УДК 27-248.76-277
17
821.14'02:929 Плутарх

Милан Кострешевић
Универзитет у Берну, Теолошки факултет,
Институт за Нови завет – Швајцарска
e-mail: milan.kostresevic@gmail.com

ИДЕАЛ ДРУШТВЕНОГ МИРА И ХАРМОНИЈЕ У РАНОХРИШЋАНСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА И У ПРИВАТНИМ ЗАБАВАМА ГРЧКЕ ЕЛИТЕ. ПРИМЕР QUEST. CONV. И ЈАК 1–4

Апстракт: *Иако умногоме различите, Јаковљева посланица и Плутархово дело Questiones convivales пружају довољно материјала за упоредну анализу односа ова два списа према правилима понашања у заједници, њеној хармонији и поретку. Овај рад бави се односом двају аутора према конкретним проблемима понашања у друштву и покушава да упутства и решења поменутих списа прикаже у ширем друштвеном контексту.*

Кључне речи: *апостол Јаков, Плутарх, дружење, поредак, оговарање, гнев, мир, част.*

Упркос очигледној разлици између Плутараха и Јаковљеве Цркве, пажљивим увидом у Плутархове *Questiones convivales* (*Συμποσιακά*) осветлиће се и нека питања постављена у *Посланици Јаковљевој*. У оба текста проблеми сукоба, праведног распореда седења и јавног лидерства јавно су изнети због велике забринутости за хармонију и друштвени мир. За разлику од Плутарха, Јаков не даје упутства за заједнички мир на основу свог пријатељства са заједницом, већ на основу етичких норми које је установио Бог.

Као што је савремена новозаветна наука адекватно показала, реконструкција социјалне матрице раног хришћанства није само битна за разумевање живота обичних хришћана у првом веку него је основ за правилно читање новозаветних текстова. Како су први преобраћени хришћани гледали на групу са којом су били повезани? Које су биле најближе друштвене аналогије Цркви? Како је Црква гледала на себе у актуелном друштвеном контексту? Ова питања добро су обрађена у научним истраживањима последњих неколико деценија, те је неопходно узети у обзир досад усвојене закључке. Делимична сличност између Павлових заједница и хеленистичких школа, на пример, није само осветлила контекст апостолске мисионарске активности него је, у исто време, осветлила филозофску позадину Павловог дискурса. На исти начин се поређење ранохришћанских заједница и античких добровољних друштава показало плодоносним у истраживању структура и специфичних проблема младе Цркве, а истовремено је обезбедило дубље разумевање различитих новозаветних текстова. Међутим, слични модели никако нису довољни да објасне све аспекте раног хришћанства. Поређење неизбежно даје основу за прављење разлика, јер су паралеле постављене колико год је то могуће. Предност оваквих аналогија огледа се и у проширењу могућности разумевања текста модерним читаоцима.

Ова студија бави се још једним античким друштвеним феноменом битним и за рану Цркву. У питању је свечана вечера. Погодност овог поредбеног модела произлази из огромне популарности и значаја приватних вечера у оквиру друштвених мрежа грчко-римског света. Заправо, заједнички оброк са дијалогом после вечере пружао је погодан амбијент за филозофске дискусије о одређеној теми, као и *esprit de corps* окупљања.[1] Као што скоро сваки пажљив читалац *Новог завета* зна, ранохришћанске заједнице практиковале су прославу јавног оброка – Евхаристије. Закључивање у овом раду није засновано искључиво на формалној сличности хришћанског јавног скупа и приватних банкета. Све у раду наведене подударности између обичаја грчко-римских вечерâ и неумерености описаних у 1 Кор 10–14 не смеју водити ка неупитној тврдњи да је у првом веку одлазак у цркву свугде био исти као одлазак на банкет. С друге стране, није неразумно претпоставити да уверења и вредности одсликани у грчко-римским симпосионским обичајима дају користан увид у друштвене активности различитих античких група, укључујући и Цркву. На томе засновано пажљиво испитивање Плутархових дијалога у вези са пристојношћу на приватним окупљањима може пружити драгоцене податке и у вези са забавама грчке елите и у вези са хришћанским сабрањима, што је такође корисна испомоћ у разумевању једног новозаветног списа – *Јаковљеве посланице*.

Плутарх и хармонија дружења

Обимна је листа грчких и римских аутора који су писали о радости дружељубивих скупова. У њу су укључени лирски и елегијски песници, као и класични филозофи попут Платона, Ксенофона, Аристотела и Епикура.[2] Али то није све, јер треба доћи до Плутарахових питања о дружељубивости постављеним у делу *Συμποσιακῶν προβλημάτων* (*Quaestiones convivales*) међу разноврсним, слободно обликованим запитаностима о томе шта је било, а шта није било одговарајуће понашање за столом током вечере. Рођен у аристократској фамилији у северној Беотији средином првог века н.е., Плутарх се заинтересовао за психагогију, а плодно перо га је начинило одличним извором за разумевање моралности образоване класе током новозаветног периода.[3]

У уводу наведеног дела Плутарх оправдава описивање разговора на гозбама побијањем пословице да је *боље заборавити оно речено уз вино*. Обрисати сећање на све што се десило на дружењима било би у супротности са оним што се назива *квалитет дат од пријатеља за столом* (612D; 621C; 660A–B; 697C–E). Овим Плутарх карактерише пријатељство као примарну мотивацију за вечеру, чиме не само да оправдава своје дело него даје и лајтмотив за урбане разговоре који следе.[4]

---

1 Уз банкете редовних прослава епикурејаца (Цицерон, Fin.101,103; Диоген Лаертије, 10.18; Плутарх, Non posse 1089C), разне филозофске школе имале су своја окупљања у стилу симпосиона (Атинеј, 547E–48A, 186AB). За значај вечера/пијанки за окупљања погледати: Fisher 1988, 167–225.

2 Видети листу код Плутарха (Quaest. Conv. 612D) са именима седморице највећих филозофа који су писали о разговорима на пијанкама. Она није имала намеру да буде коначна нити да опише природу цитираног рада. Диоген Лаерћанин наводи да су стоици много писали о симпосиону, посебно Персеј (7,1) и Клеант (7,175). Заправо, просуђујући на основу дела ранијих аутора, Персеј је изгледа писао примарно о оном што је пристојно на пијанкама (Атинеј 607 B–E, 162 B–E), то јест о ономе што је препоручено као *simpotike arete* (Плутарх, Quaest. Conv. 613C). Изгледа да је најранији познати пример симпотске литературе међу критичарима онај Менипијев (*Атинеј*, 629E–F). За детаље о овим радовима погледати: Martin 1931, 149–289; Tecusan 1993, 59–116.

3 И Плутархова заинтересованост за врлине веома је цењена. Види: Hirzel 1912, 23.

4 Да је циљ вечере/пијанке пријатељство указао је још Платон (Leges 640B–C), што је директно потврђено код стоика Диогена, али и оспорено код епикурејца Филодемоса. Он одговара Диогену

Плутарх је био строги традиционалиста без много разумевања за неселективну употребу језика пријатељства.[5] У свом раду *De amicorum multitudine* жали се на моду свога времена према којој се неко назива пријатељем после једног пића или једног такмичења са лоптом (94A). По угледу на Аристотела, цену правог пријатељства одређује као *добру вољу и милост комбиновану са врлином* (93F; Аристотел, *Eth. Nic.*1164a–b).[6] Ово је пријатељство идеалног типа, које не тражи просто задовољство или личну предност, него је засновано на међусобној размени доброчинства (благонаклоности) и моралне одличности. Као такво, оно је циљ који може да се постигне после дуготрајног напора. Поред тога, у својој расправи о симпозијуму Плутарх препоручује појединцу да се истрајно труди како би стекао нове пријатеље у ширем смислу речи (познанике) који нису непромењиви и чврсти него су само љубазни у опхођењу. Заправо, он сугерише да забаву не треба напустити пре него што се међу другим гостима не пронађе бар један такав, узгредан и благонаклон пријатељ (*Quaest. conv*. 660A).

Иако прихвата примереност површне употребе језика пријатељства у контексту вечере, Плутарх се ипак ослања на највише вредности традиције класичног пријатељства на распореду вечера. Од ових вредности, ниједна није апсолутнија од захтева за *хармонијом*. Захваљујући чињеници да пријатељство *долази до бића кроз сличност* (δι᾽ ομιότητος) (*De amic*. *Mult*. 96D), Плутарх сматра да прави однос међу пријатељима у сваком погледу мора бити као да је једна душа подељена на више тела (96F). У оваквом расуђивању засигурно није био усамљен, јер су међу најшире распрострањеним максимама класичног света биле оне које се односе на поистовећивање пријатеља са другим ја или на поимање пријатељства као *једне душе* (μία ψηχή).[7] Усаглашеност, једнодушност међу окупљеним пријатељима неизбежно је била преобликована у идеал пожељан на свим нивоима: од дружељубивог окупљања до скупштине грађана. Узрок томе остаје у домену претпоставки. Можда су у питању биле вредности атинске демократије ојачане током периода царства под претњом римског уплитања. Или узрок можда треба тражити у суштински конзервативној природи грчко-римске цивилизације, у којој је ограничена моћ цара била допуњена локалном аристократијом. О чему год да је реч, друштвена хармонија (ὁμόνοια) била је веома високо цењена, а чињеничност (στάσις) страшно зло.[8] Зато не треба да изненађује што је

како не сматра да је једина сврха симпосиона пријатељство. О томе погледати: Tecusan 1993, 45–56.

5 О Плутарховом ставу о пријатељству видети: O'Neil 1997, 105–22.

6 Мишљење да је идеално пријатељство могуће једино међу морално беспрекорним иде уназад бар до Платона (*Rep.* 1.335A; *Lysis* 214C–E) и доцније постаје аксиом грчко-римске филозофије: Цицерон, *Arnic.* 18; 20; 28; Диоген Лаертије, 7.124; Сенека, *Ben.* 712.2; *Ep.* 81.12; Епиктет 2.22.3.

7 Аристотел, *Eth. Nic.* 1166a, 1169b, 1170b; Цицерон, *Amic.* 21; за израз *mia psihe* видети: Аристотел, *Eth. Nic.* 1168b; *Eth. Eud.* 1240b; Филон, *Mos.* 1.86; Плутарх, *De amic. mult.* 96F; *De frat. amor.* 478D; Диоген Лаерћанин 5.20

8 Плутарх, *Praec*. *Ger*. *Rip*. 824C–D: „Знајте да од највећих благослова које државе могу уживати – мир, слобода, обиље, мноштво људи, и сагласност [...] за грађанина остаје само ово, увек да подстакне сагласност и пријатељство у онима који живе заједно и да уклоне све раздоре, неслогу и сва непријатељства.“ Аелије Аристид *Or*. 24.4, обраћајући се Роћанима: „Прво, размотрите да је могуће дискутовати о оба начина у свакој ствари, али нико никад није оспорио чињеницу да је сагласност (слога) највећи благослов за градове (државе).“ Историјски корен грчког вредновања *homonoia* може се пратити у Moulakis 1973. Али упркос овде илустрованом одобравању *homonoia*, било би погрешно видети античку медитеранску жудњу за друштвеном хармонијом искључиво кроз објектив овог јединственог одобравања. Воља да се протера сва *stasis tarahe epis* или *dismeneia* из јавне и приватне сфере у корист пријатељства, мира и спокојства била је доследна

у формулисању својих питања и одговора у вези са исправном организацијом вечере, Плутарх највећи део пажње поклонио стварима битним за јединство и солидарност у групи.

Упуштајући се у неговање духа љубазности међу онима који су се окупили око његовог стола, Плутарх предузима не тако лак задатак. Његови *Vitae Parallelae* испуњени су догађајима неслоге, разврата, непозваних гостију и увреда које на симпосионима доводе до насиља.[9] Скуп античких извора омогућава нам увид у свет у коме су престиж, понос и добра репутација били од врхунске важности.[10] Част је доносила утицај, а утицај је обезбеђивао богатство, услуге и још више части. У уређењу са тако много улога изгубити образ није била безначајна ствар. Зато је друштвена интеракција била пуна опасности. Свако је могао бити изложен потцењивачком оцењивању, увредљивом говору, чак и оговарању. Неко би за време вечере могао за столом намерно изјавити нешто недостојно чијег достојанства, чиме би се потценила његова изузетност и угрозила позиција у друштву. Листа потенцијалних слабости била је дугачка, а последице су биле озбиљне.[11] Част се морала заштити по сваку цену, јер – Сенека примећује – „неуспех да се постигне накнада изгледа као слабост“ (*Chem*. 1.7.3). И сам Плутарх слободно признаје да „због глупости и безобразлука [...] најпијаније стране трпе бродолом без правог вођства“ (*Quaest. Conv*. 622B).

У доба царства, грчка аристократија била је под контролом од детињства (σωφροσύνη).[12] Према кодексу тога времена, уздржаност у конфликту била је цењена, док је учествовање у свађи или изазивање нечијег беса изазивала немилост. Таква је била амбивалентност грчко-римских обичаја. Норме које су обесхрабривале жестоку одбрану части такође су осигуравале похвале онима који су зауздавали своје речи и свој бес. Стога се у свом писању Плутарх контролише, а пратеће друштвене манифестације – као нпр. πραότης, επιείκεια или φιλανθρωπία – чини неопходним компонентама образовања и моралности. Његова специфична препорука за спречавање беса дата је у *De cohibenda ira*. Чест излив беса, како је речено, доводи до зловоље (ὀργιλότητα), стања у коме нерасположење лако буде изазвано чак и шалом или смехом. Преписани лек је сузбијање беса док је још мали, и то настојањем да се остане миран и да се не интензивира страст као у случају болести (455B). После предлога да се контролише љутња следи жртвовање богу. Плутархов саговорник Миниције Фунданус закључује „да милостив и племенит људски став није тако љубазан и драг и слободан од бола за друговима као за онима који га поседују“ (464D). То значи да племенит самоконтролишући карактер није само привлачан него промовише задовољство и, према томе, награду.[13]

особина грчког морала.

9 Видети: Paul 1991, 157–69. Слично томе Martin 1931, 127–39 идентификује *конфликт* као један од честих топоса на симпосионима од Хомера до Лукијана.

10 Значајна литература постоји о важности части и срамоте у античком свету, између осталог: Lendon 1997 рад који се истиче по свом свеобухватном опису царског периода.

11 На пример, увреда части описана код Сенеке *Ira* 2.24.1; *Const.*10.2. У контексту античког друштва такве увреде нису биле пуки израз личних емоција са мало законских или друштвених последица као што је то случај данас него су биле јавни сукоб са високим улогом.

12 North 1966, 94.

13 Да се не би погрешно схватиле препоруке које Плутарх даје о кривици, треба се окренути Дио Хризостому, Плутарховом савременику са друге стране Егеје, који саветује учеснике симпосиона: „Племенит човек (praos) и његови одговарајући манири спремно издржавају зловољу других и сам се понаша милостиво [...] својом спретношћу и упорношћу доводи присутне до веће хармоније (emmelesteron) и пријатељства (fiikoteron) са другима“ (Or. 27.49).

У оваквом друштвеном контексту неизбежног конфликта и резервисаности у мислима треба пажљивије погледати Плутархове расправе у *Quaestiones convivales*. Многа од овде разматраних питања тривијалне су природе, као што је употреба цвећа и венаца или оно о потреби да флаутисткиње свирају за време десерта. Али прва четири практична проблема (προβλίματα) очигледно су била одабрана због њихове програмске важности за хармонијски резултат вечери.[14] Прво питање, које је очигледно постављено после вечере у Атини, тиче се погодних тема за разговор уз пехар вина. У оваквим расправама Плутарх не само да дефинише критеријуме који треба да руководе пријатељским разговором на забави него у својој литерарној збирци оправдава и благосрчану природу других разговора. Плутархов пријатељ Сосије Сенекион формулише пресудно питање. Разговор на скупу мора заобићи сва типично бучна препирања тако позната у античком свету још од Хомера, која забаву за вечером претварају у битку.[15] Решење, како Плутарх објашњава, лежи у прилагођавању карактеру гостију, тако да тема може хармонично (ἐμμελῶς) и корисно (ωφέλιμος) покренути душе учесника са намером да сачува добар однос који јесте циљ окупљања (614D–615A).[16] Иако је овај дијалог јасно усмерен према специфичној дилеми филозофа у поставци дружељубивости, проблеми раздора и несагласја које дијалог наглашава и избирљива брига за хармонију коју подржава интегрални су у сваком разумевању грчко-римских друштвених група.

Друго и треће питање Плутархових *Quaestiones convivales* односе се на распоред места за седење гостију. Брижљиво степеновано разликовање у античком друштву раздваја млађе од старијих, оне који су племенитог рођења од потомака слабијих кућа, богате од оних који су једва доброг материјалног стања, слободно рођене грађане од ослобођеника и тако даље низ друштвену лествицу. Модеран начин транспорта, екстравагантно облачење и велика пратња издвајала је веома богате. Чак и њихови ситни рођаци опонашали су своје друштвено надређене као добру прилику, захтевајући поштовање од оних који су испод и спремно се бранећи од противничких захтева. Као резултат тога усталио се обичај који је захтевао да у свакој друштвеној прилици, било приватном обеду, било у клубу, седење буде организовано у складу са чашћу или чијом репутацијом.[17] Могућност сукобљавања уистину је била тако велика да изгледа како је питање о постављању госта на одређено место постала стална тема у литерарним описима приватних окупљања.[18] Зато после усмеравања ћаскања у отворен дијалог, Плутарх скреће пажњу на *casus belli*, који је претио да запали пламен непријатељства.

У *Questiones convivale* 1.2 (615C–619A), Плутархов брат Тимон игра домаћина значајном броју гостију и у томе дозвољава сваком посетиоцу да заузме које год место жели. У део окупљеног друштва Плутарх уводи фигуру богатог странца са екстравагантном одећом и свитом слугу (615D). Видевши да нема ниједног места

14 Сам Плутарх разликује *simpotika*, што укључује предмет одговарајућег понашања на симпосиону, и simposiaka, разговоре погодне за дати тренутак (629D).

15 Сличност између друштвене болести таквих клубова и питања око којих долази до сукоба на Плутарховим пријатељским вечерама показује да је тескоба због потенцијалних трвења отишла много даље од дате друштвене поставке.

16 Индикативно је за ово друштвено питање и конвенционалну природу Плутарховог савета да Климент Александријски говори хришћанским сабрањима против препознавање по спољашњости, позивајући се на логику сличну Плутарху. (Paed. 2.7).

17 О важности распореда седења код добровољних удружења види: Dittenberg, *Sylloge Inscriptionum,* 1109, и *P Mich.* 243.

18 Видети: Плутарх, *Conv. sept. sap.* 148EF; Лукијан, *Symp.* 9; Лк 14,7–12; 22,24–27.

вредног њега, странац се одмах окреће и одлази, остављајући тако тему за разговор који је уследио.[19] Пошто се вечера завршила, Плутархов отац грди Тимона за немање склада (ἀταξία). На ово Тимон одговара да он не поседује ни мудрост ни претпоставку да учини себе поротником и судијом за оне који му нису од важаности нити су сами на суђењу (616C). Пошто је одговорност домаћина да уклони сваку непријатност међу гостима, он инсистира на томе да би требало избегавати друштвене разлике о којима се води рачуна тако да амбициозним ривалством можемо да запалимо и оне који су било понизни било узвишени (616E). Тако су повучене линије између конкурентских вредности: уредност и пристојност морају да се сачувају, али истовремено, љубомора и ратоборност који би могли да буду пробуђени угошћавањем, док конвенционална очекивања за част нису прикладна за пријатељско окупљање. На крају, Ламприас, други од Плутархове браће, има завршну реч о овој ствари. Док одбија да дâ место уображенима, он паметно редефинише поредак окупљања заснивањем распоређивања гостију не на престижу него на нарави, постављајући брбљиве са уздржанима, а племените са зловољнима. Тиме је спречио неред, који је зло (618C).

Пошто је завршио дискусију о распореду седења, Плутарх прелази на четврто питање у својим *Questiones convivale*.[20] Сценогафија се помера и у питању је симпозијум на безименом месту током кога су мангупи већ постали припити. С обзиром на стање приличне пијаности гостију, Плутарх указује на општу сагласност да се испуни традиционална дужност симпосијарха и стара, али очигледно по некој моди запостављена улога. Прихватајући ову одговорност, филозоф нуди весељацима да наставе своју забаву, али се онда окреће својим најближим друговима са захтевом да потпуније опишу особине, сврху и начин таквог избора. Одговори опет дају предност одржавању пристојности и хармоније међу присутнима, док се наглашава водећа функција проучаваног лидерства. Први говорник, Крато, приказује тражене особине симпосијарха. Он наводи Платона у вези са тим ко треба да влада међу чуварима државе. За Крата, вођа забаве треба суштински да буде дружељубива особа, неко ко не само да даје пример најбољег духа окупљања него препознаје да влада пријатељима са циљем да им не дозволи ни да се осрамоте нити да се лише задовољстава (ἡδονάς). Надовезујући се, други говорник – Теон – идентификује сврху окупљања са промоцијом пријатељства и предлаже мешавину заиграности и озбиљности са великом бригом о томе да се избегне горак безобразлук. Сумирајући опасност због које симпосијарх као чувар забаве непрекидно мора држати отворене очи, закључује: „Разуман човек ће се чувати непријатељства и беса што је на пијаци наметнуто као љубазност, у гимназији и рвачкој школи ривалством, код архонта и мунифиција љубављу према слави, а на вечери и пијанкама досеткама“ (*Quaest. conv.* 622B).

Ако се разгледа Плутархов избор тема за отварање дискусија на симпозијумима, уочиће се јасна схема. У дубоко подељеном друштву, где част остаје недодирљива само толико док уништава непријатеља, док истовремено постојање конфликта представља срамоту, друштвена интеракција захтевала је пажљива правила ангажовања. Међу могућим разлозима раздора главни је био неретко ниподаштавање части узроковано неизбежним прављењем распореда седења. Све док је постојала брига за прикладност и док је скупина настојала да избегне срамоту нереда, постојала је и потреба за руковођењем пријатељским консензусом, ако не и експлицитно показаним лидерством. Због тога Плутарх своју ризницу симпозијумских разговора које је сам

19 О увређеном госту као фигури акције видети: Martin, *Symposion*, 101–6.

20 Трећи дијалог (619B–F) продужетак је сцене уведене у другом дијалогу (615C–619A), где се конверзација помера до истраживања с обзиром на етиологију посебног места части.

назвао специфичним симпозијумским темама (629D) циљано започиње онима који се баве поретком у групи.

Јаковљева посланица и јавни мир

Ако се пажња сада усмери на *Јаковљеву посланицу*, не остављају се по страни само гурманске вечерње забаве, већ се залази и у типично јеврејски свет, који су отмени грчки филозофи сасвим ограничено разумевали.[21] Увидом у јеврејску епистоларну традицију стару најмање као Јер 29, форми Јаковљевог писма даје се јавни карактер. Иако би се о аутентичности Јаковљевог ауторства могло дискутовати, сам документ представља посланичко писање које је требало бити гласно читано окупљеној заједници дијаспоре, нудећи утеху и савете у вези са обновом коју су обећали стари јеврејски пророци.[22] Заједнице којима је ово кратко писмо упућено нису ад хок скупови пријатеља него скупови верујућих у Месију Христа, скупови који се редовно сазивају, и на старије (πρεσβύτεροι) и учитеље (διδάσκαλοι) гледају као на вође.[23] У наставку ћемо настојати да покажемо како су, упркос разликама између Плутархових банкета и Јаковљевих Цркава, упутства централног дела Јаковљевог текста (1,19–4,12) била мотивисана истом приљежном бригом за јавну хармонију коју се уочава и у *Quaestiones convivales*. Питања која су постављена о свађама, распореду седења и јавном лидерству, оштро су супротстављена проблемима приватних друштвених окупљања рефлектованих у Плутарховим симпозијумским разговорима. Чак и предложена решења – племенита љубазност, равноправан распоред седења и вођство које промовише слогу – нису без паралела. Највећа дивергенција између два аутора долази не из садржаја њиховог саветовања него из порекла њихових инструкција. Другим речима, за разлику од Плутарха, Јаков не заснива своје предлоге за мир у хришћанском сабрању на пријатељству у заједници него на етичким нормама које је поставио Бог.

Уздржавање од гнева (Јак 1,19–27)

διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν
καὶ περισσείαν κακίας ἐν πραΰτητι δέξασθε
τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.
(Јак 1,21)

Ради лакше дискусије поделићемо Јаковљев централни део текста на три дела који обрађују теме љутих препирки на јавном окупљању (1,19–27), деликатно питање преференцијалног седења (2,1–26) и, коначно, питање лидерства као делатне хармоније (3,1–4,12). Почетна тачка је Јак 1,19–27, где се аутор окреће од напомене о утеси у 1, 2–

21 Наставак Плутарховог неразумевања јудаизма показан је у *Quaest. conv.* 669E–672C.

22 Слична писма упућена заједницама јеврејске дијаспоре јесу: Јеремијине посланице, Масс 1.1–9; 1.10–2.18 и *2 Варухово Откровење* (78–86). За њих се експлицитно каже: „Писмо доктрине и свитак наде са специфичним инструкцијама за пажљиво читање на вашим сабрањима“ (86.1). Напомена о Јаковљевом епистоларном жанру може се допунити подацима из: Windisch 1930. Видети и новије радове: Tsuji 1997, 5–50; Niebuhr 1998, 420–43; Bauckham 1999, 1–16; Burchard 2000, 9–10. За анализу форме и јавног уређења таквих писама видети: Verseput 2000, 96–110.

23 У ономе што следи усаглашавамо се са већином интерпретатора да πολλοί у Јак 3,1 не треба да се схвати као прилог за време који може да указује на функционалније разумевање улоге учитеља. Супротно томе: Mussner 1975, 159.

18 ка почетку својих препорука црквама у дијаспори.[24] Пошто је централна порука овог сегмента често била замрачивана, потребно ју је испитати у неким детаљима. М. Дибелијус и Л. Џонсон, на пример, сваки на свој начин, инсистирали су на различитим разлозима по којима се првобитно истицање пасуса односи на активну рецепцију речи које утичу на спасење.[25] То је довољно као полазиште за питање да ли ово читање адекватно представља ауторово главно интересовање. Иако Јаков наглашава послушност у хришћанској поруци, то не ради само ради одржавања доследности између слушања и поступања, него у намери да оснажи свој позив ка избегавању пламена беса у заједници. За Јакова побожно учествовање на скупу захтева љубазност и срдачност, јер огорчено режање није у складу са Божјим заповестима и стога профанише богослужење заједнице.

Налазећи се између одређења *реч* и *истина* у Јак 1,18 и забране примања речи у 1,21, отварање посланице како би се брзо чула (1,19) најприродније је повезано са послушном пажњом ка божанској поруци.[26] Истовремено, читаоци се подстичу да буду спори кад говоре и спори на бес. Како је већ наведено, грчко-римски друштвени систем био је опседнут пристојношћу. Зато оба историјски условљена писма, као и компликовано усклађивање упозорења, представља јавни контекст у коме аутор подстиче своје читаоце да одговоре послушно на јавно излагање речи, док их истовремено упозорава на свађалачко расположење међу њима самима. У ствари, притисак представља ауторова брига о опасности од раздора тако да он пажљиво уобличава наредбу против љутог говора истицањем његове неусклађености са слушањем речи Божје, јер људски бес не постиже правилно уређење по Богу (1, 20).

Следећи корак аутора јесте закључак изведен из 1,20. Јаков наставља: Стога (διό) у благости (ἐν πραΰτητι) прима урођену реч.[27] Редослед обеју речи и контекст истичу фразу ἐν πραΰτητι. Пошто је избегао да забранама изнесеним у 1,19 приступи како је то чинио Дибелијус, Џонсон бира да πραΰτητι схвати као кротку пријемчивост према речи пре неголи као супротност напраситом понашању на сабрању заједнице.[28] Али контраст према ὀργή у 1,19–20 једва би могао да буде очигледнији.[29] Џонсон покушава избећи импликације ове опозиције свођењем претходног упозорења против обесног говора на често испразне разговоре.[30] Јаковљев протест из 1,19 није усмерен на причљивост. Он је против трвења и несагласности, против свађалаштва које неизбежно срамоти хришћански скуп и који, према ауторовом мишљењу, неспојив са речју Господњом. Стога Јаков, скоро као и Плутарх, као излаз из љутих свађа препоручује љубазност. Али насупрот свом паганском колеги, он темељи свој апел на божанској поруци превазилазећи тиме потенцијално утемељење само на жељи за пријатељством и на миру. Препирка се не може довести у везу са покорним одовором на божански захтевану праведност.

---

24 Да је М. Дибелијус био у праву у третирању Јак 1, 2–18 као „einen in gewisser Beziehung gerundeten Abschnitt“ (Dibelius 1957, 68), потврђује и кохерентност овог увода, како је показано поређењем са 4Q185. Видети: Verseput 1998, 691–707.

25 Dibelius, 1995, 198–214.

26 Hort 1909, 35–6; Ropes 1916, 168–9.

27 Пошто због недостатка простора недоумицу τὸν ἔμφυτον λόγον морамо оставити нерешеном, вредно је напоменути како је Burchard 1990, 522 зналачки препознао јавну поставку у Јак 1, 21.

28 Johnson 1995, 201–202.

29 Контраст између ὀργή и πραΰτης опште је мести у грчко-римским моралним рефлексијама: Аристотел, *EN* 2.7.1108; Филон, *Mos.* 2.279; Јосиф Флавије, *Ant.* 19.334; Дионисије Халикарнашки, *Ant.* 4.41.4; 7.2.4.

30 Johnson 1995, 205.

Тврдећи да прихватање речи мора потпуно бити пропраћено кротким понашањем, Јаков у 1,22–25 реафирмише нужност активне послушности. С обзиром на чињеницу да бити чинитељ речи не мења ранију наредбу како треба бити брз у томе да се чује, δέ у 1,22 снажно указује на напредак који се објашњава: „будите пак творци речи, а не само слушаоци“. Само они, каже Јаков, који својим господским понашањем остају у савршеном закону слободе јесу благословени у својим делима.

Али шта је са завршна два стиха поглавља? Они нису само неповезано прикачени на претходни текст. Ненадано, разликују се од познатог избора речи (као нпр. слушање, примање), и то по усвојеном необичном изразу θρησκεία. У питању је обавеза која произлази из богопоштовања.[31] У овим стиховима долази до кулминације читавог одељка, а ауторова порука оснажује се снагом античких изрека. Плутарх је, што се не сме заборавити, закључио свој опис лечења беса у *De cohibenda ira* констатацијом како толеранција може бити прикладна жртва, омиљена богу и света (464C), као и пријатна ономе ко је приноси. На сличан начин Јаков закључује свој вапај за господским понашањем, указујући окупљеној заједници на последице неумерене приче по Божје прихватање њиховог богопоштовања. То је био веома убедљив аргумент. „Ако ко од вас мисли да је побожан, а не зауздава језика својега, него вара срце своје, његова је побожност узалуд“, пише Јаков у 1,26, још једном потврђујући и мишљење изнето у овом раду да је централно питање овог одељка вербални прекршај, те да је богопоштовање особе која га чини у потпуности безвредно. Своја размишљања окончава на начин познат из отачких текстова, попут Сир 34,23–35 и *De specialibus legibus* 1.271, Филон.

Као ехо строгог гласа старозаветних пророка (најближе томе је Ис 1,15–17), Јаков својим читаоцима отворено каже какво богопоштовање може бити прихватљиво: „То је побожност чиста и непорочна пред Богом Оцем: посећивати сироте и удовице у невољи њиховој, и чувати себе од неопогањена света“ (1,27). С обзиром на доследну тачку гледишта, овај одељак не пружа ниједан разлог сумњи да Јаков почиње увод намењен хришћанским заједницама у дијаспори отпочиње имајући на уму пошаст античких друштвених скупова – јавни неред који је изазван острашћеном препирком.

Седење на хришћанским скуповима (Јак 2,1–26)

Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε
τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.
(Јак 2,1)

Ако се узму у обзир изложени друштвени односи на истоку Римског царства, не треба да изненади то што се следећа Јаковљева тема односи на организовање седења на хришћанским сабрањима. За Плутараха је овај нарочити сегмент социјалне етикеције високо на листи потенцијалних узрока неспоразума и заслужује помињање у *Questions convivales* одмах после разматрања о прикладним разговорима који су се водили после вечере. И Јаков такође уочава фундаменталну важност овог питања, желећи да реши проблем у складу са етосом групе. Али за разлику од Плутарха, ранохришћански се писац не бави пријатељским окупљањем (*Quaest. conv.* 616E) него окупљеним наследницима Царства (Јак 2,5) који су посвећени царском закону (2,8). На основу овога, он формулише своје савете.

31 Verseput 1997, 100–105.

Нови сегмент представљен је у 2,1 тако што Јаков наставља апел за доследност: „Браћо моја, не гледајући ко је ко, имајте веру у нашег Господа славе Исуса Христа.“[32] Избор речи προσωπολημψία, сложенице преузете из *Септуагинте*, указује на јеврејски начин говора у коме је одбачено питање дискриминације у сабрању. За Јакова, као и за Плутарховог брата Тимона, чин разликовања присутних на основу богатства и части захтева да неко буде поротник и судија (*Quaest. Conv.* 616C) преко нечијих другова. Јасно је како је метафора суђења очигледна да би била примењива у различитим контекстима који упућују на то да се, у оном што следи, види само најопштије јавно уређење.[33]

Следећа три стиха, представљена речју γάρ, одсликавају ауторову парадигму случај дела пристрасности. Ако читаоци треба места на сабрању да доделе на основу очигледног показатеља статуса, зар нису – пита Јаков – постали судије обузете ђаволским мислима. Иако питање у 2,4 антиципира пристанак, Јаков ништа не препушта случају. У 2,5–7 пажљиво показује домет учињене неправде. Зар нису сиромаси од Бога одабрани наследници долазећег царства? Али су они понижени, сматра Јаков, мислећи на понашање описано у 2,2–3. Штавише, за њихов део богати треба да се ставе у улогу опаког опонента Богу. Стога се у оба случаја мора потврдити неправедност оваквог понашања. Наоружан овим, Јаков суочава своје читаоце са немогућношћу ваљаног богопоштовања (2,8–11), јер се парадира послушношћу према заповести љубави из Лев 19,18, а истовремено се неправедно суди и крши одредба из Лев 19,15. Позива да говоре и поступају пре као они којима треба судити по закону слободе (2,12–13). На крају, ово га доводи до трезвене дискусије о неефикасности вере у чувању тврде непослушност из пресуде (2,14–26). Целовитост Јак 2 тако представља пажљиво артикулисан аргумент против просуђивања заснованог на сили и утицају, што већина причасника Плутарховог света, укључујући и филозофовог оца, налази као рутину и правилност.

Неки тумачи отишли су много даље тврдећи да је пример у 2,2–4 непримерена карикатура, тако да се на нешто такво не сме ни помислити: „Sei in der Tat in einer Gemeinde so oder ähnlich vorgekommen.“[34] Али ни доследност по којој утицајни чланови грчко-римског друштва добијају почасна места – од еснафа, забава за вечером, чак и у синагоги – нити сам текст дозвољавају тако ослобађајући закључак. Пошто је оптужба из 2,6 сигурно имала намеру да конфронтира читаоце са борбеним стилом клеветничког говора, било би погрешно замислити да је пример на коме је оптужба заснована био намерно конструисан како би се допустило да се кривац извуче неокрзнут. Док је Јаковљев опис несумњиво утемељен на веродостојном догађају, проблем преимућства богатих у седењу јасно је уведен у текст као веродостојно питање пре неголи као очигледно претеривање. Јаковљева упућеност у проблеме друштвених окупљања широм медитеранског света присилила га је да неспретно третира оне ствари које су имале највећи потенцијал за конфликт. Међу њима је, као што Плутарх потврђује, правилан распоред седења.

---

32 Форма ове забране уочљиво одговара изразу εν πραΰτητι δέξασθε τον έμφυτον λόγον у 1,21, јер су оба модела понашања повезана у хришћанској привржености читалаца предлошкој фрази са εν, конструкцији која појачава смисао истоветности.

33 У светлу ове чињенице популарна је теза у Ward 1969, 87–97, која каже да употреба судског језика нужно имплицира суђење, тако да литургијски скуп није више изазован.

34 Mussner 1975, 116–17.

Очување мира у заједници (Јак 3,1 – 4,12)

Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου,
εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα.
(Јак 3,1)

Коначно се долази до завршног сегмента, а то је Јак 3,1 – 4,12. Често превиђан континуитет ових редова последица је схватања да је аутор окупиран избегавањем немира у заједници. Иако Јаков наставља да се обраћа читавој заједници, у овим моментима упозорава против прекомерног ослањања на квалификацију учитеља. „Не будите многи учитељи“, упозорава окупљене хришћане, а затим брзо објашњава разлог – „знајући да ћемо већма бити осуђени“ (3,1). Не треба инсистирати на превеликој одговорности, јер се сви спотичу на различите начине. Тако Јаков оштро суди о греховима језика, којим се „прља цело тело и пали пали ток живота нашег“ (3,6). Његов у потпуности негативан приказ коначно је закључен у 3,7–12, и то оптужницом која међу кривце убраја чак и самог аутора. Ако у овоме има поуке, онда она каже да немогућност чисте приче чини улогу учитеља заиста ризичним послом.

Повремено је, међутим, сугерисано да Јаковљево позивање на учитеље у 3,1–2 функционише као увод у општу расправу о етици причања у 3,3–12 и да се Јаков, пошто је обрадио предмет учитеља, више не враћа тој теми. Као последица, сматрало се да питање у 3,13 „τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν“ нема више ништа са овлашћењима учитеља. Међутим, једва да се наводи шта аутор сматра да је „für alle Falle nützlich und nötig“.[35] Песимистичан тон у 3,1–12 указује на нешто друго. Пошто је ужасавајућом визијом божанског суда био одвраћен да се обуче у учитељско рухо, питање „ко је мудар и разуме међу вама“ најприроднији је почетак објашњења о томе ко може легитимно испунити ову суштинску лидерску улогу.[36] Квалификације учитеља које су истакнуте у 3,13–18 не изненађују, односе се пре на спречавање нестабилности и очување мира у заједници, што је фокус бриге Јаковљеве у овој посланици. Они који су компетентни да воде заједницу и сами су узори члановима заједнице (1,21). То су они који могу да покажу своју божански додељену мудрост у благости (πραΰτης) пре него у горкој љубомори и себичној амбицији која води једино „до нереда и сваке безвредне ствари“. Иако учитељ у хришћанској заједници у расејању представља веома различиту функцију од оне архисинагога у Плутарховом пријатељском окупљању, страх од хаоса и ремећења уједињује ове две улоге и истовремено одржава текст Јаковљеве посланице као целину.

Постоји благ прелаз између поглавља 3 и 4 у *Јаковљевој посланици*.[37] У својим рефлексијама о правом кандидату за лидерство, Јаков никад није прекинуо да се обраћа заједници као целини. У 4,1–10 наставља да демаскира извор дисхармоније у заједници, прелазећи са специфичних квалификација за лидерство на напад корена проблема међу обичним службеницима. Кривица се приписује потрази за задовољством, која доноси љубомору – узрок борбе у заједници. Такво понашање је повезано са непријатељством према Богу и захтева покајање. Уочљива је велика вредност овог поглавља, што је чињеница о којој су егзегети до сада дали веома мало објашњења. Али пратећи ауторову мисао кроз његова упутства, логика текста израња све јасније. Још од 1,19 Јаков прецизно циља на познате конфликтне ситуације које преовлађују у античким

35 Dibelius 1957, 192. У својој оцени Дибелијуса следе Laws 1980, 158–159 и Moo 2000, 68.
36 Mussner 1975, 168–169; Martin 1988, 127.
37 Johnson 1983, 327–347.

друштвеним групама. Сада, после отвореног указивања на њихове мотиве, он претходно бескомпромисан начин излагања врхуни у пророчком позиву: „Да се приближите Богу и Он ће се приближити вама“ (4,8). Једино остаје осврт у 4,11–12, где се тражи да не причају једни против других (1,19–27), нити да суде једни другима (2,1–16), пре него што Јаков пређе на осуду одређених манифестација ароганције против Бога, чиме и завршава своју посланицу.

Закључак

Ако се ишта постигло овим поређењем ранохришћанских окупљања како су описана у *Јаковљевој посланици* и приватних забава грчке елите, то је указивање на заједничко интересовање за одржавањем идеала мира и хармоније. Примарни сведок Плутарх из Херонеје није био само бенигни моралист, благ и хуман. Он је био и син царског доба које је ценило сагасност и проповедало уздржаност у друштву које је било опседнуто бригом о почасти. За овог образованог Грка, пријатељство је било непроцењива основа друштва, а сто за којим се вечерало био је битан елемент ове конструкције. Настојање у подстицању јединства и обесхрабривању прекршаја било је опасно. У својим *Quaestiones convivales* Плутарх пружа привилегован увид у свој свет, јер читаоце упућује у праксу хармоничног разговора, као образложење за различите приступе распореду седења и правилно лидерство којим се промовишу пријатељски односи. Слично томе, аутор *Јаковљеве посланице* третира много истих проблема, при чему упозорава на обесне говоре у сабрањима, кори привилеговање богатих и препоручује лидерство које промовише сагласност. Али он ово чини из потпуно различитих побуда. Јаковљеве препоруке мотивисане су жељом за искреним испуњавањем завета Богу. Пријатељство са Богом преče је него пријатељство са светом. Чак и познавање уређења малих скупина у римском медитеранском свету значајно помаже у разумевању облика и мотивације за *Јаковљеву посланицу*.

Литература

Bauckham, Richard (1999): *James,* London, Routledge

Braund, D., Wilkins, J., (yp.) (2000): *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire,* Exeter, Exeter University Press

Burchard, Christoph (2000): *Der Jakobusbrief,* Tübingen, Mohr Siebeck, HNT 15.1

Burchard, Christoph (1990): „Nachstenliebegebot, Dekalog und Gesetz in Jak 2, 8-11“, y: Blum, E., Macholz, C., Stefemann, E., (yp.) *Die hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festscrift fur R. Rendtorff,* Neukirchner-Vluyn, Neukirchener Verlag

Dibelius, Martin (1957[9]): *Der Brief des Jakobus,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, KEK 15

Dittenberger, Wilhelm (1883): *Sylloge inscriptionum graecarum*, Oxford, Oxford University

Fisher, Nicholas (1988): „Greek Associations, Symposia, and Clubs, and Roman Associations, Dinner Paries, and Clubs“, y: Grant, Michael & Kitzinger, Rachel (yp.) *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, New York: Scribner’s

Hirzel, Rudolf (1912): *Plutarch*: *das Erbe der alten Schriften iiber Wesen und Wirkung der Antike,* Leipzig: Dieterichische Verlagsbuchhandlung

Hort, Fenton J.A. (1909): *The Epistle of St James,* London, Macmillan

Laws, Sophie (1980): *A Commentary on the Epistle of James,* New York, Harper & Row, HTNC

Lendon, J.E. (1997): *Empire of Honour: The Art of Governance in the RomanWorld,* Oxford, Clarendon

Johnson, Luke Timothy (1995): *The Letter of James,* New York, Doubleday, AB 37A

Johnson, Luke Timothy (1983): „James 3:13 – 4:10 and the *Topos* ΠΕΡΙ ΦΘΟΝΟΥ", y: *NovT* 25, 327-347.

Martin, Josef (1931): *Symposion: die Geschichte einer literarischen Form,* Paderborn: Ferdinand Schoningh, SGKA 17

Martin, Ralph (1988): *James,* Waco: World Books, WBC 48

Moo, Douglas J. (2000): *The Letter of James,* Grand Rapids, Eerdmans, Pillar New Testament Commentary

Moulakis, Athanasios (1973): *Homonoia: Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewufitseins,* München, Paul List

Mussner, Franz (1975[4]): *Der Jakobusbrief,* Freiburg, Herder, HTKNT

Niebuhr, Karl-Wilhelm (1998): „Der Jakobusbrief im Licht fruhjiidischer Diasporabriefe", y: *NTS* 44, 420–443.

North, Helen (1966): *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornel University

O'Neil, Edward N. (1997): „Plutarch on Friendship", y: Fitzgerald, John T. (yp.) *Greco-Roman Perspectives on Friendship,* Atlanta, Atlantal Scholars, RBS 34

Paul, George (1991): „Symposia and Deipna in Plutarch's Lives and in Other Historical Writings", y: Slater, William (yp.) *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, The University of Michigan Press

Ropeas, James Hardy (2015): *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James,*

San Nicolo, Mariano (1972): *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Munich, Beck, Münchner Beitrage zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschicht

Tsuji, Manabu (1997): *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung: Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Koherenz des Jakobusbriefes,* Tübingen: Mohr Siebeck, WUNT 2.93

Verseput, Donald (2000): „Genre and Story: The Community Setting of the Epistle of James", y: *CBQ* 62, 96–110.

Verseput, Donald (1997): „Reworking the Puzzle of Faith and Deeds in lames 2: 14-26", y: *NTS* 43, 100–105.

Verseput, Donald (1998): „Wisdom, 4Q185 and the Epistle of James", y: *JBL* 117, 691–707.

Ward, Roy Bowen (1969): „Partiality in the Assembly: James 2:2-4", y: *HTR* 62, 87–97.

Windisch, Hans (1930): *Die katholischen Briefe,* Tübingen, Mohr, HNT 15

Milan Kostrešević

IDEAL OF SOCIAL PEACE AND HARMONY IN THE EARLY CHRISTIAN COMMUNITIES AND IN THE PRIVATE PARTIES OF THE GREEK ELITE. THE EXAMPLE: QUEST. CONV. AND JAMES 1–4

If anything has been achieved with this comparison of early Christian meetings, as they are described in Epistle of James and private entertainments of Greek elite, it is pointing on a common interest for keeping the ideal of peace and harmony. Primary witness Plutarch from Chaeronea wasn't just benevolent moralist, gentle and humane. He was a son (participator) of royal epoch too, in which consent and where was predicted in society about abstention, which was obsessed with care about the honor. For this literate Greek friendship was the priceless core of society, and the dining table was one of important elements of this construct. Endeavoring in encouraging in unity and discouraging for delict was really dangerous. In his Quaestiones convivales Plutarch give privileged insight for his world because he guides the readers in the praxis of harmonic conversation as an explanation for different approaches for seating schedule and right leadership in which friendly relationships are promoted. Similar to that, author of Epistle of James treat many similar problems, whereby he warns on arrogant speeches at the communions, rebukes the riches and recommends leadership that promoting consent. But he does this because of many motives. James's recommendations are motivated by the desire for sincere fulfillment of vows to God. Friendship with God is more important than friendship with the world. Even the knowing of the organization of small groups in the roman Mediterranean world helps to understand the forms and motives for Epistle of James.