

СКРАЋЕНИЦЕ

Стари Савез

Пост	Књига Постања (Прва књига Мојсејева)
Изл	Књига Изласка (Друга књига Мојсејева)
Лев	Књига Левитска (Трећа књига Мојсејева)
Бр	Књига Бројева (Четврта књига Мојсејева)
Понз	Поновљени закон (Пета књига Мојсејева)
ИНав	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Рути
1Сам	Прва књига Самуилова
2Сам	Друга књига Самуилова
1Цар	Прва књига о царевима
2Цар	Друга књига о царевима
1Дн	Прва књига дневника
2Дн	Друга књига дневника
Језд	Књига о Јездри
Нем	Књига о Немији
Тов	Књига о Товији
Јдт	Књига о Јудити
Јест	Књига о Јестири
Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми
Пр	Приче Соломонове
Проп	Књига проповедникова
Пнп	Песма над песмама

Прем	Премудрости Соломонове
Сир	Књига премудрости Исуса, сина Сирахова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Плач	Плач Јеремијин
ПЈер	Посланица Јеремијина
Вар	Књига пророка Варуха
Јез	Књига пророка Језекила
Дан	Књига пророка Данила
Ос	Књига пророка Осије
Јл	Књига пророка Јоила
Ам	Књига пророка Амоса
Овд	Књига пророка Овадије
Јон	Књига пророка Јоне
Мих	Књига пророка Михеја
Нм	Књига пророка Наума
Ав	Књига пророка Авакума
Соф	Књига пророка Софоније
Аг	Књига пророка Агеја
Зах	Књига пророка Захарија
Мал	Књига пророка Малахије
1Мак	Прва књига макавејска
2Мак	Друга књига макавејска

Нови Савез

Мт	Свето еванђеље по Матеју
Мк	Свето еванђеље по Марку
Лк	Свето еванђеље по Луки
Јн	Свето еванђеље по Јовану
Дап	Дела апостолска
Рим	Посланица Римљанима
1Кор	Посланица прва Коринћанима

2Кор	Посланица друга Коринћанима
Гал	Посланица Галатима
Еф	Посланица Ефесцима
Фил	Посланица Филипљанима
Кол	Посланица Колошанима
1Сол	Посланица прва Солуњанима
2Сол	Посланица друга Солуњанима
1Тим	Посланица прва Тимотеју
2Тим	Посланица друга Тимотеју
Тит	Посланица Титу
Флм	Посланица Филимону
Јевр	Посланица Јеврејима
Јак	Посланица Јаковљева
1Пет	Посланица прва Петрова
2Пет	Посланица друга Петрова
1Јн	Посланица прва Јованова
2Јн	Посланица друга Јованова
3Јн	Посланица трећа Јованова
Јуд	Посланица Јудина
Отк	Откривење Јованово

Апокрифи

АМој	Мојсејева апокалипса
2Ен	Словенски Енох
ЗвГд	Завештање Гадово
СВар	Сиријски Варух

Књиге, речници и часописи

ААА	Annals of Archaeology and Anthropology, Liverpool 1908. ff
ААНLR	Atti della Accademia Nazionale die Lincei, Rendiconti
АсOr	Acta Orientalia, Kopenague
АfO	Archiv für Orientforschung, Berlin 1926. ff

- AHw W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959
- ANET *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1969
- AO Der Alte Orient, Leipzig 1899–1945
- AOB *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* (ed. H. Gressmann), Berlin 1927
- AOT *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (ed. H. Gressmann), Berlin 1926
- ARW Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig 1898–1943
- AS Asiatische Studien, Bern 1947. ff
- AtA Alttestamentliche Abhandlungen, Münster 1908. ff
- ATD Das Alte Testament Deutsch, Göttingen 1949. ff
- AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Basel–Zürich 1942. ff
- AU Alttestamentliche Untersuchungen
- BBB Bonner biblische Beiträge, Bonn 1950. ff
- BHHW Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Göttingen 1962–1979
- BiOr Bibliotheca Orientalis, Leiden 1943. ff
- BKAT Biblischer Kommentar Alten Testament, Verlag Neunkirchener 1955. ff
- BZf Biblische Zeitfragen, Münster 1908. ff
- BRL K. Gallig, *Biblisches Reallexikon*, Tübingen (1937), ²1977
- BSt Biblische Studien, Neukirchen 1951. ff
- Бсв Богословље, Београд
- BThSt Biblisch theologische Studien, Neukirchen 1977. ff
- BthW *Bibeltheologisches Wörterbuch* (ed. J. Bauer), Graz–Wien–Köln 1959
- BtSNz *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, Zagreb 1980
- BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
- BZ Biblische Zeitschrift, Freiburg i B. 1903–1929, Paderborn 1931–1939, 1957. ff
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Stuttgart 1926. ff
- BZfr Biblische Zeitfragen, Münster 1908. ff

- CAD *The Assurian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, 1956
- CBQ Catholic Biblical Quarterly, Washington 1939. ff
- DBS *Dictionnaire de la Bible* (Supplément), Paris 1928. ff
- DISO Ch. F. Jean — J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965
- EHPHR Etudes d'histoire et de philosophie religieuse, Straßburg 1922. ff
- EvKomm Evangelische Kommentare, Stuttgart 1968. ff
- EvTh Evangelische Theologie, München 1934. ff
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen 1903. ff
- FuF Forschungen und Fortschritte, Berlin 1925–1967
- GesStud Gezammelte Studien zum Alten Testament
- GVG C. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* 1–2, Berlin 1908–1913
- HAL L. Köhler — W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967–1990
- HAT Handbuch zum Alten Testament (ed. O. Eißfeldt), Tübingen 1934. ff
- JBL Journal of Biblical Literature, Philadelphia 1881. ff
- JThS Journal of Theological Studies, London 1899. ff
- KAI H. Donner — W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Bd. I: *Texte*, 1966; Bd. II: *Kommentar*, 1968; Bd. III: *Glossare etc.*, 1969
- KAT Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1913. ff
- KBL L. Köhler — W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958
- LS C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928
- MS Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Zürich–Einsiedeln–Köln 1965. ff
- MVÄG Mitteilungen der Vorderasiatischen ägyptischen Gesellschaft, Leipzig 1896–1944
- NtA Neutestamentliche Abhandlungen, Münster 1909. ff
- OLZ Orientalische Literaturzeitung, Leipzig 1898. ff
- Or Orientalia, Rom 1920. ff

-
- OTS Oudtestamentische Studiën, Leiden 1942. ff
- PbTh *Probleme biblischer Theologie* (ed. H. W. Wolff), 1971
- RB Revue biblique, Paris 1892. ff
- RGG² *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (ed. K. Galling), Tübingen 1927–1932
- SBFLA Studii Biblici Franciscani Liber Annuus, Jerusalem 1950–1979
- StBTh Studies in Biblical Theology
- SthU Schweizerische Theologische Umschau
- StOr Studia Orientalia, Helsingfors 1925. ff
- SVT Supplements to Vetus Testamentum, Leiden 1953. ff
- TB Theologische Brennpunkte
- ThA Theologische Arbeiten
- THAT *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (ed. E. Jenni — C. Westermann), München 1975/1976
- ThB Theologische Blätter, Leipzig 1922–1942
- TheolEx Theologische Existenz heute, München 1933. ff
- ThLZ Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1876. ff
- ThR Theologische Revue, Münster 1902. ff
- ThRs Theologische Rundschau, Tübingen 1897. ff
- ThSK Theologische Studien und Kritiken
- ThW Theologische Wissenschaft, Stuttgart 1972. ff
- ThWAT *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G. J. Botterweck — H. Ringgren), Stuttgart 1970
- ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. G. Friedrich), Stuttgart 1964
- ThZ Theologische Zeitschrift, Basel 1945. ff
- Тп Теолошки погледи, Београд
- TU Texte und Untersuchungen, Leipzig–Berlin 1882. ff
- TUAT *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (ed. O. Kaiser), Gütersloh 1982. ff
- VT Vetus Testamentum, Leiden 1951. ff
- WF Wege der Forschung

WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen 1956. ff
WO	<i>Die Welt des Orients</i> (ed. von E. Michel, M. Noth, W. v. Soden), Stuttgart 1947. ff
WuD	Wort und Dienst (Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel)
WUS	J. Aistleitner, <i>Wörterbuch der ugaritischen Sprache</i> (ed. O. Eißfeldt), 1967
WuW	Wissenschaft und Weisheit
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, (Gießen) Berlin 1881. ff
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden 1847. ff
ZdZ	Zwischen den Zeiten
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891. ff

Осџале скраћенице

cal	кал (<i>основни глаголски корен у јеврејском језику</i>)
hi.	хифил
hitp.	хитпаел
ho.	хофал
LXX	Превод седамдесеторице
ni.	нифил
PG	Patrologia Graeca, Migne
pi.	пиел
PL	Patrologia Latina, Migne
pu.	пуал
Q	Кумрански рукописи
ст.	стубац
тг	таргум
ТН	изворни јеврејски текст
ТМ	масоретски текст

УВОД

„Сви догматско-теолошки спорови који су се водили у историји Цркве по својој суштини били су антрополошки спорови“, писао је отац Георгије Флоровски. Библијско предање утемељено на Старом Савезу у најдубљим је коренима антрополошко. Наравно, не антрополошко у смислу антропоцентричног, већ антрополошко по значају и вредновању човека у светим списима. Антропологија је, опет, блиско повезана са самом теологијом. Тако библијска антропологија изниче из библијске теологије. Све религије старог света, као и јелинска философија, темељиле су своје антропологије на одређеним космологијама; слика човека у блискоисточним митологијама умногоме је зависила од њихове космогоније, то јест теогоније. Исто је и са старом египатском, персијском и јелинском религијом. Без икаквих омаловажавања „митолошких антропологија“, које су на свој начин занимљиве и свакако вредне, ипак се мора закључити да оне нису толико значајне с аспекта библијске антропологије колико су то два антрополошка концепта развијена у оквиру старојелинске философије. Наиме, та два концепта су универзална и то су два основна приступа човеку — од митолошке до савремене мисли. По првом, који су заступали софисти, кирењани и епикурејци, човек је биће сведено и ограничено само на себе, на свој унутрашњи свет; класична јелинска мисао изражава такав приступ речима софисте Протагоре: „Мера свега је човек“ („Μέτρον πάντων ἄνθρωπος“).¹ С друге пак стране појављује се другачији концепт, по којем се све човеково своди само на Бога; најбоље га показује Платонова изрека: „Мера свега је Бог“ („Μέτρον πάντων Θεός“).² Човек се посматра само унутар божанске идеје,³ а на крају треба потпуно да се утопи у Божанство и изгуби лични вид постојања. Реч је, дакле, о две сасвим различите антропологије. Једна од њих је антропоцентрична, а друга теоцентрична.

Када се из те перспективе осврнемо на библијске списе и на основу њих покушамо да створимо слику библијског човека, као нужан се намеће

¹ *Фраг. 1* (cf. В. Вошњак, *Grčka filozofija*, Zagreb 1960, 128).

² *Зак.*, 715e 7–717a (cf. Платон, *Закони*, Београд 1971, 146–147).

³ Владика Атанасије (Јевтић), *Трагање за Христом*, Београд 1993, 134.

закључак да се у Старом Савезу човек у много чему другачије схватао. Додуше, елементи и једне и друге антропологије присутни су у светим списима, али је сам приступ човеку, ако не сасвим, онда увелико другачији. Основна разлика је, свакако, у различитом схватању Божанства, а самим тим постоји и другачије посматрање односа Бога и човека; поготово је специфичан лични однос Бога и човека о којем Библија сведочи од самог почетка. У библијском предању Бог, човек и свет уопште се другачије посматрају него у старој Јелади и код моћних Израилових суседа. Упоредивање тих антропологија с библијском захтевало би превише простора; осим тога, оно се овде узима као већ познато, уз напомену да су у целокупном старосавезном Предању у средишту стварности Бог и човек. Додуше, могло би се рећи да у Старом Савезу постоји извесна теоцентричност, док је у Новом Савезу и потоњем патристичком богословљу јасније приказан значај човека. Наравно, све то извире из Старог Савеза, у којем се каже да је човек створен по лику и подобију Божијем (Пост 1 26–27). Уз то, у Старом Савезу упечатљиво се наглашава однос Бога и човека и наслућује средиште њиховог потпуног сусрета, то јест обожење човека у богочовечанској Личности Господа Исуса Христа. Стога се с пуним правом може говорити о теоантропоцентричној или христоцентричној антропологији коју је Стари Савез наслућивао и развијао кроз дуго Предање.

Не смеју се превидети ни све околности у којима су се библијска теологија и антропологија развијале, нити смисао старосавезног Предања у свеукупном божанском домостроју спасења. Били су то векови припреме, векови жестоког рвања Израила с Јахвеом, а при томе је човек располагао највећом слободом за коју је дотадашњи свет знао. Наравно, та слобода је захтевала посебну одговорност и „бригу“ Јахвеову за изабрани народ. Стари Израил је кроз читаву старосавезну повест био окружен „народима земље“ и живео је с њима. Они су, као старији и културнији народи, на њега непрестано утицали, а ти утицаји били су и негативни и позитивни. То је врло приметно у свим елементима живота старог Израила. Схватања тадашњег цивилизованог света била су и те како блиска древним Јеврејима. Многе идеје наилазиле су на погодно тло у Израилу. Требало је много муке и времена да се те идеје надиђу, да се преобликују у складу са старосавезним монотеизмом, требало је да Господ подигне много пророка у дому Јаковљево да би се сачувао Јахвеов Савез склопљен с оцима. На том путу Израилу је била насушно потребна богомдана слобода да би могао да изађе из мора старовековног политеизма који га је непрестано окруживао, да се ослободи и надиђе идеје тадашњег света. Данас је, свакако, тешко вратити се у мислима у такву реалност и схватити колико је мукотрпан био напредак библијске ве-

ре. То отежавају историјска дистанца, с једне стране, и још неки значајни елементи, с друге.

Пре свега, важно је укратко навести неке основне разлике између мисаоног система старосавезног и данашњег човека. То је потребно зато што савремени европски човек више живи у старојелинском него у библијском свету. Наш мисаони систем у великој се мери разликује од израилског. Уз то је потребно нагласити да је данашњем човеку с неких аспеката готово немогуће да схвати реалност у којој је живео стари Израил. Модерни образовни систем данашњег човека од самог почетка уводи у категорије апстрактног размишљања. То се постиже путем логичко-индуктивног и дедуктивног система закључивања. Европски човек се током дугог низа векова образује и интелектуално формира на такав начин. Његов мисаони систем, чији се корени протежу до античке Јеладе, у много чему је другачији од начина размишљања старих Јевреја. Они су били на такозваном префилософском мисаоном степену и форме данашњег (философског) размишљања биле су им готово стране. Јевреји, као стари Семити, имали су веома развијену фантазију и врло су непосредно доживљавали стварност која их је окруживала. Несклоност да философско-критички расуђују одводила их је у сферу митолошког или сликовитог начина мишљења.⁴ Само летимичан поглед на библијске списе то јасно показује. Дискурзивно мишљење, развијено у философским школама древне Јеладе, а чије законитости морају у потпуности поштовати логичку доследност, није било потпуно својствено народу старог Израила. Сливковит начин размишљања понекад запада у противречне приступе стварности коју тражи. Та противречност, међутим, заправо

⁴ Митолошко-сликовити начин размишљања не сме се поистоветити с митологијом. Овде је реч о форми мишљења, а не о садржини вере. Иако се помоћу митова изражава политистички поглед на свет, доживљавањем мита као сталнопостојеће стварности која се понавља „вечно сада“, такав поглед ипак није битно повезан с митолошко-сликовитим начином размишљања. Обично се узима да су се народи с културама у којима није било развијено дискурзивно мишљење мисаоно кретали у митолошким формама. Дискурзивна мисао помоћу мисаоно-логичких категорија расуђује о емпиријском свету, као и трансцендентној стварности. Путем митолошко-сликовитог начина мишљења, такође, изражава се покушај приближавања извесним проблемима који су изнад осећајног искуства. У неким елементима митолошко-сликовити начин размишљања има предност у односу на дискурзивно спекулисање, поготово у контексту библијске теологије, по којој се Бог схвата као апсолутно слободно биће које не подлеже никаквим законима људске логике. И уопште је спорно да ли се дискурзивним умовањем може ишта више постићи. Чак и у развијенијим културама присутни су многи елементи митолошко-сликовитог начина размишљања. Он је некако остао стално блискији религијско-мистичком искуству. Више о томе: J. L. McKenzie, *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern 1962; idem, *Starozavjetna biblijska teologija*, BtSNz, Zagreb 1980; A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament*, Düsseldorf 1969; Th. Boman, *Das Hebraische Denken im Vergleich mit griechischen*, Göttingen 1968.

извири из саме немогућности потпуног схватања надискуствене стварности. Уз то, стари Јевреји, иако су схватили Бога као првобитни узрок свега што постоји, нису јасно разликовали „нијансе“ каузалности, то јест нису јасно разликовали узрок и последицу. Код њих су се *хитетти*, *зайоведатти*, *жселеитти*, *дојуститти*, *не сиречитти* итд. могли исказати једном речју.

Као добар пример за увиђање разлике између данашњег човека и старог Јеврејина може да послужи сам језик. Старојеврејски је језик простих људи. У њему су много више изражени покрети и радње него статична стварност, а тиме се показује већа заинтересованост за конкретно него за апстрактно.⁵ Динамичан начин размишљања откривају нарочито глаголи, чије је основно значење увек изражено у покрету и деловању.⁶ Јеврејски језик има само два *времена*, односно ту је више реч о два глаголска вида: свршеном и несвршеном. Њима се изражава трајна или свршена радња која се може одвијати у прошлости, садашњости и будућности. Ми *времента* изражавамо просторну и статичку мисао, док се Јеврејин изражава и мисли временски и динамички.⁷ Код Јевреја се постојећа стварност неупоредиво више изражава кроз чулна опажања него кроз апстрактне појмове, те постоји извесна склоност ка једноставном и површном скицирању реалности. Све постојеће има своју онтолошку тежину само у покрету, акцији; само кретање има реалитет.⁸ *Битти* (בית) значи *деловати*, *покрећати се*. Приликом грађења реченица, поготово када је у питању однос субјекта и предиката, не постоји строго логичко распоређивање реченичких делова. Тако, на пример, у јеврејском именице стоје испред придева.⁹ У основи све реченице имале су отприлике исту вредност, а само се ретко покушавало да се успостави правилан однос међу њима подређивањем и надређивањем.¹⁰ Конструкција реченица је *ипаритакса*: реченице се повезују једна с другом помоћу „и“ — *и*, *али* — и то онда, према смислу, могу бити упоредне, поредбене, финалне, консекутивне, модалне или друге реченице.¹¹ Јеврејски је богат када је реч о понављању. Понављање је готово једино средство којим се нешто наглашавало или доказивало. На основу тога Ј. Педерсен (J. Pedersen) закључује да за Јевреје *мишљење* значи *целовитио* и *истовремено поимање чиставе стварности*, док је за модерног човека мишљење у већој мери разлагање целови-

⁵ McKenzie, *Geist und Welt des Alten Testaments*, 30.

⁶ Boman, *op. cit.*, 19.

⁷ С. Томић, *Pristup Bibliji. Opći uvod u Sveto pismo*, Zagreb 1986, 348.

⁸ Boman, *op. cit.*, 21.

⁹ McKenzie, *op. cit.*, 30.

¹⁰ *Ibid.*, 30.

¹¹ Томић, *op. cit.*, 348.

тости,¹² њено аналитичко раздељивање и свођење под одређене појмове. То је нарочито важно с аспекта старосавезне антропологије.

Стари Савез испуњава се у Новом, то јест развија се у Нови Савез. Он је истовремено основа из које израста Нови Савез Тројичног Бога и Новог Израила. То опет значи да Стари Савез треба посматрати као непотпун и недовршен, као истину која се открива, а своју пунину добија у Новом Савезу. Оци су стога Стари Савез посматрали као обличје (τύλος) Новог Савеза. Златоусти је говорио: „Не тражи у обличју пуну стварност. Гледај само на сродност обличја са стварношћу и на предност стварног пред његовим обличјем.“¹³ Много тога у старосавезним списима остаје као сенка новосавезне теологије — оваплоћења Бога Логоса и ишчекивања Будућег века. Старо(савезно) је *сенка*, новосавезно *икона*, а будуће стање је стварност, по речима светог Максима Исповедника.¹⁴ Ипак, Нови Савез и Будући век незамисливи су без Старог Савеза, величанствене библијске историје и њених ликова, али и старосавезне теологије и антропологије, које су темељ потоњој — новосавезној и патристичкој.

Основне антрополошке теме старосавезних списа су: појам стварања човека (свештенички и јахвеистички извештај), изрази којима се означава човек (אִישׁ, אִשָּׁה, אָדָם), поједини антрополошки термини — לֵב, בָּשָׂר, רִיחַ, נַפֶּשׁ — који се односе на само биће човеково и, затим, живот човеков и његови основни аспекти: Савез с Богом, братство Народа Божијег, појединац и заједница.

¹² McKenzie, *op. cit.*, 30.

¹³ Цитат према: Г. Флоровски, *Источни оци IV века*, Манастир Хиландар 1997, 226.

¹⁴ Коментари на Ареопагита (*О црквеној јерархији*), PG 4, 137.

1. СТВАРАЊЕ ЧОВЕКА

Старосавезни теолози, нарочито они свештеничког предања, доживљавали су Јахвеа као Творца света, *неба и земље* (Пост 1 1 сс). Бог изводи свет из небића у биће стваралачким: „יְהִי“ — *Нека буде!* Створивши свет, Бог ствара и човека као круну сопствене творевине. Наравно, Бог од вечности промишља човекову улогу у свету — као цара, свештеника и пророка. Ипак, о тој улози човек сам одлучује, а тиме се показује све достојанство твари створене по лику Творца. Стари Савез доноси два извештаја о настанку човека: *свештенички* (П) (Пост 1 26–27) и *јахвеистички* (Ј) (Пост 2 7). Они равнозначно постоје у оквиру старосавезног предања. Сваки на свој начин открива дубоку проницљивост и богонадахнутост писаца тих перикопа. Извештаји се у доброј мери допуњују. И један и други јасно сведоче о томе да је човек створење Божије. Свештеник наглашава да Бог ствара човека по своме лику и подобју, док јахвеист више говори о самом чину стварања, као и о смислу и назначењу човеком. Обојица користе израз אֱלֹהִים, иако свештеник говори у плуралу — *мушко и женско* — а јахвеист у сингулару. Свештеник, дакле, на самом почетку говори о заједници људи, што אֱלֹהִים заправо и јесте. Јахвеист полази од једнине, али убрзо увиђа да *није добро да је човек сам* (Пост 2 18), те убрзо појму אֱלֹהִים даје потпуно значење. У старосавезним списима אֱלֹהִים углавном означава *људе, заједницу*; ретко се односи на једну особу — само када је реч о праоцу Адаму. У Старом Савезу постоје још неки изрази, попут אָדָם и אִישׁ, којима се означава човек. Уједно, човек је по себи слабо и смртно биће, везано за земљу од које је начињено. Човек опстаје у животу само захваљујући Творцу. Бог није творац само првих људи — Бог даје живот сваком појединцу који долази на свет (уп. Јов 10 8–12; Пс 139 13–18). Библија, додуше, више наглашава чињеницу Божијег господарства у свету и историји, али се из те поставке потпуно откривају смисао и значај бића створеног по лику и подобју свемоћног Творца.

Свештенички и јахвеистички извештај припадају различитим предањима¹⁵ од којих је састављено Петокњижје. Установљено је да је јахвеи-

¹⁵ Петокњижје чине најмање четири велика предања. То су: јахвеистичко (Ј), елохистичко (Е), девтерономистичко (Д или D — *Deuteronomium*) и свештеничко (П или P — *Prie-*

стичко предање записано знатно раније, негде у X веку пре Христа, док је свештеничко вероватно коначно обликовано за време ропства у Вавилону. Из тога произлази да је јахвеистички извештај о стварању човека знатно старији, што опет не значи да је такав закључак нужно тачан. Није искључено да је свештенички извештај у усменој форми био старији и да је чак имао дужу традицију. Наиме, ту је, с једне стране, реч о двоструком поимању стваралачког чина: *стиварању делом* и *стиварању речју*. Стварање делом је посебно заступљено у старијим одломцима јахвеистичког предања (Постање 2) и садржи много антропоморфизама. То, међутим, не значи да је стварање речју нужно млађи појам. Стварање речју појављује се у египатској теологији Мемфиса, за коју египтолози сматрају да се развила око 2700 година пре Христа, а то је много пре настанка било којег старосавезног документа.¹⁶ Наравно, немогуће је тврдити да је појам стварања речју старији од појма стварања делом. Ту је напросто реч о две различите традиције чији се трагови губе у далекој прошлости, а заједничко су благо већине прастарих народа Блиског истока, Месопотамије и плодне долине реке Нила.

1.1. Свештенички извештај

По свештеничком извештају (Пост 1 26–27), стварање човека је осмо и последње међу Божијим делима током шест библијских дана. На почетку осмог, последњег дела појављује се уобичајена формула: *И рече Бог...*, коју је писац употребљавао описујући настанак творевине. Упркос томе, постоји извесна разлика између настанка последњег Божијег ремек-дела и претходног стварања. Коначан исход речи и дела не одговара дотадашњем распореду, чије се испуњавање саопштава и потврђује формулом: *И би њако*, већ стих (26) доноси најаву будућег делања.¹⁷ То се први и једини пут појављује код писца свештеника. Строги низ којим је обележен стваралачки распоред прекида се након стварања животиња и нарочита Божија одлука указује на посебност онога што долази.¹⁸ Насупрот свему дотадашњем, необично свечано и, дакако, садржајно уводи се потпуно нов приповедачки елемент.¹⁹ *Гошово с оирезношићу*,²⁰ по смелом изразу светог Григорија Ниског, Бог ствара човека:

sterschrift). Постоји још извештај број стихова чије је порекло углавном непознато (Пост 14; 49 1–28; итд.). Само јахвеистичко и свештеничко предање садрже извештај о стварању човека.

¹⁶ ANET, 4–6; McKenzie, *Starozavjetna biblijska teologija*, 168.

¹⁷ H. W. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen 1964, 127.

¹⁸ G. von Rad, *Gottesebenbildlichkeit im AT*, ThW II, 388.

¹⁹ Ch. Barth, *Die Lehre von der Schöpfung I*, KD III/1, Zollikon–Zürich 1957, 204, 215.

²⁰ Цитат према: Флоровски, *op. cit.*, 162.

*И рече Бог: да начинимо човека по лику и подобију нашем,
иће ће бити господар рибама морским и птицама небеским,
и од стгоке и целе земље,
и од свих животиња ишо се крећу по земљи.
И створи Бог човека (אָדָם) по лику своме,
по лику своме створи га, мушко и женско створи их.*

Иако створен истог — шестог — дана када су начињене и све животиње, човек ипак не настаје као остатак твари, само изговарањем речи: *Нека буде!* — и би *и*ако, него се речју више најављује његово стварање. То, опет, не значи да човек није створен речју, већ се указује на сву посебност стварања Божијег монументалног дела — човека.

Најава стварања човека није карактеристична само за старосавезну мисао. Тај феномен био је познат и Израиловим суседима, те се појављује и у књижевности других народа старог света. Два слична одломка налазе се у акадским текстовима.²¹ По спеву *Enūta eliš*, Мардук је пре стварања човека објавио оно што је наумио да учини и што се убрзо испунило:²²

*Хоћу крв да повежем, кости да се подигну,
хоћу биће (Lulla) да саставим, човек да му буде име,
створићу хоћу биће (Lulla), иће људе.²³*

Један асирски текст о настанку човека такође садржи сличне елементе. После постанка неба и земље настаје кратка пауза. Богови се питају:

*Шта треба да изменимо, ишта да створимо?
О, Анунники, ви велики богови,
ишта треба да изменимо, ишта да створимо?*

На то долази одговор:

*Хоћемо Ламга, дуилог (божанство), да убијемо,
и од његове крви да створимо људе.²⁴*

Стихови показују да се мотив одлучивања приликом настанка човека може наћи и у примитивним описима стварања.²⁵ Наравно, и у митологијама је постојала заинтересованост за чин стварања човека и тај чин је посебно доживљаван. Ако се, међутим, старосавезна мисао упореди с идејама осталих блискоисточних народа старог света, примећује се да је сама улога човека у

²¹ Schmidt, *op. cit.*, 127.

²² V. Maag, *Alttestamentliche Anthropologie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie*, AS 9, 32.

²³ *Enūta Eliš*, TUAT 2, 591–592.

²⁴ АОТ 135, В 13–17, 22, или: S. Landersdorfer, *Die summerschen Parallelen zur biblische Urgeschichte*, AtA VII/5 (1917) 86.

²⁵ C. Westermann, *Genesis*, ВКАТ I/1 (1976) 199.

космичком животу у њој у много чему другачија.²⁶ И управо је ту највећа разлика између изабраног Израила и „народâ земље“. Старосавезни писци користили су сличне мотиве као остали мисаони људи древне културе, али су истовремено уносили нешто сасвим ново и посебно, што се не може наћи у другој старовековној литератури.

Приликом најаве стварања човека (26а) Бог говори у првом лицу множине: ... *да начинимо човека*, што је у односу на претходне стихове и оне који следе сасвим неуобичајено. На свим другим местима у том извештају Бог говори искључиво у првом лицу јединине. Значајно је то што је теолог свештеничког предања ово записао вероватно за време ропства у Вавилону, када је старосавезни монотеизам већ био доспео до свог пуног израза. Данас постоји обиље различитих мишљења о томе зашто је у овом стиху употребљено прво лице множине. Библијски стручњаци већ много година покушавају да нађу одговор или да бар наслуте смисао тог загонетног одломка, написаног руком једног од највећих теолога Старог Савеза.

²⁶ Познато је да су се готово све древне блискоисточне митологије темељиле на детерминистичком и цикличком поимању космоса и живота у њему. Због тога се код њих теогонија суштински уопште није разликовала од космогоније. То значи да поједина божанства својим бићем и именом оличавају елементарне космичке силе као принципе настајања и нестајања. Њихова се сила и активност протежу до граница које су им одређене у нествореном и безвременом апсолуту, из којег се све развија и настаје. Стари Сумери су тај апсолут звали *Ме*, што значи прапочело, почело почела. У том безличном и свеобухватном прапочелу долази до покрета који изазива унутрашња стваралачка мисао. Покретом се из прапочела развијају остала божанства као метафизички, космички и хтонски принципи. Сва та божанства принципи мисаоно су пројектована у прапочелу, где су идејно зачета (М. Višić, *Zakoniци drevne Mesopotamije*, Beograd 1985, 37–38). Пошто им је судбина већ детерминисана у безвременом апсолуту, божанства блискоисточних митологија (као и људи) не располажу правом слободом. Она се крећу по координатама које су већ пројектоване у апсолутном „бићу“. Зато се остваривање тих идеја у космичком животу доживљава као неумитна судбина којој се сви морају покоравати, као у јелинској митологији. Тек је Стари Савез, први пут у историји човечанства, раскинуо те и такве космичке стеге доживљавањем личног Бога као свемогућег господара света и Творца свега постојећег. Јахве је Бог Личност, свемогући Господ који поседује апсолутну слободу. Све постојеће је настало и одржава се захваљујући њему (Пост 1 1; Пс 104), а његов стваралачки чин није условљен никаквом нужношћу. Човек као икона Божија обдарен је слободом, а у томе се и огледа његова боголикост. Тако човекова судбина зависи од њега самог, од богомдане слободе која је уткана у његово биће приликом настанка. Створен је да буде богослужитељ у слободи и љубави, то јест да буде свештеник целог космоса, а не да ропски служи боговима тешећи се да му је то судбина (*fatum*). Тиме (и не само тиме) Стари Савез неизмерно надилази све религијске идеје народа старог света које су се дотичале темељних теолошких питања: слободе, настанка света, човека и његовог коначног назначења. Језик којим су изношене старосавезне идеје близак је језику старих митологија, језику тадашњег света; али њихова сличност је само у томе, то јест само у спољашњој форми. Када је пак реч о основама теологије (самим тим и антропологије), између Старог Савеза и друге старовековне литературе постоји огромна и непремостива разлика.

Раније се сматрало да је реч о мајестетичном плуралу. То мишљење је данас, због оправданих разлога, углавном напуштено,²⁷ јер се мајестетични плурал среће први пут у старосавезним списима у постегзилном раздобљу (Језд 4 18; 1Мак 10 18; 11 30), када га користе персијски и селевкидски владари. Сем тога, сам јеврејски језик искључује такву могућност,²⁸ јер у њему уз глаголе не постоји *pluralis majestatis*.²⁹ У Старом Савезу, додуше, постоје и други стихови у којима Јахве говори у множини. То су делови у којима се он као господар небеских светова обраћа небеским бићима што стоје под његовом влашћу (1Цар 22 19; Јов 1 6; Пс 29 1; 89 6, 8), али за то постоје друга тумачења, по којима је ту реч о остацима политеизма.

Плурални облик глагола הָיָה неки егзегети тумаче као остатак старих многобожачких елемената³⁰ који су преживели у формалном говору. По мишљењу Х. Гункела (H. Gunkel), тај процес, у којем је הָיָה из изворног плурала прерастао у апстрактан појам, те постао ознака за Јахвеа, дуго је трајао.³¹ Карактеристичан је нарочито стих из Књиге пророка Исаије (6 8): ... *кога ћу њослаћу? и ко ће нам ићи?* Небеска бића о којима се ту говори вероватно су старе паралеле политеистичким божанствима, нарочито божанствима Ханана. А. Алт (A. Alt) сматра да је Јахве доживљен као господар небеског круга који му припада, то јест као господар бића која су зависна од њега, а она су истовремено замишљена као божанска сфера.³² На основу те концепције, по којој се Пост 1 26 повезује са Ис 6 8 и одломцима који говоре о небеском двору, неки библијски стручњаци [Ј. Ф. Габлер (J. Ph. Gabler), А. Алт, Г. фон Рад (G. von Rad), В. Цимерли (W. Zimmerli)] сматрају да је подлога тог схватања ранији политеизам који се, кроз донекле прочишћеније форме, понегде појављује. Тако се и у стиху 26 налазе трагови старог семитског политеизма.³³ По Габлеру је „јасно уочљиво да састављач Генисиса није био политеист, већ да је хтео да сједини у једну целину трагове политеизма наслеђене из ранијих докумената, али да при том није успео да избрише све трагове политеизма“.³⁴

²⁷ Westermann, *op. cit.*, 200.

²⁸ Maag, *op. cit.*, 29.

²⁹ P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Rome 1947, 114.

³⁰ K. Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Gießen 1883, 484; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Göttingen 1921, 10; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1968, 90.

³¹ Gunkel, *op. cit.*, 10.

³² A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels I*, München 1959, 352.

³³ Maag, *op. cit.*, 30–34.

³⁴ J. Ph. Gabler, *Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik*, Altdorf–Nürnberg 1975, 35–37.

Таква мишљења, међутим, ипак подлежу оправданој критици, и то не само зато што је извештај написан релативно касно, када је монотеизам већ био потпуно чист, нити због тога што писац није познавао раније сличне митове (а то је готово немогуће), па му таква форма није сметала. Он јасно наглашава да је Јахве једини и да поред њега нема других небеских бића. Теолог свештеник нигде не помиње анђеле или нека друга међубића.³⁵ Таква мисао му је потпуно страна и то је највећи недостатак ове теорије. Занимљив је, можда, покушај Л. Келера (L. Köhler) да у том необичном старосавезном *Ми* сагледа чисто стилистичко *ја*.³⁶ Он је до тог закључка дошао на основу феномена који постоји у немачком језику, као и у нашем. Наиме, израз *Wir wollen sehen* — *видећемо* — може у одређеном контексту да значи: *О њојме ћу касније одлучићу*, што би значило да је то могуће и када је реч о стиху 26 у Књизи Постанка. По Келеру је напросто реч о свакодневном говору.³⁷ Покушај је свакако вредан помена, мада не и неког посебног поверења, јер је готово немогуће доказати да је такав израз постојао у свакодневном начину изражавања древних Израилаца.

По граматичком објашњењу, у овом стиху појављује се делиберативни плурал (*pluralis deliberationis*),³⁸ којим се указује на величину и важност осмог Божјег дела. Бог се саветовао са собом пре него што је отпочео своје последње дело, слично као у Пост 11 7: *Хајде да сиђемо*. Х. Јункер (H. Junker) то пак назива *стилском формом самосавештовања*.³⁹ У корист делиберативног плурала говори нарочито поменути стих у Књизи пророка Исаије (6 8), у којем једнина и множина стоје паралелно у истом стиху, што важи и за Другу књигу Самуилову 24 14, где је такође реч о одлуци: ... *али нека паднемо Господу у руке ... а људима да не паднем у руке*. Томе у прилог иде и тумачење К. Брокелмана (C. Brockelmann), који ту форму сматра идентичном кохортативу што га означава „пре свега у монологу појавног начина говора“.⁴⁰ К. Шедл (C. Schedl) заступа мишљење да се у стиху 26 налази апсолутни инфинитив, те зато тај стих преводи: *Нека буде начињен човек*.⁴¹ У томе се ослања на истакнуте познаваоце јеврејског језика.⁴² Граматичка тео-

³⁵ Westermann, *op. cit.*, 200.

³⁶ L. Köhler, *Die Grundstelle der Imago-Die-Lehre*, THZ 4 (1948) 21.

³⁷ *Ibid.*, 22.

³⁸ Joüon, *op. cit.*, 114.

³⁹ H. Junker, *Das Buch Genesis, Kommentar*, Würzburg 1949.

⁴⁰ C. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II*, Hildesheim 1961, 24, § 14.

⁴¹ C. Schedl, *Geschichte des Alten Testaments I*, Innsbruck 1956, 208.

⁴² W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909, 338.

рија такође има слабости. Највећа је, изгледа, то што у овом стиху није реч о Божијем самосаветовању, већ се најављује чин који следи.

Кратак преглед мишљења о божанском *Ми* у Књизи Постања показује да међу библистима, с једне стране, не постоји сагласност, док се, с друге, исказује тежина проблема с којим се сусреће савремена библијска егзегеза. Понуђена решења тешко се могу прихватити. Сва та мишљења, без изузетка, остају на нивоу хипотеза, тако да је пре реч о уверењима него о разоткривању те велике старосавезне тајне. Наравно да ни у ком случају не желимо да потценимо научни труд западних библиста, нити да доведемо у питање њихову научничку етику, али то опет не значи да су сва предложена решења довољно научна. Наравно, опсег и границе савремене библијске науке нису наша тема, али питање могућности такве науке ипак остаје стално отворено. Многи се библијски феномени не могу објашњавати само науком, што и сама библистика показује, а конкретно и проблем с којим се сусрећемо.

С друге стране, изненађује лакоћа с којом се западни библисти одричу црквеног Предања и мишљења отаца. То за већину њих као да не постоји, што је нарочито карактеристично за протестантске егзегете. Могућност да се старосавезно божанско *Ми* повеже с Новим Савезом и патристичким богословљем потпуно је искључена.⁴³ То је нека врста научног „маркионства“ која не узима у обзир теолошки концепт континуитета (предања). Тај феномен, чини се, последица је разбијене еклисиолошке свести. Посреди је (можда несвесно) психолошки мотив оправдавања западних раскола и губљења еклисиолошког континуитета. Свето Писмо Старог и Новог Савеза је црквена књига, настала и обликована у Цркви — она извире из дубине црквено-евхаристијског опита и живота. Не темељи се Црква на Писму, већ је Писмо израз њене вере и живог сусрета с Богом у оба Савеза. Одбацивање тог аспекта при изучавању светих списа груба је и недозвољена грешка. Додуше, тешко је и готово незамисливо претпоставити да је писац свештеник приликом састављања стихова о којима говоримо имао визију троипостасног Бога. Таква могућност је неприхватљива, јер Стари Савез не познаје такву науку. Ако, међутим, прихватамо богонадахнутост Старог и Новог Савеза и уважимо потпуни континуитет светих списа и црквеног Предања, реалност старосавезне најаве светотројичне теологије легитимна је и могућа. Ми не знамо због чега је свештеник употребио плурал — и то остаје тајна. Можда нека од наведених мишљења имају основа — таква могућност није потпуно искључена — али се мора уважити дубљи смисао Јахвеовог старосавезног *Ми* — из перспективе Новог Савеза и каснијег црквено-отачког предања.

⁴³ Cf. Schmidt, *op. cit.*, 129; Maag, *op. cit.*, 28, или Westermann, *op. cit.*, 200.

У противном, то остаје безначајан феномен, плод случајности или обичне свакодневне конверзације која нема ни тренутне ни пророчке тежине.

Поштом рече Бог: да створимо човека њо лику нашем (בְּצַלְמֵנוּ) и њодобију нашем (בְּדְמוּתֵנוּ). Актом неизмерне љубави Бог ствара човека по лику и подобију својем. Већ се на почетку појављују потешкоће садржане у самом питању: Шта су, заправо, лик (צֶלֶם — εἰκών) и подобије (דְּמוּת — ὁμοίωσις) Божије у човеку? Библијски стручњаци, наравно, имају различита мишљења о том егзегетско-теолошком проблему, а нека значајнија касније ћемо укратко изложити. Теологумен о човековој боголикости заступљен је једино у богословљу свештеничког предања — слична мисао налази се још само у Псалму 8 5: ... *учинио си га мало мањим од елохима*⁴⁴ — и појављује се у три групе текстова, искључиво као одређивање човека:⁴⁵

Пост 1 26: *њо лику (בְּצַלְמֵנוּ) и њодобију (בְּדְמוּתֵנוּ) нашем;*

1 27: *њо лику своје (בְּצַלְמוֹ), њо лику (בְּצַלְמָא) Божијем;*

5 1: *њо њодобију своје (בְּדְמוּתָא) створи га;*

5 3: *и роди сина њему (Адаму) њодобна (בְּדְמוּתֵהּ), њо његову лику (בְּצַלְמוֹ);*

9 6: *јер је Бог њо своје лику (בְּצַלְמָא) створио човека.*

Но, за почетак би се требало осврнути на већ поменуте јеврејске појмове צֶלֶם (*selem*) и דְּמוּת (*d'mut*), који се у Септуагинти преводе као εἰκών и ὁμοίωσις, а код нас би се, у овом контексту, могли превести као *лик* (*слика*) и *њодобије* Божије. Јеврејска именица צֶלֶם у Старом Савезу сусреће се више пута, а може да означава *скулптуру, ојонашање, сџајџу* (1Сам 6 5, 11; 2Цар 11 18; 2Дн 23 17). Појављује се и са значењем *црпјеж* (Јез 23 14). Њоме се такође означава *идол* или *лик идола* — *ливени лик* (Јез 7 20; Ам 5 26; Бр 33 52). Истоветно се значење сусреће и у Књизи пророка Језекила (16 17), али се ту говори о слици идола урађеној по лику човековом.⁴⁶ Реч צֶלֶם је, по мишљењу неких библиста,⁴⁷ највероватније изворно означавала *сенку* или *осен*. Као што

⁴⁴ У Септуагинти је Елохим (אֱלֹהִים) ту преведен као анђео (ἄγγελος). Јеврејска реч за анђела весника је *мал'ак* (מַלְאָךְ).

⁴⁵ Schmidt, *op. cit.*, 132.

⁴⁶ Westermann, *op. cit.*, 202.

⁴⁷ Они израз צֶלֶם изводе из речи צָל — *сенка* — проширујући корен речи са ׀. Сличне паралеле налазе се у осталим семитским језицима: A. S. Marmodji, *La lexicographie arabe à la lumière du bilitteralisme et de la philologie sémitique*, Jerusalem 1937, 193; W. Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik*, AnOr 33 (1952) 96. Питање је само да ли је основно значење речи *сенка*, које можда још у псалмима 39 7 и 73 20 постоји као пролазна слика, тачно одређено, јер реч не означава нужно пластични изглед, већ управо стваран „лик“. Други пак одбацују такво тумачење, на пример: P. Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, V: „L'Imago Die“ dans l'AT, Mémoires de l'Université de Neuchâtel 14 (1940) 153–165; Köhler,

сенка на позадини одсликава предмет, тако и слика изображава онога који се представља, доносећи тиме нешто ново.⁴⁸ Теолошки је важно нагласити да צֶלֶם не значи нужно *иласћични изглед*, него управо стварни *лик*.

Етимологија другог појма је јасна: דְמוּת је апстрактна именица глагола דָּמָה — *сличићи, наликоваћи, бићи сличан*, а значи *подобје, сличности, ирилика*.⁴⁹ Понегде се именица и глагол појављују заједно (Ис 40 18) и означавају сличност. У 2Цар 16 10 тај појам означава *слику* или *модел кийа (идола)*, а може означавати и *фигуру* (2Дн 4 3). Постоје мишљења да је ту реч у текст унео неки каснији редактор како би ублажио значење појма צֶלֶם , то јест да се не би говорило о потпуној сличности човека и Бога; намера је била да се укаже на то да човек није репродукција Бога, као што је слика репродукција стварности или син оца, него да постоји само далека, загонетна сличност човекова с Богом.⁵⁰ Други, опет, одбацују могућност да је реч דְמוּת употребљена како би се ублажио претходни израз⁵¹ и сматрају да она нема значење *исти*, већ да значи само *сличан*. По К. Вестерману (С. Westermann), јеврејске речи немају такву једнакост ублажавајућег значења,⁵² већ се јеврејска реч употребљава тамо где се заиста нешто с нечим упоређује. С научног аспекта то питање остаје отворено. Појам се често суреће код пророка Језекила (12 пута од 19, колико је укупно заступљен у Старом Савезу) и он га употребљава веома изнијансирано. Значење се креће између *слике* и *нечег ишћо нечему наличи*.

Стих 1 26 садржи још нешто што је за наведене појмове значајно. Наиме, צֶלֶם и דְמוּת не стоје у чистом облику, већ као префиксе имају предлоге: ב (*ио, на*) и כ (*ипрема, као*). Новијим истраживањима установљено је да, с једне стране, ב може да преузме значење од כ , што се показује у Изл 25 40: *ио — ипрема слици (моделу)*, док, с друге, у каснијим текстовима они могу да замењују један другог. Предлог ב у каснијем библијском језику често се користи уместо כ , са значењем *на основу, од, ипрема* (Језд, Нем, 1Дн и 2Дн).⁵³ У Септуагинти се оба префикса преводе истим грчким предлогом *κατά*. Могућност замене предлога одговара и замењивању наведених именица на неким местима, попут Пост 1 26; 5 1; 9 6.⁵⁴ Изрази *слика* и *сличност*

op. cit., 16–22. Јединствено су решење пронашли: Th. Nöldeke, ZDMG 40, 733; צֶלֶם и דְמוּת , ZAW 17, 183–187, и Т. С. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, OtSt 2 (1943) 95, изводећи צֶלֶם од глагола צָלַם — *одрезајући, одсећи*.

⁴⁸ Schmidt, op. cit., 133.

⁴⁹ Westermann, op. cit., 202.

⁵⁰ А. Rebić, *Biblijska prapovijest*, Zagreb 1970, 76–77.

⁵¹ Н. Wildberger, צֶלֶם — *selem*, THAT II, 559.

⁵² Westermann, op. cit., 203.

⁵³ А. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik*, BZAW 16 (1909) 39.

⁵⁴ К. L. Schmidt, *Homo Imago Die im Alten und Neuen Testament*, Eranos 15 (1947) 165.

могу да стоје један уместо другог, без велике разлике у значењу (Пост 5 1; 9 6), тако да се глаголом који стоји уз זָלַם и דְּמוּת не мисли искључиво на два исказа него на један.⁵⁵ Исто тако, ако זָלַם и דְּמוּת имају сами по себи различита значења, ипак се, због њихове заменљивости (негде стоје обе именице, негде само једна, а негде само друга), са сигурношћу може закључити да се њиховом употребом ближе одређује стварање човека. То је данас мишљење многих библиста. Ипак, разматрање дубљег теолошког значења та два појма изостаје, поготово разматрање њихове употребе у централном извештају о стварању, у којем они нису тек синоними, нити један другог ублажавају.

Неки библисти сматрају да се људска боголикост огледа углавном у духовном бићу човековом,⁵⁶ у његовој духовној способности.⁵⁷ По В. Ајхроту (W. Eichrodt), човек је боголик у свом духовном расуђивању, које се исказује не само у високој духовној надарености већ, пре свега, у самосвести и способности самоодлучивања.⁵⁸ Насупрот томе, Гункел сматра да је човек сличан Богу по лику и изгледу, што се, пре свега, односи на човеково тело.⁵⁹ С њим се слажу још неки значајни егзегети.⁶⁰ Већ је у једном равинском предању човекова усправљеност сматрана знаком боголикости.⁶¹ Ипак, ту се појављује превише уско схватање израза זָלַם . Већина поменутих библиста, додуше, покушава да повеже оба схватања, сматрајући да је духовно неодвојиво од телесног. Тако Гункел наводи да се боголикост „пре свега односи на човеково тело, ако при томе духовно није искључено“.⁶² Један други библист закључује да се „телесни изглед, израз и оруђе сопственог духа не могу одвајати од духовног бића“.⁶³

Значајан број тумача сматра да је човек боголик јер је владар на земљи, то јест владар је у животињском свету.⁶⁴ Л. Ј. Макензи (L. J. McKenzie) наводи да значење израза *по лику и подобију* у садашњем контексту није потпуно јасно, али закључује да је врло вероватно да се сличност и приличност с Богом

⁵⁵ Westermann, *op. cit.*, 201.

⁵⁶ Cf. H. Gross, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Lex tua veritas*, Trier 1961, 99; P. Heinisch, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, 101; Junker, *Das Buch Genesis*, 99.

⁵⁷ A. Dillmann, *Die Genesis*, KeH 1, Leipzig 1892, 32.

⁵⁸ Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* II, 62.

⁵⁹ H. Gunkel, *Genesis*, HK I, 1, Göttingen 1910, 112.

⁶⁰ Humbert, *op. cit.*, 153; Köhler, *op. cit.*, 16; слично већ код: Th. Nöldeke, ZAW 17 (1897), 186; cf. G. von Rad, *op. cit.*, 389; H. Rowley, *The Faith of Israel*, London 1956, 75.

⁶¹ H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 118.

⁶² Gunkel, *op. cit.*, 112.

⁶³ Dillmann, *op. cit.*, 32.

⁶⁴ Cf. H. Holzinger, *Genesis*, KHC I, Freiburg 1898, 12; W. Zimmerli, *1. Mose 1–11. Die Urgeschichte* I, Zürich 1943, 20; McKenzie, *op. cit.*, 172; итд.

састоје у дарованом господарењу над нижим животињама (1 28–30). Власт над творевином својствена је Јахвеу, па, према томе, додељивање власти човека уздиже изнад нижих створења и показује да он поседује својства попут божанских, која животиње немају.⁶⁵ Замишљање човека као *Imago Die* Г. Форер (G. Fohrer) посматра с два аспекта: аспекта заједничарења с Богом и оног искључивања једнакости, што пак значи да човек као савладар учествује у владавини Божијој.⁶⁶ Х. Грос (H. Gross) слично закључује: „Боголиконост се суштински састоји у човековом учешћу у Божијој владавини.“⁶⁷ Псалом 8 5–8 такође указује на то, јер се ту човек доживљава као цар творевине. Заступници овог мишљења повезују две традиције. Често се то тумачење повезује са способношћима духа, разума и воље помоћу којих се омогућује владавина. Сличних идеја било је и код црквених отаца, поготово отаца антиохијске школе,⁶⁸ али су они то посматрали нешто другачије, сматрајући да је владалаштво тек последица боголиконости. Човекова способност владања одраз је његове боголиконости.⁶⁹ Мишљење наведених библиста умногоме подлеже оправданој критици. Тако А. Дилман (A. Dillmann) с правом расуђује да је „човеково господарење само последица његове боголиконости, а не боголиконост по себи“.⁷⁰ Слично томе размишља и Е. Шлинк (E. Schlink), по коме је „владалаштво пре развијање боголиконости“.⁷¹ Господарење човеково над природом је, дакле, последица боголиконости, а не сам Божији лик у човеку, мада би се требало прецизније изразити и нагласити да владалаштво не значи деспотизам или тиранију, већ човеково космоичко богослужење: *Твоје од њих Теби њриносећи, од свих и за све*, како се пева у средишњем литургијском возгласу у Канону Евхаристије.

Неки библијски стручњаци сматрају да је човек боголик зато што је заступник Божији на земљи. То мишљење заступају Г. фон Рад (G. von Rad),⁷² Е. Јакоб (E. Jakob),⁷³ Х. Бусхе (H. Bussche)⁷⁴ и други. Први је ту идеју изнео

⁶⁵ McKenzie, *op. cit.*, 172.

⁶⁶ Cf. G. Fohrer, *Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments*, ThZ 3 (1968) 170.

⁶⁷ Gross, *op. cit.*, 98.

⁶⁸ P. Bratsiotis, *Genesis I, 26 in der orthodoxen Theologie*, EvTh 11 (1951/1952) 293.

⁶⁹ Cf. J. Поповић, *Догмајлика њавославне Цркве I*, Београд 1980, 253.

⁷⁰ Dillmann, *op. cit.*, 32.

⁷¹ E. Schlink, *Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium. Der alte und der neue Mensch*, BEvTh 8, München 1942, 71.

⁷² *Vom Menschenbild des AT. Der alte und neue Mensch*, EvTh 8, München 1942, 5–23. Г. фон Рад пише: „Исто тако као што је земаљски владар у провинцији ... сличица њега самог (Божијег суверенитета), као истински знак његовог права на владалаштво, тако је човек постављен, у својој боголиконости, као знак суверености Божије на земљи и стога је призван да чува и остварује Божије господарство на земљи“ (7).

⁷³ *Le thème de l'Imago Die dans l'AT*, in: *Congress of the Orientalists II*, 583–585.

⁷⁴ *L'homme créé à l'image de Dieu (Gen 1 26–27)*, CollB 31 (1948) 185–195. Бусхе то овако формулише: „Бог је створио човека као свог представника, свог везира (*vizir*), и он, на

Ј. Хен (J. Hehn) на основу проучавања значаја слике у Вавилону. Он је дошао до закључка да је слика у Месопотамији стајала уместо божанства и да је тако она обожавана. Та слика (*salmu*) могла је да заступа божанство. У том смислу и владар се могао представити као слика Божија, из чега произлази да је уједно био заступник, репрезентант или викар божанства, а такво схватање било је присутно и у Египту.⁷⁵ Ту теорију касније су знатно развили Х. Вилдбергер (H. Wildberger)⁷⁶ и В. Х. Шмит (W. H. Schmidt),⁷⁷ користећи се обиљем текстова у којима се египатски и вавилонски владари означавају као слике Божије. Занимљиво је да су њихова истраживања текла отприлике истовремено и независно једна од других. Обојица су закључила да је старосавезни појам слике Божије преузет из владарске идеологије (*Königsideologie*) старих народа Блиског истока и Египта. Вилдбергер наводи: „Човек је

известан начин, личи на свог творца... Човек постаје опуномоћеник Бога, чијим добрима управља“ (195).

⁷⁵ J. Hehn, *Zum Terminus „Gottes Bild“*, Freischrift E. Sachau, Berlin 1915, 167–180.

⁷⁶ *Das Abbild Gottes (Gen 1 26–30)*, ThZ 21 (1965) 245–259, 481–501. Вилдбергер полази од претпоставке да *sêlêm* у Старом Савезу није уобичајена реч за појам *слика Божија*. Њено порекло је изван Израила, те он наслућује да је употреба речи *salmu* вавилонска. Он наводи велики број текстова у којима се владар показује као слика Божија и закључује: „... места на којима се говори о владару као *salmu* или *miššalu* његовог Бога ... наговештавају да је Пост 1 26–30 укоренењено у владарској идеологији Блиског истока“ (255). То јасно потврђују и паралеле из 8. псалма. У Египту се у још већој мери сусрећу ознаке фараона као слике Божије. На једном месту Аменофис II из Амаде слави фараона: „Љубљени телесни син Реа ... добри Бог, Реово створење, владар ... слика Хоруса на трону свог оца, велики у моћи“ (485). Истраживање текстова показало је да је кључни појам боголикости однос владар–Бог. Тиме је потврђена веза Пост 1 26 с оријенталном краљевском идеологијом: „... слика Божија је стално на неки начин репрезентовање самог Бога“ (488); у владару се објављује божанство. Одатле следи тумачење Пост 1 26: „Човек је ... Божији репрезентант.“

⁷⁷ *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschaft*, 127–148. Шмит најпре излаже сва дотадашња тумачења и закључује да проблем није решен, јер се у тексту очигледно претпоставља да је смисао израза *слика Божија* познат. То се најбоље објашњава тиме што је тај термин одраније био чврсто обликован. Стога је потребно тражити паралеле. Тај појам тешко може имати порекло у вавилонским митовима о стварању. Насупрот томе, он је заступљен у египатском дворском стилу (137). Титула се појављује у Новом царству, нарочито код 18. династије: „слика Реова“, „света слика Реова“, „жива слика на земљи“ итд. Овде је важно повезивање Божије слике и творевине. Фараон је „блистава слика господара свемира и створење богова од Хелиополиса... Ре га је створио ... као живу слику“ (138). Фараон сам за себе каже: „Ја сам његов (Озирисов) син, његов штићеник, његова слика која од њега долази.“ На једном месту Амон каже Аменофису III: „Моја жива слика, створење мојих удова.“ Ознака *слика Божија* за владара присутна је и на простору Месопотамије. Тако се у једном тексту каже: „Отац краљев, мој господар, беше слика (*salam*) Валова; и краљ, мој господар, слика је Валова“ (140). Понекад се и фараонови чиновници означавају као *слика Божија*, што је веома важно, јер се касније у мудросној науци Мери-Ка-Ре каже: „Они су његова (Бога творца) слика, који су из његових удова настали“ (139). Тако нешто, обично приписивано само владару, ту се преноси на све људе. Тиме се показује да је човекова боголикост у Пост 1 26 утврђена у владарској традицији, што потврђује нарочито Псалом 8, у којем се човек описује као владар.

... као такав (слика Божија) Божији репрезентант“, или: „Постоји само једна легитимна слика кроз коју се Бог манифестује у свету, а то је човек.“ На крају закључује: „Од бескрајног је значаја то што је Израил ... у смелом преобликовању теологије слике заступљене код околних народа — обзнанио да је човек слика у којој је присутан Бог.“⁷⁸ По Шмиту је с временом дошло до извесне „демократизације“ краљевске идеологије у старом свету, што се, дакако, одразило и на старосавезне теологе. Он расуђује: „Смисао својства владара да је као слика репрезентант или заступник Божији на земљи јесте то што се божанство појављује тамо где се појављује владар. Слично томе, у Старом Савезу Бог се објављује тамо где је човек. Човек репрезентује, посведочује Бога на земљи. Тако је човек као човек, од Бога створен, Божији сведок ... биће слике, лик који се појављује; Бог се показује тамо где је човек.“⁷⁹

Непобитно је тачно да је на старом Истоку владар сматран репрезентантом божанства и сасвим је логично да је он пред другим људима био заступник Божији. Појам *репрезентант* или *заступник* прикладан је када се говори о појединцу у односу на заједницу, друштво, али тај појам не одговара човеку уопште. Овде није реч о појединцу, већ о људском роду. Ту се оправдано поставља питање: какав смисао има закључак да човечанство репрезентује Бога на земљи? То би било логично само ако би човек (човечанство) репрезентовао Бога насупрот осталој творевини, али тако нешто овде није могуће.⁸⁰ На крају су се обојица егзегета сложила око тога да је господарење над остатком творевине само последица боголикости. Уз то, такво тумачење искључено је када је реч о теологији свештеничког предања. Шмит наводи да се у Старом Савезу Бог објављује тамо где је човек,⁸¹ али се такве идеје не могу приписати теологу свештенику, јер су код њега Божија светост и Његово јављање (епифанија) неприкосновена светиња, човеку неприступачна: *И кад сјане њролазити слава моја ... и заклонићу ње руком својом док не њрођем* (Изл 33 22).⁸² Стога је закључак да се Бог показује тамо где се показује човек немогућ, јер се у свештеничком предању Бог јавља сам у својој светињи. Он се показује у слави (כבוד), насупрот човеку, али не у њему.

⁷⁸ Wildberger, *op. cit.*, 495.

⁷⁹ Schmidt, *op. cit.*, 144.

⁸⁰ Westermann, *op. cit.*, 211.

⁸¹ Schmidt, *op. cit.*, 144.

⁸² Одломак Изл 33 12–23, по мишљењу библиста, не припада ниједном великом предању, већ је мања перикопа загонетног порекла. Ипак, пошто је свештеничко предање последње ушло у Пентатевх, а теолози свештеници су му дали коначни облик, то би значило да су они тај одломак уградили између великих предања, а самим тим и да су се слагали с његовом теологијом.

Наравно, теорија владарске идеологије има неких основа и заслужује озбиљно разматрање. Извесних паралела могло је да буде, мада не само паралела с процесом „демократизације“, већ уопште с идејом човекове боголикости која се може наћи и код примитивних народа.⁸³ С друге стране, чини се да су оба научника пришла проблему на неодговарајући начин. Наиме, они су се углавном бавили појмом *слике Божије* који се среће у Вавилону и Египту, али, како је добро приметио један новији немачки библиста, „они се не дотичу самог догађаја стварања човека по лику Божијем“,⁸⁴ већ их искључиво занима термин *слика Божија*. Паралеле с владарским својствима такође треба узети уз извештај опрез, јер се у месопотамској и египатској литератури говори само о владаревој боголикости, док се о људима на тај начин уопште не говори. Чак се ни постојање идеје „демократизације“ владарске идеологије у Египту не може поуздано доказати, јер, како наводи и сам Вилдбергер, у учењу Мери-Ка-Ре⁸⁵ реч је о сасвом другачијој традицији.

Нов подстицај западним библистима дало је учење које је заступао К. Барт (К. Barth). Он је пошао од поставке да боголикоост није неки човеков квалитет, односно неко човеково својство, већ сам човек. Боголикоост је посебан карактер човекове егзистенције, а човек је, захваљујући њој, способан за дијалог као сучелник Божији или као од Бога ословљено *џи* и као пред Богом одговорно *ја*.⁸⁶ Тиме Барт наглашава партнерство Бога и човека. Неки научници су, с извесним изменама, преузели ту концепцију. Ј. Штам (J. J. Stamm) закључује да се из те перспективе може говорити о човеку у Старом Савезу: „Ту се човек посматра као сачелник Божији, као *џи* које сме да слуша Бога, *џи* које Бог пита и које му сме одговорити“; ту је човек „биће слике у партнерству и способно за Савез“.⁸⁷ Слично је мишљење Ф. Хорста (F. Horst), који се слаже с Бартом, а наглашава персонални однос између Бога и човека што живи „пред лицем његовим“.⁸⁸ Вестерман на то додаје: „Бог је

⁸³ Тако једно племе на Новом Зеланду верује у то да је један одређени Бог, по имену Ту, Тики или Тане, узео глину с речне обале и измешао је са сопственом крвљу обликујући сопствену слику. Када је завршио лик, оживео га је дувањем у уста и ноздрве, па се обликована иловача кијањем пробудила и ушла у живот. Човек је био тако сличан свом творцу да је назван Тики-акуа, то јест *Тукијева слика* (J. G. Frazer, *Die Arche. Biblische Geschichten im Licht der Volkerkunde*, Stuttgart 1960, 8). То, међутим, не значи да се такве идеје налазе искључиво код примитивних народа. Многа афричка дивља племена не познају такву мисао. Али се тиме показује да је идеја универзална и да јој није био потребан никакав „демократски“ развој.

⁸⁴ Westermann, *op. cit.*, 212.

⁸⁵ То је египатски мудросни спис који је, у виду поука намењених владару Мери-Ка-Ре, настао око 2000. године пре Христа.

⁸⁶ Barth, *op. cit.*, 204–233.

⁸⁷ J. Stamm, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, ThSt 54 (1959) 19.

⁸⁸ F. Horst, *Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament*, München 1961, 230.

створио човека по својој складности тако да човек говори Богу и може да чује његову реч.⁸⁹ Ипак, најбољу дефиницију потеклу из те егзегетске струје дао је Штам: „Бог је личност и, ако је човек створен по његовом лику, то значи да човек има удела у том личносном бићу, да је он такође *יחי*, жива и активна личност.“⁹⁰

Такво разумевање боголикости, међутим, код савремених егзегета није потпуно ново. Још је В. Ридел (W. Riedel) у својим истраживањима закључио: „Човекова се боголикоост састоји у томе што Бог с човеком општи, а човек може с Богом да општи и да му одговара.“⁹¹ Слично мишљење заступају Ф. К. Шуман (F. K. Schumann),⁹² В. Фишер (W. Vischer),⁹³ К. Галинг (K. Gallig),⁹⁴ К. Кригер (K. Krieger),⁹⁵ В. Рудолф (W. Rudolph),⁹⁶ Б. Хеслер (B. Hessler)⁹⁷ и други. Посебно је важно мишљење једног библисте који има сасвим другачије полазно становиште, али је закључак до којег је дошао врло сличан поменутом: „То што је човек створен као Богу слично биће требало би свакако да значи како је он способан да буде у односу са својим Творцем.“⁹⁸ Дакле, та теолошко-егзегетска концепција, као што се види, не потиче од Барта, али јој је он својом теолошком аргументацијом дао посебну снагу и легитимитет, истовремено утичући на млађе библисте. Његова темељна поставка јесте да се у библијском тексту не мисли на *נשייו* код човека, на неко његово својство или делатност, већ на самог човека.⁹⁹

Резултат да којег су дошли поједини егзегети, нарочито последња поменута група, свакако је позитиван. Озбиљна и здрава библијска наука, постављена на исправан темељ, може много да помогне у изучавању светих списа. Када су неки егзегети сагледали и схватили изворну антрополошку позицију у Старом Савезу, а то је да су библијски писци човека посматрали као нераздељиву целину, код које нема никакве суштинске антрополошке дихотомије или трихотомије, иако се говори о души, духу и телу, створила се добра претпоставка за боље разумевање човекове боголикости схваћене из библијске перспективе. Споредне библијске науке (археологија, језико-

⁸⁹ C. Westermann, *Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel*, Stuttgart 1960, 23.

⁹⁰ Stamm, *op. cit.*, 19.

⁹¹ W. Riedel, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen*, AU I, 42.

⁹² *Imago Dei. Beiträge zur theologischer Anthropologie*, Gießen 1932, 167–180.

⁹³ *Das Christuszeugnis des Alten Testaments I*, Zürich 1934.

⁹⁴ *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht*, Mainz 1947, 11.

⁹⁵ *בְּחַלְמֵם אֱלֹהִים*, ZAW 70 (1957) 265.

⁹⁶ *Das Menschenbild des Alten Testaments*, 248.

⁹⁷ *Die literarische Form der biblischen Urgeschichte*, WuW 21 (1958) 188–207.

⁹⁸ Maag, *op. cit.*, 34.

⁹⁹ Barth, *op. cit.*, 206.

словље, етнологија, историја и друге) имале су у томе важну улогу, као и, донекле, утицај егзистенцијалистичке философије. Наравно, библистици је најпотребнија исправна богословска потка, јер без ње егзегеза остаје слепа и немоћна. Библијска наука има — и мора да има — своје „научне“ границе или се, у противном, претвара у збирку произвољних и неубедљивих хипотеза које највише сметају њој самој.

У Новом Савезу питање боголикости из Пост 1 26 појављује се, пре свега, у теологији апостола Павла и истодобно је пренето у раван домостроја спасења. Средиште је, наравно, њена христолошка и сотириолошка функција: сам Христос је икона Божија. Он изнова успоставља грехом затамњену боголику и истовремено је испуњава. Боголику је *христолошкост*.¹⁰⁰ Означаванем Христа као стварне иконе Божије, што је једна од средишњих тема Павлове теологије (Кол 1 15 с; 2Кор 4 4; Јевр 1 3), јасно се преузима Пост 1 26 и христолошки интерпретира. Човек по лику и подобју из Пост 1 26 пророчко је обећање стварног човека Исуса Христа (Рим 5 14), који се јавља као Спаситељ и Просветитељ (2Кор 4 4, 6) на крају времена, есхатолошки, и кроз његову послушност испуњава се обећање из Пост 1 26 (Фил 2 6–11; Кол 1 15–20). У Христу поново стечена боголику надилази ону из Пост 1 26 у истој оној мери у којој Христос надилази Адама.¹⁰¹ Стога је изворна боголику из Пост 1 26 разумљива само у Христу као средишту икономије спасења, а не обрнуто.

Апостол Павле, доживљавајући Христа као икону Оца (εἰκόων τοῦ θεοῦ), показује да је εἰκὼν онтолошки и релациони појам. Управо на тој поставци темељи се његово схватање односа верујућих према Христу.¹⁰² Верујући не живи више сам по себи (уп. Гал 2 20); човеково постојање испуњава се савим новим садржајем. Кроз крштење хришћани умиру греху (Рим 6 2, 7, 10) и улазе у заједницу светих, живећи по Духу (Гал 5 25) и, наравно, љубећи једни друге, *јер који љуби другога испунио је закон* (Рим 13 8). Заједништво с Господом заједништво је у духу Његовом (1Кор 6 17). То пак значи — уобличавање Христовог лика у себи (Гал 4 19), ношење слике небескога (1Кор 15 49), „прелаз“ из *σῶμα ψυχικόν* у *σῶμα πνευματικόν*, што подразумева перспективу времена. Заправо је то учешће у догађају васкрсења: *... да буду саобразни лику Сина његова, да он буде Прворођени међу многим браћом* (Рим 8 29), динамични преображај у *шај истини лик, из славе у славу...* (2Кор 3 17).

¹⁰⁰ W. Seibel, *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 807.

¹⁰¹ *Ibid.*, 808.

¹⁰² Cf. U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, BThSt 18, Neukirchen–Vluyn 1961, 117–118.

Апостол Павле тај чин не схвата као супститутивну промену, већ као историјско-есхатолошки догађај.¹⁰³

Питање човекове боголикости било је од самих почетака отачког богословља заступљено у теолошком учењу Цркве. Потребно је прво указати на важну појединост у вези с текстом који су користили црквени оци. Наиме, реч је о посебности која се појављује у Септуагинти, у преводу стиха 1 26: „κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν“. Речено је да су предлози כ ו ז у Септуагинти превођени грчким предлогом κατὰ. Овде је, међутим, од кључне важности то што се у преводу Седамдесеторице појављује везник καί, којег нема у изворном тексту (нема га ни у самарјанском тексту, ни у Вулгати).¹⁰⁴ Корисћењем појма כְּדִמוּתֵנוּ у масоретском тексту, по мишљењу неких егзегета, тачније се одређује претходни израз בְּצִלְמֵנוּ, док се у Септуагинти употребом везника καί не искључује паралелизам масоретског текста (што је осетио већ свети Исидор Пелусиот),¹⁰⁵ а донекле се открива и нова димензија чина Божијег стварања човека, што, наравно, није искључено ни у изворном тексту. Треба имати на уму да је немогуће доказати да се појмом דְמוּתֵנוּ прецизније одређује реч צֶלֶם или да се тако ублажава (*слика — сличности*), као ни то да је реч о синонимима. Тако и ово питање остаје отворено.

Крајем I и током II века, све до светог Иринеја, епископа лионског, црквени писци ретко су се бавили тим предметом, бар како се може закључити по сачуваним списима. Углавном се εἰκών (*лик*) у формалном смислу схватао као *ум, слобода, комуникација (однос), њосебан њоложај човеков* итд.¹⁰⁶ Мелитон Сардски је говорио: „Бог који стално живи креће се у твојем (човековом) духу. Твој дух је његова сопствена сличност.“¹⁰⁷ Човекова делатност, усмереност ка Богу, одваја га од животиња и чини боголиким, писао је Татијан Асирац.¹⁰⁸ Уз то, по његовом мишљењу, εἰκών и ὁμοίωσις су синонимима. Први, дакле, од отаца који је више говорио о човековој боголикости био је свети Иринеј. Он је правио јасну разлику између εἰκών и ὁμοίωσις. Под ликом се углавном подразумева оно што је заложено у саму природу човекову, док се подобје добија од Духа. Лионски владика наглашавао је да је „разуман човек утолико слика Божија уколико слободно бира и може да одлучује.“¹⁰⁹ За светог Иринеја *биџи њо образу Божијем* значи бити по образу Сина оваплоћеног. То су касније прихватили и развили остали источни

¹⁰³ *Ibid.*, 118.

¹⁰⁴ Bratsiotis, *op. cit.*, 290.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 290.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Мелитон Сардски, *Апол.* 6, код Јевсевија Кесаријског, *Црквена историја* IV, 26.

¹⁰⁸ Татијан Асирац, *Против Јелина*, PG 6, 837.

¹⁰⁹ Свети Иринеј Лионски, *Против јереси* 4, PG 7, 4, 3.

оци. Други важан моменат јесте то што је човек боголик и душом и телом.¹¹⁰ Тај елемент касније је нарочито наглашавао свети Григорије Ниски, као и свети Григорије Палама, који каже да не само душа „него и тело има особине образа и створено је по образу Божијем“.¹¹¹ Пре светог Иринеја исто је мислио свети Јустин Мученик и Философ.¹¹²

Оци су непрестано наглашавали човекову блискост с Богом. Свети Григорије Богослов тврди да су људи „Божијег рода“; за светог Максима Исповедника човек је „Божија честица“. Човек је, по светом Григорију Ниском, у сродству с Богом.¹¹³ Тиме оци показују да је човек с Богом у посебном односу. Тај је однос могућ зато што је Бог створио човека од почетка сродног себи, то јест способног за заједницу с њим.¹¹⁴ Оци су, међутим, били свесни тога да је човек велика тајна створена по лику и подобју Божијем. На тајанственост човековог бића посебно указује свети Григорије Ниски: „Непостижност суштине једно је од својстава која се примећују у божанској природи. Услед своје сличности с Првообразом, по свој неопходности, и образ ће имати ту особину... Имајући најтачније сходство са Над-Суштим, он својом несхватљивошћу обележава своју несхватљиву природу.“¹¹⁵ Већ по схватању старосавезних богослова, Божије се лице не може видети (Изл 33 20, 24), јер *облак и мрак је око њега* (Пс 97 2). Због тога код отаца нема никакве систематичности, већ се човек открива с појединих аспеката. Тако је за Оригена εἰκὼν у уму и могућностима умне спознаје, док на другом месту он наглашава етичку страну боголикости. Неки оци сматрају да се лик Божији налази у души човековој, јер је Бог бестелесан; вештаствено тело не може бити обличје бестелесног Бога.¹¹⁶ Други пак истичу слободну вољу као одраз боголикости.¹¹⁷ Неки су, опет, видели лик Божији код човека у његовом посебном положају у тварном свету, у којем се он појављује као господар творевине. Тој концепцији нарочито је била склона антиохијска школа, између осталих и свети Јован Златоусти, као и блажени Теодорит Кирски, који сматра да је човекова стваралачка моћ слика Божије стваралачке силе.¹¹⁸ Занимљив суд о боголикости човековој доноси свети Епифа-

¹¹⁰ *Ibid.*, 5, 6, 1.

¹¹¹ *Prosopopeiae*, PG 150, 1361 C.

¹¹² *О васкрсењу* 10; *Дијалог са Трифоном*, 4.

¹¹³ Свети Григорије Ниски, *Вел. катих.*, реч 5, PG 45, 21.

¹¹⁴ Д. Станилоје, *Православна догматика*, Београд 1993, 302.

¹¹⁵ Цитат према: Флоровски, *op. cit.*, 164.

¹¹⁶ Свети Кирил Јерусалимски, *Катих.* 4, 18; Свети Амвросије, *Шестоднев* 6, 8, 45; Свети Јован Златоусти, *Ом. на Посп 8 2*; Ориген, *О начелима* 1, 1, 7; *Проштив Келса* 8, 49.

¹¹⁷ Свети Иларије, *Трактат на Пс 34 14*; Јероним, *Писмо* 146; Свети Јован Дамаскин, *Православна вера* 2, 12.

¹¹⁸ *Пишања на Постање*, PG 80, 109.

није Кипарски, који каже да Црква верује и исповеда да је човек уопште створен по лику Божијем, али не одређује у којем се делу човековог бића налази та боголикост.¹¹⁹ Разлог томе је то што оци углавном помало остављају у сенци класично-онтолошку страну питања боголикости. Појам образа Божијег у човеку изводи се из учења о богоопштењу. Тек кроз богоопштење показују се различити видови образа Божијег у човеку.

Оци се, дакле, не слажу у потпуности када говоре о лику Божијем код човека. С друге стране, они не противрече једни другима, већ се напросто допуњују, откривајући разне аспекте човекове боголикости. Често се исти отац или црквени писац на разним местима различито изражава о боголикости. Тиме се потврђује мисао светог Григорија из Нисе да је човек као образ Божији несагледива тајна, јер је он одблесак и из-ображавање уму недокучиве тајне — библијског Бога, Онога који јесте. Већина отаца говори о човеку управо с тог гледишта. Један богослов новијег доба о томе пише: „Прелазећи широко поље отачке мисли, бескрајно богате и нијансиране, стиче се утисак да она избегава сваку систематичност да би спасла своју целу задивљујућу елеганцију. Она ипак дозвољава да се извуче неколико основних закључака. Пре свега треба да се да супстанцијалистичка концепција о лику. Он није стављен у нас као део нашег бића, него је свеукупност људског бића, створеног, уобличеног 'по лику'.”¹²⁰ Тако не постоји неки посебан и одвојени чинилац који има својство лика. *Човеком* се не називају ни душа ни тело одвојени једно од другог, већ и душа и тело заједно. Човек је као цело и јединствено биће лик Божији. Божијим актом настаје ново *ѿи*, које је *Божији лик*, јер то *ѿи* може да каже за себе *ја* и може да каже Богу *Ти*. Бог ни из чега ствара себи саговорника у дијалогу, мада, наравно, у биолошком организму.¹²¹ Тај дијалог *лицем у лице* открива донекле тајну Бога и човека, мада образ Божији у човеку, у класично-есенцијалистичком смислу, остаје онтолошки неодредив.

Иако човекова природа остаје тајна која се не може до краја открити, мисао већине отаца ипак садржи став да се слика Божија код човека пре свега огледа у човековој слободи, то јест у могућности слободног начина постојања. Као што је речено, већ је свети Иринеј писао да је човек слика Божија ако је слободан и ако одлучује по „древном закону човекове слободе“.¹²² По речима светог Григорија Назијанзина, Бог је „удостојио човека слободе како би добро не мање припадало ономе који га изабира од онога који је посејао његово семе“.¹²² Тај отац на другом месту каже да је човек сродан Богу

¹¹⁹ *Против јереси* 2, PG 42, 70.

¹²⁰ П. Евдокимов, *L'Orthodoxie*, 82, цитат према: Станилоје, *op. cit.*, 306.

¹²¹ Станилоје, *op. cit.*, 304.

¹²² Свети Григорије Назијанзин, *Беседа 45 (на Пасху)*, н. 28, PG 36, 661.

по учешћу у Творчевој „слободи и самоодређивању“.¹²³ Присуство образа Божијег у човеку огледа се у томе „што је човек слободан од нужности и што није под влашћу природе, већ се може слободно определити по сопственом расуђивању“, писао је свети Григорије Ниски.¹²⁴ Слобода означава „невезаност никаквом природном силом“, способност самоделатне одлучности и одабирања.¹²⁵ Нарочито је свети Максим Исповедник развио мисао да је слобода основни израз лика Божијег у човеку.¹²⁶ Слобода је неопходан услов врлине, разума и љубави. Врлина не постоји без слободе, разум није разум ако не одлучује слободно, нити је љубав могућа без слободе. Извор слободе је, наравно, сам лични Бог, који је апсолутно слободан. Читаво библијско предање говори и размишља о слободном Богу као личности. На тај начин Бог се и открива човеку: *Ја сам Суштин* — אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה — ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν — *Онај који јесте* (Изл 3 14). Слободни Бог Личност (יְהוָה) праобраз је човека као личности, оригинал којем тежи икона на свом путу слободе и самоодлучивања. Да бисмо боље схватили икону, потребно је рећи нешто о самом човековом Праобразу, Богу.

Библијско старосавезно предање не говори о Божијој суштини или о његовим својствима,¹²⁷ већ полази од чињенице јављања Бога Личности човеку у историји и његових дела у изабраном народу и целом свету. Темелј библијске вере јесте Јахвеово склапање Савеза с Израилом (Изл 24). Склапање Савеза нужно подразумева лични однос Бога и човека, што опет значи општење и заједницу Бога и људи. Савез могу да склопе само личности. Покретач Савеза је Бог — Он се први открива. Најзначајнија старосавезна теофанија (ако се тако уопште може говорити), која уједно претходи Савезу, јесте Јахвеово јављање Мојсеју на Синају (Изл 3 14), где се Бог јавља као Личност, Онај који јесте אֱהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה — ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν), и говори да је он Бог одређених личности — Авраамов, Исаков, Јаковљев. Велики православни теолог и мистик свети Григорије Палама на основу тога закључује да Бог није рекао: „Ја сам суштина“ или „Ја сам биће“, већ „Ја сам Сушти“, а из тога произлази да „није Сушти из суштине, него суштина из Суштога, јер Онај који јесте у самом себи обухвата свеукупност Бића“.¹²⁸ Још један теолог патристичке епохе примећује: „Једно је појам бића, а друго сам начин постојања бића.“ Ту лежи дубока тајна библијског Бога, јер о њему знамо да „Он

¹²³ Цитат према: Ј. Мајендорф, *Појам стварања у историји православног богословља*, Тп 1–4 (1994) 40.

¹²⁴ *О стварању човека*, 14, PG 44, 184 В.

¹²⁵ Флоровски, *op. cit.*, 163.

¹²⁶ *Дискусији с Пиром*, PG 91, 304с.

¹²⁷ Cf. U. Luz — A. Michaels, *Jesus oder Buddha*, 2002, 47.

¹²⁸ Свети Григорије Палама, *Тријаде у одбрану свештених исихаста*, 3, 2, 12, PG 151.

постоји и да Он јесте тај који јесте“.¹²⁹ Знање о Богу као личности долази из његовог откривања човеку и ступања Бога и човека у међусобни однос. Бог се јавља као личност — а та личност је Христос, Бог Логос — постепено у Старом,¹³⁰ а затим отеловљен у Новом Савезу.

Христос као Син Божији, дакле као посебна Божанска личност, открива нам истину да је хришћански (библијски) Бог Света Тројица — вечна заједница три Лица.¹³¹ Тиме се открива начин на који постоји и јесте Бог — као заједница личности које су у вечном личном односу једна с другом, те имају биће које је живот у заједници. С потпуним уважавањем недоступности и несазнатљивости божанске природе, ипак би се на богодоличан начин могло рећи да примарни аспект библијског Бога није то да је он „биће“, „суштина“ или „есенција“, већ да је Личност у заједници. Тиме се надилази класична есенцијалистичка онтологија и долази се до персоналне онтологије и онтологије односа. Већ су у Старом Савезу постављени темељи такве онтологије, у којој једини реалитет има покрет. Биће је покрет, то јест биће је биће ако је у стању покрета. Бог, врховно биће, не схвата се статично, по ономе што је по природи, већ динамично, у начину постојања — „покрету“. Покрет пак подразумева и претпоставља релацију и саоднос. Личносним начином постојања Бог надилази сопствену природу, то јест живот Божанских личности јесте самонадилажење сопствене суштине. Бог као личност није ограничен нити детерминисан својом природом, јер његова природа не претходи његовом постојању као Тројице Личности, већ се Божије постојање поклапа с тројичним (троипостасним) личним постојањем.¹³² Бог је истовремено и једно и мноштво, то јест Тројица, али би се, са извесном смелашћу, могло рећи да

¹²⁹ Свети Григорије Ниски, *О животоу Мојсијевоу и Проишв Евномија*, PG 44, цитат према: Владика Атанасије (Јевтић), *Хришћанско схватање личности у историји*, Тп 1–4 (1991) 174. У овом делу рада ослањали смо се на тај чланак владике Атанасија.

¹³⁰ По источноправославном предању Христос, то јест предвечни Логос, јављао се у Старом Савезу углавном у лику Анђела Господњег (מַלְאָכִים). Такво мишљење заступао је велики број отаца: свети Јустин Мученик (*Дијалог са Трифоном*, 56с, PG 6, 595), свети Иринеј Лионски (*Проишв јереси*, 1, 3, PG 7, 860), свети Теофил Антиохијски (*Књ. Автолику*, 1, 2, PG 6, 1087), Климент Александријски (*Педагог* 1, 1, PG 8, 318), Ориген (Ом. 4 на Пост., PG 12, 183), Тертулијан, *Проишв Праксеа* (PL 2, 194), свети Кипријан Картагински (1. 2 *Сведочење*, PL 4, 728), Јевсевије Кесаријски (*Црквена историја* 1, 1, PG 20, 54), свети Атанасије Велики (*Три слова проишв аријанаца*, PG 26, 346), свети Василије Велики (*Проишв Евномија*, 1, 2, PG 39, 610), свети Епифаније Кипарски (*Излагање вере* 14, PG 42, 810), свети Кирил Јерусалимски (*Катих.* 10, PG 33, 670), свети Григорије Ниски (*Проишв Евномија*, 1, 11, PG 41, 871), свети Јован Златоусти (Ом. 58 на Пост 32, PG 54, 508), свети Амвросије Милански (*О вери* 1. 1, PL 16, 570). С тим се слажу: *Ајосијолске установе* (PG 1, 898), сабор у Антиохији 268. и сабор у Сирмијуму 351. године (Прва сирмијумска формула).

¹³¹ Владика Атанасије (Јевтић), *op. cit.*, 176.

¹³² *Ibid.*, 176. Cf. Ј. Зизиулас, *Христос, Свети Дух и Црква*, Тп 1–4 (1991) 95.

личности имају онтолошку предност у односу на природу. Сам унутарбожански живот Свете Тројице је љубав (уп. 2Сам 15 20) и слобода — наравно, богодолично схваћено: слобода је јер је Бог слободан наспрам нужности сопствене природе, а љубав јер живи у љубави са Сином и Духом Светим. Љубав је, дакле, онтолошка категорија, начин постојања Бога: *Бог је љубав* (1Јн 4 8). Извор бића Божијег није у његовој природи, већ у личности Бога Оца.

Свемогући Бог у савршеној слободи ствара свет и човека; потом кроз читаву историју пројављује своју слободу и љубав, које се на крају у свој својој пуноћи и савршености показују у Христу, предвечном Божијем Логосу, Другом лицу Свете Тројице. Логос у апсолутној слободи узима човекову природу, то јест постаје човек. Чин оваплоћења није условљен нужном љубављу, али је извршен слободно, из љубави. Христос се при том не лишава сопственог Божанства, не престаје да буде Бог, нити се природом претвара у човека, већ остаје савршен Бог и савршен човек. Управо је Христос у православном богословљу Прволик на основу којег настаје човек „по лику“, што нарочито потврђује Нови Савез (Рим 8 29; Кол 3 10). Бог општи са светом преко Сина, по чијем је лику створен човек. Оци такође повезују човекову боголикост са Христом, Логосом Божијим, кроз кога настаје свет (Јн 1 2–5; Јевр 1 2) и који је икона невидљивог Бога (2Кор 4 4; Кол 1 15).

Дакле, човекова боголикост не огледа се у његовој природи. Постоји бесконачно растојање између Божије и човекове природе, као и између Бога и читаве творевине, јер „све је удаљено од Бога и размакнуто је не местом, него природом“, по речима Дамаскиновим.¹³³ Слика Божија у човеку односи се на оно *како*, а не на оно *шта* човек јесте,¹³⁴ значи пре свега на човеков начин постојања, то јест његову личност, укључујући, наравно, све аспекте о којима су говорили оци. Библијско предање сведочи о томе да се бит човекова огледа у његовој активности.¹³⁵ Личност човекова и јесте та његова сличност (иконичност) с Богом.¹³⁶ Човек, међутим, није савршена и потпуно завршена слика Божија. Човек не располаже апсолутном слободом као Бог, али је и он као самоделатни субјект потенцијално апсолутно слободан управо личним начином постојања. Појам слободе или воље, наравно, ту нема

¹³³ О *православној вери* 1, 13, PG 94, 583.

¹³⁴ Ј. Зизиулас, *Дойринос Кападокије хришћанској мисли*, Бсв 1–2 (1988) 75.

¹³⁵ То је једна од основних поставки библијске антропологије. Све се посматра у покрету и активности, не само Бог и човек. Тако се бит сунца састоји у томе што оно светли и гори. Јевреји су тешко разликовали узрок и последицу (cf. D. Arenhoevel, *Prapovijest*, in: *Mali komentari Biblije — Stari zavjet*, Zagreb 1988, 42). Све се посматра у сопственој активности. *Бутхи* значи *деловаћи*. Због тога је закључак отаца да се човекова боголикост огледа у начину постојања, то јест у покрету и делатности, потпуно библијски.

¹³⁶ Владика Атанасије, *op. cit.*, 179.

исто значење као у модерној индивидуалистичкој философији. Слобода је сопствено остваривање божанског живота, што је заправо пројава стварног постојања. То захтева подвиг којим се човек приближава Богу, док га, с друге стране, сусреће благодатно снисхођење Божије. По исказу В. Х. Робинсона (W. H. Robinson), то је сарадња с Богом, који је највећа Личност.¹³⁷ Лик Божији тежи ка своме Прототипу, у коме налази потпуно испуњење, и то је захтев за обожењем.¹³⁸ Човек је створење које је примило заповест да постане Бог, говорио је свети Григорије Назијанзин.¹³⁹ По светом Василију Великом, „лик укључује одређеност човека за обожење.“¹⁴⁰ Обожење је човеково уподобљавање Богу, то јест потпуна актуализација лика. То је процес развијања *лика у подобије*, узрастања у човека савршена, у меру *расџа њуноће Христове* (Еф 4 13). Подобије, међутим, није само крајње стање обожења, по речима знаменитог румунског богослова оца Димитрија Станилоја, већ је то цео пут развоја лика, човековом вољом потпомогнут и укрепљен Божијом благодати.¹⁴¹

Из те отачке перспективе могуће је схватити разлику између појмова $\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ — εἰκόν и $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ — ὁμοίωσις. Древни оци говорили су да се лик развија у подобије и да је то пут подвига и врлине. Лик означава ум и слободу, а подобије усхођење у врлини, по речима Дамаскиновим.¹⁴² Нешто касније тај отац закључује да је човек створен „као биће које се обожује“, то јест као биће које тежи заједништву с Богом.¹⁴³ Требало је да Адам у сарадњи с Богом слободно узраста, јер није био створен као савршено биће, већ као велико дете које треба да се развије у човека.¹⁴⁴ После грехопада лик човеков се очувао, мада он није почео да корача путем уподобљавања и тиме се знатно затамнио. Пут којим су кренули први људи био је пут погибљи и нестајања, пут који води од Бога. Лик, међутим, није потпуно разорен, иако је донекле оштећен. Пад прародитеља није уништавање лика, већ свођење подобија на па-

¹³⁷ W. H. Robinson, *The Group and the Individual in Israel*, in: *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964, 29.

¹³⁸ Свети Григорије Ниски пише: „Бог је по доброты својој створио човека боголиким; и душа, будући образ божанске доброты и красоте, има за циљ да се што више уподоби своме Првообразу“ (*О стварању човека*, 16, 10). Душа је створена боголиком да би човек свим бићем својим стремио сједињењу с Богом, говорио је свети Григорије Назијанзин (*Беседа* 45, 7, PG 36, 632 BC). По светом Атанасију Великом, „Бог је, стварајући људе по сопственом образу, кроз Реч дао силе да могу живети светим животом и на тај начин учествовати у блаженству“ (*О овајлоћењу Логоса*, 3, PG 25, 101 B).

¹³⁹ *Надгробно слово Василију*, Беседа 43, 48.

¹⁴⁰ PG 26, 560. Цитат према: Станилоје, *op. cit.*, 307.

¹⁴¹ Станилоје, *op. cit.*, 307.

¹⁴² *О православној вери* 2, 12, PG 94, 920.

¹⁴³ *Ibid.*, 924 A.

¹⁴⁴ Bratsiotis, *op. cit.*, 291.

сивност. Оци су говорили да је потпун лик онај који се остварио у подобију. Иако ослабљен, лик је остао, али се изгубила његова чврстина, која је исто што и подобије.¹⁴⁵ Уподобљавање или стицање подобија значи рефлектовање божанског међутројичног живота у себи, кроз подвиг љубави и слободе. Усавршавање и јачање лика јесте слободно узрастање и уподобљавање, пут слободног начина постојања, лишеног било какве расцепканости, начин живота који је попут начина живота троипостасног Бога. То је двиг узрастања личности у заједници с Богом и ближњима, успостављање бесмртних односа љубави и слободе, отварање вечности и бесконачности.

Кључна тачка у свештеничком извештају јесте то што старосавезно Божије *Ми* ствара људе (מִי וְאִתִּי), то јест мушко и женско. Божије *Ми* је вечна заједница Божанских личности која ствара нове личности у заједници. Узрастање личности претпоставља заједницу, стваралачку и слободну љубав у различитости. Нова личност, човек, позван је у заједницу с апсолутном личношћу, Богом, а при том он узноси целу творевину Богу као њен господар [... и владајте њом (Пост 1 28)], али у смислу евхаристијских дарова: *Твоје од њвојих Теби њриносећи, од свих и за све*. Човекова несавршеност и потреба за узрастањем сведоче о реалности његове другости у односу на Бога и афирмацију личну слободу и достојанство „слике Божије“. Бескрајно напредовање у заједници с Богом и ближњима јесте бескрајно напредовање у познању Бога и ту се огледа умни аспект боголикости као словесности. Опис настанка човека у Књизи Постања 1 26–27 пре свега подразумева слободни чин којим лични Бог ствара нову личност, позивајући је да надиђе сопствену природу путем уподобљавања, то јест обожења, и узрастања *у савршена човека, у меру расцита њуноће Христове* — у меру раста Прототипа по чијем је лику човек створен.

1.2. Јахвеистички извештај

Књига Постања садржи још један опис настанка човека и то је јахвеистички извештај. Већ на самом почетку друге главе (4b) текст свештеничког предања се прекида и почиње одломак из предања које научници називају јахвеистичким (2 4b — 3 24). Прелаз из текста свештеничког у текст јахвеистичког предања налази се у четвртом стиху и лако се запажа, јер текстови носе толико обележја властитог предања да је разлика одмах уочљива, иако су један поред другог. Свештеничка теолошка традиција за чин Божијег стварања користи глагол מִצַּרְפָּת — *створишћу* — док се у јахвеистичком предању користи глагол מִצַּרְפָּת — *чинишћу, учинишћу*. Јахвеист Бога назива Јахве, а не

¹⁴⁵ Григорије Палама, *Capita physica, Theologica, etc.*, PG 150, 1148.

више Елохим. Код јахвеистичког писца уопште има више антропоморфизма, који су још наглашенији због употребе глагола הָשֵׁט уместо בָּרָא . Глаголом הָשֵׁט истиче се Божија трансценденција и субјект може бити само Јахве.¹⁴⁶ Наравно, та два предања разликују се једно од другог и низом других својстава.

Стихови 4b–6 могли би бити увод у извештај о стварању човека (7), али то није потпуно сигурно. Мора се признати да тај одломак има добро осмишљену структуру: 2 4b служи као зависна реченица, стихови 5–6 као да су стављени у заграду или међу црте, 2 7 је главна реченица и уједно средишња реченица читаве друге главе.¹⁴⁷ На почетку одломка је уводна реченица: ... *кад Господ Бог сазда небо и земљу*. Она је врло слична уводној реченици у свештеничком опису стварања: *У њочетку створи Бог небо и земљу*. Праисконско стање земље описано је низом одричних реченица (*још не беше*), чиме се ствара одлична стилска припрема за средишње Јахвеово дело — стварање човека.¹⁴⁸ Изгледа, међутим, да тај опис крије сасвим различиту космогонију у односу на свештеничку. Док је у свештеничком предању (и на још неким местима у Старом Савезу: Јов 26 12; Пс 89 9; Ис 51 10 итд.) вода негативан космички елемент, код јахвеисте је суша нека врста негативног принципа у космоу. Вероватно је реч о различитим условима и животним околностима — „Sitz im Leben“ — у којима су настала та два библијска предања.¹⁴⁹ Свакако је то с одређеног аспекта важно, јер већ следећи стих говори о величанственом Јахвеовом подухвату — стварању човека од праха земаљског:

*И сазда (יָצַר) Господ Бог човека (הָאָדָם)
од њраха земаљског (עָפָר מִן־הָאָדָמָה),
дунувши му у нос дах живојини (נִשְׁפָּחַת חַיִּים)
и њосћа човек живо биће (נִפְּשׂ חַיָּה).*

¹⁴⁶ McKenzie, *op. cit.*, 169.

¹⁴⁷ Rebić, *op. cit.*, 125.

¹⁴⁸ Даничићев превод стиха 6 (*Али се њодизаше њару са земље да њањаа сву земљу*) није сасвим тачан. Исправан превод стиха гласи: *Али вода (וַאֲ) њоњече из земље и њањоњи све њло (וַאֲדָמָה)*. Библијски стручњаци сматрају да је тај стих касније уметнут, што је учинио или писац или редактор. Реч וַאֲ (*вода*) која стоји у изворном тексту страног је порекла и значење јој је веома загонетно. Среће се на још неколико места у Старом Савезу (на пример, код Јова 36 27) и означава *њару*, *облак* или *сињну кишу*. По Таргуму на Пост 2 6 וַאֲ је магла настала од сунчеве топлоте. У Септуагинти реч וַאֲ преведена је као *извор*, што је потом ушло у касније преводе.

¹⁴⁹ Стога велики број библиста сматра да је „Sitz im Leben“ јахвеистичког предања била Палестина, у којој је након дугих и сувих летњих месеци околна пустиња изгледала страшно и беживотно, што је предукус смрти и „небића“. Свештеничко предање је највероватније месопотамског или египатског порекла. У Месопотамији и Египту повремене поплаве изазивале су велике катастрофе, па је вода била негативна сила разарања и хаоса.

На почетку седмог стиха за стварање човека употребљен је глагол צָרַר . Он се појављује на 63 места у Старом Савезу, а на 42 места субјект је Бог, док је објекат различит: Бог саздава човека, животиње, сушу, горе, сунце, зиму и светлост.¹⁵⁰ צָרַר означава Божију стваралачку делатност на почетку, у прошлости и садашњости. Употреба тог глагола није ограничена само на рано доба, мада га нема у свештеничком и девтеронимистичком предању нити код Девтеро-Исаије. Његово конкретно значење је: *саздајти, начинити, обликовајти од неког материјала*, а нарочито се употребљава када се говори о лончарском занату (уп. 2Сам 17 26; Ис 18 2, 3, 4 итд.). Тим глаголом посебно се бавио П. Хумберт (P. Humbert), који наводи: „Укратко, употреба супстантива צָרָר , као и самог корена глагола, има свој почетак у лончарском занату, што значи да му је први и основни смисао био конкретан и пластичан.“¹⁵¹ Постоје, међутим, и супротна мишљења. Тако Т. Фрицен (T. Vriezen) закључује: „ צָרַר не подразумева, како се често узима, асоцијацију на лончарство ... реч צָרַר једва допушта да се помисли на лончара, јер је специфична реч за иловачу, глину коју лончар употребљава צָרַר .“¹⁵² Готово је немогуће са сигурношћу утврдити порекло и изворно значење овог глагола. Ипак изгледа, мада то није сасвим извесно, да се специфично значење глагола צָרַר односило на стварање човека (и животиња), док је касније пренето на остала створења.

Идеја о стварању човека од земље (или праха, глине) није ретка у старосавезним списима. Код Јова стоји: *Твоје су ме руке створиле и начиниле... Ој моени се да си ме као од глине начинио, и ојетћ ћеш ме у прах враћити* (10 8–9); *А камоли у оних који су у кућама земљаним, којима је шемељ на праху и сајру се њре него мољац* (Јов 4 19). Слично говори и Девтеро-Исаија (45 9): *Тешко ономе који се бори с оним ко га је обликовао, или: Сада овако вели Господ који ње је створио, Јакове, и који ње је саздао, Израиле* (43 1). Јахвеово стварање човека од земље повезано је с мишљу о слабости човековој и поновном повратку у прашину (уп. Пост 3 19, 23; 18 27; Пс 90 3; 103 14; 146 4).¹⁵³ То су, иначе, карактеристичне метафоре које су доста честе у Старом Савезу. Сличном се метафором послужио и јахвеистички теолог у другој глави Књиге Постања (2 7), али с много одређенијим значењем. Док се у осталим старосавезним списима само уопштено говори о Богу који ствара различита створења, дотле је ту Божији чин стварања ближе одређен. Писац помиње материју (глинену земљу, прах) од које је Јахве — Елохим обликовао чове-

¹⁵⁰ Westermann, *Genesis*, 277.

¹⁵¹ P. Humbert, *Empoli et portée bibliques du verbe yâsar et de ses dérivés substantifs*, BZAW 77 (1958) 88.

¹⁵² Vriezen, *op. cit.*, 129.

¹⁵³ Westermann, *op. cit.*, 278.

ка.¹⁵⁴ Наравно, такве и сличне идеје могу се наћи у многим списима старовековне литературе. Оне су биле познате Вавилоњанима, Египћанима, народима предње Азије, старим Јелинима и другим. По Фрејзеровом (J. G. Frazer) мишљењу, то је заједничко наслеђе које су ти народи преузели од древних и примитивних предака.¹⁵⁵ Дакле, идеја стварања човека од земље била је позната и примитивним народима,¹⁵⁶ а касније су је наследили културни народи старог света. Јахвеистички писац је то мишљење такође наследио, али је код њега ново и битно то што он о Јахвеу, Богу изабраног народа, говори као о Творцу човековом.

Обично се узима да је стваралачки акт Божији у Пост 2 7 текао у два чина. То су чин обликовања праха земаљског (7а) и чин удахњивања даха животног (7б). Стиче се утисак да је ту реч о временском следу догађања. Најпре је начињено тело, па је Бог удахнуо човеку у нос дах животни. У Књизи Постања, међутим, како је добро приметио Д. Станилоје, не говори се о томе да је Бог прво створио тело, а да је затим удахнуо дах животни у човекове ноздрве, већ само да је створио човека узевши земаљски прах, да је дунуо у ноздрве његове дах животни и *иосїао је човек душа жива* (Пост 2 7). У опису стварања Адама нема никакве следствености. Човек је као изузетно биће створен симултано у својој целини.¹⁵⁷ Искључено је свако временско претхођење тела или душе. Бог није прво створио телесну статуу, па је онда оживео, већ је тај процес текао једновремено. Душа изниче (и рађа се) с телом.¹⁵⁸ Нема двострукости (дихотомије) стварања, јер је човек једнако душа и тело. Постоји извесно логичко претхођење тела, али оно нема временске димензије. То је, једноставно, логички захтев људског ума, који не мора бити емпиријски нужно исправан. Стварање човека је (као и стварање света) уму тешко докучиво, тај „прелаз“ из непостојања у постојање неухватљив је за мисао. Додуше, када је реч о Библији, пре би се могло говорити о одуховљеном телу него о отеловљеној души, јер је човеков идентитет донекле наглашенији преко тела (Пост 2 23), али је он истовремено незамислив без душе, наравно — душе и тела у библијском смислу. Ипак, човек нема коначну заснованост и потпору сопственог бића у материји, већ у Богу. По праху земаљном, он је најближи „небићу“.

¹⁵⁴ Rebić, *op. cit.*, 130.

¹⁵⁵ Frazer, *op. cit.*, 48, 51, 213.

¹⁵⁶ Религиолози су поуздано установили да су у примитивним културама постојале представе о стварању човека од земље (глине). Феномен је познат и код примитивних народа Африке (Frazer, *op. cit.*, 6–20).

¹⁵⁷ Станилоје, *op. cit.*, 301.

¹⁵⁸ Г. Флоровски, *Источно оци V–VIII века*, Манастир Хиландар 1998, 212.

Сам чин настанка људског бића садржи извесно „достојанство стварања“ којим Јахве ствара човека. Постоји велика разлика између стварања човековог тела и стварања осталих живих бића. Чин стварања човека разликује се од чина стварања природе у самој тој компоненти која се односи на тело. Човек је, по речима Григорија Богослова, најсложеније и најразноврсније биће.¹⁵⁹ Бог је створио тело „узевши земаљски прах“ — није, дакле, просто заповедио земљи да га произведе, дајући му силу у том смислу.¹⁶⁰ Ипак, човек долази у постојање примањем духа Божијег, то јест оживљавањем. Упркос томе, ток стварања је нераздељив и истовремен. Један аспект човековог бића је земља, твар која већ постоји, али до пуноће долази одуховљавањем. Из тог угла посматрано, човек је двоструко биће. Начињен је од разумног и чулног, те је, по самој природи, нека „свеза“ између Бога и творевине. У себи садржи материјални свет, а, с друге стране, оживљава Божијим духом. То је уједно велика тајна човека, круне творевине и бића мало мањег од Елохима (Пс 8 5). Иако узет од материје, он није један њен део, већ космос у целини. Постоји непоредива разлика између човека и остале твари, непремостив аксиолошки понор, док је, с друге стране, човек у својој суштини творевина: ... *јер си њпрах и у њпрах ћеш се враћати* (Пост 3 19).¹⁶¹ Иако човек, по Божијем произвољењу, није трагичан спој духа и материје, душе и тела, већ спона неба и земље, духовног и материјалног, он ипак грехопадом постаје немоћан и у прах се враћа. Аспект човекове земљаности у библијским списима врло је наглашен.

Као логично намеће се питање: каква је то земља и шта је она, из библијске перспективе? За реч *земља* постоје у старојеврејском језику три израза, а наводимо само најбитнија њихова значења:

- а) אֶרֶץ — земља у смислу земаљске површине, земље као континента у односу на море (Пост 1 10, 28), затим подручје или област (земља Египат, Пост 13 10), део територије или њива (Пост 23 15); такође може означавати земљу насупрот неба (Пост 1 1; 2 1, 4);¹⁶²
- б) עֹפָר — тло или горњи слој обрадиве земље, блато (2Сам 22 43), прах (Јов 22 24; 38 38), глина и слично, а потом материјал — прах — од којег се ствара и од којег је саткан човек (Пост 2 7; Јов 4 19);¹⁶³
- в) אֶרֶץ חַיִּים — земља као терен прикладан за вегетацију (Пост 2 9; 3 17; Понз 1 17; Аг 1 11), понегде чак Земља: *сва њлемена на земљи* (Пост 12 3), затим

¹⁵⁹ Беседа 2, 16–17, PG 35, 425 А.С.

¹⁶⁰ Станилоје, *op. cit.*, 301.

¹⁶¹ Cf. R. Bultmann, *Das Urchristentum*, München 1992, 15.

¹⁶² Опширније: W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962, 67–68.

¹⁶³ *Ibid.*, 608.

материјал којим Бог ствара човека (Пост 2 7; 3 19) и животиње (Пост 2 19); на крају, то је земља која се састоји од праха (Дан 12 2; уп. 1Сам 4 12; 2Сам 1 2; 15 32; Нем 9 1).¹⁶⁴

Теолог јажвеистичког предања приказује како је Јахве саздао човека од праха земљиног: не од земље, већ од земљиног тла, праха.¹⁶⁵ Иако наизглед не постоји разлика између земље и праха земљиног, ипак се ту крије дубока мисао. Сам појам *земља* у Библији не означава нешто слабо и крхко — *јер је васељену утврдио и неће се померити* (Пс 93 1). Израз *прах земљин*, међутим, у себи садржи мисао о нечем слабом и пропадљивом. Земља је састављена од праха, али она сама по себи не значи нужно слабост, док је прах нешто што је аморфно и непостојано, те тако подразумева *слабост, крхкост, пролазност*. То је важан угао из којег библијски писци посматрају човека. Човек је сам по себи, иако је врхунац творевине, слабо и пропадљиво биће: ... *ако им дух узмеш, пропадају, и опет се у прах враћају* (Пс 104 29). У односу на Бога, човек је ништаван: с Богом је господар творевине (Пост 1 28) и нешто мањи од Елохима (Пс 8 5), а без Бога само прах земљин: ... *прах си, и у прах ћеш се враћити*. Земља у старојеврејској мисли означава место, испуњен простор, а и стање — пропадљивост и пролазност. Човек је тако, с једне стране, просторно везан за земљу, ради (Пост 3 19) и настањује се на њој (Пост 1 28; Ис 45 18). С друге стране, посматран с аспекта своје земљаности, ништаван је као и сам прах земљин.

Човек није само од земљиног праха, већ је по нечему сродан Богу који га је створио. За разлику од теолога свештеничког предања, јажвеист не каже да је Јахве саздао човека по лику својем. У другом делу седмог стиха говори се о томе да човек настаје духом Божијим. И тај одломак захтева прецизност. Човек не добија дух Божији у себе, већ му Бог удахњује дах животни.¹⁶⁶ Човек не оживљава добијајући неки део Божанства, део Божијег духа, већ га Бог духом својим изводи у живот. У човеку не постоји супстанцијално неки Божији елемент захваљујући којем човек живи. „Он је Бог, а она (душа) није Бог; ... Он је Творац, а она твар; Он Саздаатељ, а она сздање; и нема ничег заједничког између Његове и њене природе“,¹⁶⁷ казивао је препо-

¹⁶⁴ *Ibid.*, 11.

¹⁶⁵ Реч *פֶּחַל* (*iprah*) у јеврејском оригиналу нарушава ритам. Највероватније ју је теолог јажвеист литерарно увео „на силу“ у стих 2 7. За то је вероватно имао најмање два разлога. Прво, хтео је да направи јасну разлику у односу на раније идеје о стварању човека од земље, код других народа, а затим је желео и да јасно изрази теолошку мисао о слабости људског бића. Та концепција можда се темељи на Пост 3 19, где стоји: ... *јер си прах, и у прах ћеш се враћити*. Наиме, у 3 19 и 2 19 налазе се формуле *אֶל־הָאֲדָמָה* и *בְּיַד־הָאֲדָמָה* без *פֶּחַל*.

¹⁶⁶ Westermann, *op. cit.*, 282.

¹⁶⁷ Макарије Египатски, *Ом.* 49, 4, PG 34, 816.

добни Макарије Египатски. Удахњивање даха животног значи оживљавање, настанак бића човековог слободним Божијим захватом. На чудесан начин и симултано Јахве ствара човека у једном неухватљивом мигу — и човек постаје живо биће. *Дах живојини* значи давање живота, а не примање некакве божанске супстанце, ма колико он био невидљив и суптилан. Људски дух је, у ствари, исто толико суштински различит од Бога колико је то тело.¹⁶⁸ Опет, човек је близак Богу, најближи од свих земаљских створења. Како је рекао ава Макарије: „Постоји највиша родбинска веза између Бога и човека.“¹⁶⁹ Човек је обдарен личним односима с Богом и Бог за њега ствара врт у којем човек може да живи.¹⁷⁰ У тајанственом чину стварања човек је обдарен свим оним што немају друга створења, али највећи дар који је могао да добије, поред живота, јесте могућност да слободно одговори на Божији позив. Перикопа о едемском врту укључује извештај о стварању. Узета у целини, она јасно сведочи о човековој слободи (не независности) и могућности да бира. Богомдана, слобода се не исцрпљује могућношћу избора, већ је претпоставља и од ње започиње.¹⁷¹ Као иносусна твар сопственом Творцу, човек има могућност да одговори са *да* или *не* на милосрдни позив Божији и ту лежи његово највеће достојанство и сродност с Богом.

Јахвеистички опис настанка човека, као и читава перикопа о едемском врту (Пост 2–3), један је од најдубљих делова целе старосавезне литературе.¹⁷² Ту се поимање Бога и поимање човека дубоко прожимају; сличних идеја није било у древној литератури Блиског истока. Потпуно се надилазе идеје тадашњих митологија о сакралној плодности, мада сам језик који користи један од најумнијих старосавезних теолога садржи извесне митолошке симболе (*сџабло, змија, врџ, ребро*).¹⁷³ Писац у кратким цртама доноси обиле веома важних извештаја. Он говори о стварању човека, његовој првобитној улози и паду, греху и пореклу смртности, човековом односу према Богу и материјалном свету, пореклу и значају полности. Сам опис наглашено је антропоцентричан; почетак јахвеистичког извештаја о стварању (2 4б–6) служи као увод у прави циљ, а то је стварање човека. Писац доноси оквир, али је сва његова пажња усмерена на људско створење.¹⁷⁴ Биљке, животиње и све остало што је Јахве Елохим саздао постоји искључиво ради човека. У контексту нашег разматрања врло је важан стих 18: ... *није добро да је човек*

¹⁶⁸ Ј. Мајендорф, *Свети Григорије Палама и њавославна мистика*, Београд 1995, 86.

¹⁶⁹ *Ом.* 45, PG 34.

¹⁷⁰ McKenzie, *op. cit.*, 172.

¹⁷¹ Г. Флоровски, *Твар и њварност*, Тп 1–4 (1991) 57–58.

¹⁷² McKenzie, *op. cit.*, 158.

¹⁷³ *Idem*, *Myths and Realities*, Milwaukee–Bruce 1963, 169–170.

¹⁷⁴ W. Harrington, *Uvod u Stari zavjet*, Zagreb 1987, 150.

сам. Тиме се показује не само човекова дубока потреба за другим бићем, сличним њему, а које није он, већ и једини начин на који човек може да постоји, утолико више што је он, по Пост 1 26–27, *икона Божија*. Један човек још није човек. Само у заједници с другима људско биће је човек за кога се у Библији каже да је створен по *лику Божијем*, вечној заједници Три Личности, што Стари Савез тек магловито најављује.

Старосавезни списи, дакле, садрже два извештаја о настанку човека, јахвеистички и свештенички. Они стоје на самом почетку Светог Писма и у доброј се мери допуњују. То је и једино објашњење њиховог равнозначног и истовременог постојања у библијском предању. Свештенички извештај је краћи и у њему се каже само да је човек створен по *лику Божијем* и да је אָדָם мушко и женско. Наравно, важно је и стросавезно Божије *Ми*, на основу којег је створен човек. Теолог јахвеистичког предања говори нешто више о самом чину стварања и уопште цео извештај усмерава ка човеку. У првом опису (1 26–27) каже се да је човек множина — заједница. У другом се пак (2 7) наводи да човеку није добро да живи сам, без заједнице, то јест да он сам није потпун човек. Тиме се поставља ново питање: шта је то човек?

1.3. אָדָם — *адам*; אִנּוּשׁ — *енош*; אִישׁ — *'иш*

У Старом Савезу постоје два израза којима се означава човек. Први и знатно заступљенији је אָדָם, а други, нешто ређи, אִנּוּשׁ. Тешко је установити у каквом су односу те две речи. У Псалму 8 4 оне стоје једна поред друге: *Шта је човек (אִנּוּשׁ), где га се сећаш, или син човечији (אָדָם בְּיָדָיו), где га прихватиш?* Етимолошки пак, оне немају никакве везе. Поред њих, у Библији се налазе и појмови: אִישׁ (*мушкарац*), אִשָּׁה (*жена*), לְאָמָּה (*људи, народ*), אֱמֹלֵי (*народ, људи*), עַבְדֵי (*сћановништво, народ*), בְּנֵי (*дете, дечак, младић*).

Чешћи и важнији израз за човека — אָדָם — појављује се у старосавезним списима 554 пута (укључујући Ос 6 7; 11 4; 13 2, али без личног имена Адам у Пост 4 25; 5 1, 3, 4, 5; 1Дн 1 1).¹⁷⁵ У најстаријим предањима Пентатевха, то јест у јахвеистичком и елохистичком предању, сусреће се 48 пута, од тога само у Пост 2–3 24 пута. Свештеничко предање га, сем у Пост 5 1–5, помиње још 49 пута, а 14 пута поменут је у вези са животињама. У Девтерономиону се о אָדָם говори 20 пута с теолошким акцентом, док се у другим историјским књигама девтерономистичког корпуса (ИНав, Суд, 1Сам и 2Сам, 1Цар и 2Цар) тај појам не употребљава у теолошком смислу. Пророци га често користе, нарочито Језекил (93 пута). У псалмима се помиње 62 пута, код Јова 27 пута, Проповед-

¹⁷⁵ C. Westermann, אָדָם — *âdâm*, THAT I, 42.

ник га користи 49 пута, док се у дневничаревој повести, укључујући књиге о Јездри и Немији, сусреће на 13 места. У неким књигама уопште се не појављује (Рут, Јест, Језд, Пнп, Овд, Нм).¹⁷⁶ У већини текстова, поготово старијих, под речју אָדָם не мисли се само на Израилце већ на све људе.¹⁷⁷ Јахве је Господ и заштитник свих, мада пре свих изабраног народа дома Израилова.

У северозападним семитским језицима постоји израз сличан јеврејском појму אָדָם. У угаритском језику сусреће се реч *adm* — човек — понекад са *lim*, што је слично јеврејском אָדָם (људи). Карактеристичан је израз *ab adm* — оцац човечансџва — у епу о Крту.¹⁷⁸ У феничанско-пунском језику од *'dm* гради се плурал *'dmm*. У старојужноарапском *'dm* значи *слуга*.¹⁷⁹ Слична реч постоји у акадском, али с другим значењем. Наиме, *adamātu* означава тамну црвену земљу, док је *adami* црвена крв или црвено одело. Јеврејском אָדָם у акадском одговара *awilum*, касније *amilu*. Та реч означава једног човека као представника врсте (уз то, *awilūtum*, *amilūtum* је човечансџво).¹⁸⁰ אָדָם се најчешће, због сличности, повезује са сумерским именом *Adapa* и покушава се с извођењем из тог имена.¹⁸¹ *Adapa* је „син Еа“ и мудри владар, али он није био први човек. Напротив, он је типичан човек, онај који је изгубио бесмртност. Мисао да су само богови бесмртни, док људи умиру, присутна је и у Епу о Гилгамешу.¹⁸² У арапском се појављује реч *'ādama*, те су *banū 'ādama* — људи. Осим тога, *'ādama* значи *кожа*. Египћани су имали више речи за човека, човечанство.¹⁸³ Тако *p'.t* означава човечансџво, изворно прастановника Египта; *rhj.t* је људи, и то често у значењу народа у подређеном положају; реч *rmt*, којом су се прво означавали само Египћани као истински људи, од средњег царства коришћена је као ознака за човека уопште.¹⁸⁴ *Rmt*, као и *r'.t*, значи *човек*, за разлику од богова и животиња. У Египту се, међутим, није говорило о неком првом човеку или прачовеку. Поред прабога творца, није било места за неког другог „првог“.¹⁸⁵

Етимологија израза אָדָם није сасвим позната. Први тумач те речи био је Јосиф Флавије. Он је сматрао да אָדָם долази од корена *'dm*, што значи *биџи црвен*.¹⁸⁶ Разлог је црвена боја земље од које је створен први човек. Ф. Делич

¹⁷⁶ *Ibid.*, 42.

¹⁷⁷ V. Maag, אָדָם, ThWAT I, 90.

¹⁷⁸ Anat-Baal-Zyklus, TUAT 3, 2, 1127.

¹⁷⁹ C. Conti Rossini, *Chrestomathia Arabica meridionalis epigraphica*, Roma 1931, 100.

¹⁸⁰ Maag, *op. cit.*, 82.

¹⁸¹ Dillmann, *op. cit.*, 53.

¹⁸² *Ep o Gilgamešu* (фрагмент), АОТ, 194.

¹⁸³ A. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* I, London 1947, 98.

¹⁸⁴ S. Moritz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 50.

¹⁸⁵ Maag, *op. cit.*, 84.

¹⁸⁶ Josif Flavije, *Ant. Jud.*, I, 1, 2.

(F. Delitzsch) је, опет, мислио да се אָדָם изводи из семитског корена *adâmu* — *градити* — те га је повезао са *admânu* (*грађевина*) и *admu* (*деије*).¹⁸⁷ Данас се те речи другачије читају: *watmânu*, *watmu*. С. Ландесдорфер (S. Landesdorfer) доводи реч אָדָם у везу са сумерском речју *ada-mu*, што значи *мој оџац*. По томе би *Адам* требало да значи *оџац чийаваог човечансиџа*.¹⁸⁸ На сумерском, међутим, *мој оџац* је *a-a-mu*. О. Прокш (O. Procksch) указује на феничку реч *âdâm*. Тако би библијски писци изражавали однос човека према Богу: *слуга–господар*.¹⁸⁹ Неки библисти (Т. Фрицен, К. Вестерман и други) заступају тезу Х. Бауера (H. Bauer)¹⁹⁰ да је אָדָם у вези с арапском речи *'adam(at)* — *кожа, њовршина*. Израз је у јеврејском и јужноарапском узет као *terminus technicus* за човека, док је у арапском задржао своје изворно значење. Драјвер (Driver)¹⁹¹ је покушао да то арапско значење повеже са Ос 11 4 (*Вукох их узицама човечијим, ужима љубавним*), али се таква повезаност не може узети као извесна. Реч אָדָם могла би да буде у некој вези с речју אָדָם — *црвен, румен* (Пнп 5 10; Ис 63 2), која, као глагол אָדָם у cal. pf., אָדָם, значи *биџи црвен* (Плач 4 7), или pual particip: אָדָם — *црвен, црвено обојен* (Изл 25 5; 26 14), hifil impf. אָדָם — *њоврвенеџи* (Ис 1 18), hitpael impf. אָדָם — *црвенеџи се* (Пр 23 13). С већим се правом אָדָם повезује са אָדָם — *земља*,¹⁹² иако има библиста који сматрају да те две речи немају ништа заједничко.¹⁹³ Тој претпоставци свакако иде у прилог јахвеистички извештај о стварању човека од земљиног праха (Пост 2 7; 3 19, 23), мада томе донекле противречи употреба те речи у акадском, у којем она значи *црвен, црвена земља*, али се не односи на човека.¹⁹⁴ У целини посматрано, човек ипак стоји у чврстој вези са земљом: од земље је створен (Пост 2 7; уп. 3 19, 23), земљу обрађује и након смрти поново се враћа у земљу (3 23).¹⁹⁵

Реч אָדָם у прозним текстовима обично сусрећемо с граматичким чланом, а у песничким деловима без члана הַ.¹⁹⁶ То је колективна именица (јединина), такозвани колективни сингулар, и нема плурала. Јеврејски појам אָדָם, међутим, не означава врсту — *човечансиџо* — већ групу људи или, боље, за-

¹⁸⁷ *Prologomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1886, 103.

¹⁸⁸ S. Landesdorfer, *Summerisches im Alten Testament*, Leipzig 1916, 60.

¹⁸⁹ O. Procksch, *Die Genesis*, Leipzig–Erlangen 1924.

¹⁹⁰ H. Bauer, ZDMG 71 (1917) 413.

¹⁹¹ G. R. Driver, *Problems of the Hebrew Verbal System*, JThS 39 (1938) 161.

¹⁹² J. G. Plöger, *'adâmâ*, ThWAT I, 95, сматра да אָדָם и אָדָם потичу од заједничког корена אָדָם — *биџи црвен* — јер је човекова кожа браонцрвене боје, као што је и боја земље браонцрвена, cf. Westermann, *op. cit.*, 41.

¹⁹³ Th. Nöldeke, *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, ARW 8 (1905) 161.

¹⁹⁴ Maag, *op. cit.*, 85.

¹⁹⁵ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 21973, 144.

¹⁹⁶ Maag, *op. cit.*, 82.

једницу.¹⁹⁷ Поједини чланови заједнице издвајају се тако што се означавају као *син човечији* (בֶּן־אָדָם) или *кћи човечија* (בַּת־אָדָם). Наиме, Стари Савез посматра заједницу као постојећу стварност, а не као нешто апстрактно.¹⁹⁸ Старе Израилце, као што ћемо видети, нису посебно интересовали човекова метафизичка бит и њена почела. Више су се занимали за човеков живот унутар заједнице и његове односе према Богу, другима и свету. Колективни смисао речи אָדָם налазимо у свештеничком извештају о стварању човека: *И створи Бог човека (אָדָם) њо лику своме, њо лику своме створи га, мушко и женско створи их* (Пост 1 27), као и у Пост 5 2: *Мушко и женско створи их, благослови их, и назва их човек (אָדָם) кад бејаху створени*. Наравно, אָדָם може означавати и једног конкретног човека: *И њо живе Адам ство и тиридисеи година* (Пост 5 3). Ту се мисли на библијског праоца *Адама* и то је његово лично име. Само се за релативно мали број текстова може са сигурношћу рећи да у њима אָדָם не означава људе, заједницу, већ појединог човека. На свим другим местима אָדָם означава заједницу, људе, док је појединац само члан заједнице. Тиме Стари Савез показује да човек постоји искључиво у заједници. Један човек још увек није човек — он је то тек како члан заједнице.¹⁹⁹

Други старојеврејски појам којим се означава човек је אָנָשׁ. Он је, као и אָדָם, од давнина заступљен и у другим семитским језицима. У акадском *epê-ši* значи *биџи слаб, ороноу*, мада у *'ipht.* значи *биџи друшћивен*.²⁰⁰ Том корену припадају *tenêštu* (*човек, човечанствво*) и *nišû* (*људи, народ*), али му не припадају *iššû, aššatu* (*жена*). Реч је била позната већ у најстаријем арамејском. У библијскоарамејском уместо אָדָם 25 пута долази אָנָשׁ.²⁰¹ У Рас-Шамри *'nq* значи *биџи храбар*, док је плурал *nšm* и *bnšm* (слоговано: *bu-ni-šû*, то јест *bn nš*, што се на акадски преводи као *awilu*) *човек, човечанствво*. На арапском је човек *'insân* (множ. *'ins*), док глагол *'ns* значи *биџи друшћивен*. По уобичајеном схватању, אָנָשׁ (али не אָנָשׁ; уп. угаритски *'nt*, арамејски אָנָשׁ) и плурал אָנָשִׁמׁ изводе се из истог корена као אָנָשׁ. Његово значење је и *биџи слаб* и *биџи друшћивен*. Јеврејски пак глагол אָנָשׁ значи *биџи слаб*

¹⁹⁷ Појам *заједница* много је прикладнији него *група*, поготово када је реч о библијском значењу тог појма. *Група* може да означава нешто што је сакупљено на истом месту, али није суштински повезано. *Заједница* управо то подразумева: јаку међусобну повезаност свих чланова, управо онако како ју је схватао Стари Савез. То је важно, јер појам *заједница* касније у православној теологији има веома дубоко значење и једна је од основних категорија православне теологије и антропологије. Наравно, старосавезна заједница (אָדָם וְאִשָּׁתוֹ) још нема ону пуноћу новосавезне (κοινωνία), то јест еклисиолошке заједнице у Христу (ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ), али је њен праобраз и историјски темељ.

¹⁹⁸ McKenzie, *op. cit.*, 172.

¹⁹⁹ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966, 14.

²⁰⁰ V. Maag, אָנָשׁ, ThWAT, 373.

²⁰¹ H. Bauer — R. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Hildesheim 1962, 87.

или *бӣт̄и женска̄с̄и*,²⁰² мада би и он донекле могао да означава друштвеност, што опет није сасвим извесно.

Реч *שׁוֹנֵן* се у Старом Савезу појављује 42 пута, углавном у песничким деловима, и увек је без граматичког члана.²⁰³ Арамејски *שׁוֹנֵן* појављује се 25 пута, и то код Данила 23 пута, те два пута у Књизи о Јестири. У Дан 4 14 уместо јеврејског плурала *שׁוֹנֵי* стоји *שׁוֹנֵן*.²⁰⁴ Тај израз налази се само једном у Петокњижју и има значење *човек* (Понз 32 26), а нема га уопште у ИНав, Суд, 1 Сам, 2 Сам, 1 Цар и 2 Цар. Најчешће се појављује код Јова (18 пута), у псалмима (13 пута) и код пророка Исаије (осам пута), те код Јеремије 20 10 и 2 Дн 14 10. Као што је речено, та реч готово се искључиво појављује у песничким деловима, иако се код Исаије једном појављује у прозном делу (1 8), што је занимљиво. То је једино место за које се с извесном сигурношћу може рећи да је из предегзилног периода.²⁰⁵ Та изворна семитска реч не постоји у старијим старосавезним списима, док се у каснијим текстовима среће релативно често. *Енош* се, као и *Адам*, појављује као лично име, мада знатно ређе. Библијска праповест помиње *Еноша* као сина Ситова (Пост 4 26). У родослову из свештеничког предања такође се каже да је *Енош* син Ситов (5 6–11). Као лично име *Енош* се помиње још у 1 Дн 1 1. С *Еношом* почиње први пут да се врши богослужење: *Тада се њоче њризиватӣи име Гос̄одње* (Пост 4 26). Постоје мишљења да би *Енош* могао да буде први човек и праотац целог човечанства по веровању старих Хананаца.²⁰⁶ То је, наравно, претпоставка, мада је упадљива етимолошка сличност имена *Еношовог* сина Кајинана и *Адамовог* сина Кајина.

Реч *שׁוֹנֵן* често се преводи као *смрт̄ник* или слично, што би могло да буде у вези с њеним основним значењем: *бӣт̄и слаб*. Ипак је само на малом броју места то значење потпуно извесно, мада је тварност, пропадљивост која је претња човеку, често повезана, у ширем смислу, с тим појмом. Тако се *שׁוֹנֵן* описује у Псалму 103 15: *Као т̄рава су дани његови, и као цвет̄и у њољу цвет̄ӣа*, а слично је у псалмима 8 5; 73 5; 90 3; 144 4, затим код Јова (7 1; 14 19; 25 6; 28 13). Човек се означава као *שׁוֹנֵן* насупротив Богу (Јов 4 17; 7 17; 10 4, 5; 13 9; 32 8; 33 12; 36 25).²⁰⁷ Значење приближно томе *שׁוֹנֵן* има на појединим местима у псалмима (9 20, 21; 10 18; 56 2; 66 12; уп. 55 14). Те мисли повезују се и износе у Пс 9 20: *Пус̄тӣи, Гос̄оде, с̄т̄рах свој на њих, нека њознају народи да су људи*. Групи

²⁰² Gesenius, *op. cit.*, 54.

²⁰³ Maag, *op. cit.*, 373.

²⁰⁴ Westermann, *op. cit.*, 42.

²⁰⁵ Maag, *op. cit.*, 373.

²⁰⁶ Н. Haag, *Bibel-Lexikon*, Zürich–Köln 1956, 398; cf. Ch. Garritzen, *Lexikon der Bibel*, Wiesbaden 1990, 117.

²⁰⁷ Westermann, *op. cit.*, 44.

текстова у којима тај појам има исто значење, осим оних у Књизи о Јову и псалмима, припада шест стихова у Књизи пророка Исаије (13 7, 12; 24 6; 33 8; 51 7, 12) и 2Дн 14 10. Тако 33 од 42 места припада истој групи. Готово на свим местима שׂוֹנֵי и речи које стоје уз тај појам и ближе га одређују имају одређену тежину: он се врло ретко појављује у неутралној форми (Понз 32 26; Јов 28 4).

Конечно, שׂוֹנֵי је, као и זָרָה , у строгом смислу, на свим местима (изузев онда када је лично име) колективни појам,²⁰⁸ те значи *човек — заједница, људи*. Само се у једном стиху (Пс 144 3) индивидуализује: בְּיָדֵי שׂוֹנֵי . У арамејским деловима каснијих текстова, међутим, појављује се облик בְּרֵ שׂוֹנֵי — *Син човечији*. То је месијанско место, у којем се истозначно преплиће колективно и индивидуално. Већ је речено да се под שׂוֹנֵי често подразумева слабост, пропадљивост, тварност. То, наравно, долази од његовог етимолошког извођења од старог семитског корена који има значење *биџи слаб*, али и *биџи друшћивен*. Ово друго значење у старосавезним списима не испољава се језички јасно, али оно није искључено, већ је један од темеља речи שׂוֹנֵי , јер שׂוֹנֵי , као и זָרָה , пре свега означава *човека, заједницу*: ... *није добро да је човек сам, да му начинимо друга према њему*.

Стари Савез познаје још један појам којим се означава човек, то јест мушкарац — אִישׁ . Како не постоји женски облик אִשָּׁה (*жена*), он се може узети као библијска ознака људског бића. Етимологија те речи врло је несигурна.²⁰⁹ Обично се אִישׁ (плурал אִישִׁים), као што је речено, изводи из заједничког семитског корена који значи *биџи слаб*; од њега долази и שׂוֹנֵי . Такво извођење, међутим, ипак није сасвим сигурно. Неки библисти га повезују с кореном שׂוֹן — *биџи чврст* или *збијен*, а од тог корена образује се שׂוֹןִים — *охрабриџи се, ољудиџи се* (Ис 46 8).²¹⁰ Наравно, питање остаје отворено, мада прво поменуто решење изгледа прихватљивије. Реч којом се у семитским језицима означавао мушкарац постала је због различитих новина нејединствена.²¹¹ Тако се אִישׁ појављује само у јеврејском, феничанско-пунском *ʾš*, старом арамејском š и старојужноарапском *ʾjs*, *ʾs* — *мушкарац, неко, свако*. У акадском је *awilu, etlu, mutu*, у угаритском *bnš, mt*, арамејском *gbr*, арапском *mar*, етиопском *met*. Несигурна је и етимологија од אִישׁ (множ. אִישִׁים), која се обично изводи од корена שׂוֹן — *биџи слаб, боле-*

²⁰⁸ *Ibid.*, 43.

²⁰⁹ P. Bratsiotis, אִישׁ , ThWAT I, 237.

²¹⁰ K. Elliger, *Studien zum Habakuk — Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, 78, 189.

²¹¹ W. W. Müller, *Altsüdarabische Beiträge zum hebräischen Lexikon*, ZAW (75) 34, Berlin 1963, 34, 306.

сїан. Повезаност речи פְּשָׁן и שֵׁן у Пост схвата се као народна етимологија, јер је реч פְּשָׁן сродна арамејској *'unta*, као и угаритској *'tt* — *жена*.²¹²

שֵׁן је једна од најчешће заступљених именица (шеста) у целом Старом Савезу. Појављује се 2183 пута, и то чешће у историјским књигама (ИНав, Суд, 1Сам, 2Сам, 1Цар, 2Цар) и Постању. У профаном језику значење те речи је *мушкарац, муж*,²¹³ насупротив жени. Њоме се понекад наглашавају типична мушка својства: борбеност, јачина, утицајност.²¹⁴ Такође се тим изразом означава човек насупротив Богу (Бр 23 19; Суд 9 9, 13; 1Сам 2 26; 2Сам 7 14; Ис 29 13) и животињском свету (Изл 11 7; 19 13; Пс 22 7). Неретко שֵׁן означава човека уопште. То уопштавање налазимо у законским текстовима: *Ко удари човека (שֵׁן), ње умре, њај да се њогуби* (Изл 21 12). Текст показује да није само мушкарац *човек*, већ је то и жена, јер свако ко убије жену такође бива погубљен. Дубљи антрополошки смисао тај појам има када се користи као синоним за אָדָם или אָנִישׁ (Пс 62 10; Ис 2 9, 11, 17; 5 15). У том контексту нарочито се изражава његова слабост и смртност у односу на Бога. С друге стране, שֵׁן се доводи у везу са רוּחַ , то јест רוּחַ אֱלֹהִים . Тиме се мисли на Божију силу која обитава на човеку и коју он носи (Јосиф, Пост 41 38; седамдесет старешина, Бр 11 25; Исус Навин, 27 18). Назив אִישׁ אֱלֹהִים (човек Божији)²¹⁵ односи се претежно само на поједине људе: Мојсеја (Понз 33 1; ИНав 14 6; 1Дн 23 14; 2Дн 30 16; Језд 3 2; Пс 90 1), Самуила (1Сам 9 6), Давида (Нем 12 24, 36; 2Дн 8 14), Илију (1Цар 17 18, 24; 2Цар 1 9–13), Јелисеја (2Цар 4 7–13).²¹⁶ Осим тога, и анђели се појављују у лику човека (שֵׁן), а код пророка Анђео Господњи (Зах 1 11).

Реч שֵׁן често се користи као колективни појам, нарочито када стоји у вези с бројевима (уп. 2Цар 4 43; 10 6, 14).²¹⁷ Таква употреба посебно је присутна у повесним књигама. Строго узето, ни פְּשָׁן ни שֵׁן нису права имена, па је פְּשָׁן ознака за женско биће, јер жена добија лично име након грехопада (Пост 3 20).²¹⁸ Стварањем жене אָדָם прелази у лично име (Пост 2 25; 3 8, 12), те није више само човек Адам, већ је напросто мушко биће, то јест он је שֵׁן женског сабића. Та два бића стоје у посебној вези — *ja-ūiu*; сасвим је другачији однос човека према осталој творевини (Пост 2 19). У Пост 2 23, највероватније намерно, שֵׁן и פְּשָׁן појављују се само једном, а њима се изражава

²¹² Bratsiotis, *op. cit.*, 239.

²¹³ Са значењем *муж* понекад се појављује בַּעַל — *супруг* (2Сам 11 26, паралелно са אִישׁ); исто значење има אֲדֹנָי — *господар* (Пост 18 12; Суд 19 26; Пс 45 12; Ам 4 1).

²¹⁴ J. Kühlewein, אִישׁ — *'is*, ТНАТ I, 133.

²¹⁵ Упадљиво је да се у Старом Савезу нигде не појављује облик אִישׁ יְהוָה , док се אֱלֹהִים אִישׁ појављује 75 пута.

²¹⁶ Bratsiotis, *op. cit.*, 250.

²¹⁷ Kühlewein, *op. cit.*, 133.

²¹⁸ Bratsiotis, *op. cit.*, 243.

реч $\square\uparrow\uparrow$.²¹⁹ Опис стварања жене (Пост 2 18–24) показује да је жена, иако створена од $\square\uparrow\uparrow$, биће које му је једнако, те да само у саодносy једно према другом они постају потпун човек: ... и биће двоје једно тело (24). Ипак, жена је потчињена мужу (Пост 3 16): ... и воља ће твоја стварајти под влашћу мужа твога, с тим што није реч о потчињености жене као нижег бића, већ су они пред Богом једнаки, слично оном што говори апостол Павле (Еф 5 23). Та идеја била је необична и врло револуционарна за стари век: њоме су, с једне стране, мушко и женско изједначени и схваћени као потпуна бића искључиво у заједници, док је, с друге стране, одбачена концепција блискоисточних митологија које претпостављају постојање полова као првобитних почела у божанском свету, као и међу створеним бићима.²²⁰

1.4. Рађање човека

Рађајте се и множити се, и напуниће земљу... (Пост 1 28), говори Бог првим људима. Корен *wld* (северозападносемитски *jld*) — *родити* — заједнички је свим семитским језицима.²²¹ Јеврејски глагол $\uparrow\uparrow$ има свих седам глаголских облика: *cal. родити*, *ni. рађати се*, *pi. помагати рађати*, *ru. бивати рођен*, *hi. испустиће да се роди*, *ho. бити рођен*, *hitp. испустиће себи корен, унеће се у родослов*. Тај глагол сусреће се у библијским списима 492 пута, а најзаступљенији је у Књизи Постанка (170 пута). Посебно важни стихови налазе се у 139. псалму, у којем се врло стара представа о настанку посматра у светлу рађања појединца.²²² Творац човечанства се, из угла архаичне биологије, истовремено посматра као творац сваког појединог човека:

¹³ *Па ти си бубреге моје створио,
саставио си ме у утроби мајере моје.*

¹⁴ *Хвалим те што сам дивно саздан.
Дивна су дела твоја,
душу моју до сржи си познавао.*

¹⁵ *Ниједна се кост моја није сакрила од тебе,
ако и јесам саздан тајно,
ошкан у дубини земљиној.*

¹⁶ *Замешак мој већ видеше очи твоје,
у књизи је твојој све записано
и дани забележени док још не беше ниједнога.*

¹⁷ *Како су ми недокучиве помисли твоје, Боже!
Како им је велик број.*

²¹⁹ *Ibid.*, 242.

²²⁰ McKenzie, *op. cit.*, 173.

²²¹ J. Kühlewein, $\uparrow\uparrow$ — *jld*, THAT I, 732.

²²² Wolff, *op. cit.*, 146.

¹⁸ *Да их бројим, више их је него њеска.
Дођем ли им до краја, ти ми њреосџајеш!*

Бог не ствара само прве људе, већ то чини стално,²²³ то јест доводи у живот сваког појединца. Псалмист на самом почетку тог одељка говори о стварању бубрега, што је, по тадашњем схватању, било значајно, јер бубрези за старе Јевреје нису били анатомски органи с одређеном физиолошком функцијом, већ, пре свега, седиште осећања и вољних покрета човекових (уп. Пс 7 9; 26 2; Јер 11 20; 17 10; 20 12).²²⁴ Преко њих се изражава човекова психичка енергија. Све што је настало у мајчиној утроби дело је творца ткача; све је саткано у једно ткиво неизмерном Божијом моћи. На свет се не долази тек човековим намерама и снагом. Само Бог који тајанствено ствара познаје човека већ од његовог заметка — ембриона. Поред мајчине утробе (13), говори се и о дубини земљиној (15) из које настаје човек.²²⁵ Та два аспекта у мисаоном свету древних народа, а самим тим и Израилаца, могу се довести у блиску везу, што се нарочито јасно показује у Књизи о Јову 1 21: ... *го сам изашао из уџробе маџере своје, го ћу се и враџиџи онамо*. На мистичан начин дубина земаљска повезује се с мајчином утробом, из које се рађа сваки човек. Ни мајчина утроба, ни дубина земаљска, међутим, не дају човека; он је дело Божије и то је кључна мисао овог одломка. Коначно, цео псалам је доксологија свемогућем Богу.

Сличан опис стварања појединца, али с још прецизнијом представом о стварању и рађању, налази се код Јова (10 8–12):²²⁶

⁸ *Твоје су ме руке сџвориле и начиниле,
зашџо да ме свуда џоџиџи?*

⁹ *Оџмени се да си ме као од џраха саздао,
и оџеџ ћеш ме у џрах враџиџи.*

¹⁰ *Ниси ли ме као млеко слио
и као сир усирео ме?*

¹¹ *Навукао си на ме коџу и месо,
и коџима и жилама сџлео си ме.*

¹² *Живоџом и милошћу даривао си ме;
и сџварање џвоје чувало је мој дух.*

Обликовање човека од праха земљиног и његова пропадљивост, враћање у прах, веома подсећају на Пост 2 7; 3 19. Слика о навлачењу коже и меса

²²³ Bultmann, *op. cit.*, 15.

²²⁴ Н. Ј. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen 1960, 1099.

²²⁵ По Краусовом мишљењу (Kraus, *op. cit.*, 1099), овде је реч о прастарим сећањима и повезивању с хтонским митовима које су стари Јевреји преузели и пренели на Јахвеа. Сличних старих представа о настанку мудраца и хероја било је код Асираца: АОТ 135f.

²²⁶ Wolff, *op. cit.*, 147.

и уопште саткивању и сплетању костију и жила слична је наведеном Псалму 139 13, 15.²²⁷ Опис „састављања“ људског бића је, наравно, метафоричан. Сасвим нов мотив приликом настанка човека је поређење које говори о сливању млека и усиравању. Та метафора врло је необична. Она се можда темељи на античком схватању природног тока зачећа. Ма како било, основна мисао остаје јасна. Уметничко дело руку Божијих није само свеукупно стварање човечанства већ и настајање сваког појединца, добијање живота. Такође се имплицитно показује да човек не долази на свет спајањем „два основна чиниоца“ — душе и тела. Таква мисао у тим редовима не постоји. Човек се не саставља од два дела, писао је Григорије Ниски, већ силом рађања истовремено настаје и с душом и с телом.²²⁸ Библијска мисао не допушта схватање да је човек приликом настанка у томе имао било каквог удела; он је створен и у том чину није имао права на саговорништво,²²⁹ нити се рађање може схватити као пад душе у материјални свет. Стога живот и јесте незаслужени дар Божији, а право на њега има само Јахве. Због тога је написано: *Моја је осветиа, ја ћу враћијији, говори Госјод* (Рим 12 19; уп. Понз 32 35). Бог ствара човека и даје му живот зато што он то хоће. Донекле постоји сличност са стиховима код пророка Језекила (37 5): ... *гле, ја ћу мејнуји у вас дух, и оживећејте*. Иако пророк говори о састављању и васкрсавању костију, извесна сличност ипак постоји. Тиме се рађање и васкрсење доводе у исту раван — оба чина су производ Божије воље. Библијски лични Бог и ствара и васкрсава. Оба извештаја о стварању, сви називи који се дају човеку и рађање сваког појединца показују да је сав живот човеков заснован на Божијој вољи.

²²⁷ *Ibid.*, 148.

²²⁸ По тумачењу Г. Флоровског, *Источни оци IV века*, 166.

²²⁹ F. Maas, *’ādām*, ThWAT I, 92.

2. ОСНОВНИ АНТРОПОЛОШКИ ПОЈМОВИ У СТАРОМ САВЕЗУ

Старосавезни списи сведоче о нарочитој али не и потпуно развијеној антропологији. Сам језик којим се говори о човеку и чиниоцима људске природе, као и речник, веома је једноставан, те га је готово немогуће превести модерним изразима без искривљавања.²³⁰ Термини данашње и старојелинске антропологије немају одговарајуће парњаке (еквиваленте) у језику старих Јевреја. Још је важније нагласити да је сам приступ проблему човековог бића посебан и битно различит у односу на данашњи (неправославни) и негдашњи јелински. Другачији приступ бићу човековом условљава и проширује тај јаз, те су појмовне различитости јеврејског и јелинско-европског мисаоног система управо на томе засноване. Наравно, тај приступ утемељен је на основним поставкама библијске онтологије. Веома важна појединост, с аспекта старосавезне антропологије, јесте то што се човек не посматра онакав какав је сам по себи, као издвојено биће независно од других (Бога и творевине), већ је стално у односу према неком, Богу или твари; увек су присутни релација и двиг. Човек је створен по лику Божијем, а то пре свега значи да је човек слободан попут Бога. Ипак, он није савршен као Бог и управо због тога живи у трајном унутрашњем сукобу, у кризи слободе воље.²³¹ Сваког тренутка мора да бира: ... *они изабраше* (Ис 66 3), или: ... *јер ти одлучујеш* (Јов 34 33). Човек је непрестано, речено језиком модерних егзистенцијалиста, у стању „аутентичне егзистенције“. Избор нуди сам Бог: ... *ипред вас сѡстављам: живоїи и смрїи, благослов и ѡроклейсїиво. Живоїи, дакле, изабери* (Понз 30 19). Библијска антропологија је отворена антропологија и антропологија општења и саодноса.²³² Човек се посматра искључиво у односу према другом. Поред тога, не постоји никакав опис нити схема идеалног чо-

²³⁰ McKenzie, *op. cit.*, 172.

²³¹ Ž. Kustić, *Židovski Savez s Bogom*, in: *Velike religije svijeta*, Zagreb 1979, 83.

²³² То се најбоље види из етичке терминологије која се, за разлику од јелинске, изводи делом из области права и општења, а делом из култа (cf. W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* III, Berlin 1915, 438).

века,²³³ мада је човеково усавршавање и усхођење Богу основна мисао библијског предања.

У Старом Савезу често се говори о човеку уз употребу појмова као што су: נֶפֶשׁ (*нефеш*), בָּשָׂר (*басар*), רֵיחַ (*руах*) и לֵב (*лев*). Они се углавном непосредно односе на самог човека. То су главни антрополошки појмови којима се ближе одређује сама природа људског бића, укључујући, наравно, и појам настанка, то јест стварања човека, из перспективе библијског предања. У старосавезним списима, међутим, нигде се не каже да човек има נֶפֶשׁ (*душу*), רֵיחַ (*дух*) и בָּשָׂר (*тело*),²³⁴ нити се на неком месту та три израза допуњују, већ углавном стоје један насупрот другог. Изрази *тело* и *душа* не чине никакву опречност супстанционалног типа, иако се понегде појављују један поред другог (Јов 13 14; 14 22; Пс 63 1; 84 3). Ту је реч о сасвим другачијем паралелизму. Проблем није само то што данашњи човек тешко може проникнути у јеврејски мисаони систем, већ знатно више чињеница да сва три поменута израза не означавају по један део човеков насупрот којег стоји други, већ целог човека у свој његовој једности.²³⁵ *Ја, човеково сојство*, може се подједнако назвати и *душом* и *телом*.²³⁶ Биће човеково се, дакле, посматра као психофизичка целина, а Библија искључује сваку могућност антрополошке дихотомије или трихотомије. Човек се схвата у свом јединственом и потпуном животном бићу.²³⁷ Пошто библијски писци не улазе у разматрање човекове природе, нити покушавају да је систематски изложе, тим се појмовима не означавају делови човекове метафизичке бити, већ цео човек, уколико се посматра из различитих перспектива.

2.1. נֶפֶשׁ — *нефеш*

Већ се у јахвеистичком извештају о стварању човека среће антрополошка синтагма נֶפֶשׁ חַיָּה — *душа жива* (Пост 2 7). Речју *душа* (грч. ψυχή, лат. *anima*) по правилу се преводи један од кључних антрополошких појмова Старог Савеза — נֶפֶשׁ. Израз נֶפֶשׁ појављује се у старосавезним списима 755 пута,²³⁸ а од тога се у Септуагинти преко 600 пута преводи као ψυχή (*душа*), што је касније ушло у друге преводе Библије. У каснијим преводима,

²³³ Bultmann, *op. cit.*, 54.

²³⁴ W. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, EvTh 24 (1964) 376.

²³⁵ *Ibid.*, 376.

²³⁶ Bultmann, *op. cit.*, 51.

²³⁷ Westermann, *Genesis 1–11*, 283.

²³⁸ По другим библистима (К. Вестерману, Х. Зебасу), נֶפֶשׁ се као именица појављује 754 пута, а као глагол стално у нифалу три пута (Изл 23 12; 31 17; 2Сам 16 14). На основу листе коју је направио Вестерман, נֶפֶשׁ је у старосавезним књигама овако распоређен:

међутим, често није погођен прави смисао речи נֶפֶשׁ. Дobar пример управо је јахвеистички извештај о стварању човека (Пост 2 7), у којем се каже:

*И сазда Госјод Бог човека од праха земљиног,
дунувши му у нос дах живојини (נִשְׁמַת חַיִּים),
и ѿсїа човек живи нефеш (נֶפֶשׁ חַיָּה).*

Као логично намеће се питање: шта се овде подразумева под речју *нефеш*? Сигурно је да то није синоним речи *душа*,²³⁹ поготово не у оном смислу у којем су је стари Јелини схватили, нити у смислу у којем се она данас често схвата. Ту се не каже да је човек добио *душу* (נֶפֶשׁ) и да је поседује од чина стварања, већ да је човек постао נֶפֶשׁ חַיָּה (*живи нефеш*). То значи да човек нема נֶפֶשׁ, да га не поседује, већ да је он נֶפֶשׁ. Дакле, נֶפֶשׁ је суштина човековог бића.²⁴⁰ Човека не чини више делова (на пример: душа и тело или дух), већ је састављен у „нешто“ што је оживљавањем постало човек.²⁴¹ Адам није добио дух Божији у себе као неку природну компоненту, већ му је Бог удахнуо *дах живојини*. Божије удахњивање духа не значи за човека примање неке божанске душе или божанског духа. Мисао да је дух човеков нешто божанско (у смислу неке посебне супстанце) не постоји у Старом Савезу.²⁴² Човек се, изведен из небића, у самом стварању помазује Духом, како је говорио још свети Атанасије Велики: „Дах живота“ који је Бог удахнуо у Адама „не беше душа, него Дух Свети и животворни“.²⁴³ Уколико би човек био само тело, начињено од праха земљиног, остао би беживотни леш; а уколико би био само дух без тела, био би без облика, безличан, авет. Под נֶפֶשׁ се, дакле, подразумева суштина или бит, укључујући облик и форму.

Старосавезна реч נֶפֶשׁ, међутим, има још читаво обиље значења и спада у ред појмова с највећим бројем значења у оквиру библијских списа. נֶפֶשׁ може бити: *грло, извор, враг, воља или жудња, живој, лична заменица ја или сојсїво* итд. Може означавати и многе друге појмове који се дотичу већ наведених значења. И у другим семитским језицима, сродним јеврејском,

Пост	43	ИНав	16	1Цар	23	Нем	—	Проп	7	Јез	42	Овд	—	Соф	—
Изл	17	Суд	10	2Цар	15	Јест	6	Пнп	7	Дан	—	Јон	5	Аг	1
Лев	60	Рут	1	1Дн	5	Јов	35	Ис	34	Ос	2	Мих	3	Зах	2
Бр	50	1Сам	34	2Дн	4	Пс	144	Јер	62	Јл	—	Наум	—	Мал	—
Понз	35	2Сам	17	Језд	—	Пр	56	Плач	12	Ам	3	Авак	3		

Листа показује да је реч *нефеш* углавном подједнако заступљена у свим деловима Старог Савеза, с тим што се чешће појављује у песничким деловима, нарочито у псалмима.

²³⁹ Wolf, *op. cit.*, 25.

²⁴⁰ Schmidt, *op. cit.*, 381.

²⁴¹ Westermann, *op. cit.*, 282.

²⁴² C. Th. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen 1956, 171.

²⁴³ По тумачењу Г. Флоровског, *Источни оци IV века*, 38.

постоје речи етимолошки сродне речи *нефеш*, често са сличним, а понекад и идентичним значењем. Тако академски *параши* значи: *дувајући, дахјући, удахнујући*,²⁴⁴ док *паришти* означава: *грло, живоји, живо биће*. У угаритском *פנ* означава: *ждрело, грло, те ајетийи, жудњу, нарав, живо биће*. Арапски *nafsin* може бити: *дисање, ајетийи, живоји, карактер* или *особа (персона)*.²⁴⁵ Слично значење имају асирска реч *паришти*, јужноарапска *פנ*, етиопска *nāfēs* и арамејска *פנ*.

Као основно значење старосавезне речи *פנ* узима се *грло, ждрело* или *грло с гркљаном*.²⁴⁶ У Књизи пророка Исаије (5 14) стоји:

*Зато расијегну њодземље ждрело (פנ)
своје и развали уста њреко мере.*

Овде се јасно уочава да *פנ* стоји паралелно с устима и да може значити: *грло, ждрело, грло с гркљаном*. Исто значење налази се код пророка Авакума (2 5) када се говори о незаситом човеку: *... и као смрт је, која се не може наситити...* У овом стиху такође је реч о грлу, с тим што се истовремено мисли на човека.²⁴⁷ Исто је тако у Причама Соломоновим: *Не да Господ да гладује њраведников (פנ), а жудњу безбожникову њише* (10 3); *Праведник једе, и сит му је (פנ), а њрбух безбожнички нема досија* (13 25); *Ситудена вода је жедном (פנ) као добар глас из даље земље* (25 25). Отприлике исто значење сусреће се и у: Бр 11 6; Пс 107 9; 143 6; Пр 10 3; Проп 6 9; Ос 9 4. У готово свим тим текстовима *פנ* означава *грло (с гркљаном)*, и то као део тела, или пак целог човека, док истовремено може означавати и *орган хранења* (мада не често, како то показује Вестерман)²⁴⁸ или *чуло укуса* (Пр 16 24; 27 7).²⁴⁹

Не тако учестало *פנ* има значење *даха*, односно *органа дисања*.²⁵⁰ То, наравно, стоји у вези с глаголом *פנ*: *одахнути, узети дах, одмори се, њоврати се*. Тако су се Давид и народ који је био с њим одморили на Јордану када су бежали испред Авесалома (2Сам 16 14) или, како се каже у једном законском тексту (Изл 23 12): *... и да одахне (פנ) син робиње њвоје и дошљак*, док се у Изл 31 17 узимање даха односи и на Јахвеа. Карактеристичан је стих у Књизи пророка Јеремије (2 22): *... и њо жељи свога (פנ) вуче у себе ваздух*, као и код Јова (41 12): *Дах (פנ) његов расијаљује угљевље и њламен*

²⁴⁴ W. von Soden, AHW, 736.

²⁴⁵ A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949, 7, 13.

²⁴⁶ H. Seebass, פנ — *nəpəš*, ThWAT, 583.

²⁴⁷ *Ibid.*, 583.

²⁴⁸ C. Westermann, פנ — *Seele*, THAT I, 74–75.

²⁴⁹ L. Dürr, *Hebräische nāpāš = akkadische napištu = Gurtel, Kehle*, ZAW 43 (1925) 268.

²⁵⁰ Seebass, *op. cit.*, 583.

му излази из уста. שָׁנִי је ту орган за дисање. Тиме се показује да је у Старом Савезу присутна архаична анатомија и да се гркљан и једњак не разликују.²⁵¹ И док је שָׁנִי у наведеним стиховима углавном орган дисања, понегде је и сам *дах*,²⁵² као, на пример, у наведеном одломку из Књиге о Јову (41 12). Када се говори да се Рахиља *расијављаше од даха* (שָׁנִי) *и се умираше*, שָׁנִי се употребљава у значењу даха. Тако се орган и његова функција посматрају заједно: грло дише.²⁵³ Дакле, могуће је да је грло од почетка имало значење које је добило кроз своју делатност, то јест покрет и активност.²⁵⁴

Остаје отворено питање да ли שָׁנִי може значити и *враи*, то јест да ли та реч може означавати његов спољашњи део. Волф (Wolff) сматра да שָׁנִי има и то значење,²⁵⁵ док понеки библисти одбацују такву могућност.²⁵⁶ Један стих из псалама (105 18) могао би се управо тако превести: *Оковима ситегоше ноге његове, згожђе шишиаше שָׁנִי његов*. Када је Саул отишао у Ендор (1Сам 28 9), врачара му је рекла: ... *заштио, дакле, мећеш омчу שָׁנִי моме да ме убијеш*. Иако такав превод речи שָׁנִи није искључен, ипак се то значење врло ретко појављује.

Основно значење שָׁנִי — *грло* — блиско је повезано с функцијом тог органа, која се увек састоји у динамици кретања. Само извориште покрета је порив, жеља, жудња, захтев или чежња. שָׁנִי је тако носилац воље.²⁵⁷ *Они њодиджу שָׁנִי свој да се враише назад* (Јер 22 27) значи управо: *Они ће жселейи да се враише*. Вољни покрет може да дође због глади: *Њихов хлеб је за њихов שָׁנִי*, то јест *за њихову жудњу (жселу)* (Ос 9 4). Ипак, שָׁנִי је покретач: *Ко се иџрудид, себи се иџрудид, јер га нагони שָׁנִי његов* (Пр 16 26). Ако се у Причама Соломоновим 13 2b שָׁנִи одређује као вероломан и насилнички, онда он може означавати само пожуду или нагон.²⁵⁸ *Нефеш* као такав стоји уместо неограничене жудње. Још наглашеније значење жеље שָׁנִи има када се у Поновљеним законима (21 14) говори о жени заробљеној у рату. Ако је господар жели отпустити да иде куд јој је воља, кратко се каже: *לְנַפְשָׁהּ — нека иде њо вољи*;

²⁵¹ Wolff, *op. cit.*, 29.

²⁵² Технички израз у Старом Савезу за дах углавном је נִשְׁמָה, а касније וַיִּחַ. То значење שָׁנִי има и у Пост 1 30: ... *и све у чему је дах живоиџни* (נִשְׁמָה הַיָּהוּ).

²⁵³ Schmidt, *op. cit.*, 378. Исто је отприлике с именицом נֶסֶם (*нос, љуиџња*) и глаголом נָפַת (*љуиџи се*), који је изворно значио *усекнуџи се*.

²⁵⁴ Врло је вероватно да је корен од три сугласника настао развијањем из два радикала: такав изворни биларитет могућ је код глагола код којих је нун први радикал, што конкретно значи да се корен שָׁנִי образује помоћу предложеног „נִ” и „שִׁפִּ” . Веома слично је и с глаголом נָפַת (*дуваџи*), који такође настаје од предложеног „נִ” (изворни корен му је פָּח).

²⁵⁵ Wolff, *op. cit.*, 31–32.

²⁵⁶ Westermann, *op. cit.*, 73; Seebass, *op. cit.*, 539.

²⁵⁷ Köhler, *op. cit.*, 130.

²⁵⁸ Wolff, *op. cit.*, 33.

Нефеш (душа) је иначе нешто чиме се исказује саосећање с несрећником (Јов 30 25). И друге емоције исказују се преко נֶפֶשׁ. Врло је упадљиво да на много места у Старом Савезу с тим појмом стоји придев *tar* (горак) — נֶפֶשׁ טָר — означавајући бол (2Цар 4 27), *йойишииџеносџи* (Пр 31 6), горчину (Пс 31 7) и очајање. Реч *tar* могла би можда да асоцира на נֶפֶשׁ као чуло укуса (Пр 27 7): Душа (נֶפֶשׁ) *сџџа гази мед, а гладној души (נֶפֶשׁ) слаџко је и шџџо је горко*. Ипак, контекст, као и у другим примерима, искључује такав превод. Реч је, једноставно, о душевном расположењу.²⁶⁴ Појам *нефеш* може се односити на *сџџрџљивосџи* (Јов 6 11) и *несџџрџљивосџи* (Бр 21 4; Суд 10 16; 16 16; Зах 11 8), јер нестрпљив човек дише брзо, док је код стрпљивог обрнуто.²⁶⁵ Као што је већ речено, נֶפֶשׁ се узима као носилац свих душевних расположења. Он је субјект мржње (2Сам 5 8), а, наравно, и љубави (Пнп 1 7; 3 1–4). Када се Сихем заљубио у Дину, Јаковљеву кћер, каже се да се Сихемов נֶפֶשׁ прилепио за Дину (Пост 34 2–24). Субјект љубави у израилској мисли је נֶפֶשׁ, а не срце (לֵב).²⁶⁶ נֶפֶשׁ осећа тугу и плаче (Јер 13 17), весели се (Ис 61 10), радује се Господу (Пс 35 9). На још неким местима показује се као субјект душевних расположења (Суд 18 25; 2Сам 17 8; 2Цар 4 27; Пс 6 3; 42 6, 12; 43 5; Пр 31 6; Ис 53 11; Јер 4 3; Јон 2 8).

Иако означава животност, душевна расположења и снагу порива, נֶפֶשׁ се овде ипак не може узети као синоним за реч *живоџи*, већ пре означава индивидуацију живота. Он не означава душу као неку нијансу, већ као душевну силу, виталност персоналитета.²⁶⁷ Та сила коначно долази од Бога: *Закон је Госџџодњи савршен, креџџи נֶפֶשׁ душевну силу* (Пс 19 7). Посебно је занимљив старосавезни пост נֶפֶשׁ עֲנָה (Пс 35 13; Ис 58 3, 5) за Дан измирења (Лев 16 29, 31; Бр 29 7; 30 14).²⁶⁸ Ту је реч о прочишћавању страсти (животне енергије) кроз подвиг поста, а тиме се изражавало покајање. При том се не мисли на душу у ужем смислу, већ на целог човека као *нефеш*. Наравно, у крајњој линији, ту се, нарочито у поетским деловима, душа (נֶפֶשׁ) изједначава са *ја* или сопством као субјектом расположења.

Превод речи נֶפֶשׁ као ψυχή у Септуагинти често доводи до забуна. Наиме, у Преводу седамдесеторице נֶפֶשׁ је на око 680 од 754 места преведен као ψυχή.²⁶⁹ Уз то се плурал знатно чешће користи него у масоретском тексту, мада тиме смисао није сасвим промашен.²⁷⁰ Након темељног Брациотисовог

²⁶⁴ *Ibid.*, 36.

²⁶⁵ Schmidt, *op. cit.*, 380.

²⁶⁶ Westermann, *op. cit.*, 82.

²⁶⁷ Seebass, *op. cit.*, 544.

²⁶⁸ *Ibid.*, 545.

²⁶⁹ По истраживању Д. Лиса, *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proches-orientales*, EhPhr 50 (1959) 181–228.

²⁷⁰ Seebass, *op. cit.*, 537.

истраживања не може се рећи да је грчки превод $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ потпуно неприкладан за изворни старосавезни израз $\Psi\text{נָפֶשׁ}$.²⁷¹ Наиме, исконско значење речи $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ је *дах*; она понекад означава *живош*, а може да значи и *седиишће жеља, осећање*, као и *средишће религиозности*; сусреће се чак и као ознака за човека или пак као лична заменица.²⁷² Из тога произлази да је Септуагинтин превод $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ као $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ више старосавезан него специфично јелински, поготово када се мисли на каснију јелинску традицију развијену кроз платонистичку и неоплатонистичку философију.²⁷³ Употреба речи $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ у кумранским текстовима увелико одговара самом старосавезном појму $\Psi\text{נָפֶשׁ}$,²⁷⁴ мада се појављује с другачијом формулом — *qīm* (hif. 'al nefšo, *на нешшо се обавезаиши*).²⁷⁵ Новосавезни писци реч $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ користе потпуно у духу старосавезног $\Psi\text{נָפֶשׁ}$;²⁷⁶ изостају само значења попут *грла, даха* и сличних.

Означавајући витални орган, орган без којег човек не би могао да живи, $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ може да означава и сам *живош*. За синтетичку мисао старих Јевреја то је сасвим могуће. Разлика у односу на претходну групу значења састоји се и у томе што је код њих $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ већином субјект, док је овде углавном објект.²⁷⁷ Дobar пример за то су Приче Соломонове (8 35–36), где контекст захтева такав превод:

*Јер ко мене налази, налази живош (נִפְשִׁי)
и добија љубав од Госиода.
А ко мени згреши, чини криво нефешу свом.
Сви који мене мрзе љубе смрш.*

²⁷¹ *Nepheš — psyche. Ein Beitrag zur Forschung der Sprache und Theologie Septuaginta*, SVT 15 (1966) 181–228.

²⁷² Westermann, *op. cit.*, 95.

²⁷³ Мишљење неких библиста да је у каснијем раздобљу (Прем 3 9; 2Мак 12 42–45; 15 11–16), под утицајем јелинске философско-религијске мисли, у библијску мисао уведена извесна антрополошка дихотомија супстанционалистичког типа (нарочито у такозваном јелинстичком јудаизму) не може се сматрати релевантним.

²⁷⁴ Изгледа да највише пометње у разумевање есенске есхатологије уноси извештај Јосифа Флавија о есенима (*Јудејски раш* II, 154–158). По њему су есени веровали да је људска душа бесмртна и да потиче с неба. Тело је пак оков или тамница душе. После смрти душа праведника враћа се на небо, у царство блажених, док грешника чека заслужена казна. Употреба речи $\Psi\text{נָפֶשׁ}$ и карактеристичан стих (1QH III, 19): *Славим шће, Госиоде! Јер си шћи сјасао душу моју из јаме, из подземља бездана уздигао си ме на вечну висину*, пружају слику која је супротна опису Јосифа Флавија.

²⁷⁵ Опширније о томе: Н. А. Brongers, *Das Wort „NPŠ“ in den Qumranschriften*, RQu 15 (1963) 407–415.

²⁷⁶ Тако, на пример, апостол Павле употребљава реч $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ да покаже живот у свој целисти (Рим 2 9), као и све људе (Рим 13 3), Schnelle, *op. cit.*, 123.

²⁷⁷ Westermann, *op. cit.*, 85.

У овој антитези נֶפֶשׁ се показује као синоним за реч *живоћ*.²⁷⁸ Исто је и у следећем стиху: *Господе, извео си из подземља נֶפֶשׁ мој* (Пс 30 3), што значи: *враћаш ме у живоћ*. Када се говори о спасавању живота, старосавезна литература показује да готово сви глаголи којима се означава спасавање могу као објект да имају נֶפֶשׁ .²⁷⁹ Када је реч о нечијој глави, то јест животу, сусреће се глагол בָּקַשׁ у пиелу и *нефеш* — נֶפֶשׁ בָּקַשׁ (1Сам 20 1; 22 23; 23 15; 25 29; 2Сам 4 8; 16 11; 1Цар 19 10, 14; Пс 35 4; 38 13; 40 15; 54 5; 63 10; 70 3; 86 14; Јер 4 30; 11 21; 19 7, 9; 21 7; 22 25; 38 16 итд.), док је *сачувајши живоћ* — שָׁמַרְתָּ נֶפֶשׁ (Јов 2 6; слично: 2Цар 1 13; Јест 7 3). Кратка изрека עַל-נֶפֶשׁ значи *живоћ је вредан* — *избави живоћ свој* (Пост 19 17; слично: Пр 7 23).²⁸⁰ У Пс 19 8 такође одговара само значење *живоћ*: *Ко њрибавља разум, љуби живоћ свој* (נֶפֶשׁ); *и ко држи мудросћ, наћи ће добро*.

Такво значење израза נֶפֶשׁ — *живоћ* — нарочито се јасно показује у старосавезним законским одломцима у којима се говори о убиству и последицама тог прекршаја. У *Lex-y talionis*-у (Законику талиона — Изл 21 23–24) каже се:

*Ако ли се догоди смрт,
тада ћеш узети живоћ (נֶפֶשׁ) за живоћ (נֶפֶשׁ).
Око за око, зуб за зуб,
рука за руку, нога за ногу.*

Овде се под речју נֶפֶשׁ не подразумева живот као нешто апстрактно, опште, неодређено или неконкретно, већ је реч о сопственом, конкретном *ја* у свој његовој јединствености.²⁸¹ У Старом Савезу живот се веома ценио, што показује још једно законско правило: *Ако који човек убије נֶפֶשׁ (људски), да се њогуби...*

Правило по којем се крв жртвених животиња није смела јести, али ни крв уопште, објашњава Девтерономистички закон (Понз 12 23): *Само њази да не једеш крв, јер је крв נֶפֶשׁ ...*²⁸² Крв се у Старом Савезу поистовећивала са животом, док потпуни живот припада само Јахвеу. Иста се мисао налази и у причи о Јосифу (Пост 37 22): када су браћа хтела да убију Јосифа, Рувим спасава נֶפֶשׁ његов: *... немојте крви њроливати; бацити га у ову јаму у њустини...* Поистовећивање נֶפֶשׁ с крвљу (דָּם) прецизно је наглашено у Законику светости (Лев 17 11): *Јер је נֶפֶשׁ מֵלֶכֶת у крви*. Свештеничко предање такође поистовећује живот (נֶפֶשׁ) с крвљу, и то се односи на животињску крв: *Али не*

²⁷⁸ Wolff, *op. cit.*, 37.

²⁷⁹ Seebass, *op. cit.*, 547.

²⁸⁰ Schmidt, *op. cit.*, 379.

²⁸¹ Westermann, *op. cit.*, 86.

²⁸² Seebass, *op. cit.*, 549.

једињење *меса са* שֶׁנֶפֶשׁ *његовим, а њо му је крв* (Пост 9 4). Поменути стихови, међутим, показују да שֶׁנֶפֶשׁ у јеврејском никада нема значење крви, већ да се крв накнадно повезује са שֶׁנֶפֶשׁ, у смислу живота.²⁸³ С друге стране, живот (שֶׁנֶפֶשׁ) се доводи у блиску везу с дахом. Када пророк Илија оживљава удовичиног сина (1Цар 17 21), у њега се поново враћа дах — שֶׁנֶפֶשׁ — живот. Слично је у Пс 33 4; 86 13; Јез 13 19 итд. У *нефешу* се одражава живот; дах показује живот и нестаје с њим; тако је живот тамо где је дах и нема живота тамо где нема даха.²⁸⁴ Наиме, изгледа да је реч о две различите старосавезне традиције; по једној се живот поистовећује с крвљу, а по другој с дахом,²⁸⁵ док сам שֶׁנֶפֶשׁ означава конкретан *живој*. Постоје библијски стихови у којима се שֶׁנֶפֶשׁ и חַיִּים појављују као појмови који се готово могу заменити један другим. *Сви живи* може да буде и כָּל־הַחַיִּים וְכָל־הַנֶּפֶשׁ (уп. ИНав 10 28, 30, 32, 35, 37; Јов 31 39; Пс 21 5; 64 2; Јест 7 7).²⁸⁶ Наравно, ти појмови нису сасвим исти.

Нефеш се понегде преводи личном заменицом *ја*. А. Р. Џонсон (А. Р. Johnson) сматра да се שֶׁנֶפֶשׁ може превести личном или повратном заменицом између 123 и 223 пута.²⁸⁷ К. Вестерман пак наводи сва места где се שֶׁנֶפֶשׁ користи као лична заменица, с тим да се њиме могу означавати сва три лица у једнини и множини (*ја, ти, он, ми, ви, они*).²⁸⁸ Карактеристичан пример у којем се שֶׁנֶפֶשׁ појављује као заменица јесте разговор између Аврама и Саре (Пост 12 13):

*Него кажи да си ми сесџра,
 ње ће ми биџи добро њебе ради
 и захваљујући њеби осџаће мој нефеш у живоју.*

Паралелизам два последња реда предочава да се *мој нефеш* може разумети као варијанта за *ја*, те се може и овако превести: ... *да бих ја, захваљујући њеби, осџао у живоју*. Таква могућност још је израженија у анегдоти о Исаковом благослову (Пост 27 4):

*... и донеси да једем,
 ња да ње благослови мој нефеш док нисам умро.*

Очигледно је да је *мој нефеш* (שֶׁנֶפֶשׁ) синоним за *ја*. На једном месту у историји о Давиду (1Сам 18 1) каже се да Јонатан љубљаше Давида *као свој שֶׁנֶפֶשׁ*, то јест *као самог себе*. Већ у старијем добу у песничким одломцима (Суд 5 21 — Деворина песма) שֶׁנֶפֶשׁ се изједначава са *ја*: ... *џогазио си, нефешу мој, сна-*

²⁸³ Westermann, *op. cit.*, 74.

²⁸⁴ Schmidt, *op. cit.*, 378.

²⁸⁵ Westermann, *op. cit.*, 74.

²⁸⁶ G. Gerleman, חַיִּים — *hjh*, THAT I, 553.

²⁸⁷ Johnson, *op. cit.*, 15.

²⁸⁸ Westermann, *op. cit.*, 90.

жно. Изразом *с целим* שָׁנֵן допуњује се интензитет читавог бића (Понз 4 29; 6 5; 10 12; 11 13; 26 16; 30 2, 6, 10; ИНав 22 5; 23 14; 1Цар 2 14; 8 48; 2Цар 23 25; уп. 1Дн 22 19; 28 9: вољним *нефешом*).²⁸⁹ שָׁנֵן у тим стиховима не означава тек душу као носиоца осећања, већ читаво биће, сопство. Најизраженије значење личне заменице שָׁנֵן има када се употребљава као синоним за *тело* — *месо*, *дух* или *срце* (Пр 2 10; Пс 84 2). Тиме се שָׁנֵן потпуно приближава свом највишем значењу, а то је *особа* или *личност*.

Као што је већ речено, שָׁנֵן се не налази само у људској крви већ и у животињској. Свештеничко предање у извештају о стварању помиње појам חַיָּה שָׁנֵן и он се односи на животињски свет (Пост 1 20; слично Лев 11 46; Јез 47 9), на водене животиње (Пост 1 20), као и на копнене (Пост 1 24). Потом се сва жива бића називају *нефешима* (Пост 9 12). У Књизи Постанка 9 15–16 даље се говори о успостављању Савеза између Јахвеа и људи *са свим* חַיָּה שָׁנֵן у сваком *телу*, док се у следећем стиху говори о Божијем Савезу *са свим* חַיָּה שָׁנֵן у сваком *телу* које је на земљи.²⁹⁰ חַיָּה שָׁנֵן се називају сва жива бића, животиње, као и човек; све оно што има живот јесте חַיָּה שָׁנֵן, али пошто је реч о појединачним и конкретним бићима, најтачнији превод био би *живо биће*.

Стари Савез ипак јасно сведочи о томе да је човек посебно биће, далеко изнад животиња. Он је, наравно, חַיָּה שָׁנֵן, како се каже у јахвеистичком извештају (Пост 2 7), и поседује индивидуални облик живота. И поред тога, синтагма *живо биће* није довољна да се њоме у потпуности дочара лик твари коју је Бог створио по слици својој. Не само да израз *живо биће* није сасвим адекватан израз за човека, већ се на многим местима у старосавезним списима שָׁנֵן може превести само као *личност*. О томе сведочи читав низ текстова. Један такав пример постоји у Причама Соломоновим (3 21–22):

... чувај *праву мудрост* и *разборитост*.
И *припашиће ти живој* (חַיָּה) за *твој* שָׁנֵן,
и *накић* *враћу* *твојему*.

Овде се שָׁנֵן не може превести као *живој*, јер се не говори шта שָׁנֵן има, него о томе ко је он, коме ће припасти живот.²⁹¹ Правни текст из Законика светости (Лев 17 10) објашњава те односе:

Сваки који буде *јео* крв,
окренућу *лице* *своје* *насујрош* *шог* שָׁנֵן
који буде *јео* крв.

²⁸⁹ Seebass, *op. cit.*, 546.

²⁹⁰ Köhler, *op. cit.*, 41.

²⁹¹ Wolff, *op. cit.*, 41.

Тако казуистички закони, не само при одређивању стварног (чињеничног) стања него и при одређивању последица (казни) за виновника, веома ретко користе колективни појам אָדָם (формула: כִּי אָדָם... — ако неко), те се он сусреће само у Лев 1 2; 13 9; Бр 19 4;²⁹² за жене се исто ретко каже אִשָּׁה (Лев 17 4, 9). Као апстрактнији, јуридикчки јаснији појам служи נֶפֶשׁ, са значењем: *човек, личност, неко*. Најчешће у првим речима стоји כִּי נֶפֶשׁ... или אִשָּׁה נֶפֶשׁ — *ако неко* (Пост 17 14; Изл 12 15, 16, 19; 31 14; Лев 2 1; 4 2; 5 1, 2, 4, 15, 17, 21; 7 18, 20–21, 25, 27; 17 12, 15; 19 8; 20 6; 22 3, 4, 6; 23 29, 30; Бр 5 6; 9 13; 15 27, 28, 30, 31; 19 13, 20, 22; 30 3–13, као и Јез 18 4, 20).²⁹³ Једна од таквих одредаба у Лев 23 30 гласи:

*Сваки נֶפֶשׁ који буде радио какав њосао у њај дан,
џога נֶפֶשׁ љу ја исџребиџи из његова народа.*

Под изразом נֶפֶשׁ се, дакле, подразумева само *једна личност* која стоји наспрам остатка народа. Али נֶפֶשׁ може да се нађе у плуралу и да значи *више личности*, као, на пример, у Лев 18 29:

*За сваког ко учини џџа од ових гадосџи,
џи нефџи (множ. הַנֶּפְשׁוֹת) који џако ураде,
биће исџребљени из њџова народа.*

Слично је приликом набрајања особа. נֶפֶשׁ се увек преводи као *личност* и то се појављује већ од самог почетка (ИНав 10 28, 30, 32, 35, 37, 39; 11 11; 1Сам 22 22; Јер 43 6; 52 30; уп. Пост 46 15–27; Изл 1 5; 16 16; Бр 31 28–46).²⁹⁴ Када се код пророка Јеремије (43 6) набраја људство које је отишло у Египат, говори се о *мушкарицима, женама, деци, царевим кћерима и свим נֶפֶשׁ* (јед.), укључујући Јеремију и Варуха. Ту נֶפֶשׁ, иако у једнини, има *колекџивно значење* и означава све оне који су отишли у Египат. Управо тако свештеничко предање бележи кога је Авраам повео са собом када је пошао из Харана у земљу Хананску (Пост 12 5). Таквих примера има у још неким старосавезним деловима (Пост 46 15, 18, 22, 25). Дакле, נֶפֶשׁ може означавати и више људи који су заједно, то јест заједницу. Употреба речи נֶפֶשׁ у плуралу (נֶפְשׁוֹת) чешћа је у каснијим текстовима. Од 44 пута, колико се та реч укупно појављује, 20 пута је присутна у деловима из свештеничког предања.²⁹⁵ Плурал стално исказује мноштво личности. По Бр 19 18, водом очишћења кропи се шатор у којем је неко умро, те сви судови и сви נֶפְשׁוֹת, што значи све особе које су приступале у шатор.

²⁹² K. Elliger, *Leviticus*, NAT I/1, Tübingen 1966, 34.

²⁹³ Westermann, *op. cit.*, 89.

²⁹⁴ Seebass, *op. cit.*, 550.

²⁹⁵ Wolff, *op. cit.*, 42.

Неки стихови (Лев 19 28; 21 1; 22 4; Бр 5 2; 6 6; 6 11; 9 6, 7, 10, 11, 13; Аг 2 13) ипак показују да би שָׁנֵה могао означавати и *леш* — שָׁנֵה לֵשׁ. При томе се не мисли ни на умрлу душу, ни на угашен живот, већ на умрлу особу с којом нарочито назиреј није смео да долази у додир. Упадљиво је и то да реч שָׁנֵה понекад, чак и без додатка *мртјав* (מֵת), може означавати *беживојино тело* (Бр 5 2; 6 11; уп. Бр 19 11, 13; Аг 2 13).²⁹⁶ Наравно, о том питању постоје различита мишљења.²⁹⁷ Сама та чињеница врло је чудна, јер *нефеш* означава *живој, вијалност, њокреј*. Ипак, употреба израза שָׁנֵה у појединим одломцима упућује на то да се уз њега מֵת појављује у генитиву (Лев 21 11). Тако се у Бр 6 6 не може рећи *мртјав нефеш*, већ *нефеш (личност) мртвога*.²⁹⁸ Одатле שָׁנֵה не може да буде сам леш, већ нешто што је у вези с њим. Чињеница да су се судови без поклопца што су се налазили у шатору у којем је неко умро морали ритуално чистити (Бр 19 14) указује на то да שָׁנֵה није тек леш. Највероватније се, ипак, то изводи из општег значења речи שָׁנֵה као личности; у таквом означавању напосто се може видети еуфемистички опис, избегавање помињања леша: ... *он (велики свештеник) да не њрилази „личности“ мртвога* (Лев 21 11); ... *ако се мртјаца „личности“ неког човека дођакне...* (Бр 19 11).²⁹⁹ Осим тога, основни антрополошки израз за *тело* — שָׁרֵב — нигде се у старосавезним списима не користи за означавање леша, те је тешко претпоставити да би שָׁנֵה могао да има такво значење.

Иако не често, ипак се понегде говори и о Јахвеовом *нефешу*. Додуше, о њему се не говори тако сликовито као о *лицу, руци* или *красоји* Јахвеовој. Па опет, Јахве се закљиче својим שָׁנֵה (Ам 6 8), то јест самим собом или самом себи. Код Друго-Исаије (42 1) Јахве говори о слози *који је мио његовом нефешу*, док у 1 Сам 2 35 говори Илији: *А себи ћу њодигнуји свештјеника верна, он ће радији њо срцу мојему и њо нефешу моме*. Јахвеов שָׁנֵה показује његов однос према самом себи, то јест према сопственој личности. Ако се сетимо да је човек као שָׁנֵה слика Божија, а да Стари Савез говори и о Јахвеовом *нефешу*, онда би се тиме само потврдила човекова боголикост као личности. Додајмо да се под *нефешом* готово увек подразумева делање и покрет, то јест супстантив који је означен као שָׁנֵה стално се вербализује, то јест схвата се у односу и активности. Један од основних постулата старосавезне мисли гласи: *Нема бића без њокрејиа*. Покрет у Старом Савезу свакако подразумева релацију и саоднос. С тога се аспекта שָׁנֵה потпуно поистовећује с појмом *личности*.

²⁹⁶ *Ibid.*, 43.

²⁹⁷ Johnson, *op. cit.*, 78; Elliger, *op. cit.*, 288.

²⁹⁸ Seebass, *op. cit.*, 550.

²⁹⁹ Westermann, *op. cit.*, 90–91.

Постоји, дакле, читав низ значења старосавезног појма נֶפֶשׁ. Покушај Д. Лиса³⁰⁰ да историјски разврста текстове у којима се тај израз појављује и да у њима препозна развој значења те речи није дао задовољавајуће резултате. Показало се да је, сем у ретким приликама, израз נֶפֶשׁ многозначан — како у најстаријим тако и у најмлађим старосавезним списима. То потврђују и текстови пронађени у Кумрану, у којима се израз נֶפֶשׁ помиње на око 150 места. Употреба израза נֶפֶשׁ остала је релативно близу старосавезној, мада су присутне извесне измене, а значење је донекле проширено.³⁰¹

Стога бисмо предложили решење које више одговара духу старосавезних Израилаца, њиховом наглашено стереометријско-синтетичком начину размишљања, у којем се један део тела посматра уз специфичне активности и способности, а може се узимати и као знак за целог човека. У тој логици наивно-слободних асоцијација речју *грло* може се означавати један део тела, али и *орган храњења, сийоси, чуло укуса и орган дисања*, док се истовремено њиме може означити и сам човек (и код нас се може чути: 300 грла стоке или седам гладних уста). Наравно, могућ је и обрнут процес, да се општијим појмом означава нешто конкретно, као што се, на пример, душа може поистоветити с осећањима или живот с крвљу. Када је реч о *нефешу*, то бисмо могли отприлике овако одредити: од свих значења која реч נֶפֶשׁ има као најшири појам издваја се израз *личности*. То значење обухвата сва друга значења и појмове који се у Старом Савезу повезују с речју נֶפֶשׁ. За синтетичку мисао старих Јевреја потпуно је прихватљиво да се ужим појмовима изражавају шири и обрнуто. То је нека врста поимања што чврсто повезује шире и уже појмове. Дакле, реч נֶפֶשׁ преводи се као *личности* на оним местима на којима контекст и смисао то захтевају — када је реч о човеку, то јест када је реч о човеку као личности, или пак када се говори о Јахвеовом *нефешу*. На другим местима за נֶפֶשׁ се употребљава неки други одговарајући појам (*грло, воља, душа, животи* и други) који, у старосавезном смислу, на неки начин потпада под израз *личности* или се с њим доводи у везу.

2.2. בָּשָׂר — *басар*

Док се נֶפֶשׁ (*душа*) у најмање три одсто примера у Старом Савезу приписује Богу, дотле се בָּשָׂר³⁰² ниједном не односи на Бога.³⁰³ Зато се о בָּשָׂר код

³⁰⁰ Lys, *op. cit.*, 194–196.

³⁰¹ Seebass, *op. cit.*, 553.

³⁰² Јеврејска реч בָּשָׂר (*тело, месо*) има у већини семитских језика сродан израз [HAL 156b; P. Fronzaroli, AANLR VIII/19 (1964) 170.253.266.277]. Арапски *bašarat* је *кожа*, као и у

животиња, за разлику од בְּשָׂר , говори неупоредиво више. בְּשָׂר је заступљен укупно 270 пута,³⁰⁴ а од тога се 104 пута односи на животиње,³⁰⁵ што је више од једне трећине. Сама та чињеница указује на то да је בְּשָׂר појам који повезује човека и животињски свет. То показује велики број стихова у којима בְּשָׂר означава *човеково* или *животињско месо*. Описујући лакомисленост Јерусалима, пророк Исаија (22 13) каже: *А гле, радост и весеље, убијају говеда, кољу овце, једу месо (בְּשָׂר) и пију вино: једимо и пијемо, јер ћемо суићра умрећти*. Јасно је да је בְּשָׂר овде *животињско месо*. Још чешће се том речи означава *месо жртвених животиња* (Лев 4 11; 7 15–21; Бр 19 5, итд.), па је разумљиво што се она тако често појављује у Књизи Левитској.

Нешто ређе בְּשָׂר означава и *човеково месо*, а такође и *жртвено месо* многобожачких култова који су с временом узимали маха код Израила (Лев 26 29; Ис 49 26). О בְּשָׂר као комаду меса на људском телу говори се у јахвеистичком извештају о стварању жене од Адамовог ребра³⁰⁶ (Пост 2 21): *... ња му узе једно ребро, и месито њој уни месом (בְּשָׂר)*. Понекад се בְּשָׂר помиње поред осталих делова тела као витални и саставни део телесне целокупности.³⁰⁷ Тако се помиње поред костију (Јов 2 5): *Него њружи руку своју и дошакни се костиију његових и меса (בְּשָׂר) његова, њоваће ње у очи*; затим поред коже и костију (Плач 3 4). Код Јова (10 11) се набраја: *Навукао си на мене кожу и месо (בְּשָׂר), и костима и жилама сїлео си ме*. Да би се представио жив човек, као пети „елемент“ потребан је дух.³⁰⁸ То показује визија пророка Језекила (37 6), када се Јахве обраћа костима разастртим по пољу:

*И метинућу на вас жиле,
и обложућу вас месом (בְּשָׂר),*

феничанском. У готово свим арамејским дијалектима בְּשָׂר означава *месо* (јудејско-арамејски *bisrâ*, сиријски и мидјански *besrâ*). Акадски *bišru* је *мало деће* (АНw 131a; CAD B 270a), док је пунско *bšr dešre*, *њошмак* [J. Hoftijzer, *Eine Notiz zum pun. Kinderopfer*, VT 8 (1958) 288–292; DISO 45]. У угаритском постоји *bšr* и значи *месо, мило* (WUS 60); арапски пак *bašar* у ширем значењу је *људско биће*, док је на етиопском *bâsôr* *сїрана реч*.

³⁰³ Wolff, *op. cit.*, 49.

³⁰⁴ בְּשָׂר се у арамејским деловима Књиге пророка Данила појављује три пута: 2 11; 4 9; 7 5. Осим у ИНав, Ам и Мал, בְּשָׂר се појављује у свим другим старосавезним књигама, нарочито у Петокњижју (138 пута, од тога 61 пут у Лев), затим код Јез 24 пута, Јов 18 пута, Ис 17 пута, Пс 16 пута и Јер 10 пута; cf. статистику код Д. Лиса, *Bâsâr*, 15–19. У свим деловима Старог Савеза (укључујући Бен Сираха и кумранске списе) בְּשָׂר је присутан с одређеним значењем, те сваки покушај представљања тог појма остаје безуспешан: P. Bratsiotis, בְּשָׂר , ThWAT I, 850–851.

³⁰⁵ D. Lys, *Bâsâr. La chair dans l'Ancien Testament*, Paris 1967, 18.

³⁰⁶ Wolff, *op. cit.*, 50.

³⁰⁷ G. Gerleman, בְּשָׂר — *bâsâr*, THAT I, 377.

³⁰⁸ Wolff, *op. cit.*, 51.

*и́е ћу на вас навући ко́жу,
и мейнућу у вас дух, и оживећеи́е.*

Том речи понекад се еуфемистички означавају стидни делови тела (Изл 28 42; уп. Лев 6 3; 16 4), мушки полни орган (Лев 15 2, 3, 7; Јез 16 26; 23 20), као и женски (Лев 15 19).³⁰⁹ Код Језекила (16 26; 23 20) *בְּשָׂרָא* као синоним за гениталије добија негативно значење, означавајући *неверсѝво*.

Пошто се *בְּשָׂרָא* пре свега односи на видљиви део плоти, њиме се може означавати и читаво људско *и́ело*.³¹⁰ Отприлике педесетак пута *בְּשָׂרָא* значи *и́ело*,³¹¹ то јест том речи означава се видљиви део човековог бића. У опису посвећивања левита (Лев 8 7) каже се: ... *а они нека обрију сав בְּשָׂרָא*, што значи *чи́шаво и́ело*. И код Јова 4 1 јасно је да је *בְּשָׂרָא* *и́ело*: ... *и длаке на בְּשָׂרָא* *мо-ме накосѝрешише се*. Наиме, *בְּשָׂרָא* је најчешћи, најважнији и најобухватнији антрополошки термин за спољни, видљиви „елемент“ човека, а при томе се подразумевају оба главна значења: *месо* и *и́ело*.³¹² Опет, тело се не посматра као некаква претпостојећа залиха на којој човек почива, већ као нешто животно и активно.³¹³ Човекову плот Стари Савез доживљава као дело *руку Божијих*. Псалмист (119 73) говори: *Руке и́воје стѝвориле су ме и начиниле ме*. На другом месту исту мисао изражава Трећи Исаија: ... *а и́и си наш лончар, и сви смо дело руку и́војих* (Ис 64 8; уп. Јов 10 8; 31 5; Пс 138 8; Ис 45 11). Упадљиво је да се *בְּשָׂרָא* не помиње непосредно у јахвеистичком извештају о стварању човека, иако се у Пост 2 употребљава *בְּשָׂרָא* у оба своја значења (2 21, 23). Насупрот њему појављује се не само *נֶפֶשׁ* него и *נַפְשׁוֹ*, док се он, као алузија на Пост 2 7, јавља на другом месту (Јов 34 14).³¹⁴ Човек је у својој целисти ипак људско тело које сам Бог одева кожом, саставља га с костима и жилама (Јов 10 11) и кроз њега струји крв. Делове плоти чине и срце, бубрези, а оживљава га дух Божији, те је цео човек управо *נֶפֶשׁ הָרֹחַ*.

Антрополошки најважније значење — *и́ело*, *и́лои* — *בְּשָׂרָא* исказује означавајући целокупну видљиву егзистенцију човекову. Ипак, још израженију антрополошку тежину *בְּשָׂרָא* има када означава спољашњи вид људског бића, док се унутрашњи изражава појмом *срце* (*לֵב*). Тиме се мисли на потпуног човека у његовој психосоматској двострукости, јер *живои́ је и́елу срце здраво...* (Пр 14 30). Мудри Проповедник слично говори (11 10): *Укло-ни, дакле, жалосѝ од срца свога, и ои́клони зло од и́ела свога...* Управо та-

³⁰⁹ Bratsiotis, *op. cit.*, 852.

³¹⁰ W. Zimmerli, *Ezekiel*, ВК XIII, 547.

³¹¹ Gerleman, *op. cit.*, 377.

³¹² Bratsiotis, *op. cit.*, 858.

³¹³ Schmidt, *op. cit.*, 382.

³¹⁴ Bratsiotis, *op. cit.*, 858.

ко очљива је разлика између נֶפֶשׁ и בָּשָׂר , нарочито тамо где се оба појма истовремено употребљавају да би се означио спољашњи, односно унутрашњи — душевни аспект човеков. При том се човек и даље посматра као целина која обухвата спољашњост и унутрашњост.³¹⁵ Псалмист то поетски исказује: ... *жедна је Тебе душа (נֶפֶשׁ) моја, за Тобом чезне тело моје (בָּשָׂר)*, или: *Гине душа (נֶפֶשׁ) моја желећи у дворе Господње; срце (לֵב) моје и тело (בָּשָׂר) моје оћима се к Богу живоме* (Пс 84 2). Цео човек се, дакле, обраћа Богу. Наведени стихови откривају извесну разлику између тих израза и то се не сме превидети; али је исто тако искључен било какав дуализам (душа/тело) у платонистичком смислу. Тело, као и душа, није нешто што човек има, већ је оно што он јесте.³¹⁶ נֶפֶשׁ и בָּשָׂר се схватају као два различита вида јединственог бића човековог.³¹⁷ Помало зачуђује то што בָּשָׂר , иако је главни појам за плот, тело и уопште телесност, нигде не означава мртво тело, леш, чак ни у Јез 32 5.

Тело или телесност указују на то да сви људи имају нешто заједничко. То је донекле наглашеније када је реч о телесним сродницима, родбини. Не желећи да убије брата, Јуда саветује браћу да га продају (Пост 37 27): ... *јер нам је браћи, наше је тело (בָּשָׂר)*, то јест: *наш је сродник*. Слично се каже и у Књизи о Немији (5 5): *Тело (בָּשָׂר) је наше као тело (בָּשָׂר) браће наше*. Чешћа од те родбинске формуле је: *кости моја и тело моје*³¹⁸ (Пост 29 14; уп. Пост 2 23; Суд 9 2; 2Сам 5 1; 19 13).³¹⁹ Родбинске везе нису дозвољавале приступ сроднику супротног пола: *Нико да не њрисџуиуи телу (שָׂאֵר) свога בָּשָׂר, да не оћкрије срамоџу...* (Лев 18 6). Ту је שָׂאֵר физиолошки појам за човеково физичко тело, док је בָּשָׂר јуридички појам за родбинску припадност. Скуп телесних сродника (בָּשָׂר) назива се у Лев 25 49 בְּשָׂרָה — *род, њлеме*.³²⁰ Ипак, сви су људи, у крајњој линији, на неки начин повезани; имају заједничког Творца (Ис 64 7) или потичу од првог људског пара. Сама њихова природа веома је слична. בָּשָׂר се нарочито односи на људе уопште када се појављује као בָּשָׂר בָּשָׂר — *сва њела*, то јест *цело човечансџво* (Пс 136 25; 145 21; Ис 40 5, 6; 49 26). У перикопи о потоцу (Пост 6 17) בָּשָׂר בָּשָׂר се односи на сва жива бића, људе и животиње.

Понекад בָּשָׂר добија специфично и за разумевање старосавезне антропологије важно значење; у Пс 119 120 то се јасно показује: *Дрхће од сџраха њвога בָּשָׂר мој, и судова њвоџх боџим се*. Паралелизам בָּשָׂר и *ја* показује да

³¹⁵ *Ibid.*, 859.

³¹⁶ Schmidt, *op. cit.*, 382.

³¹⁷ Bratsiotis, *op. cit.*, 860.

³¹⁸ W. Reiser, *Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2, 23*, ThZ 16 (1960) 1–4.

³¹⁹ У Старом Савезу *кpw* (כָּרָב) се не узима као ознака за сродство, док, на пример, на академском *кpw* има то значење (Soden, ANw, 158).

³²⁰ Wolff, *op. cit.*, 54.

רָשָׁרָא може бити близу значења личне заменице.³²¹ Као израз *свака душа* (ИНав 10 28), и израз *сва тјела* значи *свако* (Ис 40 5; Јл 3 1). רָשָׁרָא, као и נִשְׁפָּא, не само као лична заменица, означава човека као таквог, мада под видом телесности. Плот, тело као целовитост (Бр 8 7; 1Цар 21 27), у ширем смислу, означава потпуну личност — *човека* (уп. Јов 34 15; 10 4; Пс 56 5, 12; Јер 17 5).³²² Одломци свештеничког предања ближе одређују רָשָׁרָא као *живојини*, у којем је дах (Пост 6 17), то јест као נִשְׁפָּא רָשָׁרָא — *живо биће* (Пост 9 16).³²³ На неким местима та реч употребљава се у значењу *човек*, као синоним за אָדָם (Лев 13 18, 24; Пс 56 5; Дан 2 11; уп. Пост 6 3; Пс 78 38; Јер 17 5).³²⁴ Јахвеистички извештај у Пост 2 доноси још једно, посебно значење. Наиме, у стиху 24 каже се:

*Зашто ће ошјавијини човек оца свога и мајтер своју,
и ирлејиниће се к жени својој,
тје ће двоје бијини једно тјело (רָשָׁרָא).*

То значи да ће двоје постати једно, једна животна заједница. Тим се пак открива нов аспект тог суптилног антрополошког појма који, уосталом, означава корпус, а не фигуру.³²⁵

רָשָׁרָא уопштено означава људски живот као слаб и пропадљив. Плот је чврсто везана за земљу и сама по себи нема никакву силу. То песнички дочарава псалмописац (Пс 56 4): ... у Бога се уздам, не бојим се, *шјиа ће ми учинијини* רָשָׁרָא. У стиху 11 говори се исто, с тим што уместо רָשָׁרָא стоји *човек*. Потом се помоћу רָשָׁרָא описује људско биће као немоћно и несигурно насупрот Бога.³²⁶ Праведни Јов (10 4) запиткује Бога: *Јесу ли у тјебе очи од меса (רָשָׁרָא)? Видиши ли као шјиа види човек?* Наравно, רָשָׁרָא се нигде у светим списима не односи на Бога. То је израз карактеристичан за човека или уопште за човечанство, за све што је земнородно, то јест створено. Тако се у Поновљеном закону (5 26) каже:

*Које је тјело (רָשָׁרָא) чуло глас Бога живог
где говори из огња, као ми, и ошјало живо?*

Свако тело пред Богом је као трава (Ис 40 6). *Јер када би на њега окренуо срце своје, узео би к себи дух његов и дисање његово. Изгинуло би свако тјело и човек би се иврајини у ирах*, по речима праведника Јова (34 14–15). Сам Бог као свемогући Творац и Господ, у својој величанствености, влада и управља כל־רָשָׁרָא као својом творевином.³²⁷ Свако тело долази њему (Пс 65 2). Затим се

³²¹ *Ibid.*, 53.

³²² Schmidt, *op. cit.*, 382.

³²³ A. R. Hulst, *Kol-básár in der priestlichen Fluterzählung*, OTS 12 (1958) 43.

³²⁴ Bratsiotis, *op. cit.*, 860.

³²⁵ Gerleman, *op. cit.*, 378.

³²⁶ Wolff, *op. cit.*, 55.

³²⁷ Bratsiotis, *op. cit.*, 861.

каже: ... нека благосиља свако њело светио име Његово увек и без њресџанка (Пс 145 21). Пред свемоћним Богом човек као רָצוֹן није само слаб већ је у својој слабости и пријемчив за грех. Ипак, у Старом Савезу тело није седиште пожуде или тежњи усмерених ка земљи,³²⁸ за разлику од кумранских списа.³²⁹ Апостол Павле, иако потпуно веран духу старосавезног предања, нешто више наглашава порив телесности, те се $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ понекад схвата као некаква сила пожуде: ... *јер знам да добро не живи у мени, њо јесџи у њелу мојему* (Рим 7 18). Наравно, реч је о нагону телесности као једном од аспеката људског бића, а не о идеји да је тело по себи нешто рђаво.³³⁰ С друге стране, за апостола Павла $\sigma\omega\mu\alpha$ је најобухватнији израз за човеково сопство.³³¹ Насупрот тела (телесности) стоји дух (Ис 31 3) који даје Јахве, *јер сваки који ѡризове име Госџодње сџаиће се* (Јл 2 32). Коначно, само по себи тело као Божија творевина није зло; грешан је само нагон телесности који одвлачи од Бога и вуче земљи — пролазном.

2.3. רוּחַ — руах

Већ први осврт на статистику показује да се רוּחַ ³³² у два погледа разликује од בָּשָׂר и בְּשָׂר . Прво, רוּחַ често означава *ѡриродну силу, веџар*, и то на 113 места од укупно 389 (378 јевр., 11 араам.) у Старом Савезу.³³³ Друго, רוּחַ

³²⁸ McKenzie, *op. cit.*, 173.

³²⁹ У кумранским текстовима רָצוֹן је чест и антрополошки важан појам. Он задржава ранија значења из старосавезних списа, с тим што, поред *слабости* и *ѡпролазности*, означава и *силу ѡжуде* и *грешности*. Тако се сусрећу изрази: *грешно ѡело* (*besar'asmā*, 1 QM 12 12), *ѡело неѡравде* (*besar'awāl*, 1QS 119); cf. H. Huppenbauer, *Bsr „Fleisch“ in den Texten von Qumran*, ThZ 13 (1957) 298–300; E. R. Murphy, *Bsr in the Qumran Literature*, Sacra Pagina 2 (1959) 60–76; R. Meyer, *Art. σάρξ*, ThW 7, 109–113.

³³⁰ Супротност $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ – $\pi\nu\epsilon\upsilon\delta\iota\alpha$ код апостола Павла не показује се као метафизички, већ као историјски, у твари бивствујући дуализам. Верујући *који у Хрисџу Исусу живе ѡ Духу* и даље живе у телу ($\epsilon\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$), али не по телу (*κατὰ σαρκί*): *Јер живећи у ѡелу, не војујемо ѡ ѡелу* — $\epsilon\nu\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\epsilon\rho\iota\pi\alpha\tau\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\theta\alpha$ (2Кор 10 3). Незамислива је човекова егзистенција изван тела. Стога је тело место на којем човек или истрајава у сопственој самодовољности или се силом Духа ставља у службу Богу. Cf. Schnelle, *op. cit.*, 74–75.

³³¹ Cf. *ibid.*, 66–71. Р. Бултман на основу Павлове антропологије закључује да *човек не-ма σωμα, већ је човек σωμα* (R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 9 1984, 195).

³³² Одговарајућа реч за јеврејски רוּחַ (*веџар, дух*) налази се у свим западносемитским језицима. На угаритском *rh* је *веџар, мирис, магла* (WUS Nr. 2494; UT Nr. 2308); на пунском *rh* је исто *веџар* (KAI Nr. 79, Z 11; DISO 276); арамејски *rwh* значи *веџар, дух* (DISO 276; KBL 1123; LS 718), док је арапски *ruh* *дах живоѡини*, а *rih* *веџар*; *rōha* је на етиопском *махаѡи* (P. Fronzaroli, AANLR VIII/20, 1965, 139.145). У падљиво је да сличне речи нема у источносемитским језицима. Тако је, на пример, акадска реч за *дах* или *веџар šāru* [cf. J. Hehn, *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im AT*, ZAW 43 (1925) 210–225].

³³³ D. Lys, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, EHPH 56 (1962) 152.

се знатно чешће односи на Бога (136 пута) него на човека, животиње и идоле (129),³³⁴ што значи на отприлике 35 одсто места, а **נִשְׁפָּח** само на 3 одсто; **בְּשָׁר** се ниједанпут не употребљава када је реч о Богу.³³⁵ Карактеристично је да се **רוּחַ** ниједанпут не појављује у Књизи Левитској (Трећа Мојсијева), док се **בְּשָׁר** у њој помиње чешће него у било којем другом библијском спису.³³⁶ Од самог почетка с правом се може рећи да је **רוּחַ** теоантрополошки израз.³³⁷

Основно значење речи **רוּחַ** истовремено је *vešar* и *дах*, иако не као стваран, постојећи „елемент“, већ као удар ветра или даха који носи силу, с тим што остаје загонетно одакле и куда.³³⁸ Та реч не означава ваздух као таква, већ ваздух који је у покрету,³³⁹ то јест означава *дување*.³⁴⁰ Из покрета се прелази, с једне стране, на *дах*, *vešar*, а с друге пак на *дух*, *смисао*, и тиме се уједињује физичко и психичко. Исто се, према томе, и глаголи који стоје уз **רוּחַ** деле искључиво у две скупине: глаголе покрета³⁴¹ и глаголе који изазивају покрет.³⁴² Као и код **נִשְׁפָּח**, појављује се значење којим се обележавају активност и покрет; поново се супстантиву очувава глаголски карактер, те се биће и делатност поново доводе у исту равн. Зато **רוּחַ** може означавати делатну силу Божију (1Цар 18 12) или живот поклоњен и побуђен том силом (Пс 33 6; 104 29).³⁴³

На самом почетку Библије описује се како се **אֱלֹהִים** диже (дува) изнад воде, космичког океана (Пост 1 2), а затим како лети попут орла (Понз 32 11); пред **רוּחַ** се у Ис 7 2 тресу и повијају стабла, а у Пост 3 8 **רוּחַ** *dana* је свеж поветарац који се појављује после подневне жеге. Јахвеист зна за **רוּחַ** пре свега као за силу која изазива промене: у Изл 10 13 источни ветар доноси скакавце, у 19. стиху их јак западни ветар баца у Црвено море. У Изл 14 21 Господ *узби море ветром источним*; у Бр 11 31 *подиже се веšар од Госиода* (**וַיָּחַד יְהוָה וַיִּזְעַק נֹסַע בְּרוּחַ יְהוָה**), *и пошера од мора прејелице, и расу их по околу*. При томе је **רוּחַ** стално средство Божије. У свештеничком предању Пост (8 1) Бог изнад земље пу-

³³⁴ *Ibid.*, 50; **רוּחַ** се 10 пута односи на животиње (Пост 6 17; 7 15, 22; Проп 3 19, 21; Ис 31 3; Јез 1 12, 20; 10 17), а три пута на идоле (Ис 41 29; Јер 10 14; Ав 2 19).

³³⁵ Wolff, *op. cit.*, 57.

³³⁶ Lys, *op. cit.*, 50.

³³⁷ *Ibid.*, 336.

³³⁸ R. Albertz — C. Westermann, **רוּחַ** — *ruah*, THAT II, 728.

³³⁹ Wolff, *op. cit.*, 58.

³⁴⁰ Schmidt, *op. cit.*, 382.

³⁴¹ Ти глаголи, опет, не означавају неку нарочиту врсту покрета, што је одлучујуће, већ чињеницу покрета како таквог, cf. Albertz–Westermann, *op. cit.*, 730.

³⁴² По тим се глаголима, на пример, не покреће само ветар, већ се и све друго ставља у покрет, који се његовом делатношћу развија у видљиву, али ипак загонетну и тајанствену силу, cf. Albertz–Westermann, *op. cit.*, 730.

³⁴³ Schmidt, *op. cit.*, 383.

шта רִיחַ да исуши воду потопа.³⁴⁴ Само се врло ретко רִיחַ показује у односу на смртни בְּשָׁר, у смислу слабог дашка: *Ойкомињаше се да су њело, ветшар који њролази и не враћа се* (Пс 78 39). На таквим местима говори се о Израилу као о הַבָּל — поветарцу пролазном и ништавном (Пс 62 10; 144 4; Проп 1 2).³⁴⁵ Насупрот томе, רִיחַ се појављује као Божија сила наспрам בְּשָׁר, који означава људску слабост (Пост 6 3; Ис 31 3). רִיחַ је често објект Јахвеовог деловања, док се ретко среће као објект човекове активности.³⁴⁶ Тако се ветровити רִיחַ који доноси олују, кишу и град доживљава као средство гнева Божијег (Јез 13 13).³⁴⁷

Човеков רִיחַ је, дакако, његов *дах*. Друго темељно значење појма רִיחַ је дах, наравно не као нешто што трајно постоји, већ као сила покрета. Догађајем удисања и издисања он је истовремено „у човеку“ и „изван човека“, излази из њега и делује у њему.³⁴⁸ רִיחַ није *нормалан дах* који припада животу човековом, већ је посебан догађај даха у којем се испољава динамична виталност човекова. Он неретко у библијским списима стоји паралелно с נְשֵׁמָה, као, на пример, у Ис 42 5:

*Овако говори Бог Госїод,
који је створїо небеса и разайео их,
који је расїросїро земљу и шїио она рађа;
који даје נְשֵׁמָה народу шїио је на њој
и רִיחַ онима шїио ходе њој.*

За разлику од נְשֵׁמָה, који се више појављује у ранијим текстовима, רִיחַ изворно означава дах потпуно под аспектом динамичке виталности.³⁴⁹ Тај дах као човекову животну снагу даје Јахве: Он човеку „ствара“ дах (Зах 12 1). Када Јахве „одева“ жилама, месом и кожом састављене кости, удише им רִיחַ — дах — тада плот оживљава (Јез 37 6, 8–10, 14). Ако רִיחַ изађе из њега, човек се *враћа у земљу своју* (Пс 146 4).³⁵⁰ По Проповеднику, רִיחַ се враћа назад, Богу који га је и дао (12 7). Слично је, мада не тако јасно изражено, и у повести о Самсону. Када је Самсон почео да скапава од жеђи, *Госїод расцеїи стїену у Лехији, и ѡйшече вода из ње, ње се найи, и ѡвраїи му се дах и оживе...* (Суд 15 19). О излажењу רִיחַ и његовом враћању може се говорити слично као о

³⁴⁴ Wolff, *op. cit.*, 58.

³⁴⁵ *Ibid.*, 58.

³⁴⁶ Albertz–Westermann, *op. cit.*, 731.

³⁴⁷ Wolff, *op. cit.*, 58.

³⁴⁸ Albertz–Westermann, *op. cit.*, 734.

³⁴⁹ *Ibid.*, 735. Ту није реч о два квалитета даха, већ о два различита вида посматрања даха. נְשֵׁמָה више значи дах који живо биће разликује од умрлог, беживотног (Понз 20 16; ИНав 10 40; 11 11, 14; 1Цар 15 29; 17 17; Пс 150 6). Стога се у извештају о стварању човека среће израз נְשֵׁמָה. Исто показује и глагол נָשַׁח — *дисаїи* (Ис 42 14).

³⁵⁰ Wolff, *op. cit.*, 59.

נִפְּשׁ.³⁵¹ Опет се показује та посебност стереометријско-синтетичког начина мишљења, у којем се један феномен посматра с различитих страна.³⁵²

У изразу נִפְּשׁ заједно се посматрају орган дисања и сам догађај дисања. Код רִיחַ је исто — он као дах или ветар долази од Бога и њему се враћа, истовремено односећи човеку дах животни (Јов 34 14–15):

*Кад би на њега окренуо срце своје,
узео би к себи רִיחַ његов и נִפְּשׁ његов.
Изгинуло би свако ѿело
и човек би се ѿвратио у ѿрах.*

О томе се говори и у Псалму 104 29–30: ... узмеш им רִיחַ, гину и у ѿрах се враћају. Пошаљеш им רִיחַ свој, ѿсѿају. Један стих код пророка Јеремије (2 24), у којем се говори о дивљој магарици, поново у највећој мери повезује נִפְּשׁ и רִיחַ; נִפְּשׁ је дисајни орган, а רִיחַ дах, ваздух: и ѿ жељи נִפְּשׁ свог вуче у себе רִיחַ. Наравно, као и код נִפְּשׁ, и од רִיחַ зависе живот и смрт. Због тога је у свештеничком опису потопа живо биће ѿело у којем је дах живоѿни (רִיחַ רִיחַ).³⁵³ Бог даје дах живоѿни сваком телу (Бр 16 22; 27 16).³⁵⁴

Као човеков дах, רִיחַ је пак неодвојив од יְהוָה רִיחַ (Јов 34 14; Пс 104 29).³⁵⁵ Наравно, он није само ветар који оживљава или дух Божији који даје човеку дах већ много више. Прелаз је уочљив у Пс 33 6:

*Речју Божијом небеса се сѿворише,
и духом (רִיחַ) усѿа његових сва војска њихова.*

Наведени стих открива да רִיחַ стоји наспрам речи као синоним: обоје излазе из уста Божијих. При том רִיחַ није само покренути ваздух: Дух Јахвеов је животна сила.³⁵⁶ Дужина човековог живота непосредно зависи од те силе. Човекова снага такође је последица силе добијене од Јахвеа. Готанаил, на коме бејаше дух Госѿодњи (Суд 3 10), успео је да ослободи Израил; и на Самсона сиђе дух Госѿодњи, те раскида лава на комаде (Суд 14 6). Човек преко רִיחַ יְהוָה не добија само физичку снагу већ и друге способности,³⁵⁷ пре свега дар пророчтва. רִיחַ се испољава као психичка компонента и може означавати читаву скалу човекових душевних стања: од најсилнијих емоција до клонулости.³⁵⁸ Изворно динамички карактер израза רִיחַ и овде се показује у свој својој мно-

³⁵¹ Lys, *op. cit.*, 29, 40. Истозначност רִיחַ–נִפְּשׁ нарочито је јасна у Јов 12 10.

³⁵² Wolff, *op. cit.*, 59.

³⁵³ Schmidt, *op. cit.*, 383.

³⁵⁴ Albertz–Westermann, *op. cit.*, 737.

³⁵⁵ Lys, *op. cit.*, 58.

³⁵⁶ Wolff, *op. cit.*, 61.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Albertz–Westermann, *op. cit.*, 738.

штвености и вишезначности. Он означава *гнев*, *бес* (Суд 8 3; Пр 29 11; Проп 10 4; Ис 25 4), *храброст* и *издржљивост* (Бр 14 24; ИНав 2 11; 5 1; Пр 18 14), а с глаголом **גבה** *гордост*, *надменост* (Пр 16 18; Проп 7 8; уп. Пс 76 13). Сва та душевна стања делом су повезана с дахом. Приликом описа душевних стања, када је реч о човеку повученом или скрушеном, **רַחַם** се стално јасно одређује, највише помоћу *везе конструктуса*,³⁵⁹ али исто тако придевски и глаголски (Пс 34 19; Пр 16 19; Ис 57 15; 61 3; 65 14). **רַחַם** се, опет, као седиште осећања и страсти може поредити са **נַפֶּשׁ**; он често, као и **נַפֶּשׁ**, означава човеково расположење, па су та два израза и тада синоними. *Нагао* **רַחַם** значи исто што и *нагао* **נַפֶּשׁ** (*несмирљив*) (Изл 6 9; Јов 21 4; Мих 2 7), док је *смирен* **רַחַם** — *смирљив* (Проп 7 8).³⁶⁰

Поред осталог, захваљујући свом донекле амбивалентном карактеру, **רַחַם** као спољашња сила која је кадра да изазове психичке ефекте може да означава и *дух* као самостално биће, с тим што се не подразумева нужно дух Божији, мада је он ипак у потпуности зависан од Јахвеа.³⁶¹ Тако Јахве за асирског цара каже (2Цар 19 7):

*Ево, ја ћу на њега њослаћу дух (רַחַם),
иће ће чућу глас и враћуће се у своју земљу,
и учинићу да њогине од мача у својој земљи.*

Такав дух који Јахве шаље људима на другом се месту зове *лажљиви дух* — **רַחַם-שָׁקָר**. Он преко пророка вара Ахава и овај гине (1Цар 22 21–22). Поред тога, сусрећу се још: *дух љубоморе* (Бр 5 14, 30), *дух блуда* (Ос 4 12; 5 4), *дух њреваре* (Ис 19 14), *дух њврдог сна* (Ис 29 10), *нечистићу дух* (Зах 13 2). Понегде се говори о његовом пореклу: зао дух од Господа (1Сам 16 14; 19 9) или зао дух Божији (1Сам 16 15, 16, 23; 18 10) који је обузимао Саула. **רַחַם** је у великој мери повезан с пророковањем. Тако **רַחַם** који пребива на Мојсеју (Бр 11 17) Јахве узима и ставља на седамдесеторицу старешина (25); исти се дух даје Елдаду и Модаду (26), те и они могу да пророкују. Таквим представама припада и жеља пророка

³⁵⁹ То је, заправо, јеврејски генитив, када се повезивањем речи изражава један заједнички појам. Именица која је код нас у генитиву (*nomen rectum*) у јеврејском се не мења, али она носи главни акценат, дакле и акценат претходне речи. Она именица која код нас стоји пред генитивом (*nomen regens*) у јеврејском губи свој акценат и самосталност, те постаје саставни део речи у генитиву. Због тога што губи наставак, на њој се врше гласовне промене међу вокалима. За такву реч каже се да стоји у *status-y constructus-y*, а за главну реч, која код нас стоји у генитиву, каже се да стоји у *status-y absolutus-y*. Дакле, свака именица која иза себе има генитив, то јест која је самостална, јесте у *status-y absolutus-y*; ако је несамостална, то јест ако је блиско повезана с генитивом, она је у *status-y constructus-y*. Када се говори о душевним стањима, **רַחַם** стоји у *status-y absolutus-y*, док речи које га ближе одређују стоје у *status-y constructus-y*. На пример, *смеран дух* на јеврејском је **שָׁפֵל-רַחַם** (Пс 34 19; Пр 16 19; Ис 57 15).

³⁶⁰ Schmidt, *op. cit.*, 383.

³⁶¹ Wolff, *op. cit.*, 62.

Јелисеја да му се дају два дела Илијиног духа (2Цар 2 9).³⁶² Захваљујући томе што поседује дух, човек може да уђе у екстазу и да пророкује, а то не би могао у нормалном стању. Ипак, у већини поменутих стихова остаје спорно да ли је רִיחַ посебно биће или дуготрајно пројављивање Божије силе.³⁶³

Опсег значења антрополошког појма רִיחַ је широк: од даха³⁶⁴ до духа као органа или оруђа спознаје, разумевања и расуђивања. Спознаја је, опет, акт покрета и осећања, то јест сам покрет осећања и чула, нешто слично покрету даха или дувању ветра који својим покретом обухвата оно што постоји. Јасно је да ни тада רִיחַ није означен као део човека, него као његова способност. С једне стране, רִיחַ се односи на човекову унутрашњост, док се, с друге, мисли на целу егзистенцију,³⁶⁵ тако да он у песничком језику може бити синоним за ја (Јов 6 4; 7 11; 17 1; Пс 31 6; 77 4, 7; 143 7; Ис 26 9). Када је царица савска (1Цар 10 1–5) видела сву раскош Соломоновог двора и мудрост његову, *не би више у њој רִיחַ*, што значи да јој се дух запањио, то јест да је била изван себе и да је изгубила присебност духа. Остати без духа значи бити немоћан, запрепашћен.³⁶⁶ Смирен или нагао дух (רִיחַ) има значајну улогу приликом расуђивања: *Ко је сѝор на гнев, велика је разума; а ко је нагао ѝоказује лудосѝи* (Пр 15 29). То има везе и с дахом и дисањем; дуг дах, то јест лагано дисање, знак је сталожености, разумности, док је убрзано дисање или кратак дах знак напетости и ирационалности.

Као לֵב, и רִיחַ може означавати духовно средиште човеково, *разум* (Јез 11 5; 20 32; са לֵב 14 4, 7). У тој линији он посебно означава способност разума (Ис 19 3; 40 13), а може и откривати тајне мисли (Пр 16 2). Наравно, и то је дар Божији, што очигледно показују Јосиф и пророк Данило који су добили способност тумачења снова. Они се означавају као људи у којима је дух Божији (רוּחַ אֱלֹהִים — Пост 41 38), односно дух светих богова (Дан 4 8, 9; 5 11). За Исуса, сина Навина, у свештеничком предању каже се да је *човек у коме је дух (רוּחַ) мој* (Бр 27 18), што значи да је разуман и способан да води народ Божији,

³⁶² L. Perlt, *Mose als Prophet*, EvTh 31 (1971) 58.

³⁶³ Ранији библисти, поготово представници школе упоредне религије, сматрали су да је изворно значење речи רִיחַ на поменутих местима *демон*. С временом демони су потпали под власт Јахвеа, да би се поново донекле осамосталили у постегзилном јудаизму: В. Stade, *Biblische Theologie I*, Tübingen 1909, 55; Р. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*, Tübingen 1910, 2; Р. Torge, *Seele Glaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig 1909, 14; J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, Stuttgart 1936, 105. Друга група библиста сматра да רִיחַ ту није самостално биће, већ безлична сила, чему у прилог иду глаголи који уз ту реч стоје, затим чињеница да се стално јавља у женском роду и да се нигде не појављује у плуралу. Наравно, то питање остаје отворено.

³⁶⁴ Perlt, *op. cit.*, 601–603.

³⁶⁵ Albertz–Westermann, *op. cit.*, 741.

³⁶⁶ J. Koeberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments*, München 1901, 204.

укратко да је *човек с духом*. На крају Петокњижја (Понз 34 9) опет се каже за Исуса да *беше њун духа мудрости* који је добио *јер Мојсеј беше мейнуо на њега руку своју*. Дакле, човек који поседује רוח обдарен је силом мудрости.³⁶⁷ Често се догађа да Јахве даје (נָתַן) свој רוח људима или да неког испуни (רָאָה) духом, па се тада појављује и уметничка надареност (Из 31 3–4; 35 31; уп. 28 3). Сам Јахве говори: *И науних га духа светиога, мудрости, и разума, и знања...*

Сродност значења רוח и נֶפֶשׁ наведеним још није у потпуности исцрпљена. Означавајући дување ветра и Јахвеову благодатну делатност која оживљава, רוח се и на антрополошком плану доживљава као *носилац воље*. Наравно, сам двиг и кретање подразумевају вољу као основу. רוח је покрет и воља покрета. За прве повратнике из ропства у Вавилону (Језд 1 5), између осталог, каже се: *... и све којима Бог њодидже רוח да иду да зидају дом Госјодњи у Јерусалиму*. У том стиху јасно је да רוח означава *вољу*, с тим што се та реч не односи само на вољу за стварање, што је овде поновно грађење порушеног храма, већ и на рушилачки нагон,³⁶⁸ према опису великог пророка Јеремије (51 11):

*Чистийше сиреле, узмише шийишове;
Госјод њодидже רוח царева мидиских,
јер је Вавилону намислио да га зајире,
јер је освети Госјодња, освети Цркве његове.*

Човеков дух као снага порива у основи је слободан. Помињани дух љубомре (Бр 5 14, 30) који може да захвати човека или дух блуда који одводи од Бога код Осије (4 12; 5 4) заправо сведоче о реалној слободи човековој. Иако је од Бога, човеков רוח поседује неприкосновену слободу и може се окренути и против Бога. Воља је, у крајњој линији, ирационална и својеобразна, али у тој слободи избора осведочава се њена реалност. Други дух који се помиње у библијским списима (Бр 14 24) управо потврђује слободу коју има човеков רוח , а не етичко-религијску неутралност.³⁶⁹ Тога су били свесни старосавезни теолози и пророци. У обећању датом Језекилу (36 26–27) каже се: *И даћу вам ново срце, и нов ћу дух (רוח) мейнуши у вас... И дух свој сїавићу у вас, и учинићу да ходише њо мојим уредбама и законе моје да држише и извршијеше*. Нови дух, дух Божији, повезан је са срцем, органом спознаје. Између емотивног и интелектуалног покрета не постоји оштра разлика. Мисао је плод онога *шио долази у срце* (לב) (Ис 65 17; Јер 3 16; 7 31; 44 21) или *шио долази у дух* (רוח) (Језд 11 5; 20 32).³⁷⁰ Нов дух захтева ново срце — препород човеков само је тако могућ.

³⁶⁷ Wolff, *op. cit.*, 65.

³⁶⁸ *Ibid.*, 66.

³⁶⁹ Мишљење да други дух означава етичку неутралност заступа Wolff, *op. cit.*, 66.

³⁷⁰ Schmidt, *op. cit.*, 383.

Када је реч о богопознању, старосавезни списи сведоче о томе да је библијска гносеологија у много чему различита од философских теорија сазнања. Богопознање (као и друге спознаје) није само плод делатности לָבַד или פָּהַד. До знања, спознаје (јев. פָּהַד, од глагола פָּהַד — *сјознајти, искусити, разумети, знајти* итд.), у Старом Савезу не долази се путем логичко-рационалног размишљања, него оно исходи из непосредног доживљаја (искуства), а при томе се нарочито јасно наглашава однос особе која сазнаје и предмета сазнања. То се, пре свега, показује у религијско-мистичком сазнању, када је Бог предмет спознаје.³⁷¹ Старосавезни човек спознаје Бога као живу и слободну Личност која се открива у свету и историји. То није чисто интелектуално знање, већ комплекс искустава, осећања и жеља који настаје из личног сусрета.³⁷² У библијском начину говора *познавање* Бога није спекулативни појам о Богу, већ покрет целог бића, љубав која управља читавим животом.³⁷³ Оно је првенствено догађај и доживљај, плод сусрета и односа „живога“ Бога и живог човека, а онда човека и других лица и ствари у свету и историји, а не толико интелектуалне гносеолошке способности.³⁷⁴ Библијска религија је више религија деловања него знања.³⁷⁵

То, међутим, не значи да је у библијском богопознању посреди крајњи емпиризам (сензуализам). Бог се открива човеку у тајанственом доживљају [... *јер лице се моје не може видети*... (Исл 33 22)] и ту је реч о мистичком искуству које надилази човекова чула. Виђење Јаковљево (Пост 28 12–13), као и Мојсејево (Исл 3 2–14; 19 16–18; 34 5–7 итд.), потом пророка Илије (1 Цар 19 11–13), пророка Исаије (6 1–3) и других старосавезних боговидаца, указује на недокучивост и непознатљивост бића Божијег. Мојсеј о Богу зна само то да је Он (אֱלֹהִים — ὁ θεός — Сушти), а када му се приближава, *сјуша к њимраку у којем беше Бог* (Исл 20 21). На Хориву се чуо звук речи из огња, *али лик не видесте* — *ништа осим гласа* (Понз 4 12). Знање је, с друге стране, повезано с љубављу, слушањем и страхом. То подразумева прихватање свега што Бог хоће, дакле служење Богу.³⁷⁶ У мистичком сазнању Бога спознаја подразумева љубав (Понз 11 2; Ис 41 20), богослужење и страх Божији (Ис 11 2; Јер 22 16; Пр 14 27; Сир 1 14).³⁷⁷ Ипак, Јахве се не може до краја разумети. За ста-

³⁷¹ Haag, *op. cit.*, 596.

³⁷² McKenzie, *op. cit.*, 191.

³⁷³ W. Harrington, *Uvod u Bibliju*, Zagreb 1977, 39.

³⁷⁴ Атанасије (Јевтић), *Пролегомена за исихасичку гносеологију*, Београд 1990, 133.

³⁷⁵ P. Benoit, *Exégèse et théologie* III, Paris 1968, 105.

³⁷⁶ Harrington, *op. cit.*, 39.

³⁷⁷ Страх пред Богом заправо није страх, већ ослобађа од „обичног“ страха. То је страхопоштовање пред свемогућим Господом који сам храбри човека: *Не бој се, јер те ошкуних*,

росавезне теологе он остаје недокучива тајна која надилази моћ човековог сазнања (Ис 55 8–9):

*Јер мисли моје нису ваше мисли,
нији су ваши њушеви моји њушеви, вели Госјод.
Него колико су небеса виша од земље,
толико су њушеви моји виши од ваших њушева,
а мисли моје од ваших мисли.*

Јелинска мисао о томе да Бог битише на посебан начин, те да је недоступан чулним органима, да се може појмити једино органом духа (разумом), далеко је. Видети Бога значило би моћи се држати пред Њим, то јест доћи у „онтолошки додир“ с њим. Бог човеку уопште остаје недокучив; он се човеку обраћа и човек о Богу зна само то.³⁷⁸ Познање Бога не односи се на Божије биће, већ на препознавање воље Божије.³⁷⁹

У Септуагинти се קוֹחַ на три четвртине од укупног броја места на којима се појављује преводи као πνεῦμα; изворно и етимолошки те две речи потпуно одговарају једна другој.³⁸⁰ С друге стране, у каснијим старосавезним деловима קוֹחַ постаје знатно обухватнији теолошки појам и њиме се више није нужно означаваала Божија делатност (Нем 9 20, 30; Пс 51 13; 143 10; Ис 34 16; 63 10, 11, 14; Мих 3 8; Зах 7 12).³⁸¹ Често се под тим појмом подразумева сам Бог. Тада се појављује и израз קוֹחַ קְדוֹשׁ — *Дух Свети* (Пс 51 13; Ис 63 10, 11) — и то је нека врста зближавања та два појма, динамичног духа и светости. На крају, и поред свих анализа, קוֹחַ добрим делом остаје тајанствен појам. Као што је речено, два пута је више оних места на којима он означава ветар или дах Божији као животну силу него оних на којима означава човеков дах, осећања и вољу. Опет, у већини текстова у којима се говори о Божијем или пак човековом קוֹחַ показују се Бог и човек у живом и динамичном односу.³⁸²

2.4. לֵב (לִבָּב) — лев (левав)

Посебно употребљаван и особито важан антрополошки појам у Старом Савезу — לֵב — преводи се углавном као *срце*.³⁸³ У старосавезним свици-

мој си (Ис 43 1; уп. Пс 3 7). Страх Божији и љубав према Богу чине јединство, јер исто је Јахвеа љубити и његове заповести држати (Bultmann, *op. cit.*, 25).

³⁷⁸ Bultmann, *op. cit.*, 22.

³⁷⁹ *Ibid.*, 22.

³⁸⁰ Albertz–Westermann, *op. cit.*, 753.

³⁸¹ *Ibid.*, 752.

³⁸² Wolff, *op. cit.*, 67.

³⁸³ Реч *libb* је општесемитски израз (Fronzaroli, AANLR VIII/19, 1964, 272, 279); са значењем *срце* опште је распрострањена (акадски *libbi* — *унушрашњост*, cf. Ahw 549–551; арап-

ма појављује се 858 пута,³⁸⁴ тако да је најзаступљенији антрополошки појам.³⁸⁵ За разлику од других основних појмова о којима је већ било речи, לָב се готово искључиво односи на човека. Док се לֵבָב на трећини места односи и на животиње, לָב је само пет пута употребљен у том контексту, а од тога четири пута у поређењу с људским срцем (2Сам 17 10; Дан 4 13; 5 21; Ос 7 11) и само једном без таквог поређења (Јов 41 16). Док се לֵב чешће користи за Бога него за човека, а чак се на трећини места мисли на дах Божији замишљан у виду ветра, לָב је само 26 пута употребљен у значењу *Божијег срца*; понегде се помиње и *морско срце* (11 пута), једном *срце небеса* и једном *срце сџабла*. Ипак, לָב се на 814 места искључиво односи на човеково срце, а то је више него што се נֶפֶשׁ уопште помиње у списима Старог Савеза.³⁸⁶

לָב изворно означава део тела, то јест орган,³⁸⁷ мада и ово значење донекле измиче аналитичкој логици. Посебно занимљив опис לָב као телесног органа налази се у 1Сам 25 37–38, где се говори о Наваловој смрти: ... *а у њему обамре срце његово, и он њосџа као камен. А када њрође десетџ дана, удари Госџод Навала џе умре*. Остаје недовољно јасно да ли је реч о старојеврејском опису срчаног или можданог удара. С медицинског аспекта, то би пре личило на мождани удар. Ипак, тешко да ти стихови имају неку дубљу медицинску основу. Старосавезни писац мисли на *срце* као средишњи орган који омогућује покретљивост другим органима или удовима телесним.³⁸⁸ У неким стиховима ближе се говори о анатомском месту срца (2Сам 18 14; Пс 37 15). Тако Јуј *устџрели Јорама међу џлећа да му сџрела џрође кроз срце* (לָב). Понегде לָב означава и прса као предео око срца, што се види у опису убиства Авесаломовог: ... *џри сџреле засџрели му у срце* (2Сам 18 14). לָב означава прса када се говори о Ароновом судском напрснику: Арон га је носио на לָב свом када улази у свейџињу (Изл 28 29).³⁸⁹ О анатомији срца говори се у једном стиху код пророка Јеремије: ... *боли ме у срцу, срце ми бије* (4 19). То су сва места на којима се לָב помиње с анатомског аспекта, иако се тај појам у Старом Савезу више од осамсто пута односи на човека. О לָב се исто та-

ски *libb* је унуџраиџосџ, *језгро, разум*). Искрпније о речи *libb* у северозападном семитском језичком стаблу in: WUS Nr. 1434; UT Nr. 1348; DISO 134.

³⁸⁴ У јеврејској форми לָב се појављује 598 пута, док је у облику לֵבָב заступљен 252 пута, а уз то осам пута и у арамејским деловима Књиге пророка Данила (седам пута у облику לָב и једном לֵבָב). Посебно се често среће у: Пс (137 пута), Пр (99 пута), Јер (64 пута), Понз (51 пута), Ис (49 пута), Изл (47 пута), Јез (47 пута), 2Дн (44 пута), Проп (42 пута) итд.; F. H. von Meyenfeldt, *Het Hart (leb, lebab) in het Oude Testament*, Leiden 1950.

³⁸⁵ Wolff, *op. cit.*, 68.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ F. Stolz, לָב — *lêb*, THAT I, 861.

³⁸⁸ Wolff, *op. cit.*, 70.

³⁸⁹ *Ibid.*, 71.

ко мало говори с психолошког аспекта. Пророк Јеремија каже: *Ради њорока њуца срце у мени, ѡрејћу све костѡи моје*, или: *Срце ми јако куца* (Пс 38 10). Лупање срца је знак узбуђивања, дакле узрока покрета. לֵב понекад стоји на супрот човековог спољашњег изгледа и може га видети само Јахве, који, за разлику од човека, гледа *на срце* (לֵב).

לֵב може означавати и човеково расположење.³⁹⁰ То је простор у којем се појављују различита осећања.³⁹¹ Код пророка Исаије (7 2) каже се да због претње ратом *срце Ахазово и срце* (לֵב) *народа његова усћрејћѡа као дрвеће у шуми од ветра*. Овде је јасно да је реч о страху који је захватио народ у Јудеји. Као רַחַב, и לֵב означава храброст. Због бојажљивости и страха *исѡада срце* (1Сам 17 32, уп. *изаћи срце*, Пост 42 18, или: ... *срце ме моје осћави*, Пс 40 12). Ономе који се ослања на Јахвеа томе је *срце крејко*, што значи пуно храбрости. לֵב־בֵּב је седиште расположења као што су радост и брига.³⁹² Зато се и говори о расположеном (יָטֵב) и нерасположеном (רָעָע) срцу. Показује се да је Анино срце невесело јер је нероткиња (1Сам 1 8); после рађања Самуила она узвикује: *Развесели се срце моје у Госѡоду* (2 1). לֵב је место на којем се појављује веселење, а оно може наступити због вина: *И вино весели срце човеку*. Дан избављења Израила време је неизмерне радости: ... *и срце ће им бићѡи весело као од вина ... и срце ће им се радоваћѡи Госѡоду* (Зах 10 7). То је као свадбени дан, *дан веселја срца* (Пнп 3 11). Када се לֵב радује, *ѡомаже као лек, а дух* (רוּחַ) *жалосни суши костѡи* (Пр 17 22). Срцем се, свакако, исказује љубав. *Немој мрзећѡи браћѡа својега у срцу* (לֵב) *своме*, стоји у Законику светости (Лев 19 17).³⁹³ У повести о Самсону доноси се разговор између Самсона и Далиле; она каже: ... *како можеш говорићѡи љубим тѡе, кад срце ѡвоје није код мене* (Суд 16 15). Речи *ѡвоје срце није код мене* значе да је Самсон не воли. Још се нека расположења и осећања изражавају помоћу појма לֵב: *бол* (Пс 13 3; 34 19; Ис 1 5; 57 15; Јер 4 18; 8 18), *очај* (Проп 2 20; Плач 1 20) итд.

לֵב је, наравно, и носилац чежње или жудње, слично као נַפֶּשׁ, али и седиште воље и намеравања (2Сам 7 3; 1Цар 8 17; Пс 20 5; 21 3; Ис 10 7; Јер 22 17).³⁹⁴ У Пс 21 2 каже се: *Шћѡо му је срце* (לֵב) *желело, дао си му*. Исто је у Пр 6 25, када се говори о туђој жени: *Не зажели у срцу свом лейоѡѡе њене*. Патња срца је такође повезана са жудњом (Пр 13 12). Као што לֵב због обесхрабрености *исѡада* (1Сам 17 32), тако се у надмености може уздићи (Понз 8 14; Ос 13 6; уп. Дан 5 20–22). Означавајући човеково расположење и вољу, לֵב по-

³⁹⁰ Schmidt, *op. cit.*, 384.

³⁹¹ Stolz, *op. cit.*, 862.

³⁹² Wolff, *op. cit.*, 75.

³⁹³ Schmidt, *op. cit.*, 384.

³⁹⁴ Stolz, *op. cit.*, 863.

некад има значење које је врло блиско значењу *נפש* и *רוח*.³⁹⁵ Посебно су уочљиви стереометријски изрази у паралелизмима *לב, נפש, רוח*. *Жудња срца* готово је истоветна *жудњи душе*. И *לב* и *נפש* носиоци су воље, жудње и осећања. Потштен *רוח* исцрпљује тело (Пр 17 22), док га радосно срце весели (Пр 15 13), те подсећа на животну силу. Поново је јасно да се о *לב* као телесном органу ретко говори. *Срце* као носилац воље повезано је с његовом интелектуалном функцијом. У јеврејском је, на пример, тешко направити језичку разлику између *сјознајти* и *изабрајти* или између *слушајти* и *иокоравати се*.³⁹⁶ То показује неодвојивост теоријског од практичног, мишљења од деловања — све је некако дубоко и нераскидиво повезано — а целовитост људског бића тиме је јако наглашена.

Духовној функцији *לב* припада, пре свега, *сјознаја*.³⁹⁷ У многим стиховима *срце* има интелектуално-рационалну функцију, као код нас *глава* или, тачније, *мозак* (уп. 1Сам 25 37).³⁹⁸ Ту се оно јасно разликује од *נפש* и *רוח*. Пошто се *רוח* више преводи као *живојна сила* (*вейтар, дах*) него као *дух*, у смислу умности, и *לב* се чешће тумачи као *дух* него као *срце*. С тим значењем *לב* се најчешће појављује у мудросним књигама: *Срце разумно тражи знање* (Пр 15 14), или: *Срце мудро разумно ујравља усџима својим* (Пр 16 23). Псалмист се моли: *Научи нас џако бројати дане наше, да бисмо сџекли срце мудро* (90 12). *Бити без срца* значи бити без смисла и разума, то јест *глуј*.³⁹⁹ Соломон од Бога не тражи дуг живот, богатство, нити живот својих непријатеља, него *срце разумно да може судити народу џвоме* (Божијем) и *расјознавати добро и зло* (1Цар 3 9). Соломон, у ствари, моли Јахвеа да му да послушно срце. Знање долази од слушања,⁴⁰⁰ то јест од послушног срца. *Уво* и *срце* се иначе често помињу заједно (Понз 29 3; Пр 2 2; 22 17; 23 12; Ис 6 10; 32 3; Јер 11 8; Јез 3 10).⁴⁰¹

Узети нешџо к знању на јеврејском значи *узети к срцу* — *שׁים על-לב* — и може се изразити помоћу глагола *שׁית* — Изл 7 23; 1Сам 4 20; *שׁים* — Изл 9 21; 1Сам 21 13; *נתן* — Проп 1 13, 17), предлога и именице *לב*. Насупрот очигу којима се гледа или ушију којима се слуша, *לב* означава *разумевање*. Препод-

³⁹⁵ Wolff, *op. cit.*, 77.

³⁹⁶ *Ibid.*, 84.

³⁹⁷ Stolz, *op. cit.*, 862.

³⁹⁸ L. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques 32 (1953) 25. Сматра се да се *לב* с таквим значењем јавља на 400 места.

³⁹⁹ Schmidt, *op. cit.*, 384.

⁴⁰⁰ У египатској мудрости *слушање* је, такође, имало високо значење: Н. Brunner, *Das hörende Herz*, ThLZ 79 (1954) 697–700. Исти библиста наводи да је и у Египту *срце* орган спознаје: „Орган којим човек прихвата мудрост Египћани су називали срцем.“

⁴⁰¹ Wolff, *op. cit.*, 79.

знавање и сећање такође се дешавају у срцу (Понз 4 9; Пс 31 13; Ис 33 18; 65 17; Јер 3 16), а и планови за будућност долазе из срца (Пс 139 23; Пр 16 9; Ис 10 7). И друге интелектуалне способности изражавају се појмом לֵב: *разумевање* (Понз 8 5; Јов 17 4; Пр 2 2; Проп 7 2), *способности критичког просуђивања* (ИНав 14 7; Суд 5 15; Проп 2 1, 3, 15), *јурidичког одмеравања* (1Цар 3 9; 2Дн 19 9).⁴⁰² *Срце* као оруђе спознаје посебно се односи на мудрост, па је לֵב орган חָכְמָה — мудрости (Пр 2 10; 14 33; 16 23; Проп 1 16). С друге стране, *срце украсити* значи *некога обмањивати*. У истом смислу у Старом Савезу говори се о *недостипајку срца* — חֶסֶד לֵב. Тај израз не означава емотивну хладноћу већ безидејност,⁴⁰³ што показује Пр 10 13:

*На уснама разумног борави мудрост,
а њрути њрипада ономе коме срце (לֵב) недостипаје.*

Готово исто каже се у Пр 24 30: *Иђах њокрај њиве човека лења и њоред винограда човека без срца*. Човек без срца исти је као безумник, али и као лењи-вац, који је због лењости исти као безумник.

И мишљење проиходи из לֵב, као и размишљање, умовање, промишљање. Јеврејска формула לֵב אֱתֵּלֵב שֵׁם означава усмеравање пажње на неког или на нешто (1Сам 9 20; 25 25; Аг 1 5). Када је Израил изашао из Египта, њромени се срце Фараоново, то јест он је променио мишљење и своју пажњу (интересе) усмерио у другом правцу. Осија (7 2) оптужује Израил у Име Божије: *И не говоре у срцу (לֵב) свом да ја њамѝим свако безакоње њихово*, то јест *не размишљају о ѝоме*. Давид, бежећи испред Саула (1Сам 27 1), промишља у срцу своме о томе шта би за њега било најбоље: *... њогинућу кадгод од руке Саулове; нема боље за мене него да њобегнем у земљу Филистѝјску, ѝе ће ме се Саул оканиѝи и неће ме више ѝражѝи ѝо крајевима Израиловим; ѝако ћу се избавиѝи из руку његових*. לֵב је, дакле, уопштено разум, што потврђује и Јов (12 3): *И ја имам לֵב (разум) као и ви*. Разуман човек или човек с разумом је אִנְשֵׁי לֵבָב, што значи паметан човек;⁴⁰⁴ на то указује и Јов 34 34, где је мудар човек исто што и човек са срцем.⁴⁰⁵ Наведени стихови који се односе на לֵב као орган интелекта показују сву ширину и суптилност тог појма.

Одлука се доноси у לֵב, а темељ одлуке је спознаја. Долажење до одлуке у библијским списима понегде се назива *налажењем срца* (2 Сам 7 27), то јест *одлучивањем*. Све што човек намери излази из срца. Натан каже Дави-

⁴⁰² Stolz, *op. cit.*, 863.

⁴⁰³ Wolff, *op. cit.*, 80.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, 84.

⁴⁰⁵ У истом смислу образован је глагол לָבַב ni., у Јов 11 12: *ѝосѝаѝи разборѝи, сѝећи увид, доћи к себи*. Седиште уметничког процењивања исто је לֵב — *срце* (Изл 35 25), док је уметнички таленат обдареност од רִיחַ — *духа Божијег* (Изл 31 3).

ду: *Шћо шћи је год у срцу, иди, чини* (2Сам 7 3), а то значи да ради оно што је наумио. Из тога, опет, произлази да לָב може да означава и *савест*, јер онај који одлучује мора да поседује савест. После пребројавања народа Господ *шакну Давида у срце* и њему проради савест. И када псалмист (51 10) тражи *чистіо срце*, он мисли на савест. Ипак, לָב — *савест* — подразумева нешто више. Од снаге савести, то јест срца, зависи и човеков карактер, што се, опет, односи на целог човека.

Са свим наведеним значењима, לָב обухвата свеукупну човекову егзистенцију.⁴⁰⁶ Тако се, када се говори о לָב, може мислити на читавог човека: לָב се колеба (בִּיטָה, Јез 21 20), или растапа (נִסְטָה ni., Понз 20 8; ИНав 2 11; 5 1; 7 5; Ис 13 7; 19 1; Јез 21 12) и узнемирава (חִיָּה hi., 32 9). То показује да לָב може означавати човека. Као и остали кључни антрополошки појмови (נִפְשָׁא, רִיחַ, בְּשָׂר), он често означава човеково сопство, личност као такву.⁴⁰⁷ Јеремија (23 16), говорећи о лажним пророцима, упозорава:

*Овако вели Господ над војскама:
не слушајте шћа говоре пророци који вам пророкују,
варају вас, објављују виђења свога לָב,
не из усћа Господњих.*

Виђења њиховог срца су њихови сојсћивени погледи, дакле они излажу визију која долази од њих самих. Још јаснији стих у којем לָב стоји уместо речи *човек* или *личност* налази се у Псалму 22 (26): *Нека једу убоги и наситије се, и нека хвале Господа који га шраже; живо да буде срце (לָב) ваше довека*, што управо значи да они *шреба да живе*.⁴⁰⁸ Такође, לָב понегде стоји уместо личне заменице: *... срце моје шсћа као восак* (Пс 22 14). Идентично значење има לָב у Пс 27 3; 33 21; 45 2.⁴⁰⁹ Означавајући личну и повратну заменицу, לָב се, у том погледу, изједначава с другим антрополошким појмовима. Наравно, и његово најшире значење је *личност*, али ни он не мора означавати само једну личност, појединца, већ — као и נִפְשָׁא — целу групу, то јест заједницу људи (Пост 18 5; 42 28; Изл 35 29).⁴¹⁰

לָב је такође теoантрополошки израз, јер се и он односи на Бога. Значења се крећу исто као када је реч о човеку. Та комбинација нарочито је присутна у Књизи пророка Јеремије (осам пута). У каснијим старосавезним рукописима и интратестаментарној литератури לָב се не употребља суштински другачије него у наведеним библијским списима, с тим што су ипак до-

⁴⁰⁶ Stolz, *op. cit.*, 863.

⁴⁰⁷ Wolff, *op. cit.*, 89.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 90.

⁴⁰⁹ Stolz, *op. cit.*, 863.

⁴¹⁰ *Ibid.*, 864.

некле израженији психолошки и антрополошки елементи. У Кумрану је израз *šerîrût lêb* — *окорело срце* — који се појављује 120 пута, имао значајну улогу. Додуше, тај појам је познат већ из ранијих старосавезних књига, у којима је углавном означавао човекову *шврдоћу* (Изл 4 21; 7 3, 13, 22; 8 15, 32; 14 4), *окорелост* (Из 9 2, 34; 10 1, 20, 27; 11 10), *безосећајност* (Ис 6 10), *самовољу* (Понз 2 30) итд. Грчки израз за לב је καρδιά. У старосавезном смислу нарочито често користи га апостол Павле, па се καρδιά показује као средиште човековог сопства.⁴¹¹ Чини се да καρδιά означава одговорније и осећајније реакције човековог ја које је интелигентно и способно да планира. Καρδιά љуби (2Кор 7 3; 8 6), *шугује* (9 2), *ипросуђује* (1Кор 4 5), *угађа њохошам* (Рим 1 24) и *жалосити се* (2Кор 2 4). Код Павла срце сумња и верује (Рим 10 6–10), зна да отврдне (2Кор 3 14), неће да се обрати (Рим 2 5), али може бити ојачано (1Сол 3 13; Гал 4 6; 2Кор 1 22). Срце човеково *хоће* (Гал 4 9; 1Кор 4 21; 10 27 итд.).⁴¹² Вера у срцу има своје место, у њему се просветљава знање Божије у лицу Исуса Христа (2Кор 4 6). Као „унутрашњи“ орган срце и у Новом Савезу означава целог човека.⁴¹³

Спектар значења библијског לב је, као што је показано, прилично богат. Под тим појмом понегде се подразумевају осећања, а нешто ређе он има значење телесног органа. Неупоредиво се чешће појављује као орган спознаје, а тиме је повезан с вољом, одлуком, савешћу и свесном и оданом љубављу из послушности Богу. Опсегом значења најзаступљенијег антрополошког појма обухваћене су телесна, емотивна, вољна и интелектуална функција.⁴¹⁴ Најизраженија је интелектуална функција, разумска; она је поготово важна у људском напору и двигу ка спасењу, јер преко ње човек слуша и рабабира реч Божију. Библијска идеја о срцу као човековом средишту остала је један од кључних елемената у источноправославној мистици. Ава Макарије, велики учитељ такозване молитве срца, писао је: „Срце је господар и цар целог телесног организма... Јер у срцу обитава ум, и све мисли душе, и њено ишчекивање будућих добара.“⁴¹⁵ Касније су то изворно библијско предање наставили и обогатили исихасти — велики подвижници Истока.

Иако су сва четири основна антрополошка појма изворно означавала неки део човеков, ипак се не може закључити да је *душа* орган којим *ишло* изражава жудњу, нити да је *срце* орган мишљења, воље и одлуке *духа*.⁴¹⁶ Ти

⁴¹¹ Schnelle, *op. cit.*, 120.

⁴¹² A. Joseph — S. J. Fitzmyer, *Pavlova teologija*, BtSNz, 416.

⁴¹³ Schnelle, *op. cit.*, 121.

⁴¹⁴ Wolff, *op. cit.*, 90.

⁴¹⁵ Ом. 15, 20, PG 34, 589 АВ.

⁴¹⁶ Schmidt, *op. cit.*, 387.

изрази нигде не стоје један поред другог да би показали грађу човеку, то јест да би се показало од чега је човек састављен. Свака помисао у том правцу у Библији је искључена. Старосавезној мисли страна је дихотомија (душа/тело)⁴¹⁷ или трихотомија (дух/душа/тело). То, опет, има своју основу. Наиме, између органа и његових функција или делова тела, као и између стања и активности човекових, не постоји оштра разлика. Пре би се рекло да се помињањем појединих органа указује на целог човека. Сва четири израза откривају различите могућности и стварности човекове, показујући га у различитим видовима.⁴¹⁸ Тако би се могло рећи да נִפְשׁ више означава човека у покрету ка нечему или ка некоме; רִיחַ пак више показује стање и способности човекове; појмом לֵב наглашавају се размишљање и одлучивање, док је בְּשָׂרַךְ често ознака за немоћ, пропадљивост и пролазност. Ти изрази, међутим, често имају слична или истоветна значења. נִפְשׁ, רִיחַ и לֵב означавају исто: вољу, жељу, расположење и слично. У неким библијским стиховима они стоје један поред другог или замењују један другог (Изл 35 21; Понз 2 30; ИНав 2 11; Ис 65 14; Пс 13 3; 63 2; 84 2; Пр 2 10; 19 8). Сва четири појма могу да служе уместо личне или повратне заменице, те означавају човека као комплетну личност.

Биће човеково показује се управо у његовим поступцима; човек се изражава у ономе што чини. И наведени антрополошки термини посматрају се у контексту делатности: נִפְשׁ као *грло* и *дисање*, רִיחַ као *дах*, *ветар* и *дување*. Човеково биће и поступци у том су погледу једно, јер је човек (као *душа*, *тело*, *дух* или *срце*) увек посматран и схватан кроз своју делатност и покрет. У старосавезној мисли не прави се готово никаква разлика између човекове спољашњости и унутрашњости.⁴¹⁹ Наше разликовање унутрашњости и спољашњости Библија не познаје — у њој се стално говори о читавом човеку. לֵב у библијском смислу није човекова унутрашњост (уп. Пс 28 8; 51 10; 53 1; 64 10), већ потпуна особа каква стоји пред Богом.⁴²⁰ Ни רִיחַ и נִפְשׁ нису тек човекова унутрашњост, као што ни בְּשָׂרַךְ није спољашњост, иако се тим изразима може наглашавати неки аспект — спољашњи или унутрашњи — човековог бића. Ниједном се не мисли на два одвојена дела или слоја, већ мисао исходи из јединства.⁴²¹ Човек је једностан као биће и истоветан је у својој суштини и делатности.

⁴¹⁷ W. H. Schmidt, *Vom Verständnis des Menschen*, Berlin — New York ⁵1955, 382.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 387.

⁴¹⁹ Köhler, *op. cit.*, 129.

⁴²⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1964, 236.

⁴²¹ То је темељна поставка старојеврејске мисли. Тако се под הָיִת — *биџи* и *деловаџи* — подразумева *биће* које се изражава и може се изразити у *биџи* и *деловаџи*. Слично је, на пример, с речју יָד — *рука*; она истовремено показује и шта рука може и њену снагу (уп. Понз 32 36; Изл 14 31; ИНав 8 20; 2Сам 8 3; Јер 16 21). У Преводу седамдесеторице ИНав 4 24 израз יָד יְהוָה — *рука Божија* — оштроумно се преводи као ἡ δύναμις τοῦ κυρίου — *моћ Божија*.

Уопште се све у Старом Савезу одређује на основу делатности и покрета. Због тога је полемика против туђих богова увек била развијена. Питање је понекад ишло у ироничном смеру: Шта могу да чине туђи богови? *Ко гради бога и лије лик, није ни на какву користи* (Ис 44 10; уп. 44 17; 45 20; 41 28; Пс 135 15–17; Јер 10 11). Идол је обмана, јер нема רוח , то јест он нема ни дах ни живот (Јер 51 17; Ав 2 19). Ништавно је све што нема силе и не избавља (1 Сам 12 21). Стари Израилац чак пита Јахвеа: *Шта чиниш?* (Пс 13 или 22). И сам Јахве говори о својим делима.⁴²² Исто се тако човек у свим својим видовима (духовним, душевним, телесним) посматра кроз своју активност. Треба, међутим, стално имати у виду и метафоричност старојеврејског језика и уопште свих језика, па и данашњих. Она је посебно наглашена у старосавезној поезији, тако да антрополошки изрази носе и метафорично значење: *моја душа, дух, тело или срце значи ја*. Таквих примера има доста. Истовремено נפש , בשר , רוח и לב сами по себи носе нешто тајанствено, што се до краја не може докучити. Уз то, необично је тешко у старосавезним списима на основу дискурзивног мишљења пратити те антрополошке појмове, јер су ти изрази својствени једном сасвим другачијем мисаоном систему; они стално измичу уму и делом остају мање-више загонетни.

⁴²² Schmidt, *op. cit.*, 388.

3. БИЋЕ ЧОВЕКОВО

У Старом Савезу о човеку се не говори свуда исто, већ се он посматра из различитих перспектива.⁴²³ Једна мисао, међутим, увек је јасна: човек је творевина Божија и његово биће у својој ограниченој егзистенцији стоји насупрот Богу. Оба извештаја о стварању (Пост 1 26–27; 2 7) указују на то да је човек добио живот од Бога. Бог је створио човека на земљи: *Зайиџај сада за сџара времена, која су била ѓре џебе, од онога дана када сџвори Бог човека на земљи...* (Понз 4 32; уп. Изл 4 11; Јов 15 7; 20 4; Пс 8 5; 139 13; Ис 17 7; 45 12; Јер 27 5; Зах 12 1). Сваки човек своје биће добија од Бога, а не само први људи; читав људски живот зависи од Бога и то је један од основних постулата старосавезне теологије. Библијски теолози често наглашавају још један аспект људског бића, а то је да је оно пролазно: *Ако ови ѓмру као шџо умџру сви људи* (Бр 16 29; слично у: Пс 73 5; 82 7; Јез 31 14). Код Јова и у псалмима често се сусрећу такве мисли, јер: *Човек од жене рођен краџка је века, немира ѓун. Као цвџи ниче, и усахне; бежи као сен, губи се* (Јов 14 1–2), или: *Човек је као нишџа; дани су његови као сен који ѓролази* (Пс 144 4). Проповедник ту мисао појачава (1 13; 2 3; 3 19, 21; 7 2; 8 8 итд.). С друге стране, у Старом Савезу наглашава се велико достојанство које човек има као *икона Божија*. Човеков живот је највећа вредност, јер га је створио Бог по лику своме (Пост 9 6; Лев 24 17, 21). Мудри проповедник говорио је да је *Бог сџворио човека добра* (7 27) и све је њему потчинио, *а земљу је дао синовима човеџијим* (Пс 115 16). За разлику од сумерско-вавилонских представа, по којима се човек схватао само као слуга богова и као онај који служи њиховим култовима, библијска мисао човека посматра као господара творевине, као космичког свештеника.⁴²⁴

⁴²³ Westermann, אָדָם — 'ādām, 44.

⁴²⁴ Космичке размере човековог богослужења, по мишљењу митрополита Јована Зизјуласа, најјасније је развио свети Максим Исповедник у знаменитом спису *Мисџагоџије* (Ј. Зизјулас, *Еклицсиолошке џеме*, Нови Сад 2001, 16–17, 44–45). За то, наравно, постоје библијске претпоставке. Бог ствара човека да би он владао земљом: *... владајџе њоме, и будиџе го-сџодари* (Пост 1 28), или: *Посџавио си га го-сџодарем над делима руку својих, све си мџџнуо ѓод ноге његове* (Пс 8 6). Свет је створен „да постоји“ (Прем 1 14), јер: *... ја ћу сџворити ново небо и нову земљу* (Ис 65 17). Творевина, по библијском схватању, неће пропасти, већ она тре-

Човек, узет од праха земљиног и створен по лику Божијем, живи у свету који је такође Бог створио. Круна творевине је човек,⁴²⁵ а то је необично важно за библијску мисао. Човек није део, већ је врхунац творевине, али он ипак није образ света,⁴²⁶ јер земља пролази, небо се мења и сва њихова садржина пролазна је и тренутна, по речима Григорија Ниског.⁴²⁷ У човеку се спаја читав свет. Он је образ Божији и тиме проводник божанских дејстава на сваку твар. Та идеја била је непозната античком свету. Створеност човекова не значи његову уклопљеност у природу и збивања у природи. Човек није постављен као космичко биће у свету, већ му стоји насупрот. У Старом Савезу нигде се не говори о томе како човеков живот добија независност наспрам законитог хода природног тока и тај проблем, који постоји у киренству, стои и код Епикура, нигде се не појављује.⁴²⁸ У старој јелинској мисли човек је био део света, космоса уопште. „Целина није створена због тебе, већ си ти створен због ње“, писао је Платон.⁴²⁹ Ни блискоисточним митологијама такво мишљење није било својствено. Раскид с таквим концептом први пут се десио у Старом Савезу и он је плод развоја богословске мисли. Старосавезни теолози су схватили човека као икону слободног и у односу на свет доминантног Бога. Тај Бог склопио је Савез са Израилом, Савез у којем је Бог пружио могућност човековом уподобљењу образу по којем је створен. Слободни Бог је, заправо, узор, праобраз и могућност човекове слободе, а то је било могуће једино држањем Савеза. Ипак, пре подробнијег разматрања тог Савеза између Бога и човека и начина човековог живљења у заједници с Богом и другим човеком, потребно је осврнути се на још неке важније аспекте старосавезне антропологије.

ба — преко човека, који је круна творевине, *мало мањи од елохима* (Пс 8 5) — преображена да уђе у есхатон (Ис 11 6–9; 32 15; 41 18–20; Јез 36 6–12; Јл 3 18; Ам 9 13; Зах 14 6). Поготово су занимљиви литургијски мотиви позивања све творевине да слави Бога: *Хвалиће га, сунце и месече, хвалиће га, све звезде сјајне! Хвалиће га, небеса над небесима... Огањ и град, снег и магла, ветар силни...* (Пс 148 3–4, 8; уп. Пс 19 2–4; 29), или: *Радуј се Господу, сва земљо* (Пс 100 1). Творевина је позвана да слави Творца; средишњу улогу у томе има човек, слика Божија.

⁴²⁵ Читав извештај у Пост 1 показује да је човек последње дело Божије и круна читаве творевине, Vroman, *op. cit.*, 95. П. Хумберт сматра да је Пост 1 литургијски текст (Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, 174).

⁴²⁶ Касније се у јудејству још јаче наглашава та библијска мисао. Човек није створен због света, већ је свет створен због човека (СВар 14 18, cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I*, New York 1971, 449).

⁴²⁷ *О стварању човека*, 16, PG 44, 177D–180A.

⁴²⁸ Bultmann, *op. cit.*, 17.

⁴²⁹ *Закони*, 10, 903 c–d. Главни мотив јелинске мисли био је телеолошки. Појединачно се посматрало кроз призму општег космичког јединства, у којем свако појединачно има свој мисао и крајњи циљ (τέλος) у органском јединству космоса (cf. Bultmann, *op. cit.*, 14).

3.1. Физиолошки животи човеков

Живот се старосавезном човеку суштински показивао у даху (נִשְׁמָה) 24 пута, од тога једном арамејски: (נִשְׁמָה)⁴³⁰ и неупоредиво чешће у крви (דָּם).⁴³¹ Оба појма разликују се од других тиме што готово стално задржавају своје непосредно значење као термини вегетативне физиологије.⁴³²

У библијским списима נִשְׁמָה се показује као ознака за живог човека, за разлику од умрлог. То потврђује један стих у Књизи о Јову (27 3): *Док је נִשְׁמָה моја у мени, и רִיבִי Божији у ноздрвама мојим*. Слично је и у опису Илијиног оживљавања сина удовице из Серапте. Када је дете остало без נִשְׁמָה, наступила је смрт (1Цар 17 17–18). נִשְׁמָה је ту живот или дах који даје и одржава живот. У том одељку реч נִשְׁמָה јавља се паралелно са נֶפֶשׁ (21–22), а обе се односе на живот. Ти се изрази појављују и у ИНав 11 11, а изгледа да се נִשְׁמָה, када означава дах,⁴³³ због прецизности појачава речју נֶפֶשׁ. Наравно, נִשְׁמָה значи и *живо биће*; то је најоучљивије када се тај појам узима као објект на којем треба да се изврши казна проклетства (ИНав 10 40; уп. 11 14; Понз 20 16), или када се јавља у плуралу као објект творевине Божије: נִשְׁמֹת *које сам створио* (Ис 57 16). Тиме се живо биће одређује онако како су то Јевреји чинили — као биће од даха (духовно биће).⁴³⁴ Наиме, основно значење речи נִשְׁמָה је *дах, вештар*, а одатле *дах животињи, живо биће*.⁴³⁵

Средишње значење נִשְׁמָה у Старом Савезу налази се у јажвеистичком извештају о стварању човека (Пост 2 7): *И створи Господ Бог човека од ѓраха земљиног, дунувши му у нос חַיִּים נִשְׁמֹת* (дах животни), и *посла човек חַיִּים נֶפֶשׁ* (живо биће). נִשְׁמָה је, дакле, дах који оживљава, који од „нечег“ чини „нешто“. Само с дахом човек је жив, без њега нема живота.⁴³⁶ נִשְׁמָה је ознака

⁴³⁰ נִשְׁמָה је именица женског рода и, сем у библијском, заступљена је и у средњојеврејском (DISO 187), библијско-арамејском, самарјанском и код палестинских хришћана као *nišmā*. У јудејско-арамејском је *nišmetā*, у сиријском *nešamatā*, у мидјанском *nišimta*, арапском *nasamat*. У Септуагинти се נִשְׁמָה преводи на различите начине: 13 пута као πνοή, четири пута као ἔμπνεῖν, три пута као πνεῦμα и по једном као πρόσταγμα, ἔμπνευσις θυμός и ζωή.

⁴³¹ У старосавезним списима דָּם се појављује 360 пута (288 пута у јединици и 72 пута у множини).

⁴³² Wolff, *op. cit.*, 96.

⁴³³ Стари израз за стваралачки дах који припада живом човеку био је חַיִּים נִשְׁמֹת; Бог управо њега приликом стварања удахнује човеку (Пост 2 7). Изгледа да се тек после егзила חַיִּים נִשְׁמֹת почео доводити у везу са стварањем човека и, попут חַיִּים נִשְׁמֹת, означавао је дах животни. Такви паралелизми указују на сродност та два израза. Оба су човеку дата од Бога као животна сила. Паралелизми таквог типа и у таквом облику налазе се само код Јова 4 9; 27 3; 32 8; 33 4; 34 14.

⁴³⁴ Wolff, *op. cit.*, 97.

⁴³⁵ H. Lamberty-Zielinski, נִשְׁמָה — *nešâmâh*, ThWAT I, 669.

⁴³⁶ Westermann, *Genesis*, 283.

за човеков физички живот.⁴³⁷ У каснијим текстовима чак се говори о томе да је човека створио נְשָׂמָה Божији, на пример код Јова (33 4): נְשָׂמָה *Божији створио ме је*. Удахњивање נְשָׂמָה не значи пак примање божанске душе или духа.⁴³⁸ Све што човек има тварно је и пролазно, али он, као живо биће, помоћу נְשָׂמָה стоји у односу с Богом и тако живи. Као знак живота, נְשָׂמָה нераскидиво повезује човека с Богом. Бог није тек творац човека, већ га он и одржава у животу. Приче Соломонове доносе такав стих (20 27): *Луча је Господња נְשָׂמָה човека, испирају све што је у телесним одајама*. Ту се испоставља да би се реч נְשָׂמָה могла схватити као дух који Бог стално одржава. Стога је задатак човеков да непрестано слави Јахвеа, свога Творца и Сведржитеља: *Све што дише нека слави Господа, алилуја* (Пс 150 6).

Исто као נְשָׂמָה , דָּם (крв)⁴³⁹ у Старом Савезу нема никакву улогу у интелектуалном или емоционалном животу.⁴⁴⁰ Исто је тако уочљиво да се דָּם чешће посматра са נֶפֶשׁ него са срцем човековим, а тиме се показује да דָּם важи за седиште физичке животне енергије.⁴⁴¹ Тако се за преступнике у Пр 1 18 каже:

*А они вребају своју крв (דָּם)
и заседају свој живој (נֶפֶשׁ).*

דָּם ту означава голи живот. У Псалму 72, када се говори о праведном суду царевом, каже се: *Од ђреваре и насиља искујиће живојте (נֶפֶשׁוֹת) њихове, и скујиће бији крв (דָּם) њихова у очима његовим* (14). Скуп ће, дакле, бити њихов живот.

Стихови који говоре о проливању крви, нарочито крви конкретног човека, као што је, на пример, у Пост 4 10, указују на то да је полагање рачуна за проливену крв управо полагање рачуна за живот. דָּם је, заправо, седиште живота,⁴⁴² јер је *живој (נֶפֶשׁ) сваког тела крв (דָּם) његова* (Лев 17 14; Понз 12 23; Пост 9 4–6), или: *Живој (נֶפֶשׁ) тела је у крви (דָּם)* (Лев 17 11). Због тога се крв није смела јести (Лев 3 17; 7 26; 17 10, 12, 14; Понз 12 16, 23; 15 23), као ни месо које *има крви у себи* (Пост 9 4; уп. Лев 19 26; 1 Сам 14 32–34; Јез 33 25). То је важило како у сакралним ритуалима тако и у профаном животу. И у једном и у другом Јахве је важио као заштитник живота.⁴⁴³ Такво сакрално ми-

⁴³⁷ Lamberty-Zielinski, *op. cit.*, 671.

⁴³⁸ *Ibid.*, 670.

⁴³⁹ Двоконсонантски корен *dm* је општесемитски (GVG I, 344; уг.: WUS Nr. 754). Постоје мишљења да се реч דָּם изводи од корена דָּמַן (*бији црвен*), на шта указује један њен облик *'adama* у Понз 32 43. Исто је у академском, у којем се *adam(m)* појављује поред уобичајене речи за крв — *dāmu* (HAL 15b, ANw 10a).

⁴⁴⁰ Pidoux, *op. cit.*, 51.

⁴⁴¹ Wolff, *op. cit.*, 98.

⁴⁴² G. Gerleman, דָּם — *dām*, THAT I, 450.

⁴⁴³ Wolff, *op. cit.*, 99.

шљење у погледу דָּם имало је истакнуту улогу у религијској свести старих Израилаца. Значајно је и то што се דָּם најчешће помиње у Књизи Левитској и код пророка Језекила,⁴⁴⁴ то јест у књигама које се највише баве сакралним. Ритуални пропуст и убиство човека имали су пред Јахвеом исту тежину; то је крвни грех, грех проливања крви, за шта је била прописана смртна казна (Лев 17 4; уп. Бр 35 33).⁴⁴⁵

У томе се показује и сва сакрално-теолошка оштрина: човеку припада само месо, узето од праха земљиног, у који ће се опет вратити, док живот припада самом Јахвеу.⁴⁴⁶ Наравно, Јахвеу припада живот — крв — и човека и животиња. Проливање човекове крви грех је против човека као Божије слике: *Ко њролије крв човечију, његову ће крв њролији човек; јер је Бог њо своме лику сѝворио човека* (Пост 9 6). דָּם у Лев 17 4, нарочито плурални облик דָּמַיִם , јесте етичко-правни термин за насилно проливање туђе крви.⁴⁴⁷ Исаија (1 15) тако узвикује прељуботворном Израилу: ... *руке су ваше њуне крви* (דָּמַיִם). Најпрецизнији и најдубљи однос између проливања крви и казне која за то следи одређен је у правној формули: *Крв његова на њега* (Лев 20 9; уп. 11–13, 16, 27), или: *Крв његова на његову главу* (2Сам 1 16; 1Цар 2 37). Тиме се утврђује грех осуђеног и невиност извршитеља смртне казне, као што је Јахве одредио (2Сам 16 8; 1Цар 2 32).⁴⁴⁸

Крвљу, као средством посвећења и измирења за грех, у Старом Савезу кропили су се олтар и делови шатора од састанка (Изл 29 12; 30 10; Лев 4 5–34; 9 9; 16 14–19; Јез 43 20). Кропљењем олтара чистио се и човек: ... *а ја сам вам је* (крв) *одредио за олтар, да се чистје душе* (שִׁטְיָ) *ваше, јер је крв шѝо души* (שִׁטְיָ) *чистији* (Лев 17 11). Наравно, דָּם има такву силу захваљујући Јахвеу.⁴⁴⁹ Крвљу се, коначно, успоставља Савез између Јахвеа и Израила (Изл 24 6, 8):

*А Мојсеј узе крв, и њокройи њом народ,
и рече: ово је крв Савеза,
који учини Госѝод с вама за све речи ове.*

⁴⁴⁴ Реч דָּם најчешће се сусреће у Лев (88 пута) и Јез (55 пута); следе Изл (29 пута), Понз (23 пута; ^a*adama* у 32 43), Пс (21 пут), Бр и Ис (по 15 пута); Gerleman, *op. cit.*, 448.

⁴⁴⁵ Wolff, *op. cit.*, 99–100.

⁴⁴⁶ Elliger, *Leviticus*, 226–228. דָּם као носилац живота придодаје се Јахвеу само правно, а никако „супстанционално“ као דָּמַיִם , нарочито у Књизи о Јову. С друге стране, мишљење нашироко распрострањено код Израиллових суседа да је човечанство настало из крви убијеног божанства не налази у Старом Савезу никакво упориште. Cf. F. Maas, דָּם , ThWAT I.

⁴⁴⁷ К. Koch, *Der Spruch „Sein Blut auf seinem Haupt“ und die israelische Auffassung vom vergossenen Blut*, VT 12 (1962) 406.

⁴⁴⁸ Н. Graf Reventlow, „*Sein Blut komme über sein Haupt*“, VT 10 (1962) 311–327.

⁴⁴⁹ Vriezen, *op. cit.*, 250.

На крви, то јест животу, заснива се Савез Бога и Израила; „живи“ Бог на крви ствара заједницу с изабраним народом, Савез који Израилу нуди живот. У дубљем типолошком смислу крв Савеза је тип Христове крви проливане за отпуст грехова: *Јер ово је крв моја Новога Савеза* (Мт 26 28; Мк 14 24), управо оне крви *Агнеца* којом се хришћани причешћују (заједничаре) у светој тајни Евхаристије, изворишту *живоџа вечног*. Оба израза, קָרַב и קָרַב , упућују на страхопоштовање пред животом, самим тим и пред Богом, јер од Бога долази живот и само чврст Савез и заједница с Јахвеом омогућују остварење живота.

Библија такође говори о телесном животу човековом, мада не толико опширно и прецизно. Простор за унутрашње органе тела најчешће се назива קֶרֶב — *уџроба*. Она је, као и срце, у унутрашњости човековој (1Сам 25 37), а чак може да има исто значење као לֵב : *Мудросџи џочива у срџу разумна човека, а у уџроби безумних она је без учинка* (Пр 14 33).⁴⁵⁰ Код пророка Јеремије 4 19 утроба и срце стоје у истој равни. קֶרֶב , међутим, обухвата све унутрашње делове тела који се као такви разликују од главе и удова (Изд 12 9), али пре свих стомак и утробу, као и унутрашње полне органе (Пост 15 4). Утроба у смислу мајчине утробе чешће се назива בֶּטֶן (Суд 16 17; тачније: בֶּטְנִים). Тако Ревека имаше *близанце у уџроби (בֶּטֶן) својој* (Пост 25 24), а у Јов 19 17 говори се о *синовима уџробе (בֶּטֶן) моје*. בֶּטֶן може да означава доњи део мушкарчевог тела (Суд 3 21). Њему припада и желудац, иако он у старосавезној анатомији нема име. У утроби се врши пробавни процес (Пр 18 8). Понегде се утроба означава као קַרְבֵּי־בֶטֶן и то је скривена унутрашњост, а њу само Јахве истражује (Пр 20 27). Утроба се, као и срце, ретко посматра анатомски и физиолошки, док се, у ширем смислу, посматра с психолошког аспекта као седиште мисли и осећања.⁴⁵¹ То потврђује Јеремија 4 14: ... *докле ће сџајати у уџроби (קֶרֶב) џвојој мисли џвоје нишџавне*.

Поред *срџа*, помињу се само још понеки унутрашњи органи. За плућа, желудац, црева у Старом Савезу не постоји ниједна реч,⁴⁵² док се јетра, жуч и бубрези помињу. Јетра је, као највећи орган код човека и животиња, била позната старосавезном човеку, и то под именом כִּבְד ; припада корену כבד — *биџи џежжак*.⁴⁵³ Упадљиво је да се јетра у Старом Савезу помиње 14 пута, а од тога на 13 места у вези са животињама. У Причама Соломоновим (7 23)

⁴⁵⁰ Wolff, *op. cit.*, 102.

⁴⁵¹ Cf. Haag, *op. cit.*, 959.

⁴⁵² Wolff, *op. cit.*, 103.

⁴⁵³ Cf. акадески *kabattu* јетра, *kabātu* биџи џежжак; исто и угаритски *kbd*: J. Aistleitner, WUS, 144. У акадеком се јетра, као најважнији орган, поред срџа, врло често помиње. Cf. E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris 1963, 129.

говори се о опасности од туђе жене: *Докле му сѝрела не ѝробије јетѝру*, што означава смртну опасност (22–27). По томе је јетра најважнији животни орган,⁴⁵⁴ то јест језгро живота.⁴⁵⁵ Као што је речено, човекова јетра помиње се само једном, у Плачу Јеремијином (2 11):

*Исѝадоше ми очи од суза,
уѝроба се моја усколебала,
ѝросиѝа се на земљу јетѝра моја
од ѝогибли кћери народа мојега.*

Тако пророк описује неиздржив бол; он се сав, као његова јетра, просипа на земљу од туге. Јетра, с друге стране, образује жучну течност, а само учени и највећи старосавезни песник, писац Књиге о Јову, говори о жучним кесама (מִזְרָה, 16 13) и два пута о жучи (מִזְרָה, 20 14, 25); при томе се обе речи изводе из корена זָרַר — *биѝи горак*.⁴⁵⁶ На једном месту он чак, мада као о нечем споредном, говори о пробавном процесу (20 14), али у вези с отровом.⁴⁵⁷ И жуч је оруђе осећања, што показују стихови 16 13 и 20 25: *... ѝросиѝа се на земљу жуч моја, и светило гвожђе изаћи ће из жучи његове; кад ѝође, обузеће га сѝрахоиѝе.*

Бубрези су у Старом Савезу, поред срца, најважнији унутрашњи орган. Помињу се 31 пут, 18 пута као део тела жртвене животиње,⁴⁵⁸ а 13 пута код човека. Наравно, стално се помињу у множини — מְלִיִּוֹת, па и када се мисли само на један бубрег (Лев 3 4, 10, 15). Бог, стварајући човека, како се каже у Псалму 139 13, ствара бубреге: *Ти си онај који је бубреге моје сѝворио, сасѝавио си ме у уѝроби маѝере моје*, што значи да бубрези, као и срце, с којим се често доводе у везу, готово искључиво означавају човекову унутрашњост, а њу само Бог познаје. Јахве тако испитује срце и бубреге (Пс 7 10; 26 2; Јер 11 20; 17 10; 20 12).⁴⁵⁹ Метафорично се казује како Бог кажњава човека: *Оѝколише ме његови сѝрелци, џеѝа ми бубреге немилце* (Јов 16 13; уп. Плач 3 13). Често су бубрези седиште савести; пророк Јеремија (12 2) управо тако мисли говорећи о безбожницима: *Ти си им близу уѝа, али далеко од бубрега*. Поред то-

⁴⁵⁴ Wolff, *op. cit.*, 104.

⁴⁵⁵ Опширније: F. Nötscher, *Heißt kabod „Seele“?*, VT 2 (1952) 358–362.

⁴⁵⁶ Wolff, *op. cit.*, 105.

⁴⁵⁷ У старини се сматрало да се змијски отров налази у змијиним жучним кесима, стога מִזְרָה или מִזְרָה могу да означавају жучну кесу (Јов 16 13; 20 25) и отров (Јов 20 14). Код Товије (6 5, 9; 11 4, 8, 11–13) се помиње рибља жуч као средство за излечење вида. Мишљење да је рибља жуч лек за вид било је веома распрострањено у старом свету (Плиније Старији, *Hist. Nat.* 32, 24; Гален, *Fac. simpl. medic.* X, 2, 13; cf. L. Kotelmann, *Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern*, Hamburg–Leipzig 1910, 386).

⁴⁵⁸ У Изл и Лев 16 пута и по једном у Понз (32 14) и Ис (34 6).

⁴⁵⁹ Haag, *op. cit.*, 1207.

га, бубрези се помињу у вези с најтананијим осећањима, као што чини псалмист (73 21): *Кад килъаше срце моје, и шрггаху се бубрези моји*; они показују и радост због правде (Пр 23 16), а нарочито због наде у сусрет с Богом: *А бубрега мојих несѣјаје у мени* (Јов 19 27).

Унутрашњост тела, с органима и функцијама које ти органи имају, истовремено је носилац душевних и религијских осећања човекових и његових покрета. Анатомска и физиолошка функција органа описује се у грубим и нејасним сликама; реч је о архаичној анатомији и физиологији, каква је постојала у читавом античком свету. У рудиментарној психологији старих Јевреја свеукупно физичко деловање се, као и духовно, приписује телесним органима.⁴⁶⁰ То не важи, дакле, само за שֶׁפֶט, већ су и срце, бубрези, утроба, јетра, чак и уво и рука (Пр 18 15; Ис 16 11), неретко субјекти и седиште животне делатности, те се цео човек поистовећује с органом у којем до врхунца долази психичка енергија.⁴⁶¹ Не искључује се, наравно, ни изражена метафоричност јеврејског језика, поготово што се такве слике углавном срећу у песничким одломцима.

3.2. Живоїѝ и смрїѝ

Један од средишњих старосавезних појмова, који такође има специфично значење јесте חַיִּים (*живоїѝ*).⁴⁶² То је општеобухватни израз за живот. Основно значење тог појма је, као и код глагола חָיָה,⁴⁶³ опречност наспрам смрти или умирања.⁴⁶⁴ Под חַיִּים се понајпре подразумевао живот између рођења и смрти. Важно је, међутим, напоменути да חַיִּים у Старом Савезу није само „гола егзистенција“ или пак „пуко постојање“ (животарење), већ, пре свега, срећан и испуњен живот. „Пуко постојање“, по библијском схватању,

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 959.

⁴⁶¹ Cf. McKenzie, *op. cit.*, 174.

⁴⁶² Именица חַיִּים је апстрактни плурал са значењем *живоїѝ*, а изводи се из глагола חָיָה — *живеїѝ*. Од истог глагола изводи се, пре свега, супстантив и адјектив חַי (*живоїѝ, живеїѝ-ни*), као и женски облик חַיָּה, којим се понекад исто означава живот, мада се чешће среће с колективним значењем — *живо биће*.

⁴⁶³ Основно значење глагола חָיָה у Qal-у јесте *биїѝ или осїаїѝ у живеїѝу*, што истовремено значи опречност глаголу מָוֹת — *умреїѝ, биїѝ мртїав*. У библијским свицима често се среће супротстављеност *живеїѝ–умреїѝ: живеїѝ и не умреїѝ* (Пост 42 2; 43 8; 47 19; Понз 33 6; 2Цар 18 32; Пс 89 49; 118 17; Јез 18 21, 28; 33 15) или *умреїѝ и не живеїѝ* (2Цар 20 1; Ис 38 1). На местима на којима חָיָה нема дуративно значење, већ се односи на тренутни догађај, значење је *оживеїѝ или враїїѝ се у живеїѝ* (1Цар 17 22; 2Цар 13 21; Јов 14 14; Ис 26 14, 19; Јез 37 3, 5, 9); тиме се приближава значењу *оздравїїѝ* (Пост 45 27; Бр 21 8; ИНав 5 8; Суд 15 19; Ис 38 9, 21, итд.).

⁴⁶⁴ Gerleman, חָיָה — *hjh*, 551–553.

још не значи живот. חַיִּים надилази философско и медицинско схватање живота, као и уопште значење речи *живоит* у данашњем свакодневном говору. То је појам који у себи носи читаво обиље квалитативних и квантитативних значења. חַיִּים није само трајање, већ му припадају и здравље, благостање и срећа.⁴⁶⁵ Тиме се живот повезује са светлошћу (Јов 4 20; Пс 27 1; 36 9), миром (Пр 3 2), срећом (Понз 8 1; Пр 19 8), радошћу (1Цар 4 20). То значи да је постојање חַיִּים тек када у себи има пуноћу живљења, то јест наведена својства.⁴⁶⁶ חַיִּים , за разлику од נַפְשׁוֹ , није неко обележје човековог бића, то јест инхерентни и с телом повезани животни принцип, већ посед или тачније дар Божији.⁴⁶⁷ Опет, живот не чине вредним та својства, већ је живот (као дар Божији) сам по себи вредност.⁴⁶⁸ חַיִּים није претпоставка, већ суштина свих добара.⁴⁶⁹ Сви аспекти човекове егзистенције (נַפְשׁוֹ — *душа*; רוּחַ — *дух*; בְּשָׂר — *тело*; לֵב — *срце*) сажети су у појму *живоит*.⁴⁷⁰ Поред тога, живот није неко својство које се додаје бићу, речено језиком философије, као што је то, на пример, у јелинској онтологији, по којој је живот једно од својстава *бића* (на пример, код Аристотела у спису *О души*).⁴⁷¹ По библијском схватању, *биће* и *живоит* се поистовећују, јер њихов узрок лежи у Богу, који уједно даје *живоит* и *биће* и чини све *да буде*. Пуко постојање је с тог аспекта исто што и *небиће*.⁴⁷² Живот (חַיִּים) и постојање (יָשׁוּב) су у Старом Савезу потпуно опречни појмови.⁴⁷³ Дубока опречност између живота и смрти не састоји се у питању теоријског постојања, већ у односу (комуникацији) Бога и човека. Оно што *јесће* још није *биће* ако нема живота, то јест ако га не добија од Бога. „Ништа не може опстати у бићу уколико не пребива у Ономе који јесте“,

⁴⁶⁵ E. Schmitt, *Leben*, BthW, 742.

⁴⁶⁶ Занимљиво је да се реч חַיִּים , која се односи на Бога, човека и животиње, никада не односи на биљке (E. Schmitt, *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach*, 1954, 116).

⁴⁶⁷ Gerleman, *op. cit.*, 553.

⁴⁶⁸ Westermann, נַפְשׁוֹ — *Seele*, THAT II, 86.

⁴⁶⁹ Schmitt, *op. cit.*, 742.

⁴⁷⁰ Cf. Joseph-Fitzmyer, *op. cit.*, 416.

⁴⁷¹ Живот се стога не одређује питањем: *Како се живоит води?* – као добар или лош, јер *живеити* не значи *водити живоит*. Стари Савез познаје *живоит* само као ζωή, али не као βίος, то јест само као *vitales*, а не као духовни феномен (Bultmann, *op. cit.*, 52), наравно духовни феномен у смислу нечега што се на изванстан начин „придодаје“ човеку као живом бићу, то јест као једно од његових својстава.

⁴⁷² Овде се строго мора водити рачуна о значењу израза *небиће* и *нишита* (поготово зато што се касније наводе речи Г. Флоровског, а он појам *небиће* користи у значењу *нишита*). *Небиће* овде не означава апсолутно *нишита*, потпуну онтолошку нулу из метафизичких спекулација, већ се тако означава одсуство Бога, а тиме и живота. *Јесће* још није *биће* ако не партиципира у Богу, а све што је изван Бога исто је што и *небиће*, мада није чисто *нишита*, већ му се, на неки начин, може признати постојање без живота.

⁴⁷³ O. Procksh, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1967, 653.

писао је свети Григорије Ниски. Живот пак у библијском предању значи имати однос, Савез, и то пре свега с Богом, док је смрт немање односа или напуштање Савеза (уп. Понз 30 15–19).

Кроз Стари Савез עֵלֶּוֹן је вреднован као највеће добро (Пр 3 16). Стари Израилац није могао да пожели ништа више од срећног живота.⁴⁷⁴ Он је био спреман да све да за живот (Јов 2 4). Проповедник тако закључује: ... *и њсу живу боље је него мртву лаву* (9 4). Идеал једног Јеврејина био је дуг и у благостању проведен живот. Рана или изненадна смрт била је као велика несрећа; схватана је као праведна Божија казна због личних грехова (Бр 27 3; Јов 13 8; Пс 55 24; Пр 2 18). Писац псалама жали се због краткоће људског живота (90 10). Сличних мисли има и код Јова и Проповедника (9 12; 11 8). Ни Бен Сирах (18 90) није задовољан дужином људског живота, те каже:

*Као кайља воде у мору,
и као зрно њеска,
иако су крајњи дани у односу на вечност.*

Разлог постојања тако велике жеље за животом био је у највећој мери то што су древни Јевреји земаљски живот схватили као једини истински. Будући, есхатолошки живот за њих је кроз дугу старосавезну повест имао малу улогу, то јест они у тај живот током дугог низа векова уопште нису веровали. Пошто задуго нису знали за „живот после“, свом страху су се борили за „живот пред смрт“ — лукаво као праотац Јаков, пожртвовано као Рута, револтирано као Јов, скептично као Проповедник.⁴⁷⁵

Читав живот у свим његовим појединостима долази од Бога и стоји под његовим вођством, не само живот већ и све што га прати: снага и немоћ, глад и ситост, сиромаштво и богатство (1Сам 2 4–7), затим благостање и избеглиштво (2Сам 16 11–12), све долази из руке Божије.⁴⁷⁶ Живот је у јеврејској реченици објект, док је субјект Јахве. Бог га даје — יָתַן (Понз 30 15, 19; Јов 3 20; Мал 2 5), избавља — יִצִּיל (Пс 103 4; Пнп 3 58), чува — יִשְׁמֵר (Пс 64 2), чини — יַעֲשֶׂה (Јов 12 10). Живот се нигде у Старом Савезу не помиње као некакав Божији атрибут. Иако живот долази од Јахвеа, ипак је сам Јахве у сопственој светости „изван“ живота, нема учешћа у њему.⁴⁷⁷ Тиме се веома наглашава Божија трансцендентност, растојање између Творца и креативних животних сила.⁴⁷⁸ Јахве је већ у Старом Савезу „изнад“ бивства. Ипак, Јахве

⁴⁷⁴ Bultmann, *op. cit.*, 52.

⁴⁷⁵ E. Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken*, Freiburg 1991, 205.

⁴⁷⁶ Köhler, *op. cit.*, 136.

⁴⁷⁷ Gerleman, *op. cit.*, 555.

⁴⁷⁸ За разлику од старосавезних схватања, народи старог Блиског истока приписивали су својим боговима *животи* и *живојности* (Ch. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuel-*

је животодавац, а живот је плод његове спасоносне делатности.⁴⁷⁹ Обиље живота могуће је остварити само ако човек стоји у вези с Богом. Онај који њега тражи налази живот (Ам 5 4, 6, 14), јер је он „живи“ Бог (Понз 5 25; ИНав 3 10; Јер 23 36) који живи у вечности (Понз 32 40; Дан 12 17; Сир 18 1).⁴⁸⁰ Јахве је извор живота (Пс 36 9; Јер 2 13); он убија и оживљава (1Сам 2 6). Израилац се куне Божијим животом (чак 43 пута у Старом Савезу), а и сам Јахве куне се својим животом (Ис 49 18).⁴⁸¹ Реч Божија се, такође, наводи као извор живота: ... *није њразна реч (Божија) ... него је живојџи ваи* (Понз 32 47).⁴⁸² Испуњавање Божије воље омогућује живот; тако се живот у Девтерономиону повезује са заповестима (Понз 4 1; 5 33; 8 1; 11 8; 16 20; 22 7; 25 15; уп. Из 20 12; Јов 36 11). Кроз уредбе Јахвеове додељује се живот Израилу, поготово у испуњавању култних обреда — конкретном богослужењу (Лев 18 5; Понз 30 15–20).⁴⁸³

Као што је напоменуто, позорница живота је овај видљиви свет (Јов 28 13; Пс 27 13; Ис 38 11; Јер 11 19; Јез 32 23–26); наравно, он стоји под Божијим благословом. То је било темељно схватање старих Јевреја током дуге историје. Садржај пак људског живота је *радосџи*. Ниједна друга реч у Старом Савезу која се односи на живот нема такву пуноћу као радост. Задатак сваког Израилца јесте да с *радоићу и весела срца у сваком обиљу* служи Јахвеа (Понз 28 47). Повод за радост је благодарност, јер је живот највећи дар Божији који он даје човеку.⁴⁸⁴ У ранијим се периодима пуноћа живљења огледала у изобиљу јела и пића, као и у веселости због благостања. То је нарочито важило за време Соломонове владавине (1Цар 4 20). Радост из благодарности за Божија добра јесте смисао људског живота.⁴⁸⁵ Касније је то песнички изразио свети Григорије Богослов: „Ради Тебе живим, говорим и певам.“⁴⁸⁶ Јахве је дава-

len Klage- und Dankliedern des AT, Zürich 1947, 36–41; L. Dürr, *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient*, Münster 1926). Тиме су их сводили у раван природних сила, то јест деификовали су природне феномене као животну силу.

⁴⁷⁹ Gerleman, *op. cit.*, 554.

⁴⁸⁰ Синтагма יְהוָה אֱלֹהֵינוּ — *живи Бог* — користи се углавном у односу на туђе богове (ИНав 3 10; Јер 10 10). Тиме се показује да је Јахве истински и делатни Бог, за разлику од беживотних идола Хананаца, Хетита и других народа (Gerleman, *op. cit.*, 554).

⁴⁸¹ Schmitt, *op. cit.*, 743.

⁴⁸² У мудросној књижевности каже се да, поред речи Божије као животодавне снаге, мудрост омогућује дуг живот (Пр 3 16, 18; 8 35), а затим и реч мудраца (Пр 3 2), као и уопште поштовање Божије воље (Понз 4 1; Јер 21 3; Ам 5 6). Наравно, и страх Господњи је *извор живојџи* (Пр 14 27; уп. Сир 1 12). Узрок скраћивања људског живота, по исказу из свештеничког предања, лежи у порасту зла на земљи (Пост 6). Човеково удаљавање од животодавног извора — Бога — све више скраћује живот и води у сигурну пропаст.

⁴⁸³ G. von Rad, „*Gerechtigkeit*“ und „*Leben*“ in der Kultsprache der Psalmen, FS Bertholet 1950, 418–437.

⁴⁸⁴ Cf. Kustić, *op. cit.*, 82.

⁴⁸⁵ Köhler, *op. cit.*, 139.

⁴⁸⁶ О својим *сџиховима*, PG 37, ст. 1327.

лац радости. Он ће створити ново време (Ис 41 22; 42 9), склопиће Нови Савез (Јер 31 31); име је Господње велико у његовом народу (Ис 12 6) и слава његова долази у свој пуноћи и радости (Ис 35 1–10): ... и доћи ће на Сион ње-вајући, и вечна ће радости бијти (10).⁴⁸⁷ Пророк Захарија (10 7) говори о сабирању Израила и радости која ће настати: ... и веселиће им се срце као од вина ... у радости Богу клицаће срце њихово. У оба стиха постоји извештај есхатолошки елемент, премда се више наглашава овоземно. Оптимистички поглед на овоземаљски живот постојао је од почетака Израила, све негде до прејелинистичког и јелинистичког доба, када овоствари живот почиње да се посматра с извесном скепсом. Прво код Јова почиње донекле да се обрушава темељ традиционалног схватања живота на земљи, док Проповедник увиђа да човек може да има све у овом животу, па да ипак не буде задовољан.⁴⁸⁸ Додуше, код обојице је и даље оствари живот највеће добро, али се, с друге стране, у све већој мери отварају нови хоризонти, те Израил почиње све чешће и радозналије да упира поглед преко рубова оновремености.

Наспрам живота, као његов корелат и негација, стоји *смрт*,⁴⁸⁹ иако је Бог није створио (Прем 1 13). Сви људи на крају морају да умру (Сир 14 17); то је свеопште правило: *Јер ћемо доиста њомрејти, и као вода смо која се њросија...* (2Сам 14 14). Стари Савез доживљава смрт као неизбежну нужност у људском животу. Због тога није трагично када неко сит живота и у старости умре (Пост 25 8; Дн 24 1), када у миру буде прибран оцима (Пост 15 15). Смрт Авраамова (Пост 25 8), Јаковљева (35 25) или Јовова (42 17) не доживљава се као казна, већ као нормалан закон живота. Такође, смрт стодвасетогодишњег Мојсеја не узима се као казна (Понз 34 7). Његова је казна било то што није ступио у обећану земљу.⁴⁹⁰ Исус Навин спокојно расуђује: *И ево, ја идем сада куда све иђио је на земљи* (23 14). Чак ни у Постању, нити у другим раним старосавезним књигама, није изричито наглашена повезаност греха и смрти.⁴⁹¹ Тако каткад изгледа као да је Бог одредио да после живота следи смрт. Разлог томе што древни Јевреји у ранијим периодима нису смрт доживљавали као нешто страшно лежи донекле у њиховом схватању човековог живота у заједници. Старим Израилцима заједница је стајала испред појединца и најважније је било да она преживи. Утеха појединцу било је то што ће његово име наставити да живи у његовом потомству (Пост 25 6). Човек

⁴⁸⁷ W. Beilner, *Freude*, BthW, 236.

⁴⁸⁸ Harrington, *op. cit.*, 284.

⁴⁸⁹ Корен מוֹת је општесемитски (Fronzaroli, AANLR VIII/19, 1964, 249, 269) и има еквивалент у египатском. Глагол се, осим у cal-у, појављује у pol. и hi. (пасив ho.), са значењем *убијти*. Од њега се изводе: מוֹת (смрт), מוֹתָה (умирање), מוֹתָהּ (смрт, умрли).

⁴⁹⁰ Procksch, *op. cit.*, 652.

⁴⁹¹ Joseph–Fitzmyer, *op. cit.*, 408.

наставља да живи у својим синовима, а тиме и у читавом народу за који важи Јахвеово обећање (Пост 12 1). Стога је немање потомства за Јевреје било велика несрећа. Наравно, на мирење са смрћу утицала је и сасвим неразвијена есхатологија у раном добу Израилове историје.

Смрт је, иако је схватана као свеопште правило и нормалан свршетак живота, ипак изазивала егзистенцијални страх (Сир 40 2). Нигде у Старом Савезу смрт није била хероизована, нити је старосавезног човека остављала сасвим равнодушним (Пост 37 34; 50 1–3; Понз 34 8; 2Сам 1 11, 21–27). Не постоји идеја „племените смрти“ (*καλῶς ἀποθνήσκειν*).⁴⁹² Тек за време Макавеја, под јелинским утицајем, понегде се херојској смрти даје предност у односу на „срамни живот“ (1Мак 9 10), али су то само изузеци. За Стари Савез је карактеристичније, нарочито у каснијем добу, да се смрт почиње посматрати као коначни непријатељ (Ис 25 8). Како се клупко Божијег домостроја све више одмотавало, жеља да се надиђе и победи тај страшни пустошитељ човековог бића, четврти јахач апокалипсе, била је све већа.

О појединостима смрти као физиолошког феномена у библијским списима нема неких подробнијих извештаја.⁴⁹³ На неким местима употребљава се глагол *מוֹת* — *умреџи* (Пост 5 8; 25 8; Јов 1 19).⁴⁹⁴ На другим се каже како смрт долази због тога што Јахве узима *רוּחַ חַיִּים* — *дух живојџни* (Јов 34 14; Пс 104 29; Проп 12 7), а понекад и *נַשְׁמַת חַיִּים* — *дах живојџни* (1Цар 17 17; Јов 34 14). Наравно, и *נֶפֶשׁ* је носилац живота, а када он није у човеку, наступа смрт (1Цар 17 21–22). „Одвајање“ *רוּחַ*, *נַשְׁמָה* или *נֶפֶשׁ* од човека изазива смрт, али ниједан од та три термина не означава душу као самобитни принцип који може да постоји независно од тела. Идеја бесмртности душе страна је Старом Савезу.⁴⁹⁵ *נֶפֶשׁ*, *רוּחַ* и *נַשְׁמָה* схватани су као носиоци живота или животни принципи у човеку који су потпуно зависни од Бога. Добијање даха значи почетак живота (Пост 2 7; Пс 104 30; Јез 37 8–10), као што његово губљење значи смрт.⁴⁹⁶

Поставља се, међутим, питање порекла смрти и њеног правог значења из перспективе библијске теологије. Главно теолошко објашњење гласи: *Смрт је џлајџа за грех* (Рим 6 26; 1Кор 15 56). То се наглашава и у каснијим

⁴⁹² Bultmann, *op. cit.*, 52.

⁴⁹³ Уочљиво је да се у старосавезним списима смрт не персонификује нити се о њој радо говори, као што се то чини у другим суседним митологијама. Мот је бог код Угарићана. Ваал и Анат у блиској су вези с умирањем. Оскудно предочавање смрти изводи се готово искључиво помоћу предикативних исказа и тиме се ограничава на деловање и учинак смрти: уп. Пс 49 15; Јов 28 22; Јер 9 21 (G. Gerleman, *מוֹת* — *mût*, THAT I, 892).

⁴⁹⁴ О библијској употреби и значењу глагола *מוֹת* опширније: Gesenius, *op. cit.*, 409–410.

⁴⁹⁵ Bultmann, *op. cit.*, 51.

⁴⁹⁶ Haag, *op. cit.*, 993.

старосавезним списима (Прем 2 23–24). По Бен Сираху (25 24) смрт је последица греха начињеног у Едену: *Од жене је грех њочео, и због ње сви ми умиремо*. У интертестаментарној литератури позног јудејства постоје многи одломци који повезују људску смрт с Адамом и Евом (2Ен 30 17; 2Језд 3 7; АМојс 32).⁴⁹⁷ Апокрифни спис *Мојсејева апокалипса* потврђује ту мисао: *Адам рече Еви: Шт'а си учинила навукавши на нас велики гнев (смрт) који сада влада целим родом* (14). Истоветна мисао заступљена је и у Новом Савезу. Свети апостол Павле јасно наглашава да је извор смрти прародитељски грех (Рим 5 12):

Зато као што кроз једнога човека уђе у свет грех, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, њошћо сви сагрешише.

Пошто је смрт плата за грех, као нужно намеће се питање: шта је грех? Стога је вредно погледати како се у Старом Савезу поимао грех. Наиме, дефиниција по којој је грех својевољно кршење Божијег закона, а која је нарочито карактеристична за раније западне библисте и теологе, нема дубоке основе у библијском схватању греха. Она је у крајњој линији погрешна, јер нетачно постулира односе између Бога и човека. У јеврејском језику постоји више термина који се код нас преводе речју *грех*, а најважнији су: *חַטָּאָה*, *עֲוֹן*, *פְּשָׁע* и *בְּעֵל*.⁴⁹⁸ Тим изразима грех се представља као *промашај* (*חַטָּאָה*), *побуна* (*עֲוֹן*), *кривица* (*פְּשָׁע*), *издајство* (*בְּעֵל*). Сви ти изрази у основи су релациони⁴⁹⁹ и исказују одступање од Савеза склопљеног с Јахвеом. Грех се, пре свега, посматра из перспективе Савеза. Чинити зло, то јест грешити, не значи противити се људској природи или природним законима,⁵⁰⁰ већ прекршити Богу дата обећања.⁵⁰¹ Стога за старе Израилце грех није интелектуална заблуда, већ неразуман избор погрешног тока, странпутица која води у неизбежну пропаст,⁵⁰² то јест промашај Савеза и побуна против Бога Савезника.

⁴⁹⁷ Joseph–Fitzmyer, *op. cit.*, 409.

⁴⁹⁸ О особеностима наведених јеврејских израза опширније: Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*; *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1970; *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1971; R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965; A. Rebić, *Središnje teme Staroga zavjeta*, Zagreb 1996, 192–207; L. Köhler — W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967.

⁴⁹⁹ Cf. Rebić, *op. cit.*, 193.

⁵⁰⁰ Грех није нижестепена особина човекова, човекова мањкавост и несавршенство, што се може надићи моралним настојањима, већ кривица којом кроз самовољу и незахвалност човек постаје крив људској заједници и Богу, крши Савез који се односи и на Бога и на ближњег. Зато одстрањивање греха није нешто што човек може да оствари сам са собом, већ то зависи од заједнице и од Бога (cf. Bultmann, *op. cit.*, 62).

⁵⁰¹ Kustić, *op. cit.*, 84.

⁵⁰² Cf. McKenzie, *op. cit.*, 199.

Чини се да најбоље старосавезно одређење греха доноси Трито-Исаија: *Него безакоња ваша раставише вас с Богом вашим, и греси ваши заклонише лице његово од вас, ње вас више не чује* (59 2).⁵⁰³ Грех је, дакле, слободни и вољни акт одступања и одвојености од Бога — крајњи чин самовоље. Грех је истовремено повреда међуљудског заједништва. Већ најстарији пророци наглашавају да је грех чин којим човек раскида не само везе с Богом него и везе с ближњим, чин којим човек вређа ближњег и нарушава заједништво (уп. Ам 1 3 — 2 8; 4 1; Ис 5; Мих 2; Јер 7). Сваки зао чин уперен против Бога уперен је и против човека, и обрнуто.⁵⁰⁴ Све то, наравно, треба разумети из перспективе Савеза.

Важно је, свакако, поменути и неке феномене карактеристичне за јеврејско-семитски начин размишљања. Прво, по библијском схватању, грех није, као по нашем савременом разумевању, одвојен од казне. Грех, као морално зло, истодобно са собом повлачи казну (несрећу, болест, рану смрт) као физичко зло. Грех и плата за грех (казна) иста су стварност. То се може видети у Бр 32 23: *Ако ли учинише њако, гле, згрешићете* (עָשָׂוּ) *Њрошив Госјода, и знајте да ће вас грех ваш* (עֲוֹנוֹתֵיכֶם) *сћићи.* עָשָׂוּ прво означава грех као чин, а затим последицу тог чина. Грех је, дакле, као чин неодвојив од последица греха.⁵⁰⁵ Друго, извор и корен греха у Старом Савезу покушао је да изложи само писац јахвеиста (Пост 2–3). Ту се одмах мора додати да је тај приказ етиолошки, то јест да је реч о теолошком размишљању о почети-ма човечанства и покушају да се садашњост протумачи помоћу узрока у прошлости.⁵⁰⁶ Наручу му је свакако ишло јеврејско схватање עָוֹן као колективног појма — заједнице. То је заправо феномен *саборне личности*:⁵⁰⁷ појединац се поистовећује са заједницом, а при том остаје појединачно биће.⁵⁰⁸ Заједница се истовремено поистовећује с појединцем и они су неодвојива стварност — за наш ментални склоп то је тешко схватљиво.

Ако се вратимо на преступ прародитеља, поставља се питање: у чему се састојао њихов грех? Ту се поставља још једно питање: на који начин је смрт ушла у свет? Чини се да појам, то јест теолошка синтагма *ѡала ѡприрода*, коју богослови често употребљавају, ствара извесне потешкоће, јер се углавном не одређује јасно шта значи израз *ѡала ѡприрода* и у чему се састоји

⁵⁰³ Köhler, *op. cit.*, 164.

⁵⁰⁴ Rebić, *op. cit.*, 203.

⁵⁰⁵ K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsproblem im Alten Testament*, ZThK 52 (1953) 142.

⁵⁰⁶ Опис првородног греха јахвеист је начинио из оквира Савеза. Премда нигде у Пост 2 није употребио реч *Савез*, ипак је сав његов речник у том опису заправо речник узет из описа склапања Савеза на Синају (Rebić, *op. cit.*, 202).

⁵⁰⁷ О феномену *саборне личности* в. у одељку *Појединац и заједница*.

⁵⁰⁸ Опширније: K. Koch, *Erlösungstheorie, Genesis 1–11*, Bergen–Enkheim 1965, 2–30.

тај пад. Наиме, да ли је човек већ имао бесмртност, те ју је грехопадом изгубио, или је тек требало да оствари вечни живот бирајући прави пут, Бога? Без већих претензија да се овде упуштамо у проблематику грехопада, а држећи се библијског поимања греха, можемо рећи да се Адамов грех састојао у избору погрешног пута. Адам је, ослонивши се на сопствене снаге и захваљујући сопственој имагинацији, изопачио стварност⁵⁰⁹ и у својој гордостии изабрао погрешан правац. Смрт значи одступање од Бога, затварање за његове благодатне и животодавне енергије, прекид односа с даваоцем живота и уопште кидање односа,⁵¹⁰ а не губљење једног својства, бесмртности, то јест „безусловне бесмртности“.⁵¹¹ За Адама, како је Леонтије Византијски писао, бесмртност је била динамички задатак, могућност, а не „природно стање“.⁵¹² Казна човекова после првородног греха била је да у зноју лица свога једе хлеб који мора сам да стекне (Пост 3 17–19), као и прекид непосредног односа с Богом, то јест са животом. У јахвеистичком извештају (Пост 3 22–23) сликовито се каже:

*И рече Бог: ЕїѠ, човек йосїѠа као један од нас
знајући шїѠа је добро, шїѠа ли зло;*

⁵⁰⁹ Занимљиво је да се у духовном учењу православне мистичне традиције маштање (имагинација), у било ком облику, вољно или невољно, схвата као најопаснији непријатељ јединства с Богом (Мајендорф, *Светии Григорије Палама и Ѣрвославна мистїика*, 57).

⁵¹⁰ E. Jünger, *Tod*, Gütersloh 1993, 99.

⁵¹¹ Грех, то јест зло, има свој почетак не од природе, већ од воље. Зло је, заправо, нешто противприродно, јер у богозданој природи није било зла. Воља је, међутим, суштaствено својство словесне природе. Греховни пад због тога потреса саму природу, тако да је природа доживела пад. Свакако се мора напоменути то да је човек, по речима светог Јована Дамаскина, по свом саставу, постављен „посред“, то јест између Бога и материје (Флоровски, *ИсїѠочни оци V–VIII века*, 242). Одвративши се од Бога, човек почиње да нагиње вештаству, творевини која сама по себи нема живот. Погружавајући се у вештаство, човек постаје смртан. То је, заправо, значило усмеравање у погрешном правцу који одводи у смрт. На самом почетку, међутим, пре греховног пада, човек је био нетрулежан и бесмртан. Зло још није било ушло у свет, а пре греха није било ни смрти. То значи да су првостворени били условно бесмртни, то јест њихова бесмртност зависила је од њиховог усмерења. Усмереност ка Богу значила је живот, одступање од Бога — смрт. Створени Богом за бесмртност и богоподобно узрастање, по речима светог Атанасија Великог, људи су скренули с тог пута, зауставили се на злу и осмртили себе, јер их је преступање заповести одвратило од бића небићу, од живота ка смрти (*Протїив многобожца* 8, PG 25, с. 16D; код Ј. Поповића, *Догматїика* I, 275). Дакле, човек није створен као аутономно биће, независно од Бога, него је могао у заједници с Богом да оствари живот без умирања. Како то није остварио, природа је постала „кварљива“, подложна закону умирања. Теолошка синтагма *їала Ѣрприода* не темељи се на есенцијалистичкој онтологији, по којој би греховни пад за природу значио губљење одређеног квалитета (овде бесмртности), већ, као и учење о боголикости, на онтологији односа, која је доминантна у библијским списима, тако да је *їала Ѣрприода* природа што се окренула од Бога и усмерила у вештаство, које је, само по себи, небиће. Суштина њеног пада је погрешно усмерење — окретање од Бога.

⁵¹² Флоровски, *op. cit.*, 129.

али сада да не пружи руку своју
и убере са дрвета од живота, и окуси,
те довека живи.
*И Господ Бог изгна га из вртња Едемског
да ради земљу, од које би узети.*

Прародитељи, као што се види из Светог Писма, нису умрли *тог дана* када су окусили плодове с дрвета познавања добра и зла (Пост 3 6). Они су се, одступивши од Бога, начинивши грех, удаљили од извора живота (Пс 36 9; Јер 1 13) и пошли путем противљења који одступнике води погибљи и нестајању (Пс 73 27).

Наравно, смрт стоји у најприснијој вези са злом. Пут противљења и одступништва јесте пут нестајања и погибљи, како је писао отац Георгије Флоровски: „Међутим, он не води ка ’небићу’, него ка смрти. А смрт није крај постојања него *раздвајање*, раздвајање душе и тела, раздвајање твари од Бога. Наравно, зло ’нема суштине’ (Свети Григорије Богослов, *Or. XL in s. baptism.*, PG XXXVI, 424). Зло је несупстанционално, по изразу Дамаскина (*c. Minich. N. 14, PG XCIV, 1597*). Зло има одрични и лишавачки карактер, оно је одсуство и лишеноост благобића. И заједно с тим ’оно у самом небићу има своје биће’, како је говорио свети Григорије Ниски (*De anima et resurr.*, PG XLVI, 93B; IV, 269). Корен и садржај зла је у обмани и заблуди. По успелом изразу једног немачког богослова: зло је ’баснословна лаж’. Оно је нека измишљотина, али измишљотина која је испуњена неком загонетном енергијом и силом. Зло је делатно у свету и у тој делатности је стварно. Зло уводи у свет нове особине и као да додаје богозданој стварности нешто што Бог није изволео и што није саздао (премда је допустио). И та новина, која у извесном смислу ’не постоји’, на загонетан начин ипак је стварна и снажна. *Бог није створио смрт* (Прем 1 13), па ипак је твар потчињена смрти, робовању пропадљивости (Рим 8 21). Кроз грех је смрт ушла у свет (Рим 5 12), и грех, сам будући тобоже стваралачка новина у свету и слободни пород тварне воље и ’човековог домишљања’, исто тако тобоже ствара смрт и као да успоставља за твар нов закон постојања, неки противзакон. У извесном смислу, зло је неискорењиво. Ипак, злом изазвана коначна погибао у *вечној муци, у васкрсењу суда*, није равнозначна потпуном уништењу и пуном укидању бића; таква противтворачка моћ која савршено изравнава стваралачку вољу Божију злу се не може признати. Опустошујући биће, зло га не укида. И тако, једна таква опустошена, изопачена, лажљива и лажна стварност тајанствено се прима у вечност, премда у мукама неугасивог огња. Вечност мука која очекује *синове погибљи* с особитом оштрином и жестином сведочи о стварности твари као другој и ванбожанственој природи. Јер, она је изазвана упорним, мада слободним

противљењем, самопотврђењем у злу. Тако — и у настајању и у растајању, и у светости и у погибли, и у послушању, и у непослушности творевина пројављује и осведочава своју стварност као слободног носиоца божанствених опредељења.⁵¹³

Адам је, дакле, злоупотребио богомдану слободу и кренуо путем отпадништва. Зло је тако узело маха у свету и самим тим донело је смрт. Слобода коју је човек добио од Творца подразумевала је и динамички задатак. Тај задатак, међутим, није решен. Напор воље је ослабио и инерција природе савладала је стремљење ка Богу. То је изазвало распад човековог бића и раздор у целом свету.⁵¹⁴ Човек је увучен у кружно кретање природе (стихије) и пролазност. Стари Савез је од самог почетка био дубоко свестан зла које се човековим падом укоренило у свету. Речено је да се морално од физичког зла у Библији не разликује, то јест морално зло повлачи за собом физичко зло.⁵¹⁵ Коначан учинак зла била је смрт, прекид општења с Богом и крај живота. Смрћу се плаћала цена гордости и незахвалности. После смрти човек је био далеко од Бога и то је био крај, завршетак живота. Али су с временом кроз старосавезну повест почеле да се појављују идеје о победи над смрћу. Израил није могао да прихвати мисао да је човек „биће бачено у свет“ или „биће за смрт“. Извор наде у надилажење смртности био је и остао Јахве (1 Сам 4 9; 1 Цар 1 29; Пс 31 8; 57 2; 116 4, 8), јер ће он *уништииши смртї заувек, и обрисаће Госїод Бог сузе са свакога лица* (Ис 25 8). Нарочито се у псалмима појављују такве идеје. Додуше, често је реч о спасавању живота од конкретне смрти (69 15; 40 2; 56 13; 116 8), како мисле неки библисти.⁵¹⁶ Ипак, има псалама у којима се избављење од смрти схвата као избављење изван хоризонта земаљског живота. Управо се тако мисли у псалмима 16, 30, 42, 49, 63, 73, 88.⁵¹⁷ То данас потврђује и велики број западних библиста. Уз то, веома је битно нагласити да у тим псалмима није реч о некој општој нади у онострани живот, већ о вери у нераскидивост животне заједнице с Јахвеом и након смрти.⁵¹⁸

Како Стари Савез није познавао неки део човековог бића или почело у људској природи које би могло надживети телесну смрт, наметнуло се питање: на који ће се начин надићи смртност? Једино могуће решење било је *васкрсење шела*, али не као ново враћање у земаљску егзистенцију, већ као са-

⁵¹³ Idem, *Твар и шварносї*, 59.

⁵¹⁴ Idem, *Исїочни оци IV века*, 169.

⁵¹⁵ Cf. McKenzie, *op. cit.*, 170.

⁵¹⁶ Cf. Barth, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT*, 36–41.

⁵¹⁷ Опширније: McKenzie, *Geist und Welt*, 310–320; Kraus, *Psalmen*, 1978.

⁵¹⁸ Gerleman, *op. cit.*, 556–557.

свим нов есхатолошки живот у новом свету.⁵¹⁹ Најважније полазиште библијске идеје о васкрсењу јесте идеја Божије моћи.⁵²⁰ Иако је אֱלֹהִים област из које нема повратка и која је вечно затворена за רְפָאִים,⁵²¹ Јахвеу је ипак све могуће.⁵²² Божија се свемоћ протеже и изнад шеола: *Да се закојају у најдоњи крај земље, оданде ће их узети рука моја* (Ам 9 2), или: *Јахве даје смрт и животи, сиушића у אֱלֹהִים и оданде извлачи* (1Сам 2 6). Жарка жеља за васкрсењем била је с временом све израженија. У Псалму 49 каже се: *А Бог ће избавити душу моју из загрљаја шеола и милоситиво ѝримиће ме* (15). То је место слично многим другим местима на којима се изражава нада у спасење из непосредне опасности. Ипак, овде није реч о позиву на спасење од конкретне опасности по живот.⁵²³ У псалму се више размишља о бескорисности наде у богатство и земаљска блага. Ни богатство ни било шта друго на земљи не могу човека спасти од смрти; и богати и сиромашни морају да умру. Због тога се ту нада у богатство и нада у Бога постављају као супротности. Нада у богатство је бесмислена, јер она не може човека спасти од смрти. Преостаје само нада у Јахвеа, који једини може да победи смрт. У овом псалму износи се сумња у овоземаљски живот и његове благодати, јер су коначни. Нада псалмистова усмерава се ка Богу и у доброј мери ка будућем животу.

Слична су и размишљања у Псалму 73. У њему се размишља о парадоксалности живота, посматраној из перспективе верујућег човека. Наиме, поставља се питање: како то да безбожници добро живе и у срећи умножавају богатство своје (73 12)? Песник се још пита да ли уопште има смисла труд праведников. Ипак, псалмописац закључује да је благостање безбожника кратког даха и да њихов живот стоји на лабавим основама (73 18–20). Супротно од њих, он своју наду усмерава у другом правцу:

*Али сам свагда код њебе,
ти ме држиш за десну руку.
По својој вољи водиш ме,*

⁵¹⁹ McKenzie, *op. cit.*, 222.

⁵²⁰ С. Pozo, *Eshatologija*, Sarajevo 1997, 283.

⁵²¹ רְפָאִים је јеврејски израз за мртве који у шеолу постоје попут сенки (Јов 26 5; Пс 88 11; Пр 2 18; 9 18; 21 16; Ис 14 9; 26 14, 19). רְפָאִים је плурални облик речи רָפָא — *бити млићав, ојушићен, бити слаб, немаћи животиа у себи*.

⁵²² אֱלֹהִים је, по веровању старих Јевреја, место на којем бораве мртви (Јов 30 23; Јез 32 17–32). Он се налази дубоко у земљи (Јов 10 21–22; Пс 88 6), испод океана (Јов 26 5; 38 16). אֱלֹהִים се понегде назива земља (Бр 16 30, 32), а може да означава и смртну сферу (Пс 18 5; 23 4) или уопште негацију живота. Иако је אֱלֹהִים нешто што је најудаљеније од Јахвеа, Јахве ипак има моћ над њим (Понз 3 39; 1Сам 2 6; Јов 26 6; Пс 30 3; 49 16; 86 13; Ам 9 2). Додуше, у неким стиховима каже се како у אֱלֹהִים Јахве не ступа (Пс 88), али су то песничке хиперболе. Јахве је апсолутни господар неба и земље: *Оћворен је אֱלֹהִים ѝред њим* (Јов 26 6).

⁵²³ McKenzie, *op. cit.*, 310.

*и њосле ћеш ме одвести у славу.
Кога имам на небу?
И с њобом ничега нећу на земљи.
Чезне за њобом њело моје и срце моје;
Бог је град срца мојега,
и део мој довека.*

Ту такође није реч о спасавању из некакве непосредне опасности, већ о томе да ће праведник живети у Богу, који је део његов довека. Прилепљивање уз Јахвеа значи спасавање од смрти, а овде од вечне смрти.⁵²⁴ Наравно, поставља се и разлика између праведника и грешника. Њихова коначна судбина мора бити различита. У смрти је то немогуће. Разлика је могућа само у победи над смрћу. То значи да ће праведник бити избављен од смрти и да ће остати у односу с Богом. Прекид тих веза могућ је по слободној вољи отпадника, али се и њихово трајање заснива на праведничковој слободној вољи. Јахве мора да има неки начин очувања односа с онима који су му верни; иначе, на крају крајева, не би било разлике између праведности и грешности.⁵²⁵

Јасно је да ту није реч о развијеном и прецизном схватању есхатологије, али се вео страшне Божије тајне полагамо почео откривати. То показују 30. и 88. псалм, у којима се такође изражава нада у избављење из смртног окриља. У 16. псалму она је још читија: ... *јер нећеш оставићи душу моју у шеолу, нији ћеш даји да светиац њвој види њрулости* (Пс 16 10). Следећи стих на тајанствен начин осликава пуноћу есхатолошког живота:⁵²⁶ *Показаћеш ми њути живојни, обиље радосији њред лицем својим, себи с десне сѡране довека* (вечно — פֶּנִּינִי). Жеља за јединством с Јахвеом наглашава се и у Псалму 42:

*Као њио кошуѡа ѡражи ѡѡоке,
ѡако душа моја ѡражи ѡебе, Боже.
Једна је душа моја Бога, Бога живога.*

Ово је литургијски псалм, те је тиме још више појачано његово значење. Народ га је певао на богослужењима и он је, логично, био плод и предмет његовог размишљања. Јахве је извор живота и њему стреме Израилци. У Псалму 63 каже се: *Јер је доброѡа ѡвоја боља од живоѡа* (3). Као што је познато, живот је за Јевреје нешто више од анималне виталности, више него

⁵²⁴ О томе да се живот у Богу или, боље, при Богу схватао као надилажење смрти сведочи Енохово (Пост 5 24) и Илијино (2Цар 2 11) узношење на небо. У каснијем јудаизму постојало је живо ишчекивање поновног Илијиног доласка, о чему сведочи и Нови Савез (Мт 17 10–13; Мк 9 11–13), док је Енох био неисцрпна инспирација познијих апокалиптичара.

⁵²⁵ McKenzie, *Starozavjetna biblijska teologija*, 222.

⁵²⁶ Ф. Нечер (F. Nötscher) сматра да псалм треба схватити у строгом есхатолошком смислу, а не као да је реч о дугом животу у супротности с прераном смрћу (*Die Psalmen*, 27).

што могу да пруже човекове способности и енергија. Живот је највеће добро, али се овде и то надилази. Постоји нешто више од земаљског живота, постоји виши ниво „живљења“. То је потпуни живот у Богу, *вечни живој* којем треба тежити. Додуше, он је песнику недовољно јасан, још магловит, али га је он још тада тајанствено осећао.

Код пророка Језекила (37) говори се о васкрсењу сувих костију. Изгледа да је пророк ту, пре свега, мислио на наду у то да ће Израил успети да преживи катастрофу после разарања Јерусалима и Соломоновог храма 587. године пре Христа. Али оно што се не сме превидети јесте дубљи смисао тог текста, посматраног из новосавезне перспективе. Без тога би било потпуно нејасно зашто је пророк користио управо такво поређење које врло сликовито асоцира на учење о васкрсењу мртвих. Остаје отворена могућност да ни сам није био свестан дубљег смисла визије коју му је у *духу* Јахве показао. Нарочито је карактеристичан начин на који кости оживљавају: ... *и уђе у њих дух, и оживеше, и сџадоше на ноге*. Опис је веома сличан јахвеистичком извештају о стварању човека (Пост 2 7): ... *и дуну му у нос дах живојни*. Још важније пророштво, посматрано кроз призму Новог Савеза, јесте пророштво о Служи Јахвеовом код Девтеро-Исаије. Слуга Јахвеов (עֶבְד־יְהוָה) ће победити смрт (53 12).⁵²⁷ Пошто он носи грехе многих (53 4–5, 12) и страда за друге (53 5), оправдаће многе (53 11; уп. Рим 4 25; 2Кор 5 15; 1Сол 5 10). Својом смрћу победиће смртност, те ће и многе ишчупати из смртног загрљаја. Наравно, ни ово место није сасвим јасно и треба га посматрати у контексту *саборне личности*, то јест у оквиру концепта веома блиског библијском начину мишљења.⁵²⁸ Оваплоћењем, смрћу и васкрсењем Сина Божијег, међутим, то место добило је пророчку тежину.⁵²⁹ Новосавезна теологија о Служи Господњем (Мт 16 21; 17 22–23; 20 17–19; Мк 8 11; 9 31; 10 33–34; Лк 9 22, 44; 18 31–34; Дап 3 13; Рим 4 25; 5 12; 1Кор 15 3–4; Фил 2 6–11) управо се темељи на визији Девтеро-Исаије. То је нарочито важно стога што спасење почиње да се повезује с одређеном личношћу и што код старог Израила то разбуктава веру у Месију, Спаситеља.

Постоји још један стих у Књизи пророка Исаије у којем се говори о васкрсењу (26 19):

⁵²⁷ P. Heinisch, *Christus, der Erlöser im Alten Testament*, Graz 1955, 234.

⁵²⁸ О појму *саборне личности* опширније: H. Wh. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964, 1–20; J. Зизјулас, *Јединство Цркве у својој Евхаристији и у ејској у њрва тјри века*, 67, н. 47; J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen, Der Begriff der „Korporativen Persönlichkeit“ in der Heiligen Schrift*, Köln 1962.

⁵²⁹ О Служи Господњем и уопште о значењима тог библијског термина: Heinisch, *op. cit.*, 217–250.

*Оживеће мртви твоји,
и моје ће мртво тело устати.
Пробудиће се и његајће
који спањујете у праху;
јер је твоја роса — роса на прази,
и земља ће избацити мртве.⁵³⁰*

Овде би се пре рекло да се васкрсење односи само на верујуће.⁵³¹ Изгледа да се и ту мисли на избављење народа, а да је сам стих препун апокалиптичких метафора. Опет, опис је толико пластичан да недвосмислено антиципира учење о васкрсењу мртвих. Његовог тачног значења, можда, није био свестан ни сам писац, а ни његови савременици, као ни још неколико наредних јеврејских нараштаја, али то не умањује његово дубље значење. Учење о васкрсењу у ствари се највише развило у апокалиптици. Наравно, све наведене стихове треба посматрати из потоње новосавезне и црквене перспективе.

У есхатолошким размишљањима стари Израилци све су се више приближавали идеји о васкрсењу мртвих. Изгледа да се веровање у васкрсење мртвих искристалисало негде у II веку пре Христа. Јасно сведочанство о томе налази се у Књизи пророка Данила (12 2), где се каже:

*И много оних који спавају у праху земљином
пробудиће се,
једни на живој вечни
а други на срамој и прекор вечни.*

Књига је написана око 165. године пре Христа и у њој се недвосмислено показује веровање у васкрсење и награду после смрти. За разлику од Исаијине апокалипсе (26 19), овде је реч о општем васкрсењу, и праведника и грешника. То је први пут изричито устврђено у Библији.⁵³² Такво веровање није позајмљено из неке друге религије, мада незнатан позитивни утицај није сасвим искључен, нити је вештачки додато библијском предању, већ је плод и доследна последица старосавезног откривења.⁵³³ Томе је много допринела

⁵³⁰ Овај стих налази се у посебном поглављу које је ушло у Књигу пророка Исаије. То је такозвана Велика Исаијина апокалипса (24–27). Поглавље је збирка есхатолошких химни и пророштава који су, изгледа, у почетку били независни једни од других. Касније је дошло до њиховог повезивања, те су сабрани у једну књижевну целину. Ауторско јединство овог поглавља је несигурно. На основу стила, језика и идеја већина научника је сагласна да је тај одломак настао после ропства у Вавилону. Тачно време је тешко утврдити, па се мора узети шири временски оквир: отприлике V или IV век пре Христа. По свему судећи, то је последњи спис настао током неколико векова постојања Исаијине школе.

⁵³¹ Gerleman, *op. cit.*, 556.

⁵³² Harrington, *op. cit.*, 411.

⁵³³ Неки библијски стручњаци покушавали су да докажу како се вера у васкрсење развила под утицајем идеја из Ирана, али ти покушаји нису успели. О зороастризму и његовом

и јасно наглашена теолошка концепција пророка Јеремије и Језекила о личној одговорности (Јер 31 29–35; Јез 18; 31 1–20). Учење о васкрсењу потпуно је библијско. Оно извире из библијског поимања Бога и човека, јер, коначно, Бог и ствара свет због човека. Ниједна друга концепција није прихватљива библијском предању. Човек није бесмртна душа која се после смрти враћа у своју постојбину, Богу, као код старих Јелина,⁵³⁴ већ су душа и тело заједно — נִפְשׁ וְגוּף — твар начињена по лику Божијем. Човек је, дакле, изнад свега душа и тело. „Да тело није требало бити спасено, Логос Божији никада не би постао тело“, писао је свети Иринеј Лионски.⁵³⁵ Лични однос између Бога и човека, који је основ Израилове вере, био би смрћу заувек прекинут, што је неприхватљиво с аспекта библијске теологије.

Идеја о надилажењу смрти кроз старосавезно откривење паралелно се развијала с идејом месијанизма. На самим почецима оне су само привидно биле различите. Између њих је увек постојала суштинска блискост; и једна и друга извиру из есхатолошког концепта. На почетку су обе биле повезане са животом на земљи. Дуго се тежило само земаљској срећи, а требало је да Месија буде један од царева из Давидове династије. Тако је сваки помазани цар сматран спаситељем кога је Јахве дао свом народу.⁵³⁶ После политичке пропасти Јудеје и разочарења народа у династијског цара, почело се сматрати да је Месија нека посебна личност из Давидове лозе која ће избавити Израил и успоставити Јахвеово царство на земљи. Док је овај свет био средиште живота, месијанизам се схватао у овоземаљским оквирима.⁵³⁷ Циљ је био дуг живот, проведен у материјалном благостању. Наравно, та идеја била је у великој мери присутна и у доба Новог Савеза, као што је актуелна у свим вековима историје човечанства. У познијем добу старосавезне повести, међутим, почела се све наглашеније јављати идеја о надилажењу смрти и она се све више и дубље повезивала с идејом месијанизма. Све то је, наравно, дуго

могућем утицају на старосавезну есхатологију: F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien–Freiburg–Basel 1964. Аутор заступа аргументовано мишљење да се такви утицаји не могу доказати.

⁵³⁴ На то су указивали још први оци и црквени писци. Свети Јустин о томе пише у *Дијалогу са Трифоном*: „Моћ да се живи не спада међу својства душе. Ова моћ спада у Божије атрибуте.“ Татијан Асирац је још јаснији: „Душа није по себи бесмртна, о Јелини, него смртна. Па ипак, за њу је могуће да не умре“ (*Против Јелина*, 13). Свети Атанасије Велики прецизно наглашава да све што је створено јесте „по природи“ нестабилно и пропадљиво. Чак и Климент Александријски, близак гностицизму, каже да „душа није бесмртна по природи“ (*Adumbrationes in 1 Petri* 1, 9). О питању хришћанског схватања бесмртности душе и отачком расуђивању о тој теми опширније: Г. Флоровски, *О „бесмртности“ душе*, Видослов 25 (2002) 11–34.

⁵³⁵ Свети Иринеј Лионски, *Против јересу*, 2, 2, PG 2, 796.

⁵³⁶ McKenzie, *op. cit.*, 213.

⁵³⁷ О развоју месијанске идеје нешто опширније: Harrington, *op. cit.*, 248–270.

било нејасно и магловито; у духовној позадини постегзилног јудаизма кључала је жестока теолошка борба. Те две идеје све су се више приближавале једна другој, али су из тог зближавања врцале варнице разних теолошких спекулација које су узроковале велике смутње. Суштина проблема лежала је у схватању месијанског доба и његових есхатолошких значења. Сва питања односила су се на месијанизам и вечни живот. Јудаизам је највећим делом кренуо у погрешном правцу; додуше, било је више различитих и понекад оштро супротстављених струја.⁵³⁸ То је изазвало дубок расцеп у неојудејској мисли — ту су били парадокс и трагедија неојудаизма. Идеја месијанизма и идеја вечног живота суштински су се одвојиле, то јест есхатолошко ишчекивање није се усмеравало на личност Месије, већ на месијанско доба које ће с њим доћи. Требало је да Месија буде само извршилац спасења, а не његов основ, смисао и садржај.⁵³⁹ Месијанизам позног јудејства тиме је изгубио своју основну есхатолошку црту и постао је врло скучен и сиромашан, нарочито зато што је у себи носио јаке политичке призвуче. Ипак, златна нит између жениног потомка (Пост 3 15), Емануила (Ис 7 14), Слуге Господњег (Ис 42 1–4; 53), Праведног изданка (Јер 33 15), Сина човечијег (Дан 7 13–14) и доласка Спаситеља, Господа Исуса Христа, очувала се. Нови Израил, верујући *ос-шаишак* (уп. Ис 46 3), препознао је Христа кога је најављивао Стари Савез и прихватио га је као јединог Спаситеља. У Христовој личности идеје месијанизма и вечног живота нераздвојно су се повезале. Прворођени из мртвих је Месија и извор вечног живота. Васкрсењем је срушена последња препрека — смрт (1Кор 15 26) — и отворен је пут вечног животу и потпуној заједници човека с Богом, савршеној заједници — Царству небеском.

3.3. Савез са Богом и браћинство Народа Божијег

У Старом Савезу употребљава се реч б^срит (בְּרִית)⁵⁴⁰ да се изрази повезаност Бога и његовог народа. Та реч преведена је на јелински као δ^тαθ^тήκη,⁵⁴¹ а на латински као *testament*.⁵⁴² Код нас се тај израз обично преводи

⁵³⁸ Познато је да су у време позног јудејства постојале различите струје. Најзначајнији су били садукееји, фарисеји и есени. Међу њима су постојале многе разлике у неким важним теолошким тачкама. Опширније: Е. Лозе, *Свети Новозаветни*, Београд 1994.

⁵³⁹ Лозе, *op. cit.*, 126.

⁵⁴⁰ Етимологија речи בְּרִית прилично је нејасна. У акадском језику *birotu* значи *ланац, оков*, а предлог *birot* значи *између*. Стога би בְּרִית требало да означава нешто што повезује, већу, уједињење две стране у партнерству (cf. Rebić, *op. cit.*, 113).

⁵⁴¹ Реч בְּרִית сусреће се у масоретском тексту Старога Савеза 285 пута, док се у Септуагинти 257 пута преводи као διαθήκη (Köhler, *op. cit.*, 44).

⁵⁴² Harrington, *op. cit.*, 156.

речју *завет*, што није најбоље решење. За בְּרִית свакако је прецизнији израз *Савез*, јер завет више указује на опоруку или тестамент, док је изворни смисао појма којим се означава слободан Савез између Бога и људи донекле затамњен.⁵⁴³ בְּרִית је један од основних теолошко-антрополошких појмова у библијским списима. Није претерано рећи да се на њему темељи безмало целокупна библијска теологија.⁵⁴⁴ Старосавезна повест је повест изабраног народа у светлу Савеза.⁵⁴⁵ Чак би се, у извесном смислу, могло говорити о „онтологији“ Савеза. Однос с Богом схватао се као Савез.⁵⁴⁶ Ипак, израз *савез* преузет је из људског социјалног искуства.⁵⁴⁷ בְּרִית је плод две слободне воље, предуслов и услов сваког заједништва, што за човека значи *живој*. Сликвито представљен, Савез личи на загрљај, загрљај Бога и човека, сусрет светова. Наравно, све полази од Бога (Пост 15 9–18; 17 2; Изл 19 4–6; 24 5–8, 11; уп. Јез 16 3–14; Ос 2 16–25; 11 1; Ам 3 2; 9 7). Он је, по правилу, субјект בְּרִית; то је његов Савез који он установљује.⁵⁴⁸ Јахве се обраћа човеку, док се од човека очекује одзив, то јест човеку се нуди могућност избора.⁵⁴⁹ То је однос у којем Моћни (Бог) ставља насупрот себе мање моћног (човека).⁵⁵⁰ Јахве није само чувар и заштитник Савеза него и један од партнера. Схватања у којима се Бог доживљава као партнер била су углавном непозната свету ванбиблијске старине.⁵⁵¹ Под партнерством се подразумева лични однос,⁵⁵² то јест насупрот једне личности у потпуној слободи стоји друга — Бог и човек стоје један наспрам другог.

Савез Јахвеа и Израила доминира у четири последње књиге Пето-књижја и помиње се у повесним списима.⁵⁵³ То је нека врста посебног уговора, у којем се испољава милосрђе Божије (уп. 1Цар 3 6; Пс 89 2–4; Ис 55 3).

⁵⁴³ Слично је било и у јелинистичком и новосавезном добу; реч *διαθήκη* је исто означавала *опоруку* или *тестамент* и тиме је донекле замућен појам *савез* као *συνθήκη* — *уговор*, *споразум*, *пакт*. То је свакако један од важнијих разлога што се апостол Павле критички односно према закону (Рим 6 14; 7 25; 8 1–2; 2Кор 5 21; Гал 2 19): Joseph–Fitzmyer, *op. cit.*, 413; Haag, *op. cit.*, 272.

⁵⁴⁴ Procksch, *op. cit.*, 513.

⁵⁴⁵ Harrington, *Uvod u Bibliju*, 20.

⁵⁴⁶ Bultmann, *Das Urchristentum*, 38.

⁵⁴⁷ Израз *савез* је технички појам којим се означава однос између Бога и људи. Он је преузет из међуљудских односа, то јест чињенице правног, војног или економског уговора и савеза међу народима и појединцима. У Старом Савезу он добија посебно теолошко значење. Опширније: J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer atl. Denkform*, ZAW 60.

⁵⁴⁸ E. Kutsch, בְּרִית — *berit*, THAT I, 347.

⁵⁴⁹ Köhler, *op. cit.*, 46.

⁵⁵⁰ Begrich, *op. cit.*, 4.

⁵⁵¹ Haag, *op. cit.*, 269.

⁵⁵² Kutsch, *op. cit.*, 350–351.

⁵⁵³ McKenzie, *op. cit.*, 178.

Ипак, ти елементи су разасути у извештајима Петокњижја о Савезу. Старосавезни свици у том погледу не показују никакву систематичност, као што је не показују ни у другим. Савези постоје у читавој историји спасења, од Ноја, који је *нашао милост̄ӣ њред Јахвеом* (Пост 6 8), па до Савеза на Синају. Јахвеови атрибути износе се у Изл 34 6, у другим стиховима набрајају се спасоносна Јахвеова дела (Изл 19 4; 20 2; ИНав 24 2–13); у ствари, цео Пентатевх сведочи о ослобађању Израила и његовом Савезу с Јахвеом.

Савез почиње Јахвеовим чином који се често назива *изабрањем*, посебно у Поновљеном закону.⁵⁵⁴ То значи да је Израил изабрани народ. Јахве га је изабрао из љубави: ... *иш̄ио му мили бејаху оцӣ њвоји* (Понз 4 37; 7 6), никако заслугом старих Израилаца (Понз 7 7; 9 4). Додуше, то не значи да је реч о привилегији, посебним повластицама или ослобађању од одговорности. Из Савеза произлазе обавезе; заправо би било немогуће замислити Савез без обавеза. *יְהוָה* ослобођен обавеза није Савез. Одабрање постулира и захтева одговорност (Понз 4 39–40; 7 9; 10 16): ... *будий̄ӣ свей̄ӣ, јер сам ја свей̄ӣ, Гос̄иод Бог ваӣ* (Лев 19 2), или: *Јер си њӣ народ свей̄ӣ...* (Понз 7 6). Касније, када се говори о Јахвеовој казни, то је врло наглашено: *Само вас њознах између свих њлемена земаљских, зај̄ио љу вас њоходий̄ӣ за сва безакоња ваиа* (Ам 3 2). Ипак, и поред грешности народа, Јахве је веран Савезу (Понз 4 31):

*Гос̄иод, Бог њвој, Бог је милост̄ив,
неће ње он оставий̄ӣ ни унесређий̄ӣ,
ни њӣ ће заборавий̄ӣ Савеза
иш̄ио га је њод заклей̄вом склой̄ио с оцӣма њвојим.*

Верност Божија Савезу знак је његове љубави према Израилу (Понз 7 9, 12; 1Цар 8 23; 2Дн 6 14; Нем 1 5; 9 32). Јахвеов Савез се, у првој линији, усмерава на патријархе. Јахве обећава Аврааму, односно његовим потомцима, земљу Ханан (Пост 15 18; уп. Изл 6 4; 1Дн 16 17; Пс 105 10).⁵⁵⁵ На Савезу се темељи обећање дато Израилу. Обећања праоцима у свештеничком предању означавају се као Савез у којем ће Јахве бити Бог Израилов (Пост 17 2, 7). Савезом се означава припадност: *Јахве, Бог Израилов — Израил, народ Јахвеов*.⁵⁵⁶

Израил тако Савезом постаје религијска, а не етничка или политичка заједница;⁵⁵⁷ додуше, она постаје таква касније, али не губи основни религијски темељ. Израил је *заједница*, јер се *יְהוָה* односи на народ, а не на појединца. Појединац само као члан Израилове заједнице стоји пред Богом. Основ старосавезног откривења јесте то што се Бог обраћа и делује у наро-

⁵⁵⁴ *Ibid.*, 180.

⁵⁵⁵ Kutsch, *op. cit.*, 347.

⁵⁵⁶ Cf. R. Smend, *Die Bundesformel*, Zürich 1963.

⁵⁵⁷ Cf. M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle 1940, 9.

ду, боље речено — у заједници изабраног народа.⁵⁵⁸ Истовремено, Савез није првобитна егзистенцијална форма Израила, утемељена као јединство народа по крви с посебном идеологијом, већ је то свети Савез који не познаје природну идеју о јединству. Насупрот томе — заједница мора да спроведе јединство у жилавој борби с племенским егоизмом и новим елементима који се стално примају у Јахвеов Савез, а који пак нису ни у каквом непосредном односу с његовом прошлoшћу.⁵⁵⁹

Теологија Савеза носи у себи посебност коју стари свет није познавао. Наиме, у другим старовековним религијама божанство се поистовећивало или с природом или с друштвом које је поштовало то божанство. То је условљавало однос према божанству који је у извесном смислу био природан, јер су, по схватању старих народа, физичка природа и људско друштво првобитне чињенице с којима човек долази у додир.⁵⁶⁰ Тај додир није условљен неким посебним актом било божанства, било човека. Он је просто „објективна датост“ која се прихватала као таква и неизменљива. Уколико се такав концепт упореди с библијским предањем, увиђају се значај и смисао Савеза који у историји склапају Бог и човек. Библијско поимање Бога, повести, Савеза и греха темељно је демитологизовало све природне и друштвене силе.⁵⁶¹ Стари Савез не полази од уобичајене поставке да су људско друштво и физичка природа почетни постулати, већ човека, као и саму природу, схвата као творевину Божију према којој се Бог слободно односи.⁵⁶² Они су плод његове одлуке. Јахвеов בְּרִית с Израилом допуњује се потврђеним одговором изабраног народа. Тај однос није нужни чинилац људске егзистенције, већ слободно успостављање личног заједништва.⁵⁶³ Наравно, теологија Савеза постепено се развијала, а свој врхунац достигла је у пророчким зрењима, најавом Новог, вечног Савеза (Ис 49 8; 55 3; Јер 31 31–34; Јез 16 59–63). Ипак, потпуно остварење Савеза није могуће у историји, то јест у садашњости, већ се његово остваривање усмерава ка будућем спасењу, чиме בְּרִית постаје есхатолошки појам.⁵⁶⁴

⁵⁵⁸ Kohler, *op. cit.*, 48–49.

⁵⁵⁹ W. Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament*, ThZ, Basel 1956, 119.

⁵⁶⁰ McKenzie, *op. cit.*, 177.

⁵⁶¹ Kustić, *op. cit.*, 85.

⁵⁶² Слободан однос Бога према свету највише се развио у оквиру пророчке теологије, и то почевши од Амоса, да би своје врхунце достигао у теологији Девтеро-Исаије. У тој теологији Бог се поставља наспрам света. Занимљива размишљања о томе: F. Stolz, *Unterscheidung von Got und Welt: Monotheismus*, in: *Weltbilder der Religionen*, Zürich 2001, 139–157.

⁵⁶³ McKenzie, *op. cit.*, 177.

⁵⁶⁴ Cf. Bultmann, *op. cit.*, 45.

Према свештеничком предању, Савез се поистовећује са *законом*.⁵⁶⁵ И то је важан аспект савезништва између Јахвеа и Израила. Четири последње књиге Петокњижја садрже велику збирку закона. Данас је познато да они потичу из различитих извора и различитих периода, док би се само мали део могао приписати Мојсеју. Најпознатији од њих су Књига Савеза (Изл 20 22 — 23 19), девтерономистичка Књига Савеза (Понз 12–26) и чувени Законик светости (Лев 17–26). Постоје и различити типови законика, али би нас упуштање у њихово разврставање удаљило од главне теме. Важно је, међутим, нагласити изворно значење јеврејске речи *תּוֹרָה*,⁵⁶⁶ која се не може адекватно превести на јелински као *νόμος*,⁵⁶⁷ нити јој у потпуности одговара наша реч *закон*. *תּוֹרָה* није јуридикчки, већ је теолошки израз.⁵⁶⁸ Могло би се рећи и да западни библисти тај јеврејски израз углавном не схватају сасвим исправно. Наиме, о *תּוֹרָה* се обично говори као о објављивању моралне воље Јахвеове или учењу датом од Бога људима, да би се они могли, у складу с њим, правилно понашати. Такво тумачење у основи није нетачно, али је непотпуно, те превише наглашава јуридикчки аспект. Додуше, у најранијим библијским текстовима *תּוֹרָה* означава Божију вољу, пророштво (уп. Ос 4 6; Јер 18 18).⁵⁶⁹ Ипак би се могло додати да је *תּוֹרָה* путоказ и стаза која води до Бога,⁵⁷⁰ Бога онаквог каквог су га древни Јевреји доживљавали, слободног и активног. То је нешто попут луче коју верујући човек носи да би му осветлила лице ближњег (Лев 19 8) и пут ка Богу (Пс 23 3). Светлост се у Старом Савезу каткад готово потпуно изједначава с Божијим одредбама (уп. Пс 119 105; Пр 6 23; Прем 18 4).⁵⁷¹ Теолошки речено, *תּוֹרָה* је богомдани педагог у Божијем домостроју спасења. То је понајпре закон љубави, а не само испуњавање религијских и моралних норми. Осим тога, *Тором* се не називају само законски делови Петокњижја, већ цео Пентатевх. Додајмо да у Библији стоји да је Декалог збирка речи, а не изричитих заповести. Однос Бога и Израила јесте, пре

⁵⁶⁵ McKenzie, *op. cit.*, 182.

⁵⁶⁶ Поред израза *תּוֹרָה*, у старосавезним списима налази се још девет појмова који се на различите начине доводе у блиску везу с речју *закон*. То су: *אמרה* (*говор*), *ארה* (*стаза*), *דבר* (*реч*), *יְיִי* (*јуж*), *חקה* (*јужило*), *נִזְוֵיה* (*зјавест*), *נִשְׁפָּטִים* (*јужне норме*), *עד* (*сведочанство*), *פְּקוּדֵיִם* (*јужиси*). Свих десет појмова налазе се сједињени у Пс 119, док у осталим библијским списима имају различита значења. О њиховим опширним и посебним значењима: Gesenius, *op. cit.*

⁵⁶⁷ Harrington, *op. cit.*, 160.

⁵⁶⁸ Procksch, *op. cit.*, 568.

⁵⁶⁹ На академском језику реч *tertu*, с којом највероватније стоји у вези јеврејска реч *תּוֹרָה*, значи *јуживо*.

⁵⁷⁰ Јеврејска реч *תּוֹרָה* изведена је из глагола *ירר*, што значи *учији*, *јуживо* *јуживо*.

⁵⁷¹ R. Schnackenburg, *Licht*, BthW II, 773.

свега и изнад свега, однос љубави (Ис 54 10; Јер 31 3; Мих 7 30), љубави која полази од Бога, али жели и одговор човеков (Понз 6 5).⁵⁷² תּוֹרָה је прототип и старосавезни предобраз Еванђеља.⁵⁷³ Заповести и одредбе нису терет који је наметнут споља, већ извиру изнутра: *Јер зајовесити ова коју ти данас дајем није високо ни далеко од тебе... Него ти је врло близу реч ова, у усџима твојим и у твојој срцу, да је испуњаваши* (Понз 30 11, 14).⁵⁷⁴ תּוֹרָה је пут љубави и живота који Бог открива Израилу, а сила за испуњавање Торе истодобно обитава у срцу човека као слике Божије.

Сама примена речи *закон* на услове Савеза донекле завава. Декалог, на пример, није закон у уобичајеном смислу те речи, било према обичајима народа Блиског истока било према обичајима модерног друштва. Декалог је, међутим, темељ закона.⁵⁷⁵ Требало је да уредбе настале из Савеза регулишу верски и грађански живот Јевреја, да се изабрани народ што више посвећује и усавшава. Наравно, њихово претерано јуридикчко схватање и склоност легализму носили су велике опасности, које су се све више испољавале у постегзилном јудаизму. Могућност промашаја и скретања на странпутицу увек је отворена. Такве странпутице касније су донеле трагедију равинског јудаизма, по којем је תּוֹרָה уско схватана као збирка заповести.⁵⁷⁶ Изворни услови Савеза постављени су на תּוֹרָה. Јахве их поставља; он је Бог који нуди и саветује, а човек је човек и има право да бира (Понз 30 19):

... *ипред вас сџављам: живоји и смрџи...*
Живоји, дакле, изабери, љубећи Јахвеа.

Бог се нуди човеку не угрожавајући његову слободу. Савез би био немогућ без Израиловог пристанка.⁵⁷⁷ Склапањем Савеза ствара се такозвана савезничка заједница. Она се највише испољава кроз литургијски живот. Израил је народ богослужитељ, Црква Божија — קְהָל יִשְׂרָאֵל. У литургијском симво-

⁵⁷² Р. Кубат, *Сусреј јудејсџива са јелинизмом у ипремакавејском и макавејском ипериоду и његове ипоследице*, Бсв 1–2 (1997) 52.

⁵⁷³ Cf. H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments* I, Stuttgart 1991, 97.

⁵⁷⁴ Cf. Harrington, *op. cit.*, 141–142.

⁵⁷⁵ McKenzie, *op. cit.*, 183.

⁵⁷⁶ Cf. Кубат, *op. cit.*, 56–60.

⁵⁷⁷ Занимљиво је да и јеврејска граматика потврђује то становиште. Наиме, на јеврејском језику императив не подразумева да онај коме се говорник обраћа мора то неизоставно извршити, већ он сам одлучује о томе да ли ће испунити заповест. То је, да га тако назовемо, позитивни императив који нема преформативни карактер. Дobar пример за то налази се у 2Сам 7 5, где је описано како се Бог обраћа пророку Натану речима: לֵךְ וְאָמַרְתָּ: Бог каже Натану: *Иди*, што истовремено претпоставља пророков пристанак; после тога може да му каже и: *Реци*. Између те две заповести — *иди* и *реци* — претпоставља се пророково неизговорено: *Да, хоћу* (опширније: F. Matheus, *Einführung in das Biblische Hebräisch. Studiengrammatik*, Münster 1997, 38).

лизму оприсутњују се Јахвеова спасоносна дела, сам Јахве пројављује се и потврђује своје присуство у народу. У тим литургијским ритуалима Јахве се увек изнова објављује као Бог Израила. Већина грађе из Петокњижја, као и из других светих списа, управо је настала из тих литургијских форми.

Коначно, реч תּוֹרָה у једном старосавезном стиху има дубоко пророчко и месијанско значење. Реч је о најави Новог Савеза код пророка Јеремије (31 31–34). У већини превода на том месту реч תּוֹרָה преводи се као закон (νόμος, *legem, Gesetz, Law, loi*).⁵⁷⁸ Ипак, такав превод, и ако се узме у најширем религијском значењу, не одговара најдубљем смислу речи תּוֹרָה. Стога би се реч תּוֹרָה у стиху 33 могла боље превести:

*Него ово је Савез шׁיׁוֹ הוּ סְלוּיׁיׁיׁ
с домом Израиловим ѿсле оних дана,
говори Господ: мейнућу Реч (תּוֹרָה) своју у њих,
и на срцу њихову написаћу је,
и бићу им Бог и они народ мој.*

Ма како да схватамо реч закон, она у овом контексту није dostatна, готово ако се сагледава из пророчко-месијанске перспективе. По класичном схватању, требало би да је закон мейнућу у њих и написан на срце нов вид религиозности која је више унутрашња, за разлику од раније, култске.⁵⁷⁹ Ипак, тиме се пророчко виђење не исцрпљује до краја. Реч Божија (תּוֹרָה) која се ставља у човека, у дубљем типолошком смислу, јесте оваплоћена Реч — Логос. Заправо се само из те перспективе може схватити смисао најаве Новог Савеза.

Неки Јахвеови атрибути блиско су повезани са Савезом. Испољаване љубави и верности у Савезу јесте Јахвеова *йраведносћ*.⁵⁸⁰ *Праведносћ* је један од важнијих теолошких појмова у правном животу народа Божијег. У ствари, овде је реч о два израза: צְדָקָה — *йраведносћ* и צְדָקָה — *йраведан*.⁵⁸¹ Проблем адекватног превода присутан је и код тог појма. У Септуагинти преведен је као δικαιοσύνη, док је на латинском *iustitia*. Ни нашим прево-

⁵⁷⁸ Код Даничића као *Завет*, што је нетачно.

⁵⁷⁹ Свети Јефрем Сирин то место тумачи речима: „(Закон се даје) не на каменим таблицама, као Мојсеју, него на таблицама телесним, односно таблицама срца“ (*Огњени стуб*, 145). С Јефремом се слаже већина западних егзегета, по којима תּוֹרָה овде није спољашња сила изван човека, него треба да буде уписана у срце човеково. То би значило да се тиме надилазе зла природа и навике тадашњег човека и ствара нов народ Божији (cf. P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1928, 296–297; A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1969, 287). Такво тумачење, иако у основи тачно, ипак остаје недовољно.

⁵⁸⁰ Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I, 155.

⁵⁸¹ Појам *йраведносћ* у Старом Савезу појављује се 523 пута, и то као именица צְדָקָה 157 пута, као придев צְדָקָה 206 пута и као глагол צָדַק — *бићи йраведан* — 41 пут.

дом не може се пренети његов прави смисао, то јест неке посебности тог библијског израза. Основно значење речи צדק је непрелазно, она не означава став, већ својство, особину.⁵⁸² Њом се пре свега означава ред и поредак који, наравно, успоставља Јахве, нешто попут логосности. Уз то, она није јуридички, већ је религијски појам. Сви Јахвеови поступци и дела су праведни, јер ионако све зависи од њега. Свет је израз његове воље,⁵⁸³ а и твар (човек) свакако поседује сопствену вољу. Из њиховог поклапања изниче Савез. Дакле, темељ Савеза јесте праведност. Изворна мисао о Божијој праведности није етички постулат морално уређеног света или идеал нужности којим се надокнађују партнерски односи, нити је персонификација етичности у Богу, већ је то однос непосредне савезничке верности, лично својство изнад сваке норме и закона.⁵⁸⁴ Ипак, због неправде Израила праведност се усмерава према будућности.⁵⁸⁵ Правда Божија потпуно ће се испунити у есхатолошком догађају *на крају дана* — בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים, то јест на велики „дан Господњи“ (Ис 2 12; 13 6, 9; Јл 3 14; Ам 5 18–20; Овд 1 15). То ће бити коначан сусрет твари и Творца, ново и потпуно есхатолошко воспостављање творевине, што пак значи да правда постаје есхатолошко оновремено својство (то јест коначно, у садашњем пролазном свету још увек неостварено).⁵⁸⁶

Праведност је првенствено спасењско својство, а често изгледа као синоним за спасење.⁵⁸⁷ Јахве је праведни судија (Пс 7 12) који се неретко парнички са својим бунтовним народом (Ис 1 18; 3 13; 41 1; 43 26; Ос 4 1; 12 2; Мих 6 2). Ипак, у пророчким и постегзилним списима Божија се праведност помиње као својство којим Бог ослобађа свој народ (Ис 43 26; 45 25; 50 8; Јер 12 1). Бог помаже зато што је праведан и праведан је јер помаже.⁵⁸⁸ Јахвеов צדק очитује се као правда која спасава (Језд 9 15; Нем 9 33; Пс 143 1–2; Ис 45 21; 46 13; 51 5, 6, 8; 59 17; Дан 9 7–16). Исто значење δικαιοσύνη θεοῦ има код апостола Павла — *Божјија љраведност*.⁵⁸⁹ Када се примени на човека, праведност се огледа у избору правог пута (Пс 23 3), то јест поузданости у Богу: *И њоверова Авраам Богу и узе му се у љраведност* (Пост 15 6). Још упечатљивије је да је праведан (צַדִּיק) онај човек који се залаже за заједницу,⁵⁹⁰ који је окренут другима, то јест

⁵⁸² Procksch, *op. cit.*, 568.

⁵⁸³ Cf. G. Maier, *Mensch und freier Wille*, WUNT 12, Tübingen 1971, 367 ff.

⁵⁸⁴ Eichrodt, *op. cit.*, 162.

⁵⁸⁵ Есхатолошка перспектива појма *љраведност* видљива је у текстовима пророка Осије (уп. 2 20, 25), Исаије (9 6; 11 4–9; 16 5; 32 1), Јеремије (2 5; 31 23; 50 7), Девтеро-Исаије (46 13; 51 5), Трито-Исаије (61 10, 17).

⁵⁸⁶ Cf. Stolz, *op. cit.*, 152.

⁵⁸⁷ McKenzie, *op. cit.*, 186–187.

⁵⁸⁸ Köhler, *op. cit.*, 16.

⁵⁸⁹ Joseph–Fitzmyer, *op. cit.*, 381.

⁵⁹⁰ Köhler, *op. cit.*, 16.

ближњима, јер: ... *хлеб свој даје гладноме и голога одева* (Јез 18 5–9). То пак значи да се библијска праведност не одређује помоћу апсолутне етичке норме, већ помоћу човековог односа према заједници.⁵⁹¹ Праведност је стога верност заједништву, саосећајност, оданост, све што одликује Јахвеа — то јест верност која захтева уподобљавање Богу. Стога праведност и човечност нису пуко остваривање природне људске доброте, већ верност Савезу с Богом,⁵⁹² постојање на начин на који постоји Бог. То је нарочито јасно код апостола Павла, код кога праведност није делатни, већ је онтолошки појам.⁵⁹³ Због тога се праведност повезује с крштењем — кроз крштење делује благодат Духа Светог (Рим 6 3; 1Кор 6 9–11; 2Кор 5 21) који установљује заједницу праведних. Истовремено човек има посебно место у свету и позван је да сарађује с Богом у изградњи света: *Јер жарким ишчекивањем творевина очекује да се јаве синови Божији* (Рим 8 19). Савез Јахвеа и Израила за Цркву Божију (קְהִלַּת יִשְׂרָאֵל) јесте позив на богослужбени подвиг,⁵⁹⁴ узношење творевине Творцу. Наравно, све се то кроз Стари Савез развијало и усавршавало од нижих ка вишим облицима, док се није испунило време за долазак Логоса Божијег у свет (Гал 4 4).

Још је један елемент важан када се говори о Савезу. Поново се срећемо с посебним старосавезним изразом: רַחֲמִים — *љубав, милосрђе*.⁵⁹⁵ Он се обично преводи само као *милосрђе*, што је у основи тачно, мада би требало додати да је реч о *савезничкој љубави*.⁵⁹⁶ רַחֲמִים није само љубав која се остварује на темељу Савеза већ и покрет воље који покреће Савез. У општој употреби רַחֲמִים јесте љубав међу родбином и љубав међу савезницима.⁵⁹⁷ Она ипак надилази оквире добрих међуљудских односа или саме дужности. רַחֲמִים је знак за конкретну љубав, а она се у Старом Савезу испољавала у животу Израилове заједнице. Она се боље схвата ако се има на уму реч с којом често стоји

⁵⁹¹ Cf. Rebić, *op. cit.*, 162; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1957, 382–395.

⁵⁹² Kustić, *op. cit.*, 84.

⁵⁹³ U. Schnelle, *Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie*, NTS 47 (2001) 66.

⁵⁹⁴ B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 437.

⁵⁹⁵ Главни јеврејски израз за глагол *волејти* је רַחַם. Значење му је отприлике слично нашем. Из њега се изводи именица רַחֲמִים — *љубав*. Јеврејски језик има још неколико речи сличног значења: רַחַם — *жудејти за неким*; רַחַם — *свиђајти се*; רַחַם — *уживајти*, итд. Глаголом רַחַם више се исказује љубав према људима (мужу или жени, деци, родитељима, пријатељу, ближњем), затим стварима (Пост 27 4; Пр 20 13; 21 17; Ис 56 10), као и према нечем апстрактном [на пример: правди (Пс 45 8), добру или злу (Пс 52 5; Ам 5 15)], док се ређе користи да се покаже Јахвеова љубав према човеку. Љубав пак Божија према људима чешће се изражава изразима: רַחֲמִים (*милосрђе, савезничка љубав*), רַחֲמִים (*наклоност, благодат*) и רַחֲמִים (*самилост, искрена љубав*).

⁵⁹⁶ Реч רַחֲמִים сусреће се на 245 места у старосавезним текстовима; најзаступљенија је у мудросно-песничкој литератури, поготово у псалмима, у којима се појављује 127 пута.

⁵⁹⁷ McKenzie, *op. cit.*, 187.

заједно, а то је верност — אֱמוּנָה или אֱמוּנָה. Синтагма אֱמוּנָה וְאַהֲבָה (Изл 34 6) показује Јахвеову одлучност када је реч о Савезу и обећању датом изабраном народу. Сви путеви Божији су אֱמוּנָה וְאַהֲבָה (љубав и верност), уп. Пс 25 10), што значи да је Божије поступање исто што и љубав и верност.⁵⁹⁸ Самим тим, та реч се повезује са спасењем. Пошто милосрђе, то јест љубав, подразумева однос, то за човека онда значи обавезу према Богу, пре свега у вежбању љубави (Зах 7 9),⁵⁹⁹ јер: *Сејте правду, жећите љубав* (Ос 10 12). אֱמוּנָה וְאַהֲבָה, с једне стране, долазе од Бога, док, с друге, човек треба да их оствари.⁶⁰⁰ Љубав према Богу мора бити активна и делотворна љубав која се нарочито испољава у богослужењу (Понз 10 12; 11 13; Ис 56 6). Због тога глаголи אֱמוּנָה (имати страх, ирејшаиши) и אֱמוּנָה (служити; ... да њо свим њушевима Његовим ходиши) ближе одређују Израилову љубав према Јахвеу.⁶⁰¹ Коначно, љубав је пут спасења, како стоји у једном познојудејском апокрифу (ЗвГд 4, 7), док мржња води у смрт. Опет, אֱמוּנָה с Јахвеове стране не значи само милосрђе већ означава и благодат која опрашта грехе (уп. Пс 51 3). То показује и реч רַחֲמִים — самилосна љубав — која често стоји поред אֱמוּנָה (Пс 25 6; 40 12; 51 3; 69 17; Ис 63 7).⁶⁰² Када је пак реч о човеку, אֱמוּנָה се доводи у везу с правдом (Ос 12 7; Мих 6 8) и правичношћу (Пр 20 28; Ис 16 5). אֱמוּנָה је љубав окренута према ближњем, она која твори заједништво.⁶⁰³

אֱמוּנָה није љубав као емоционални комплекс, љубав као сентимент који израста из природе или пак „бића“. אֱמוּנָה је саодносна стварност.⁶⁰⁴ Јахвеова љубав према људима није само љубав Творца према сопственом делу, већ знатно више.⁶⁰⁵ Јахве се понекад показује као заручник свог народа (Јер 2 2). Пророци Осија и Јеремија служе се аналогijом брака,⁶⁰⁶ а тиме се показује да је אֱמוּנָה међусобна љубав две или више личности. Осија се користи и метафором очинске љубави: *Док Израил беше дете, љубих га* (1 1 1).

⁵⁹⁸ Сви њушеви Господњи су љубав и верност — то је типична старосавезна мисао која може да завара савременог читаоца. Наиме, ако постоје путеви Господњи који су љубав и верност, онда је могуће да постоје и немилосрдни и строги путеви. Међутим, ако један Израилац каже: „Сви путеви Господњи су љубав и верност“, то значи да су Јахвеови путеви само љубав и верност. Опширније: Womán, *op. cit.*, 26; E. Kautsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testament*, übersetzt, 3. Aufl. I–II, 141.

⁵⁹⁹ Стога се они који вежбају љубав ближе одређују придевом רַחֲמִים — милосииви, њобожни, светиши (Пс 4 3; 12 1; 18 26; Јер 3 12; Мих 7 2).

⁶⁰⁰ H. J. Stoebe, אֱמוּנָה — *hesed*, THAT I, 614.

⁶⁰¹ Cf. E. Jenni, אֱמוּנָה — *'hb*, THAT I, 62.

⁶⁰² Haag, *op. cit.*, 590.

⁶⁰³ То се најјасније види на основу чињенице да се с речју אֱמוּנָה често повезује глагол אֱמוּנָה (чинити, делати) и предлог עַל (са), што указује на саделатни и релациони карактер тог суптилног библијско-теолошког израза (уп. Пс 109 16; Мих 6 8; Зах 7 9).

⁶⁰⁴ Rebić, *op. cit.*, 172.

⁶⁰⁵ Cf. V. Warnach, *Liebe*, BthW II, 785.

⁶⁰⁶ Eichrodt, *op. cit.*, 163–165.

Наравно, аналогја отац–син не значи никакво телесно сродство, већ је то знак личне љубави. Љубав се увек приказује као однос, однос Јахвеа и Израила:

... ойомињем ѿе се ѿо милосѿи у младосѿи ѿвојој
и ѿо љубави у веридби ѿвојој.

Љубав је ту блиско повезана са Савезом и правдом. Она је, као што је речено, плод Савеза (Изд 20 6; 34 6), али и сила из које Савез изниче (Ис 55 3). Однос Јахвеа и Израила замишљен је као לֹבֶב .⁶⁰⁷ Израил је, опет, често неверан, склон да изда Савез, али је לֹבֶב љубав која прашта (Изд 34 6; Бр 14 19; Јер 3 12). То је, у ствари, вечна љубав: *Љубим ѿе љубављу вечном, заѿо ѿи једнако чиним милосрђе* (Јер 3 1 3), љубав која спасава: ... у љубави својој и милосѿи сам (Јахве) *их избавио* (Ис 63 9). Из тих пророчких стихова јасно одзвањају сотириолошки мотиви. С Јахвеове стране љубав стално долази, а срѿба и гнев могу се разумети само из тог Јахвеовог односа вечне љубави. Стога је могуће да пророк узвикне: ... у гневу се своме милосрђа сеѿи (Ав 3 2). Ревност Божија која личи на „љубомору“ у основи је безусловна и дубока љубав,⁶⁰⁸ а тиме се поново показује да לֹבֶב није сентимент, већ својство и „темељ“ самог Божијег бића. *Бог је љубав*, по речима апостола Јована (1 Јн 4 8). Та љубав није тек Божији атрибут; она самом Јахвеу даје лични идентитет.⁶⁰⁹ И ту се већ у Старом Савезу назире сеновити обриси љубави као онтолошке категорије,⁶¹⁰ што је касније више наглашено у Новом Савезу и литургијском опиту Цркве, а поготово код великих кападокијских отаца.⁶¹¹

Савез, закон, праведност и љубав јесу категорије којима се не исказују само односи између Јахвеа и Израила. Они се преносе и на међуљудске односе. Вертикална линија већ у Старом Савезу подразумева и хоризонталну. Кроз читаво предање посебно је наглашено телесно братство. Већ се за Јаковљеве синове каже да су *синови једног човека* (Пост 42 13) или *синови оца нашег* (32). Братство као идеал и стварност којој се стреми показује се у међусобној љубави: *Како је лејо и красно кад сва браћа живе заједно* (Пс 133 1). Братово лице је као лице самог Бога: ... *видех лице ѿвоје као да видех лице Божије*...

⁶⁰⁷ Cf. Robinson, *op. cit.*, 26.

⁶⁰⁸ Warnach, *op. cit.*, 784.

⁶⁰⁹ О старосавезном изразу לֹבֶב као основу Јахвеовог бића опширније: N. Glueck, *Das Wort hesed im alt. Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise*, 1961²; енглески превод: *Hesed in the Bible*, Cincinnati 1967.

⁶¹⁰ То се може добро видети у једном старом предању из 2 Сам 15 20, где се синтагма לֹבֶב וְאֵמֶת (љубав и верност) употребљава као знак поздрава: *Нека љубав и верност буду с ѿобом*, што би значило: *Нека је Бог с ѿобом — нека ѿи Бог ѿомогне*. Тиме се показује да се לֹבֶב може узети као обележје самог бића Божијег. Опширније: Stoebe, *op. cit.*, 612.

⁶¹¹ Опширније: Зизиулас, *Дойринос Кападокије хришћанској мисли*, 69–77.

(Пост 33 10). У Девтерономиону се телесни брат назива *син твоје матере* (Понз 13 7). Брат и сестра припадају најужем сродству, као отац и мајка, син и кћи. Тако да се и свештеник могао „онечистити“ уколико се радило о смрти блиских чланова породице (Лев 21 2–3).⁶¹² Породица и читаво племе били су крвно повезани. Крвно сродство је наглашено када је реч о деверским браковима (Понз 25 5–10). Када жена није имала деце с мужем, њоме се женио мужевљев брат, а ако умрли Израилац није имао рођеног брата, онда је то чинио најближи рођак (Рут 1 11; 2 20; 3 12; 4 4, 10, 17). У нормалним околностима сваки полни контакт са женом ближњег био је забрањен (Лев 18 16; 20 21), као да је реч о рођеној сестри (Лев 18 9; 20 17; Понз 27 22). На многим примерима може се показати да је крвно сродство било битан чинилац у животу древних Јевреја.

Ипак, то братство било је знатно шире. Израил се схватао као братство народа Божијег.⁶¹³ Братство и повезаност народа Божијег темељили су се, пре свега, на заједничком предању и на објави Јахвеове воље (ИНав 24). Заправо, изрази *אַחֵי* (*ближњи*) и *אֶחָיו* (*браћ*) обухватају све чланове синајског Савеза и због тога се заповест о љубави према ближњем односи само на народ који је склопио Савез с Јахвеом.⁶¹⁴ Као *синови Израилови* они су били народ братства, који телесно потиче од дванаесторице браће (Пост 29). Сваки Израилац био је другом Израилцу ближњи. Братство свакако подразумева заједништво, међусобну удруженост⁶¹⁵ и спремност да се изиђе у сусрет брату. Пример јаке повезаности изабраног народа јесте и однос према дужнику или слуги припаднику истог народа (Лев 21 2, 16; 22 25; Понз 15 2, 12; 23 20; 24 7).⁶¹⁶ Тако се каже (Понз 15 7):

*Ако буде у тебе који сиромаш између браће твоје...
немој да је тврдо срце твоје
и да зајвориш руку своју пред браћом сиромашом.*

Братство се, дакле, протеже од сиромаша и слугу до цара, за кога се каже: *Да се не би подигло срце његово изнад браће његове...* (Понз 17 20). Од цара до слуге распростире се *сав Израил*, изабрани народ Божији који је склопио Савез на Синају и за који важи Јахвеово обећање.

Братство се у Старом Савезу исто показује као општељудски феномен. Свакако, Библија познаје и другу страну људског живота и уопште људског бића. Већ на самом почетку описано је братоубиство: Кајин убија Авеља

⁶¹² Cf. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Levitikus*, ATD 6 (1966) 134.

⁶¹³ Wolff, *op. cit.*, 272.

⁶¹⁴ J. V. Bauer, *Nächster*, BthW II, 903.

⁶¹⁵ Глагол *אָחַד*, који је основа речи *אַחֵי* (*ближњи*), значи *међусобно се удружити, неговајући односе с неким, сипријатељити се, имати однос*.

⁶¹⁶ Cf. G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47 (1929) 12.

(Пост 4 8); имеју Исава и Јакова не влада љубав (Пост 27), као што ни Јосифа браћа не воле (Пост 37). Зло се од самог почетка дубоко укоренило у биће човеково. Већ се у Књизи Постања јасно показује да Израил морално није ништа бољи од осталог света.⁶¹⁷ Смисао Савеза и јесте да Израил постане народ свет: *И бићете ми свети, јер свети сам ја, Господ* (Лев 20 26). Израил је позван на безграничну љубав, како се каже у Законику светости (Лев 19 17–18):

*Немој мрзети браћу својега у срцу својем;
слободно изгрди ближњега својега,
и немој њириети греха на њему.
Не буди осветљубив,
и не носи срдње на синове народа својега,
него љуби ближњега својега као себе самога;
ја сам Господ.*

У још већој се снази показује љубав на коју је Јахве позвао Израил у једном потоњем стиху у Законику светости (Лев 19 34):

*Ко је дошљак међу вама,
нека вам буде као онај који се родио међу вама,
и љуби га као себе самога;
јер сите и ви били дошљаци у земљи египћанској.
Ја сам Господ Бог ваш.*

Позитивна љубав према ближњима или пак странцима није просто израз некаквог племенског морала, већ се теолошки мотивише и темељи на Јахвеовој љубави према изабраном народу.⁶¹⁸ Иако је Израил по крви народ као и остали, ипак је он позван на нешто посебно — на светост. У сваком Израилцу постоји део Кајина, Јакова, Исава, Јаковљевих синова, Саула и других. Израил није био ослобођен греха, то јест реалне могућности отпадништва. Као што је речено, Библија је потпуно свесна мржње и зла [и мисли срца њихова свагда само зло (Пост 6 5; 8 21)], па опет је човек позван на светост, наглашену посебно кроз љубав према ближњем. Такву науку стари свет и Израилови суседи нису познавали;⁶¹⁹ она се тек у Новом Савезу потпуно артикулише. И овде љубав излази из оквира припадности одређеном народу; она је окренута и ка људима који нису Израилци. То су најдубљи корени потоње хришћанске љубави. Заповест *Љуби ближњега свога као себе самог*, због последње речи — *לְרֵעִיךָ* — неки јеврејски тумачи преводе као: *Љуби ближњега свога, он је као ти*.⁶²⁰

⁶¹⁷ Wolff, *op. cit.*, 275.

⁶¹⁸ Jenni, *op. cit.*, 68; cf. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I–II*, London 1926, 309.

⁶¹⁹ J. Fichtner, *Der Begriff des „Nächsten“ im Alten Testament*, WuD N.F. 4 (1955) 40.

⁶²⁰ L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Köln 1926, 211; M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Werke I, München 1962, 701.

Љубав према ближњем изједначена је с љубављу према себи, с тим што је, наравно, ту искључен сваки егоизам. Та љубав надилази љубав сродника, мада јој се не противи. То нарочито показује братска љубав између Давида и Јонатана: ... и Јонаџан га љубљаше као себе самога (1Сам 18 1). Љубав се, без икакве жеље за прејудуцирањем, већ у Старом Савезу приказује као начин постојања, те добија извесну онтолошку тежину. Наравно, то још није потпуно јасно; у библијским списима има и другачијих видова љубави, али је тај кључни и најизраженији. Љубав према сродницима, пријатељу, суседу, сиромашу, дошљаку или уопште ближњем човеку захтева посебан начин живљења, подвиг, излажење из себе и окретање другом.

3.4. Појединац и заједница

Однос појединца и заједнице у Старом Савезу знатно се разликује од тих односа у данашњем свету. Данашње категорије индивидуализма и колективизма нису биле присутне ни у једном добу старосавезавезне повести и оне су потпуно стране израилском начину размишљања.⁶²¹ Док данас човек покушава да се наглашеним индивидуализмом изгради као личност, у Старом Савезу нема ни трага таквим идејама. Већ је било речи о крвном сродству и заједници која се образовала између крвних сродника. Појединац је увек био члан једне породице и то се на јеврејском називало *בֵּית* (кућа) или *בֵּית־אָבִי* (очева кућа). Човек је оно што јесте само као члан породице.⁶²² Породице су чланови једног рода (*בְּיָשָׁרִים*), а родови племена (*שִׁבְט*). Заједница племена чини *Израил* или *кућу Израилову*, која, као народ Божији, гради јединство (ИНав 24 9, 31; Суд 5 11; 2Сам 1 12). У време државе цар је у неку руку све више оличавао јединство (2Сам 15 2; Јер 26 10, 20), док је у постегзилном периоду Израил био конституисан као заједница верујућих (*עֲרֵב*).⁶²³ Заједница племена, Израил, била је исто и политичка и национална. Свој најјачи израз имала је за време монархије, када је цар представљао извесну корпоративност Израила, као Јахвеов намесник на земљи и „проводник“ Божијег благослова ка народу.⁶²⁴

⁶²¹ McKenzie, *op. cit.*, 174.

⁶²² Pedersen, *op. cit.*, 462.

⁶²³ Cf. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, BWANT 24 (1967) 32.

⁶²⁴ Ипак, улога цара није била иста као она у култу владара Египта, Месопотамије и Ханана. Разлика је у Јахвеовој трансцендентној супериорности; цар је подложник Јахвеов као и сваки други Израилац (cf. McKenzie, *op. cit.*, 175). С друге стране, за сваког другог древног монарха поданик је био роб, док је за израилског цара он био брат (cf. T. H. Robinson, *Palestine in General History*, Oxford 1929, 41, 44).

Посматрано из социолошке равни, староизраилска заједница носила је у себи извесну потребу за сигурношћу. Заправо, то је био важан чинилац у животу тадашњег друштва, поготово у предмонархијском периоду, док још није постојао неки чвршћи државно-правни апарат. Свако одвајање појединца од других чланова било је животна опасност, нарочито у ненасељеним или страним и непознатим подручјима. Чак и за време монархије тешко се могла осигурати заштита изван граница насеља; иако је Израил био организован као држава, није било могуће успешно надзирати сва подручја.⁶²⁵ Улогу заштитника појединца имала је заједница, пре свега крвни сродници, па и само племе, што се најбоље види у Књизи о судијама. Род је био заједница личности чији су животи били међусобно повезани у нешто што се мора назвати физичким јединством, толико да су се могле сматрати деловима једног заједничког живота. Припадници једног рода сматрали су се живом целином, оживљеним мноштвом крви, меса и костију, чији ниједан члан није могао бити повређен а да и сви остали не страдају.⁶²⁶ Наравно, то је подразумевало одговарајући однос појединца према заједници. Појединац је био потпуно интегрисан у живот заједнице, што је значило потпуно прихватање њеног начина живота, као и њених поступака и одлука. Те одлуке ипак су на посебан, заједничарски начин доносили њени чланови: *И сав народ њисџа на Савез* (2Цар 23 3). Најважнију одлуку — пристанак на Савез с Јахвеом — прихвата народни сабор (Изл 24 7; ИНав 24). На још неким местима у Старом Савезу говори се о томе да су одлуке доношене на темељу суделовања многих (уп. Суд 8; 1Сам 8–10; 2Сам 5 1 и сл.). Заједница је нудила појединцу животну и правну сигурност, док је истовремено захтевала потпуну оданост свих чланова. У ствари, то је био једини начин њеног опстанка.

Из угла данашњег модерног друштва, у којем све значајнију улогу има индивидуални развој, те неприкосновена потреба за приватношћу, тешко је схватити заједнички живот древних Израилаца. У савременом свету, посебно западном, личност се углавном изједначавала и изједначава се са самосвесном индивидуом која се образује путем интроспективне издвојености. Личност је, још по Боетијевој дефиницији, индивидуална природа обдарена разумношћу и свешћу.⁶²⁷ Живот заједнице у библијском смислу данашњем секуларизованом човеку тешко је схватљив. Ипак, ваља нагласити да се мало који стари Израилац осећао потчињеним или угроженим због таквог начина живота, ако је тако нешто ико и осећао. Људски живот је једноставно био живот заједнице и никакав другачији начин живота није био схватљив

⁶²⁵ McKenzie, *op. cit.*, 175–176.

⁶²⁶ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London² 1894, 273–274.

⁶²⁷ Cf. Boetie, *Contra Eutychn. et Nest.*, 3.

или пожељан.⁶²⁸ С друге стране, и општи економски услови утицали су на јаче међусобно повезивање унутар породичних или племенских скупина. Не треба, међутим, претеривати с наглашавањем тих социјалних и економских чинилаца, јер је темељ заједништва лежао пре свега у религијској свести старог Израила.⁶²⁹ Наиме, појам заједништва, то јест човека као ζῶον πολιτικόν, био је увелико распрострањен код древних народа античког света. Заједништво су условљавали социјални, економски, религијски и философски чиниоци. Ипак, заједница изабраног народа носи одређена религијска обележја која нису била заступљена у колективној свести древних племена.⁶³⁰

Прво заједништво међу људима била је брачна заједница (Пост 1 26–28; 2 18, 24).⁶³¹ Оба извештаја о стварању говоре о томе: човек као мушко и женско — זָכָר וּנְקֵבָה בְּרֵא אֱתָם (Пост 1 27). Двојина која се надопуњује означена је изразом הָאָדָם. Тако Адам постаје потпуно биће захваљујући жени коју му је Бог даривао, што се каже у јахвеистичком извештају: ... и биће двоје једно тело, то јест они су једно, једна суштина, *косџи од мојих косџију, месо од мога меса...* (2 23). Јединство првих људи изражава се појмом בְּשָׂר אֶחָד — једно тело. Крвни сродници у Старом Савезу представљају се исто као једно тело, а не једна крв. Ипак, најблискије „животно“ сродство чине муж и жена — בְּשָׂר אֶחָד. Бог ствара Еву као Адамовог партнера за заједницу. Само човек може ослободити човека самоће. При том библијски писац нипошто није преви-део моћ полности. Када се каже да муж и жена постају једно тело (Пост 2 24), сигурно се мисли на полно сједињење. Ипак, полност стоји под предзнаком заједништва. Полност се не појављује као способност рађања, већ више као нешто што ствара заједништво, као сила која надвладава самоћу, осамљеност.⁶³² Сила која човека вуче жени, то јест установљава брачну заједницу, већа је чак и од силе која постоји између родитеља и деце (2 24), а Библија је

⁶²⁸ McKenzie, *op. cit.*, 176.

⁶²⁹ Cf. Robinson, *op. cit.*, 26.

⁶³⁰ За разлику од осталих семитских религија, Бог у јахвеизму није повезан са земљом, већ с народом; у томе стари Израил показује извесну сличност с јелинском религијом града — полиса. Ипак, у односу на старе Јелине Израил се није схватао као полис (πόλις), град држава у јелинском смислу. Полис је био општевољна заједница коју су установили слободни грађани, а истовремено је био норма заједничког живљења. Божанство је било сила која чува те норме, заправо божанство је у основи хипостазирана воља заједнице. У оквиру такве свести питање првенства заједнице у односу на појединца, као и појединца у односу на заједницу, то јест питање демократије, остаје стално отворено. С таквим проблемима Израил се није сусретао, јер се народ није разумевао под идејом заједнице полиса коју установљује сваки појединац, већ се Израил доживљавао као „историјско тело“ или *ἱστορικὴ κοίτη* која носи сваког појединца (cf. Bultmann, *op. cit.*, 39–40). Тиме се у свој оштрини открива феномен старосавезне верности историји.

⁶³¹ Procksch, *op. cit.*, 681.

⁶³² Arenhoevel, *op. cit.*, 58–59.

од самих почетака тога била дубоко свесна. Ту је, наравно, реч о животној заједници коју је Бог створио, а њена снага лежи у самој Божијој вољи: ... *и биће двоје једно тело*. Ма колико била моћна, полност надилази саму себе. Двојност мужа и жене јесте символ сваког људског заједништва у којем људи један другоме „служе“ (уп. Проп 4 9–12). Није само мушкарац без жене мањкаво биће, већ је сваки човек који остаје сам осамљен.⁶³³ Из те првостворене заједнице израста касније сваки вид људског заједништва. Ипак, ваља истаћи да је основни темељ заједништва међу људима, то јест старим Израилцима, био Јахве. Он је с Израилом склопио Савез који чини јединство Израила као народа Божијег.

Стари Савез је јединство заједнице доживљавао водоравно и окомито: водоравно се он протеже на све чланове тадашње генерације, а окомито кроз све претходне генерације.⁶³⁴ Због тога је могуће да се пророци обраћају својим савременицима као народу који је Мојсеј извео из ропства у Египту (Ам 3 1).⁶³⁵ Израил је трајна стварност која у себи обједињује све нараштаје од праотаца. Постоји велика сличност између праотаца и Израила.⁶³⁶ Изабрани народ се некако поистовећује с једном од личности патријараха. Израил се поистовећује с Авраамом, поготово када је реч о односу Савеза с Јахвеом (Авраам је идеални савезник), или с Јаковом, када је реч о Израиловом односу према Арамејцима и Едомцима, што потврђује Јаковљева историја с Лаваном и Исавом. Освајање Ханана започели су још Авраам, Исак и Јаков, а довршавају га њихови далеки потомци. У једној старој песми у Пост 49 Јаков је Израил, а имена дванаесторице његових синова час означавају једну личност, а час читаво племе.⁶³⁷ Девтерономист исто бележи како се Јудино племе, када је пошло да узме земљу која му је пала у део поделом Ханана, обраћа племену Симеоновом: *А Јуда рече Симеону, браћу својему: њоћи са мном на мој део...* (Суд 1 3). Праотац је исто што и његови потомци, што значи да праотац није само личност из прошлости, већ се у његовом лику показује историја народа.⁶³⁸ То значи да у Израилу постоји веома јако јединство,⁶³⁹ па се он може посматрати као

⁶³³ *Ibid.*, 59.

⁶³⁴ McKenzie, *op. cit.*, 174.

⁶³⁵ Слично схватање заступљено је у девтерономистичком предању, које је било под јаким утицајем пророка: Anderson, *op. cit.*, 313.

⁶³⁶ Cf. Eihrodt, *op. cit.*, 119.

⁶³⁷ Voman, *op. cit.*, 119.

⁶³⁸ Cf. Bultmann, *op. cit.*, 44–45.

⁶³⁹ То јединство, по речима митрополита Јована Зизиуласа, било је толико дубоко и снажно да је чинило народ Божији једним бићем у његовом односу према Богу. Због тога се у Старом Савезу Израил често приказује сликама организама као што су винова лоза (Ис 5 1; Ос 10 1–2; Јер 12 10; Јез 15 6), кедр (Јез 17 22), маслина (Јер 11 6), чак и као син (Изл 4 22–23; Ос 11 1) или супружник Божији (Јер 31 32 МТ). У оквиру такве свести о органском јединству

личност.⁶⁴⁰ Надилазе се чак и временске категорије прошлости и будућности; временски распон премошћује се некаквом „сталном“ садашњошћу.⁶⁴¹ Ипак, та садашњост утемељена је на великој и обећаној будућности. По успешном изразу једног западног библисте, тај старосавезни феномен назива се *саборном личношћу* (*corporate personality*) и у себе равнозначно укључује и појединачне личности и заједницу.⁶⁴² У том контексту важно је још једном напоменути да се јединство у библијском предању изражавало као *једно тело*.⁶⁴³ Месијанска будућност обећана народу Божијем јесте будућност Израила као заједнице, а не као појединих особа. Цео живот старосавезног човека кретао се у категорији заједништва, а сваки други облик живљења био му је неприхватљив. Смисао колективне одговорности произлази из те концепције. Касније је код пророка Јеремије (31 29–35) и Језекила (18; 31 1–20) више наглашена појединачна одговорност, али се ни у ком случају не може рећи да су они оснивачи неке нове индивидуалне религиозности.⁶⁴⁴ И после егзила Израил је био чврста заједница. Осим тога, однос појединца према Богу исто се изражавао преко заједнице изабраног народа.

Јако узајамно преплитање појединца и читаве заједнице (водоравно и окомито) кроз читаву Израилу повест упадљиво је и без неких већих стручних анализа. Од ратничке страсти Деворине песме до жртвене страсти

појавило се и предање о Слузи Јахвеовом, чију јасну слику налазимо у Ис 40–55: (*Јединствено Цркве у својој Евхаристији и у ейској у прва три века*, 67, н. 47).

⁶⁴⁰ Vroman, *op. cit.*, 149.

⁶⁴¹ Живот народа траје вековима и то је један живот зато што народ остаје истоветан кроз читаву историју. У лику праоца образује се свест о јединству целог народа. Праотац и каснији потомци јесу један живот, иако их раздвајају векови. Добре и лоше особине праотаца пророци налазе и код потомака (Ис 41 8; Ос 12 4). На сличан начин оваплоћена је повест о Адаму и Еви у каснијој историји човечанства (Vroman, *op. cit.*, 119).

⁶⁴² Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1–20.

⁶⁴³ Израз *גוף אחד* треба посматрати у светлу јеврејске психологије. По јеврејској концепцији, тело је, а не душа, суштинска личност; не полази се од утеловљене душе, већ од одуховљеног тела, чији сваки физички део има психичке и етичке квалитете. Тело је оживљено душом у сваком свом делу, а она је, на неки начин, „распршена“ по читавом телу и учествује у његовом психичком и етичком животу исто као и у физичком. Одатле апостол Павле (1 Кор 12 12 сл) говори о Цркви као о једном телу одуховљеном једним Духом Божијим (cf. Robinson, *The Group and Individual in Israel*, 33).

⁶⁴⁴ Претпоставке њихових богословских закључака биле су присутне од почетка, мада су донекле неодређене. Пророчку делатност и теолошке ставове двојице великих пророка треба посматрати: (1) у општем историјском контексту и (2) у развоју религијске свести. (1) Након пада Јудеје и саме заједнице која је до тада постојала било је логично да у тим смутним временима на појединца падне већа одговорност него раније, када је постојао уходани ритам живота. (2) *Саборна личност* Израила није могла имати дубљи однос с Богом уколико му не приступи у јединству унутрашњег и појединачног заједништва. Заповест Божија, иако упућена народу, неминовно је захтевала појединачни одговор (cf. Robinson, *op. cit.*, 29).

Песме Слуге Господњег јасно је да заједница заузима главно место у мишљењу и осећању,⁶⁴⁵ мада постоје неки одломци у којима је то јаче наглашено. Један од њих је одредба у девтерономистичкој Књизи Савеза, по којој је сваки земљорадник морао да принесе првине у светињу (Понз 26 2–10). Прелазак из *ја* у *ми* и поново у *ја* типичан је показатељ испреплетаних односа појединца и заједнице. То је заправо мала литургија, која се с правом назива *срцем Пенџајевха*.⁶⁴⁶

*Отац мој беше сиромас, Арамејац,
и сиђе у Египтај ... с нама,
Али Египћани сџадоше лоше џосџуџајџи
мучише нас и удараше на нас џеџеџе џослове.
А ми завайисмо ка Госџоду Богу оџаца својих,
и Госџод чу глас наш,
И изведе нас Госџод из Египџа...
И доведе нас на ово месџо,
и даде нам земљу ову...
Зайџо Ти сада ја донесох џрвине од рода земље ове
коју си ми дао, Госџоде...*

Сличан пример, још прочитати, налази се у Псалму 43/44, у којем субјект најмање шест пута прелази из једнине у множину и из множине у једину.⁶⁴⁷ Прелаз је поготово очигледан у стиховима 4–7:

*Ти, Боже и царе мој,
џошаљи џомоћ Јакову!
С Тобом одбијамо неџријаџеље своје,
и с именом Твојим изгнаћемо оне
који усџају на нас.
Не уздам се у лук свој,
ниџи ће ми мач мој џомоћи.
Него ћеш нас Ти избавиџи...*

Ту се исто показује да нема оштре разлике између *ја* и *ми*; *ја* јесте *ми* и *ми* је *ја*. Истоветан феномен заступљен је и у Псалму 108, у којем се такође множина и једнина преплићу.⁶⁴⁸ Иста мисао преовлађује у описима Јахвеовог кажњавања Израила због Ахановог греха (ИНав 7 10–18),⁶⁴⁹ погубљења седморице Саулових наследника да би се окајало Саулово проливање гаваонске

⁶⁴⁵ Деворина џесма (Суд 5) је најстарији извор за повест Израила, док је *Песма Слуге Господњег* (Ис 42 1–4; 49 1–6; 50 4–9; 52 13 — 53 12) врхунац старосавезне теологије.

⁶⁴⁶ Anderson, *op. cit.*, 7.

⁶⁴⁷ Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 14.

⁶⁴⁸ О колективном тумачењу псалама опширније: R. Smend, *Über das Ich der Psalmen*, ZAW VIII (1888) 49–147.

⁶⁴⁹ Wolff, *op. cit.*, 312.

крви (2Сам 21), одговорности читавог града за убиство или идолопоклонство на његовој територији (Понз 13 12; 21 1), у веровању да Јахве због грехова отаца кажњава децу (Изл 20 5) или у обичајима крвне освете пре него што је била ограничена *lex-ом talionis-ом* (Пост 4 15, 24; Изл 21 23–25).⁶⁵⁰ Давидова молитва такође је веома упечатљива (2Сам 24 14):

... али нека западнемо Госјоду у руке,
јер је милост његова велика;
а људима да не западнемо у руке.

Опет су ја и ми истоветни. Један се поистовећује с мноштвом и мноштво с једним, то јест појединац с народом, а народ с појединцем. Онтолошким спонама личности су повезане са заједницом, док заједницу опет успостављају и чине поједине личности. Наравно, појединац се разликује од народа, и обрнуто: то није потпуна идентификација која би уништила поједине личности. Личност се у том контексту увек разликује од народа, што се показује већ у Поновљеном закону (27 15–26). Појединац се разликује од других и по имену. Бог познаје човека *по имену*. *Знам те по имену*, говори Јахве Мојсеју (Изл 33 17). У Старом Савезу, као и целокупној староблиско-источној мисли, име (שם) није тек ознака носиоца којом се он разликује од других, већ је суштински основ саме личности.⁶⁵¹ Човек без имена сасвим је безначајан, *мање вредан него земља* (Јов 30 8).⁶⁵² Именом се означава основно својство неке особе, *јер је као име што му је* (1Сам 25 25). Име стога може да стоји уместо саме личности (Бр 1 2–42).⁶⁵³ Лична имена у Светом Писму, писао је Флоровски, не могу се никад прикрити. Библија не може никад бити, да тако кажемо, „алгебризована“. Имена никад не могу бити замењена симболима. У Светом Писму постоји општење личног Бога с људским личностима.⁶⁵⁴ Извор таквог схватања и значења имена свакако је библијска *онтологија Савеза*, која је у својој основи персонална и саодносна.

Заједница је, заправо, старосавезна Црква и њу Стари Савез назива לְקָהָל — ἐκκλησία — како се то већ у Септуагинти преводи,⁶⁵⁵ док је код нас

⁶⁵⁰ Robinson, *op. cit.*, 1–2.

⁶⁵¹ A. S. van der Woude, שֵׁם — šēm, THAT II, 937–938.

⁶⁵² Haag, *op. cit.*, 1194.

⁶⁵³ Више о старосавезном схватању имена: Pedersen, *Israel I–II*, 245: „... the name is the soul“; J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des AT*, VT 6 (1956) 372; H. Bietenhard, ThW V, 253; idem, BHH II, 1284; O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, 1932, 2; J. Barr, *The Symbolism of Names in the OT*, BJRL 52 (1969/1970) 11–29, посебно 20; Procksch, *Theologie des AT*, 451; O. Eissfeldt, *Jahwe-Name und Zauberwesen*, KS I, 150–171.

⁶⁵⁴ Г. Флоровски, *Недоумице исјоричара хришћанства*, in: *Хришћанство и култура*, Београд 1995, 75.

⁶⁵⁵ Од око стотинак пута, колико се у Септуагинти користи реч ἐκκλησία, на 72 места њоме се преводи јеврејски израз לְקָהָל. Иначе се לְקָהָל у старосавезним списима сусреће 173 пута,

превод: *сабор, збор, сабрање, скупиштина*. לְקָהָל има и профано значење и тада означава *сабрање* или *збор већег броја људи* (Изл 16 3; Лев 4 13, 21; Бр 10 7; 15 15; 17 12; 20 6; 1 Сам 17 47; Језд 2 64; 10 1, 12, 14), као и *народни збор* (Понз 5 22; 1 Цар 12 3; Нем 8 2). Основно значење לְקָהָל јесте *сабор, сабрано мноштво људи*.⁶⁵⁶ То је догађај сазивања сабрања — מִקְרָא הָעֵדוּת.⁶⁵⁷ Свакако, לְקָהָל има и дубоко религијско значење, а оно се потпуно уклапа у старосавезну слику човека. То је Израил — изабрани народ сабран пред Богом као култна и света заједница.⁶⁵⁸ Сабрани Израил — לְקָהָל יִשְׂרָאֵל (Лев 16 17; Понз 31 30; ИНав 8 35) — јесте Црква Божија или сабор Божији — לְקָהָל יְהוָה (Бр 16 3; 20 4; Мих 2 5). Израил је позван да буде света заједница,⁶⁵⁹ наравно кроз подвиг очувања Савеза: *Ако ... обдржишће Савез мој ... бићеши ми царско свешћенство, народ свети* (Изл 19 6). לְקָהָל је *освешћани сабор* (Јл 2 16), *свешћи (богослужбени) сабор* — מִקְרָא קֹדֶשׁ (Изл 12 16) — *народ свети: ... сав овај народ, сви су свешћи, и међу њима је Господ* (Бр 16 3). У сабору се слави име Господње (1 Цар 8 14, 65; 2 Дн 30 13). *Тебе ћу хвалиши на сабору великом, пева на једном месту псалмист* (22 25). Врхунац саборности јесте слављење Бога (Пс 35 18):

*Призваћу те у сабору великом,
усред многог народа хвалићу те.*

Сабрање се остварује на светом месту: *Поклањам се њед свешћим Храмом твојим, и славим име твоје* (Пс 138 2). Заједница је, дакле, саборност *усред многог народа*, сабор народа Божијег *hic et nunc*, мада понекад добија чак и есхатолошке призвучке (Ис 35 1–10; Јл 2 16–17, 28, 32). Богослужбена потреба за другим истовремено открива да се кроз култ пројављује „мистика заједнице“ као једног „великог ја“,⁶⁶⁰ то јест у Цркви се у потпуности открива феномен *саборне личности*, која заправо, на неки начин, и јесте старосавезна праслика *Тела Христова*.

од тога 134 пута као именица, док се 39 пута појављује у облику глагола. Други важан израз за старосавезну Цркву — קְהָל — ниједном се не преводи као ἐκκλησία; за разлику од קְהָל, קָהָל чешће се преводи као συναγωγή. Занимљива размишљања о каснијој употреби тих појмова у позном јудејству и раној Цркви: Ph. Seidensticker, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, SBFLA 9 (1958/1959) 94–198, посебно 113; W. Schrage, *Ekklesia und Synagoge. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs*, ZThK 60 (1963) 178–202, посебно 109; J. Y. Campbell, *The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, JThSt 49 (1948) 130–142; H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden 1959, 44–75.

⁶⁵⁶ H. P. Müller, לְקָהָל — kahal, THAT II, 609.

⁶⁵⁷ Cf. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge in AT*, 31.

⁶⁵⁸ V. Warnach, *Kirche*, BthW, 717.

⁶⁵⁹ Harrington, *op. cit.*, 364.

⁶⁶⁰ Опширније: S. Mowinkel, *Psalmstudien I*, Kristiania 1921, 164–165.

У свештеничком предању קָהָל је, у најмању руку, синоним за још јачи литургијски израз: עֲרָה — *заједницу верујућих, кулћину заједницу*.⁶⁶¹ עֲרָה је *terminus technicus* за сабрану заједницу верујућих — אֲהָל מוֹעֵד.⁶⁶² Врхунац саборности чини литургијско славље, које се у Старом Савезу обављало необично свечано. Мисао о заједничарењу с Богом одражава се и у жртвоприношењу. Жртва паљеница јесте обед заједничарења с људима: ту се највреднији део жртвоване животиње приноси Богу да би и он учествовао у обеду. На тај начин, жртва паљеница пројављује или дејствује заједништво људи једних с другима као приносилаца и њихово заједништво с Богом.⁶⁶³ Посебна радост изражавана је приликом великих празника, када се, нарочито у постегзилном јудаизму, кроз празнично весеље антиципирала есхатолошка радост.⁶⁶⁴ У литургији, наиме, קָהָל — Црква — оживљава дела која је Јахве учинио. Литургијско славље обухвата прошлост, садашњост и будућност. Савез који је био склопљен у прошлости у литургији је постајао делотворан у садашњости, тако да је сваки нараштај улазио у њега свесно и слободно, а литургија је истовремено гледала у будућност, на пуно остварење Савеза у дан када ће се Јахве зацарити над целом земљом.⁶⁶⁵ קָהָל יְהוָה је у пуном смислу праобраз новосавезне еклисиолошке заједнице у Христу, „ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ“. То није само праобраз, већ одатле непосредно изниче Црква Христова као испуњење и легитимни изданак.

Из те перспективе сасвим је јасно због чега се самоћа у Старом Савезу тако тешко доживљавала. Писац Псалма 25 каже: *Погледај ме и смилуј се на ме, јер сам усамљен и јадан* (16). Реч יָחַד — *усамљен* — ту означава одвојеност и изолацију,⁶⁶⁶ те имплицира јад и невољу. Самоћа као пожељна удобност која усређује остаје Старом Савезу далека.⁶⁶⁷ Бити сам и никога немати поред себе јесте опасност, а то је нарочито било познато прогнаницима.⁶⁶⁸ То показује разговор између Давида и свештеника Ахимелека: ... *зашто си сам и нема никога с тобом* (1Сам 21 1). Проповедник то исто наглашава: *Боље је двојици него једноме* (4 9–12). Сам (לְבַד) овде значи исто што и בָּד — део одвојен од целине и разбијен.⁶⁶⁹ Онај који је усамљен у стању

⁶⁶¹ Занимљиво је да се у Девтерономиону не појављује реч עֲרָה, док је у свештеничком предању реч עֲרָה заступљенија од קָהָל: Müller, *op. cit.*, 616. Та два израза су синоними (cf. Rost, *op. cit.*, 87–91).

⁶⁶² Müller, *op. cit.*, 610.

⁶⁶³ Fohrer, *op. cit.*, 171.

⁶⁶⁴ Cf. Bultmann, *op. cit.*, 69–70.

⁶⁶⁵ P. Drijvers, *Les Psaumes*, Paris 1958, 154–155.

⁶⁶⁶ H. Seidel, *Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament*, ThA 29 (1969) 32.

⁶⁶⁷ Wolff, *op. cit.*, 312.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 314.

⁶⁶⁹ H. J. Zobel, בָּדַד — *bâdâd*, ThWAT I, 511.

је немоћи (1Сам 17 2). Код псалмисте се налазе такви мотиви у којима се самоћа повезује с немоћи: ... *йосїадох као гем*⁶⁷⁰ у *йусїињи*, ја сам као сова на зидинама (102 6). Пустииња, зидине, усамљена птица указују на егзистенцију потпуне напуштености. Поређење с нечистом пустињском птицом чак показује самоћу у контексту нечистоте, зла и смрти. Самоћа се у Старом Савезу не велича ни у смислу потребе за медитацијом или аскезом. Самоћа је бреме: *Сам ће седеїти и ћуїаїти, јер Јахве мейну бреме на њега* (Плач 3 28). Ипак, када тражи Бога, човек не може бити сам: *Чим легнем, у миру засїим, јер їи, Госїоде, иако сам сїм, дајеш ми без сїраха да живим* (Пс 4 8).⁶⁷¹ Усамљеност је страшна, али сам појединац у Библији свакако није занемарен.

Из перспективе појединац–заједница поготово је занимљив Псалам 42, у којем се усамљеник тужи: *Бездан дозива бездан буком слаїова ївоїих* (7). Он, међутим, у својој усамљености, „жеђи душе“ (1–2), тражи Бога, али, што је занимљиво, кроз заједништво:

*Душа се моја їролива кад се ойоменем
како корачах у мношїиву, сїуїаїући у дом Божији,
уз радосно клицање и їесме у їоворци свечаној* (4).

То конкретно значи да псалмист опет жели да у светињи с другима слави Бога. Тако човек који тежи Богу није усамљен. Његова тежња ка Богу значи истовремено и потребу за другима. Само је она самоћа у којој нема никог, и у којој се Бог не тражи, зло и смрт, док Бога налази онај који му стреми, и то у заједници народа Божијег. Додуше, понегде појединац сам ступа ка Богу, као, на пример, Мојсеј када се пео на Синај: *И Мојсеј сам нека їрисїуїи ка Госїоду* (Изд 24 2; уп. 19 3; 33 9; 34 6–7 итд.), али је ту реч о сасвим другачијем контексту и смислу. Мојсеј је свештеник Господњи, посредник између Јахвеа и Израила, кога Јахве бира и који ступа пред Бога у име изабраног народа. Ни пророк није наступао сам, на супрот осталог народа, већ су углавном постојале пророчке дружине⁶⁷² које су биле различите од других. И чувено Исаијино пророштво односи се на заједницу: *С нама Бог* — Емануил (Ис 7 14; Мт 1 23). Пророчко виђење пророка Данила (7 13–14) говори о појединцу, али у тумачењу виђења (Дан 7 26–27) израз *Син човечији* означава народ *Свеца Свевиињега*, што значи да су појединац и заједница иста стварност.⁶⁷³ Опет ваља нагласити: библијска заједница не гуши појединца

⁶⁷⁰ Јеврејска реч פֶּהֶם недовољно је јасна, али се овде, изгледа, мисли на једну нечисту пустињску птицу.

⁶⁷¹ Seidel, *op. cit.*, 29.

⁶⁷² Cf. Stolz, *op. cit.*, 147.

⁶⁷³ Cf. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, 154.

нити мрви личности, већ их, насупрот томе, потпуно потврђује у свим видо-
вима друштвеног и духовног живота.

Конечно, човек је, појединачно или у заједници, позван да слави и ве-
лича Бога, да га слави веселог срца и радосно, јер је он Бог Израилов: *Обја-
вићу име њвоје браћи својој, усред сабора њесмом ћу ње величајти* (Пс 22 22;
уп. Јев 2 12). Славословље Јахвеу посебно је изражено у старосавезној пое-
зији, нарочито у псалмима. Тако се у Псалму 145 (10–11, 13) пева:

*Нека ње славе, Госйоде, сва дела њвоја,
и свеци њвоји нека ње ѡрослављају.
Нека казују славу царсйва њвојега,
и силу њвоју ѡройоведају...
Царсйво је њвоје царсйво свих векова...*

Не само псалми, од којих је већина богослужбена, већ и многа друга места по-
казују славу коју је Израил узносио Богу (Изл 15 21; 1Цар 4 20; Ис 35 1–10; Ам 4
13; 5 8; 9 5). Пуноћа живота испољавала се у радосном слављењу Јахвеа. Узно-
шењем хвале Јахвеу слављено је његово *царсйво свих векова* (כָּל-עַלְמַיִם
(מִלְכוּת),⁶⁷⁴ које је у коначној визији значило будуће есхатолошко царство. По-
зив на узношење хвале упућен је ближњима (Пс 33 1–3; 68 4; 113 1), понекад
свим народима (Пс 67 3–5; 100 1–2; 117), анђелима (Пс 29 1–2; 148 1–2), чак и
целој природи (Пс 19 2–4; 29; 148 3–10). Славословље Богу тако добија фор-
му космичке литургије. Повест спасења повлачи у свој домен и природу и,
као што укључује читаво човечанство, она то чини и с обнављањем космоса
на Дан Јахвеов.⁶⁷⁵ Ипак, пут до радости био је уједно и пут подвига, *јер си се
јуначки борио и с Богом и с људима и одлео си* (Пост 32 28). Права радост и
слављење Бога изничу из подвига светости, а подвиг је сусрет Израила с Ја-
хвеом, утемељен на Савезу, праведности, закону, љубави... Наравно, није
само сусрет с Јахвеом подвиг, већ је то још више одржавање животног су-
срета с Јахвеом, Богом Израиловим.

⁶⁷⁴ Додуше, כָּל-עַלְמַיִם по себи није бескрајна временска линија, већ се може употребљавати
као неодређени навод за периоде различитог трајања. Када је пак у вези с Богом или његовим
делима, добија значење *надвременског*, то јест *вечног*: cf. Eichrodt, *op. cit.*, 108.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 118.

ОСВРТ

Библијска антропологија Старог Савеза је, као што је напоменуто, по много чему различита од тадашњих митолошких схватања човека и касније класичне јелинске антропологије. Она је постављена на основама библијске онтологије. Човек се не посматра као независно и издвојено биће у односу на Бога и осталу твар, не посматра се као биће „по себи“, већ стално стоји у односу према неком. Тај однос у основи подразумева одлуку, а тиме се од самог почетка подразумева слобода човекова. То значи да је библијска антропологија у најдубљем смислу отворена и релациона, да је антропологија односа. Човек сам по себи, издвојен, није човек. Он није човек ако нема однос с неким, пре свега с Богом и ближњим. Не постоји ни идеална схема човековог изгледа, премда је кључна мисао да човек треба да узраста — да усходи Богу у заједници с ближњима. Нема неког нарочитог разматрања човекове метафизичке бити, у смислу посматрања човековог бића састављеног од различитих чинилаца. Такву мисао, иначе, старосавезна антропологија потпуно искључује, иако се користе изрази попут: נִפְשׁ (душа), רוּחַ (дух), בָּשָׂר (тело), לֵב (срце) итд. Они не означавају део човеков наспрам другог дела, нити је реч о опречности супстанционалног типа, већ је то сасвим другачији паралелизам, у којем се човек посматра искључиво у својој једности, с различитих аспеката. Човек је психофизичка целина и Библија искључује сваку могућност антрополошке дихотомије или трихотомије. Човек је у основи, као слика Божија, јединствен, и то јединствен у сваком погледу, и као נִפְשׁ, רוּחַ или בָּשָׂר — као непоновљива личност коју Бог доводи у живот. Библија сведочи о томе да је човек боголико биће. Лик Божији у човеку огледа се, изнад свега, у човековој слободи, то јест слободном (личносном) начину постојања. Из слободе извиру сва остала човекова својства и способности.

Наравно, библијска антропологија изниче из библијске теологије. Ваља, међутим, нагласити да се у оквиру старосавезног предања јасно уочава континуирани развој религијске свести старих Израјлаца. Авраам, Мојсеј, цар Давид, пророк Јеремија, писац Књиге о Јову, Бен Сирах и њихови савременици нису потпуно истоветно доживљавали Јахвеа. Јахве се постепено откривао Израјлу. Свест о Јахвеу је с временом сазрела. То никако не зна-

чи да су постојале суштинске супротности у верским схватањима различитих нараштаја, већ је религијска свест старих Јевреја с временом добијала све јасније облике. То пак подразумева слободу и развој Израила, као и чињеницу да је библијска вера у основи историјска.⁶⁷⁶ У Светом Писму постоји дубоко виђење историје, перспектива развијања времена од „почетка“ до „краја“, која је руковођена вољом Божијом што води *изабрани* народ ка Божијем циљу и намери.⁶⁷⁷ Историја је главна тема старосавезне књижевности.⁶⁷⁸ „Стрела времена“ која је недостајала старој митолошкој и класичној јелинској мисли⁶⁷⁹ први пут се појавила у библијском предању. Она је одраз библијског схватања Бога и човека као слике Божије. Свеукупни слободни развој Израила, подржан љубављу и трајном „бригом“ Јахвеовом, заправо оправдава смисао историје. Развој старосавезне мисли садржавао је у себи дубоки икономички смисао. Било је то осмишљено усмеравање ка Месији, Христу, у коме се испуњава целокупна библијска повест.

Стари Савез први пут у повести теолошке мисли раскида с цикличним схватањем историје. Надилази се кружни ток периодичног понављања, заснован на биолошком обрасцу рађања и умирања, као и астрономском обрасцу небеских „револуција“. Историјски ток од „почетка“ до „дана Јахвеова“, међутим, није процес који се одвија независно од Јахвеа; историја није некакво „међувреме“ између дела свемогућег Бога. Свет и човек не пролазе кроз време у затвореном историјском процесу, у којем се Бог јавља у две временски супротстављене тачке: почетку, стварању, и крају — „дану Јахвеову“. Свет управо опстаје захваљујући Божијем присуству. Стваралачки чин понавља се свакодневно (уп. Пс 104); Јахве чини од зоре таму, а од сени јутро (Ам 4 13; 5 8), он *засири* небо облацима, *сирема* земљи дажд, чини *и* *расије* на горама *и* *права* (Пс 147 8с), даје дух и дах онима који ходе по земљи (Ис 42 5). Теологија Савеза темељи се на Јахвеовом присуству у историји. Бог успоставља Савез љубави с изабраним народом. Слобода није човекова независност у свету који постоји „далеко“ од Бога. Напротив, слобода и пуноћа живота остварују се на הוֹרָה која изниче из Савеза Јахвеа и Израила. Независност од Бога значи погибао и нестајање. Јахвеистички извештај о стварању човека то јасно показује. Исконско назначење човека подразумева делатност у свету и историји. Старосавезни човек није доживљавао свет и

⁶⁷⁶ Стога се сматра да чак и извештај о стварању света у Пост 1 није последица спекулативних потреба, то јест Божије стварање света по себи није важна чињеница, већ се стварање доживљава као почетак историје (Köhler, *op. cit.*, 72).

⁶⁷⁷ Флоровски, *op. cit.*, 70.

⁶⁷⁸ Bultmann, *op. cit.*, 19.

⁶⁷⁹ О митолошком и класичном схватању историје нешто опширније: Флоровски, *op. cit.*, 70–73; *idem*, *Патристички век*, 37–50; McKenzie, *op. cit.*, 156–159, 192–196.

историју као неумитан процес у којем му је остављена могућност да се преда свеопштој хармонији и узвишености космичке целине, ма колико она била равнодушна према њему, што је стални мотив јелинске трагедије; или да напусти свет и „изађе“ из историје, из непрекидног процеса настајања и пропадања, у димензију непроменљивости, као у неким класичним филозофским системима, нарочито платонизму и неоплатонизму;⁶⁸⁰ или пак ропски и беспоговорно да служи боговима, прихватајући то као неумитну судбину, као код старих блискоисточних митологија.⁶⁸¹ Живот овог света, из библијске перспективе, није „залет у смрт“, нити је човек „биће бачено у свет“ које с остатком твари стоји у непрестаном односу „апсурда“. Додуше, исконско устројство поремећено је грехом, али Савези које Бог успоставља с човеком отварају могућност потпуне и коначне хармоније, у којој ће *Бог да буде све у свему* (1 Кор 15 28). Твар је створена *да њој стоји* (Прем 1 14), а важну улогу у опстајању и спасењу света има управо човек као сарадник и слика Божија.

Већ на почетку Библије Бог нуди човеку сарадњу. Требало је да човек буде цар, свештеник и пророк творевине Господње, да узраста у љубави узносећи Творцу и Господу читаву творевину. Постоји нераскидива повезаност човека с осталом твари. То подразумева потребу за препородом и обновом света, а то ће наступити на почетку „благе године Господње“ (уп. Лк 4 19), у чину новог стварања (уп. Ис 11 6–9; 32 15; 41 18–20; Јез 36 6–12; Јл 4 18; Ам 9 13; Зах 14 6), када Јахве „на свршетку дана“ — *בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים* (уп. Ис 2 2; Јер 23 20; 30 24; Дан 2 28; 8 19; 10 14; Ос 3 5; Мих 4 1) покаже своју безграничну моћ. Адам се, међутим, није одазвао Божијем позиву, те је кренуо у погрешном правцу, у правцу отпадништва, што је у свет увело пропадљивост и смрт. Ипак, грехопадом и промашајем човек не укида коначну замисао Божију о остварењу потпуне заједнице твари и Бога. Она ће се остваривати у дугом историјском периоду у којем се Бог постепено открива човеку, истовремено очекујући од њега одзив и подвиг. Човеку се нуди могућност избора: Бог, то јест живот, или отпадништво, то јест смрт. Јахве се изабраном народу обраћа непосредно: ... *ставио сам њед вас живој и смрј* (Понз 30 19). Живот значи однос с Богом, што је могуће управо због Божије „окренутости“ човеку. Јахве и Израил су стална стварност саодноса — Савеза. Тиме се, с филозофског аспекта, открива темељ посебне онтологије која је у бити персонална и саодносна. Јахве, иако суштински трансцендентан у односу на твар, борави у свом народу. О томе је у предегзилном периоду нарочито сведочио Ковчег Савеза. Врхунац Јахвеовог присуства у Израилу остварује се у ли-

⁶⁸⁰ Флоровски, *op. cit.*, 71.

⁶⁸¹ Cf. *Еј о Гилгамешу*, ТАУТ III, Gütersloh 1994, pl. X, 665.

тургијским свечаностима. У њима се стално изнова потврђивао Савез Јахвеа и Израила. Према су се у литургији славила дела Јахвеова учињена у прошлости, ипак је Савез добијао потпун смисао из перспективе будућности. Јахвеизам (касније хришћанство) од самих почетака показује да је по суштини есхатолошка религија, у којој су библијске личности и догађаји неповљиви и јединствени. Њихов есхатолошки карактер указује на њихову историчност. Заправо, есхатон оправдава историјски ток као смислено кретање од почетка ка крају: ... *да вам дам будућности какву чекате* (Јер 29 11). Сам покрет се већ у почетку усмерава есхатолошки.⁶⁸² Стари Савез је сав у ишчекивању — нади (תְּקוּוּת) — окренут будућим Јахвеовим делима.⁶⁸³ У почетку се чекало освајање обећане земље (Пост 15 7; 17 8; Изл 3 8, 17; 6 4; Понз 1 8 итд.), затим Дан Господњи (Ам 5 18) и суд народима (Ис 51 5), те се нада усмерава на Нови „вечни“ Савез (Ис 49 8; 55 3; 61 8; Јер 31 31–34; Јез 16 59–63) и, коначно, на Месију и будући — вечни живот.

С друге стране, морају се уважавати и услови у којима се развијао и у којима је живео стари Израил. „Народи земље“, који су с културно-цивилизацијског аспекта били знатно напреднији од Јевреја, стално су утицали на њих, а ти утицаји били су и позитивни и негативни. Верске идеје великих суседа биле су искушење за *народ изабрани*, па су се због тога нека старосавезна учења могла потпуно развити тек након престанка опасности од западања у хетеродоксију. Када је реч о старосавезној антропологији, то се посебно односи на развој учења о будућем животу. Требало је да протекне много времена да би старосавезни теолози увидели значај лика Божијег у човеку и да сазри идеја о неуништивости и значају сваке људске личности коју Бог уводи у свет (уп. Јов 10 8–12; Пс 139 13–18), то јест да сазри свест о „личносној вредности по Богу“.⁶⁸⁴ Учење о вечном животу развило се у форми веровања у васкрсење мртвих. Упоредо с тим разоткривала се идеја месижанизма, која свој коначни облик добија у лику Спаситеља. Избављење, Спаситељ и живот вечни нису само појмови већ су и реалност која указује на то да је живот као дар Божији радост и вредност и да се на крају историје — „на свршетку дана“ — не затварају хоризонти... Почине нов живот, јер *сшапо*

⁶⁸² A. Gelin, *Messianisme*, Paris 1961, 1171.

⁶⁸³ Пошто је стари Израил дуго познавао само овоземаљски живот, а за будућност после смрти знао само као за будућност народа, Божија милост која прашта схватала се или очекивала као унутарсветски судбоносни преокрет на добро. Ипак, пошто искуство сведочи о постојаности греха, као и о постојаности личне несреће и народне патње, нада у Божију милост која прашта постаје есхатолошка нада: *У оне дане и у оно време, говори Господ, изражиће се безакоње Израилово, али га неће бити; и греси Јудини, али се неће наћи, јер ћу опростити онима које оставим* (Јер 50 20), cf. Bultmann, *op. cit.*, 64–65.

⁶⁸⁴ Cf. Robinson, *The Group and Individual in Israel*, 29.

прође, гле све ново њосџаде (2Кор 5 17). То су свакако основни предуслови крајњег библијског оптимизма, који се у ранијем добу Израилове повести пројављивао у радости и пуноћи живљења, а у каснијем у ишчекивању Искупитеља и велике будућности у коју ће Израил ступити „на крају дана“, то јест „осмог дана“ који ће доћи: *Ево дана који створи Госџод! Радујмо се и веселимо се у њему* (Пс 118 24). Човек је, ма колико био погружен у грех и ма колико окружен злом и патњом у свету *џуном џашиџине* (Проп 1 2, 14), ипак на крају овог еона чекао спасење, избављење од смрти и вечну заједницу с Богом.

Иако је код старих Израилаца свакако постојао развој религијске све-сти, ипак је основна концепција старосавезне антропологије остала иста током готово читаве старосавезне повести. Човек је у библијском предању схватан као створење Божије, као биће заједнице, и искључиво је посматран као психофизичка целина, једносно биће. Чак би се условно могло рећи да се антропологија с тог аспекта најмање развијала. Наиме, развој старосавезне антропологије кретао се више у правцу сазревања идеје о коначном човековом назначењу. Било је потребно доста времена да сваки лик Божији добије на важности како би се решило последње и кључно антрополошко питање у Старом Савезу. Реч је, наравно, о васкрсењу мртвих и вечној заједници с Богом. Та мисао се коначно искристалисала у позније доба старосавезне повести, у само навечерје Новог Савеза, у којем се коначно испуњава синајски Савез Бога и Израила. То је Нови Савез Бога и *Новога Израила*. Старосавезна антропологија посматрана изван контекста новосавезне остаје непотпуна и недовршена. Тек оваплоћењем Сина Божијег потпуно се открива смисао и значај човека. Тек у Христу човек постаје нова твар, ослобођена смрти и пропадања. Стари Савез испуњава се у Новом; завршава се, али се не укида. Целокупна старосавезна повест, њен почетак, ток и крај, испуњава се не у самим догађајима и библијским ликовима, већ у личности Искупитеља, који и јесте *алфа и омега — џрви и џоследњи*. Само на основу исхођења из Новог Савеза или, прецизно, из перспективе *џоследњих ствари* — може се схватити и распознати истина и смисао Старог Савеза.

Континуитет између два Савеза у најбољој мери потврђује управо библијска антропологија. Писци новосавезних списа остају потпуно верни старосавезном виђењу човека. Наравно, разлика у односу на старосавезне теологе је у томе што они човека посматрају у Христу. Тако су изрази попут $\psi\chi\eta$, $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, $\sigma\omega\mu\alpha$, $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ само различити видови човековог бића. То је нарочито изражено код светог апостола Павла. У 1Сол 5 23 Апостол народа каже: ... *васцели дух (πνεῦμα) ваш и душа (ψυχή) и џело (σῶμα)*. Као и старосавезни писци, он не говори о човеку *in se*, већ о целом

човеку посматраном из различитих перспектива.⁶⁸⁵ Апостол Павле не само у том стиху већ и у читавом теолошком огледу, као и остали новосавезни богослови, остаје веран старосавезном предању. Исто се може рећи за потоњу светоотачку мисао, и то не само када је реч о антропологији већ и теологији уопште. Свакако, треба имати у виду и спољашње и унутрашње околности у којима се развијала Црква. Закључци да је дошло до јелинизације Источне Цркве и да се то односи и на антропологију неутемељени су и, у крајњој линији, нетачни.⁶⁸⁶ Чињеница је да је библијско *Вјерују* ступило на јелинско тле и да су се на старим паганским храмовима подизали хришћански. Црква је, по речима Флоровског, под своје свештене сводове примила антички свет.⁶⁸⁷ Био је то мукотрпан процес.

Сучељавање хришћанства и јелинизма одвијало се на више фронтова. Били су то векови жестоке борбе, нарочито против платонизма. Оци су писали на грчком језику и често су се кретали у философским категоријама, својственим јелинском менталном склопу. Оци су и сами били углавном Јелини. Истовремено су пред собом имали богату јелинску културу и философију, коју је требало употребити да би се боље и за тадашњег човека разумљивије изнеле основне истине библијско-хришћанског *Вјерују*. Неке философске поставке античких мислилаца (нарочито неизменљивост божанства) биле су им по природи ствари блиске.⁶⁸⁸ Ипак, у основи било је то превладавање и охристовљење великог духовног колоса — античког света. Оци су и сами истицали огромну разлику између јелинске и „наше философије“, не само у формалном већ и у најдубљем садржинском смислу. Оци су били преумљени Јелини; у својој теологији они су превладали темељне поставке платонизма. Нова, „наша философија“ поткопала је основни темељ старих јелинских схватања. На површину је избила сасвим другачија онтологија, онтологија какву дотадашњи свет није познавао. Била је то библијска онтологија. Она се потпуно одражава у богословској мисли источних отаца. То је било могуће зато што су оци остали у духу библијског предања Старог и Новог Савеза. Црква је суштински неизмењено сачувала библијску *киригму*, наравно — у руху прихватљивом тадашњем свету. Због тога је немогуће посматрати Свето Писмо изван саборно-евхаристијске свести Цркве; између старосавезне и новосавезне Цркве постоји

⁶⁸⁵ Cf. Joseph–Fitzmyer, *op. cit.*, 414–417.

⁶⁸⁶ О библијској утемељености отачке антропологије, поготово у односу на старојелинска, платонистичка и неоплатонистичка схватања, опширније: Флоровски, *О „бесмртно-сји“ душе*, 11–34.

⁶⁸⁷ Idem, *Источни оци IV века*, 11.

⁶⁸⁸ Cf. E. P. Meijering, *Wie platonisierten Christen?*, New York 1975, 133–146.

дубок и нераскидив континуитет. Коначно, Свети списи и јесу књиге настале у Цркви и за Цркву — стога их је једино могуће схватити у Цркви. Само у Цркви, у мистичном сусрету божанске љубави, може се схватити смисао и значај највећег Божијег дела — човека.

На крају ипак остаје доминантна мисао светог Григорија Ниског: човек је, као образ Божији, несагледива тајна. Тога је већ Стари Савез увелико свестан. Ма колико покушавали да одгонетнемо тајну бића човековог, она и даље остаје тајна која измиче свакој анализи и систематичности. Она не престаје да буде делом непозната и магловита. Опет, њени трагови расути су свуда по библијским списима. Из тих трагова јасно је само да је човек створен по лику и подобију Божијем, да је *Адам* — биће заједнице, душа, и дух, и тело, позван да сарађује с Богом и да му служи, радосно га славећи због највећег дара који му је дао: живота. Свакако, у старосавезним списима говори се и о тамној страни човековог бића, његовом отпадништву и самопотврђивању у злу; у перикопи о потопу јахвеист каже да су *мисли срца њихова свагда само зле* (Пост 6 5; 8 21). То истрајавање у греху увело је у свет смрт (уп. Рим 6 26; 1 Кор 15 56). Библија о томе сведочи, али се на томе не остаје. Преко Старог Савеза Бог пружа руку човеку и позива га на сарадњу и нову заједницу. Позива га да се, и поред свих људских странпутица, открије лик Божији у човеку, који је од почетка створен *да буде*. Суштина старосавезног призивања лежи у обећању Месије, темеља Новог Савеза, који је Стари Савез кроз своју целокупну повест припремао и најављивао. Када се испунило време (Гал 4 4), по предвечном савету Божијем, он је дошао да спасе свет и човека. За човека то, у ствари, значи могућност испуњења његовог коначног назначења, а то је обожење. Заправо, човек је од самог почетка на то позван: ... *будите свети, јер сам Ја свети, Господ Бог ваш*.

БИБЛИОГРАФИЈА

- Alt, A., *Kleine Schrifte zur Geschichte des Volkes Israels I*, München 1959;
- Anderson, B. W., *Understanding the Old Testament*, Englewood Cliffs, NJ, ²1966;
- Arenhoevel, D., *Prapovijest*, in: *Mali komentari Biblije — Stari zavjet*, Zagreb 1988;
- Baeck, L., *Das Wesen des Judentums*, Köln 1926;
- Barr, J., *The Symbolism of Names in the OT*, BJRL 52 (1969/1970);
- Barth, Ch., *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947;
— *Die Lehre von der Schöpfung I*, KD III/1, Zollikon-Zürich 1957;
- Baudissin, W., *Alttestamentliches hajjim „Leben“ in der Bedeutung von „Gluck“*, Berlin 1915, 143–161;
- Bauer, H. — Leander, P., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Hildesheim 1962;
- Bauer, J. B., *Nächster*, BthW II, Graz-Wien-Köln 1959;
- Baumgärtel, F. — Schweizer, E., *σάρξ — Bâsâr — Fleisch im Alten Testament*, ThWNT VII (ed. G. Friedrich), Stuttgart 1964;
- Becker, J. H., *Het Begrip Nefesj in het Oude Testament*, Amsterdam 1942;
- Begrich, J., *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer atl. Denkform*, ZAW 60;
- Beilner, W., *Freude*, BthW, Graz-Wien-Köln 1959;
- Benoit, P., *Exégèse et Théologie III*, Paris 1968;
- Bieder, W., *Geist im Alten Testament*, ThWNA VI (1959);
- Boman, Th., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem grichischen*, Göttingen 1966;
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, München 1964;

- Bousset, W., *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906;
- Bratsiotis, P., אִשָּׁה אִישׁ, ThWAT I, Stuttgart 1973;
 — בְּשֵׁר, ThWAT I, Stuttgart 1973;
 — *Genesis I, 26 in der orthodoxen Theologie*, EvTh 11, München 1951/1952;
 — *Nepheš — psyche. Ein Beitrag zur Forschung der Sprache und Theologie Septuaginta*, SVT 15 (1966) 181–228;
- Brockelmann, C., *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen II*, Hildesheim 1961;
- Brongers, H. A., *Das Wort „NPŠ“ in den Qumranschriften*, RQu 4 (1963);
- Brunner, H., *Das hörende Herz*, ThLZ 79 (1954);
 — *Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses*, AfO 17 (1954/1955);
- Buber, M., *Ich und Du*, Berlin 1936;
 — *Zwei Glaubensweisen*, Werke I, München 1962, 651–782;
- Budde, K., *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1–125)*, Gießen 1883;
- Bultmann, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984;
 — *Das Urchristentum*, München 1992;
- Bussche, H., *L'homme créé à l'image de Dieu*, CollB 31 (1948);
- Campbell, J. Y., *The Origin and Meaning of the Christen Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, JThSt 49 (1948) 130–142;
- Conrad, J., *Die junge Generation im Alten Testament*, AzTh I/42 (1970);
- Delekat, L., *Zum hebräischen Wörterbuch*, VT 14 (1964) 7–66;
- Delitzsch, F., *Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuch zum Alten Testament*, Leipzig 1886;
 — *System der biblischen Psychologie*, Leipzig 1861;
- Dillmann, A., *Die Genesis*, KeH 1, Leipzig 1892;
- Drijvers, P., *Les Psaumes*, Paris 1958;
- Driver, G. R., *Problems of the Hebrew Verbal Sistem*, JThS 39 (1938);
- Dürr, L., *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient*, MVÄG 36/2 (1932);
 — *Hebräische nāpāš = akkadische napištu = Gurtel, Kehle*, ZAW 43 (1925);

- *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient*, Münster i. W. 1926;
- Eichrodt, W., *Heilserfarung und Zeitverständnis im Alten Testament*, ThZ, Basel 1956;
 — *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, AThANT 4 (1947);
 — *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1968;
- Eissfeldt, O., *Jahwe-Name und Zauberwesen*, KS I, 150–171;
- Elliger, K., *Levitikus*, HAT I/1, Tübingen 1966;
 — *Studien zum Habakuk — Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953;
- Fichtner, J., *Der Begriff des „Nächsten“ im Alten Testament*, WuD N. F. 4 (1955);
 — *Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, VT 6 (1956);
 — *Seele oder Leben in der Bibel*, ThZ 17 (1961);
- Fohrer, G., *Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments*, ThZ 3 (1968) 161–172;
 — *Die Weisheit im Alten Testament*, BZAW 115 (1969);
- Fraine, J. de, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der Korporativen Persönlichkeit in der Heiligen Schrift*, Köln 1962;
- Frazer, J. G., *Die Arche. Biblische Geschichten im Licht der Völkerkunde*, Stuttgart 1960;
- Gabler, J. Ph., *Neuer Versuch über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der höhern Kritik*, Altdorf-Nürnberg 1975;
- Galling, K., *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht*, Mainz 1947;
 — *Die Erwählungstraditionen Israels*, BZAW 48 (1928);
- Garritzen, Ch., *Lexikon der Bibel*, Wiesbaden 1990;
- Gelin, A., *Messianisme*, Paris 1961, 1165–1212;
- Gerleman, G., *בָּשָׂר — bāsār — Fleisch*, THAT I, München 1971;
 — *דָּם — dām — Blut*, THAT I, München 1971;
 — *חַיָּה — hjh — Leben*, THAT I, München 1971;
 — *מוֹת — mut — sterben*, THAT I, München 1971;
- Gerstenberger, E., *Der klagende Mensch*, PbTh, 64–72;
- Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962;

- Gesenius, W. — Kautzsch, E., *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909;
- Glueck, N., *Das Wort hesed im alt. Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise*, ²1961;
- Goeke, H., *Das Menschenbild der individuellen Klagerlieder. Ein Beitrag zur alttestamentliche Anthropologie*, Bonn 1970;
- Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 1934;
- Gross, H., *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Lex tua veritas*, Trier 1961;
- Gunkel, H., *Genesis*, HK I, 1, Göttingen 1910;
— *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1921;
- Haag, H., *Bibel-Lexikon*, Zürich–Köln 1956;
- Harrington, W., *Uvod u Bibliju*, Zagreb 1977;
— *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb 1993;
— *Uvod u Stari zavjet*, Zagreb 1987;
- Hauppenbauer, H., בֶּשֶׂר „Fleisch“ in den Texten von Qumran (Höhle I), ThZ 13 (1957);
- Hehn, J., *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im AT*, ZAW 43 (1925) 210–225;
— *Zum Terminus „Gottes Bild“*, Freischrift E. Sachau, Berlin 1915;
- Heinisch, P., *Christus, der Erlöser im Alten Testament*, Graz 1955;
— *Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus*, BIZf 1, Münster i. W. 1908;
— *Personifikationen und Hipostasen im Alten Testament und im alten Orient*, BIZf 9, Münster i. W. 1921;
- Hempel, J., *Gott, Mensch und Tier im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung von Gen 1–3*, BZAW 81, Berlin 1961;
— *Das Ethos des Alten Testaments*, BZAW 67, Berlin 1938;
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969;
— *Was ist der Mensch*, PbTh, München 1971;
- Herzog, F., *Befreiung zu einem neuen Menschenbild. Anthropologische Überlegungen zum Problem der Lebensqualität*, EvKomm 5 (1972) 516–520;
- Hesse, F., *Mšh und mašiah im Alten Testament*, ThWNT 9, Stuttgart 1972;
- Hessler, B., *Die literarische Form der biblischen Urgeschichte*, WuW 21 (1958);
- Holzinger, H., *Genesis*, KHC I, Freiburg 1898;

- Horst, F., *Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament*, München 1961;
- Hulst, A. R., *Kol-bâsâr in der priesterlichen Fluterzählung*, OTS 12 (1958);
- Humbert, P., *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Mémoires de l'Université de Neuchatel 14 (1940);
 — *Empoli et portée bibliques du verbe yâsar et de ses dérivés substantifs* (Festschr. O. Eißfeld), BZAW 77 (1958) 82–88;
- Jakob, E., *Le thème de l'Imago Die dans l'AT*, in: *Congress of the Orientalists II*, 1957;
- Jenni, E., אב — 'âb — Vater, THAT I, München 1971;
 — אהב — 'hb — lieben, THAT I, München 1971;
 — *Das Wort „ôlâm“ im Alten Testament*, ZAW 64 (1952);
- Johnson, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949;
- Joseph, A. — Fitzmyer, S. J., *Pavlova teologija*, BtSNz, Zagreb 1980;
- Joüon, P., *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome 1947;
- Jüngel, E., *Grenzen des Menschseins*, PbTh, München 1971;
 — *Tod*, Gütersloh 1993;
- Junker, H., *Genesis. Kommentar*, Würzburg 1949;
- Kautsch, E., *Die Heilige Schrift des Alten Testament*, übersetzt, 3, Aufl. I–II, Tübingen 1922/1923;
- Kleinert, P., *Zur Idee des Lebens im Alten Testament*, ThSK 68 (1895) 693–732;
- Koch, K., *Gibt es ein Vergeltungsproblem im Alten Testament*, ZThK 52 (1955);
 — *Erlösungstheorie. Genesis 1–11*, TB 1, Bergen–Enkheim 1965;
 — *Der Spruch „Sein Blut auf seinem Haupt“ und die israelische Auffassung vom vergossenen Blut*, VT 12 (1962);
- Koerberle, J., *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments*, München 1901;
- Köhler, L., *Die Grundstelle der Imago-Die-Lehre, Genesis I*, ThZ 4, 1948;
 — *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953;
 — *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966;
- König, F., *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien–Freiburg–Basel 1964;
- Kosmala, H., *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden 1959, 44–75;

- Kotlmann, L., *Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern*, Hamburg– Leipzig 1910;
- Kraus, H. J., *Der lebendige Gott*, EvTh 27 (1967);
— *Psalmen*, Neukirchen 1978;
- Krieger, N., בצלם אלהים, ZAW 70 (1958);
- Kropat, A., *Die Syntax des Autors der Chronik*, BZAW 16 (1909);
- Kühlewein, J., איש — 'iš — Mann, THAT I, München 1971;
— אִשָּׁה — 'iššâ — Frau, THAT I, München 1971;
— ילד — jld — gebären, THAT I, München 1971;
- Kustiċ, Ž., *Židovski Savez s Bogom — tri tisućljeća vjere*, in: *Velike religije svijeta*, Zagreb 1974;
- Kutsch, E., *Verheißung und Gesetz*, BZAW 131, Berlin 1973;
— בְּרִית — b^erit — Verpflichtug, THAT I, München 1971;
- Lamberty-Zielinski, H., נֶשָׂמָה — nešâmâh, ThWAT I, Stuttgart 1973;
- Landersdorfer, S., *Die sumerschen Parallelen zur biblischen Urgeschichte*, AtA VII/5, Münster 1917;
— *Summerisches im Alten Testament*, Leipzig 1916;
- Lauhe, R., *Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament. Eine struktural-semitische Analyse von leb, næpæš, und ruah*, Helsinki 1983;
- Liechtenstein, M., *Das Wort Nephesh in der Bibel*, Berlin 1920;
- Loewenstamm, S. E., *Man as Image and Son of God*, Tarbiz 27 (1957);
- Loretz, O., *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, Anima 19 (1964);
- Lussier, E., *Adam im Genesis 1 1–4 24*, CBQ 18 (1956);
- Lys, D., *Bâsâr. La chair dans l'Ancien Testament*, Paris 1967;
— *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, EHPH, Paris 1959;
— *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, EHPH, Paris 1962;
- Maag, V., *Alttestamentliche Anthropologie in ihrem Verhältnis zur altorientalischen Mythologie*, AS 9, Bern 1955;
— *Tod und Jenseits nach dem Alten Testament*, SthU, 1964;
- Maas, F., אָדָם, ThWAT I, Stuttgart 1973;
— אֱנוֹשׁ, ThWAT I, Stuttgart 1973;
- Maier, G., *Mensch und freier Wille*, WUNT 12, Tübingen 1971;

- Marmodji, A. S., *Le lexicographie arabe à la lumière du biliteralisme et de la philologie sémitique*, Jerusalem 1937;
- Matheus, F., *Einführung in das Biblisch Hebräisch. Studiengrammatik*, Münster 1997;
- McKenzie, L. J., *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern 1962;
— *Myths and Realities*, Milwaukee–Bruce 1963;
— *Starozavjetna biblijska teologija*, BtSNz, Zagreb 1980;
- Meijering, E. P., *Wie platonisierten Christen? God Being History*, New York 1975, 133–146;
- Meyer, R., Art. $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$, ThW VII, 109–113;
- Moritz, S., *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960;
- Mowinckel, S., *Psalmenstudien I–IV*, Kristiania 1921–1924;
- Müller, H. P., קָהָל — *kahal* — *Versammlung*, THAT II, München 1976;
- Müller, W. W., *Altsüdarabische Beiträge zum hebräischen Lexikon*, ZAW (75) 34 (1963);
- Murphy, E. R., *Bsr in the Qumran Literature*, Sacra Pagina 2 (1959) 60–76;
- Nöldeke, Th., צֶלֶם und צֶלְמוֹת , ZAW 17, Berlin 1897;
— *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*, ARW 8 (1905);
- Noth, M., *Das dritte Buch Mose. Levitikus*, ATD 6 (1966);
— *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle 1940;
— *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT 52 (1930);
- Nötscher, F., *Heist kabod „Seele“?*, VT 2 (1952) 358–362;
— *Die Psalmen*, Würzburg 1947;
- Oelsner, J., *Benennung und Funktion der Körperteile im hebräischen Alten Testament*, 1960;
- Ohler, A., *Mythologische Elemente im Alten Testament*, Düsseldorf 1969;
- Osterloh, E., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Theologia viatorum, München 1939;
- Otto, E., *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, PbTh, München 1971;
- Pannenberg, W., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962;
- Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture I–II*, London 1926;

- Perlitt, L., *Mose als Prophet*, EvTh 31, München 1971;
- Pidoux, L., *L'homme dans l'Ancien Testament*, Cahiers théologiques 32 (1953);
- Plessner, H., *Anthropologie II. Philosophisch*, RGG I (1957);
- Plöger, J. G., מִצְרַיִם, ThWAT I, Stuttgart 1973;
- Pozo, C., *Eshatologija*, Sarajevo 1997;
- Preuss, H. D., *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1991;
- Procksch, O., *Die Genesis*, Leipzig–Erlangen 1924;
— *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950;
- Quell, G., *Die Auffassung des Todes in Israel*, Gütersloh 1967;
- Rad, G. von, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47 (1929);
— *Die Gottesebenbildlichkeit im Alten Testament*, ThW II;
— „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen, FS Bertholet 1950;
— *Theologie des Alten Testaments*, München³ 1962;
— *Vom Menschenbild des Alten Testaments*, BEvTh 8, München 1942;
- Ratschow, C. H., *Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments*, BZAW 70 (1941);
- Reventlow, Graf H., *Sein Blut komme über sein Haupt*, VT 10 (1960);
- Rebić, A., *Biblijska prapovijest Post 1–11*, Zagreb 1970;
— *Središnje teme Staroga zavjeta*, Zagreb 1996;
- Reiser, W., *Die Verwandtschaftsformel in Gen. 2, 23*, ThZ 16 (1960);
- Robertson Smith, W., *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894²;
- Robinson, T. H., *Palestine in General History*, Oxford 1929;
- Robinson, Wh. H., *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964;
— *The Group and the Individual in Israel*, in: *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964;
- Rost, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, BWANT 24 (1967);
- Rudolph, W., *Das Menschenbild des Alten Testaments*, Gütersloh 1953;
- Rüsche, F., *Blut, Leben, Seele*, Paderborn 1930;

- Sander, O., *Leib-Seele-Dualismus im Alten Testament*, ZAW 77 (1965);
- Scharbert, J., *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch*, SBS 19 (1967);
- Schedl, C., *Geschichte des Alten Testaments*, in: *Urgeschichte und alter Orient*, Innsbruck 1956;
- Scheffczuk, L., *Der Mensch als Bild Gottes*, WF 124 (1969);
- Schlink, E., *Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium*, BEvTh 8, München 1942;
- Schmid, H. H., אָדָמָה — 'adâmâ — *Erdeboden*, THAT I, München 1971;
— *Wesen und Geschichte der Weisheit*, BZAW 101, Berlin 1966;
- Schmidt, K. L., *Homo Imago Die im Alten Testament*, ErJb 15 (1947);
- Schmidt, H. W., *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, EvTh 24, München 1964;
— *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschaft*, Neukirchen 1964;
— *Vom Verständnis des Menschen (Anthropologische Einsichten des Alten Testaments). Einführung in das Alte Testament*, Berlin — New York, ⁵1995, 377–395;
- Schmitt, E., *Leben*, BthW II, Graz–Wien–Köln 1959;
— *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach*, 1954;
- Schnackerburg, R., *Licht*, BthW II, Graz–Wien–Köln 1959;
- Schnelle, U., *Neutestamentliche Anthropologie*, BThSt 18, Neukirchen–Vluyn 1991;
— *Transformation und Partizipation als Grundgedanken paulinischer Theologie*, NTS 47 (2001);
- Schoeps, H. J., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950;
- Schottruff, W., *Gedanken im Alten Orient und Alten Testament*, WMANT 15 (1967);
- Schrage, W., *Ekklesia und Synagoge. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs*, ZThK 60 (1963) 178–202;
- Schulz, A., *Der Sinn des Todes im Alten Testament*, Braunsberg 1919;
- Schulz, H., *Das Todesrecht im Alten Testament*, BZAW 114 (1969);
- Schumann, F. K., *Imago Die*. FGK „Imago Die“. *Beiträge zur theologischer Anthropologie*, Gießen 1932;

- Schwab, J., *Der Begriff der Nephesch ich der hl. Schriften des A. T.*, München 1914;
- Seebass, H., נַפֶּשׁ — *næpæš*, ThWAT, Stuttgart 1973;
- Seibel, W., *Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen*, MS, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967;
- Seidel, H., *Das Erlebnis der Einsamkeit im Alten Testament*, ThA 29 (1969);
- Seidensticker, Ph., *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche*, SBFLA 9 (1958/1959) 94–198;
- Sekine, M., *Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung*, SVT 9 (1963);
- Smend, R., *Die Bundesformel*, Zürich 1963;
 — *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 84 (1963);
 — *Über das Ich der Psalmen*, ZAW VIII (1888);
- Smith, R., *The Bible doctrine of Man*, London 1951;
- Soden, v. W., *Grundriß der akkadischen Grammatik*, AnOr 33 (1952);
 — *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965;
- Stamm, J. J., *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, ThSt 54, Zürich 1959;
- Stange, C., *Das Ebenbild Gottes*, ThLZ 74, 79–86;
- Steck, O. H., *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2, 4b–3, 24*, BiblStud 60 (1970);
- Stendebach, F. J., *Der Mensch, wie ihn Israel vor 3000 Jahren sah*, Stuttgart 1972;
- Stoebe, H. J., חֶסֶד — *hesed* — *Güte*, München 1971;
- Stolz F., לֵב — *léb* — *Herz*, THAT I, München 1971;
 — *Unterscheidung von Got und Welt: Monotheismus*, in: *Weltbilder der Religionen*, Zürich 2001, 139–157;
- Thoma, Cl., *Das Messias Projekt — Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Pattloch 1994;
- Tomić, C., *Pristup Bibliji. Opći uvod u Sveto pismo*, Zagreb 1986;
- Torge, P., *Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament*, Leipzig 1909;
- Vaux, R. de, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I*, Freiburg 1964;
 — *La Genèse. La Sinte Bible, Jerusalem*, Paris 1951;

- Vischer, W., *Das Christuszeugnis des Alten Testaments I*, Zollikon–Zürich 1934;
- Višić, M., *Zakonici drevne Mesopotamije*, Beograd 1985;
- Volborn, W., *Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments*, 1951;
- Vriezen, Th. C., *Die Hoffnung im Alten Testament*, ThLZ 78 (1953);
 – *La création de l’homme d’après l’image de Dieu*, OtSt 2 (1943);
 – *Bubers Auslegung des Liebesgebots Lev 19, 18b*, ThZ 22 (1966);
 – *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen 1956;
- Wächter, L., *Gemeinschaft und Einzelner im Judentum*, Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 16 (1959);
 – *Der Tod im Alten Testament*, AzTh II/8 (1967);
- Warnach, V., *Kirche*, BthW II, Graz–Wien–Köln 1959;
 – *Liebe*, BthW II, Graz–Wien–Köln 1959;
- Wertheimer, *Das Denken Naturvölker*, Zeitschrift für Psychologie, 1912;
- Westermann, C., אָדָם — ’âdâm — *Mensch*, THAT I, München 1971;
 – *Genesis 1–11*, BKAT, Neukirchen 1976;
 – *Heilung und Heil in der Gemeinde aus der Sicht des Alten Testaments*, Zehntes Seminar für christlichen ärztlichen Dienst III (Februar 1971) I–IV;
 – *Das Hoffen im Alten Testament*, Theologia Viatorum 4 (1952/1953);
 – נַפֶּשׁ — nâfâš — *Seele*, THAT I, München 1971;
 – *Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel*, Stuttgart 1960;
- Wildberger, H., צֶלֶם — *Abbild*, THAT II, München 1976;
 – *Das Abbild Gottes (Gen 1 26–30)*, ThZ 21 (1965);
- Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh ²1973;
 – *Volksgemeinde und Glaubensgemeinde im Alten Bund*, EvTh 9, München 1949/1950;
- Woude, van der, A. S., שֵׁם — šêm — *Name*, THAT II, München 1976;
- Zenger, E., *Ich will Morgenröte wecken*, Freiburg 1991;
- Zimmerli, W., *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, VR 272 S (1968);
 – *Das Menschenbild des Alten Testament*, ThEx NF 14, München 1949;
 – *1. Mose 1–11. Die Urgeschichte I*, Zürich 1943;
- Zobel, H. J., בָּדָד — bādād, ThWAT I, 511–518.

БИРИЛИЧНА ИЗДАЊА

- Зизиулас, Ј., *Дојринос Каџадокије хришћанској мисли*, Богословље 1–2 (1988);
— *Екклесиолошке теме*, Нови Сад 2001;
— *Јединство Цркве у светој Евхаристији и у епископу у прва три века*, Нови Сад 1997;
- Јевтић, А., *Духовни животи виђен из перспективе антропологије*, in: *Трагање за Христом*, Београд 1993;
— *Пролегомена за исихастичку гносеологију*, in: *Духовност православља*, Београд 1990, 112–170;
— *Хришћанско схватање личности у историји*, Тп 1–4 (1991) 19–33;
- Кубат, Р., *Сусрет јудејства са јелинизмом у предмакавејском и макавејском периоду и његове последице*, Богословље 1–2 (1997);
— *Схватање загробног живота кроз старозавјетну историју*, Богословље 1–2 (1999);
- Лозе, Е., *Свети Новог завета*, Београд 1994;
- Мајендорф, Ј., *Свети Григорије Палама и православна мистика*, Београд 1995;
- Поповић, ава Јустин, *Догматика православне Цркве*, Београд 1980;
- Станилоје, Д., *Православна догматика*, Београд 1993;
- Флоровски, Г., *Источни оци IV века*, Манастир Хиландар 1997;
— *Источни оци V–VIII века*, Манастир Хиландар 1998;
— *Недоумице историчара хришћанства*, in: *Хришћанство и култура*, Београд 1995;
— *О „бесмртности“ душе*, Видослов 25 (2002);
— *Патристички век и есхатологија*, Видослов 23 (2001);
— *Твар и стварност*, Тп 1–4 (1991).

ТРАНСКРИПЦИОНИ РЕЧНИК ЈЕВРЕЈСКИХ РЕЧИ

אֵד — 'êd	בִּקְשׁ — bəqš
אָדָם — 'âdâm	בָּשָׂר — bāsâr
אָדוֹם — 'âdôm	בַּת — bat
אֲדָמָה — 'âdâmâh	גָּ'אל — gâ'al
אָדוֹן — 'âdôn	גְּבִיהַ — gbh
אֲהֵב — 'âhêv	גּוֹי — gôj
אֲהַבָּה — 'ahavâh	דָּבָר — dāvâr
אִיהַ — 'vh	דָּם — dâm
אֵהַ — 'âh	דְּמוּת — d'e'mût
אֵהָד — 'ehâd	דֶּרֶךְ — derek
אֲהַרִּית — 'harît	דַּ'עַת — da'at
אִישׁ — 'iš	הֶעֱלַ — hevel
אֲנַף — 'ânaf	הַיָּהַ — hajjâh
אֵף — 'af	הַטָּאת — hatâ't
אֱלֹהִים — 'êlohîm	זָכָר — zâkâr
אִמְרָה — 'im ^e râh	חַי — haj
אֱמֶת, אֱמוּנָה — 'emet, 'emûnâh	חַיָּה — hjh
אִנֶּשׁ — 'nš	חַיִּים — hajjîm
אֲנוֹשׁ, אֵנוֹשׁ — 'enôš, 'enâš	חֻכְמָה — hoh ^e mâh
אֲרָחַ — 'orah	חֹמֶר — homer
אֲרֵץ — 'erec	חֵן — hên
אִשָּׁה — 'iššâh	חֶסֶד — hesed
אֲשֶׁר — 'ašer	חֲסִיד — hâsîd
אֲתָם — 'ôtâm	חֶסֶד — hsd
בַּ — b	חֻקָּה — huqqâh
בַּד — bad	יָד — jâd
בָּדַד — bâdâd	יָדַע — jd'
בֵּטֵן, רֶחֶם — beten, rehen	יְהוָה — JHWH
בַּיִת — bajit	יּוֹם — jôm
בֵּן — ben	יָחִיד — jâhîd
בַּ'אל — ba'al	יָטַב — jtb
בַּר — bar	יָלַד — jld
בָּרָא — bârâ'	יָצַר — jâcar
בְּרִית — b ^e rît	יָצַר — jêcer

יָרֵא — <i>jârê'</i>	עַד — <i>'éd</i>
יֵשׁ — <i>jěš</i>	עֲדָה — <i>'édâh</i>
כ — <i>k</i>	עוֹן — <i>'âwôn</i>
כַּבֵּד — <i>kbd</i>	עֹלָם — <i>'olâm</i>
כַּבֵּד — <i>kâvêd</i>	עַם — <i>'am</i>
כַּבֹּד — <i>kâvôd</i>	עֵנָה — <i>'nh</i>
כֹּל — <i>kôl</i>	עֵפֶר — <i>fr</i>
כַּלִּיּוֹת — <i>k^elâjôt</i>	עֵשָׂה — <i>'šh</i>
כַּעַס — <i>k's</i>	פּוּחַ — <i>fwh</i>
לְאֵם — <i>l^eôm</i>	פְּקוּדִים — <i>fiqqûdîm</i>
לֵב, לֵבָב — <i>lêv, lêvâv</i>	פִּשֵׁעַ — <i>feša'</i>
לֵבָד — <i>l^evad</i>	צֶדֶק — <i>cedeq</i>
מִוֵּט — <i>mût</i>	צֶדֶקָה — <i>c^edâqâh</i>
מוֹת — <i>mwt</i>	צֶל — <i>cêl</i>
מוֹת — <i>tâwet</i>	צֶלֶם — <i>celem</i>
מִל' — <i>ml'</i>	קָדוֹשׁ — <i>qâdôš</i>
מִלְאָךְ — <i>mal^e'âk</i>	קָהָל — <i>qâhâl</i>
מִלְכּוֹת — <i>mal^ekût</i>	קְהַל יְהוָה — <i>q^ehal JHWH</i>
מִלְאֲדֵי יְהוָה — <i>mal^e'âk JHWH</i>	קֶרֶב — <i>qerev</i>
מִמּוֹתַיִם — <i>m^emôtîm</i>	רֹוה — <i>rwh</i>
מִסַּס — <i>mss</i>	רוּחַ — <i>ruah</i>
מִזְעַל — <i>ma'al</i>	רָחַם — <i>râham</i>
מִזְוָה — <i>mic^ewâh</i>	רַע — <i>rê'a</i>
מִזְרָא — <i>miq^erâ'</i>	רַעַה — <i>r'h</i>
מִר — <i>mar</i>	רַעַע — <i>râ'a'</i>
מִרֵּר — <i>mrr</i>	רַפָּא — <i>râfâ'</i>
מִרְרָה — <i>m^erôrâh</i>	רַפָּאִים — <i>râfâ'im</i>
מִשְׁפָּחָה — <i>miš^epâhâh</i>	רִצָּה — <i>rch</i>
מִשְׁפָּטִים — <i>miš^epâtîm</i>	רִשׁוֹל — <i>š^e'ôl</i>
מֵת — <i>mêt</i>	רִשָּׁע — <i>š^e'êr</i>
נָטַר — <i>nâtar</i>	רִשְׁבֵּט — <i>šêvet</i>
נָעַר — <i>na'ar</i>	רִשִׁים, רִשִׁית — <i>šjm, šjt</i>
נֶפֶשׁ — <i>nefeš</i>	רִשִׁם — <i>šêm</i>
נֶעָה — <i>necah</i>	רִשְׁמֵר — <i>šâmar</i>
נֶפֶשׁ הַיְהוָה — <i>nefeš hajjâh</i>	רִשְׁפֵּל — <i>šêfel</i>
נֶקְוָה — <i>n^eqêvâh</i>	רִשְׁקֵר — <i>šeqer</i>
נִשְׁם — <i>nšm</i>	רִתּוֹרָה — <i>tôrâh</i>
נִשְׁמָה — <i>n^ešâmâh</i>	רִתּוֹתָה — <i>t^emûtâh</i>
נִשְׁמַת חַיִּים — <i>n^ešâmâh hajjîm</i>	רִתּוֹתָה — <i>t^etiq^ewâh</i>
נָתַן — <i>nâtân</i>	
עָבַד — <i>'âvad</i>	
עֵבֶד — <i>'eved</i>	
עָגַב — <i>'gb</i>	

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

- Авељ 131
Авраам, праотац 40, 70, 72, 108, 122, 127, 136, 145
Адам 21, 28, 36, 43, 47, 51, 53, 54, 55, 57, 63, 75, 110, 112, 114, 134, 135, 137, 147, 151
Адара, сумерски владар 52
Ајхрот, В. (Eichrodt, W.) 30
Алт, А. (Alt, A.) 25
Амвросије Милански, свети 41
Аристотел 105
Атанасије Велики, свети 41, 43, 63, 112, 119
Ахимелек 141
Барт, К. (Barth, K.) 34, 35
Бауер, Х. (Bauer, H.) 53
Бог 15 et passim
Боетије 134
Брациотис, П. 67–68
Брокелман, К. (Brockelman, C.) 26
Бултман, Р. (Bultmann, R.) 79
Бусхе, Х. (Bussche, H.) 31
Василије Велики, свети 41, 43
Вестерман, К. (Westermann, C.) 29, 34, 53, 62, 64, 70
Вилдбергер, Х. (Wildberger, H.) 32, 34
Волф, Х. В. (Wolff, H. W.) 65
Габлер, Ј. Ф. (Gabler, J. Ph.) 25
Галинг, К. (Galling, K.) 35
Господ 16, 24, 26, 36, 45, 46, 55, 60, 63, 64, 67, 68, 69, 78, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 98, 99, 100, 101, 111, 113, 114, 122, 126, 132, 138, 139, 140, 142, 143, 147, 148, 149, 151
Григорије Назијанзин (Богослов), свети 38, 39, 43, 48, 107, 113
Григорије Ниски, свети 22, 38, 39, 40, 41, 43, 60, 98, 106, 113, 151
Григорије Палама, свети 38, 40
Грос, Х. (Gross, H.) 31
Гункел, Х. (Gunkel, H.) 25, 30
Давид, цар 57, 64, 70, 91–92, 119, 133, 139, 141, 145
Данило, пророк 55, 75, 84, 88, 118, 142, 143
Даничић, Ђ. 45, 126
Девтеро-Исаија, Друго-Исаија, пророк 46, 73, 117, 123, 127
Делич, Ф. (Delitzsch, F.) 52–53
Дилман, А. (Dillman, A.) 31
Драјвер, Џ. Р. (Driver, G. R.) 53
Дух Свети 36, 37, 42, 63, 79, 87, 128, 137
Елохим 28, 45, 46, 48, 49, 50, 98
Емануил 120, 142
Енош 55
Епифаније Кипарски, свети 38–39, 41
Зебас, Х. (Seebass, H.) 62
Зизјулас, Ј. 97, 136
Илија, пророк 57, 70, 73, 84, 86, 99, 116
Иринеј Лионски, свети 37, 38, 39, 41, 119
Исав 132, 136
Исаија, пророк 25, 26, 55, 56, 64, 75, 86, 89, 101, 117, 118, 127, 142
Исак, праотац 40, 70, 136
Исидор Пелусиот, свети 37
Исус Навин 57, 84, 85, 108
Исус Христос 16, 22, 34, 36, 41, 42, 43, 44, 54, 79, 93, 102, 117, 118, 120, 140, 141, 146, 149
Јакоб, Е. (Jakob, E.) 31

- Јаков, праотац 16, 40, 46, 67, 86, 98, 106, 108, 130, 132, 136, 138
 Јахве 16, 21, 24, 25, 26, 27, 31, 40, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 59, 60, 64, 66, 69, 71, 73, 74, 75, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 95, 98, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148
 Јевсевије Кесаријски 37, 41
 Језекил, пророк 28, 29, 51, 60, 75, 76, 85, 101, 117, 119, 137
 Јелисеј, пророк 57, 84
 Јеремија, пророк 55, 64, 72, 82, 85, 88, 89, 92, 102, 103, 119, 126, 127, 129, 137, 145
 Јефрем Сирин, свети 126
 Јов 45, 46, 51, 55, 56, 59, 64, 65, 66, 75, 76, 78, 91, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 145
 Јован, апостол 130
 Јован Дамаскин, свети 42, 43, 112, 113
 Јован Златоусти, свети 19, 38, 41
 Јонатан 70, 133
 Јосиф, праотац 57, 69, 84, 132
 Јосиф Флавије 52, 68
 Јункер, Х. (Junker, H.) 26
 Јустин Мученик, свети 38, 41, 119
 Кајин 55, 131, 132
 Келер, Л. (Köhler, L.) 26
 Кипријан Картагински, свети 41
 Кирил Јерусалимски, свети 41
 Климент Александријски 41, 119
 Краус, Х. Ј. (Kraus, H. J.) 59
 Кригер, К. (Krieger, K.) 35
 Ландесдорфер, С. (Landesdorfer, S.) 53
 Леонтије Византијски 112
 Лис, Д. (Lys, D.) 67, 74, 75
 Макарије Египатски, свети 50, 93
 Макензи Л. Ј. (McKenzie, L. J.) 30
 Максим Исповедник, свети 19, 38, 40, 97
 Мелитон Сардски, свети 37
 Месија 117, 119, 120, 146, 148, 151
 Мојсеј 40, 57, 83, 85, 86, 101, 108, 124, 126, 136, 139, 142, 145
 Нечер, Ф. (Nötscher, F.) 116
 Ноје 122
 Ориген 38, 41
 Осија, пророк 85, 91, 127, 129
 Павле, апостол 36, 37, 58, 68, 79, 93, 110, 121, 127, 128, 137, 149, 150
 Педерсен, Ј. (Pedersen, J.) 18
 Платон 15, 98
 Прокш, О. (Procksch, O.) 53
 Протагора 15
 Рад, Г. фон (Rad, G. von) 25, 31
 Ридел, В. (Riedel, W.) 35
 Робинсон, В. Х. (Robinson, W. H.) 43
 Рудолф, В. (Rudolph, W.) 35
 Рута 106
 Самсон 81, 82, 89
 Самуил, судија 26, 57, 89
 Саул 65, 83, 91, 132, 138
 Соломон, цар 64, 65, 68, 71, 84, 90, 100, 102, 107, 117
 Станилоје, Д. 43, 47
 Татијан Асирац 37, 119
 Теодорит Кирски 38
 Теофил Антиохијски, свети 41
 Тертулијан 41
 Трито-Исаија, Трећи Исаија 76, 111, 127
 Фишер, В. (Vischer, W.) 35
 Флоровски, Г. 15, 60, 63, 105, 113, 139, 150
 Форер, Г. (Fohrer, G.) 31
 Фрејзер, Џ. Џ. (Frazer, J. G.) 47
 Фрицен, Т. (Vriezen, T.) 46, 53
 Хен, Ј. (Hehn, J.) 32
 Хеслер, Б. (Hessler, B.) 35
 Хорст, Ф. (Horst, F.) 34
 Хумберт, П. (Humbert, P.) 46, 98
 Цимерли, В. (Zimmerli, W.) 25
 Џонсон, А. Р. (Johnson, A. R.) 70
 Шедл, К. (Schedl, C.) 26
 Шлинк, Е. (Шлинк, Е.) 31
 Шмит, В. Х. (Schmidt, W. H.) 32, 33
 Штам, Ј. (Stamm, J.) 34, 35
 Шуман, Ф. К. (Schumann, F. K.) 35

ПОЈМОВНИ И ТОПОГРАФСКИ РЕГИСТАР

- анатомија 65, 88, 102, 104
анђео 26, 28, 57, 143; Анђео Господњи 57
антички 17, 98, 104, 135, 150
антропологија 15, 16, 24, 54, 61, 79, 145, 149, 150; библијска 15, 16, 42, 61, 145, 149; христоцентрична 16; в. и старосавезна
антрополошки израз, појам, термин 19, 61, 62, 73, 76, 78, 79, 80, 84, 87, 88, 92, 93, 94, 95; теолошко-антрополошки 121
антропоцентричан 15, 50
апокалиптика 118
апокриф 110, 129
архаичан 58, 65, 104
аскеза 142
безидејност 91
безосећајност 93
безумник 91, 102
бесмртност 52, 109, 112, 119
библијска теологија 15, 16, 17, 109, 119, 121, 145
библиста 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 45, 53, 56, 65, 68, 84, 91, 110, 114, 124, 137
бес 83
бити 18, 37, 42, 94, 104
биће 15, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 90, 94, 97, 98, 99, 105, 109, 111, 112, 113, 114, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 145, 147, 149, 151; живо 45, 48, 50, 64, 71, 77, 78, 81, 82, 99, 100, 104, 105
благобиће 113
благодат 43, 115, 128, 129
благостање 105, 106, 107, 115, 119
блато 48
ближњи 44, 110, 111, 124, 128, 129, 131, 132, 133, 143, 145
боголикост 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 44, 73
божанство 15, 16, 23, 24, 25, 32, 33, 42, 49, 101, 123, 135, 150
бол 67, 89, 103
браќ 129, 135; деверски 131
брат 77, 89, 131, 132, 133, 134, 136, 137
братство 19, 120, 130, 131
брига 13, 16, 89, 146
бубрези 58, 59, 76, 102, 103, 104
будућност 18, 91, 127, 137, 141, 148, 149
Вавилон 22, 24, 32, 34, 85, 118
васкрсење 36, 60, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 148, 149
Велика Исаијина апокалипса 118
верност 122, 127, 128, 129, 130, 135; савезничка 127
ветар 79, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 94, 98, 99
виталност 67, 73, 81, 116
владар 25, 30, 32, 33, 34, 52, 133
воља 31, 42, 43, 58, 61, 63, 65, 66, 74, 85, 87, 89, 90, 93, 94, 112, 113, 114, 115, 124, 127, 128, 135; Божија 60, 87, 107, 113, 124, 136, 146; Јахвеова 131; слободна 38, 66, 116, 121
врат 63, 65, 71
врлина 40, 43
глава 69, 90, 101, 102

- глад 65, 106
 глина 34, 46, 47, 48
 гнев 81, 83, 84, 110, 130
 гордост 83, 112, 114
 горчина 67
 господар 23, 24, 25, 32, 38, 44, 49, 53, 57, 65, 93, 97, 115
 господарење 31, 33
 грех 36, 50, 79, 101, 102, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 123, 129, 132, 138, 139, 147, 148, 149, 151
 грехопад 43, 48, 57, 112, 147
 грешник 68, 116, 118
 гркљан 64, 65
 грло 63, 64, 65, 66, 68, 74, 94
 група 53, 54, 92
 дах животни 45, 47, 49, 50, 63, 65, 79, 82, 99, 109, 117
 двиг 44, 61, 85, 93
 Деветерономион в. Поновљени закон
 делиберативни плурал 26
 дете 43, 51, 53, 75, 99, 129
 динамички задатак 112, 114
 дисати 81
 дихотомија 47, 94; антрополошка 35, 62, 68, 145
 делање 22, 73
 дечак 51
 добро 32, 39, 69, 79, 90, 93, 105, 106, 107, 112, 113, 117, 128, 148
 домострој (икономија) 16, 36, 109, 124
 дуализам 77, 79
 дување 80, 84, 85, 94
 дужност 128
 дух 30, 31, 35, 36, 37, 48, 49, 50, 59, 60, 62, 63, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 100, 105, 109, 117, 145, 146, 149, 150, 151; Божији 48, 49, 63, 76, 82, 83, 84, 85, 91
 духован 30, 84, 90, 95, 99, 104, 105, 112, 120, 143, 150
 духовно 30, 48
 душа 35, 38, 39, 43, 47, 48, 49, 58, 60, 62, 63, 66, 67, 68, 71, 73, 74, 77, 78, 90, 93, 94, 95, 100, 101, 105, 109, 113, 115, 116, 119, 137, 142, 145, 149, 151
 душеван 66, 67, 82, 83, 95, 104
 Еванђеље 125
 егзистенција 34, 61, 76, 79, 84, 92, 97, 104, 105, 114, 123, 142
 Египат, египатски 15, 32, 34, 45, 48, 52, 72, 90, 91, 108, 133, 136, 138
 Еден 110
 економски 121, 135
 емоција 67, 82
 енергија, животна 67, 100
 есхатологија 68, 109, 116, 119
 есхатон 98, 148
 етички 38, 61, 85, 101, 127, 128, 137
 етнички 122
 ждрело 63, 64
 желудац 102
 жеља 64, 65, 66, 68, 82, 83, 86, 94, 106, 109, 115
 жена, женско 21, 23, 44, 51, 54, 56, 57, 58, 65, 72, 75, 78, 89, 97, 103, 110, 128, 131, 135, 136
 женин потомак 120
 живот 16, 19, 21, 24, 27, 34, 41, 42, 43, 44, 49, 50, 54, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 80, 81, 82, 86, 90, 95, 97, 98, 99–120, 121, 125, 126, 128, 131, 134, 137, 143, 145, 146, 147, 148, 151; будући 106, 115, 148; вечни 102, 112, 117, 118, 120, 148
 животиња 22, 23, 31, 37, 46, 49, 50, 51, 52, 69, 71, 75, 77, 80, 88, 101, 102, 103, 105, 141
 животност 67, 106
 жиле 59, 60, 75, 76, 81
 жудња 63, 64, 65, 66, 89, 90, 93
 жуч, жучна течност 102, 103
 жучне кесе 103
 заблуда 110, 113
 завет 121, 126

- заједница 19, 21, 33, 36, 38, 40, 41, 44, 51, 54, 56, 58, 72, 78, 92, 98, 102, 108, 110, 111, 112, 114, 120, 122, 123, 127, 128, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 151; верујућих 141; савезничка 125
- закон 17, 36, 39, 65, 67, 69, 72, 85, 108, 110, 112, 113, 121, 124, 125, 126, 127, 143
- Законик светости 69, 71, 89, 124, 132
- Законик талиона 69
- заповест 43, 87, 107, 112, 124, 125, 131, 132, 137
- збор 140
- земља 21, 23, 30, 31, 32, 33, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 58, 59, 63, 64, 71, 72, 78, 79, 80, 81, 83, 87, 97, 98, 99, 101, 103, 107, 108, 113, 115, 116, 118, 119, 133, 135, 136, 138, 139, 141, 146, 148
- зло 66, 76, 79, 90, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 128, 132, 142, 149, 151
- идол 28, 29, 80, 95
- изабрање 122
- измирење 101; Дан измирења 67
- Израил 16, 17, 23, 24, 32, 33, 40, 46, 52, 66, 75, 81, 82, 89, 91, 98, 101, 102, 107, 108, 109, 114, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149; Нови 19, 120, 149
- име 23, 24, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 79, 91, 102, 108, 136, 138, 139, 140, 143
- индивидуа 134
- индивидуализам 133
- интелект 91
- интелектуална функција 90, 93
- ирационалност 84
- Искупитељ 149
- истина 19, 41, 149, 150
- историја 15, 19, 21, 24, 36, 40, 42, 70, 86, 107, 109, 119, 122, 123, 135, 136, 137, 146, 147, 148
- историјски продукт 135
- ја 26, 34, 39, 57, 62, 63, 67, 69, 70, 77, 84, 93, 95, 138, 139, 140
- јахвеист 21, 44, 45, 49, 80, 111, 151
- јахвеистички 19, 21, 22, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 62, 63, 71, 75, 76, 78, 99, 112, 117, 135, 146
- Јеврејин, Јевреји 16, 17, 18, 42, 59, 61, 68, 74, 99, 104, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 124, 125, 131, 146, 148
- јединство 87, 94, 98, 112, 116, 118, 123, 133, 134, 135, 136, 137
- једно шело 58, 78, 135, 136, 137
- једњак 65
- Јелин, јелински 15, 24, 47, 61, 63, 68, 87, 98, 105, 109, 119, 120, 124, 135, 145, 146, 147, 150
- јелинизам 150
- јелинизација 150
- јелинистички 121
- јетра 102, 103, 104
- јудаизам 68, 84, 116, 120, 125, 126, 141
- јуридички 72, 77, 91, 124, 125, 127
- Књига Изласка 66
- Књига Постања, Постанка, Постање 26, 27, 44, 46, 47, 57, 58, 71, 108, 132
- Књига Савеза 124, 138
- кожа 52, 53, 59, 74, 75, 76, 81
- коллективизам 133
- комуникација 37, 105
- кост 23, 58, 59, 60, 75, 76, 77, 81, 89, 117, 134, 135
- крв 23, 34, 52, 69, 70, 71, 74, 76, 77, 99, 100, 101, 102, 132, 134, 135
- кретање 18, 65, 85, 114, 148
- кћи 54, 67, 72, 103, 131
- Кумран, кумрански списи, текстови 68, 74, 75, 79, 93
- кућа 46, 133
- кућа Израилова 133
- лаж 113
- легализам 125
- леш 63, 73, 77

- лик 19, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 57, 71, 86, 95, 136, 137, 149;
 Божији 16, 21, 23, 28, 30, 31, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 49, 51, 54, 61, 97, 98, 101, 119, 145, 148, 149, 151
- литургија, литургијски 31, 98, 116, 125, 126, 130, 138, 141, 143, 148
- литургијски симболизам 125–126
- личност 16, 24, 35, 40, 41, 42, 43, 44, 51, 62, 71, 72, 73, 74, 78, 86, 92, 94, 111, 117, 119, 120, 121, 129, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 143, 145, 148, 149
- Логос 19, 41, 42, 119, 126, 128
- љубав 24, 28, 40, 42, 44, 67, 68, 86, 89, 93, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 143, 146, 147, 151; савезничка 128
- људи 18, 21, 23, 24, 26, 32, 33, 34, 38, 40, 43, 44, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 71, 72, 77, 83, 84, 85, 92, 97, 108, 110, 112, 121, 124, 128, 129, 132, 135, 136, 139, 140, 141, 143
- мајстетични плурал 25
- мајчина утроба 59, 102
- Мери-Ка-Ре 32, 34
- месијанизам 119, 120, 148
- месо 59, 66, 70, 74, 75, 76, 78, 81, 100, 101, 134, 135
- Месопотамија 22, 32, 45, 133
- метафора 46, 60, 118, 129
- милосрђе 121, 128, 129, 130
- мисаони систем 17, 61, 62, 95
- митологија 15, 17, 23, 24, 50, 58, 98, 109, 147
- младић 51
- мозак 90
- монархија 133, 134
- мудрост 69, 71, 84, 85, 90, 91, 102, 107
- муж 57, 58, 128, 131, 135, 136
- мушкарац, мушко 21, 23, 44, 51, 54, 56, 57, 58, 72, 102, 135, 136
- нагао 84
- нада 104, 114, 115, 116, 117, 148
- надменост 83, 89
- напетост 84
- народ 16, 17, 23, 24, 33, 34, 47, 51, 52, 54, 55, 59, 64, 72, 81, 89, 90, 92, 101, 103, 106, 108, 109, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 142, 143, 148, 149; Божији 19, 84, 90, 120, 126, 127, 131, 133, 136, 137, 140, 142; изабрани 16, 40, 47, 52, 102, 121, 122, 123, 125, 129, 131, 132, 135, 136, 137, 140, 142, 146, 147, 148; Јахвеов 122, 129, 147; свети 122, 132, 140
- народи земље 16, 24, 148
- националан 133
- начин, вид постојања 39, 40, 41, 42, 44, 128, 133, 145
- небиће 21, 45, 47, 63, 105, 112, 113
- неверство 76
- немоћ 94, 106, 142
- неојудаизам 120
- несрећа 106, 109, 111, 148
- нестајање 24, 43, 113, 146
- нестрпљив, нестрпљивост 67
- Нови Савез 16, 19, 27, 36, 41, 42, 93, 102, 108, 110, 116, 117, 119, 123, 126, 130, 132, 148, 149, 150, 151
- норма 124, 127, 128, 135
- нужност 24, 40, 42, 108, 127
- обећана земља 108, 148
- објект 46, 66, 68, 69, 81, 99, 106
- обмана 95, 113
- обожење 16, 43, 44, 151
- одабрање 122
- одговорност 16, 98, 119, 122, 137
- одлука 22, 26, 91, 93, 123, 134, 145
- однос 16, 18, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 61, 71, 73, 86, 87, 100, 101, 105, 106, 110, 112, 116, 119, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 138, 145, 147
- оживљавање 48, 63, 99
- окорелост 93

- онтологија 41, 105, 147, 150; библијска 61, 145, 150; есенцијалистичка 41, 112; односа 41, 112; персоналистичка 41; Савеза 121, 139
- онтолошка категорија 42, 130
- опонашање 28
- орган 59, 64, 65, 66, 68, 71, 74, 76, 82, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 102, 103, 104; унутрашњи 93, 102, 103
- осећање 59, 66, 68, 71, 74, 83, 84, 86, 87, 89, 93, 102, 103, 104, 138
- особина 38, 110, 113, 127, 137; в. и својство
- очајање 67
- партнерски однос 127
- партнерство 34, 120, 121
- персоналитет 67
- персонификација 127
- Петокњижје (Пентатевх) 21, 33, 51, 55, 75, 85, 121, 122, 124, 126, 138
- платонизам 147, 150
- племе 34, 48, 77, 122, 131, 133, 134, 135, 136
- плот 76, 77, 78, 81
- плућа 102
- повест 16, 81, 89, 98, 106, 114, 119, 121, 123, 133, 137, 138, 143, 146, 149
- погибао 43, 103, 113, 114, 146
- подвиг 43, 44, 67, 98, 128, 133, 140, 143, 147
- подобје 16, 21, 23, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 43, 44, 151
- појединац 19, 21, 33, 54, 58, 59, 60, 92, 108, 111, 121, 122, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 142
- покрет 18, 24, 41, 42, 59, 65, 73, 80, 81, 84, 85, 86, 89, 94, 95, 104, 128, 148
- политички 119, 120, 122, 133
- Поновљени закон (Девтерономион) 51, 65, 69, 78, 107, 122, 131, 139, 141
- поредак 127
- порив 65, 66, 67, 79, 85
- породица 131, 133
- посвећење 101
- постегзилни јудаизам 84, 120, 125, 141; постегзилно раздобље, период 25, 133
- постојање 15, 17, 34, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 51, 104, 105, 106, 113, 128, 133, 145; в. начин, вид постојања
- потештеност 67
- потомство 108, 109
- правда 104, 127, 128, 129, 130
- праведан 78, 100, 106, 120, 126, 127
- праведник 64, 66, 68, 78, 115, 116, 118
- праведност 116, 126, 127, 128, 130, 143
- праобраз 40, 54, 141
- прах 46, 48, 49, 59, 78, 82, 118; земљин, земаљски 45, 46, 47, 48, 49, 53, 59, 63, 78, 98, 99, 101, 118
- прашина 46
- предање 15, 16, 21, 22, 24, 27, 28, 30, 33, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 49, 51, 55, 62, 69, 71, 72, 78, 79, 80, 84, 93, 106, 118, 119, 122, 123, 124, 130, 131, 136, 137, 141, 145, 146, 149, 150
- принцип, животни 105, 109
- природа 31, 37, 40, 44, 48, 49, 62, 98, 112, 113, 114, 119, 123, 126, 129, 134, 143; божанска 38, 41, 42, 49; пала 111, 112; човекова, људска 37, 39, 42, 44, 48, 49, 61, 62, 77, 110, 112, 114
- природно стање 112
- пролазност 49, 79, 94, 114
- промашај 110, 125, 147
- пропадљивост 49, 55, 56, 59, 79, 94, 113, 147
- пропаст 107, 110, 119
- пророк 15, 16, 25, 26, 28, 29, 51, 55, 56, 57, 60, 64, 70, 72, 75, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 92, 102, 103, 108, 111, 117, 118, 119, 126, 127, 129, 130, 136, 137, 142, 143, 145, 147
- пророковање 83
- профан 57, 100, 140
- прошлост 18, 46, 111, 136, 137, 141, 148
- прса 88

- псалам 28, 31, 32, 51, 55, 58, 59, 60, 63, 65, 82, 92, 97, 100, 103, 106, 114, 115, 116, 128, 138, 141, 142, 143
- психичка енергија 59, 104
- психолошки 27, 89, 93, 102
- психофизичка целина 62, 145, 149
- путоказ 124
- радост 75, 89, 104, 105, 107, 108, 116, 141, 143, 148, 149
- рађање 58, 59, 60, 89, 135, 146
- раздвајање 113
- разум 31, 40, 69, 84, 85, 87, 88, 90, 91
- разумевање 35, 68, 77, 84, 90, 111
- расположење 66, 67, 83, 89, 94
- расуђивање 30, 40, 84, 119
- ребро 50, 75
- ред 127
- релација 41, 61, 73
- род 77, 110, 133, 134; Божији 38; људски 33
- родити 58
- рука 26, 33, 46, 59, 60, 69, 73, 75, 76, 85, 91, 94, 97, 101, 104, 106, 113, 115, 131, 139
- сабиће 57
- сабор 41, 134, 140, 143
- саборна личност 111, 117, 137, 140
- саборност 140, 141
- Савез 15, 16, 19, 21, 24, 25, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 45, 46, 51, 54, 55, 56, 57, 62, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 86, 87, 88, 91, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 116, 117, 119, 120–133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151
- савест 92, 93, 103
- сашњост 18, 46, 111, 123, 137, 141
- сакралан 50, 100, 101
- самилост 128
- самовоља 93, 110, 111
- самоделатни субјект 42
- самоодлучивање 30, 40
- самоћа 135, 141, 142
- саоднос 41, 58, 61, 73, 147
- свест 27, 134, 135, 136, 137, 145, 148, 149, 150
- свет 15, 16, 17, 21, 23, 24, 30, 33, 38, 40, 42, 47, 48, 50, 54, 58, 59, 60, 86, 97, 98, 104, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 121, 123, 127, 128, 132, 133, 134, 135, 146, 147, 148, 150; животињски 30, 57, 71, 75
- светлост 46, 105, 124
- светост 33, 87, 106, 114, 132, 143
- свеукупност 39, 40, 104
- свештенички 19, 21, 22, 44, 45, 46, 51, 54, 82
- свештеничко предање 21, 22, 24, 28, 33, 44, 45, 46, 49, 51, 55, 69, 71, 72, 78, 80, 84, 122, 124, 141
- својство 31, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 57, 105, 107, 112, 119, 127, 130, 139, 145; в. и особина
- сен 97, 146
- сенка 19, 28, 29, 115
- Септуагинта 28, 29, 37, 45, 62, 67, 68, 87, 99, 120, 126, 139
- сила, животна 82, 87, 90, 99, 106, 107
- син 28, 29, 32, 36, 51, 52, 54, 55, 56, 64, 70, 84, 97, 99, 102, 109, 113, 120, 128, 130, 131, 132, 136, 137, 142
- Син Божији 37, 41, 42, 117, 149
- Синај 40, 111, 122, 131, 142
- сиромаштво 106
- ситост 74, 106
- скупштина 140
- слабост 46, 49, 56, 57, 79, 81
- слика 15, 28, 29, 32, 33, 34, 37, 59, 68, 104, 136, 137, 140; Божија 28, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 42, 44, 71, 73, 98, 101, 125, 145, 146, 147
- сликовити (митолошки) начин размисљања 17

- слобода 16, 24, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 50, 61, 85, 114, 121, 125, 145, 146
 слуга 52, 53, 66, 73, 97, 131
 Слуга Господњи 117, 120, 138
 служити 129
 слушање 86, 90
 смирен 84
 смрт 45, 53, 61, 64, 68, 69, 82, 88, 99, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 129, 131, 142, 147, 148, 149, 151
 смртник 55
 смртност 50, 57, 114, 117
 снага 35, 59, 67, 81, 82, 85, 92, 94, 106, 107, 112, 136
 сопство 62, 63, 67, 71, 79, 92, 93
 социјални 121, 135
 спасење 16, 36, 93, 115, 117, 120, 122, 123, 124, 127, 129, 143, 147, 149
 спаситељ 119
 Спаситељ 36, 117, 120, 148
 спознаја 38, 84, 85, 86, 90, 91, 93
 спољашњост 77, 94
 способност 30, 31, 40, 74, 82, 84, 86, 91, 94, 117, 135, 145
 срећа 105, 115, 119
 сродство 38, 77, 130, 131, 133, 135
 срце 67, 71, 73, 76, 77, 78, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 116, 125, 126, 131, 132, 138, 143, 145, 151
 стаза 124
 становништво 51
 стари свет 15, 23, 24, 33, 47, 103, 123, 132
 старојелински 17, 61
 старосавезна, анатомија 102; антропологија 19, 61, 77, 98, 145, 148, 149; теологија 19, 97, 138
 статуа 28, 47
 стварање 19, 21, 22, 23, 24, 30, 32, 34, 37, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 58, 59, 60, 62, 63, 71, 75, 76, 81, 85, 97, 99, 117, 135, 146, 147
 стварност 16, 17, 18, 19, 29, 94, 111, 112, 113, 114, 129, 130, 136, 142, 147; изопачена 113
 стомак 102
 страст 67, 83, 106, 137
 стрпљив, стрпљивост 67
 субјект 18, 42, 45, 46, 66, 67, 68, 104, 106, 121, 138
 супруг 57
 суштина 15, 38, 40, 48, 63, 94, 105, 112, 113, 120, 135, 148, 151; Божија 40, 41
 твар 21, 23, 48, 49, 50, 61, 71, 79, 98, 113, 119, 127, 145, 147, 149
 тварност 55, 56
 Творац 21, 24, 32, 35, 40, 47, 49, 50, 58, 59, 77, 78, 98, 100, 106, 114, 127, 128, 129, 147
 творевина 21, 22, 31, 32, 33, 38, 42, 44, 48, 49, 57, 61, 78, 79, 97, 98, 99, 112, 114, 123, 127, 128, 147
 телесно, телесност 30, 77, 78, 79
 тело 30, 35, 38, 39, 47, 48, 50, 58, 60, 62, 63, 64, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 88, 90, 93, 94, 95, 100, 102, 103, 104, 105, 109, 113, 114, 116, 118, 119, 135, 136, 137, 145, 149, 151
 теологија 15, 24, 27, 33, 36, 54, 123, 150; новосавезна 19, 117; Савеза 123, 146; светотројична 27; в. библијска, старосавезна
 теоцентричан 15
 теоцентричност 16
 трихотомија 94; антрополошка 35, 62, 145
 удови 32, 88, 102
 ум 37, 38, 39, 43, 47, 93, 95
 умрети 75, 104, 109
 унутрашњост 77, 84, 87, 88, 94, 102, 103, 104
 усамљен, усамљеност 141, 142
 утеха 108
 утроба 58, 59, 102, 103, 104
 фараон 32, 91

- физиологија 99, 104
Ханан, земља Хананска 25, 72, 122, 133, 136
хлеб 65, 112, 128
храброст 83, 89
хтење 66
цар 21, 31, 72, 83, 93, 100, 119, 131, 133, 138, 145, 147
црева 102
Црква 15, 27, 37, 39, 85, 125, 128, 130, 137, 139, 140, 141, 150, 151
човек 15 et passim
човечанство 24, 33, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 77, 78, 101, 111, 119, 137, 143
шатор од састанка 101
шеол 115, 116

РЕГИСТАР БИБЛИЈСКИХ СТИХОВА

Пост	1 1 21, 24	6 17 77	21 23–24 69
	1 2 80	8 1 80	23 9 66
	1 26 25, 28, 29, 32, 36	8 21 132, 151	23 12 64
	1 26–27 16, 44, 51, 97	9 4 70	24 40
	1 27 28, 54, 135	9 6 28, 101	24 2 142
	1 28 44, 49, 97	9 15–16 71	24 6 101
	1 28–30 31	12 5 72	24 7 134
	1 30 65	12 13 70	24 8 101
	2 4b — 3 24 44	15 6 127	28 29 88
	2 4b–6 50	17 2 122	31 3 91
	2 7 46, 47, 49, 51, 53, 59, 62, 71, 76, 97, 99, 117	17 7 122	31 17 64
	2 18–24 58	18 15 92	33 17 139
	2 19 57	19 17 69	33 20 38
	2 21 75, 76	23 8 66	33 22 86
	2 23 47, 57, 76, 135	25 6 108	33 24 38
	2 24 78, 135	25 24 102	34 6 129, 130
	3 15 120	29 14 77	35 21 94
	3 16 58	32 28 143	35 25 91
	3 17–19 112	33 10 131	35 29 92
	3 19 48, 49, 53, 59	34 2–24 67	Лев 3 4 103
	3 20 57	37 22 69	3 10 103
	3 22–23 112	37 27 77	3 15 103
	3 23 53	42 2 104	8 7 76
	4 8 132	42 13 130	17 4 101
	4 26 55	42 28 92	17 10 71
	5 1 28	49 136	17 11 69, 100, 101
	5 2 54	Изд 3 14 40	18 6 77
	5 3 28, 54	10 13 80	18 29 72
	6 5 132, 151	12 16 140	19 2 122
	6 8 122	14 21 80	19 17 89
		19 6 140	19 17–18 132
		20 6 130	19 34 132
		20 21 86	20 9 101
		21 12 57	20 26 132

	21 2-3 131		34 9 85		20 1 104
	21 11 73	ИНав	2 11 94		23 3 134
	23 30 72		3 10 107	Језд	1 5 85
	25 49 77		4 24 94	Нем	5 5 77
Бр	5 14 83		10 40 99	Јов	2 5 75
	5 30 83		23 14 108		4 1 76
	6 6 73	Суд	1 3 136		4 19 46
	11 31 80		3 10 82		10 4 78
	14 24 85		5 138		10 8-9 46
	16 3 140		5 21 70		10 8-12 21, 59
	16 22 82		14 6 82		10 11 75
	16 29 97		15 19 81		11 12 91
	19 11 73		16 15 89		12 3 91
	19 14 73		16 17 102		12 10 82
	19 18 72	1Сам	1 15 66		14 1-2 97
	27 16 82		2 1 89		16 13 103
	27 18 84		2 6 115		19 2 66
	32 23 111		2 35 73		19 17 102
Понз	2 30 94		17 2 142		19 27 104
	4 12 86		18 1 70, 133		20 14 103
	4 31 122		21 1 141		20 25 103
	4 32 97		25 25 139		26 6 115
	4 37 122		25 37 102		27 3 99
	5 26 78		25 37-38 88		30 8 139
	6 5 66, 125		27 1 91		33 4 100
	7 6 122		28 9 65		34 14 76
	7 7 122	2Сам	1 16 101		34 14-15 78, 82
	9 4 122		7 3 92		34 33 61
	12 23 69		7 5 125		34 34 91
	13 7 131		14 14 108		41 12 64
	15 7 131		15 20 130	Пс	4 8 142
	17 20 131		18 14 88		8 4 51
	21 14 65		24 14 139		8 5 28, 48, 49, 55, 98
	26 2-10 138	1Цар	2 37 101		8 5-8 31
	28 47 107		3 9 90		8 6 97
	30 11 125		4 20 107		13 95
	30 14 125		10 1-5 84		13 3 94
	30 15-19 106		17 21 70		16 10 116
	30 19 61, 125, 147		17 22 104		19 8 69
	32 26 55		18 12 80		21 2 89
	32 35 60		22 21-22 83		22 22 143
	32 47 107	2Цар	9 15 66		22 14 92
	34 7 108		19 7 83		22 25 140

22 26 92		145 13 143		40 2 109
25 16 141		145 21 79	Ис	1 15 101
33 6 82		146 4 80		2 9 57
35 9 67		147 8 146		2 11 57
35 18 140		148 3-4 98		2 17 57
38 10 89		148 8 98		5 14 64
40 12 89		150 6 100		5 15 57
42 116, 142	Пр	1 18 100		7 2 89
42 1 66		2 10 71, 91		7 14 120, 142
42 7 142		3 21-22 71		19 14 83
44 4-7 138		6 25 89		22 13 75
49 15 115		7 23 102		25 8 109, 114
51 10 92		8 35-36 68		26 19 117, 118
56 4 78		10 3 64		29 10 83
62 10 57		10 13 91		35 1-10 108
63 2 94		13 2b 65		38 1 104
63 3 116		13 25 64		40 5 78
73 12 115		14 30 76		40 6 78
73 18-20 115		14 33 102		41 22 108
73 21 104		15 14 90		42 1-4 120, 138
78 39 81		15 29 84		42 9 108
84 2 71, 77, 94		16 23 90		43 1 46, 87
90 12 90		16 26 65		44 10 95
93 1 49		17 22 89		45 9 46
97 2 38		19 8 94		49 1-6 138
100 1 98		20 27 100		50 4-9 138
104 24		24 30 91		53 120
104 29 49		25 25 64		53 4-5 117
104 29-30 82		27 7 67		53 5 117
105 18 65	Проп	1 2 149		53 12 117
115 16 97		1 14 149		55 3 130
118 24 149		4 9-12 136, 141		55 8-9
119 73 76		7 27 97		57 16 99
119 120 77		9 4 106		59 2 111
133 1 130		11 10 76		61 10 67
138 2 140		12 7 81		63 9 130
139 58	Пнп	1 3 66		64 8 76
139 13 60, 103		1 14		65 14 94
139 15 60		3 1-4 66		65 17 97
139 13-18 21	Прем	1 13 113		66 3 61
144 3 56		1 14 97, 147	Јер	2 2 129
144 4 97	Сир	18 90 106		2 22 64
145 10-11 143		25 24 110		4 14 102

	4 19 88, 102		12 2 118	1Кор	12 12 137
	10 10 107	Ос	4 12 83		15 26 120
	12 2 103		5 4 83		15 28 147
	13 17 67		7 2 91		15 49 36
	22 27 65		9 4 65		15 56 109
	23 16 92		10 12 129		
	29 11 148		11 1 129	2Кор	4 4 36, 42
	31 3 130		11 4 53		4 6 36
	31 29-35 119, 137	Јл	2 16 140		3 17 37
	31 31 108		3 1 78		5 17 149
	31 31-34 126	Ам	3 1 136	Гал	4 4 128, 151
	33 15 120		3 2 122		4 19 36
	34 16 66		6 8 73		4 13 43
	43 6 72		9 2 115	Еф	5 23 58
	50 20 148	Ав	2 5 64		2 6-11 36
	51 11 85		3 2 130	Фил	1 15 36, 42
Плач	2 11 103	Зах	7 9 129	Кол	1 15-20 36
	3 4 75		10 7 89, 108		3 10 42
	3 28 142		12 1 81		3 10 42
Јез	18 119, 137		13 2 83		5 23 149
	18 5-9 128	Мт	1 23 142	1Сол	1 3 36
	31 1-20 119, 137	Лк	4 19 147	Јевр	4 8 42, 130
	32 5 77	Рим	5 12 110, 113	1Јн	
	36 26-27 85		5 14 36		<i>Ајокрифи</i>
	37 6 75		6 26 109		
Дан	2 11 75		7 18 79		
	4 9 75		8 19 128		
	7 5 75		8 21 113	АМој	14 110
	7 13-14 120, 142		8 29 36, 42		32 110
	7 26-27 142		12 19 60	ЗвГд	4 7 129