

## Небојша Тумара

докторанд

### Губа, свети губавци и губави Месија: св. Григорије Назијански, св. Григорије Ниски, св. Василије Велики, св. Јован Златоусти и св. Јероним о губи

*Сажетак:* Почев од стихова у Лев 13–14, који описују промене на кожи људи, стварима и објектима, односно стање онога што је Септуагинта дефинисала као лепра, теологизација ове болести постала је део грчког истока али пре свега латинског запада, где је, поставићемо тезу, ова болест почела да се приписује Месији, на основу превода св. Јеронима на стихове Ис 53. 3–4. Лепра или губа, како тврди М. Фуко (Michel Foucault), напустила је Европу, да би уступила место лудилу крајем средњег века међутим, она је за собом, преко превода Вулгате, оставила легитимитет приказивања Месије, који долује како од губе, тако и од куге, а у новије време и од болести проузроковане вирусом ХИВ-а. Даље, постављамо тезу, да су и грчки оци, теологизирали на сличан начин о овој болести, као и св. Јероним, али због коришћења септуагинталног превода, и јењавања епидемије ове болести на грчком истоку у периоду касне антике, о њој се никада није спекулисало на начин на који је то чинио латински запад.

*Кључне речи:* св. Григорије Назијански, св. Григорије Ниски, св. Василије Велики, св. Јован Златоусти, св. Јероним, губа, вирус ХИВ-а, метафора болести, губави Месија, рабински јудаизам, масоретски текст, Септуагинта, Вулгата.

### Увод

Масоретска традиција библијског текста, у свом легалном делу, у *Трећој књизи Мојсијевој*, детаљно описује оно што се у Даничићевом преводу назива *јуба*.<sup>1</sup> Овај текст представља полазницу у расправи о овој, касније прознавној *светој болести*, која ће се у овом раду од библијског наратива и изабраних пасуса Талмуда, упутити ка кападокијским оцима и св. Јерониму, односно његовом преводу Старог Завета.

Тринаести и четрнаести пасус у *Трећој књизи Мојсијевој*, баве се различитим облицима кожних болести, сумњивим местима која су се појавила на одећи и зидовима кућа, као и ритуалима чишћења који се односе, како на људе, тако и на ствари и објекте.

Прво питање које се поставља приликом читања ових закона или регула о губи, врло је једноставно: Да ли су у овим стиховима описани симптоми они који се односе на лепру, односно губу, тј. да ли се овде ради о ономе што је модерним језиком медицине дефинисано као *Хансенова болест*?

Речи које нас у масори етимолошки превасходно занимају, и које повезују све кожне проблеме, који се помињу у поменутим поглављима, као и разне промене на стварима и објектима, су речи *зараза* и *лејра*, односно оно што је у масоретском тексту дефинисано са *זָרָא* и *לַיְרָא*.

<sup>1</sup> Пошто српски језик поседује два устаљена равноправна термина да би означио ову болест: *лејра*, односно *јуба*, нећемо правити разлику међу њима. Ипак, болест смо обично именовали са *лејра* или *јуба*, а оне који је носе назвали смо *јубавцима*.

Први од ова два израза, נֶגַע — *nega'*, који се може превести као *зараза*, представља уствари један уопштен и пропратни термин који дефинише било коју болест које која се јавља као промена у односу на здраву кожу.

Други термин שָׂרָאֵת — *šāra'at*, који се налази у центру нашег интересовања, обележава различите симптоме кожних болести, које се пре свега односе на болести где је кожа *љусџава, слична крљушици рибџе*.<sup>2</sup> На местима где се ова реч јавља у масоретском тексту, *Сејџуајинџа* је донела свој еквивалент, који је касније ушао у све европске језике као *лџпра* — *лепра*.

Када библијски текст са описа кожних обољења, пређе на описивање ствари и објеката који могу бити захваћени тзв. лепром, није нам јасно да ли се овде ради о некој врсти дуђи или влажног места, које се може проширити и које се може наћи како на предметима, односно гардероби, тако и на зидовима кућа. Оно што нам је након читања јасно односи се на чињеницу да губа описана у *Законима о јуђи*, има мало тога заједничког са болести која је касније понела назив по Норвежанину Герхарду Хансену (Gerhard Henrik Armauer Hansen), који је 1873. године утврдио да бактерија *Mycobacterium leprae* изазива ову болест.<sup>3</sup>

Можемо закључити, да болест коју Библија назива *šāra'at*, представља такође један генерални термин који описује појаву промене како на кожи људи, тако и на предметима, а коју карактерише пре свега промена боје на захваћеном месту, удубљење које болест изазива, било на кожи, одећи или зиду куће. Текст видно инсистира на некој врсти карантина од седам дана, као у случају када се човек дотакне тела покојника,<sup>4</sup> као и на томе да се провери да ли се *šāra'at* шири или не, од чега зависи декларисање: *Чистџо је или нечистџо је!*

### *Elephantiasis Graecorum* као одистинска губа

Као што смо навели, *Сејџуајинџа*, превод библијских књига на грчки језик, који је почео да се формира у трећем веку пре нове ере, јеврејски израз שָׂרָאֵת — *šāra'at*, преводи са именицом *лџпра*. Да би разумели шта је *Сејџуајинџа* подразумевала под овим изразом, потребно је да консултујемо грчке изворе како би сагледали, шта су древни Грци подразумевали под овом болешћу, и да ли су преводиоци јеврејског текста били у праву када су је повезали са генералним термином као што је јеврејски *šāra'at*.

Велики број научних студија које су се односиле на историју болести зване *лепра*, уследио је непосредно након открића доктора Хансена 1873. године, када је један термин, у овом случају *лепра*, неповратно везан за симптоме које изазива једна бактерија која је највише распрострањена у топлим и влажним поднебљима. Термин *лепра*, који је, можемо рећи, био флуидан, сада је коначно усидрен и везан за организам познат као *Mycobacterium leprae*. У исто време, јавила се и једна од првих студија на ову тему, коју је написао проф. Роберт Ливајнг (Robert Liveing) под називом, *Елефанџијазис или одистинска лџпра* (1878).<sup>5</sup>

У овој студији, проф. Ливајнг анализира употребу израза *лепра* код грчких писаца који су писали пре и у време након нове ере. Хипокрит (460–370. пре н.е.), и остали старогрчки писци, користе овај израз, како би описали стање које одгова-

<sup>2</sup> John F. A. Sawyer, A Note on the Etymology of šāra'at, *Vetus Testamentum* 26/2 (1976): 241–245.

<sup>3</sup> <http://www.medicaldictionaryweb.com/Leprosy-definition/> (Приступило: 12. 01. 2012. године).

<sup>4</sup> Бр 19. 11.

<sup>5</sup> Robert Liveing, *Elephantiasis Graecorum: Or True Leprosy*, London: Spottiswoode and Co. 1878.

ра данашњој споријази. Писци овог периода још увек нису познавали праву лепру односно Хансонову болест.

Међутим, у време када је писао Аретеј из Кападокије (1. или 2. век н.е.), у јужно-источној Европи, појавила се болест која је веома детаљно описана, под називом леонтијазис. Каснији писци, употребљавају израз елефантијазис да би описали исту болест. Тако, пре него што су арапски медицински писци почели да се преводе на латински језик, израз лепра је означавао псоријазу или *Lepra Graecorum* код старијих грчких писаца, док је елефантијазис или *Leontiasis Grseorum* означавао оно што је познато као одистинска лепра.<sup>6</sup>

Када историјски улазимо у време када је Стари Завет преведен на грчки језик, ми се налазимо у периоду, када је одистинска лепра, вероватно заједно са грчким војницима Александра Македонског, из Индије приспела у географски и културни круг који нас овде занима.<sup>7</sup> Када *Сейџуаинџа* користи овај термин, она има у виду не болест коју су истим термином описивали ранији грчки писци тј. псоријазу, него одистинску лепру, која је у то време звана елефантијазис односно леонтијазис.<sup>8</sup> Ово не значи да је овај израз прикован само за једну болест. Будући да у неким од својих стадијума, велики број кожних али и других болести имају сличне симптоме, израз лепра је по свему судећи могао да означи и невенерални сифилис који се преко коже обично преноси током детињства.<sup>9</sup> Исто тако, неки византијски писци, као Орибазиије (320–400), Аетије Амидски (6. век), Павле Егински (607–690), и даље користе овај израз у његовом првобитном значењу које је имао у грчком језику, како би описали болест споријазе, која је безопасна, излечива и непреносива.<sup>10</sup>

Да би схватили шта је *Сейџуаинџа* овим изразом предочила својим читаоцима, односно да би схватили шта је под овим изразом подразумевао Јосиф Флавије, писци Новог Завета, јеванђелиста Лука, који је и сам био Грк као и лекар, односно да би схватили шта је у очима хришћанских писаца касне антике израз лепра означавао, потребно је донети веома детаљан приказ ове болести коју доноси један од најславнијих лекара који је писао на грчком језику, већ поменути Аретеј из Кападокије:

Ова болест има много тога заједничког са слоновима: сличност се може наћи у изгледу, боји, величини, начину живота... Елефантијазис је болест са којом нестају све наде... боја коже је модра или црна, доњи део чела је веома наборан, тако да прекрива очи, као код... лавова када су бесни, зато је болест и добила своје име леонтионазис... Усне су истакнуте и дебеле... уши изгледају... као оне.. код слона... Тумори на образима, бради, прстима, и коленима су пуни чирева, који не само да испуштају огаван мирис неги су и незалечиви. Удови тела код пацијента су беживотни. Нос, прсти, стопала, гениталије и руке опадају... Све је огавно што се бола тиче, тело се не храни, а ту је присутна и халапљива пожузда.... они су притиснути невероватном тежином сваког свог уда... болест производи презир и изопштење од свакога... Ко не би побегао или окренуо своја леђа било своме сину, оцу или брату, који је потпао под овакву злу срећу, поготову ако постоји опасност да се

<sup>6</sup> О преводу арапских писаца на латински језик и касније компликације око употребе израза *лепра*, поготову када су га антички аутори наново разматрали у време ренесансе, погледати: R. Liveing, *Elephantiasis Graecorum* (1878): 2–4.

<sup>7</sup> Brenda J. Baker and George J. Armelagos, The Origin and Antiquity of Syphilis: Paleopathological Diagnosis and Interpretation, *Current Anthropology* 29/5 (1988): 706–707.

<sup>8</sup> Robert Liveing, *Elephantiasis Graecorum* (1878): 3–5.

<sup>9</sup> Овде се имају у виду теорије које сматрају да је невенерални сифилис постојао у старом свету пре открића Америке. Детаљније о овоме погледати у: Brenda J. Baker and George J. Armelagos, The Origin and Antiquity of Syphilis (1988): 703–706; Joseph Zias, Current Archaeological Research in Israel: Death and Disease in Ancient Israel. *The Biblical Archaeologist* 54/3 (1991): 152.

<sup>10</sup> Gilbert Lewis, A Lesson from Leviticus: Leprosy, *Man, New Series* 22/4 (1987): 596.

болест пренесе? Стога, многи су остављали своје драге и миле у пустињу или су их одводили у планине, неки обезбедивши њихове потребе за неко време, други ускраћујући им све што је неопходно за живот, желећи им само да умру што пре.<sup>11</sup>

Артеј овде доноси један распрострањен поглед на физичко стање и друштвене импликације које лепра са собом повлачи. Међутим, када поред овог текстуалног доказа настојимо да донесемо и материјалне доказе науке која се назива палеопатологија, а која се бави историјом болести уопште, а која проучава земне остатке људи из минулих времена, ствари се неумитно компликују.

Наиме, до сада није пронађен материјални доказ који би потврдио да је одистинска лепра постојала у светој земљи у периоду Првог односно Другог храма. Такође до скоро није пронађен ни један скелет у светој земљи из периода крсташа који би несумњиво указивао да се ради о остацима особе која је боловала од лепре. Ипак, 1980. године, пронађено је неколико скелета у једној египатској оази, који датирају из хеленистичког периода, тачније 200. пре н.е., који доказују да је у то време ова нова болест продрла у подручје Медитерана. Оно што је од посебног значаја је чињеница да су ови скелети људи оболели од лепре припадали Индоевропљанима, који су сахрањени на гробљу које припада нубијским црнцима. Ово потврђује да су у периоду хеленизма, људи оболели од лепре били од друштва излучени и приморани да живе и буду погребени међу странцима. Што се тиче географског подручја које је произвело Књиге Новог Завета, ранорабинску и ранохришћанску литературу, археолошки налази скромно потврђују да је међу монасима који су страдали за време персијског продора на територију свете земље 614. године, било оних који су боловали од тзв. фацијалне лепре.<sup>12</sup>

Ове чињенице су ипак од другоразредног значаја за даљи ток овог рада, будући да нас интересује лепра, не као болест стриктно дефинисана именом научника Хансена, него као болест која је имала своју религијску, етичку и друштвену конотацију, и која је представљала више метафору а мање дијагнозу.

### **О љубави према сиромашнима: св. Григорије Назијанзин, св. Григорије Нисијски и св. Василије Велики**

Анализом текстова старохришћанских писаца до 300 године, установљено је да код већине њих недостаје помен губе. Ако се о губи и говори она се не третира као болест. Малобројни писци који помињу губу, као Јустин Мартир, Иринеј Лионски, Тертулијан и Ориген, то чине у контексту типолошке анализе оних места Старог Завета који указују на Господа и његову мисију.<sup>13</sup> Код ових писаца, губа или грех губе, представља друго име за грех, било да се ради о греху који је општи, карактеристичан за читав људски род, првородни, или вишеструки, као код Тертулијана или Оригена, или пак грех губе представља сада, неку врсту сексуалног преступа оних који се понашају сумануто, односно оних који су напустили разум, као у тексту који доноси каноне Сабора у Анкири.<sup>14</sup> По овим изворима,

<sup>11</sup> Aretaeus, *Book 2 on Chronic Diseases*, John Moffat (trans.), London: Logographic Press (1785): 273–288.

<sup>12</sup> Joseph Zias, *Current Archaeological Research in Israel* (1991): 146–159.

<sup>13</sup> Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, Ante Nicene Fathers I, XLI; *Idem. Fragments of the Lost Work of Justin on the Resurrection*, Ante Nicene Fathers I, X; Irenaeus of Lyon, *Fragments From Lost Writings*, Ante Nicene Fathers I, 34; Tertullian, *On Modesty*, Ante Nicene Fathers IV, 14. 16; *Idem. Against Marcion*, Ante Nicene Fathers III, 4. 9; *Idem.* 4. 35; Origen, *Homilies on Leviticus*: 1–16, Fathers of the Church, Vol. 83, trans. Gary Wayne Barkley. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992.

<sup>14</sup> Шеснаести и седамнаести канон овог сабора односе се на оне који су названи ἀλοευσάμενοι што буквално значи они који се неразумно йонашају, или они који су найуслили разум. Уп. са Књига йравила:

грех губе, спира се водама крштења, на шта типолошки указује старозаветна прича о сиријском војсковођи Нааману.

Наравно, ово не значи да одистинска губа није постојала у време црквених писаца који су стварали пре или око почетка четвртог века. Пре Миланског едикта, хришћански писци, који су припадали прогоњеној заједници, нису могли да се обрате тако комплексном питању као што је збрињавање масе градске сиротиње и болесника. Када је црква изашла из илегале, када су јој отворено приступили виши слојеви друштва, и када су јој постала доступна средства једне моћне државе каква је била Римска империја касне антике, развијају се каритативне и филантропске активности, сада већ утицајних и богатих епископа. Година када је хришћанство престало да буде прогоњена религија, поклапа се са почетком епидемије губе, тако да не би требало да изненади чињеница да су црквени писци почели да у својим беседама указују на овај све озбиљнији друштвени проблем.

У својим проповедима, које су настале у другој половини четвртог века, а које се традиционално називају: *О љубави њрема сиромашнима*, Григорије Нисијски (335–394), и Григорија Назијанзина (330–390), доносе најразвијенију слику болести лепре у четвртом веку.<sup>15</sup> Ове проповеди, потребно је сагледати у светлу настанка институционализоване хришћанске филантропије која бележи свој полет у периоду касне антике. Тако је, само неколико година након велике глади у Кападокији 368–369. године, св. Василије Велики (329–379), епископ Кападокије, покренуо читав медицински пројекат како би помогао болеснима, између осталог и губавима, што Григорије Назијанзин хвали у својим проповедима: *Василијева дрића за болесне и олакшање њихових рана, и имиџирање Христџа, чистјећи љубу, оіледала се не у речима неіо у делу*.<sup>16</sup>

Упоредно читање дела ова три велика кападокијца, открива заједничке теме и исто искуство које је делило високо свештенство у односу према сиромашнима и болеснима. Такође овде наилазимо и на теологизирање на тему болести, која је од Бога послата на оне који је носе, али која у исто време позива здраве да преко физичког контакта са болеснима пре свега са светим губавцима, доживе духовно исцељење.

За Григорија Назијанзина, управо је филантропија, љубав према ближњима, оно што нас највише чини сличним Богу. У центар своје 14. проповеди, св. Григорије, поставио је слику губавца, који представља човека који је од друштва крајње завистан, а опет потпуно одлучен, да би преко описа јадног стања ових људи, и луксузног и софистицираног живота градског становништва, указао на потребу љубави према сиромашнима уопште, и да би спонтано изнео основне истине хришћанског открочења и показао како су узалудне све наде које почивају на пролазној младости, богатству, знању и моћи, а не на извору свеукупног живаота, Господу Исусу Христу.

Занимљиво је да св. Григорије Назијанзин, на неколико места повезује ову, како је он назива *свеіу болесіџ*, с месијанским стиховима код пророка Исаије, на-

зборник канона љравославне цркве (прев. Слободан Продић). Шибеник: Истина, 2003, где се овај израз тумачи као *бесіџјалносіџ*. Такође постоји мишљење да су се ови канони првобитно односили на бестијалност, и да су на западу повезани са хомосексуалним чином због неадекватног латинског превода. Погледај: John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, Chicago: University of Chicago Press (1980): 177–178, посебно фуснота 33.

<sup>15</sup> Susan R. Holman, *Healing the Social Leper in Gregory of Nyssa's and Gregory of Nazianzus's „περὶ φιλοπτοχίας“*, *The Harvard Theological Review* 92/3 (1999): 284.

<sup>16</sup> Григорије Назијанзин, *Oratio* 43.63, преузето из: S. R. Holman, *Healing the Social Leper* (1999): 284–285.

стојећи да је сагледа у светлу месијанске идеје, те да донесе једну христоролику слику губаваца.

6. Стога, морамо отворити срца наша, сиромашнима, онима који злопате из било ког разлога, по Писму које каже: *радујте се са свима који се радују и илачијте са онима који илачу* (Рим 12. 15)... Посебно, морамо отворити наша срца ка онима који су заражени светом болешћу (*εἰρᾶς νόσος*), који су поједени у телу својем, костима и сржи, као што су неки били упозорени у Писму (Иса 10. 16–18). Њих је издало ово обманујуће, јадно и неверно тело!...

10. Пред нашим очима стоји један страхан, јадан приказ, за неверовање свима онима који не знају да је истина људских бића, у исто време мртва и жива, осакаћена у сваком делу свога тела, једва препознатљива. Ко су и одакле су дошли? Они су пре јадни остац некадашњих људских бића. Као знак распознавања, они зову имена својих очева и мајки, браће и сестара и домова својих: *Ја сам син од њој и њој, и ња и ња је моја мајка, ви сјте њре били моји драји њријајтељи!* Они ово чине, будући да не могу бити препознати на основу свога ранијег изгледа; они су унакажена људска бића, којима су одузети имовина, породица, пријатељи и њихова сопствена тела, која могу да у исто време жале и мрзе себе саме. Они не знају да ли да жале за деловима свога тела којих више нема, или за деловима који су преостали — онима које је болест прождрала, или онима који су преостали да их болест поједе. Први су поједени најбедније, други су најбедније сачувани; први су нестали пре него што су тела њихова сахрањена, за друге неће бити никога ко би их сахранио како доликује. Јер и најљубазнији и најљуднији од суседа њихових, немају милости према њима, тако да ми заборављамо да смо и сами плот, обучени у ово унижено тело, и далеко смо од тога да бринемо за бића нашега рода, тако да мислимо да безбедност наших тела лежи у томе да од ових људи побегнемо. Људи прилазе лешевима који су почели да труле, други носе цркотине дивљих звери, постављају се наспрам створења пуних нечистоће. Ми пак избегавамо ове људе са свим нашим силама — која нечовечност! Скоро да нас вређа што удишемо исти ваздух којим и они дишу.

11. Ко може бити праведнији од једног оца? Ко може имати више саосећања него једна мајка? Али природа ствари искључује и њих. Отац, гледа на своје дете које је зачео и подигао, које је држао за светлост свога живота, за које се често и усрдно молио Богу, и сада обоје кукају над тим дететом и одлучују га од себе — отац вољно, мајка под принудом. Мајка се сећа порођајних мука и њено срце је искидано, она болно дозива његово име, и када он стане пред њу, она кука нада својим дететом као да је већ мртво: *Несрејно дете јадне мајке, зла болест је дошла да те дели самном! Јадно дете, које се не да њрејознајти, дете које сам њодигла само за лијилице, њорске врхове и њустиа места! Живећеш са дивљим зверима, и сјена ће бијти њвој њокров, и само најсвејији међу људима ће те кака њојлегати.*<sup>17</sup>

На овом месту, св. Григорије, указује да су, по свему судећи, заражени губом, били приморани да напусте своја села и градове те да уточиште нађу по пећинама којих је било у изобиљу по кападокијским брдима поред градова Кесарије и Назијанзуса. Једини становници тих усамљених места, били су монаси, чији се број све више увећавао у време када су ове проповеди биле писане. Међутим, далеко од тога да су губавци били потпуно физички одстрањени из грчког полиса касне антике. Григорије Назијанзи указује да је начин на који су просили губави, у себи садржавао елементе театра. Они би, како указује текст који даље доносимо, певали по свему судећи у групама, тужбалице које су евоцирале трагедију њихових живота, показујући делове свога унакаженог и наог тела. Овакав театрални начин прошења, и скоро ритуално показивање рана и голотиње, постало је средство преко којег су

<sup>17</sup> *Oration 14. 6–11.* Brian E. Daley, S.J. *Gregory of Nazianzus*. London: Routledge (2006): 78–81.

они који су били здрави, били позвани да излече своје духовне бољке, те да преко оних који су боловали од ове свете болести, односно њихових мука, дођу до мука Онога који је на себе преузео бољке читавог људског рода.

Тада ће [мајка] изговорити тужне речи Јова: *Зашићо си сиворен у уиџроби своје мајке? Зашићо ниси изашао из уиџробе њене и сместиа несџао, како би рођење и смрти дошли заједно? Зашићо ниси оиџишао џре времена, џре неџо иџио си окусио зла које носи живџи? Зашићо иџе је џримило ово крило? Зашићо иџи је било даиџо да сисаи са ових џруди, јер џеиш да живиш иџако бедно, један живџи који је од смрти иџежи?* (слободан цитат Јоб 3. 11–12 LXX).

Тако говори она, и пушта поток суза. Несретна жена жели да загрли своје дете, али се плаши тела његова као да је непријатељ. Од свих суседа долазе гласни повисци и одмивање руком којим болесног терају од себе — повисци који нису усмерени ка криминалцима, него ка једном несретнику. Постојали су случајеви, да су људи дозволили да један убица живи са њима, они су делили не само свој кров него и трпезу са прељубником, бирали су особу која богохули за свог животног сапутника, свечано су склапали завете са онима који су им желели зло, али у случају ових људи, патња, пре него било каква почињена неправда, проглашена је за преступ. Тако да је преступ постао уноснији него болест, и ми прихватамо нехуманост као понашање достојно слободног друштва, док на самилост гледамо као на нешто чега би требало да се стидимо.

12. Они су протерани из градова, протерани из својих домова, са тржница и јавних скупова, са улица и фестивала, приватних славља, и чак — најгоре ли муке! — одлучени су од наше воде. Чак ни извори не теку за њих, иако су они јавно добро за сваког другог, нити им је дозвољено да у рекама оперу своју нечистоћу. Оно што је највећи парадокс, ми их прогонимо као носиоце загађења, мада их привлачимо назад, као да нас њихово присуство уопште не узнемирава, када им не дајемо нити склониште нити неопходну храну, нити лек за ране — нити им дајемо да огрну своју болештину, као што би могли, са неком тканином. Зато они тумарају дан и ноћ, лишени свега, голи и без дома, показујући своју болест јавно, причајући о прошлим данима, запомажући ка свом Створитељу, састављајући песме које у нама изазивају сажаљење, тражећи кору хлеба или неку мрву хране, или неки дроњак да сакрију своју срамоту, или одушка њиховим ранама. Онај који је према њима најљубазнији, није онај који им обезбеди оно што им треба, него неко ко их не отпусти са псовком. Већина њих, не стиди се да се појави на фестивалима, управо супротно, они у свечаности полагају своје наде. Овде говорим и о јавним свечаностима као и о светим свечаностима које су утврђене ради добробити душе, када се сакупљамо или због неке мистерије вере, или да би обележили дан страдалника за веру, тако да би, одајући им почаст, ми такође могли да имитирамо њихову побожност. Ови људи се, пред осталим људима, стиде свога стања, будући да су и сами људи; они би најрадије желели да буду сакривени планинама и литицама или шумама, или на крају мраком и тамом. Ипак, они се бацају усред гомиле, жалосна врећа вредна наших суза. Можда све ово има разлога: Да нас подсети на нашу сопствену слабост, и да нас убеди да се не ослањамо ни на коју ствар која је око нас, као на нешто што је поуздано. Неки се бацају међу нас из жеље да чују људски глас, други да виде људско лице, неки да добију неку надокнаду од оних који се веселе — сви они, јавно јадикуюћи, надају се да ће зауврат окусити нешто блакости.

13. Чије срце није сломљено жалопојкама ових људи, које зову тужном музиком? Чије ухо може поднети тај звук? Чије око гледати на тај приказ. Они леже један поред другог, удружени неком врстом везе по својој болести, сваки од њих доприноси својом несрећом заједничкој беди. Они додају патњама једни других, бедни у својој слабости, и још беднији зато што је деле са другима. Помешана публика се сакупља око њих, дирнута саосећањем — али само на кратко. Они се батргају на жези сунца око ногу мушкараца и жена. Други пут, они би једноставно полегали, патећи на љutom мразу, плуску или

снажном ветру. Једини разлог што се о њих саплићемо је тај што се уздржавамо да их дирнемо. Јадиковање њиховог просјачења, супротстављено је светом напеву унутар цркве, и бедна жалопојка се ствара, насупрот звуку Тајинства.

Зашто морам да прикажем сву њихову беду људима, који данас прослављају празник? Можда да бих распирио нешто јадиковања у вашим срцима, ако сам обратио пажњу на сваки детаљ; можда ће патња победити над празновањем! Ово говорим, зато што нисам био у стању да вас убедим, да је туга понекад вреднија од радости и туробност од прославе — једна суза је више вредна хвале него недоличан смех.<sup>18</sup>

Св. Григорије, епископ града Нисе у Кападокији, добар пријатељ св. Григорија Назијанског и млађи брат св. Василија Великог, доноси две проповеди које се односе на бригу о сиромашнима, где његова *Друја њројовед о љубави њрема сиромашнима*, доноси детаљан опис стања људи који су оболели од свете болести. Слично св. Григорију Назијанзанину, св. Григорије Ниски, указује на елементе театра код дружина губавих који су:

Бивајући изопштени, држали су се друштва један другог. Зар не видите њихов тужан плес... Они праве представу као жонглери, показујући своју невољу посматрачима. Они састављају песме пуне сете, причају мрачне приче, праве стихове о страшном удесу, стварају романе, непријатне трагедије које не причају о несрећи других, него о њиховој сопственој.<sup>19</sup>

Слично Аристеју, св. Григорије Нисијски, набраја све симптоме свете болести, али додаје да се код оболелих глас губи као и вид, а да њихово тело потпуно губи чуло осећаја у пределима тела које је болест захватила. Св. Григорије у разматрању иде даље, те настоји да представи једно научно, односно медицинско објашњење о пореклу болести. По њему нема потребе да се оболели од губе избегавају пошто болест није заразна. Она настаје услед неравнотеже телесних течности, када се у крви јави вишак жучи.<sup>20</sup> Став да се губа не може пренети контактом, задржао се по свему судећи међу православним монашким заједницама. На ово веровање указује и Др. Замбако Паша (Zambaco Pasha), који у свом делу *Посете љубавцима* (*Voyages chez les Lépreux*), објављеног на француском 1891. године, доноси приказ саживота монаха и губаваца који су имали своју колонију на Светој гори.<sup>21</sup>

Реторика је предствљала део стандардног образовања како античке, тако и византијске елите. Описи природе, као и описи мучења, били су уобичајене теме које су будући ретори обрађивали у својим говорним вежбама. Из тог разлога не треба да изненади пластични приказ патње, који се огледа, како у списима светих отаца, који су до нас дошли, тако и у медијима византијске уметности. Стога, опис патње које нам доносе свети кападокијци, делом представља ствар конвенције. Опис рана, крви и меса једно је од класичних места античке реторике.<sup>22</sup>

Међутим, када св. Григорије Нисијски и св. Григорије Назијански, приказују патње и стање оболелих, далеко смо од конвенције. Приказ жонглирања, театралног приказивања рана људи оболелих од губе, представља оно што кападокијски оци по свему судећи нису научили из уџбеника реторике, него из искуства свакоднев-

<sup>18</sup> Oration 14. 11–13. В. Е. Daley, S.J. *Gregory of Nazianzus* (2006): 81–83.

<sup>19</sup> Gregory of Nyssa, *Two Homilies on Almsgiving by Gregory of Nyssa: Concerning Almsgiving and As You Did It to One of These, You Did It To Me*. ed. Adrian van Heck, Gregorii Nysseni opera, vol. 9.1, Leiden: Brill (1967): 111–127.

<sup>20</sup> *Ibid.* 120.

<sup>21</sup> D m trius Alexandre Zambaco, *Voyage chez les l preux*, Paris: Masson, 1891.

<sup>22</sup> О овоме посебно погледати: Henry Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton: Princeton University Press, 1981.



ног живота чији су лични сведок и били. Слично иконографским приказима, који су представљали исказ религиозности, духовности и пијетета византијског човека, кроз које је невидљиво постајало видљиво, а божанство и светост приступачнији, постојање оболелих од ове тзв. свете болести, а поготово описани театар губавих, је на исти начин приказивао парадокс божанства али и људске егзистенције.

На овом месту, можемо да употребимо значењима богат старогрчки израз *икона*, како бисмо указали на чињеницу, да је и присуство губавих, односно феномен театра губавих, било својеврсна икона, која је имала исту функцију као и панели који су почели да красе унутрашњост хришћанских храмова, комуницирајући са публиком која их је посматрала.

Поред свог уобичајеног значења, као *сличности, којија, облиције, слика, лик* итд. израз *икона* може да се односи и на *живу слику, одраз у ојлегалу, њриказ, фанџазму, и замишљен облик* односно на *џророчку уџвару*.<sup>23</sup>

Када уводи топос свете болести, св. Григорије Назијанзин, поткрепљује тврдњу о светости, по свему судећи, алудирајући на стихове које доноси пророк Исаија.<sup>24</sup>

Даље, оба писца су, свакодневни призор, мајсторством реторике, уздигла на ниво иконе у значењу *живе слике* и чак *џророчке визије*. Парадокс постојања губаваца, указује на парадокс божанског и људског. Гротеска сада указује на откроење. Оба ова писца користе општи страх од заразе који је био на нивоу хистерије код публике којој се обрађају. Међутим, када говоре о зарази, они не користе реторику која указује на ритуалну чистоћу и нечистоћу, него ону која указује на искључење из света полиса односно друштвеног живота који он подразумева. Из тог разлога нема помена ритуалног очишћења губавих. Паганско-хришћански свет четвртог века, још увек гледа да се ових несретника реши стављајући их на крајњу маргину како друштвених тако и физичких граница града касне антике. Кападокијски оци управо иступају против оваквог односа према сиромашнима, од којих су губави њихов потпуни епитом. Они настоје да од њих створе живу икону, која указује на спасоносно страдање Господа Исуса Христа, који је на себе понео све бољке људског рода.

### **Губави бисер у блају — св. Јован Златоусти**

Св. Јован Златоусти (347–407), за време своје службе у Антиохији, слично кападокијским оцима, обрадио је тему која се односила на богатство и сиромаштво. У шест проповеди, које представљају тумачење приче о сиромашном Лазару и богаташу из *Јеванђеља џо Луки* 16. 19–31, он на веома директан и практичан начин, који му је обезбедио симпатију и подршку публике, обрађује теме које се односе на службу, давање милостиње, духовно руководство, патњу и заградни живот.<sup>25</sup>

Ове проповеди потичу из 388. или 389. године, и слично онима које су донели кападокијски оци, указују на социјалне разлике унутар хришћанског града четвртог века, као и на феномен лепре, која је у то време попримила размере епидемије.

Иако Свето Писмо ни на једном месту не указује да је сиромашан човек по имену Лазар, боловао од губе, конфузија на коју смо указали приликом описа ових стихова, по свему судећи, произвела је прихваћено тумачење, да је свети сиромаш носио на себи бремене свете болести. Св. Јован Златоусти, не само да своју проповед

<sup>23</sup> Anna Kartsonis, "The Responding Icon." *Heaven on Earth, Art and the Church in Byzantium* (Linda Safrad, ed.), The Pennsylvania State University Press (2002): 58.

<sup>24</sup> Ис 10. 16–18.

<sup>25</sup> Wendy Mayer and Pauline Allen, *John Chrysostom*, London and New York: Routledge (2000): 3–17.

гради на Лазаревој болести и одбачености, него уводи идеју да је света болест која је захватила Лазара, оно што га уподобљава Господу Исусу Христу:

Он лежи на вашем прагу, бисер у благу, а ви га не видите? Лекар се налази пред вашим вратима, а ви не прихватате његово лечење? Кормилар је у луци, а ви пролазите кроз бродолом? Да ли храните паразите, зар не храните сиромашне?

Он тамо лежи, као златни дукат поред пута, и још више вредан... Он је очистио душу своју, обукао се у трпљење, показује стрпљење. Његово тело лежи одбачено, али његова мисао лети, његова воља је пустила крила.<sup>26</sup>

Света болест која је захватила тело и тако га очистила, дала је полету мисли које сада слободно иду ка Богу. У својој слабости и унижењу, свети губавац, као у мистичној визији, сагледава тајне божанства и постаје свет.

Ипак, св. Јован Златоусти као и три велика кападокијца, нису експлицитно назначили да је тело оболелог од свете болести само по себи свето. Оно позива да се додирује, јер, као што то погрешно закључује св. Григорије Нисијски, губа не може да се пренесе физичким контактом. Међутим, ово тело позива да се иконографски посматра, будући да се преко његове физичке губе лече они који су оболели од губе душе, тј. од губе која је постала безосећајна за страдање других, односно за страдање самог Господа.

Овде наилазимо на идеју која ће бити посебно разрађена у средњовековном католичанству. Господ је на себе узео тело губавца. Исус Христос је био губави Месија. Из тог разлога, св. Григорије Ниски позива да се губавци додирују, јер је Господ над анђелима управо узео на себе и смрдљиво и нечисто тело губавца, а губавци су на себе ставили лице Спаситеља, како би у овој заједничкој симбиози, лечили болешћу заражен људски род.<sup>27</sup> На ован начин, публика је позвана да се зарази светом болешћу која произилази из светих болесника. На овај начин они који су заражени грамзивошћу и похлепом, односно одистинском лепром, могу наћи излечење.

Св. Јован Златоусти, није се зауставио само на метафорама својих проповеди. Као цариградски патријарх (398–404), покренуо је изградњу лепрозаријума ван зидина Константинопоља, не да би болесне издвојио из главног града, него да би им обезбедио један здравији и удобнији живот поред текуће воде.<sup>28</sup>

### Губави Учењак — Губави Месија рабинског јудаизма

Рабински јудаизам, забележио је једно маргинално тумачење које показује, можемо претпоставити већу социјалну свест у односу на оне који су услед своје болести од друштва одлучени и напуштени. Пправећи аналогију између корумпираности световне власти и доласка Месије, рабини, месијанску фигуру повезују са стиховима које о губи доноси текст Старог Завета:

Син Давидов ће доћи, када све владе постану јеретичке, Раба је рекао: *Где ми ѿо видимо у Писму? Из стиха: Он је ѿшћуно ѿбелео, ришћуално је чистћ* (Лев 13. 13).<sup>29</sup>

Схвативши даље да ће месијанска фигура коју очекују, искусити бол и патње, рабини су Месију повезали са Учењаком оболелим од губе:

<sup>26</sup> Saint John Chrysostom, *On Wealth and Poverty* (trans. Catherine P. Roth), Crestwood, NY: St. Vladimir's Press (1984): 107–108.

<sup>27</sup> Gregory of Nyssa, *Two Homilies on Almsgiving* (1967): 115.

<sup>28</sup> Claudia Tiersch, *Johannes Chrysostomos in Konstantinopel (398–404): Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Ostromischen Reiches*, Tübingen: Mohr Siebeck (2000): 14–18.

<sup>29</sup> *Sanhedrin* 97a.

Рабини кажу да је Месијино име Губави Учењак, јер је написано: *Доисџа, болесџи наше он је носио, и узео је наше јаде*, а ми смо мислили да је губав, *од Боја ѿѿођен и унижен* (Иса 53, 4).<sup>30</sup>

У Талмуду, такође је забележен разговор између рабина Јошуе бен Левија и пророка Илије. Раби Јошуа пита: *Када ће Месија доћи? По ком знаку ћа моју ѿрејознаџи?* Пророк Илија, упућује рабина да оде до капије града, где ће наћи Месију, како седи међу сиромашним губавцима. *Месија*, каже пророк, *седџи, ѿвезујућџи своје ѿубаве ране једну ѿ једну, док их осџали ѿаџелници везују све заједно. Заџџѿо? Заџѿо џџѿо ће можда свакој часа биџџи ѿѿредан, џѿе не би желео да одоџни.* Даље, пророк Илија, одговарајућџи на питање када ће очекивани Месија доћи, каже: *Доћџи ће данас ако ѿслушаџи џѿѿѿѿ ѿлас!*<sup>31</sup>

Идеја о губавом Месији, наставила да живи и у потоњим струјама рабинског јудаизма. Оснивач хасидског покрета Бал Шем Тов (1698–1760), оживео је овај, морамо приметити, латентни елеменат јеврејске традиције.<sup>32</sup> Међутим, оно што нас даље интересује, односи се на развој ове идеје у појединим струјама хришћанства.

Рабини који су произвели овакву интерпретацију, били су и учитељи и онога који ће ово тумачење, преко свог превода Библије, пренети у западну Европу, подупирућџи, преводом само једне речи, читав један сегмент побожности средњевековног човека.

### **Месија ѿѿођен ѿубом — Св. Јероним и рабинска егзегеза**

Културу католичке Европе, у великој мери, дефинисао је и усмерио превод светог текста на народни, вулгарни језик. Превођилачи подухват св. Јеронима (347–420), произвео је латинску Библију познатију под именом *Вулаџџа*. Св. Јероним, користећџи делом један старији, већ постојећџи превод на латински језик, тзв. *Иџџала Библију*, али и библијски текст на јеврејском језику који је по свему судећџи био близак масоретској традицији, створио је дело велике књижевне вредности, међутим што се тиче текстуалне критике библијског текста, џегов превод је од другоразредног значаја.

За разлику од блаженог Августина, св. Јероним је сматрао да *Hebraica veritas*, односно *јеврејска иџџина* најављује долазак Господа Исуса Христа на један јаснији начин у односу на Септуагинту, те је из тог разлога предност дао јеврејском а не грчком тексту. У научном свету постоје сумње што се тиче Јеронимовог знања јеврејског језика, те научници сматрају, да је ипак грчка *Хексаџила*, коју је саставио Ориген у трећем веку, послужила као главни извор св. Јеронима приликом превода текста Светог Писма на латински језик.<sup>33</sup> Да би употпунио знање свога јеврејског језика, св. Јероним се запутио у Палестину, где је у Витлејему, провео најплоднији литерарни период свога живота. Без обзира на то да ли је довољно познавао свети језик, у латинском преводу, могу се наћи места која су паралелна са раном рабинском егзегетском традицијом.

Св. Јероним, који је остао запамћен као доктор западне цркве, несумњиво је био јеврејски ђак. Насупрот савету блаженог Августина, да се дружи са Септагинтом, по Августину инспирисаним текстом Старог Завета, св. Јероним се прикло-

<sup>30</sup> *Ibid.* 98b.

<sup>31</sup> *Ibid.* 98a.

<sup>32</sup> Raphael Patai, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit: Wayne. State University Press (1979): 31–32.

<sup>33</sup> Emanuel Tov, *The Textual Criticism of the Bible — An Introduction* (на јеврејском језику), Mosad Bialik (1989): 121–122.

нио масори, и по свему судећи друговању са Јеврејима, како онима из јудаизма, тако и онима из хришћанства.

Стога, не треба да чуди што стих који доноси масора у Ис 53, 3–4, св. Јероним превео на латински, у светлу тумачења које налазимо и у Талмуду:<sup>34</sup>

3. Презрен, и најбеднији од људи, човек од болова, са немоћи упознат, и лице његово као да је скривено и презрено, те га нисмо поштовали.
4. Доиста, болести наше он је носио, и узео је наше јаде, а ми смо мислили да је ГУБАВ, од Бога погођен и унижен.<sup>35</sup>

На овом месту, масоретска традиција поменуте стихове у Исаији, чита на следећи начин:

3. Презрен је био и од људи напуштен, човек од болова и болестима знан, и као онај од којег се скрива лице, презрен је био, и нисмо га поштовали.
4. Доиста, болести наше он је носио, и боли наше на се` узео, а ми смо мислили да је рањен, од Бога савладан, и унижен.<sup>36</sup>

Да је св. Јероним послушао Блаженог Августина и користио септуагинаталу традицију библијског текста, коју овде доносимо, превод св. Јеронима, можда би сличио нашем:

3. Али изглед његов био је презрен, од свих људи [од свих синова човечијих] остављен, био је човек који пати, и упознат са бременим болести, јер одвратио је лице своје, био је понижен а не узвишен.
4. Грехе наше носи, и у патњи је нас ради, ми смо пак мислили да је у болу, у несрећи [од Бога] и у муци.<sup>37</sup>

Међутим, да је св. Јероним послушао Блаженог Августина, западна црквена ликовна традиција, као и побожност човека касног средњег века, били би лишени представе пониженог, остављеног, и губавог Христа. Овде можемо претпоставити да је слика губавог Христа, из рабинске, прешла преко св. Јеронима и у традицију католичке цркве. Масоретски пасивни партицип *נָגַף*, који има значење *дијиви њојођен, рањен, ударен* итд. св. Јероним преводи као *leprosum*, бити *лејрозан* или *јудав*. Превод св. Јеронима на сихове из пророка Исаије, обезбедио је текстуалну основу за ликовну представу названу *Virum Dolorum*, која у својим појединим интерпретацијама, представља Господа као оболелог од гуде.<sup>38</sup> Ова представа са собом је до-

<sup>34</sup> *Sanhedrin* 97a, 98a–b.

<sup>35</sup> *Vulgate*, Ис 53, 3–4:

3. Despectum et novissimum virorum virum dolorum et scientem infirmitatem et quasi absconditus vultus eius et despectus unde nec reputavimus eum.

4. Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum.

<sup>36</sup> *Масоретска традиција*, Ис 53, 3–4:

3. נִבְזָה וְנִחַדל אִישׁ מִכָּאֲבוֹת וַיְדוּע חָלִי ; וּכְמִסְתַּר פְּנִים מִמֶּנּוּ, נִבְזָה וְלֹא הִשְׁבִּיחַוּ.

4. אָכֵר הִלְזִינוּ הוּא נֶשֶׂא, וּמִכָּאֲבֵינוּ סִבְלָם ; וַיִּגְנַחְנוּ הִשְׁבִּיחַוּ, גִּוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמִנֶּגַע.

<sup>37</sup> *Сейтуагинтјална традиција*, Ис 53, 3–4:

3. ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον ἐκλείπον παρὰ πάντας ἀνθρώπους (τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων) ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὧν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη.

4. οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ (ὑπὸ Θεοῦ) καὶ ἐν κακῶσει.

Обратити пажњу да се поједини сведоци унутар септуагинталне породице библијског текста разликују. Из тог разлога, у загради доносимо речи, за које је *Ralfs* сматрао да нису представљале део првобитног текста.

<sup>38</sup> Уп: *Vir Dolorum*, фреска са петог северног стуба Цркве светог Фрање Асишког, рани 14. век, Лоди, Италија. Извор: Artstor.

нела легитимитет приказивања Господа који је оболео како од куге, која је како тумачи М. Фуко, заједно са лудилом уседила након губе,<sup>39</sup> тако и од болести изазване вирусом ХИВ-а која се јавила у двадесетом веку.<sup>40</sup>

Ликовна традиција Православне цркве није познавала традицију која Христа представља као губавца. Септуагинта је представљала текст Светог Писма Старог Завета који је неприкосновено владао на православном истоку.

*Summary:* Leprosy, as one of the most theologized diseases, not only in Christian context, is another name for stigmatization itself. The complex set of metaphors related to this disease, already evident in the Bible, is additionally stressed with the St. Geronimo's translation of the Isaiah 53: 3–4, where he introduced an idea that Messiah can bore on his very flesh the signs of leprosy. On the Latin West, this so called textual base, gave a theological justification for different artistic presentations of the body of Christ inflicted with leprosy, plague, and lately with the signs of the complications caused by the HIV-virus. These various interpretations of the leprous Messiah were remote from the visual presentations of the Christ's body in Orthodox context. Nevertheless, they are evident in the rhetoric of St. Gregory of Nazianzus, St. Gregory of Nyssa, St. Basil the Great and St. John Chrysostom.

<sup>39</sup> Mišel Fuko, *Istorija ludila u doba klasicizma*, (prev. Jelena Stakić), Beograd: Nolit (1980): 14.

<sup>40</sup> Уп. Matthias Grünewald, *Isenheim Altarpiece* (1506–1515), Musée Unterlinden, Colmar, Alsace, France. Извор: <http://www.artbible.info/art/topics/isenheim-altarpiece> (Приступило: 23. 03. 2012. године); William Hart McNichols, *St. Francis 'Neath the Bitter Tree* (1991), приватна колекција, Њу Џерси. Извор: <http://www.fatherbill.org/gallery.php?action=viewPicture&id=276> (Приступило: 23. 03. 2012. године); Maxwell Lawton, *Man of Sorrows: Christ with AIDS* (1994), Катедрала Св. Ђорђа, Кејп Таун, Јужноафричка Република. Извор: <http://www.maxwelllawton.com/Flash/gallery.html> (Приступило: 23. 03. 2012. године).