

Драгана Јеремии Молнар
Факултет музичке уметности,
Београд
Александар Молнар
Филозофски факултет,
Београд

UDK 27-72 «17»
27-5 «17»
Оригинални научни рад
Примљен: 25.12.2016.
doi:10.5937/socpreg1702276J

ПОРЕКЛО И СМИСАО ЕВХАРИСТИЈЕ. СОЦИОЛОШКИ АСПЕКТ¹

Сажетак: У чланку аутори покушавају да пруже социолошки увид у порекло и иницијални смисао приписан евхаристији као једном од првих хришћанских сакрамената. Анализа се ограничава на смисао евхаристије за заједницу ученика која ју је створила након Исусовог погубљења. У првом кораку аутори се баве теоријом Рене Жирара, како би открили динамику „генеративне продукције жртвеног јарца“ унутар заједнице Исусових ученика. У другом кораку они употребљавају теорију регенерације мага (тј. његовог поновног рођења као мага), коју је развио Макс Вебер, у циљу утврђивања доминантног проблема који је ученицима остао након погубљења њиховог учитеља, који је био изванредно успешан маг. Уз помоћ ове две теорије, аутори проналазе порекло и смисао евхаристије у иновацији иницијацијског ритуала у циљу успостављања новог начина стицања професионалних способности мага Исуса.

Кључне речи: *Исус, хришћанство, евхаристија, сакраменти, магија*

Када је Тацит, почетком 2. века, у својим *Аналима* писао да је у Риму народ мрзео хришћане због њихових „срамних дела“ (15.44), он је под тим највероватније мислио на њихов обред евхаристије, током којег су тврдили да „једу“ тело Исуса Христа и „пију“ његову крв (а можда – за пагане је остајало увек упитно – и не само његову?).² Јустин Мученик (*Apol.*, 1.66) и Ориген (*Cels.*,

1 Аутори се захваљују Милану Вукомановићу, који је прочитао прву верзију рукописа, на пријатељској и стручној помоћи, сугестијама и критици. Пре коначног уобличења текста они су размотрили све аргументе који су били управљени против њихових тврдњи, добро су одвагнули снагу тих аргумената и носе пуну одговорност за изнете ставове (како оне кориговане, тако и оне на којима су одлучили да устрају).

2 Међу (сачуваним) раним оптужбама на рачун хришћана спорадично се срећу и оне које су их теретиле за ритуално убијање дече – како би се јело њихово месо (McGowan, 1994: 420-421; McGowan, 1999: 167-168).

6.27) извештавају да су на преласку из 2. у 3. век оптужбе за сакроканибализам долазиле и из конкурентског јудаистичког табора. Ехо тог анимозитета можда се може наћи и код гностика који су ионако сматрали да је материја, телесни свет, извор свих зала и који су изградили далеко амбивалентнији став према евхаристији него ортодоксни хришћани. Тако се у *Јеванђељу по Томи* каже „када сте прождирали мртве, оживели сте га“ (11). Овде је приметна је жеља гностика за отклоном од старе сакроканибалистичке праксе, која се временом мењала, трансформисала и прилагођавала напредовању цивилизације, да би у јудаизму завршила у вери у телесно васкрсење мртвих и у месијанским очекивањима. Из сличног става („Човек је био понуђен Богу мртав, и живео је“, 14), Филип је у свом јеванђељу извукао још радикалнију консеквенцу: „Бог је људождер. Зато [човека] убијају за њега. Пре човека, убијали су животиње. Јер, они за које су убијали нису били богови“ (50).³ Па ипак, само мало ниже у том истом том јеванђељу налази се исказ да је „евхаристија Исус“ који је дошао да „свет разапне на крст“ (57), што се данас тумачи као један од „почетака гностичког учења о сакраментима“ (Schmid, 2007: 2). То може само да сведочи о томе колико је евхаристија била дубоко укореењена у свест готово свих раних хришћана, без обзира на то којој су фракцији припадали, и колико су они били чврсто убеђени да у њој не само да нема ничега што би упућивало на стару сакроканибалистичку традицију, него и да она представља истинску цезуру у односу на њу. Иако у том убеђењу постоји доста истине (хришћани нису заиста појели ни Исуса, нити било кога другог), оно се ипак, како ће се у наставку излагања показати, показује као заблуда.

Веровање хришћана да у евхаристији једу Исусово тело и пију његову крв несумњиво је настало врло рано, највероватније као практична последица мита о „вечери Господњој“,⁴ на чији први писани траг налазимо код Павла (*Кор. 1*, 11.20), да би потом она нашла своје место и у синоптичким јеванђељима (*Мар.*, 14.22-24; *Мат.*, 26.22-24; *Лук.*, 22.19-20). Када је половином 1. века поменуо „вечеру Господњу“ Павле изгледа да је реферисао на већ постојећу праксу њеног обредног обележавања, коју је у овој прилици хтео само да учврсти (Humphreys, 2011: 4). Притом је Павлова неоспорна заслуга била та што је евхаристију у

3 Филип чак на једном месту долази до закључка који је по радикалности превазилазио сва ранија јудаистичка омаловажавања Јеврејима страних богова: „људи стварају богове и обожавају своје творевине. Равнајући се према истини, ваљало би да богови обожавају људе (85).

4 „Вечера Господња“ познатија је под називом „Исусова последња вечера“. Међутим, она је била последња само у контексту наратива о Исусовој овосветовној мисији која се окончала (само) жртвеним актом у којем је изгубио живот. Јеванђелистима је (осим Матеја), међутим, било веома стало да истакну да се пракса заједничког обедовања са Исусом наставила и након његовог ускрснућа, у периоду док је по други пут боравио на земљи, пре него што се дефинитивно узнео на небо (упор. *Мар.*, 16.14; *Лук.*, 24.30 и 41-43; *Јован.*, 21.1-25).

потпуности укотвио у веровање да је Исус био „наше јагње које се жртвује на пасху“ (*Кор. 1, 5:7*) – те, самим тим, и чије су тело почели да једу а крв да пију његови ученици – и из ње искључио све оне раније „евхаристичке традиције обедовања“ које нису имале никакве везе са тим веровањем, а које су тада још увек биле живе (о чему нпр. сведочи спис Дидахе) (McGowan, 1999: 92).

Мит о „вечери Господњој“ и на њему утемељени црквени сакрамент евхаристије служили су превасходно томе да Исусову праксу стварања заједница трпезе у селима које је за живота са ученицима обилазио најдиректније повеже са „обећање[м] блаженог заједништва за трпезом у Царству Божјем“ (Went, 2004: 141) по окончању историје. Такође, овај мит је незамислив без претходеће јудаистичке литургије,⁵ коју је Павле као бивши фаризеј несумњиво добро познавао,⁶ и веровања у „духовну храну“, које ће бити ништа мање значајно и за хришћанство.⁷ Па ипак, хришћански мит о „вечери Господњој“ представља радикалан раскид са јудаистичком традицијом. То је најбоље уочљиво у *Јеванђељу по Јовану*, које цитира Исусове речи: „заиста, заиста вам кажем: ако не једете [*phagete*] тијела сина човјечијега и не пијете крви његове, нећете имати живота у себи. Који једе [*trogon*] моје тијело и пије моју крв има живот вјечни, и ја ћу га васкрснути у пошљедњи дан: Јер је тијело моје право [*alethes estin*] јело [*brosis*] и крв моја право пиће [*alethes estin*]. Који једе [*trogon*] моје тијело и пије моју крв стоји [*meni*] у мени и ја у њему. Као што [*dia*] ме посла живи отац, и ја живим оца ради [*di*]; и који једе [*trogon*] мене и он ће живљети мене ради. Ово је хљеб који сиђе с неба: не као што ваши оцеви једоше [*ephagon*] ману, и помријеше; који једе [*trogon*] хљеб овај живљеће вавијек“ (6.53-58). Овде Исус инсистира на томе да је његова крв „право“ (а не тек метафорично) пиће (*to aima... alethes*), а његово тело „права“ (а не тек метафорична) храна (*brosis alethes*), која не само

5 Ако два поглавља посвећена евхаристији (9. и 10) у спису *Дидахе* указују на прве две фазе (при чему је поглавље 10. настало раније од поглавља 9) у процесу „христијанизације“ традиционалне јеврејске захвалнице Богу на оброку (биркат хамазон), онда се референце на „вечеру Господњу“ појављују тек у наредној, трећој фази (коју спис *Дидахе* још не познаје). У сваком случају, и спис *Дидахе* (9.3) показује да су у другој фази овог процеса крштење и евхаристија у очима раних хришћана већ били потпуно здружени: евхаристија је била намењена само крштенима. А када се овим сакраментима Цркве буде придодало и свештенство, као трећи сакрамент, стећи ће се услови за заокружење црквеног ритуала у којем свештеник над олтаром (као остатком некадашњег жртвеника) изговара свету формулу, након чега се чудотворно појављују Христово тело и крв, које крштени верник онда „поједе и попије“, као што су то Исусови ученици некада учинили.

6 Фаризеји су своје молитве почињали захвалницом (која је у преводу на грчки гласила *евхаристео*), а захвале Богу су чиниле највећи део јеврејских молитви (McMichael, 2010: 12).

7 У *Причама Соломуновим* Софија („прамудрост“) је позивала вернике на једну сасвим особену гозбу: „Ходите, једите хљеба мојега, и пијте вина које сам растворила“ (9.5). Позив Софије имао је у контексту јудаизма како протолошке, тако и есхатолошке конотације (упор. Méndez Montoya, 2010: 109-110).

да се мора јести (*phageo*) него се још мора и посебно „жвакати“ (*trogo*). „Ако је било шта метафорично или симболично у овој изјави онда је то само хлеб. Путем ‘живог хлеба’, који упућује на само Божје сопство као ‘Ја јесам [који јесам]’, она превазилази најубичајенија значења и онемогућава инсистирање на убичајеном значењу ‘тела’. Сматрам да се овде не сугерише толико канибализам колико нешто још незамисливије за Јевреја: тело и крв људске жртве“ (Ward, 2005: 104-105).

Веровање да је Исус Христ себе самог (као богочовека) жртвовао да би прво његови ученици, а затим и сви верници могли да конзумирају његово тело и крв и да на тај начин себи обезбеде вечни живот било је у контексту јудаизма не само бизарно и ексцесно, него превасходно анахроно. Оно је снагу црпело из древне и жилаве (али са напретком цивилизације ипак ослабљене) сакроканибалистичке традиције, која је упориште имала у магији и која је давно пре тога нестала из јудаизма као за оно време већ увелико рационализоване религије.⁸ Током развоја једне религије управо је етичко и доктринарно усавршавање праксе жртвовања оно што је најефикасније и најтемељније удаљава од примитивизма оригиналне магијске враџбине (Mos, 1982: 76). А ако је рана хришћанска заједница – упркос томе што је највећим делом била стационирана у Јерусалиму, социјализована у јудаистичкој религији и често упућена да обреде изводи у синагоги – прихватила мит о „вечери Господњој“ и њему одговарајући сакрамент евхаристије само зато што су били снабдевени ауторитетом апостола, поставља се питање како су их онда ови уопште могли створити. До задовољавајућег одговора на то питање може се стићи у два корака, од којих први корак омогућава теорија Ренеа Жирана (René Girard), а други теорија Макса Вебера (Max Weber).

Жираново схватање убиства жртвеног јарца

Сакроканибализам сам по себи Жирану никада није био занимљив феномен. У њему је он видео само један (иако сасвим радикалан) пример „миметичке жеље [која] истовремено жели да уништи и апсорбује насиље оличено у моделу-препреки, који се увек изједначава са битком и божанством“, да би онда, у екстремним случајевима, био конзумиран као „благодворна супстанца“, подобна за стварање „мира, добре виталности и плодотворности“ (Žirar, 1990: 292-293).

⁸ Могуће је да је на убедљивост тог веровања утицала глад која је у Јерусалиму избила када су га Римљани опсели и која је, како је писао црквени историчар Сулпиције Север, довела до ширења појаве канибализма међу опседнутим Јеврејима (*Hist. sacr.*, 30). Тада је, наиме, код преживелих (хришћана, али и не само њих) ојачала представа да се мртви на неки начин „жртвују“ за оне који су живи и да својим телима доприносе наставку борбе за „спасење“. Но, поменуто веровање је свакако настало пре подизања устанка Јевреја 66. године и са њим и његовим последицама нема никакве везе.

293). Исусову смрт је произвела једна таква миметичка жеља свих становника Јерусалима, која очигледно није била особито јака, пошто их није навела ни на сакроканибализам (након егзекуције, Исусов леш нису појели него су га оставили да буде сахрањен), ни на обоготворење жртве. Жирар је у томе препознавао историјску изузетност Исуса: он је наводно био једини који је успео да спречи да постане тек једна у низу задушних жртава⁹ и послао је целом свету поруку о бесмислености и произвољности (жртвеног и сваког другог) насиља, о лажности божанстава која га захтевају (с обзиром да га увек покрећу убилачки мотиви самих људи), као и о потреби темељне трансформације миметичке жеље.¹⁰ Управо зато што су омогућила преношење те поруке наредним генерацијама људи у целом свету, јеванђеља која су написали Исусови ученици била су по Жирару истинита и, самим тим, омогућила су стварање једине истинске религије на русевинама старих, крвожедних митологија.

Овакво тумачење имало је три велика проблема. Прво, Жирар је очигледно пребрзо ескупирао хришћанство од митологије тиме што је редуковао значење потоње на фалсификовање механизма миметичког уједињавања свих који спроводе жртвовање против једнога, којег произвољно проглашавају „заслужним“ за смрт на коју га осуђују (Girard, 2001: 137; упор. и Girard, 1978: 194 и даље; Girard, 1984: 205 и даље; Girard, 1986: 102 и даље). Тиме је добио могућност да целокупни јеванђеоски наратив о догађањима од „вечере Господње“ до Исусовог васкрснућа изузме из корупуса митологија, поново га интегрише (након што је и критичка теологија на Бултмановом [Bultmann] трагу васкрсење изузела из керигме) и учини га историјски и догматски неупитним.¹¹ Друго, прихватајући

9 Жирар је сматрао да је Исус убијен као као заговорник „религије која долази од човека“, која је била супротстављена старозаветној „религији која долази од Бога“. Поступајући као истински пророк, Исус је морао да се сукоби са „највишом забраном која управља целокупним људским поретком“, тј. морао је да разобличи „утемељујуће убиство“ сваког (па и јеврејског) друштвеног поретка и да се заложити за престанак његовог репродуковања у сакралним жртвеним обредима. Зато по Жирару Исус и није могао бити убијен као обична задушна жртва него је умро смрћу „утемељујућег убиства“, из којег ће се родити хришћанство као религија која разокрива „истину“.

10 Исус по Жирару није био противник мимезиса, нити је тражио „одрицање од миметичке жеље као такве, пошто је оно што је заговарао била управо миметичка жеља. Имитирајте мене и имитирајте Оца кроз мене, рекао је, чиме се заложити за двоструки мимезис. Изгледа да је Исус рекао да је једини начин да се избегне насиље: имитирајте мене и имитирајте Оца“ (Girard, 1993a: 23).

11 Описујући Исусово страдање и смрт као „драстичну неправду“, јеванђелисти су по Жирару јасно означили „кривце“ за њу, објавили да Бог стоји иза невиних жртве и тиме се заложити за коначно потискивање насиља милосрђем (Girard, 1978: 189 и даље; Girard, 1986: 105 и даље). То је уједно била и најавна краја митологије. „Јеванђеља и њихова прокламација Исусовог васкрснућа стоје у опозицији према митологији још више него Стари завет“ (Girard, 2001: 136). На тај начин Жирар је имао намеру да од хришћанске религије створи еманципаторни мит који би имао племенити циљ да разобличава деструктивни мит, али који је и даље остао мит, немоћан да рефлектује и услове

истинитост јеванђеоског наратива у његовој целовитости, Жирар је у књизи *Ја виђех сону гђе спаде с неба као муња* (1999) прихватио и његов морални наук – да су на крсту поништени и „писмо уредбе која бјеше против нас“ и сва земаљска „поглаварства и власти“ (*Кол*, 2.14-15) – који је хришћане овлашћивао да оспоре и кривичноправни поступак у којем је Исус осуђен и власти које су га спровеле (Girard, 2001: 137 и даље). Тиме што је и Римљане и Јевреје у Јерусалиму деградирао у јединствену заједницу која тражи (и у Исусу налази) задушну жртву Жирар им је оспорио претензију да уз помоћ кривичног права, с једне стране, барем рационализују освету, а с друге стране, да макар и недоследним ударом „у срце насиља“ учине задушну жртву излишном, изузевши их на тај начин из свог ранијег, у књизи *Насиље и свето* (1972) разрађеног трихотомног развојног модела – освета, задушна жртва, кривично право (Žirar, 1990: 30-31).¹² Напослетку, треће и у овом контексту најважније, иако је инсистирао на немоћи миметичке жеље која је убила Исуса да га и ућутка, Жирар је морао да призна да је она била довољно јака да изврши притисак на његове ученике, будуће писце јеванђеља, да се, „понети ирационалношћу колективног духа“, придруже убиству – макар и као пасивни посматрачи (Girard, 1978: 190; Girard, 1982: 185). Тиме су очигледно биле поништене тековине „вечере Господње“, али је поништавање било кратког века, с обзиром да су оне касније пренесене у евхаристију, коју је и Жирар (са свим другим хришћанима) прихватио као залог будућег (и јединог истинског) помирења „између Исуса и његових ученика које ће се догодити након васкрсења“ (Girard, 2001: 133).

Жирар је био у праву у својој кључној тврдњи да суђење и погубљење Исусу није било никакво истинско убијање жртвеног јарца, иако је тај закључак извукао из погрешне премисе: уместо једноставног објашњења да се радило само о једном обичном случају кривичноправне ретрибуције јеврејске заједнице у Јерусалиму (која је уживала подршку представника Римске империје), он је прихватио мит који су *ex post facto* створили јеванђелисти. Овде је, међутим, најзначајније питање да ли су у том миту јеванђелисти, признавши да су били део насилне заједнице која је (како им се могло учинити) „жртвовала“ Исуса, имплицирали да је он био њихов жртвени јарац. Цео њихов наратив о Исусовом страдању веома добро одговара процесу „генеративне производње жртвеног јарца“ (који је Жирар резервисао за све друге религије осим хришћанства). Он

властитог настанка и „нежељене“ последице властитих „погрешних тумачења“ (попут антијудаизма, инквизиције, крсташких похода итд.).

12 Једна од важних последица тог релативирања била је и неспособност Жирара да схвати динамику антијудаизма – којег је он увек мешао са антисемитизмом (упор. Girard, 1993б: 339 и даље) – и логику према којој је хришћанима дозвољено да се на све могуће (правне и бесправне) начине свете „Јеврејима“ пошто су га „они“ и убили без икаквог упоришта у кривичном праву.

одлично одговара Жираровом опису пројекције наднаравних моћи у жртву и потпуног искривљавања реалне перцепције целог жртвеног акта: „ако неко упита члана гомиле [која је извршила жртвовање] шта се десило он ће једва моћи да препозна оно што је видео својим очима. Он ће причати о наднаравним моћима жртве, о окултном утицају који је вршила и највероватније још увек врши на заједницу пошто је без сумње избегла смрт итд.“ (Girard, 1996: 55). И даље: „[ж]ртвени јарац увек изгледа као моћнији актер него што у реалности јесте. [...] Зато му се приписује стварање помирења и мира након што му приписивао ранији раздор. [...] Постоје митови који васкрсавају жртвеног јарца након смрти. У свим случајевима, пак, жртвеном јарцу се приписује да је планирао и манипулисао целом кризом, да би онда подарио нови почетак и почео да се обожава као бог“ (Girard, 1987: 91-92). Зашто би ствари стајале другачије са јеванђељима, чији су аутори такође Исусу приписали наднаравне моћи и тврдили да је васкрсао, да је божанско биће и да ће целом свету донети (у будућности, додуше) помирење у царству Божјем? Зашто би се *a priori* тврдило да су се Исусови ученици тако брзо и тако лако изузели из актуелног свеопштег помирења (које је уследило након Исусовог убиства, које је наводно прожело све становнике Јерусалима и које су предводили Кајафа, Пилат и Ирод), ослободили се „ирационалности колективног духа“ (под чијим су дејством издали Исуса) и вратили преношењу Исусове поруке (коју су пре тога били заборавили, замењујући његову миротворну миметичку жељу владајућом убилачком)? На та питања Жирар је могао да понуди само онај одговор који већ скоро два миленијума стереотипно понавља хришћанска догматика: чак и ако нису сва дешавања са Исусом најтачније перципирани, апостоли су Исусову поруку накнадно беспрекорно записали зато што су се налазили под директним утицајем „параклета“, тј. Светог духа (упор. Girard, 1996: 198 и даље; Girard, 2007: 1292 и даље).

Било како било, Жирар је добро указао на особену динамику „миметичке жеље“ код Исусових ученика и на њихову потребу да са себе сперу грех који су починили утапајући се у ретрибутивну заједницу која је убила њиховог учитеља. То налази своју веома јасну потврду у *Јеванђељу по Матеју*, у којем је Исус цео науч о потреби да се једе његово тело и пије његова крв најдиректније повезао са циљем „отпуштења греха“ многих (*Mat.*, 26.28) – а пре свега самих његових ученика којима је предсказао издају (од Јуде, преко Петра, па до свих осталих). И заиста, након Исусове смрти, његови ученици су несумњиво имали јаку потребу за „отпуштењем греха“: желели су да умање значај свог напуштања Исуса и приликом хапшења у Гетсиманском врту, и приликом суђења пред јерусалимским Санхедрионом, и приликом егзекуције на Голготи; желели су да

тај свој „грех грехова“¹³ утопе у мору других грехова; желели су, напослетку, да елиминишу сваку могућност да он прерасте у препреку њиховом спасењу и коначном помирењу са Исусом у царству Божјем. Циљ им је очигледно био да створе представу о Исусу као видовњаку који је предвидео да ће га изда-ти сви људи, почев од њих самих, али да том греху није придавао неки посебан значај с обзиром да је знао да нико не може реално да му науди, да су сва историјска догађања била унапред предодређена и да је истинска вера у њега била (и остала) изнад грехова, водећи вернике у спасење у царству Божјем – *практично без обзира на све за њихова живота почињене грехове, укључујући ту и „издају сина човјечијега“*. А одлично средство да се та представа учврсти, односно да се грех издаје према убијеном релативизује и потисне, било је обредно снажење сећања на архајски обред истинског сакроканибализма, којим су преживели чланови једне заједнице изражавали највиши облик љубави према преминулом члану (Freud, 1999б: 187; Malinovski, 1971: 57).¹⁴ Апостоли су овом изјавом љубави учитељу задовољили потребу за опростом греха издаје, да би након њихове смрти хришћанским верницима преостало да њихов јасан и сасвим конкретан грех издаје Исуса замене дифузним и неодређеним „греховима“, за чије дефинисање више није била потребна Тора, с обзиром да су се у међувремену претворили у истински *modus vivendi*. У коначној доктрини хришћанске цркве, љубав између Исуса и сваког верника појединачно постала је толика да више и није било битно које је „грехе“ потоњи починио (основни „грех“ издаје Исуса од стране ученика ионако је био већ заборављен): Исусово тело и крв „садржани“ у евхаристији доносили су му обећање спасења, стварали претпоставке за заборав „греха“ – заиста почињених и само умишљених – и давали му наду да ће након смрти моћи да рачуна на васкрсење и место у царству Божјем. Тиме је започела драстична промена концепције греха која ће, здружена са растућом одвратношћу према сваком облику сексуалности, на крају завршити у Августиновом мистицизму универзалног, неискупивог и потпуно ирационалног „првобитног греха“ (упор. Пејгелс, 2008: 222 и даље): од „вечере Господње“ грех је постао универзално стање верника, које траје од колевке до гроба, с ону страну одговорности за властите поступке, налик елементарној непогоди од које уточиште пружа искључиво убијено (*и јестиво!*) тело Исуса – које ће ускоро по-

13 Није без разлога Исус опоменуо своје ученике: „тешко ономе човјеку који изда сина човјечијега; боље би му било да се није ни родио онај човјек“ (*Мат.*, 26.24).

14 Повезаност механизма идентификације са производњом осећања кривице Фројд (Freud) је објашњавао као социопсихолошку последицу убиства оца у прахорди: једући тело и пијући крв убијеног (у Исусовом случају изданог) „оца“ његови „синови“ су га узимали у своја тела, поништавали свој „грех“, мирли се са њим и на крају постајали исти као и он (Freud, 1999б: 187).

стати живо тело Цркве.¹⁵

Иако разумевање смисла иновирања концепције греха и стварања додатних гаранција за спасење и помирење са Исусом у царству Божјем у великој мери помаже да се схвати како је динамика „миметичке жеље“ код Исусових ученика завршила у специфичном оживљавању традиције сакроканибализма, оно, само по себи, сасвим извесно није довољно. Улазницу за царство Божје прибављао је већ обред крштења,¹⁶ кроз који је сам Исус прво прошао, а затим и изводио (све ученике је он сам крстио), тако да његовим ученицима није било неопходно да стварају нови обред ако су хтели само да га увере да га и даље воле и да им је стало до помирења са њим. Евхаристија се, међутим, како је показао Валтер Буркерт (Walter Burkert), надовезала на дугу традицију жртвених гозби (насталу још у време ловачког начина живота „прачовека“), чије се дејство константно ширило – од поновног васпостављања поретка *након убиства жртве* до мистеријске иницијације *помоћу убијене жртве* (Burkert, 1997: 274-275 и 342; упор. и Angenendt, 2016: 35 и даље). Но, Буркертова теорија не омогућава објашњење овог заокрета: она само упућује на нов начин размишљања ученика након Исусове смрти и на њихову новонасталу потребу да креирају другачију верзију његове смрти (и њених последица) од оне која се заиста одиграла. Исус је, другим речима, морао постати жртва која је у стању да ревидира статус његових ученика стечен мистеријском иницијацијом у време док је он још био жив. А да би се то разумело потребно је у помоћ призвати теорију Макса Вебера.

15 Након што се у другој половини 2. миленијума пре н.е. по читавом Предњем Истоку и Медитерану учврстила и проширила једна „култура кривице“, која је проистекла из међународних уговора тадашњих држава, из дипломатске праксе и из потребе да се сви расположиви богови укључе у заштиту обавеза које су владари преузимали једни према другима, у неким државама – попут Египта – почела је да се помаља и „култура греха“ у којој су појединци почели да од богова очекују далеко амбициозније спасење у другом свету, након смрти, и да зато према њима мењају онај „клијентелистички“ однос који су имали (и који су задржали) према својим владарима. У Палестини је „култура греха“ добила много већи значај, постајући равноправна са „културом кривице“, прожимајући се са њом и везујући спас испрва само за настањивање обећане земље, а касније и за појаву месије и успостављање царства Божјег на земљи. Са хришћанством „култура греха“ напоследку у потпуности потискује „културу кривице“, центрајући се искључиво на спасење у другом свету посредством Исуса (упор. Assman, 2000: 149-177; Assman, 2011: 265-267). Тиме хришћани не само да су променули саме концепте греха и спасења који су до тада постојали, него и представу о Богу и односу верника према њему. Грех више није никакав инкриминисани и кажњиви чин верника него постаје стање радикалне „отуђености“, тј. „удаљености од Бога“, на које више никакви поступци верника немају утицаја и које се коначно може превазићи само свеобухватним спасењем (након смрти и васкрсења) у царству Божјем – чије кључеве држи једино приступачни (већ убијени, васкрсли и на небо узнесени) „Исус као посредник“ (Schulze, 2008: 128).

16 „Или не знате да сви који се крстисмо у Исуса Христа, у смрт његову крстисмо се? Тако се с њим погребосмо крштењем у смрт да као што уста Христос из мртвијех славом очином, тако и ми у новом животу да ходимо. Јер кад смо једнаки с њим једнаком смрћу, бићемо и васкрсенијем“ (Рим., 6.3-5).

Веберово схватање поновног рођења мага

Схватање да нуклеус хришћанске религије чини магија настало је у време просветитељства и најјасније изложеног налазимо га у књизи Огољено хришћанство (1861) Паула Холбаха (Paul Holbach). Холбах је сматрао да „дјетиње или смијешне церемоније који хришћани називају сакраменти“ представљају тек израз веровања у „бјелу магију или теургију“, која је била распострањена „код источних народа“ (Холбах, 1963: 66-67). Иако је сматрао да су сакраменте измислили свештеници хришћанске Цркве како би варали необразован народ, парализовали његов разум и користили га за своје партикуларне интересе, Холбах је тврдио да евхаристија, као најбизарнија од свих сакрамената,¹⁷ потиче од самог Исуса и да протестантима служи на част што су, упркос том, највишем ауторитету, којим је била заодевена, смогли снаге да је одбаце (Холбах, 1963: 66). Иако га то није навело да експлицитно закључи како је Исус био тек један у низу магова, какве познају сви народи света,¹⁸ Холбах је такав закључак учинио неизбежним и у наредна два века он ће се постепено пробијати у потрагама за тзв. „историјским Исусом“.¹⁹

Током својих социолошких изучавања религије почетком 20. века, Макс Вебер није стигао да се темељније позабави ни Исусом, ни раним хришћанством.²⁰ Па ипак, он је био добро упознат са актуелним дебатама о „историјском Исусу“

17 И Волтер (Voltaire) је сматрао да је веровање хришћана да „једу и пију свог бога, погане се и мокре над њим [...] сујеверје, сто пута бесмисленије и богохулније од свих египатских заједно“ (Volter, 2009: 332).

18 „Код свих народа свијета видимо чаробњаке, врачеве, пророке. Јевреји су једнаки у том погледу са Татарима, црнцима, дивљацима и свим другим народима земље; јер сви имају варалице спремне да их преваре за поклоне“ (Holbah, 1963: 47).

19 Потрага за „историјским Исусом“ започела је заправо већ у Холбахово време (упор. о томе: Vukomanović, 2003: 43 и даље; Vukomanović, 2013: 89-111). „Прву потрагу за Јеврејином из Назарета“ покренули су „Фрагменти анонимног писца“, које је од 1774. до 1778. објављивао Готхолд Ефраим Лесинг (Gotthold Ephraim Lessing) у часопису *Zur Geschichte und Literatur*. Оригинални спис (који је бројао око 4000 страница и носио наслов Апологија или спис одбране верника који Бога обожавају разумом) написао је у неко доба између 1736. и 1768. Херман Самуел Рајмарус (Hermann Samuel Reimarus) са циљем да одбрани (у оно време још увек јеретичку) тезу да су „учитељ, а поготово његови ученици, били у заблуди у свом ставу према пресуди и смрти и да је нови систем патећег духовног Спасиоца, на кога никада нико раније није ни помислио, измишљен након Исусове смрти, и то измишљен само зато што су старе наде изневерене“ (Рајмарус, 1879: 28). Отприлике један и по век после Рајмаруса, 1906, Алберт Швајцер (Albert Schweitzer) је својом књигом Историја истраживања о Исусовом животу иницирао „Другу потрагу за Јеврејином из Назарета“, док је актуелна, „Трећа потрага за Јеврејином из Назарета“ започела средином деведесетих година 20. века.

20 Како се може видети из предговора за трећи том *Сабраних списа из социологије религије*, који је написала Веберова супруга Маријана (Marianne), ово дело требало је да „затворе расправу о раном хришћанству и исламу“ (Veber, 1997: 3: 7) – највероватније у виду посебног тома (Schluchter, 1992: 148).

(Honigsheim, 1963: 262 и даље), а у својим објављеним и необјављеним списима изнео је низ занимљивих запажања која отварају могућности за продубљенију анализу настанка и развоја хришћанства (упор. најсвеобухватнију реконструкцију у: Schluchter, 1985: 11-71). Надовезујући се на Трелчова (Troeltsch) истраживања, Веберу је нарочито било стало да утврди допринос хришћанства успону западне рационалности, а то значи да осветли комплексну интеракцију између социјалне структуре и хришћанске етике (Schluchter, 1992: 148-149). У том – никада спроведеном – истраживачком плану евхаристија је требало да има важно место, пошто ју је Вебер сматрао изузетно битним ритуалном кроз који је текло „пробијање оног обредно му наметнутог положаја парија народа јеврејства, за хришћене, настајање хришћанске ‘слободе’ [...]”. Без те заједнице за трпезом, хришћанским речима: без заједничког причешћа, никако није било могућно неко заклето братство и средњовековно грађанство“ (Veber, 1997: 2: 38). Самим тим, евхаристију је Макс Вебер схватао не само као сакраментално средство одржавања чистоће верског живота након крштења („поновног рођења“ верника), него и као поприште борбе за универзализацију индивидуалне слободе, топилиште свих друштвених разлика међу људима и рани модел према којем су на Западу касније стваране све заједнице (упор. и Alexander, 1983: 53).

Ову позитивну функцију евхаристије Вебер је везао за Павла и убројао у његове најважније прозелитске тековине, пропустивши да се позабави самим њеним настанком и смислом који је могла имати за саме Исусове ученике. Ипак, и на та питања се може бацити одговарајуће светло ако се у обзир узму нека друга места на којима је Вебер писао о Исусу и његовим ученицима, односно о јевађељима из којих ће се хришћанство развити. За разлику од јудаизма, којем је признавао да је управо својим затирањем магије понајвише допринео успону западног рационализма (Adair-Tottef, 2015: 95), Вебер је у хришћанству препознавао слабо рационализовану и недоследно монотеистичку религију. Главни разлог томе Вебер је видео у „верском интересу“ хришћана за спасењем кроз оваплоћење Исуса (схваћеног као бога), који није водио чак ни у правцу некаквог дуотеизма, него је, пре, конзервирао *магијски* „свет духова и демона“, ²¹

21 За Вебера се свакако не би могло рећи да је спадао међу теоретичаре који су правили оштру линију демаркације између магије и религије. Штавише, у прва два параграфа посвећена социологији религије у Привреди и друштву неупоредиво је више инсистирао на заједничким особинама (пре свега у погледу дејства харизме), преклапањима и прелазним облицима између магије и религије, него на разликама међу њима. У том смислу, Вебер је показао далеко више осећаја за магијску и религијску реалност него, рецимо, његови савременици Диркем (Durkheim) или Зимел (Simmel), за које магија и није била ништа више него перманентна опасност по остварено „јединство“ организоване религиозне групе (упор. Dirkem, 1982: 40-44; Zimel, 2008: 217-221). Па ипак, и Вебер је са својим савременицима који су се бавили социологијом религије делио темељно уверење да постоји извешан историјски развој религијских идеја („система мишљења“), који је друштвено условљен и који води од више техничко-прагматичне, социјално-партикуларистичке

задовољавајући се тиме да успостави контролу над њим и дозвољавајући му, заузврат, да настави да пенетрира свакодневни живот (Veber, 1976: 1: 353). Последица тога је била да је хришћанству заправо недостајао пророк, односно она етички импрегнирана „пророчка демагогија која би веру маса успела да отргне из њене традиције засноване на магији“ (Veber, 1976: 1: 393), тако да су се каснији свештеници увек налазили суочени са проблемом како да надоместе овај недостатак и никада нису могли да рачунају са онаквим успесима које су показивали свештеници у јудаизму (и које ће показивати свештеници у исламу). Иако је хришћанство отишло даље од јудаизма у универзализацији свог учења, оно је у кључној сфери рационализације – у претварању религиозних идеја у етички заокружен систем – заостало за њим, никада не смогавши снаге да се обрачуна са властитим магијским коренима.²²

Ако је био сасвим јасан у истицању „верског интереса“ за спасењем кроз оваплоћење бога као главног промотора магије у хришћанству, Вебер је остао недоречен у објашњењу како је магија уопште доспела у хришћанство – поготово када се узму у обзир тврдње оних новозаветних писаца који су истицали да Исус ни у чему није оспорио важење Закона. Па ипак, и овде имамо важне путоказе у којима треба тражити целовити Веберов став. Пре свега, главна снага рационализације јудаизма били су фарисејски „свечи“, грађански слој „образованих“, који је све до рушења Храма владао јерусалимским Санхедрионом (да би се након тога до своје праве доминације уздигао у синагогама у егзилу), који је већ био раскрстио са сваком магијом и који ју је бескомпромисно затирао, наилазећи на континуирано жилав отпор многих Јевреја, а поготово необразованих „сељака (*'am ha-arez*)“, чији је „гнев“ нашао ехо и у Исусовим проповедима (Veber, 1997: 3: 340). Међутим, на анимозитет према фарисејима (па самим тим и према рационалном јудаизму) Исуса по Веберу није покретала

и афективно-практичке магије ка више етичкој, универзалистичкој и рационалистичкој религији, при чему је као имплицитна претпоставка важило да рационализација религије такође подразумева одговарајући историјски развој, и то од политеизма ка монотеизму, да би потом дошло до заокрета ка „рашчаравању“ света (упор. и Schluchter, 1980: 15). Тај развој по Веберу покреће емпиријски увид у ограничену учинковитост магијских практика „изнуђивања“ чинидби од натприродних „сила“ (духова, демона итд.), који, мало по мало, води ка напуштању њима примерених представа о (природним и натприродним) детеминизма и ка губитку вере у харизму магова. Као последица тога, ствара се свет богова, за које се верује да делају самостално, да се у овом свету обзнајују по свом нахођењу и да садржаје своје воље могу учинити доступним искључиво харизми пророка (Knoblauch, 1999: 52-53).

22 Ту се чак називу и извесне сличности хришћанства са кинеским таоизмом, чије је учење такође достигло завидан степен универзализације, али је остало заглибљено у старој магији која је показивала крајњу борнираност и отпорност на сваку промену. Међутим, због тога што нису поsegнули чак ни за „етичком рационалношћу чуда“, Кинези су остали да живе у „чаробном врту“ (Veber, 1997: 2: 398), што са хришћанима дефинитивно није био случај.

само његова солидарност са сељачким масама, из којих је и сам потекао и које су са неодобравањем гледале на владајуће учење у јерусалимском Санхедриону, него и спремност да тврди да је „снагом своје пнеуме срушио моћ демона и да је своје присталице ослободио њихове власти“, због чега је већ започело или само што није започело „царство блаженства на земљи, ослобођено од људске мржње, страха и беде“ (Veber, 1976: 1: 444).

Вебер је на овом месту остао недоречен. Да ли је Исус био спреман да изрекне тако необичну (а у јудаистичком контексту и бласфемичну) тврдњу зато што је био по „професији“ маг? А ако је био маг и ако се његова тврдња заснивала на посебним магијским моћима којима је веровао да располаже, да ли је он био одговоран за то што је хришћанство од самог почетка било неотпорно на искушења магије, па самим тим и за то што је остало недовољно рационализовано? Вебер нигде није дао изричит одговор на то питање. Он се, међутим, позитивном одговору највише приближио када је проблематизовао хришћанску веру у спасење и њено условљавање радикалном променом начина живота верника, које има значење праве регенерације („поновног рођења“). Иако на том месту Привреде и друштва није поменуо Исуса, Вебер је дао једно тумачење које посредно говори о томе да је заиста претпостављао да је Исус био маг. Наиме, свака идеја регенерације, па тако и хришћанска, води порекло из магијског веровања у духове (демоне) и из егземпларног „поновног рођења“ мага – односно његове обредне иницијације кроз коју стиче харизму (Veber, 1976: 1: 445-446). Ако је хришћанство обликовао „интерес“ верника да до спасења дођу оваплотивши у себи Исуса као бога и ако је услов за то спасење била њихова регенерација, симболизована и ритуализована у обреду крштења, да ли то онда значи да је хришћанство са сваким новим верником понављало „професионални“ обред у којем је Исус постао маг и који му је дао харизму? А ако се на то питање већ интуитивно намеће негативан одговор, онда се поставља ново питање: како се и зашто у хришћанству трансформисала оригинална Исусова магија, односно магијска харизма.

У свом схватању харизме, Вебер је пошао од претпоставке да је она „првобитно сматрана за магијски условљену“ (Veber, 1976: 1: 191), да би након тога започела да се трансформише кроз различите религиозно-политичке облике, стижући до модерног доба на Западу у превасходно секуларним политичким облицима.²³ Из расутих анализа о религиозним и политичким аспектима ха-

23 И за Вебера је основна претпоставка за трансформацију харизме била „*metanoia*“ или схватање да се истински верници мењају изнутра, у своме духу, и да на тај начин уопште стичу способност искорачења из свакодневнице и прикључења харизматској заједници. Међутим, само прикључење харизматској заједници не искључује даље духовне промене верника, које зависе од динамике промене доминантних, али нипошто фиксираних митова у њој (упор. детаљније: Falco, 2010: 13 и даље).

ризме произлази да ју је Вебер сматрао као последицу „ритуалне екстазе“ коју један маг на челу „савеза мушкараца (*Männerbund*)“ континуирано упражњава²⁴ на „периферији“ друштва ради социјалне интеграције и мобилизовања снага за реализацију постављених циљева. Међутим, Вебер је јасно идентификовао немогућност харизме да остане феномен на маргини друштвених дешавања: свугде где се појави, она тежи да путем некакве „харизматске заједнице“ напусти „периферију“ и запоседне „култни центар“ друштва, одакле онда „чаробњаци и свештеници“ почињу да у комуникацији са „надперсоналним силама“ производе глобалне револуционарне потресе – превасходно манипулацијом афеката маса (Брунотте, 2004: 94).²⁵ А да би се уопште могло афективно комуницирати са масама (из „култног центра“ друштва), магијску харизму за натуралистичко принуђивање демона мора да потисне „пророчка харизма“ која је по Веберу једина у стању да укроти и дисциплинује постојеће „постојане навике маса“ (Veber, 1976: 1: 395), да би се онда, након нестанка пророка, али на њиховим стаменим тековинама, уздигла свештеничка харизма за литургијски унификовано сотериолошко умољавање богова уз помоћ сакрамената (Veber, 1976: 1: 357 и даље).

Када је хришћанство у питању, Вебер је стајао на становишту да ни католички, ни православни свештеници нису успели да раскину са Исусовим магијским наслеђем. То ће поћи за руком тек радикалним калвинистима у 16. веку. „Ово апсолутно (у лутеранизму још никако у свим консеквенцијама извршено) укидање црквено-сакраменталног спасења било је према католицизму апсолутно пресудна ствар. Онај велики вјерско-историјски процес *ослобађања* свјета од магије, који је започео са старојеврејским пророцима и, у заједници са хеленским научним мишљењем, одбацио сва *магијска* средства тражења спаса као празноверје и гријех, нашао је овђе свој завршетак. Прави пуританац је одбацивао чак сваки

24 Да би маг у томе успео он мора поседовати „трајну харизму“ (схваћену као позив) уз помоћ које једино може спречити да се „ритуална екстаза“ дезинтегрише у *периодичним оргијама*. „Интересантно је да Вебер у свом поступању са појмовима оргију – као форму екстазе – описује као спорадично делање, а њено индивидуално упражњавање у форми мага као рационални занат. Образовање религиозне заједнице тако постаје ефемерна социјална веза магијских лаика, који су обдарени само пролазном харизмом, док је само неколицини посебних људи подарена трајна харизма, која их квалификује за поседовање магијског позива. То је позив чаробњака, којег Вебер означава за најстарији позив. Његова индивидуална делатност чини да се екстаза континуирано уприличава“ (Giesing, 2002: 96).

25 Иако је Веберов концепт „харизматске заједнице“ стајао у традицији немачких теорија „савеза мушкараца“, које су снажан нагласак стављале на хомоеротизму (ако не и хомосексуалности) као принципијелном покретачу овог типа удруживања, он је, барем када је хришћанска религија у питању, показивао и две битне разлике. Потоњу традицију Вебер, наиме, није био вољан да призна изван истраживања „удруживањ[а] калуђера у манастиру“ (Veber, 1976: 2: 12), као ни у истраживању манипулација афекта маса из „култног центра“ друштва – за које је сматрао да „ни у ком случају нису хомоеротски утемељене“ (Brunotte, 2004: 94).

траг вјерских церемонија на гробу и сахрањивао је свог ближњег без ударања у звона само зато да не би дао мјеста никаквом ‘superstition’, никаквом поуздању у спасоносно ђеловање магијско-сакраменталне врсте“ (Veber, 1997: 1: 71). Евхаристија је била управо један од тих магијских сакрамената. Зато није било лишено разлога што је и Вебер (баш као и Холбах век и по пре њега) једну од главних претпоставки за протестантску цезуру у историји хришћанства препознао управо у одбацивању учења о трансупстанцијацији, у деритуализацији евхаристије, као и у њеном преосмишљавању у једном за свагда окончани историјски догађај, који са животима верника више нема никакве непосредне везе (Bellah, 1973: 290; Höllinger, 2011: 237).

Коју харизму је онда имао Исус и како ју је упражњавао? За Вебера није било никакве сумње да је Исус био „харизматик“ који се окупио ученицима како би од њих створио „харизматску заједницу“ – она је, штавише, за Вебера била управо *парадигматска* харизматска заједница (Cavalli, 1993: 38; Brunotte, 2004: 93; Radkau, 2009: 399). Вебер је критикован да је погрешно оквалификовао Исуса харизматиком, а његову заједницу ученика харизматском заједницом, зато што се показало да у критичном моменту, када је био процесуиран пред Санхедрионом, не само да није могао да иницира никакву револуцију у Јерусалиму, него да ни своје ученике није успео да одржи на окупу. Сходно томе, Исусова харизма била би само мит, створен ец пост факто, да би оправдао фијаско учитеља и кукавичлук ученика (McCulloch, 2014: 40 и даље).

Веберова квалификација Исуса као харизматика може се успешно одбрани-ти од ове критике ако се инсистирало на томе да је Исус поседовао само ону најпримитивнију, магијску, харизму, која је деловала у кругу његових ученика и у „харизматском миљеу“ галилејских села, али не и у урбаној средини Јерусалима која је већ била навикнута на много више стандарде пророчке и свештеничке харизме. Та харизма свакако није имала снагу да се прошири изван „заједница трпезе“ које је Исус стварао у кућама својих галилејских „пацијената“, па ни да одржи харизматску заједницу ученика када су се ови сучили са егзистенцијалном опасношћу, али то не мења ништа на њеном карактеру: она се формирала на „периферији“ Палестине, кренула је у запоседање центра у Јерусалиму и ту доживела пораз због инфериорности саме магије коју је Исус упражњавао, оданости престоничких Јевреја свом свештенству и, *last but not least*, чврстине јеврејског (и римског) правног поретка. С друге стране, међутим, та харизма је била довољно јака да у ученицима, након што су „издали“ Исуса“, покрене процес „генеративне производње жртвеног јарца“ (на којем је Жирар толико инсистирао премда није био вољан да му призна дуготрајно дејство на Исусове ученике) и тиме створи услове за успон квалитативно нове религиозне синтезе – хришћанства.

Иако је сасвим могуће да је Вебер сматрао да се у целокупном хришћанству никада није јавила пророчка харизма *stricto sensu* (већ се у његовом раном развоју свештеничка харизма надовезала непосредно на магијску), он у сваком случају самом Исусу није приписао у заслугу трансформацију магијске у пророчку харизму. Вебер се задовољио само тиме да констатује да је Исусу његово „поновно рођење“ омогућило „професију“ мага, да га је снабдело одговарајућом (а то значи само магијском) харизмом и да је то у њему (у неком моменту његове професионалне каријере) створило безмало револуционарну помисао да људи могу закорачити у „царство блаженства на земљи, ослобођено од људске мржње, страха и беде“ (што га је покренуло на фатални пут у Јерусалим). Такође, Вебер није дао коначан одговор на питање када је и како тачно – *након Исусове смрти* – магијска харизма почела да се трансформише (заправо директно, мимоилазећи у потпуности пророчку харизму) у свештеничку харизму унутар хришћанске Цркве. Он је само идентификовао чудну историју Цркве, која је непрестано стајала у сенци Исусових магијских практика и у којој свештеничка харизма никада није могла да се у потпуности дистанцира од магијске харизме, с обзиром да су *свештеници увек настављали да буду и помало магови* – као када су чинодејствовали „изводећи чудо мисе и прибегавајући моћи кључева“ (Weber, 1976: 1: 357). Такође, за разлику од Исуса и апостола, који су за себе још морали да тврде да им је „поновно рођење“ донело истинске магијске моћи, каснији хришћани су „поновно рођење“ већ почели да везују само за „квалитет *уверења* неопходног за верски спас“ и моћ тог уверења да руководи њиховим целокупним начином живота (Weber, 1976: 1: 446).

Из перспективе Веберове социологије религије, посебан проблем би представљало дефинисање заједнице Исусових ученика, која је након његове смрти наставила да делује у Јерусалиму, да би се затим преселила у Пелу и онда ишчезла, не прерастајући никада у цркву каква је никла у Риму. Када је прешла под вођство Исусовог брата Јакова (који је у Јерусалим дошао након Исусове смрти и који је по свему судећи био аутор тезе да су Исус – па сам тим и он – директни изданци лозе цара Давида), а затим и његовог рођака Симеона, заједница Исусових ученика и следбеника је несумњиво почела да добија карактеристике мистагошке заједнице са флексибилнијом социјалном структуром, мањом затвореношћу у односу према нечлановима и наследном сакраменталном харизмом (Weber, 1976: 1: 378 и 382). До тада, међутим, апостоли су творили само „харизматску заједницу“ без иједног правог „харизматика“ (Исусовог наследника) или, другим речима, групу ученика којима је њихов учитељ обредом мистеријске иницијације омогућио „поновно рођење“ као магова али који никада нису могли да се вину до његове харизме и који су се због тога суочили

са опасношћу од дезинтеграције. То је историјска ситуација у којој су настали и мит о „вечери Господњој“ и њему саображен обред евхаристије.

Ни једно ни друго не могу се схватити изван контекста *кризе харизме* у „харизматској заједници“ Исусових ученика, која је започела његовом смрћу, а окончала се – сходно тенденцији ка постепеном „претварању харизме у нешто свакодневно“ (Veber, 1976: 1: 193 и даље)²⁶ – у Цркви, којој је темеље поставио бивши фаризеј Павле. Несумњиво је (и сасвим разумљиво!) да су Исусови ученици, након што су Исуса издали, постајући део насилне заједнице која га је (због практиковања магије) осудила на смрт и погубила, имали потребу да цео тај догађај објасне као његову *жртву за њих саме* (а тек касније и за цело човечанство). Међутим, њихово опредељење да оживе традицију сакралних гозби прастарих ловаца открива њихову спремност да следе логику „давања живота за продужење живота“ и да Исусову смрт прихвате не само као *fait accompli*, него и као средство продужења њихових живота.

Спасивши своје животе и осетивши се поново сигурним, апостоли су несумњиво хтели да се помире са Исусом (најраније по његовом васкрсењу, а најкасније у царству Божјем), да му искажу своју верност тако што ће резервирати његову „харизматску заједницу“ и да устрају на *љубави према њему*. Међутим, њихово опредељење да преузму и варирају традицију жртвених гозби, инсистирајући на сакроканибализму, говори да су они желели и нешто више од тога. Нестанак раније харизме са Исусом њих је освестио да их није оспособио да постану магови равни њему, да њихова „харизматска заједница“ не може опстати на основама које је он поставио – и то не само као њихов учитељ, него много више као њихов „господар“²⁷ – и да им је свима потребна нова мистеријска иницијација, која ће подразумевати и редеофинисање љубави којом су сви били повезани. Тек тај моменат губитка „господара“ омогућава стварање правог „комунизма љубави“ међу равноправним члановима „харизматске заједнице“ – *равноправним у својој харизматској депотенцираности*, али и даље решеним да харизму поврате управо као *магијску харизму*. Као што је Рајнхард Бендикс (Reinhard Bendix) добро приметно, Вебер је и „комунизам

26 „Витални ступањ у рутинизацији харизме наступа када вођа изгуби своје изванредне квалитете или најпосто умре. Његови следбеници тада морају да обезбеде неку форму сукцесије којом ће пренети оригиналну вођину харизму, најчешће уз помоћ неког магијског знака или ритуалне церемоније или инаугурације херидитарног принципа. Који год метод да одаберу, централност персоналних квалитета вође почиње да се меша са неким концептом традиционалне власти“ (Campbell, 1981: 182).

27 „Нема ‘плате’, ни ‘пребанде’, већ ученици [...] живе (претежно) са господарем у комунистичкој заједници, заснованој на љубави и другарству [...]. Нема постављених ‘органа власти’, већ само апостола који су харизматски овлашћени онолико колико им ту моћ даје њихов господар“ (Veber, 1976: 1: 193).

љубави“ у једној „харизматској заједници“ препознавао као последицу изворне „вере у магију“ и зато је почетак њене дезинтеграције везивао за моменат када се харизма стане реално удаљавати од своје изворне преплетености са магијом (Бендиц, 1962: 303).

Спашавање магијске харизме апостоли су предузели преосмишљавањем једне тековине коју им је сам Исус оставио: заједничким обедовањем („трпезом“). Трпеза је раније била средство јачања Исусове харизме и њеног преношења на шире заједнице Галилеје које је он са својим ученицима обилазио (стварајући тзв. „заједнице трпезе“). Након његове смрти, она је постала прави бастион „комунизма љубави“ међу апостолима као „браћом“.²⁸ Али, да би то могла да постане, она је морала прво да победи снагу еротизма која је водила назад Исусу. Вебер је врло рано у свом животу формирао став да се “комунизам љубави“, са својом самопожртвованошћу и братском солидарношћу (усмереном ка спасењу), може афирмисати само тамо где је побеђен еротизам као највећа конкурентска редемптивна снага (Weber, 1975: 323; Radkau, 2009: 30). Иако тај свој став није проблематизовао на Исусовој „харизматској заједници“, у *Сабраним списима о социологији религије* он је на примеру Платонове *Гозбе* показао да еротизам може развити мистеријску снагу којом је у стању да прожме и тако велику културу каква је хеленска била на њеном врхунцу.²⁹ „Комунизам љубави“ такву могућност у корену сасеца, док ослобођену мистеријску енергију мора да преусмери и да је реинвестира у једну сасвим другачију „гозбу“.

Ако су стари ратари престали да једу своје мртве и почели да мењају традицију сакралних гозби прастарих ловаца, они су задржали представу да у хлебу једу Бога који је „сишао с неба“ (Šafranjski, 1980: 293) и да на тај начин усвајају *моћи за које су веровали да је имао*. То нас води главној покретачкој снази сакроканибализма – тежњи оних који га упражњавају да кроз мање или више експлицирани обред мистеријске иницијације преузму од убијене жртве

28 „Комунизам прахришћанства и његови деривати имају емпиријски најразличитије мотиве, али су све то мотиви – тако је у прахришћанству било – који се надовезују на стару традицију природно насталих братских односа, којима заједница јела и пића утемељује заједницу налик породици, баш као што је забрана камате хришћана још у време Клемента Александријског била мотивисана принципом да се браћа међусобно не искоришћавају, да не упражњавају право господара – камата је право господара – да међу браћом не користе своје предности, него упражњавају братство“ (Weber, 1988: 470).

29 „Ексклузивно мужевном карактеру те епохе ‘демократије’ би приступ еротским доживљајима са женама као ‘животној судбини’ изгледао – изражено нашим језичким благом – као нешто скоро школски сентиментално. ‘Друг’, дечак, био је – баш у центру хеленске културе – објект жудње са свим љубавним церемонијалом. Услед тога је Платонов Ерос, уз сву дивоту, ипак, јако ублажено осећање: у тој вези званично није била прихваћена она лепота *бахантске страсти* као таква“ (Weber, 1997: 1: 458-459).

моћи којима је располагала (Veber, 1976: 1: 356-359).³⁰ У случају Исусових ученика, Исусово тело су морали јести, а његову крв пити сви који су чинили „харизматску заједницу“ јер су на тај начин *сви* преузимали његове моћи – а самим тим *нико* није преузимао његов „господарски“ положај – и *сви* су успостављали „комунизам љубави“, која је својим „акосмизмом“ сасецала све споне са конкурентским мистеријским еротизмом.

На једном месту *Привреде и друштва* Вебер је дао кратак преглед развоја жртве као магијског средства: она се прво користи за принуду богова на одређене чинидбе, затим за скретање божјег гнева на жртвеног јарца (на чему ће касније Жирар нарочито инсистирати) и коначно за стварање прилике да се спроведе „‘communio’, заједнички обед који ствара братску заједницу између оних који приносе жртву и бога“ (Veber, 1976: 1: 357-358). Иако Вебер овај последњи облик жртвене магије није поткрепио ниједним примером, он би се одлично могао реконструисати у околностима у којима су настали мит о „вечери Господњој“ и њему саображени сакрамент евхаристије. Главна хришћанска специфичност, међутим, лежала је у чињеници да су „‘communio’, заједнички обед“ апостоли уприличили (*ex post facto*) са Исусом као богом (тј. богочовеком), желећи да од њега *приме магијске моћи којима је он за живота располагао, али не и да обнове његову „господарску“ позицију.*

Евхаристија као магијска иновација Исусових ученика

Рене Жирар се није много занимао за феномен магије, али је на једном месту закључио да је исправно схватање „магијског мишљења [...] као дефанзивне акције против магије“ (Girard, 1996: 54). Примени ли се тај закључак на мишљење апостола у време страдања Исуса (када су се приклонили „магијском мишљењу“ гомиле вољне да се обруши на жртву), онда би се и њихови издајнички поступци могли схватити као акције против магије *коју је Исус практиковао и којој их је учио.* Жирар је, међутим, прихватио вернички аксиом да су Исусови ученици после тог трауматичног догађаја дошли под власт „параклета“ (Светог духа) и његову поруку човечанству исправно пренели у јеванђељима. Алтернативно објашњење, у духу Веберове социологије харизме, било би да су након Исусове смрти његови ученици напосто морали да се врате магији с обзиром на то да су на њу били *професионално* упућени. Главна невоља, са којом су се одмах суочили, лежала је у нестанку харизме која више није могла да функционише као за време Исусовог живота и његовог „господарења“ целом „харизматском

³⁰ Вебер није био једини који је на томе инсистирао (упор. такође и: Freud, 1999a: 101; Moren, 1981: 246; Toma, 1980: 292 i 351).

заједницом“. Зато су морали да прибегну потпуно новом магијском средству које се није налазило у репертоару њиховог учитеља и „господара“ – морали су да уприличе жртвену гозбу на којој ће га појести и заоденути у мит о „вечери Господњој“.

Верованье да се једењем мртвог човека или бога могу у преузети његове моћи даје коначан одговор на питање како су Исусови ученици могли зачети мит о „вечери Господњој“ и њему одговарајући сакрамент евхаристије. Тај сакрамент ће зато увек одударати од темељног сакраamenta крштења. Јер, за разлику од крштења, које је у хришћанству увек остало јасно и недвосмислено окренуто ка васкрсењу у царству Божјем, евхаристија је била усмерена *ка овом животу* и имала је два, међусобно тешко помирљива циља. С једне стране, она је Исуса претварала у жртву, чија је „господарска“ позиција у „харизматској заједници“ непожељна и супротна духу „комунизма љубави“ који су ученици тежили да успоставе након његове смрти. С друге стране, међутим, она је требало да *на један квалитативно нов начин успостави везу* са Исусом инаугуришући обавезу (прво за његове ученике, а касније и све друге вернике) константног једења његовог тела и пијења његове крви како би се могло припадати телу „харизматске заједнице“ (која ће касније прерасти у Цркву), правилно расуђивати, па напослетку чак и елементарно опстати. Павле на једном месту опомиње на у том смислу индикативан начин: „Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњега. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и довољно их спавају. Јер кад бисмо себе расуђивали, не бисмо осуђени били“ (*Кор. I, 11.29-31*).

Тиме коначно долазимо у прилику да учинимо и последњи корак у расветљавању настанка и смисла мита о „вечери Господњој“ и њему одговарајућег сакраamenta евхаристије. Након Исусове смрти апостоли су хтели да обнове своју „харизматску заједницу“ и да наставе да се („професионално“) баве магијом онако како их је он подучавао, али су брзо схватили да је то немогуће. Иако их је Исус све подвргао обреду „поновног рођења“ и иако су имали прилике да се у Исусовом друштву „уче занату“ они једноставно нису били у стању да се вину до висина његове магијске харизме. Могуће је да су тада омрзнули његову „господарску“ позицију у њиховој „харизматској заједници“ и да су је ретроактивно доживели као главни извор своје немогућности да наставе да се магијом баве онако како је то он чинио. Такође је сасвим вероватно да их је и лоша савест нагнала да мисле како су својом издајом Исуса сами допринели својој немоћи да буду онако успешни магови какав је он био. Тада су почели да га заиста обоготворују, а то, другим речима, значи да његову „господарску“ позицију померају у трансценденцију и да се приклањају мишљењу да нема тог

обрета инцијације који би неког човека учинио равним њему – богу. Па ипак, с обзиром на то да су се разумели у магију, они су схватили да би ствари могли да поправе на једној имагинарној жртвеној гозби, коју би пројектовали у прошлост, у време када је Исус био жив, када је са својим телом могао да им, свима једнако, преда и своје магијске моћи и када им је чак могао дати и благослов за то. То је уједно био моменат када је почело да настаје хришћанство: лабави скуп селективних, препарираних па и измишљених сећања на једног – у свему другом иначе заборављеног – мага од тада је почео да се догматски скрућује, сакраментално разрађује и претвара у праву нову религију.

ЛИТЕРАТУРА

- Adair-Totef, Christopher (2015). *Fundamental Concepts in Max Weber's Sociology of Religion*. Houndmills & New York: Palgrave Macmillan.
- Alexander, Jeffrey C. (1983). *Theoretical Logic in Sociology. Volume 3. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Angenendt, Arnold (2016). *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*. Freiburg, Basel & Wien: Herder.
- Asman, Jan (2011). *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Beograd: Prosveta.
- Assmann, Jan (2000). *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München & Wien: Carl Hanser Verlag.
- Benc, Ernst (2004). *Opis hrišćanstva*. Beograd: Čigoja.
- Bendix, Reinhard (1962). *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Methuen & London: University Paperbacks.
- Brunotte, Ulrike (2004). *Zwischen Eros und Krieg. Männerbund und Ritual in der Moderne*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Burkert, Walter (1997). *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Campbell, Tom (1981). *Seven Theories of Human Society*, Oxford: Clarendon Press.
- Cavalli, Luciano (1993). „Charisma, Gemeinde und Bewegung. Zwei Paradigmata für den charismatischen Prozeß“. U: Winfried Gebhardt, Arnold Zingerle & Michael N. Ebertz (ur.), *Charisma. Theorie, Religion, Politik*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

- Derman, Joshua (2013). *Max Weber in Politics and Social Thought. From Charisma to Canonization*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Dirkem, Emil (1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Falco, Raphael (2010). *Charisma and Myth*. London & New York: Continuum.
- Freud, Sigmund (1999a). „Totem und Tabu“. U: *Gesammelte Werke*, 9, Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1999b). „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“. U: *ibid.*, 16.
- Giesing, Benedikt (2002). *Religion und Gemeinschaftsbildung. Max Webers kulturvergleichende Theorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Girard, René (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Bernard Grasset.
- Girard, René (1982). „Peter’s Denial and the Question of Mimesis“. *Notre Dame English Journal*, XIV (3): 177-189.
- Girard, René (1984). „Generative Violence and The Extinction of Social Order“. *Salmagundi* (63/64): 204-237.
- Girard, René (1986). *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, René (1987). „Generative Scapegoating“. U: Robert Hamerton-Kelly (ur.). *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University.
- Girard, René (1993a). „Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with Rebecca Adams“. *Religion & Literature*, XXV (2): 9-33.
- Girard, René (1993b). „Is There Anti-Semitism in the Gospels?“. *Biblical Interpretation*, I (3): 339-352.
- Girard, René (2001). *I Saw Satan Fall Like Light*. New York, Ottawa & Leominster: Orbis, Novalis, Gracewing.
- Girard, René (2007). *De la violence à la divinité*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Holbah, P. (1963). *Razgoličeno hrišćanstvo*. Beograd: Rad.
- Höllinger, Franz (2011). „Der Pentecostalismus. Eine Verbindung von magischer Religiosität und protestantischer Gesinnungsethik“. U: Agathe Bienfait (ur.). *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Honigsheim, Paul (1963). „Erinnerungen an Max Weber“. U: René König & Johannes Winckelmann (ur.). *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*. Köln & Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Humphreys, Colin J. (2011). *The Mystery of the Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Knoblauch, Hubert (1999). *Religionssoziologie*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Malinovski, Bronislav (1971). *Magija, nauka i religija*, Beograd: Prosveta.
- McCulloch, Andrew D. (2014). *Charisma and patronage. A dialogue with Max Weber*. Surrey & Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- McGowan, Andrew (1994). „Eating People. Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century“. *Journal of Early Christian Studies*, II (4): 413-442.
- McGowan, Andrew (1999). *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual*

- Meals*. Oxford: Clarendon Press.
- McMichael, Ralph N. (2010). *Eucharist. A Guide for the Perplexed*. London & New York: T & T Clark International.
- Méndez Montoya, Angel F. (2009). *The Theology of Food. Eating and the Eucharist*. Malden, Oxford & Chichester: Wiley-Blackwell Publishing.
- Moren, Edgar (1981). *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ.
- Mos, Marsel (1982). *Sociologija i antropologija*. 1, Beograd: Prosveta.
- Pejgels, Elejn (2008). *Adam, Eva i zmija*. Beograd: Rad.
- Radkau, Joachim (2009). *Max Weber. A Biography*. Cambridge & Malden: Cambridge University Press.
- Reimarus (1879). *Fragments Consisting of Brief Critical Remarks on the Object of Jesus and His Disciples as Seen in The New Testament*. London & Edinburgh: Williams and Norgate.
- Schmid, Herbert (2007). *Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium*. Leiden & Boston: Brill.
- Schluchter, Wolfgang (1980). *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1985). „Einleitung: Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts“. U: Wolfgang Schluchter (ur.): *Max Webers Sicht des antiken Christentums – Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (1992). *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Schulze, Gerhard (2008). *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Šafranjski, Vlodjimiž (1980). „Religiozni običaji, obredi i simboli u staroj Evropi“. U: *Religiozni obredi, običaji i simboli*. Beograd: Radnička štampa.
- Toma, Luj-Vensan (1980). *Antropologija smrti*. 2, Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks (1976). *Privreda i društvo*, 1-2, Beograd: Prosveta.
- Veber, Maks (1997). *Sabrani spisi o sociologiji religije*. 1-3, Sremski Karlovci & Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zoran Stojanovića.
- Volter (2009). *Filozofski rečnik*. Beograd: Edicija.
- Vukomanović, Milan (2003). *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*. Beograd: Čigoja Štampa.
- Vukomanović, Milan (2013). *Istorijski Isus, pre Hrista. Razmeđa judaizma i hrišćanstva u prvom veku*. Smederevo: Heliks.
- Ward, Graham (2005). *Christ and Culture*, Malden, Oxford & Victoria: Blackwell Publishing.
- Weber, Marianne (1975). *Max Weber. A Biography*. New York: John Wiley & Sons.
- Weber, Max (1988). „Zweite Diskussionsrede zu E. Troeltschs Vortrag über 'Das stoisch-christliche Naturrecht'“. U: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Zimel, Georg (2008). „Religija“. U: *Georg Zimel 1858-2008*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Žirar, Rene (1990). *Nasilje i sveto*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Dragana Jeremić Molnar

Faculty of Music

University of Belgrade

Aleksandar Molnar

Faculty of Philosophy

University of Belgrade

THE ORIGIN AND THE MEANING OF EUCHARIST. SOCIOLOGICAL ASPECT

Summary: In the article the authors are trying to give sociological insight in the origin and initial meaning attributed to Eucharist as one of the first Christian sacraments. The analysis is limited to the meaning of Eucharist for the community of disciples which originated it after the execution of Jesus. In the first step the authors are dealing with the theory of René Girard, in order to reveal the dynamic of the „generative production of scapegoat“ within the community of Jesus’ disciples. In the second step they are using the theory of magician’s regeneration (i.e. his second birth as a magician), developed by Max Weber, in order to establish the dominant professional problem the disciples are left with after the execution of their teacher, who was extraordinary successful magician. With help of this two theories, the authors find the origin and the meaning of Eucharist in the innovation of the initiation ritual aiming at providing the new way of acquiring the professional skills of Jesus, the magician.

Keywords: Jesus, Christianity, Eucharist, sacraments, magic