

СХВАТАЊЕ ЗАГРОБНОГ ЖИВОТА КРОЗ СТАРОЗАВЕТНУ ИСТОРИЈУ

1. Увод

Схватање живота последице физичке смрти, код старих Израјлаца, представља једну од најкомпликованијих и најтајанственијих тема из домена старозавјетне теологије. Посебну тешкоћу уноси егзистенцијална тежина, којом је ова тема додатно оптерећена; као и њене дубоке импликације, које се у великој мјери одражавају на цјелокупну библијску теологију. Међутим, треба одмах нагласити да је данашњем човјеку веома тешко да схвати реалност у којој је живио стари Израил. Стога би ваљало на самом почетку указати на неке важније елементе, уз чију се помоћ лакше може завирити у, за нас магловити, свијет старозавјетне стварности.

Прије свега, значајно је напоменути да је мисаони систем старих Јевреја био у много чему различит у односу на наш данашњи. Модерни образовни систем уводи данашњег човјека од самог почетка у категорије апстрактног размишљања. То се постиже путем логичко-индуктивног и дедуктивног система мишљења. Већ дужи низ вијекова европски се човјек образује и интелектуално формира на такав начин. За разлику од овог нашег мисаоног система, чији се корјени протежу до античке Јелаве, код старих Јевреја се сусрећемо са једним, у много чему другачијим, начином размишљања. Они су били, на такозваном, предфилозофском мисаоном степену и њима су форме данашњег, филозофског размишљања биле потпуно стране. Јевреји, као стари Семити, имали су веома развијену фантазију и врло су непосредно доживљавали стварност која их је окруживала. Неспособност, односно несклоност да филозофско-критички расуђују, чинила их је склоним митолошком, или сликовитом начину мишљења.¹ Само летимичан поглед на библијске списе то недвосмислено показује. Дискурзивна логика, у којој закони постојања и мишљења морају да буду у потпуности доследни постављеним начелима, није била својствена народу старог Израила.

Као добар пример за увиђање разлике између данашњег човјека и старог Израјлаца може да нам послужи јеврејски језик. Старојеврејски је језик простих људи. У њему су много више изражени покрети и радње него статична стварност, чиме показује да се више интересује за конкретне ствари него за апстрактно.² Тако на примјер у јеврејском именице стоје испред придјева. Постојећа стварност се неупоредиво више изражава кроз чулна опажања, него кроз апстрактне појмове; те је он склон једноставном и површном скицирању реалности. Приликом градње реченица, поготову када је у питању однос субјекта и предиката, не постоји строго логичко распоређивање реченичких дјелова у реченици. У јеврејском су све реченице имале отприлике исту вриједност, само се у ријетким случајевима покушавао успоставити правилан однос међу њима путем иодређивања и надређивања. Јеврејски језик је богат што се тиче понављања. Понављање је готово једино средство којим се нешто жељело да нагласи или докаже. На основу тога Јоханес Редерсен закључује да за Јевреја мишљење значи "читава стварност (цјеловитост) истовремено појмити", док за модерног човјека (нарочито западњака) мишљење је више разлагање цјеловитости, њено аналитичко раздјељивање и свођење под одређене појмове. Ово је важно да се напомене, поготову што ће касније бити више ријечи и о неким аспектима старозавјетне антропологије.

Стари Израил је кроз читаву старозавјетну историју био окружен и живио с "народима земље". Немогуће је, а изнад свега погрешно, посматрати Јевреје као народ који је био издвојен од осталих, и

¹ Митолошко сликовити начин размишљања не смије се поистовјетити с митологијом. Овдје је ријеч о форми размишљања, а не о садржини вјере. У Старом завјету постоје митолошки елементи, али су они више изражени кроз форму мишљења и немају суштинске везе са садржајем библијске вјере. О овоме опширније Ј. I. МекКензи, *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern, 1962; исти аутор, *Starozavjetna biblijska teologija*, u *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, Zagreb, 1980; A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament*, Düsseldorf, 1969; Th. Boran, *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1968.

² Ј. I. МекКензи, *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern, 1962, 30

није имао много додира са другим народима. Напротив, Израил је био дубоко укорјењен у све мисаоне, религијске, културолошке и политичке токове Предње Азије, Египта и Месопотамије. То се види у свим елементима живота старог Израила, сем у његовом призивању из којег изниче јеврејски религијски геније, који Израил чини изабраним народом. Али тај савез није био безуслован. Он је захтјевао да Израил узраста и прође кроз многа искушења, која је доносила бурна историја старог свијета. Схватања тадашњег цивилизованог свијета била су итекако блиска древним Јеврејима. Идеје "народа земље" биле су врло привлачне, поготово што су ти народи били културно супериорнији. Јевреји нису били цивилизатори, нити народ који је стварао материјалну културу, него су сва достигнућа старе цивилизације усвајали од културнијих и старијих народа. Наравно, и многе религијске идеје развијенијих сусједа циркулисале су међу Израилцима и често наилазиле на плодно тле. Требало је много муке и времена да се те идеје превазиђу или адекватно преобликују у складу старозавјетног монотеизма, и да Господ подигне много пророка у дому Израилеву да би се сачувао Јахвеов савез склопљен са оцима. Нама је данас, са овако дуге историјске дистанце, тешко да схватимо старозавјетног човјека; нарочито његово споро и мукотрпно ослобађање од негативних утицаја "народа земље". Међутим, осврнемо ли се на нашу данашњу стварност, увидећемо како су многе небиблијске и нехришћанске идеје, које промовишу цивилизовани народи земље, блиске и нама самим, иако већ улазимо у трећи миленијум хришћанске ере.

Конечно, Јахве је од Израила захтјевао добровољно испуњавање Торе. Вијекови слободног узрастања Израила били су припрема за долазак предвјечног Логоса Божијег. Вјера старог, а и новог Израила, је историјска. Бог се откривао човјеку и пред њим ишао кроз историју дајући му слободу, која је истовремено представљала највећи дар али и највећи терет. Али без богодане слободе Израил не би могао да изиђе из мора старовјековног политеизма који га је непрестано окруживао, ни да се ослободи вјерских идеја народа Блиског истока и сјеверне Африке. Наравно, на његовој је страни био Господ Саваот, који га је снажном мишицом извео из ропства у Мисиру и Вавилону.

2. Основни елементи старозавјетне антропологије

Сваки покушај да се схвати старозавјетно виђење загробног живота био би крајње површан, уколико се не би изнијели неки најосновнији елементи старозавјетне антропологије. Стога ћемо се укратко осврнути на неке битније аспекте библијског схватања човјека и покушати да у основним цртама изложимо пар темељних антрополошких појмова везаних више за схватање суштине људског бића, укључујући и појам настанка, односно стварања човјека из перспективе библијског предања.

У Старом завјету се сусрећемо са потпуно неразвијеном антропологијом. Сав језик и ријечник којим се говори о човјеку и компонентама људске природе веома је прост; те га је готово немогуће превести на модерне изразе без искривљавања.³ Односно, термини данашње модерне антропологије, као и старојелинске, немају одговарајуће парњаке у језику старих Јудејаца. У Светом писму постоје двије ријечи којима се означава човјек. Први и заступљенији израз је *адам* אָדָם, други је *енош* אָנוּשׁ. Њихов међусобни однос је, досадашњој библијској науци, непознат. Етимолошки они немају никакве заједничке везе, а и само значење им је различито.

Поред све етимолошке несигурности, извјесно је да ријеч *адам* (човјек) стоји у тјесној вези с 'адама (земљин прах или прах земаљски), што показује стих Пост 2, 7.⁴ Адам на неки начин долази и у везу са ријечју *адом* אָדָם коју бисмо могли да преведемо: црвен, румен (Пнп 5, 10; Ис 63, 2) или бити црвен (Бр 19,2; Пост 5,30). Међутим, каквим везама су ове ријечи повезане, тешко је установити. Адам у библијским списима има, прије свега, колективно значење. Код старих Јевреја ријечју *адам* означавала се група људи а не људска врста, односно човјечанство. Док се појединац разликовао од других, тиме што је био називан син човјечији אִישׁ. Стари завјет доживљава заједницу⁴ као реално-постојећу стварност, никако као апстрактан појам. Колективни смисао ријечи *адам* налазимо у извјештају о стварању човјека: "И створи Бог човјека אָדָם мушко и женско створи их; (Пост 1. 27), као и у Пост 5, 2: "Мушко и женско створи их, и благослови их, и назва их човјек אָדָם кад бијаху створени". Додуше, у следећем стиху се каже "И поживје Адам сто и тридесет година"(Пост 5, 3).

³ J. I. MacKenzie, Starozavjetna biblijska teologija, u Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta, Zagreb, 1980. 172

⁴ Ријеч заједница је много прикладнија него група, поготово када се ради о библијском значењу овог термина. Ово је важно, јер појам заједница касније у православној теологији има веома дубоко значење, и представља једну од основних категорија православне антропологије. Наравно, старозавјетна заједница још нема пуног новозавјетне, односно еклисиолошке заједнице у Христу, али она представља неку врсту њеног прототипа или празаједнице.

Овдје Адам значи један конкретан човјек, то јест лично име праоца човјечанства. Само у малом броју текстова (отприлике 510 пута) може се са сигурношћу рећи да адам не значи људи, него један, одређени човјек. У свим другим случајевима адам значи заједница (група људи), док је појединац само члан једне групе. Тиме Стари завјет показује да човјек постоји искључиво у заједници. Један човјек још није човјек; човјек је тек човјек само као члан заједнице.⁵

Извсфење друге старозавјетне ријечи за човјека је нешто мање сигурно. Наиме, ријеч *енош* עָנוֹשׁ доводи у везу са глаголом עָנָה он значи бити слаб; исто значење има и асирски глагол Енешу. Од *енош* се изводи жена עָנוּשָׁה у множини. (עָנוּשׁ) у Библијској праисторији Енош (код Даничића Енос) је син Ситов, унук Адамов (Пост 4, 26). Родослов из свештеничке предаје такође, помиње Еноша као сина Ситова (Пост 5, 6-11). Са Еношом почиње први пут да се врши богослужење; "Тада се поче призивати име Господње (Пост 4, 26). Неки библисти (Haag, Gerritzen и др.) сматрају да би Енош могао да буде први човјек и праотац цијелог човјечанства по вјеровању старих Хананејаца. Упадљива је етимолошка сличност имена Еношева сина Кајинина и Адамовог сина Кајина.

Ово мишљење није општеприхваћено. Иначе, Енош се у Библији радо употребљава, тамо гдје се говори о слабом и смртном човјеку (Понз 32, 26; Job 10, 4-5; 13, 9; 28, 4; Пс 9, 21; 90, 3; Ис 13,12; 24, 6; 33, 8 итд.).

Мада често наглашава људску пропадљивост и немоћ, Стари завјет схвата човјека као врхунац творевине Божије. Библијско предање садржи два извјештаја о стварању човјека: јахвеистички (Ј) Пост 2, 7 и свештенички (П) Пост 1, 26-27. Она извјештаја стоје на почетку Светог писма и у извесном смислу се допуњују. У млађем свештеничком налазе се два податка о бити човјека. Наиме, то да је човјек мушко или женско, јер их Бог ствара истовремено, и да је човјек створен по обличју Божијем (Пост 1, 26-27: Нарочито овај други податак има дубоки теолошки смисао. Већина западних библиста сматра (у складу сопственог менталитета) да је човјек боголик, зато што влада на земљи, то јест, у животињском свијету. Па пошто је Јахве свеопшти владар, у томе се састоји човјекова сличност са Њим. Наравно, да је господарење над животињама дато људима од стране Бога, што симболично показује Адамово именовање животиња (Пост 2,19-20). Међутим, то се не може узети као адекватно објашњење Адамове боголикости. Владање је само један од безброј атрибута које посједује Јахве. Осим тога, и у животињском свијету слабији се покорава јачем. Божије обличје у човјеку огледа се у човјековој слободи, односно, слободном начину постојања. Јахве је апсолутно слободан, а слободан може да буде само лични Бог, то јест Бог који је личност и није условљен никаквим космичким силама. Највећи дар којим је Јахве обдарио човјека је да буде личност, боље речено, створио га је по своме обличју. Бог личност као врхунац творевина ствара нову личност, човјека. Дрво познавања добра и зла афирмише човјекову слободу. Човјек је обдарен личним односом са Богом и његова судбина искључиво зависи од његове слободне воље. Овим Стари завјет указује човјеку веће достојанство, него све митологије сусједних народа својим боговима.⁶

Старији, јахвеистички извјештај наглашава да је човјек створен од праха земаљског (Пост 2, 7). Човјек је најприје тјело, састављено од меса и костију (Пост 2, 23), коме Бог удахњује дах животни. (אֱנוֹשׁ) Човјек је, по јеврејском схватању, одуховљено или оживљено тјело. Док је у грчкој (платонистичкој) филозофији, човјек вјечна душа затворена у тјело.⁸ За старе Израиљце стварање човјека је истодобно и велика тајна. У човјеку је одражена сва парадоксалност и мистериозност овога свијета. Адамово узимање од праха земаљског показује његову дубоку повезаност с творевином; а његова боголикост узноси га изнад творевине и приближава Богу. Тако се на једном мјесту каже да је човјек створен мало мањим од Елохима (Пс 8, 5).⁹ Зачеће човјека, исто, представља тајну; цјело је свемоћног Бога (Пс 119, 73; 139,13, Јов 10, 8-12; 31,15; Проп 11, 5). Добивање и очување живота зависи од Божије воље (Јов 31,15; 34,14; Пс 104,29; Ис 42,5). Чим Јахве од човјека одузме дах животни (Пс 104, 30), или Духа Свог (Јов 34, 14), овај се враћа у прашину (Пост 3,19) од које је узет (Пост 2, 7; Јов 19, 9; Пс 146, 4).¹⁰ Дух (רוּחַ) се пак враћа Богу (Проп 12, 7).

⁵ L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1966, 14

⁶ Познато је да су се готово све блискоисточне митологије темељина на детерминистичком и

⁷ L. Köhler, *ibid*, 41

⁸ H. W. Wolf, *ibid*, 41

⁹ У Септуагинти се Елохим преводи са Анђео, што је нетачно. Остаје и даље нејасно шта овде значи Елохим. Можда се ради о неком заосталом елементу из старе семитске митологије, или Елохим у овом случају значи неку врсту небеског бића. Јеврејска реч за анђела је мал ах (מַלְאָךְ)

¹⁰ H. Haag, *BIBEL LEKSIKON*, Zürich-Köln, 1956, 1105

Још један моменат је важан када се говори о стварању човјека. Ријеч је о антрополошкој синтагми "душа жива" (Пост 2, 7). Ријечју "душа" (грч. ψυχή, лат. anima) преводи се по правилу најважнији антрополошки појам из Старог завјета, који у јеврејском оригиналу гласи נֶפֶשׁ (*нефеш*). Изра; *нефеш* појављује се у Старом завјету 755 пута, од тога преко 600 пута Септуагинта га преводи с ψυχή (душа), што је ушло касније у остале превале I Библије. Међутим, данас се сматра да је само у малом броју случајева погођен прави смисао ријечи *нефеш*. Дobar примјер за то је, управо. јахвеистички извјештај о стварању човјека (Пост 2, 7), гдје се каже:

"И створи Господ човјека од праха земаљског, и дуну му у нос дух животни и поста човјек живи нефеш".

Као логично намеће се питање: шта се овдје подразумјева под *нефешом*? Сигурно да он на овом мјесту није синоним за ријеч душа.⁸ Поготово не душа у смислу како су је стари Јелини схватили, нити у смислу како се она данас често схвата. Овдје се не каже да је човјек добио душу (*нефеш*) и да је сада посједује, него да је човјек постао живи *нефеш*. Дакле, *нефеш* је суштина човјековог бића. Уколико би човјек био само тјело начињено од праха земаљског, остао би само безживотни леш; а уколико би био само дух без тијела, био би без облика, аморфан, безличан. Под *нефеш*-ом се, дакле подразумјева суштина или бит укључујући облик и форму.

Међутим, старозавјетни појам *нефеш* има још читаво обиље значења и спада у ред ријечи с највећим бројем значења у оквиру библијских списа. *Нефеш* може да значи: грло, ждријело, врат, воља или жудња, живот, лична замјеница Ја или сопство. Такође, може да означава и многе друге појмове који се дотичу већ наведених значења. Исто у другим семитским језицима. сродним јеврејском, постоје ријечи етимолошки сродне *нефеш*-у често са сличним, а понекад идентичним значењем. Тако академски парађи значи: дувати, дахтати, удахнути, затим грло, живот, живо биће. У феничанском *נֶפֶשׁ* означава: ждријело, грло, те апетит, жудњу, нарав, живо биће. Арапски *nafsun* може да значи: дисање, апетит, живот, карактер или особа (персона).¹² Слично значење имају асирска ријеч *parištu*, јужно арапска *נֶפֶשׁ* попска *נֶפֶשׁ* арамејска *נֶפֶשׁ*. Због великог теолошког значаја ријечи *нефеш*, летимично ћемо се осврнути на сва њена важнија значења.

У књизи пророка Исаије (5, 14) стоји:

"Зато растегну подземље своје ждријело (*нефеш*) и развали уста своја преко мјере, ..."

Овдје се јасно уочава да *нефеш* (у продужетку текста означаваћемо *тѐреш* словом н.) стоји паралелно с устима и може да значи: грло, ждријеш *נֶפֶשׁ*: грло с гркљаном. Исто значење налазимо код пророка Авакума (2, 5), *נֶפֶשׁ* пророк говори о незаситом човјеку. Отприлике исто значење сусрећемо у Бр 11, 6; Пс 107, 9; 143, 6; Пр 10, 3; Проп, 6, 9; Ос 9, 4. У готово свим сзм текстовима н. значи грло (с гркљаном) и то као дио тијела истовречно орган храњења или на мјестима чуло укуса (Пр 27,7; 16, 24). Понегдје *נֶפֶשׁ* као орган за дисање (Јер 2; 24; Јев 11,20; 41,13), чиме се показује да Стари 1131 ет располаже једном доста архаичном анатомијом, гдје не гшстоји појм: вна разлика између гркљана и једњака. *Нефеш* може да значи и врат, али се га конотација ријечи *н.* рјсје сусреће и има секундарно значење (Пс 105, 18; Ис 51,23).

Нефеш је носилац воље, "Они подижу свој *н.* да се врате назад" значи ;:-паво као "они ће жељети да се врате"; (Јер 22, 27). "Њихов хљеб је за = ихов *н.* " значи "за њихову жудњу (жељу)"; (Ос 9, 4). На још неким мјестима *н.* означава вољу или жудњу (Пс 35,25; Пр 23,2; 13,2). Упадљиво често гзезује се *н.* са ријечима коријена 'wh, које су у пиелу и хитапаелу, те ослчно значе: жељети, жудјети, прохтјевати. Ако се жудња *нефеш*-а односи на ране смокве (Мих 7,1), на јело од меса (Понз 12,15; 2 Сам 2,16), или пак на вно (Понз 14, 26), тада се не може још подразумјевати да је грло носијач жудње. Међутим, када зло (Пр 21,10), царство (2 Сам 3,21; 1 Цар 11,37) или Бог (ис 26, 9) постане објекат жеље или када уопште нема објекта (Пр 13: 4. 9) тада *н.* показује, жудњу као такву, људски нагон (порив) као субјекат жудње.

У мањем броју текстова сусрећемо појам *н.* са значењем душа, али душа у библијском смислу.

¹¹ H. W. Wolf, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh, 1973, 25

¹² A. K. Johnson, The vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel, Cardiff, 1949, 7. 13

"Дошљака не треба да цвјелиш, јер ви знате како је души (н.) дошљака, јер сте били дошљаци у земљи Мисирској" (Изл 23, 9).

На овом мјесту може се *н.* превести са "душа", јер се у стиху не мисли \exists потребе и жеље странца него на цјелокупност његових осјећања. На хчтиу као централни орган, онога који пати, мисли и Јов када пита своје гријатеље (19, 2):

"Докле ћете мучити душу (н.) моју..."

Душа је, иначе, нешто чиме се исказује саосјећање са несрећником (Јов 30, 25). Такође се и друге емоције исказују преко душе. Она је субјекат мржње (2 Сам 5, 8), наравно и љубави, (Пнп 1, 7; 3, 1-4). Када се Сихем заљубио у Дину, Јаковљево кћер, каже се за Сихемов *н.* да се приљепио за Дину (Пост 34, 2-24). *Нефеш* осјећа тугу и плаче (Јер 13,17), весели се (Ис 61, 10), радује се Господу (Пс 35, 9). И на другим мјестима се душа (*н.*) показује као субјект осјећања. (Суд 18, 25; 2 Сам 17, 8; 2 Цар 4, 27; Пс 6, 3, 42; 6,12; 43,5; Пр 31,6; Ис 53,11; Јер 4,3; Јон 2, 8). Мада се поставља питање: да ли се у овим случајевима носилац душевних расположења и афеката још заједно посматра с грлом као мјестом, гдје се изражавају виталне потребе. Ипак, логичније је да се *н.* у овим текстовима појмовно и садржински посматра одвојено од грла. Одређене недоумице изазива, нарочито, један стих из Прича Соломонових (27, 7), гдје стоји:

"Душа (н.) сита гази мед, а гладној души (н.) слатко је све што је горко."

Ријеч горко може да асоцира на *н.* као чуло укуса. Међутим, контекст у овом случају, као и у многим, сличним јасно показује, да се овдје мисли на душевно расположење те је ријеч душа адекватан превод.

Означавајући орган виталних потреба, без којег човјек не би могао да живи, *н.* може да значи и сам живот као такав. Ово је за синтетичку мисао старих Јевреја потпуно нормално. У Причама Соломоновим (8, 35-36) контекст захтева управо такво тумачење:

"Јер ко мене налази, налази живот (*хајјим*) и добија љубав од Господа. А ко мени гријеш, чини криво *н.* свом сви, који мене мрзе, љубе смрт."

У овој антитези *н.* се показује као синоним за живот. Исто показује и следећи стих: "Госпode, извео си из подземља *н.* мој." (Пс 30, 3), што би значило: вратио си ме у живот. Такође у Пр 19,8 не одговара ни једно друго, од горе поменутих значења, сем ријечи живот: "Ко прибавља разум, љуби *н.* свој; и ко држи мудрост, наћи ће добро." Живот је најадекватније решење за ријеч *н.* и у Причама 7, 23:

"...као што птица лети у замку не знајући да јој је то о *нефеш*."

У задњем примјеру је искључена могућност да *н.* значи врат. Да је исправнији превод живот, него врат или грло, показује и следећи примјер, гдје је дата дефиниција *нефеш-а* (Понз 12, 23):

"Само пази да не једеш крв, јер је крв *нефеш*..."

Због тога се у Старом завјету није смијела јести крв, јер су крв стари Јевреји поистовјећивали са животом. У закону светости (Лев 17, 11) *н.* је још тачније формулисан: "Јер је *нефеш* тијела у крви." И свештеничка предаја поистовећује живот *н.* с крвљу (Пост), као и (Пр 1, 18). Али то се односи и на крв животиња, што се види у Лев 24,17-18, гдје важи правило *н.* за *н.*, односно живот за живот. Исто правило важи и по закону талиона, како потврђује Књига савеза (Изл 21, 23):

"Ако се догоди сврт, треба да узмеш живот (*н.*) за живот (*н.*)"

Као што је већ речено, *н.* се не налази само у човјековој крви, него и животињској (Пост 9, 4; Пр 1, 8). Тако се и за животиње каже да су *нефеш хајја* (Пост 2, 7). У извјештају о стварању, водене животиње су назване *нефеш хајја* (Пост 1, 20), исто и копнене (1, 24). Потом се сва жива бића називају *нефеш-и* (Пост 9, 12). У Књизи постања (9, 15) Јехве успоставља савез са људима и са "свим *нефеш хајја* у сваком тијелу"; а у стиху (9, 16) говори се о Божијем савезу "са свим *нефеш хајја*" у

сваком тијелу, које је на земљи".¹⁵ У овим случајевима се, наравно, *нефеш хајја* ни у ком случају не може превести с жива душа, него с живо биће.

Нефеш се понегдје преводи личном замјеницом *ја*. Johnson сматра да се *н.* може превести с личном или повратном замјеницом између 123 и 223 пута.¹⁶ Карактеристичан примјер за ово је разговор између Авраама и Саре (Пост 12,13):

"Него кажи да си ми сестра, те ће ми бити добро тебе ради и захваљујући теби остаће мој *нефеш* у животу."

Паралелизам задњих двају редова предочава да се мој *нефеш* може разумјети као варијатна за *ја*; те можемо и овако превести "да бих *ја* захваљујући теби остао у животу". Таква могућност је још израженија у анегдоти о Исаковом благослову (Пост 27, 4):

". . . и донеси ми да једем, па да те благослови мој *н.* док нисам умро."

Очигледно је да је мој *н.* овдје синоним за *ја*. На једном мјесту из историје о Давиду (1 Сам 18, 1) каже се да Јонатан љубљаше Давида "као свој *н.*", то јест "као самог себе". Најизраженије значење личне замјенице *н.* има када се употребљава као синоним за тијело (месо), дух и срце (Пр 2; Пс 84, 2). Значење *н.* као личне или повратне замјенице потпуно се приближава његовом највишем значењу, а то је личност.

Читав низ текстова показује да се под *н.* може само личност подразумевати. Такав примјер имамо у Причама Соломоновим (Пр 3, 21-22):

"...чувај праву мудрост и разборитост. И припашиће ти живот (*хајјим*) за твој *нефеш*, и накит врату твојему."

Превод живот у овом случају је непрецизан, јер се не говори шта *н.* има, него ко је он, коме ће живот припасти. Правни текст из закона светости, (Лев 17,10) појашњава ове односе:

"Сваки који буде јео крв, окренућу лице своје насупрот тог *н.*, који буде јео крв."

Не постоји ниједна друга могућност да се *н.* другачије преведе, него с личност или индивидуа. Таких примјера има у Лев 17,15, 20, 6, 22 4; као у Књизи левитској (23, 30), гдје стоји:

"Сваки *н.* који буде радио какава посао у тај дан, тога *н.* *ја* ћу затрти из његова народа."

Под *н.* се подразумева искључиво једна личност, која стоји наспрам остатка народа, слично је и у Лев 19, 8; 22, 2; Бр 5, 6; 9,13. Али *нефеш* може да се нађе и у плуралу, и да значи више личности, као нпр. (Лев 18, 29):

"За сваког, ко учини шта од ових гадости, ти *нефеш*-и (множ. ,*נפשות*) који тако ураде, биће истребљени из њихова народа."

Када се код пророка Јеремије (43, 6) набраја персонал који је отишао у Египат, говори се о "мушкарцима, женама, дјеци, царевим кћерима; и свим *нефеш* (јед.). . ." укључујућу Јеремију и Варуха. И овдје *нефеш*, иако у једнини, има колективно значење означавајући све оне који су отишли у Египат. Управо тако свештеничка предаја наводи шта је Аврам узео са собом, када је пошао из Харана у земљу Хананску (Пост 12, 5). Таквих примјера има још (Пост 46,15. 18 22, 25). Колективна употреба ријечи *нефеш* у плуралу среће се чешће у каснијим текстовима. Међутим, у глобалу заступљенији је индивидуални смисао ријечи *н.* Тако се може говорити о смрти *н.* или умрлом *нефеш*-у ,(*נפש*) што се види у Књизи бројева (6, 6). При томе се не мисли нити на умрлу душу, нити на угашени живот; него на једну умрлу особу, с којом назиреј није смио да долази у додир. Поготово када је реч о Јахвеовом *н.* (Суд 10,16; Ис и, 14; Јер 11, 7; Зах 11, 8 и др.), искључена је свака друга могућност да се *нефеш* другачије преведе, осим са личност.

Вратимо се још једанпут јахвеистичком извјештају о стварању човјека (Пост 2, 7). Из њега се види да је човјек дефинисан као *нефеш хајја*. Исто се за животиње каже да су оне *нефеш хајја*. Међутим, овдје постоји велика разлика. Наиме, човјек не постаје *нефеш хајја*, зато што је створен од

праха земаљског добивши облик, него он то постаје када му се кроз нос удахњује дах животни (נשמתהים). То код животиња није случај; оне су само обликоване. Тако да се *нефешхајја*, када су у питању животиње, преводи као живо биће, а сваки други превод је немогућ. Када је пак ријеч о човјеку, видимо да он постаје *нефеш хајја* примивши од Бога дах животни. Тиме човјек долази у специјалну везу са Богом; и као врхунац творевине, као створење нешто ниже од Елохима (Пс 8, 5), начињено по обличју Божијем (Пост 1, 26-27), јесте живо биће, али и више од тога, он је личност.

Пред нама имамо читаву лезу значења старозавјетног појма *нефеш*. Покушај D. Lys-a⁹ да текстове са нефед/историјеки разврста, и у њима препозна развој значења ове ријечи, није дао задовољавајуће резултате. Сем ријетких случајева, показало се да се од најстаријих до најмлађих литерарних списа у Старом завјету, када је питању *нефеш*, ради о полисемији.

Стога бисмо предложили једно ново рјешење, које више одговара духу старих Израиљаца, њиховом стереометријско-синтетичком начину размишљања, гдје се један дио тјела посматра заједно с његовим специфичном активностима и способностима, а може се узимати и као знак за цијелог човјека. У тој логици наивно-слободних асоцијација, грло може да значи један дио тјела, али и орган храњења, ситост, чуло укуса и орган дисања, истовремено њиме се може означити цијели човјек (и код нас може да се чује 3000 грла стоке или седам гладних уста). Наравно, могућ је и обрнут процес, да се уопштенијим појмом означавају конкретне ствари, као што се на примјер душа може да поистовјети с осјећањима или живот с крвљу. Када је ријеч о *нефеш*-у, могли бисмо то овако дефинисати. Од свих значења које има ријеч *нефеш* као најшири појам издваја се израз личност. Под личности могу да се подведу сва друга значења и појмови којима се преводи *нефеш*. За синтетичку мисао старозавјетних Јевреја потпуно је прихватљиво да се ужим појмовима изражавају шири и обрнуто. То је нека врста чврстог узајамног повезивања и поимања ствари и појмова. На основу тога, дакле, *нефеш* се преводи као личност, на мјестима гдје то контекст и смисао дозвољавају, то јест, када се ради о човјеку или евентуално Богу. На другим мјестима за *нефеш* се може користити нека друга одговарајућа ријеч, која у старозавјетном смислу на неки начин потпада под појам личност.

Поред ријечи *нефеш*, постоји у Старом завјету још неколико значајних антрополошких термина, међу које спадају: дух (רוח)тјело (גוף)срце (לב). И они као и *нефеш* имају више значења. Тако *басар* значи тјело, месо, сродство и слабост. Иначе се он често употребљава, када се жели нагласити људска слабост, и пропадљивост (2 Дн 32,8; Јов 10,4; Пс 56,4; Јер 17,5 итд.). Такође, дух има читаво обиље значења, те може да значи: узбуркани ваздух, вјетар, животна сила, дах, дух (у смислу спознаје) и снага воље. Његово најочитије својство је моћ. Он се даје човјеку од стране Бога. У Старом завјету се дух не доживљава као засебно биће. Интересантна је и ријеч *левав* (срце), јер је срце код Јевреја више орган спознаје и размишљања, него осјећања. *Руах*, *нефеш*, *басар* и *левав* не рјетко замјењују један другог у библијским списима (Пс 84, 2; Пр 2, 10). Тај феномен је карактеристичан за Стари завјет. Још је важније да се нагласи да се човјек, кроз старозавјетно предање посматра као психофизичка ијелина, те да је искључена свака могућност антрополошке дихотомije или трихотомije. Пошто библијски писци не улазе у суштину човјекове бити, нити је покушавају систематски изложити, овим појмовима се не означавају дјелови "људске метафизичке бити, него аспект цијелог човјека, утолико што се посматра из различитих перспектива (слично о човјеку, с аспекта антропологије, говори и апостол Павле). Чак су понекад и дјелови анатомије као бубрег, утроба, око, рука или уво субјект и сједиште животне дјелатности, тако се цијели човјек поистовјећује с органом у којем долази до врхунца психичке енергија¹⁰ (Пс 7,10; Пр 7, 23; 18,15; Ис 16,11; Јер 4,19; 11,20; 31,20; Плач 2,11). Дакле, старозавјетна антропологија посматра човјека као цјелину, јединствено психофизичко биће, иако у библијским списима сусрећемо термине дух, тјело и душа. Кроз њих се човјек гледа као монада (јединство), а њиховом разноврсном употребом само се наглашава неки од аспеката човјековог бића.

3. Живот и смрт

Један од централних старозавјетних појмова, који такође има специфично значење је *хајјим* (живот). Под њим се најприје подразумјева живот између рођења и смрти. Дакле, човјек овоземаљски живот. Међутим, важно је да се напомене, да живот у Старом завјету није само "гола егзистенција" или пак пуко постојање (животарење). Само постојање, по библијском схватању, још

¹⁸ D. Lys, *Nephes histoire de l'ama dans la revelation a Israel au sein des reliqions proche orientales*: EhPhr 50, Paris, 1959

¹⁹ J. I. MeeKenzie, *ibid*, 174

не значи живот. *Хајјим* надилази филозофско и медицинско схватање живота, као и уопште значење ријечи живот у данашњем, свакодневном говору. То је појам који у себи носи читаво обиље квалитативних и квантитативних значења. Живот није само трајање, него животу припада здравље, благостање и срећа.¹¹ Тиме се живот доводи у тјесну везу са свјетлошћу (Пс 27,1; 36, 9; Јов 4, 20), миром (Пр 3, 2), срећом (Понз 8,1; Пр 19, 8), радости (1 Цар 4, 20), што значи да је постојање живот тек када у себи има пуноћу живљења, то јест горе наведене квалитете, Живот није претпоставка, него суштина свих добара.

Кроз Стари завјет живот је вреднован као највеће добро (Пр 3, 16). Стари Израиљац ништа друго није могао да пожели више од срећна живота. Он је за живот био спреман да да све (Јов 2, 4). Проповједник тако закључује: "и псу живу боље је него мртву лаву" (9, 4). Идеал једног Јеврејина био је, дуг и у благостању проведен живот. Рана или изненадна смрт важила је као велика несрећа; схватана је као праведна Божија казна због личних гријехова (Бр 27, 3 Јов 13, 8; Пс 55, 24; Пр 2, 18). Писац псалма се жали због краткоће људског живота (Пс 90,10). Сличних мисли имамо код Јова и Проповједника (9, 12; 11, 8). Ни бен Сирах (18, 90) није задовољан дужином људског живота, те каже: "Као капља воде у мору, и као зрно пијеска, тако су кратки дани у односу на вјечност". Разлог тако великој жељи за животом је у највећој мјери то, што су Јевреји овај земаљски живот схватили као једини истински. Онострани живот за њих, кроз дугу старозавјетну историју, играо је минорну улогу, односно, они у њега дуги низ вјекова нису ни вјеровали. Па пошто задуго нису знали за "живот послјије" свом страшћу су се борили за "живот пред смрт", лукаво као праотац Јаков, пожртвовано као Рута, револтирано као Јов, скептично као Проповједник.

Читав живот у свим његовим појединостима долази од Бога и стоји под његовим вођством. Јахве управља људске кораке, понекад и наизглед против човјекове воље (Пр 16, 9). Снага и немоћ, глад и ситост, сиромаштво и богатство (Сам 2, 4-7), затим благостање и избјеглиштво (2 Сам 16, 11-12); све долази из руке Божије. Обиље живота могуће је остварити само ако човјек стоји у вези са Богом. Ко њега тражи, налази живот (Ам 5, 4. 6. 14), ер је он живи Бог (Понз 5, 23; ИНав 3,10; Јер 23, 36), који живи у вјечност¹ Понз 32,40; Дан 12,17; Сир 18,1). Јахве је извор живота (Пс 36, 9; Јер 2,13); он је тај који убија и оживљује (1 Сам 2, 6). Ријеч Божија се, такође, наводи као извор живота (Понз 32, 47). У поучним књигама, поред ријечи Божије као животодавне снаге, каже се да мудрост омогућује дуг живот (Пр 3, 16. 18; 8, 35). И ријеч мудраца доноси дуг овоземаљски живот (Пр 3, 2). Поштовање Божије воље осигурава дуговјечан и спокојан живот (Лев 18, 5; Понз 4,1; Јер 21, 3; Ам 5, 6); а наравно, и страх Божији (Пр 14,27; Сир 1,12). Узрок скраћивања људског животова, по свештеничкој предаји, лежи у порасту зла на земљи (Пост 6). Човјеково све веће удаљавање од животодавног извора, све више скраћује живот и води у сигурну пропаст.

Као што је већ напоменуто, позорница живота је овај видљиви свијет (Јов 28, 13; Пс 27, 13; Ис 38, 11; Јер 11, 19; Јез 32, 23-26), који стоји под Божијим благословом. То је било темељно схватање Јевреја кроз вјекове дугу историју. Садржај људског живота је *радост*. Ни једна друга ријеч у Старом завјету, која се односи на живот, нема такву пуноћу као радост. Задатак Израиљца је да с радошћу служи Јахвеа, Бога својег (Понз 28, 47).

Повод за радост је *благодарност*, јер је живот дар Божији. У ранијим периодима се пуноћа живота огледала у изобиљу јела и пића, као и веселости због благостања. Ово је важило нарочито за Соломонове владавине (1 Цар 4,20). Радост из благодарности за Божија добра је смисао људског живота.¹² Јахве је давалац радости, али он може и да је узме уколико се Израиљ удаљи од њега (Јер 7, 3). Такав оптимистички поглед на овоземаљски живот трајао је од почетака Израиља, па све негдје до предјелинистичког и јелинистичког доба, када се све више на онострану живот почиње гледати с одређеном скепсом. Прво се код Јова почиње обрушавати темељ традиционалног схватања живота на земљи, док Проповједник увиђа да човјек може да има све у овом животу, па ипак да не буде задовољан.¹³ Додуше, код обојице је и даље овоземаљски живот највеће добро, али се, са друге стране, у све већој мјери, отварају нови хоризонти, те Израиљ почиње све чешће да упира поглед преко рубова оностраности.

Наспрам живота, као његов корелат и негација, стоји смрт. Сви људи на крају морају да умру (Сир 14,17); то је свеопште правило: "Јер ћемо доиста помријети, и као вода смо која се проспе..." (2 Сам 14, 14). Стари завјет доживљава смрт као неизбежну нужност у људском животу. Због тога није трагично када неко сит живота у старости умре (Пост 25, 8; 2 Дн 24,1), када у миру буде прибран

¹¹ J. Bauer, *ibid*, 742

¹² *Ibidem*, 139

¹³ W. Harrington, *Uvod u Stari zavjet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987, 284*

оцима (Пост 15,15). Смрт Авраама (Пост 25, 3), Јакова (35, 25), или Јова (42, 17) не доживљава се као казна, већ као нормалан закон живота. Такође, смрт стодесетогодишњег Мојсија не узима се као казна (Понз 34, 7). Његова се казна састоји у томе што није ступио у Обећану земљу. Разлог томе да се, у ранијим периодима код Јевреја, смрт није тако страшно доживљавала лежи у њиховом схватању човјековог живота у заједници. Старим Израиљцима је заједница стајала испред појединца, и најважније је било да она преживи. Утјеха појединцу је била да ће његово име наставити да живи у његовом потомству (Пост 25, 6). Човјек наставља да живи у својим синовима, тиме у читавом народу за кога важи обећање (Пост 12, 1). Стога је немање потомства за Јевреје била велика несрећа.

Мада схватана као свеопште правило, смрт изазива страх (Сир 40, 2). Нигдје у Старом завјету смрт није била хероизована, нити је старозавјетног човјека остављала равнодушним. Тек за вријеме Макавеја, под јелинским утицајем, понегдје се херојској смрти даје предност у односу на "сраман живот" (1 Мак 9, 10), али то су само ријетки изузеци. За Стари завјет је карактеристичније да се на смрт гледало као на коначног непријатеља, и како се све више одмотавало клупко Божијег домостроја, расла је жеља да се превазиђе и побједи тај страшни пустошитељ човјековог бића, четврти јахач апокалипсе.

О појединостима смрти као физиолошког феномена нема у библијским списима неких подробних извјештаја. Негдје се употребљава глагол למרייטי (Пост 5, 8; 25, 8; Јов 1, 19). На другим мјестима се каже како смрт долази услед тога што Јахве узима дух животни *руах хајјим* (Јов 34,14; Пс 134, 29; Проп 12, 7); понекад и дах животни *нишмат хајјим* (Јов 34, 14; 1 Цар 17, 17). Наравно, и *нефеш* је носилац живота, и када он није у тјелу, човјек је мртав (1 Цар 17, 21-22). Одвајање духа, даха или *нефеш*-а од тјела изазива смрт; али ни један од ова три термина не значи душа као самобитни принцип, који може невезано за тјело да постоји. Они су схватани као носиоци живота или животни принципи у човјеку који су потпуно зависни од Бога. Добивање духа значи почетак живота (Пост 2, 7; Пс 104, 30; Јез 37, 8-10), као што његово губљење значи смрт.¹⁴

Међутим, сада се поставља питање порјекла смрти, и шта она уствари значи из перспективе библијске теологије. Главно теолошко објашњење гласи: "смрт је плата за гријех" (Рим 6, 26; 1 Кор 15, 65). Било би интересантно да видимо како се у Старом завјету поима гријех. Наиме, дефиниција да је гријех: својеволно кршење Божијег закона, што је карактеристично за западне библисте и теологе, нема дубока основа у библијском схватању гријеха. У јеврејском постоји више термина за нашу ријеч гријех, најважнији су: *хатта'т*, *евон*, *пешае* и *маеал*. Сваки од њих има своје карактеристично значење, али заједничко им је да је гријех избор погрешног правца, нашим језиком речено промашај. Он је, исто, лаж; напад на истину, то јест изпачавање стварности. За старе Израиљце гријех није интелектуална заблуда, него неразуман избор погрешног тока који води у пропаст. Слично значење има и јелинска ријеч *αμαρτια*.

Ако се вратимо на преступ прародитеља, поставља се питање: у чему се састојао њихов гријех? Ту се поставља још једно питање: на који начин је смрт ушла у свијет? Чини се да појам "пала природа", који теолози често употребљавају, ствара извјесне тешкоће, јер се често јасно не дефинише, шта значи пала природа и у чему се састоји њен пад. Наиме, да ли је човјек већ имао бесмртност, те је падом изгубио, или је он тек требао да оствари вјечни живот изабравши прави пут Бога. Без претензија да се овдје шире упуштамо у проблематику пада, држећи се библијског поимања гријеха, расуђујемо да се Адамов гријех састојао у избору погрешног пута. Ослонивши се на сопствене, снаге Адам је изопачио стварност, и у својој гордости изабрао погрешан правац. Смрт значи одступање од Бога, прекид односа с његовим благодатним и животодавним енергијама, а не губљење једног квалитета званог бесмртност. Казна човјекова последице прворедног гријеха била је да у зноју лица свог једе хљеб, који ће морати сам да стекне (Пост 3, 17-19), и прекид непосредног односа са Богом, то јест животом. У јехвеистичком извјештају се сликовито каже: "И рече Бог: Ето, човјек поста као један од нас знајући шта је добро шта ли зло; али сада да не пружи руку своју и убере са дрвета од живота, и окуси, те до вијека живи. И Господ Бог изгна га из врта Едемског да ради земљу, од које би узет" (Пост 3, 22-3). Прародитељи, као што се види из Светог писма, нису умрли окусивши плодове с дрвета познања добра и зла (Пост 3, 6), али одступивши од Бога, удаљили су се од извора живота (Пс 36, 9; Јер 1, 13), те пошли путем који одступнике води у погибију (Пс 73, 27).

¹⁴ J. I. MacKenzie, Geist und Welt des Alten Testaments, Luzern, 1962, 301

4. Представе о загробном животу

Огромна већина данашњих библиста сматра да се у Старом завјету само у малом броју текстова изражава вјера у лични живот после смрти. Уз то, сматра се да су ти текстови настали релативно касно, негде у другом вијеку прије Христа. На ове претпоставке вратићемо се нешто касније. Сада би било интересантно да најприје укратко погледамо како су загробни живот схватили Израјљевци сусједи Египћани и Месопотамљани, који су кроз читав старозавјетни период перманентно вршили позитивне или негативне утицаје на старе Јевреје.

Захваљујући сувој клими, у Египту се сачувало много гробова из периода староегипатске културе. На основу њих може се стећи увид у вјеровање Египћана о човјековој судбини после смрти. Фреске очуване у тим гробовима приказују људе, које често прате сопствене сјенке, односно њихови двојници, познати под именом Ка (у новијој науци Ку). Ка није душа нити ја (ego), него животна енергија, и њено одвајање од тијела значи смрт. Њему је потребно тјело као сједиште. Уколико се уништи тјело, Ка постаје зли демон. Због тога су Египћани мумифицирали своје мртве. Живот после смрти не разликује се много од овоземаљског живота. Дводимензионалне сјенке учествују у животу богова на један сасвим профан начин. За старог Египћанина је овај живот на земљи био добар, и он од богова ништа друго није захтјевао, него да такав живот настави после тјелесне смрти.¹⁵ Од читаве египатске литературе која је до нас дошла, само на два или три мјеста могу да се нађу мисли које на земаљски живот гледају са скепсом; ти списи потичу из доба великих криза.

Човјеково морално понашање није се одражавало на живот после смрти. Додуше, код Египћана се говори о загробном суду, гдје умрли треба да пред Озирисом и његовом поротом даје одговоре. Али то је више нека врста подробног испита на којем је најважније да умрли да тачне одговоре о правилном понашању. На основу њих могућ је приступ на јелисејске пољане, што се види из "Египатске књиге мртвих" (ANET 32-34 или TadUdAT 511-522).

Такве идеје су биле стране Израјљцима, и њиховом схватању односа између Јахвеа и човека. Египатски живот после смрти није свијет којим доминира божанство својом личном присутношћу и вољом, него је то сафсВНМ секуларизовани свијет.¹⁵ Из таквих и сличних разлога, египатско вјеровање у загоробни живот није имало за Јевреје готово никакву привлачну моћ. Наравно, и тако радикално позитивно схватање материјалног свијета било је Израјљцима тешко прихватљиво.

Ако се осврнема на другу велику културу тога времена, Месопотамију, затећи ћемо веома песимистичне представе о загробној судбини човјека. Оне су у великој мјери условљене месопотамијским схватањем човјека и његове функције на земљи. Наиме, по вјеровању старих народа Месопотамије, богови су створили људе да их они замјене у тешком раду, односно човјек је створен да им служи и да се брине о њиховом благостању. При том, богови нису много марили за људе. За себе су задржали бесмртност, а људи су морали да умиру. Ово нам свједочи разговор између Гилгамеша и богиње Сабитум Сидури, када је тај чувени месопотамијски јунак тражио праву бесмртност.¹⁶

Посвуда тражих живот, али га не могах наћи,

на шта му богиња, чуварка Божијег врта, одговара:

Гилгамешу, намјера куда те води? Живот што
тражиш ти наћи нећеш, Кад богови створише људе,
Смрт им у дио дадоше, Живот они за себе задржаше.

После смрти сјенка човјечија силази у доњи свијет, звани Arallu) (сумерски Кур). Он се налазио у утроби земље, испод Апсуа, слатких подземних вода. Arallu је замишљен као велика гробница у којој непомично леже тјела мртвих, и налазе се у некој врсти полусвијести (ANET 87, 107). Опис загоробног живота испуњен је ништавилом и ужасом, што веома сликовито илуструју поема Силазак богиње Иштар у доњи свијет и Еп о Гилгамешу. У поеми Силазак богиње Иштар у доњи свијет описује се мјесто гдје се Иштар запутила.¹⁷

¹⁵ J. I. MeeKenzie, Starozavjetna biblijska teologija, Zagreb, 1989, 220

¹⁶ Еп о Гилгамешу, TadUdAT III, Gütersloh, 1994, pi. X, 665

¹⁷ E. Pritchard, Antology of the Ancient Near Eastern Texts I, Princeton, 1976, 80; ili TadUdAT ill, Gütersloh, 1994, 760-61

Мрачном боравишту, Ираклеом сјелу, Кући из које нико не излази
ко у њу уђе, Путу са којег нема повратка, Боравишту на чијем улазу
не сија свијетло, Гдје је прах јело, а земља храна, Гдје се без
свијетла у тами сједи, Гдје живе налик на птице имајући крила, И
на вратима и катанцу прашина лежи,

Ништа оптимистичкије не звучи ни сусрет Гилгамеша и сјенке његовог пријатеља Енкидуа, који је из доњег свијета за тренутак, на молбу Гилгамеша, пустио бог подземља Нергил.¹⁸

Они се савјетовати, бесједити стану:
Реци ми, о друже мој, реци ми друже мој,
Закон ми земље коју ти спозна реци!
Ја рећи мом другу нећу, ја рећи мом другу нећу,
Ако би закон земље коју упознах рекао,
Онда би сјео и плакао ти,
Хоћу да сједим и плачем
Друже мој, тјело моје које дотицаше ти,
веселећи срце своје
као старо платно, црви га једу
Тјело моје што га дотицаше ти, веселећи срце своје
Црви га једу, прашине пуно.

Сличне овако мрачне представе имали су народи Ханана и древе Јеладе. Хомерова Одисеја (XXIV, 1-15), исто, приказује ужасну слику страшнога Хада, о коме Ахилова сјенка каже Одисеју: "Пре бих најамник сиромашу био, него да владам царством умрлих" (Од. 11). Лако је уочљива велика разлика између египатских представа о загробном животу и схватања живота послје код народа Месопотамије, Ханана и старих Јелина. Њима су, с тог аспекта, били ближи стари Јевреји.

Тако Месопотамљани, за разлику од Египћана, гледају смрт као завршетак живота.¹⁹ Све вриједности су на земљи, а испод ње остаје само мука. Ни за њих, као ни за Египћане, смрт није имала посебну религијску важност. Без обзира какав живот водио, човјека на крају чека Arallu, и то је судбина која се не може избјећи. Иако становници древне Месопотамије нису оптимистички гледали на овоземаљски живот, ипак је он био много прихватљивији него језиви Arallu. Због тога богиња Сабитум Сидури препоручује Гилгамешу да ужива у благодатима које му се нуде на земљи.²⁰

Стари завјет, такође, познаје доњи свијет у коме се налазе умрли. Израилци су га звали *шеол* (שְׁאוֹל) То је мјесто где су сабрани мртви (Јов. 30 23; Јез 32,17-32); оно се налази дубоко у земљи (Јов 10,21-22, Пс 88,6), испод праокеана (Јов 26, 5; 38,16). Тамо је мрак видјело (Јов 10, 22), у њему влада царство таме (Јов 17, 13; Пс 88, 6) и тишине (Пс 115, 17). Човјек у њега силази послје смрти, *шеол* се понекад назива јама или бездан, и има врата и катанац (Пост 37, 35; 44, 29-31; Бр 16, 31-33; Понз 32, 22; Ис 5,14; 14, 9; 38 10; Јез 31,15; Ам 9, 2; Пс 9.14; 16,10; 30, 4; 107,10-16; Пр 1,12; Јов 10,21; 16 22; Проп 9, 5, 10). У њему умрли воде живот сјенки, односно егзистирају попут сјенки.²¹ Тамо се не говори, него шапуће и мумла (Ис 8, 19; 29, 4),

остаје се заувјек на овом мјесту ћутања и у овој земљи из које нема повратка (2 Сам 12, 23; Пс 78, 39; 94,17; Јов 3,11; 7, 9; 14,12-14).²² Сви они који су у *шеол*-у искључени су из заједнице са Богом (Ис 38,18; Пс 88, 6.11-13); нити се доље слави име Господње (Пс 6, 6; 30, 9; 118, 17). У *шеол*-у су сви једнаки: "Ондје безбожници престају досађивати, и ондје почивају изнемогли. И сужњи се одмарају и не чују гласа настојникова. Мали и велики ондје је, и роб слободан од свог господара" (Јов 3,17-19). И највећи силници на земљи у њему немају снаге и постају једнаки с осталима (Ис 14,10).

Док је год на земљи, човјек је у могућности да буде у односу са Богом. Таква могућност је искључена за оне који су умрли. Међутим, иако је *шеол* :нешто што је најудаљније од Јахвеа, он ипак има моћ и над њим (Понз 3, 39; 1 Сам 2, 6; Јов 26, 6; Пс 30, 3; 49, 16; 86,13; Ам 9, 2). Додуше, на

¹⁸ Еп о Гилгамешу, *ibid*, 742

¹⁹ J. I. MesKenzie, *ibid*, 229

²⁰ Еп о Гилгамешу, *ibid*, 666

²¹ Јеврејска реч за мртве који у шеолу постоје у виду сјенки је рефаим דִּרְפָאִים (Јов 21, 5; Пс 111; Прич 2,18; 9,18; 21,16; Ис 14, 9; 26,14. 19). Рефаим је плурални облик ријечи רָפָאִים (рефаим, пружител, бити слаб, немати живота у себи).

²² H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1991, 300

неким мјетима се каже како је *шеол* мјесто на које Јахве не ступа (Пс 88), али то су најчешће пјесничке хиперболе. Јахве је апсолутни господар неба и земље: отворен је *шеол* пред њим" (Јов 26, 6).

Понегдје се *шеол* назива земља, те му се приписује извјесна моћ (Бр 16, 30, 32). Његова моћ допире до овог свијета (Пр 7, 27; Пс 16, 5; 116, 3), а њу обично прати болест. Тако *шеол* није само место, него он обухвата својим сграшним рукама и омчом читава подручја, и образује смртну сферу (Пс 18, 5: 23, 4).²³ Зато се често говори о спасењу пред, или од смрти, а не из смрти Пс 9,13; 16,10; 30, 3; 56,13; 71, 20). *Шеол*, коначно, значи негацију живота. Гмрт из библијске перспективе није идентична с потпуним ишчезавањем (Јов 3, 2). Она не значи потпуно нестајање, враћање у ништа, али још мање има нечег сличног с животом. Умрли постоје, попут недефинисаних сјенки, негдје далеко од свијета, али они не живе. Живот (*хајјим*) и постојање (егзистирање) у Старом завјету су потпуно опречни појмови.³⁷ Гола егзистененција не значи ништа; она је као смрт. Мртви су далеко од Јахвеа, мада нису од његових очију сакривени (Пс 139,7; Ам 9,2), али тамо се Господ не може славити јер тамо нема живота. Ако нема живота, не постоји контакт с живим Богом, тако да се дубока оречност између живота и смрти не састоји у питању теоријског постојања, него у односу (комуникацији) Бога и човјека. Живот у Старом завјету значи: имати однос, прије свега однос са Богом. Смрт значи немање односа.²⁴ Тиме се библијска онтологија, речено језиком философије, потпуно разликује од јелинске и касније европске.

Интересантно је да поред *шеол-а* као боравишта мртвих, старозавјетни списи помињу и *гроб* (Ис 22, 16). Гроб или гробље важило је као сабирно мјесто умрлих, поготово једне породице (Пост 15,15; 49,29. 33; 2 Сам 21,14; 1 Цар 13, 22). У оваквим случајевима *шеол* се није схватао као централно гробље или збир свих гробова. Гроб и *шеол* стоје један насупрот другом као двије различите традиције које имају различите корјене, и, како изгледа, готово ни у чему не зависе једна од друге.

Смрт у Старом завјету стоји у непосредној вези с нечистоћом (Бр 9, 6; 19, 11. 16. 18; 31, 19). Сваки контакт с умрлим или гробљем узроковао је нечистоћу. Није само контакт с умрлим човјеком изазивао нечистоћу, него и с угинулим животињама (Лев 11, 24-28). Нечистоћа од умрлог не прелази само на човјека, него и на ствари које су у његовом окружењу (Лев 11, 33). Она се преносила, такође, и додиром с нечим што је већ нечисто (Бр 19,22). Посебно су свештеници и назиреји морали да се чувају додира с мртвацима (Лев 21,1. 11; Бр 6, 6). Очишћење се морало вршити на посебан начин, и то водом и пепелом од здраве црвене јунице (Лев 19,1-12).

По мишљењу угледног њемачког библисте Gerharda von Rada ово строго ритуално чишћење представља жестоку борбу јахвеиста против култа мртвих.²⁵ Тајни култови су били веома распрострањени код Израилевих сусједа, и имају континуирану везу с неким прастарим религијским схватањима, гдје се мртвима и гробљу придавало позитивно сакрало значење. Тим ритуалима осигураван је даљи живот мртвима, а уз то су били спречавани да сметају живима на земљи. Сматрало се да мртви посједују одређену моћ и знање, те су могли да помогну. Такви ритуали често и задуго узимали су маха међу Јеврејима. О томе нам свједочи пророк Исаија (8,19) и Девтеронимистички извор (Понз 18,11). У Библији су најјасније приказани ти обичаји у Сауловом обраћању ендорској врачари (1 Сам 26,7-20).²⁶ Тајни култови су представљали велику опасност

²³ ibidem, 300

²⁴ E. Jungel, Tod, Gütersloh, 1993, 99

²⁵ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, München, 1997, 275

²⁶ Веома је тешко наслутити на који начин и зашто је ова анегдота о ендорској врачари ушла у свете списе. Књиге Самуилове спадају у велику девтеронимистичку повест, насталу прије ропства у Вавилону. Познато је да су девтеронимисти строго водили рачуна да краћи одломци различитих традиција уђу у што изворнијем облику у веће књижевне творевине. Свједочанство за то су многи дублети као и постојање монархистичке и антимонархистичке предаје унутар девтеронимистичког корпуса. Међутим, ова анегдота је врло необична. Прво што се мртвим у позитивном смислу приписује надљудско знање и моћ; друго, посебно изненађујуће, је то да се они називају богови елохим (1 Сам 28, 13). Таква позиција је страна библијском предању Прича јасно показује утицај тајних култова међу Јеврејима. Највише зачуђује како је она у овом смислу доспјела у Библију. Могуће је да ова предаја потиче из периода када се Давид још није био учврстио на престо, а њен писац је био продавидовски оријентисан, па је тиме хтјео да нагласи да је дом Саулов дефинитивно одбачен, и да је Јахве одлучио да Давид буде цар. Прг томе писац изгледа није водио много рачуна о библијској ортодоксији, док се девтеронимисти као вјерни преносиоци старих предаја нису усудили да је формално и садржински преобликују. Ово изгледа као најприхватљивије објашњење, мада је и оно за сада претпоставка. Интересантно је да се напомене мишљење двојице тумача ове приче из патристичког периода, Орагена и св. Методија Олимписког. Наиме, Ориген је сматрао да се Саулу заиста јавио дух Самуилов, док је св. Методије побијао такво мишљење сматрајући да се Саулу јавио Сатана. Мишљење св. Методија је теолошки исправније, а са аспекта библијског правоверја, утемељеније.

библијском правовјерју, што се види код девтеронимиста (Понз 26, 14). Јахвеисти су се свом ревношћу борили против таквих култова, који су с култом Јахвеизма били у потпуној супротности и подривали срж библијске ортодоксије. У борби се ишло тако далеко да су чак забрањивани неки обичаји које су практиковали ожалошћени послје смрти ближњих рођака или укућана (Лев 19, 28; 21, 5; Понз 14,1). Резултат свега овог била је потпуна демитологизација и десакрализација смрти Мртви су стајали далеко од Јахвеа. Били су одвојени од животне заједнице са Њим, јер су били с оне стране Јахвеовог култа (Пс 88,11-13). Јахве може за буде само Бог живих, а никако мртвих (Мт 12, 32), зато што је он живи Бог (Понз 5, 23; ИНав 3,10; Јер 23, 36), и ко њему служи учествује у живом односу с њим. Однос с Јахвеом је живот.

5. Идеје о превазилажењу смрти

Живот је, нажалост, прекидала неизбежна смрт. Њоме се плаћала цјена гордости и назахвалности. Послије смрти човјек је био далеко од Бога, и то је био крај, завршетак живота. Али временом се кроз Стари зајет почињу јављати идеје о побједи над смрти. Извор наде у превазилажење смртности "но је и остао Јахве. Жеља за савладавањем и ослобађањем од смрти нарочито је изражена у псалмима. У многим од њих призива се Јахве у помоћ да спаси од смрти (Пс 69, 15; 40, 2; 56, 13; 116, 8). Међутим, овдје всалмист не мисли на вјечни живот, него на продужавање овоземаљског, спасавањем од конкретне животна опасности. Па ипак, има мјеста где се избављање од смрти схвата изван граничног хоризонта земаљског живота.

Тако су у псалму (49) каже да ће Јахве избавити праведника из руку шеола (49,15). Ово мјесто звучи слично као и многа друга, гдје се изражава нада у спасење из непосредне опасности. Али се овдје не ради о позиву на спасење од конкретне опасности по живот. У псалму се више расуђује о бескорисности наде у богатство и земаљска блага. Ни богатство нити шта друго на земљи не може човјека да спаси од смрти. И богати и сиромашни морају да умру. Због тога се овдје, с једне стране, постављају као супротности нада у богатство и нада у Бога. Нада у богатство је бесмислена, јер она не може човјека да спаси од смрти. Преостаје само нада у Јахвеа, који једини може да побједи смрт. У овом псалму се у доброј мјери сумња у овоземаљски живот и његове благодати, јер су коначни. Псалмистова нада се усмјерава ка Богу, и у доброј мјери оностраним животу, односно животу у Богу.

Слична размишљања налазе се у псалму (73). У њему се расуђује о парадоксалности живота, гледаној из перспективе вјерујућег човјека. Наиме, поставља се питање: како то да безбожници добро живе, и у срећи умножавају богатство своје (73,12)? Пјесник се још пита да ли уопште има смисла труд праведника? Ипак псалмописац закључује да је њихово благостање кратког даха, а њихов живот стоји на лабавим основама (73,18-20). Супротно од њих, он своју наду усмјерава у другом правцу:

"Али сам свагда код тебе,
ти ме држиш за десну руку. По својој вољи водиш ме, и послје ћеш
ме одвести у славу. Кога имам на небу? И с тобом ничега нећу на
земљи. Чезне за Тобом тјело моје и срце моје; Бог је град срца мојега
и дио мој до вијека."

Овдје се, такође, не ради о спасавању из некакве непосредне опасности него је ријеч о томе да ће праведник живјети у Богу, који је дио његов до вијека. Прилепљивање уз Јахвеа значи спасавање од смрти, у овом случају од вјечни смрти. Да се живот у Богу или боље, при Богу схватао као превазилажење смрти свједочи Енохово (Пост 5, 24) и Илијино (2 Цар 2, 11) узношење на небо. Наравно, поставља се разлика између праведника и грјешника. Њихова коначна судбина мора да буде различита. У смрти је то немогуће. Разлика је могућа само у побједи над смрћу. Значи, праведник ће бити избављен из смрти и остаће у односу са Богом.

Прекид тих веза је могућ по слободној вољи отпадника, али и њихово трајање се базира на слободној вољи праведника. Јахве мора да има неки начин за очување комуникације са онима који су му вјерни; иначе на крају крајева не би било разлике између праведности и грешности.²⁷

Јасно је да се овдје не ради о једном развијеном и прецизнијем схватању есхатологије, али се вео страшно Божије тајне почео полагано откривати. То показује (30) и (88) псалам, код којих се, исто, изражава нада у избављење из смртног окриља. Док је она у шеснаестом псалму још читија: "јер

²⁷J. I. MeeKenzie, Starozavjetna biblijska teologija, Zagreb, 1989, 222

нећеш оставити душу моју у шеолу, нити ћеш дати да светац твој види трулост" (Пс 16,10). Жеља за јединством са Јахвеом наглашава се и у псалму (42):

"Као што кошута тражи потоке, тако душа моја тражи Тебе, Боже.
Жеднаје душа моја Бога, Бога живога..."

Ово је литургијски псалам, те је тиме још више појачано његово значење. Народ га је пјевао на богослужењима, и он је логично, био плод и предмет њиховог размишљања. Јахве је извор живота и њему стреме Израјлици. У псалму (63) се каже: "Јер је доброта твоја боља од живота" (3). Као што је познато, за Јевреје живот значи више него анимална виталност; више него што могу да пружи човјекове способности и енергија. Живот је највеће добро. Али овдје се и то превазилази. Постоји нешто више од земаљског живота; постоји виши ниво живљења. То је потпуни живот у Богу, вјечни живот, коме треба тежити. Додуше, он је пјеснику недовољно јасан, још магловит, али он га осјећа.

Како Стари завјет није познавао неки дио човјековог бића или начело у људској природи које би могло да надживи тјелесну смрт, наметало се питање: на који ће се начин превазићи смртност. Једино могуће рјешење је било васкрсење тјела, али не као ново враћање у земаљску егзистенцију, него као један сасвим есхатолошки живот у новом свијету.²⁸ Било је покушаја да се докаже да је вјеровање у васкрсење узето из зороастризма, али су они остали без успјеха. Већ поменути (73) псалам указује на васкрсење: "Чезне за тобом тјело моје". Постоји само васкрсење тјела, чија чежња за Богом значи чежња за васкрсењем. Исто је и у шеснаестом псалму: "нити ћеш дати да светац твој види трулост" (106).

Код пророка Језекиља (гл. 37) говори се о васкрсењу мртвих костију. Изгледа да је пророк под овим изражавао, прије свега, наду да ће Израјил успјети да преживи тешку катастрофу последице разарања Јерусалима и Соломоновог храма 587. године прије Христа. Али се дубљи смисао овог текста, гледан из новозаветне перспективе, не смије превидјети. Иначе, било би потпуно нејасно зашто је пророк узео управо такво поређење, које врло сликовито асоцира на учење о васкрсењу тјела. Мада остаје отворена могућност да ни сам није био свјестан дубљег смисла визије коју му је Јахве показао. То је изгледа случај са Исаијиним пророштвом о Емануилу (7,14). Још важније пророштво, гледано кроз призму Новог завјета, је пророштво о слуги Јахвеовом код Дефтеро-Исаије. Слуга Јахвеов ће побједити смрт (53,12). Пошто он носи гријехе многих (53, 4-5, 12) и страда за друге (53, 5), оправдаће многе (53, 11). Својом смрћу побједиће смртност, те ће и многе ишчупати из смртог загрљаја. Наравно, ни ово мјесто није кристално јасно. Међутим, оваплоћењем, смрћу и васкрсењем Сина Божијег ово место је добило своју пророчку тежину. Оно је нарочито важно стога што се спасење почиње да веже за одређену личност, и код старог Израјила разбуктава вјеру у Месију, Спаситеља.

Постоји још један стих у Књизи пророка Исаије, гдје се говори о васкрсењу: "Оживјеће мртви твоји, и моје ће мртво тјело устати. Пробудите се и пјевајте који станујете у праху; јер је твоја роса роса на трави, и земља ће избацити мртве" (26,19).²⁹ Није искључено да се и у овом случају мисли на избављење народа, али сами стих је толико јасан да сам за себе говори све. Његовог тачног значења, можда, није био свјестан сам писац, нити његови савременици, као ни још неколико јеврејских нараштаја последице, али то ни у ком случају не умањује његово значење. Изгледа да се вјеровање у васкрсење тјела искристалисало негдје у другом вјеку прије Христа, мада га садужеји нису прихватили ни у новозавјетно доба (Мр 12, 18-23). Јасно свједочанство о васкрсењу мртвих сусрећемо Књизи пророка Данила, (12,1), гдје стоји:

"И много оних који спавају у праху
земаљском пробудиће се, једни на живот
вјечни а други на срамоту и прекор вјечни".

²⁸ *ibidem*, 222

²⁹ Овај стих се налази у посебном поглављу које је ушло у оквир Књиге пророка Исаије. То је такозвана "Велика Исаијина апокалипса" (Ис 24-47). Поглавље је збирка есхатолошких химни и пророштава, која су, изгледа, у почетку била независна једна од другог. Касније је дошло до њиховог повезивања, те су сабрана у једну књижевну целину. Ауторско јединство овог поглавља је несигурно. На основу стила, језика и идеја, већина научника је сагласна да је овај одломак настао у периоду последице ропства у Вавилону. Тачно вријеме је тешко утврдити, тако да се мора узети шири временски оквир; отприлике пети или четврти вијек прије Христа. По свему судећи, ово је последњи спис настао унутар неколико вјекова дуге Исаијине школе.

Књига је написана око 165. год. прије Христа, и у њој се недвосмислено показује вјеровање у васкрсење и награду послужења смрти. То је први пут изричито речено у Библији,³⁰ што на први мах звучи помало невјероватно Међутим, оно, као што је раније речено, није узето из неке друге религије мада незнатан позитиван утицај није сасвим искључен, нити је вјештачки накалемљено на Библију, него је плод и досљедна консеквенца старозавјетног откривења. Учење о васкрсењу тјела је потпуно библијско; оно извире из библијског поимања Бога и човјека. Ни једна друга концепција није прихватљива библијском предању. Лични однос између Бога и човјека који је основ Израилеве вјере, био би смрћу за навјек прекинут, што је потпуно неприхватљиво с аспекта старозавјетне теологије.

Нешто касније, под утцајем јелинске философије, уведена је у библијску мисао извјесна антрополошка дихотомија. Њу је прихватила, нарочито кумранска секта есена, за које је тјело било плотни затвор душе.³¹ Есени су иначе, били склони прихватању разних ванбиблијских утицаја. Дихотомију тјело/душа налазимо у Књизи премудрости Соломонове (3, 9) и Друго макавејској (12, 42-45; 15, 11-16). Обе књиге су настале релативно касно Друга макавејска у последњој четврти другог вијека прије Христа; Књига премудрости Соломонове негдје у првој половини првог вијека прије Христа. Обје изражавају вјеру у вјечни живот (2 Мак 7, 9. 11. 14. 23; 12, 44 5, 15). Њихово правилно схватање не уноси никакве забуне у библијско схватање оностраног живота, поготово када је ријеч о Књизи премудрости Соломонове. Треба да се зна да је она настала у Александрији, и писана је изворно на грчком. Писац је био образован човјек, тако да је преузимао неке елементе из јелинске мисли да би што боље и самим паганима приближио библијско учење.

6. Кратак осврт

Стари Израилци дуго времена нису имали јасну слику о оностраном животу. Готово читав миленијум Јевреји нису доспјели до идеје о превазилажењу смрти. Разлога за релативно касно појављивање овог учења има много. Један од њих лежи у старозавјетном схватању појединца и заједнице.

Како је већ напоменуто, човјек је доживљаван као неодвојиви дио заједнице; сам човјек за Стари завјет још није био човјек. Заједница, самим тим и читав народ, претпостављани су појединцу, то јест, заједница је схватана као нешто што је много важније. Битно је било да преживи заједница. За појединца је било утјеха то да ће он наставити живот у свом потомству, и самим тим остати члан изабраног народа. Појединац је, у библијским списима, увијек нечији син, а овај опет син неког другог. Као лијеп примјер за то може да послужи један стих из Прве књиге Самуилове: "Бјеше један човјек из Раматајим-Софима, из горе Јефремове, којему име бјеше Елкана син Јероама, сина Елива, сина Това, сина Суфова, Ефраћанина." Оваквих мјеста у Библији има доста. Затим, родослови су чести у Старом завјету. Левиратски брак говори, такође, као и родослови и набрајања предака, да је било важно да се име поједница очува у будућим нараштајима.

Стари завјет је схватао заједницу у двије равни: водоравно и усправно. Водоравно се протезала на све чланове тадашње генерације, а окомито се протезала кроз све раније генерације.³² Није редак случај да се старозавјетни писац обраћа својој генерацији, као оној коју је Мојсије извео из Египта, иако између њих постоји временски јаз од пар стотина година. Овим је, наравно, ублажавана трагичност смрти. Појединац је у некој форми настављао да живи даље, кроз будуће нараштаје, те је опет на неки начин остајао у контакту с Јахвеом. Овакве мисли нису стране ни данашњем човјеку. Његош у Горском вијенцу пише:

"Благо оном ко довјека живи, имао се рашта и родити.
Вјечна зубља, вјечне помрачине, нит догори, нити
свјетлост губи."

Вјечни помен код потомства може да представља велику утјеху пред смрћу, како данашњем тако још у већој мјери старозавјетном човјеку, који је изнад свог живота стављао живот заједнице. Требало

³⁰ W. Harrington, *ibid*, 411

³¹ Е. Лозе, Свет Новог Завета, Београд, 1994, 56

³² J. I. MeekKenzie, *ibid*, 174

је много вјекова да прође, па да људска личност добије на већем достојанству, да се у њој више разоткрије Божији лик, те да се закључи да је створена да вјечно живи (Дан 12, 2-3; Прем 2, 23).

"Народи земље" су стално били огромно искушење за Израил. Њихова вјеровања представљала су перманентну опасност библијском правовјерју. Нарочиту опасност, када је у питању израиљско схватање загробног живота, уносили су такозвани култови мртвих. Они су били веома распрострањени код становника старог Ханана. То је био феномен повезан с другим боговима. Тако су Угарићани познавали бога смрти Мота, насупрот којег је стагао Баал. Мистификација смрти, код старог Израилља, могла је да отвори шири пут паганском политеизму, који је и онако узимао крвав данак (2 Цар 16, 3; 21, 6; Јер 7, 31; Јез 23, 39). Јахвеисти су се, као што је познато, жестоко борили против таквих вјеровања. Смрт се тјесно повезивала с нечистоћом, и задуго је представљала табу тему међу Израиљцима. Све то, наравно, зато да не би изазвала скретање из култа Јехвеизма. Сваки покушај да се нешто више завири у "живот послије", носио је вјековима у себи велику опасност западања у библијску хетеродоксију.

Такође је јеврејско неразвијено схватање човјекове бити стајало на путу бржем схватању Божијег наума о неуништивости људске личности (Прем 2,23). Уз то, и веома позитиван однос према животу на земљи. Међутим, позитиван однос према овоземном животу имао је дубљи икономијски смисао. Требало је чврсто завољети живот кога Бог даје, па макар се мислило и на овај "ту живот". Из велике љубави за овоземаљским касније се јавила неутољива жеља за вјечним животом. Наравно да је јака везаност за земљу повлачила потребу да се и земља препороди, јер је Божја творевина, и иреко човјека треба да уђе у есхатон. Ово наговјештава већ Трито-Исаија (65,17-18):

"Јер, гле, ја ћу створити ново небо и нову земљу
и што је прије било неће се помињати
нити ће на ум долазити.
Него се радујте и веселите до вијека ради
онога што ћу ја створити; јер, гле, ја ћу
створити Јерусалим да буде весеље
и народ његов да буде радост."

Материја, по библијском схватању, није никакав негативни принцип, него је "дјело Божје створено за непропадљивост". Човјек је дубоко повезан са земљом (адам адама); један дио његовог бића је земља (материја). Васкрсење би било немогуће без материје.

Коначно, спасење је нераскидиво везано за Месију, Спаситеља. Ни Месијин лик дуго није био познат Јеврејима, и када је искрсао, временом нису могли да га разазнају. Дуго су сматрали да је и Месија неко од царева из Давидове династије. Затим нека изванредна личност из дома Давидова, која ће им донијети политичку слободу и поново воспоставити Давидово царство. Ни Књига пророка Данила не показује јасну слику Месијиног лика, тако да се вјеровање у васкрсење прије појавило него што се избистрио лик Спаситеља. Стари завјет је био педагог за Христа (Гал 3,24). Његова улога састојала се у томе да полако човјека уведе у икономију спасења. Све тајне се нису могле у исто вријеме открити. Човјек, изнад свега, не би могао одједанпут све да их схвати. Осим тога, то би угрозило његову слободни развој. Израил је требало временом да се ослободи "народа земље", да превазиђе њихову философију, да би и они преко њега могли да уђу касније у заједницу с Богом (Ис 42,10-12; 45,14). Историја подразумјева кретање и развој. Стари завјет и јесте кретање ка Христу, и постепено разоткривање Божијег домостроја спасења. Тако се и идеја о вјечном животу развила када је за то дошло вријеме, али је до тада требало да се пролије много зноја са лица боголиког створења да би се спрао талог његове неизмјерне хировитости.

www.pouke.org

Поставио - ПРОТОМАЈСТОР - Новембар'09.

