена човека која су их упућивала у остала правила, наги су се погружавали у воду. Жене су у воду погружавале друге жене, а мудраци су их са одређене удаљености поучавали правилима. Бараите у Баб. Керитхот 8б–9а сведоче да је после тога приношена жртва.

У три аспекта Јованово крштење иде још даље. Он довршава реинтерпретацију погружења као опроштења грехова. Следствено томе, он га примењује и на Јевреје, а не само на пагане, припремајући их за предстојећи Месијин суд. Такође, Јован сам обавља крштења.

Сличности (упоредне тачке) са хришћанским крштењем су многе:

а) И деца су, као и одрасли, била кандидати за обрезанје и прозелитско погруже-

⁷ Термин *baptism* биће превођен термином „крштење“ само за означавање хришћанског обреда и Јовановог крштења (– прим. прев.).

- ње. Могућност да крштење читавог дома у Новом завету (Дап 16 15 и 18 8; 1Кор 1 16) укључује и крштење деце веома је велика, а постојање праксе крштавања деце у Цркви сасвим је извесно почев од другог века;⁸
- б) Јованово крштење, као и хришћанско, означава опроштење грехова; а ово значење које му се придаје, као и значење крштења као поновног рођења, важи и за прозелитско погружење;
- в) За разлику од обрезања, прозелитском погружењу су подвргаване само прве генерације обраћеника, с обзиром да су обраћеници након тога поштовали закон очишћења; али опраштање грехова је било потребно у свакој генерацији, што важи и за хришћанску праксу;
- г) Са хришћанске тачке гледишта, опроштење грехова једнако је било потребно и Јеврејима и незнабошцима;
- д) Испитивање мотивације помиње се код Иполита (*Ап. Предање*, 16, 2);
- ђ) Време зацељивања ране од обрезања може се довести у везу са временом поуке и поста које се помиње у спису *Дидахи* 7, а које представља основу катихумената. Међу есенима је такође постојао дуг период искушеништва, а катихетска тема два пута (*Дидахи*, 1–6) се помиње и у свицима са Мртвог мора. Међутим, Нови завет не помиње постојање тога периода, како за обраћенике из јеврејства, тако и за оне из незнабоштва (Дап 2 41; 8 12, 16, 36; 9 18; 10 47с; 16 33; 18 8; 19 5; 22 16). „Моментално“ обрезање замењено је моменталним крштењем;
- е) Скидање одеће, а следствено томе посебан поступак за жене, постоји и у сиријском спису *Дидакалија* 16, који сведочи да су ђаконисе погружавале жене у воду, док су одговарајуће речи произносили мушки клирици. Упутства из *Апостолског Предања* 21 3, 5, 11, као и постојање одвојених крстионица у хришћанским базиликама, врло вероватно сведоче о постојању ове праксе. Ово, међутим, не важи за све јеврејске обреде очишћења, о чему сведоче и Лев 14 7; Бр 8 7; 19; Јез 36; М. Јадаим, као и масовна крштења на отвореном од стране Јована, Исуса и Петра која следе другачију праксу, а бележе их Јн 3 и Дап 2. Символизам посланица Рим 6 4 и Кол 2 12 упућује на свлачење одеће (нагост), али не и погружење из Тит 3–5 с;
- ж) У случају јеврејских обреда очишћења самостално вршење обреда је било нормално, али не и општа појава (Изл 29; Лев 8; Лев 19). Јован, као ни рани хришћани, то не практикује, иако је постојање овакве праксе можда наговештено у Дап 22 16; 1Кор 6 11; 10 2;
- з) Коришћење текуће воде прописује Лев 14 5–7; 15 13; Бр 19 17, а то истиче и *Дидахи* 7 (као и крштавање у реци у Новом завету).

Јеврејски утицај на чин потврде⁹ и увођења у заједницу (прво причешће)

Нови завет даје три напомене у вези са полагањем руку приликом иницијације, а које симболизује крштењски дар Духа (Дап 8 15–17; 19 5с; Јевр 6 2). За овај чин није познато да постоји предлогак у јеврејским иницијацијским обредима. Ово је, вероватно, нови обред инспирисан догађајем описаним у Понз 34 9.

Исто може да важи и за чин миропомазања приликом иницијације. Сведо-

⁸ Види Ј. Jeremias, (енг. превод) *Infant Baptism in the First Four Centuries*, London, SCM; Philadelphia, Westminster Press, 1960; *The Origins of Infant Baptism*, SCM, 1963). За другачије гледиште видети К. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*, SCM, 1963.

⁹ Израз „потврда“ или „конфирмација“ користимо у преводу с обзиром да текст миропомазање не подразумева као једини начин вршења овог обреда.

чанство о овоме је нешто каснијег датума, с обзиром да се први пут појављује у гностичким текстовима другога века, али је врло вероватно да је инспирисано повезивањем (миро)помазања и Духа у 1Сам 16 13; Ис 61 1; Зах 4; 2Кор 1 21с, као и повезивањем помазања и обредног очишћења приликом умивања и помазања свештеника (Изл 29; Изл 40; Бр 8). Штавише, хришћански начин миропомазивања крштених изливањем и крстообразним помазивањем (crossing) (*Ап. Предање*, 22, 2), прилично је близак традиционалном јеврејском начину помазивања свештеника (бараита у Баб. Керитхот 5b итд.). Такође, није немогуће да је помазање било део прозелитског погружења те да га је као такво, у првом веку, преузела Црква. На ову могућност упућује и међу Јеврејима веома раширени обичај коришћења уља после купања (Рута 3 3; 2Сам 12 20; Јез 16 9; Дан 13 7). У овом контексту, чин миропомазања је у почетку вероватно био узгредан додаток хришћанској иницијацији, који почиње да се помиње тек услед симболичке интерпретације. Трећа могућност је да миропомазање има есенско порекло. Једно од првих сведочанстава миропомазања потиче из гностичког *Еванђеља Филиповог* (2. век) које проповеда посвећење крштењем, миропомазањем и првим причешћем, као што чине и Иполит и Тертулијан почетком наредног века, иако каснији (писци – прим. прев.) додају и полагање руку. *Еванђеље Филипово* везано је за Сирију, али Валентин, чији је ученик, вероватно, аутор овог еванђеља, пореклом је из Египта, где је семи-есенско посвећење укључивало једење хлеба и вина и миропомазање (*Јосиф и Асенета*). Четврта могућност је да су миропомазање и полагање руку у раној хришћанској пракси иницијације једно другом представљали алтернативу, као што је то био случај у пракси исцељења (Мк 5 23; Дап 28 8 и Мк 6 13; Јак 5 14). У случају мушкараца овоме је претходило обрезање.

Постојање временског размака између крштења и миропомазања или полагања руку у каснијој западној пракси нема познатог предлошка у ранијој, било хришћанској, било јеврејској пракси. Међутим, постојање временског размака између крштења (са миропомазањем?) у детињству и првог причешћа у каснијем узрасту, засигурно је посведочено. У време свог сталног боравка у Палестини, Ориген око 235. године сведочи да деца није допуштано да приступају причешћу (*Омилије на Књигу о Судијама*, 6, 2), а извесно је да то важи и за његову отаџбину Египат. До сведочанства св. Кипријана, који пише у северној Африци око 250. године (*О палима*, 9, 25), нема поузданог доказа о супротној пракси. У прилог Оригеновом сведочанству иде и сведочанство сиријске *Дидаскалије* 9, у пасусу који почиње са „Поштујте епископе“ (ed. Connolly, 94.), где период од крштења до првог причешћа представља дуг период хришћанског образовања. Најстарије сиријско сведочанство које иде у корист супротне праксе су *Апостолске установе*, а најстарије египатско сведочанство још је каснијег датума. С обзиром на ово, вероватно је да рана пракса Палестине, Сирије и Египта по овом питању трпи утицај јудаизма. Мишна каже да је „онај који наврши тринаест година спреман за испуњавање заповести“ (Абот 5, 12; Нида 5, 6), а Segal држи да је Исусов одлазак у Јерусалим у дванаестој години (Лк 2 41) имао смисао припреме за приступање пасхалној вечери (обеду) наредне године (уп. М. Јома 8, 4).¹⁰ Есени су приступање пасхалној вечери одлагали до двадесете године (Јуб 49, 17). Није сигурно да ли је, у било ком узрасту, постојао обред приступања вршењу религиозних дужности одраслих налик на каснији јеврејски чин бар-мицве или налик на чин миропомазања. Међутим, без обзира на то, уверење реформатора да њихова пракса миропомазања има претходника у ра-

¹⁰ J. B. Segal, *The Hebrew Passover*, 254, 257c, итд.

ној црквеној или јудаистичкој пракси, добија много мањи значај од онога који му се уобичајено придаје.

Јеврејски утицај на службе пре Евхаристије и на дневне службе

Правило да се молитва *Тефила* изговара у три дневна часа, а *Шема* у два односило се и на суботњи дан, с тим да су том приликом ови чиновници спајани у три јавне синагогалне службе што представља образац који је око 100. године почео да важи и за остале дане.¹¹ Међу хришћанима, промена дневних часова приватне молитве у јавне службе каснијег је датума. Суботњим даном бивао је и четврти час молитве, с обзиром на додатну жртву тога дана (Бр 28 9), који је такође био синагогална служба (М. Беракот 4, 1, 7 итд.). Овоме је додавано и читање и тумачење Писама тако да су јавне службе испуњавале већи део дневног круга (Филон, *Хипотетика*, 7 13; Јосиф Флавије, *Против Апиона*, 1 209). Ово осветљава проблематику о броју служби у недељни дан код првих хришћана, а сведочанство о томе да је у Витинији око 112. било више дневних служби у току Дана Господњег (Плиније, *Писмо Трајану* 10, 96), добија пун значај.

Шема, *Тефила*, па чак и поуке су имале благослове везане за њих, али је једино *Шема* била, пре свега, благодарење. *Тефила*, која се такође назива и *Амида* или *18 благослова*, има пре свега прозбени карактер, али веза сваке прозбе са благодарењем (хвалом) представља значајну паралелу мешавини ова два богослужбена момента у евхаристијским молитвама које дају *Дидахи*, Јустин и Иполит. Примери различитих врста (за)писаних литургијских молитава намењених богослужењу у Скинји или Храму, старијих од *Шеме* или *Тефиле*, налазе се у Бр 5 19–22; 6 23–27; Понз 21 6–8; 26 3–10; 13–15; у Псалтиру, о чијој литургијској употреби сведочи 1Дн 16 7–42, као и у насловима појединих псалама (нарочито 70.), М. Тамид 7, 4 итд. Писане молитве постоје у свицима са Мртвог мора и у спису *Дидахи*. Кумранска заједница је Псалмима додала своју *Књигу химни*, а на коришћење (певање) обе врсте текстова у ранохришћанском богослужењу упућује 1Кор 14 26; Еф 5 19; Кол 3 16. Од ових елемената се развила служба пре Евхаристије, као и, нешто споријим ритмом и мање очигледно, дневне службе, с тим што је *Шема* замењена захвалним молитвама причасног карактера.¹²

Јеврејски утицај на евхаристијске молитве

Поступци и речи нашега Господа приликом Последње Вечере које бележе синоптичари и 1Кор 11 следе уобичајени образац чина јеврејског обеда, исти онај који је описан и приликом храњења 5000 и 4000 људи, затим у Дап 27 35с, као и у најранијем опису јеврејске пасхалне вечере (М. Песахим 10). Благослови су уобичајени, изузев есхатолошких речи Господњих и заповести која се односи на њихово понављање (Мк 14 22, 24с; 1Кор 11 24с). Ј. Јеремиас веома инсистира на томе да је већи (обимнији) обед у коме је Христос учествовао био пасхална вечера (*Евхаристијске речи Исусове*, SCM 1966), као што и синоптичари сведоче.

¹¹ Види I. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development*, xviii, 27с, 118с.

¹² За текстове *Шеме* и *Тефиле* видети W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Clarendon Press, 1925, 42–67; а за још информација види R. T. Beckwith, *Daily and Weekly Worship: from Jewish to Christian*, Alcuin/Grove, 1987. О синагогалним службама видети стр. 399–403. (у зборнику “The Study of Liturgy” одакле је преузет овај чланак (види уводну напомену) – прим. прев.).

Није сигурно како се са овим може ускладити Јованово сведочанство: вероватно Јн 18 28 користи израз „јести Пасху“ у ширем контексту, што омогућава Понз 16 3. Без обзира на то, сви описи догађаја сведоче да је у питању пасхални период. Основа речи тумачења је интерпретирање различитих ствари на пасхалном столу од стране домаћина (главе породице) као анамнетичких образаца Изласка (М. Песахим 10, 5). Пасха је била суштински анамнетички празник и подсећање је управо значење Христове речи *anamnesis* (Лк 22 19; 1Кор 11 24с; уп. Филон, *De Congressu*, 39–43), подсећање увек усмерено ка људима (некоме) (Изл 13 3, 9; Понз 16 3), што се и односи на Павлову парафразу *katangelo* (1Кор 11 26), тј. објављујем (те – прим. прев.). Тврдња да *anamnesis* (приликом Пасхе), заједно са својим семитским еквивалентима, представља актуализацију прошлог догађаја нема лингвистичке основе, а ни упоришта у јеврејској традицији.¹³ Већи (обимнији) обед прерастао је у хришћанску агапу која је, премда је у 1Кор 11 и у *Дидахи* 9 повезана са Евхаристијом, у време Јустина и Иполита постала одвојени догађај. Заједничко обедовање за Јевреје је било обавезно (Пост 26 28–31; Пс 41 9; Ов 7; Јн 13 18), нарочито жртвени обеди, којима је домаћин био Бог (Пост 31 44–54; Изл 24 5–11); од овога потиче језичка формулација односа између Бога и причасника као киноније (*koinonia*), тј. заједнице у 1Кор 10 16–22. Обеди су, такође, били радосни догађаји (Понз 12 6с; 17 с; 27 7с; 1Дн 29 22; Лк 15 23, 29; Дап 2 46с), с обзиром да Евхаристија представља антиципацију (предукус) радосне небеске гозбе. (Лк 22 30; 1 Кор 11 26; уп. Ис 25 6; Мт 8 11; Отк 19 9). Светотајински језик *Књиге Јосифа и Асенте* у вези са иницијацијским карактером „једења благословеног хлеба живота“ и „пијења благословене чаше бесмртности“, такође даје релевантну основу, као и небогослужбени изрази, нпр. и Сир 24 21, где се божанствена мудрост једе и пије кроз књигу Закона, затим таргум Неофити, Изл 16 15, где се за законодавца Мојсеја каже да је небеска мана (уп. Јн 6 31; 1Кор 10 3).

Текстови благослова (молитава) над хлебом и вином, као и одговарајући благослов за завршну „чашу благослова“ (здравицу), познати су нам из М. Беракот 6, 1; 7, 3. Теме одговарајућих благослова предлажу бараите (Јер. Беракот 7, 2; Баб. Беракот 48b) чије је критичко издање приредио Јеремиас (*Евхаристијске речи Исусове*, 110.). Вероватно је да је ова дугачка молитва (благослов) која комбинује славословни и прозбени аспект, била предложак за Иполитову универзалну евхаристијску молитву, уколико се још и повеже са молитвеним мотивима (благословима) стварања, открочења и искупљења из Ш^еме.¹⁴ Исповедање грехова (*Дидахи*, 4, 14) може бити инспирисано јеврејским исповедањем, као у Лев 16 21, али и Павловим упозорењем у 1Кор 11 27–34. Sanctus, који се први пут појављује у четвртном веку и то у неевхаристијском контексту и више јеврејској форми (*Апостолске установе*, 7, 35) а поред тога и у молитви освећења, без сумње потиче из Кедуше (Ис 6 3; Јез 3 12) – синагогалног богослужења (литургије), што се први пут помиње у Тосефти (Тос. Беракот 1, 9).

Јеврејски утицај на чин рукоположења

Из непознатих разлога, дужност поучавања Закона је у првом веку са свештеника и левита (Лев 10 11; Понз 17 11; Мал 2 5–7 итд.) прешла на лаике „писмознанце“, „учитеље Закона“, „законике“ или „равине“, иначе, у Новом завету, го-

¹³ Али за друго гледиште види стр. 17, 25, 193, 247–8. (такође у “The Study of Liturgy” – прим. прев.).

¹⁴ Види R. T. Beckwith, *ibid.* О евхаристијским благословима види на стр. 193. О јеврејским благословима види на стр.72. (у “The Study of Liturgy” – прим. прев.).

тово увек везане за фарисеје који су пригодом поучавали у Храму (Лк 2 46), док је главно средиште њиховог утицаја била синагога (Мт 23 6; Мк 1 21с; Лк 5 17; 6 6с). Синагога је готово увек имала једног или више „управника“ који су били одговорни за дисциплину (Лк 13 14), одређивали ко ће да проповеда (Дап 13 15), чита одељке из Светог писма или предводи молитве, као и једног послужитеља (Лк 4 20). Старешине синагоге били су равини (Лк 7 1-5). Они су се бавили канонским питањима и поучавањем. Као учитељи, они су суботом тумачили Писма, о чему сведочи Филон (*Хипотетика*, 7, 13). Следствено томе, хришћанске старешине су поред пастирске имали и дидактичку службу (Дап 20 28; 1Тим 5 17; Тит 1 9; уп. 1Тим 3 2). Мање је извесно да ли су епископски и ђаконски чин директно везани за јудаистичку традицију, али у прилог таквој претпоставци сведочи Епифанијев *Панарион* 30, 11,; требало би видети и Т. Н. Gaster, *The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London, Secker & Warburg, 1957, 308–10. Изгледа да су службе управника синагоге и послужитеља имале чисто локални карактер, али је зато књижевник, који је за своју службу припреман (образован) и вероватно посвећиван, имао много шире подручје делатности, иако се издржавао захваљујући трговини. Посвећење је вршено полагањем руку (Тос. Санхедрин 1, 1) што објашњава хришћанску праксу (Дап 6 6; 1Тим 4 14; 5 22; 2 Тим 1 6),¹⁵ те је тако, према Талмуду, сам равин испрва рукополагао своје ученике, премда је у другом веку право рукополагања било у рукама народног патријарха (Јер. Санхедрин 1, 2–4), на исти начин као што је, међу хришћанима, био у рукама јединоначалствујућег (monarchical) епископа.¹⁶

Јеврејски утицај на календар

Основни Мојсејев календар, укратко описан на претходним страницама, у првом веку је проширен додавањем празника Пурима (Јест 9), затим празника Обновљења Храма (1Мак 4) и осталим постбиблијским празницима и постовима о којима сведоче Јдт 8 6, Мегилат Таанит и М. Таанит. Нема сигурног доказа да је Црква наставила да се, после раскида са јеврејством, придржава макар делимично јеврејског календара, иако је у току другог века извесно хришћански осмишљено празновање Пасхе и Педесетнице, док се празновање суботе јавља привремено у четвртном веку. Веома упрошћени обред који практикује Црква (своди се на крштење, миропомазанье и Евхаристију) повезан је са такође веома поједностављеним календаром, а једине две новости првога века су празновање Дана Господњег (Дап 20 7; 1Кор 16 2; Отк 1 10; *Дидахи* 14) и пост средом и петком (*Дидахи* 8). Овај пост је недвосмислено повезан са јеврејским постом понедељком и четвртком, а чини се и да је на празновање Дана Господњег извршило утицај празновање суботе. Као и субота, али не и други празници, празновање Дана Господњег усклађено је са јеврејском седмицом; даље, то је дан сећања (спомена), затим уобичајен дан за заједничко богослужење које се, опет, заснива на суботњем богослужењу синагоге.¹⁷

¹⁵ За друго гледиште види стр. 345. (такође у “The Study of Liturgy” – прим. прев.).

¹⁶ Види даље I. Elbogen, *Der judische Gottesdienst*, 482–92; E. Ferguson, *Laying on of Hands: its Significance in Ordination*, *JTS*, April 1975, као и дела ту цитирана.

¹⁷ Види даље R. T. Beckwith and W. Stott, *This is the Day*, London, Marshall, Morgan and Scott, 1978; *The Origin of the Festivals Easter and Whitsun*, SL 13, 1979, 1–20.