

ПРЕДАВАЊА ИЗ СТАРОЗАВЕТНЕ ЕГЗЕГЕЗЕ

2021/2022. – ЗИМСКИ И ЛЕТЊИ СЕМЕСТАР ЗАЈЕДНО

др Данило Михајловић

Уводно предавање

Контекст изучавања Старог Завета – уводне напомене

Свето Писмо може се проучавати из више различитих перспектива које су условљене сопственим претконцепцијама. Уколико се нпр. посматра као чисто књижевно дело, Свето Писмо представља реликт прошлости и уметнички израз групе аутора који су делили иста верска убеђења. Посматрано са тачке гледишта историје религије, оно се третира као извор за проучавање јудео-хришћанског религијског концепта и доводи се у честе корелације са околним религијама древног Оријента, често деградирајући конфесионално разумевање Писма (Историјско-религијска школа). И у једном и у другом случају занемарује се основна претпоставка приликом проучавања Светог Писма, а то је чињеница да је Библија настала пре свега као израз живе вере у Бога и да је по својој природи писано Откривење Бога који се открива у историји. Као такво, Свето Писмо се не би смело сводити само на рационалистички дискурс јер се у њему не исцрпљује његова пунота. Наведени исказ није тек некакав плод „пристрасности“ насталим под утицајем учења Цркве, него је веома смислен и логичан брз обзира на верско убеђење онога ко разматра ово питање. Као пример томе може послужити мисао филозофа Ханса Георга Гадамера, који је бавећи се одређеним аспектима философске, правне и теолошке ерминевтике изнео следећи закључак: „Чак и као теологово научно тумачење, оно не сме никада да заборави да Свето Писмо јесте божанска објава спасења. Зато разумевање Светог Писма не може да се сведе само на научно истраживање његовог смисла“.

Приступањем изучавању текстова Светог Писма искључиво на основама тзв. „објективности мишљења“, која има за циљ стицање „непристрасних“ и егзактних закључака, пренебрегава се чињеница да је Свето Писмо настало са циљем да Бога приближи човеку, а тиме и човека Богу (о чему сведочи готово свака страница Библије) и да као такво не претендује да буде проучавано искључиво у рационалистичким

категоријама, него да буде креативно протумачено у духу Светог Предања које вековима чува њену поруку и представља незаменљиви кључ за правилно разумевање Божије поруке спасења. Будући да се ми на ПБФ бавимо проучавањем Светог Писма управо на тој основи, наш приступ самом библијском тексту одређен је нашом вером.

Управо у том контексту, Стари Завет посматра се искључиво кроз призму Христа. Стари Завет није независни ентитет, него је изнад свега „васпитач до Христа“. Све свештене повести СЗ јесу припрема за долазак Спаситеља. Са друге стране, Христос у НЗ често наглашава да није дошао да укине закон и пророке, него да их испуни (Мт 5, 17-19), да „је писано“, што представља потврду легитимности Старог Завета – Новим Заветом не укида се Стари, него се он испуњава. Природа односа Старог и Новог Завета најпрецизније су изражене у речима Блаженог Августина: „Нови Завет у Старом се скрива, Стари Завет Новим се открива“. Светоотачка егзегеза обилује цитатима СЗ у истој мери као и цитатима НЗ, што свакако указује на важност СЗ у раној Цркви.

Семитска мисао и стил приповедања

Човек Блиског истока мисли и изражава се веома конкретно, али у исто време и сликовито. Ми кажемо: „Бог је бескрајно савршен и све види“, Семити то исто кажу речима: „Божанство има четири ока и четири уха“; ми кажемо „Бог је бесмртан“, Семити: „Бог има живот у својим рукама“. Блискоисточни народи нису исповедали своју веру у обрасцима (догмама) него кроз интерпретацију догађаја. У њиховом поимању, слика света и земље одређена је границама њиховог запажања. Докле досеже њихово око, то су за њих границе, те се „царем целе земље“ назива неко ко влада одређеним подручјем. Глад захвата египатско подручје, па „људи са свих крајева света“ долазе да купе храну у Египат.

Човек Старог оријента свет идеје не одваја од простора и времена, него их доживљава и осмишљава управо у конкретним категоријама. Он живи у овом свету и у том опипљивом и видљивом свету он мисли. Због тога његов говор обилује метафорама и поређењима, јер покушава да сликовито изрази своје доживљаје. За Семите „реч“ јесте стварност коју она и означава. Оно што има име, то и постоји. Изговорити реч значи

окарактерисати природу дотичног бића, учинити га делатним (одатле: „Не спомињи узалуд име Божије“). „Говорити“ значи увек „делати“ – изговорити реч значи учинити је делатном. Ако је то Божија Реч, она ствара оно што и изражава. У том контексту треба разумети и снагу благослова и проклетства (Исак – Јаков).

Аутори свештених повести Старог Завета су Израилци, људи свога времена који размишљају и пишу као Семити. Зато је важно познавати њихов начин мишљења и говора, како би се исправно схватила порука спасења. У том контексту важно је и препознавати различите књижевне врсте у њиховим изворним формама. Историјске књижевне врсте Блиског истока изразито су специфичне. За људе са тог подневља историја је уједно и уметност. Библијски писци више тумаче догађај него што га пуко описују, те више наглашавају сам смисао догађаја него његову историчност, више истиче поруку него његову фактичност. У том духу и Свети оци Цркве тумачећи Стари Завет више обраћају пажњу на доследност интерпретирања поруке светописамског текста и усаглашавање сопственог живота по њој, него на истанчану анализу књижевних врста која би била сврха по себи.

Књига Постања – уводне напомене

Књига Постања, којом ћемо се бавити у наредним предавањима, начелно се дели на две веће целине које су међусобно повезане генеалогичким (родословљем), која читаоца суптилно уводи у повести о патријарсима. Први део назива се „Праповест“ (Пост 1-11), након чега следи други део познат као „Историја спасења“ (Пост 12-50), који почиње са призивом патријарха Аврама. Тако конципирана Књига постања читаоца прво упознаје са смислом стварања света, одговарајући на увек актуелна питања: Зашто смо створени? Који је смисао човековог постојања? Како настаје грех? Одакле зло у свету који Бог начелно ствара као добар? Одмах потом, читаоцу се нуде типски примери вере, послушности, сналажљивости и целомудрености оличени у патријарсима Авраму, Исаку, Јакову и Јосифу.

Тумачење Пост 1, 1-Пост 2, 4а

Прве странице Светога Писма почињу описом стварања света и човека. Начелно посматрано, Књига постања дели се на две веће целине: 1) Праповест (Пост 1-11), која обухвата повести попут стварања света и човека, првородни грех, Кајина и Авеља, Потоп и Вавилонску кулу и 2) Историја спасења (Пост 12-24) у којој су повести о старозаветним патријарсима (Аврам, Исак, Јаков, Јосиф). Дакле, Књига постања конципирана је тако да прво говори о општим питањима стварања света и човека и његовог пада са свим последицама, а потом се пажња читаоца усмерава на индивидуалан пример једног човека (Аврама) са чијом одлуком да поверује Богу кога до тада не познаје почиње генеалогичка спасења читавог једног народа (Израела).

Редослед догађаја који се описују у Књизи постања одраз је семитског праволинијског поимања времена, за разлику од јелинског цикличног доживљаја времена: Стварање свега што постоји → пад → призив Аврама као онога кроз кога ће доћи спасење. Дакле, уочава се поступност, сукцесивност и усмереност времена ка будућим догађајима.

Праповест

Читајући Пост 1-3 стиче се утисак да је реч о само једном опису стварања света и човека према коме се у Пост 1 излаже стварање по данима, док се у Пост 2-3 детаљније приказује стварање човека, изглед раја и првородни грех. Међутим, детаљнија анализа критике текста указује на постојање два различита, али међусобно повезана и комплементарна описа стварања света и човека. Први опис обухвата Пост 1, 1 („У почетку створи Бог небо и земљу“) - Пост 2, 4а („То је постање неба и земље кад посташе“), док други опис обухвата Пост 2, 4б („Кад Господ Бог створи земљу и небо“) – Пост 3, 24 („И изгнав човека постави пред вртом Едемским херувима с пламеним мачем“). На основу чега се долази до закључка да је реч о два различита описа стварања? Следећи увиди нуде одговор на ово питање:

- Први опис више је космогонијски (фокус је на стварању света, космоса), други је више антропоцентричан (пажња се посвећује више стварању човека)
- Први опис завршава се речима Пост 2, 4а („То је постање неба и земље кад посташе“), у другом опису се на самом почетку наводи Пост 2, 5: „Тада још није било пољских биљака по земљи и још не беше никло из земље никакво растиње“, што је у колизији са Пост 1 где се јасно наводи да је биљни и животињски свет већ створен.
- Стварање човека је описано у Пост 1, 26-27, а у Пост 2, 7 поново се описује стварање човека.
- Реч која се користи за Бога у првом опису је „Елохим“, док је у другом опису „Јахве“.

Наведене разлике указују на то да је реч о два различита описа, међутим то не значи да су они међусобно неусаглашени. Осветљујући одређени акт Божијег стварања из другачије перспективе, ови описи у суштини нуде усаглашен приказ стварања света и човека. Тако нпр. стварање човека у првом опису говори о смислу човековог постојања (лик и подобије), док у другом говори о природи човека (створен је од праха; он је биће заједнице што видимо из разлога због кога Бог ствара Еву: зло постоји у њему као потенцијал).

Структура Пост 1, 1 -2, 4а

Писац описује стварање света схематски, симетрично, ритмички. Опис је састављен највероватније као химна Богу Творцу, што указује на то да писац нема намеру да износи научни ток стварања, него жели истину вере да прикаже химнографски. На то упућују следеће особености текста:

-Текст Пост 1 смислено је подељен на две веће целине: прва целина обухвата прва 3 дана која описују „стварање раздвајањем“ (светлост од таме, свод да одваја воду од воде, копно од воде), док друга целина обухвата наредна три дана која описују стварање

„обликовањем“ (обликују се светила небеска, животиње, човек) + дан одмора (= 7 доминира).

- Број речи у Пост 1, 1 је 7, у Пост 2, 2 је 14. За Јудеје број 7 представља „време“ (трајање које има свој крај). Одатле и треба разумети намеру писца да тек стварањем започиње време, а тиме и историја; односно, „пре“ тога постоји само Бог. То је семитски начин да се искаже истина вере да је само Бог вечан.

- Дани су ритмички приказани уз помоћ формуле која се понавља за сваки дан. Та формула има 7 делова:

- 1) Уводна формула: „Тада рече Бог“
- 2) Заповест: „Нека буде“
- 3) испуњење заповест „и би тако“
- 4) описивање: „и подели“
- 5) благослов или именовање: „и благослови“/„и назва“
- 6) афирмација: „и виде Бог да је добро“
- 7) закључак: „и би вече и би јутро“

Све ово указује да је реч о добро осмишљеној химни која представља израз вере, тј. истину вере, и да аутор нема намеру да даје научни опис стварања света. Он одговара на питања: Ко је створио свет? Зашто свет постоји? Каква је природа његовог постојања? Који је његов циљ и смисао?

-Тумачење стихова

Будући да Пост 1 представља једно од највише тумачених места у историји рецепције библијског текста јер по својој тематици представља кључно место за разумевање било које теме у вези са Богом, због ограничења предавања нећемо се

фокусирати на тумачење сваког стиха по на особ, него ћемо прећи прва два стиха и Пост 1, 26-27.

Пост 1, 1 „У почетку“ - св. Василије Велики у *Шестодневу* наводи да „у почетку“ значи то да је „свет саздан истог трена када је изречена воља Божија и то без протока времена“, односно, да је наведено потребно схватити тако да је „време створено заједно са материјалним светом“.

„Створи“ - глагол „бара“ (ברא) се користи само за Бога и означава искључиво стварање ни из чега (укупно се у СЗ јавља тек 20 пута и то се увек односи на Бога). Употреба овог глагола од стране свештеног писца нам указује на његову намеру да исказе истину вере да Бог ствара ни из чега.

„Бог“ – о Богу се не говори ништа конкретно у том првом стиху, а тиме је управо исказано све што се о њему мисли. Прећутавши да било шта каже директно о Богу у првом стиху, аутор уствари исказује уверење да је Бог изнад и изван свега, јер Он „у почетку ствара“, што имплицира уверење да Он већ постоји, тј. да постоји „пре“ било каквог „почетка“, тј. пре времена. Реч „Ел“ је уопштени назив за Бога код семита. Овде се конкретно наводи у множини („Елохим“), међутим глагол „бара“ који је у једнини одређује број именице Елохим као „једног Бога“. Односно, иако се „Елохим“ код семита уопште могао односити на разна „божанства“, свештени писац употребом глагола „бара“ у једнини исказује своју намеру да предочи да Један Бог ствара (а не многа божанства).

„Небо и земљу“ – под овим се подразумева „сав свет“ (владика Атанасије Јевтић). Св. Василије Велики наводи: „Помињући ово двоје, који представљају крајности васељене, писац има на уму све што постоји“. Занимљиво је нпр. да св. Василије овде у настаку сматра да се земља налази у средишту космоса, што представља Аристотелово учење. Реч је о томе да Свети Василије усваја опште прихваћене научне ставове свог времена уколико они нису у колизији са учењем Цркве.

Пост 1, 2: „Дух Божији“ - Руах Елохим (רוח אלהים); „Руах“ означава генерално дух или ветар. Овде конкретно „руах“ означава Духа Божијег тј. Духа Светог, а не ветар (А.

Јевтић). Свети Василије Велики јасно наводи да се „руах елохим“ односи на „Духа Светог“: „Духом Божијим назван је Дух Свети“. Међутим, интересно је да св. Јефрем Сирин има потпуно другачије тумачење и да сматра да се овде ради искључиво о ветру: „Неки кажу да је ово Свети Дух, и на основу овог места доводе га у везу са чином стварања. Али верни (хришћани који исповедају никејску веру, чији је члан те заједнице и он сам био) не доводе ово у везу, јер се ово не може повезати, него га (верни) доводе у везу са оним што је уситину речено о њему, тј. са ветром“. Не само да „Духа Божијег“ на овом месту тумачи дијаметрално супротно у односу на св. Василија, него чак наводи да они који су „верни“ никада не би тумачили Духа Божијег као Духа Светог. Према св. Јефрему, дакле, св. Василије наизглед не би могао да се посматра као „верни“. Међутим, овде реч је о нечем другом: св. Јефрем на овом месту полемише са учењем јеретика Бардаисана, по коме је Дух родио две кћери (суву земљу и воде). Ограђујући се од распрострањене јереси у његовој непосредној близини, по којој је Дух Свети приликом стварања родио две кћери (воду и земљу), св. Јефрем се овде опредељује за другачије тумачење (ветар) у односу на св. Василија.

Шта нам то говори из перспективе библијске ерминевтике? Не можемо једнострано да се определимо за неки цитат светог оца и да њиме искључујемо свако друго могуће тумачење дотичног места. То није у духу Светог Предања, као што то може видети из приложеног на примеру ова два светитеља (обојица канонизовани и Духом Светим прослављени).

Тријадолошка типологија

Тумачећи прва два стиха из перспективе Цркве Христове, оци Цркве су спознали да је стварање света дело Свете Тројице. Не ствара свет само Једно Лице Свете Тројице, него сва три Лица учествују у стварању. Бог Отац ствара Речју у Духу Светом. На нивоу самог текста: Отац - „У почетку створи Бог (Отац)“; Син (Реч) - и „рече Бог нека буде“ (ствара Речју); Дух Свети - „Дух Божији“ (Руах Елохим).

Временска одредница стварања

„И би вече и би јутро дан први“ (Пост 1, 5). Колико је временски трајао тај један дан? Да ли је реч о 24 сата или...? Свети Василије Велики сматра да је реч о 24 часа. Међутим, занимљиво је да се он не удубљује у значење јеврејске речи „дан“ (יום) која може значити и неодређено време, божански „тренутак“ или „дан Господњи“ који није временски јасно дефинисан (Ис 13, 6). Конкретно, у Пс 90, 4 „Јер хиљаду година је пред Господом као дан (יום) јучерашњи“. Владика А. Јевтић је мишљења да се „дан“ у Пост 1 треба разумети управо у контексту његовог значења у Пс 90, 4, односно да се ради о временском периоду који нама није познат. Савремена наука полако долази до увида да је период стварања имао јасно подељене етапе, али да су оне подразумевале дуг временски период - много више од 24ч.

Пост 1, 26-27:

- Акту стварања човека претходи саветовање: „Да начинимо човека“, чиме само дело стварања човека добија посебан статус у односу на претходна дела стварања. Аутор тиме наглашава важност човека и Божију посвећеност њему као свом посебном делу, које ствара себи сличним.

- У тексту се појављује множина: „да начинимо“. Према Светом Предању Цркве, овде се ради о предвечном савету Свете Тројице (по тумачењу св. Василија и Фотија). Постоје разне теорије савремених протестантских библиста према којима се множина користи као „мајестетички плурал“ (одлика владара да говоре у „ми“-форми), или као „стилистичко ја“ („видећемо“), или из перспективе граматичког појашњења: у питању је делиберативни плурал (Пост 11, 7: „Хајде да сиђемо“ - ово има смисла јер се ради о саветовању Свете Тројице).

- По „икони“ (јевр. „целем“) и подобiju („демут“) – Целем означава „стварни лик“, мада може имати и значења: скулптура, опонашање, сенка. Овим појмом изражена је човекова боголикост која се огледа у његовој духовној способности. Овим се означава човека боголикост према Архетипу – Тројичном Богу који је заједница личности, те се овде назначује стварање човека и као личности и као заједнице. Зато се и реч за човека

„адам“ користи без одређеног члана у једнини и има и појединачно и колективно значење (означава род људски). Демут значи „бити сличан“, наликовати, подобити и оно је задато човеку као потенцијал.

Тумачење Пост 2 – 3

Пост 2-3 се у савременој библистици посматра као „други опис“ стварања, који је више антропоцентричан него космогонијски. Реч је о проширеном и детаљнијем опису стварања човека у коме Бог човека ствара тако што га попут грнчара обликује од земље готово „сопственим рукама“, лицем к лицу му удахњује дах живота, ствара посебан врт за њега, ствара му жену да не буде усамљен.

Пост 2-3 у суштини одговара на питања као што су: Каква је природа човека? Шта је жена? Откуд зло и страдање на овом свету? Ако је Бог све добро створио, зашто постоји патња, бол и смрт? Ко је крив због тога?

Предање Цркве описе стварања приписује пророку Мојсију који је имао виђење ових догађаја. Потребно је, међутим, имати у виду да све пророчке визије у Старом Завету јесу симболичке визије, односно да се кроз њих изражава одређен однос ствари на нивоу симбола. То свакако не значи да се релативизује истина онога што је виђено, али са друге стране не значи ни да се апсолутизује симбол и интерпретира искључиво дословно (узмимо за пример виђење звери у књизи пророка Данила које се односе на царства које те збери симболизују).

Пост 2, 7: За разлику од првог описа где се за дело Божијег стварања користи глагол „бара“, овде писац користи глагол „јацар“ што буквално значи обликовати. Бог попут грнчара обликује човека од „праха земаљског“ („афар мин ха адамах“). Аутор намерно наглашава да је човек створен од праха, не од земље – пролазан је, несталан. Зашто се Бог приказује као грнчар? Реч је о свакидашњој животној слици тог периода којом се аутор служи како би приказао истину вере – Бог посвећено и пажљиво ствара човека, али и поред тога човек је веома пролазан, смртан (Пост 2, 19: „јер си прах и у прах ћеш се вратити“).

„И дуну му у нос (лице) дах животни и поста човек душа жива“ – Наглашава се непосредност Бога и човека. Лицем к лицу у тој мери да му удахњује дах указује на присност Бога у његовом односу према човеку; већ самим чином стварања Бог позива човека на однос лицем к лицу, на однос личности. „Дах животни“ – животодавни принцип (не удахњује му своју божанску природу, него животодавну силу – Златоусти). „Душа жива“ („нефеш хаја“) јесте „живо биће“, односно личност. Сам процес стварања је симултан, није узрочно-последичан, односно иако се наизглед чини да постоји поступност према којој се „прво“ ствара физички облик човека од праха земаљског, па „потом“ му Бог удахњује дах животни, реч је о томе да је то наша људска потреба да у таквим категоријама поимамо процес стварања човека. У јеврејском тексту се не осети такав редослед стварања. У Адаму Бог обједињује сав материјални свет (прах земаљски) и сав духовни свет (дах живота). Човек је спона те две реалности.

Пост 2, 8: „врт у Едему“ – врт („ган“) је реч сумерског порекла, означава ограђену и каналима натопљену земљу на којој је бујна вегетација и богат животињски свет То су тзв. висећи вртови које су поседовали цареви. „Едем“ не представља географски појам. „На Истоку“ – односи се на „источно од Ханана“ јер је за аутора Књиге постања Исток почетак свега, колевка цивилизације. „Исток“ симболички представља почетак, извор, место изласка Сунца. Постоје различите интерпретације светих отаца по питању лоцирања Едемског врта: Свети Тефил Антиохијски наводи: „Као што је човек постао средина двоје, нити сасвим смртан, нити потпуно бесмртан, али је пријемчив за обоје, тако је и место Рај постао средина између неба и света“. Са друге стране свети Јован Златоусти сматра: „И

засади Бог врт рајски“ - ваља мислити тако да је заповедио да врт рајски настане на земљи, да саздани човек на њему живи... Због тога је блажени Мојсије у Писмима дометнуо име том месту, како они који желе тек онако брбљати не би могли доводити у заблуду простије слушаоце и говорити: рај није на земљи, него на небу и сањарити о некаквим таквим митологијама“.

Пост 2, 9: „Дрво живота“ – дрво које даје живот. За семите дрво је симбол животне снаге. У пустињским условима оно даје хлад, заштиту, продужава живот. „Дрво добра и зла“ – У Светом Писму „добро и зло“ означавају тоталитет нечега: знати све (дан и ноћ тоталитет времена; седање и устајање тоталитет целокупног деловања човековог). Дакле, „добро и зло“ би означавали неко свезнање. Међутим, спознаја добра и зла може означавати и способност разликовања једног од другог: спознати истину и лаж, живот и смрт. Овде се управо ради о томе – прародитељи након греха спознају шта је добро које су изгубили, а шта зло које су грехом остварили. Сопственим искуством спознали су шта је лаж (ко је лаж), а шта је истина (Ко је Истина), ко је према њима био искрен, а ко их је слагао. Адам и Ева су већ самим позивом да не узимају плод са дрвета познања добра и зла позвани да се вежбају у добру, односно, да спознају шта је добро кроз послушност Богу.

Пост 2, 10-11: Пошто је врт Еденски симбол (срж) све земље, из тог врта извире праизворска река која напаја сву земљу делећи се на 4 познате реке тог периода (аутор воду као извор живота симболички повезује са рајем као извором живота): Тигар, Еуфрат, Ганг (или Дунав) и Нил.

Пост 2, 16-17: Постоје различита мишљења светих отаца по питању Адамовог узраста у Едену: Св. Теофил Антиохијски сматра да је „Адам узрастом био дете“, док св. Јефрем Сирин наводи да „непосвећени кажу да је Адам био дете“. Било који узраст да је у питању, аутор свештеног текста нам предочава да је Адам био довољно зрео да одговара за своје поступке.

Пост 2, 21-22: За ребро се користи реч „цела“, што значи још и „једна страна нечега“ (шатора, брда). Смисао овог описа је да се нагласи да је жена створена од истог

материјала као и човек и да је она самим тим човек а не биће нижег реда. Адам се на овом месту често посматра као праобраз Христа јер из његовог ребра настаје жена, као што касније из Христовог прободеног ребра потиче Крв и настаје Црква.

Пост 2, 25: „беху наги и не стиђаху се“ – Неповређени грехом Адам и Ева нису се осећали угроженим једно од другог и имали су међусобно поверење јер су оног другог посматрали кроз однос са Богом. Нагост без стида дело је чистоте и бестрасности (св. Кирило Јерусалимски у Катихезама: „новокрштени у Цркви голи су и не стиде се јер заиста носе слику првосазданог Адама, који у рају беше наг и не стиђаше се“). Удаљавањем од Бога кроз грех они се удаљују једно од другог, удаљују се сами од себе, односно од свог назначења да остваре подобје (постану Богу сличнији).

Пост 3,1: Змија – у тадашњем свету змија је симбол свете животиње и божанство код Хананаца, повезује се са плодности (бог Вал, сакрална проституција). Ханански религијски култови су били повезани са бављењем земљорадњом и често нам старозаветни текстови сведоче да су ти култови били примамљиви Израјлицима који доласком у Ханан са сточарског начина живота прелазе на земљораднички („блудничеше са Валом и Астартама“). То је вероватно разлог због кога свештени писац користи управо змију као симбол зла. „Арум“ значи „бити лукав“, мудар, али може да значи и „бити наг“: „змија беше мудра (арум) мимо свих звери“ – „Видеше да су арум (наги)“. Лукавост мимо Бога постаје зло, оно оголи човека који је без Бога. Насупрот томе стоји управо позив Господа Исуса Христа: „Будите мудри као змије и безазлени као голубови“ (Мт 10, 16).

У разговору змије и Еве приказана је генеалогичка и динамика греха. Свештени писац дубокоумно и искусно илуструје динамику унутрашњег бића човека. Рађање помисли која улази у мисаони ток као спољашњи фактор, развијање дијалога са њом, обраћање пажње, рађање жеље, реализација и потом порицање одговорности јесу ток којим човек погрешно пројављује своју слободу и пристаје на зло које до тог тренутка постоји тек као потенијал. Текст поручује да човек својом слободом оприсутњује зло у свету уколико му се не супродстави већ у себи. Овим се даје одговор на питање „откуд зло у свету који Бог ствара као добар?“. Оно настаје као дело човека, а не Бога. На делу је истине вере узроковане искуством односа са Богом. То је револуционарна порука у

контексту околних религијских представа и митова древног Оријента, према којима се божанства бахато и неодговорно односе према човеку који се често приказује као зао по природи свог настанка (нпр. према једном од митова човек настаје из крви злог бога Кингуа).

Корелација стихова „постаћете као богови“ (3, 5) и „ето човек поста као један од нас“ (3, 22) суптилно пројављује иронију којом свештени писац наглашено исказује бесмисао природе људског промашаја: Човек створен са циљем да кроз своје подобије трудом постане као Бог („да начинимо човека по обличју своме, као што смо Ми“ 1, 26), лакомислено прихвата лаж змије да нема потребе да се труди, да је довољно само да поједе један плод који му је на дохват руке. Зашто човек прихвата ту лаж? Јер је тако лакше, јер не захтева труд и напор у мењању себе. Иронијом писац разобличава увек-исту логику зла и греха која у човеку стимулише гордост и умаљује благодарност Богу убеђујући га да њему све припада: „Не треба ти труд (подвиг) и послушност Богу, довољно је да пружиш руку и дохватиш вечност“.

Пост 3, 8-15: У овим стиховима Бог се приказује изразито антропоморфно (Богу се описује из перспективе човека, као људско биће). Он „шета“ кроз врт, „виче“ (тражи) Адама, пита га зашто се сакрио. Антропоморфизми јесу често присутни на страницама Старог Завета и одраз су израилског приказивања Бога из људске перспективе. Приликом превода Танаха на грчки језик, антропорфизми ће под утицајем јелинске мисли бити замењени другим мисаоним категоријама (нпр. „десница Господња“ превођена је као „моћ Господња“). Ерминевтички је важно имати у виду да су мисаоне категорије у којима се приказивао Бог биле условљене временом у коме се писало и да их стога не би требало апсолутизовати.

„Шетњом“ Бога по врту у сутон дана („када захладни“) свештени писац најављује сумрак који следи људском роду након избацивања из рајског врта. Са друге стране, већ у 3, 15 наговештава се долазак Месије, онога који ће стати на главу змији. Тај стих назива се „протојеванђеље“, односно прва блага вест о избављењу људског рода након пада.

Кајин и Авељ

Након изгнања из раја, свештени писац напушта повест о даљим догађајима везаним за Адама и Еву, завршавајући опис о њима тиме да Адам „позна“ жену своју. Реч је о брачном општењу, чину сједињења мушкарца и жене, заједничарењу које се не своди само на телесност. Свети Симеон Нови Богослов сматра да оваква врста познања није била назначена у рају, односно да би „познање“ у рају изгледало другачије да праоци нису узели плод са дрвета познања добра и зла.

Читаочева пажња се постпено усмерава на повест о Кајину и Авељу, на њихов однос према Богу и на однос једног према другом. „Кајин“ значи „стечени“ од Бога. „Авељ“ има више могућих значења: поред „дах“, „пара“ (јевр. хевел) што конотира пролазност људског живота имајући у виду начин на који се Авељев живот завршио. Једно од могућих значења имена Авељ јесте у акадској верзији где он означава „син“, чиме би аутор одабиром овог имена за млађег брата послао поруку да је Авељ приневши искрену жртву од првина поступио као истински син свога Творца.

Пост 4, 2: „И још роди брата његовог Авеља“ – Авељ је већ и описом свог рођења стављен по страни. Он је описан тек као „брат његов (Кајинов)“ што имплицитно указује на то колико је Авељ скрајнут.

„И беше Авељ пастир оваца, а Кајин земљорадник“ – У веома оскудном опису живота и дела Кајина и Авеља истиче се пишчево наглашавање занимања којима се они баве. Истицање различитих делатности браће очигледно је било од изразите важности за свештеног писца. Природа њихове делатности уско је повезана и са описом приношења жртава који следи. У свом најјранијем периоду Израилци су првенствено били номади, бавили су се сточарством све до доласка у Ханан када са племенског уређења друштва прелазе на монархистичку структуру и почињу се бавити пољопривредом, која је била доминантна делатност у Ханану. Један од слојева тумачења односа Авеља и Кајина је могуће интерпретирати управо на тим релацијама: Авељ као пастир представник је

Израила и невино страда од Кајина који симболише народе Ханана, земљораднике. Сагледавање повести о Кајину и Авељу у овом контексту не искључује нужно и истинитост самог догађаја, него представља њену могућу интерпретацију у светлу касније борбе Израила са Хананцима. Дакле, првобитни смисао ове повести према коме је убиство ближњег дело зависти и љубоморе због благослова који му Бог даје, у новим околностима сагледава се ново значење: Хананци (земљорадници) завиде Израилцима (сточарима) због наклоности Јахвеове и убијају их због тога. Познато је да је и унутар Израила дуго владао отпор према монархистичком уређењу друштва и да су се читаве заједнице дуго опирале томе (нпр. Рихавити).

Пост 4, 3-5: Браћа се састају око жртвеника. Иако би се наизглед могло рећи да обојица подједнако приносе жртву, одабир пищевих речи јасно сведочи о томе да постоји јасна разлика у њиховом приносу. Док се за Кајина наводи само то да је принео „принос од плодова земље“, свештени писац прави разлику када говори о Авељевој жртви за коју каже да приноси од првенаца оваца и од сала њиховог. Реч „хевел“ значи најбољи део жртве. Авељ, дакле приноси Богу оно прво што добија од породе оваца и оно најбоље од тога.

„И погледа Господ на Авеља и на принос његов, а на Кајина и на принос његов не погледа“. – Текст нам не говори директно зашто је Бог погледао на Авељеву жртву, а на Кајинову није. Зашто је Бог изабрао Авеља? Зашто Бог бира млађег и слабијег („пару“), а не старијег и „стеченог од Бога“? Иако је реч о слободној вољи Божијој, која је човеку недокучива на нивоу разума, на основу искуства односа у заједници са Богом може се назрети одговор на ово питање. У причи о Царинику и фарисеју Христос открива да цариник отиде оправдан дому своје управо због искреног односа према себи и Богу, за разлику од фарисеја који до краја остаје неискрен према Богу, али и према себи.

На основу текста и даљег тока радње можемо увидети зашто је Бог одвратио поглед од Кајина и окренуо га ка Авељу. За Кајина се не наводи да је принео првину, док Авељ пажљиво бира прве плодове свог стада и још онда од њих узима најбоље делове. Одабир жртве открива однос према Богу. Удовичине две лепте веће су од приноса многих, јер су дело искреног давања од немаштине њене, а не формални принос од сувишка (Мк 12, 41-

44). Природа приноса Кајина и Авеља открива њихов унутрашњи доживљај Бога, њихово духовно стање. Култ приноса жртве би требало да је дело унутрашњег осећаја искрености и љубави. Бог нема ништа од жртава које му се приносе. Оне му нису неопходне, али јесу неопходне човеку у његовом узрастању у односу са Богом (види Ис 1, 11-13). Према речима Блаженог Августина, прихватајући или одбијајући нечију жртву, Бог то чини само имајући у виду корист или штету коју од тога има та особа.

Пост 4, 5-7: „Зато се Кајин расрди и лице му се промени... Нећеш ли бити мио када добро чиниш? А кад не чиниш добро, грех је на вратима“ – Промена у Кајину постаје сада видљива и на његовом лицу. Унутрашњи покрети душе постају очигледни на лицу човековом јер је човек створен као јединствена психофизичка целина. „Промена“ до које долази настаје унутрашњом одлуком Кајина да се не супродстави злу које, за разлику од примера са Евом где долази споља преко змије, сада постоји као потенцијал у самом човеку. Зло постоји у човеку само као потенцијал. Борбу између благодати и греха у човеку свештени писац осликао је дубоко психолошки на примеру првородног греха, док се сада у Кајину та борба открива као нешто дубоко лично, као непрестана драма која се одвија у дубини човекове душе.

Бог Кајина са љубављу одговара од зла. Ту је Божији глас – глас савести. На прети му и на застрашује га. Подсећа га на последице које настају са погрешном одлуком уколико се не супродстави злу у себи. Бог Кајина предаје његовој слободи.

Пост 4, 8: „После говораше Кајин са Авељом братом својим. Али када бејаху у пољу, скочи Кајин на Авеља брата свога и уби га.“

Кајинова слабост не настаје тек у тренутку када он убија свога брата. Бог као срцезналац познаје човекове унутрашње стање и приликом приношења жртве, односно пре него што они постану очигледни конкретним поступком убиства брата. Низ Кајинових поступака осликава његово стање духа које је непроменљиво све време, само што човековом оку постаје очигледније тек са убиством рођеног брата: неискрен однос према Богу у приношењу жртве – завист на лицу – убиство брата – порицање одговорности (зар сам ја чувар брата свога?).

Кајинов чин братоубиства открива суштину његовог унутрашњег стања: Будући да Бог није прихватио његову жртву, Кајин стремљење свог бића није усмерио на питање „зашто Бог није примио моју жртву?“, него на питање „зашто је прихватио Авељеву?“. Фокус његовог срца није на сопственом односу са својим Творцем, на преиспитивању себе и своје савести која би га потом одвела највероватније до спознаје да је жртву принео тек формално (а не од првина), која би га потом водила у покајање и приближила Богу. Уместо тога, немарност према сопственом односу са својим Творцем оставила је простор за преусмеравање пажње на другог (на Авеља), на плодове његовог односа са Богом. На делу је често познати принцип избегавања спознаје сопствене промашености јер је то болно и непријатно. Одатле је лакше видети трн у туђем оку, него ли брвно у сопственом.

Преиспитујући Божију одлуку прихватања Авељеве жртве Кајин индиректно покушава да „одбрани“ себе јер се осећа нападнутим, неправедно запостављеним. То интензивно себелубиво осећање да је „моје ја“ угрожено, у суштини је тачно. Кајиново „ја“, његов интегритет личности јесте нападнут. Али не од стране Бога, нити Авеља, него од стране Кајина самог. Однос који је Кајин пројавио према Авељу – негација личности и убиство – то је однос који у суштини он пројављује и према себи самом јер формализовањем односа са Богом потиरे своју боголикоост и одбацује могућност да му се уподоби. Поставивши однос према себи на погрешне основе, које почивају на томе да се избегава одрицање, подвиг и труд тиме што се не приносе првине на жртву, Кајин попут Еве и Адама покушава да без труда постане Богу подобан, сличан. Њему је стало до узвишеног статуса „бога по благодати“, а не до односа са Богом („усиновљења по дару љубави“). Такав однос према стварности открива дубоко промашен доживљај света према коме „мени то припада“, не схватајући да је све што је добио (па чак и свој живот) дар, поклон, а не његова заслуга.

Симболички посматрано, управо је Кајин „првина“ (јер он је старији брат) и требало је себе и своје самољубље да принесе на жртву не би ли се уподобио Богу који својом љубављу човека ставља испред себе. Бог од Кајина не тражи да му принесе жртву, али тражи да жртвује свој гнев зарад односа са њим.

„Самољубећи“ себе на погрешан начин, Кајин није у стању да себе заволи на прави начин, онако како га Бог воли (дело љубави Божије према Кајину видимо када га сам Бог смирено одговара од убиства). Будући да ни себе не воли истинском љубављу, Кајин није у стању да заволи ни свог брата. Свештени писац примером Кајина и Авеља веома креативно илуструје две највеће заповести Торе које касније наводи сам Господ Исус Христос, управо одговарајући на питање „Која је заповест највећа у Закону (Тори)?“: „Љуби Господа Бога свога свим срцем својим“ и „Љуби ближњег свога као самога себе“ (Мт 22, 36-39). Ове две заповести налазе се у Тори (Пнз 6, 5 и Лев 19, 18), што и сам Христос потврђује („О овим двома заповестима виси сав Закон и Пророци“ Мт 22, 40). Кајин својим примером не испуњава ни једну од њих. Онај који истински љуби Бога не може се усудити да убије другог човека који је створен по лику Божијем, јер у сваком човеку види самог Бога («Видео си ближњег свога, видео си Бога»).

Пост 4, 9: «Кајине, где ти је брат?» рефлектује питање «Адаме, где си?» (Пост 3, 9). Кроз питање Божије Кајину свештени писац вешто приказује да се грех прародитеља понавља и са њиховом децом, човек тоне. «Зар сам ја чувар брата свога» - погрешно пројављујући слободну вољу добијену од Бога, човек улази у свет греха који га води све дубље. Након почињеног греха, он губи осећај за добро и зло, губи оријентир. Наизглед равнодушан на ово Божије питање, Кајин се након Божијих речи «Шта учини! Глас крви брата твога виче са земље к мени» потресао и показао да је дубоко свестан свог промашаја, али да је покушао то да сакрије од самог себе, а тиме и од савести као гласа Божијег у човеку.

Мотиви «зависти према ближњем» и «неискреног односа према Оцу» јесу уско повезани у повести о Кајину и Авељу. Сагледавајући повезаност ових мотива у новозаветном контексту неизбежно се намеће пример Приче о блудном сину. Поново старији син неискрен у свом односу према оцу, поново завист према млађем брату и његовом односу са Оцем. Непостојање жеље старијег сина да изгради искрен и дубок однос љубави са својим Оцем проузрокује завист ка млађем брату и његовој искренности према Оцу.

ПОТОП (Пост 6-9)

Након излагања Кајинове лозе у Пост 4, свештени писац у Пост 5 наводи генеалогiju Ситове лозе све до праведнога Ноја. Кулминација паралелног приказа Кајинове и Ситове лозе као два супродстављена племенска клана уочљива је у Пост 6, 2: „Видећи синови Божији кћери човечије како су лепе, узимаше их за жене које хтедоше“. Овај акт представљен је као чин који није по вољи Бога, јер се већ у следећем стиху наводи „неће се Дух мој довека мешати са људима јер су тело“. Додатно појашњење разлога због кога мешање „синова Божијих“ и „кћери човечијих“ није по вољи Бога налази се у наставку: „А бејаше тада дивова на земљи када се синови Божији састајаху са кћерима човечијим, па им се рађаху синови. И Господ видећи да је неваљалство људско велико на земљи и да су све мисли срца њихових свагда само зле“ (Пост 6, 4-5). Ко су „синови Божији“ и „кћери човечије“ и зашто свештени писац приказује то као нешто што Бог не одобрава?

На основу историје рецепције овог одељка може се закључити да постоји више могућих тумачења. Према Клименту Александријском и Немесију Емеском овде је реч о томе да су се поједини анђели повели лепотом жена и да су због тога отпали од Бога и општили са женама. Овакво тумачење својствено је јудејској традицији, о чему читамо у *Књизи Еноховој* пронађеној у Кумранским списима. Са друге стране, знатан број отаца сматра да је овде реч о потомцима Кајина и потомцима Сита, да се ради о мешању потомака ове две заједнице (Јефрем Сирин, Блажени Августин, Кирило Јерусалимски, а у нашој српској библијској традицији и владика А. Јефтић).

Уколико се сагледа шири контекст овог одељка, конкретно Пост 4-5, уочава се чињеница да свештени писац у Пост 4 наводи Кајинову лозу у негативном контексту (Кајин зида град; пример Ламеха који се свети), док Ситову приказује позитивно („И Ситу се роди син; тада се поче призивати име Господње“; пример Еноха, пример Ноја). Кајиново потомство се води осветом, грехом, са друге стране Ситово потомство призива име Божије и Бог његове потомке узноси на небо (Еноха). Иако се не може експлицитно утврдити кога аутор назива „синовима Божијим“, а кога „синовима човечијим“, оправдано

се може предпоставити да се то односи на Ситово племе, чији потомци обитавају у заједници са Богом, док и на Кајина, као и на Кајинове потомке који остају у греху. Мешањем праведника се онима који чине зло, зло се шири. Резултат је то да је „неваљалство људско велико на земљи“, што Бог одлучује да казни.

У прилог томе да се „синови Божији“ не односи на анђеле иде и податак да Бог када одлучује да изврши казну то не чини над анђелима, него искључиво над људима. Бог као праведан, као онај који кажњава „змију“ (ђавола) због чињења зла, не би ни сада изоставио да казни и анђеле који опште са људима. Интертестаментарно сагледавајући овај проблем, потребно је имати у виду речи самог Господа Исуса Христа да „по васкрсењу нити се жене нити се удају, него су као анђели Божији на небу“ (Мт 22, 30), односно да се за анђеле не везује телесност у оној мери која је она својствена човеку. Исто тако, на многим другим местима у Старом Завету Бог свој народ, своје људе назива синовима (Ис 1, 2; 30, 1-9; Јер 3, 14-16; Пс 73, 15), што иде у прилог тези да се овде не ради о анђелима.

„И Господ видећи да је неваљалство људско велико на земљи... Покаја се Господ што је створио човека на земљи и би му жао у срцу... И рече: хоћу да истребим са земље људе... јер се кајем што сам их створио“ (Пост 6, 5-7). Бог „види“ (увиђа), „каје“ се због своје одлуке. Антропоморфно интерпретирање Божије одлуке да допусти Потоп има за циљ да читаоцу приближи транседентног Бога и помогне му да схвати да његова одлука није хировити чин без разлога, него да Бог нерадо и са болом допушта Потоп као неминовну последицу људске моралне искварености. „Кајање“ Бога због свог дела стварања човека плод је људске представе и искуства које човек има, и управо аутор и пише из људске перспективе, што не одређује Бога у његовој природи, него га приближава људским могућностима поимања.

Иако одлучан да „истреби са земље све људе“, Бог поштеђује праведника, чиме аутор имплицитно предочава да Бог остаје доследан себи и својој правди. Свештени писац нам поручује да Бог у мору беззаконика препознаје једног праведника и њега не кажњава због неправде свих осталих, него да управо чини обратно, да због његове праведности одлучује да ипак сачува род људски у постојању. Праведник својим животом постаје

судеоник у Божијој тајни спасења човека, он својим животом по Закону отвара простор Божијем промислу и намери да се сви људи спасу. Праведник тиме не спашава само себе него читав свет. Типолошки посматрано, изграђујући ковчег, он постаје праслика Христа који изграђује Цркву.

Нојева праведност осведочено је у његовој вери: Он гради ковчег на сувом, без икакве природне назнаке за кишу, представљајући тиме предмет за подсмех другима. Према речима апостола Павла, „Вером Ноје би од Бога обавештен о ономе што се још не види, и из побожног страха сагради ковчег за спасење дома свога; њоме он осуди сав свет, и постаде наследник праведности по вери“ (Јев 11, 7). Ноје постаје парадигма за све вернике који изграђују своју веру на још увек невидљивим стварима.

Потоп се приказује географски и антрополошки као универзалан: Вода је „покрила сва највиша брда што су под целим небом“ (Пост 7, 19), тада „изгибе свако тело и сви људи“ (Пост 7, 21). Ово је потребно разумети као посебан начин изражавања својствен човеку Блиског истока. Наиме, „сву земљу“ на коју аутор мисли када описује размере Потопа, треба разумети у контексту простора које наводи у Пост 10 након Потопа: од Медитерана до Етиопије, преко Арабије и Анатолије. Дакле, географски увиди тог периода када настаје овај опис ограничени су тадашњим сазнањима. Намера аутора није да инсистира на доследности мисли „сва земља“, него да нагласи величину и важност догађаја: грех се толико умножио међу људима и народима да је Бог допустио Потоп по свој њему познатој околини. Воде изнад свода, које Бог ствара и зауздава својом речју (Пост 1, 6-7), као претећа сила обрушавају се сада на човека који одбацује Бога и живи у злу.

На тексту се примећују дублети и недоследности, као и напетости. Два пута се излаже поквареност људи (6, 5-8 и 6, 9-13), два пута се описује улазак у ковчег (7, 7-10 и 7, 13-16), разликује се број животиња које улазе у барку (6, 19-21 – један пар; 7, 2-9 – од чистих животиња седам парова, а од нечистих по један), имамо различите податке о томе колико траје Потоп (7, 12 – кише 40 дана; 7, 24 и 8, 3- вода стоји 150 дана + 150 дана се повлачи). Све ово указује на претпоставку да је реч о два предања о Потопу која су накнадно укомпонована у један опис.

Потоп се завршава тиме што се „Бог сети Ноја, те наведе Бог ветар (руах) на земљу те престаше воде“ (Пост 8, 1). Слика која евоцира Пост 1, 2: „и Дух (руах) Божији дизаше се над водом“, где земља беше без обличја и пуста – у хаотичном стању као и сада док је Ноје са јединим преживелима у барци а свуда око њега је водена стихија направила хаотично стање. Поново „руах“ уобличава тај хаос. Као да свештени писац жели да поручи да је по среди поновно стварање.

По завршетку Потопа Ноје приноси жртве захвалне које Бог „омириса“ (поново антропоморфизам), тј. прихвата. Бог се заветује да више неће пуштати Потоп, а као знак завета поставља дугу на небу. Реч „дуга“ у јеврејском има двостуко значење у својој основи и поред дуге означава и ратнички лук (лук и стрела). Ради се о древној слици у којој Бог одлаже оружје, односно, настаје примирје са човеком.

Даљи ток радње у коме нас свештени писац обавештава да „Ноје поче радити земљу и посади виноград“, те се „опи и откри се насред шатора свога“ (Пост 9, 20-21), што представља срамоту, има за циљ да читаоца упозори на опасност прихватања тековина хананске културе, као што су бављење земљорадњом и производња и конзумација вина. Зато се и наглашава да је „Хам, отац Хананцима“ (9, 18) и да је проклет због исмевања Ноја. Потребно је имати у виду да је сам текст своју коначну форму добио тек након доласка Израила у Ханан и да је аутор имао намеру да будуће генерације упозори на опасност прихватања хананске културе која са собом неминовно носи и прихватање религијског многобожачког концепта.

Коначна порука свештене повести о Потопу је да се грех човека преноси на целокупну природу, али и да један праведник јесте залог спасења читаве заједнице. Бог се на основу тога приказује као праведан, али истовремено и милостив.

Ванбиблијски извори такође имају описе о Потопу, али са другачијом поруком. Вредан помена јесте *Еп о Гилгамешу*, у коме се на 11. плочи говори о томе да су богови одлучили да пошаљу потоп на земљу (без конкретног разлога) и бог Еа то објављује свом миљенику човеку Утнапиштиму коме саветује да направи лађу како би се спасао. У лађу улазе сви његови рођаци, а уноси се и злато и сребро. По престанку потопа (након 7 дана)

Утнapiштим шаље голубицу која му се враћа, на крају пушта гаврана који му се не враћа. Након тога он излази из лађе и приноси жртву боговима. Библијски писац вероватно познаје овај еп, али се не би могло говорити о литерарној зависности ова два текста. Постоји могућност да оба текста зависе од неког заједничког древнијег предања, али се библијска свештена повест о Потопу јасно разликује по својој поруци коју шаље: Потоп није хир докониx богова, него допуштење једног јединог Бога који не трпи људску исквареност (истрајност у греху и његову афирмацију), али истовремено је толико праведан да неће занемарити и једног јединог праведника попут Ноја.

Вавилонска кула (Пост 11, 1-9)

Иако је описана у само девет стихова, повест о Вавилонској кули садржи неколико слојева, који представљају богат значењски потенцијал за егзегезу.

Сам опис градње Вавилонске куле долази непосредно након повести о Потопу, чиме се она индиректно доводи у везу са тим догађајем. Зидане куле са намером да јој „врх буде до неба“, одакле се претходно у повести о Потопу „отворише уставе небеске“ које су поплавиле сву земљу, имплицитно указује да се човечанство након Потопа веома брзо вратило на старо, на потребу да се досегне божанство на погрешан начин. Свештени писац ове повести наводи да је циљ градње куле био тај да људи „себи стекну име“, што указује на праисконску потребу за уподобљавањем Богу, али пројављену на погрешан начин. Попут повести о првородном греху, у којој први људи промашују своје назначење посежући за бесмртношћу кроз материју, одричући се при томе односа са Богом, сада се људи удружују да остваре дуговечност свог имена поново путем материје, уз помоћ грађевине. Стиче се утисак да исконска човекова боголикост, дубоко уткана у биће човека, као и позив на вечност кроз уподобљавање Њему, као да су поново извитоперени у покушају да се остваре на погрешан начин – поново без Бога. Врх куле који је требало да буде „до неба“ („небодер“) управо симболички указује на намеру да се досегне Бог.

Пост 11, 1: „Један језик и једнаке речи“ не означавају толико намеру писца да нагласи употребу истог језика као средства комуникације, колико скрећу пажњу читаоцу на јединство народа у његовој намери. Аутор истиче тежњу империјалних сила ка унификацији народа који су освојени. Асирске архиве поседују документа у којима се славе победе над другим народима, уз фразе „ујединити уста људи“, под чиме се подразумева стварање политичког и религијског јединства на простору освојене територије.

Пост 11, 2-3: Уочава се промена у стилу живота. Аутор истиче податак да се заједница са номадског преоријентисала на седелачки начин живота. Узајамно са тим почиње и конструисање првих насеобина чиме настаје и развој цивилизације. „Смола земљина“ је асфалт; опека се користи јер у долини јужне Месопотамије нема камена него

се грађевински материјал сводио на ћерпич. Реч је о историјски релевантним подацима уз помоћ којих аутор настоји да опис радње стави у конкретан временски оквир.

Свештени писац праповести суптилно предочава негативне аспекте одређених цивилизацијских тековина: Кајин је први изградио град и посветио га сину – онај који убија ближњег (и то рођеног брата), он зида град као место у коме заједница треба да обитава, што је својеврсни апсурд. У том контексту се у „граду“ и настањују они који се уједињују у противљењу Богу, у зидању куле до неба, односно „небодера“.

У искуству јеврејског народа који је дуго живео номадским начином живота, градови као центри империјалистичких моћи остају запамћени као места неправде и тлачења. У Египту Јевреји као робови зидају такве градове и изабљивани су. Доласком у Ханан уочавају сличан концепт градова-држава који почивају на социјалној раслојености и леђима потчињених. Преласком на монархистичко уређење друштва, Израил осећа ту друштвену поделу на сопственој кожи (1Сам 8, 9-22). Иако је и сам цар у почетку изнад себе имао Тору као Божији закон коме је дужан да се покорава (пример Давидовог греха са Витсавејом), временом је царска моћ постала изазов за целокупан Израил. Представа о томе да је човек створен као икона Божија и да су сви људи међусобно једнаки опстаје само још захваљујући пророцима. Вавилонско ропство додатно је продубило негативан доживљај метропола, које веома упечатљиво илуструју социјалне поделе једне заједнице и њихово ниподаштавање достојанства личности.

Пост 11, 4: „Хајде да сазидамо себи град и кулу којој ће врх бити до неба, да стечемо себи име, да се не бисмо расејали по земљи“. Аутор осликава исконску жељу човека за заједништвом, за односом са другим који би требало да га приводи Творцу, за пројавом човекове боголикости. Зидање града и куле сами по себи не представљају ништа лоше. Међутим, аутор у први план истиче намеру са којом се то ради – „стицање себи имена“ као нешто што је дискутабилно. Основна порука свештеног писца огледа се у критици изграђивања било какве заједнице/друштва која се не темељи на Богу, односно која као темељ нема Бога. Веома снажна и дубока богословска порука. Аутор нам поручује да било које друштвено уређење које нема за циљ изграђивање свог односа са Богом и прослављање Бога, осуђео је на пропаст.

Иако се првенствено односи на целокупну цивилизацију, ова порука се такође односи и на мање заједнице као што је породица. Прва заједница људи – Адам и Ева – јесу прави пример тога: Не изградивши свој узајамни однос који почива на појединачном односу са Богом свакога од њих по на особ, доживели су исте последице као и грађевинари Вавилонске куле – расејали су се и удаљили једно од другог. Удаљујући се од Бога, човек се неминовно удаљава од ближњег и приближавајући се Богу, он се уствари приближава и ближњем. Бог је свеза, у Њему се људи сједињују.

У том контексту се могу и разумети речи Христове: “Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан“ (Мт 10, 37), односно „није се узнео на степен узвишености љубави којом Ја њега љубим“, јер Христос својим оваплоћењем чини конкретан искорак из себе према нама, а човек остајући пре свега у улози сина/оца/мајке, привезан овоземаљским мерилима „љубави“, уколико се не уздигне до љубави којом њега љуби Христос, остаје ограничен и те улоге га затварају уместо да га изграђују. Уколико Бог човеку није на првом месту, он може бити неодлучан муж, болећив отац, посесивна мајка, недорасло дете. Поменути пример Адама и Еве могу послужити у појашњавању оваквих релација: Да је Адаму Бог био на првом месту, вероватно се не би тако олако повео за предлогом Евиним да проба плод, него би се одлучио пре свега за заједницу са Богом, а тиме можда помогао и Еви да схвати промашеност своје одлуке и сама се определи за заједницу са Богом.

Храм са кулом јесте била честа појава у градовима Месопотамије. Куле су биле степенасте, углавном су се састојале од седам делова од којих је сваки део био посвећен једном божанству (углавном планетама). На врху се налазило светилиште божанства коме је тај храм посвећен. Највероватније да овај култ долази са Сумерима који стварају прву културу у Месопотамији. Они долазе са истока, баш као што свештени писац повести о Вавилонској кули и наводи у Пост 11, 2, стварају јаку цивилизацију, проналазе писмо, подижу градове. Будући да се су се спустили са висоравни Персије, са собом доносе и навику да се боговима моле „на висинама“. Вероватно да је то разлог зашто и подижу високе куле на којима приносе жртве својим боговима. Те куле су високе око 90 метара и на акадском се називају „зигурати“ (ступенасте куле). Археологији су познате десетине

таквих локалитета на којима су пронађени остаци поменутих грађевина. Један локалитет овог типа пронађен је на простору некадашњег Вавилонa. Реч је о храму *Есагила* и кули посвећеној богу Мардуку. Занимљив за нашу тему јесте податак да цар Набопаласар у VII веку пре Христа обнавља ту кулу и у свом архиву бележи следеће: „Њен темељ почива на грудима подземља, а њен врх додирује небо“.

Потребно је, међутим, имати у виду да аутор повести о Вавилонској кули вероватно не мисли на једну одређену кулу, него уопште на феномен који је тада постојао. Пошто се у науци тренутно сматра да је тај текст коначно обликован у периоду Вавилонског ропства, може се претпоставити да је повест о Вавилонској кули, између осталог и критика силе коју Вавилон демонстрира према освојеним народима. Иако у том тренутку Вавилон изгледа као апсолутно доминантна сила, свештени писац подсећа своје савременике, али и сва будућа поколења, на архетипску истину која би се могла сажети нашем народном изреком: „Сила Бога не воли, Бог силу не моли“. Односно: силници не граде своју моћ на савезу са Богом него се уздају у себе, а Бог не благосиља оне који тлаче слабије и урушава њихово царство.

Аутор кулу назива „вавилонском“ вероватно из двоструког разлога: „Бабел“ у сумерском и акадском значи „врата Божија“, што се може односити на сам град Вавилон који је имао кулу са степеницама као светилиште и врата ка свету богова. Са друге стране, „бабал“ значи побркати, што аутор доводи у везу са пометњом језика. Ауто се домишљато служи игром речи како би догађај симболички повезао са Вавилоном, који је за тадашњи свет био симбол унификације, моћи и охолости.

Пост 11, 5: „А Господ сиђе да види град и кулу што зидаху синови човечији“. Наглашавање податка да кулу зидају „синови човечији“ упућује на крхкост дела које зида човек, будући да је човек без Духа Божијег (руах елохим) и сам „прах земаљски“. Свештени писац сатирично предочава читаоцу ограниченост намере људи да без Бога досегну небо – Бог мора да сиђе да види шта то петљају ти јадни људи. И то чак два пута аутор наглашава да Бог мора да се спусти да би тек видео шта то они раде (Пост 11, 5; 7) – дакле, толико је трансцедентан да мора да се приближи да би уопште увидео шта они покушавају, што предочава ограниченост људске замисли.

Пост 11, 7: „Хајде да сиђемо и да им пометемо језик, да не разумеју један другога шта говоре“. Обраћање Бога у множини „да сиђемо“ пре свега треба разумети тријадолошки, као и у Пост 1, 26-27 („да начинимо човека“). Бог као заједница Три Личности није био познат Израилу у том периоду историје, али промислом Божијим у тексту су остајале назнаке које ће са Оваплоћењем Сина Божијег добити свој пуни смисао. Постоје напори Западних библиста да се објасни историјски разлози за множину и они углавном остају на нивоу хипотеза којима је заједничко настојање да се у томе виде трагови полемисања са околним митолошким представама.

Пандам вавилонској пометњи језика једне заједнице која себе изграђује не само без Бога, него чак и против Бога, јесте догађај Педесетнице у коме Бог силази, али сада не да помути језике, него да их учини разумљивим свима. Уместо неразумевања и удаљавања цивилизације богоборства, даром разумевања другога изграђује се Црква која почива на темељу жеље за Богом. Насупрот идеологија, политичких структура и друштвених уређења која настају као дело „синова човечијих“ и имају свој рок трајања, вечно стоји Црква Христова као богочовечанска заједница.

Патријарх Аврам (Пост 12-25)

Основна карактеристика метанаратива¹ *праповести* (Пост 1-11) јесте приповедање одређеног догађаја, при чему се приповест иако говори о конкретном догађају односи на „вечно садашње“, на увек актуелно. Приповест говори о ономе што се није догодило само једанпут непоновљиво, него о ономе што се стално изнова догађа: Сваки човек је Адам и Ева, Кајин и Авељ, свет константно тежи пропадању кроз Евин избор, неваљалство Нојевих савременика чије су „мисли свагда само зле“ и упроност Вавилоњана у погрешној намери. Свет је трајно изложен пропадању, а опет константно милошћу Божијом сачуван.

Прелазак са праисторије на историју спасења свештени писац Књиге постања уобличава кроз приказ живота једне личности, Аврама. Фокус приповедања се са општег стања човечанства преноси на појединца и његову породицу. Пратећи животе његових потомака, наратив историје спасења добија континуитет на нивоу личности и уводи читаоца у причу о настанку Израила као народа. Главна нит овако структуриране старзоветне приповести показује како је лично искуство Бога постало кључни елемент опстанка читавог народа Израила кроз многа поколења. Повести о патријарсима не би требало посматрати као чисто историјске извештаје. Патријарси су у многим описима постајали идеалне личности, узорни својим потомцима. Такви прикази нису садржали само искуство једног јединог живота, него искуства многих животних токова.

Потребно је имати у виду да су повести које данас читамо о патријарсима биле записане доста касније у односу на догађај који описују. Дуг временски период преношене су усменим путем. Оне имају форму породичне историје која се не обазире на опште околности или политичке догађаје. Реч је о „верској повести“, јер се у њој Божији промисао сагледава у сваком догађају. Догађаји се интерпретирају кроз призму вере у циљу сведочења тврдње која гласи: Један једини Бог одабрао је један народ да живи у Ханану на основу вере једног човека Аврама. Чланови те породице имају интерактиван и

¹ „Метанаратив“ подразумева целокупно посматрану приповедну путању одређене текстуалне целине. Поједностављено: Метанаратив је уствари одговор који дајемо када нас неко пита „О чему је књига *Злочин и казна* од Достојевског?“.

дубок однос са Богом: Они му верују од тренутка када их призива (Аврамов призив), понекад не могу да му поверују иако имају већ искуство вере у њега (Сарино подсмевање око Исака и Аврамов смех око Исмаила), ценкају се са њим (Аврамово преговарање са Богом око праведника у Содому), обедују са њим, угошћавају га (Аврамово гостољубље), рву се са њим (Јаков), препуштају се његовом промислу кроз живот (Јосиф).

Важно је имати у виду да постоји одређена временска дистанца између: 1) Описа догађаја; 2) Тренутка када се тај догађај записује („до дана данашњег прозва се оно место...“); и 3) Времена у коме ми читамо тај текст.

Особености периода патријараха

У науци је понат феномен „породичног Бога“ на простору Блиског истока. Савез номадских семитских племена у Трансјорданији и Сирији, познат под називом *Набатејци*, сведочи о овом феномену. Ради се о народу који је живео у малим скупинама насељавао поменуте пределе у III-II веку пре Христа. Будући да се у њихово време много писало међу номадима, остали су бројни списи који сведоче о поштовању породичних богова. Иако их од периода патријараха дели цео миленијум, будући да су им Набатејци по пореклу, језику и стилу живота били доста слични, подаци о њиховом поштовању породичног бога вредно је помена. То божанство није било везано за посебно место, него за одређену групу људи. Сматрали су да их породично божанство чува на путу, близу је њих, штитило их од опасности. Ти богови познају се по њиховом имену *Елохим* и везују се за оца породице: бог овог или оног човека који је почео то божанство поштовати. Као што се да приметити, постоје извесне сличности са периодом патријараха и доживљајем Бога као „Бога Аврама, Исака и Јакова“.

Аврамов пример је јединствен у односу на Набатејце, пре свега по питању његовог искуства Бога који га позива, јер се дубина тог искуства преноси вековима све до нас данас, док се о вери побожних Набатејаца не би ништа знало да нису пронађени списи о томе. Живо искуство Аврамове вере у Јахвеа представља посебан пример. Важно је нагласити да монотеизам у периоду патријараха још увек није био кристализован. Патријарси се нису бавили питањем постојања других богова. За њих је постојало

поштовање само Једног Бога. Уколико су приликом путовања долазили у додир са местима која су довођена у везу са другим боговима, они су у томе видели Јединог Бога који се њима већ био открио. Док је главна брига хананског човека била пољопривреда и док се његово богопоштовање сводило на то да се не наруши циклус годишних доба, Израил је доживљај Бога везивао за јединствене и непоновљиве догађаје у историји. На тај начин се дело Божијег спасења могло пратити путем усмене културе преношења речи (кроз препричавање) о догађајима које су им предавали њихови преци.

Историјске и географске околности

Поједини подаци унутар свештених повести о патријарсима указују на претпоставку да описи њихових живота припадају древним временима Израила: Тако је нпр. Нахор оженио своју сестру, док исто чини и Аврам оженивши Сару. Касније ће брачна веза између браће и сестара бити забрањена (Лев 18, 19). Јаков је био у браку са сестрама, док потоњи Левистски закон (18, 18) то јасно забрањује. Чињеница да су се ове неусаглашености сачувале у повестима о патријарсима наводи на претпоставку да људи који су их записали нису покушали да их усагласе са праксом свог времена, него су традицију предали у изворном облику.

Имена са лингвистичким облицима слични Авраму, Исаку, Јакову, Сари, пронађена су у многим древним документима околних народа, посебно код Аморејаца. Царска архива државе Мари помиње градове Нахур, Турахи, Саруги, што звучи веома слично попут Аврамових рођака Нахора, Таре, Серухе. На истом месту се спомињу чак и племена Абамрам и Јакобел, као и Венијамин.

Дело под називом *Историја Синухеа* описује номадског поглавара око 1900. г. пре Христа који живи сличним начином живота попут Аврама (начелно се сматра да је Аврам живео око 1750. пре Христа). Остаци из Марија сведоче да су се у почетку другог миленијума пре Христа многа племена слободно кретала по околини. Номадске групе су имале до 500 људи, родослови су показивали припадност групи. Постојала је изражена тежња за „чистотом крви“ – Исак и Јаков одлазе код очеве и мајчине родбине по жене.

Један текст из Нузија наводи да су извесни уговори о браку предвиђали обавезу жене нероткиње да обезбеди себи замену у ту сврху, што подсећа на ситуацију са Саром и Агаром. Према овом документу, други начин на који би се могло осигурати продужење своје породице кроз усвајање једног од робова, попут описа са Аврамом и Елезаром Дамаштанином.

Аврамов позив

Позив упућен Авраму од стране Бога остаје прилично недоречен, готово мистичан. Не говори се на који начин се Бог обраћа Авраму (визија, сан), којом приликом. На основу чега је Аврам могао спознати да га то заиста призива Бог? Текст остаје нем на ова питања и оставља простор читаочевој вери да прихвати то да се Бог заиста јавио Авраму, чиме се и сам читалац на неки начин ставља у аврамовску позицију да путем вере „пође из земље“ својих рационалистичких сумњи. Занимљиво је да приликом позива Аврама Бог у том тренутку не чини никакво чудо на основу кога би Аврам поверовао да је пред њим заиста Бог и да Аврам и поред тога прихвата Божији позив.

Позив који му Бог упућује на јеврејском гласи „лех-леха“, што би дословно значило „пођи за себе“, „пођи себи“, односно крени на свој пут „из земље своје и од дома оца свога“ (овај позив биће Авраму поново упућен у повести о жртвовању Исака). Под домом („бет“) се не подразумева грађевина у којој неко живи, него породица („дом Давидов“). Напустити сигурност породице, односно племена, у периоду патријараха значило је угрозити себе јер је племе гарантовало заштиту. Самог пастира на пашњаку нико се не би усудио да нападне знајући да иза њега стоји племе и крвна освета. Појединца који без племена лута Блиским истоком могао је напасти свако јер није имао заштиту. Аутор имплицитно поручује да је сада Бог Авраму породице, да Он преузима заштиту над Аврамом.

„Пођи себи“, „крнути на свој пут“ на индивидуалном плану може се тумачити и као проналазак свог пута, односно као отискивање на пут личног узрстања и проналаска себе. У савременом контексту би се могло разумети као напуштање зоне комфора, отискивање у неизвесност живота. Аврамов полазак на „пут себи“ јесте полазак на пут

поверења Богу, пут вере на коме ће пронаћи потпуну верзију себе као пријатеља Божијег. Да је Аврам одбио позив Божији и из страха остао у сенци оца свога Таре и његових идола, колико би цео свет изгубио?

Мотив „поверења“ у позиву Аврама има двојако значење: Бог има поверења у Аврама приликом његовог избора, очекујући да ће Аврам прихватити његову понуду и кренути путем обећања. Исто тако, Аврам пројављује своје поверење Богу отискујући се на пут у непознато. Динамика њиховог односа се у овом тренутку још не потврђује формалним обредом жртвоприношења, али управо Аврам својим поступком приноси Богу себе на жртву предајући му сопствени живот у Његове руке.

Питање вере (поверења) увек је неизвесно на свом почетку, али се на крају оно оправдава или оповргава. У циљу јаснијег разумевања мотива вере који је присутан у овом одељку, неопходно је имати у виду податак да сам опис Аврамовог призива који је пред нама у писаној форми не потиче од Аврама самог, него од неког од његових потомака који је живео доста касније. Аутор је имао преглед Аврамовог целокупног живота, и за разлику од Аврама који у том тренутку Божијег позива није *знао* како ће се његов живот даље одвијати, него је само *веровао*, аутор призива Аврамовог је *знао* како је све то изгледало касније јер је био његов потомак који је убирало плодове Аврамове вере наследивши је.

Одлазак у Египат

Повест о одласку Аврама и Саре у Египат описује се у две верзије (Пост 12, 10-20; Пост 20, 1-18), док се готово идентична ситуација описује и у вези са Исаком (Пост 26, 7-11). Вероватно је ова повест била прилично интересантна древном Израилу и често приповедана, те се доводила у везу са различитим личностима (Аврам/Исак; Сара/Ревека; фараон/Авимелех). У периоду усмене традиције преношења речи у Израилу, ова згода се могла препричавати по шаторима са циљем прослављања лепоте прамајке, родозачетнице Саре и лукавства праоца Аврама, чиме су уједно величани и сви женски и мушки припадници тог племена.

Уколико се детаљније проучи текст као једна целина, уочавају се напетости и нелогичности: Тешко да би се фараону поред читавог харема посебно свидела Сара која у

том тренутку има 66 година; Као казну за то што је узео Сару себи за жену, све жене на двору Авимелеховом су кажњене неплодношћу, потом се Аврам моли Богу и Бог их исцељује од неплодности – Наводи се да је Сара на двору Авимелеховом провела само једну ноћ, на основу чега се онда закључује да је Бог све Авимелехове жене казнио неплодношћу када је прошла само једна ноћ (потребан је много дужи временски период од једне ноћи да би се неплодност могла уочити као проблем)? Намера свештеног писца је да нагласи да се Сари као родозачетници није смело догодити ништа непримерено.

Будући да је записана доста касније, поменута повест у себи је циљано антиципирала каснији догађај боравка Израила у Египту поистовећујући целокупан Израил са личношћу Аврама: И Аврам и Израил одлазе у Египат због глади, као избраници Јахвеа и Аврам и целокупан народ због бахатости Египћана доспевају у невољу из које их опет обоје избавља сам Бог шаљући невоље на Египћане. Доводећи Аврама у везу са искуством боравка у египатском ропству целокупног народа, свештени писац поручује да се тако нешто и раније догађало и да се може поновити, историја спасења не иде равнолинијски, него је пуна потешкоћа услед људских слабости (Аврамовог страха пред фараоном и Израилског неповерења Мојсију).

Вредан помена је и увид да се у овој повести фараон/Авимелех приказују честитије од самог Аврама који се уплашио и није био искрен. Фараону се лично Бог обраћа, што га аутоматски сврстава у праведнике, и Бог му се обраћа са речима „знам да си учинио у чистоти срца свога, зато те сачувах да ми не сагресиш“ (Пост 20, 6). Порука је прилично јасна: Бог се обраћа и припадницима других народа који су чистога срца, што представља велик корак ка универзализацији вере у Јахвеа.

Мелхиседек

Порекло повести о сусрету Аврама и Мелхиседека само је по себи недоречено. У науци тренутно не постоји неко конкретније појашњење одакле потиче овај извештај. Град Салим који се спомиње као место којим царује Мелхиседек јесте Јерусалим, то је ренији назив Јерусалима. „Мелхиседек“ има значење „праведни цар“ (мелек + цадок) и наводи се да је свештеник. Ако сумирамо наведено добијамо упечатљиву слику: Праведни цар

Јерусалима износи хлеб и вино као свештеник. Црква је од најранијих времена у овом догађају видела праобраз Христа. Више него очигледна представа Христа као праведног Цара Јерусалима који као свештеник приноси хлеб и вино (Тело и Крв) Авраму и благосиља га.

Посматрајући овај текст дијахроно, неопходно је истаћи податак да су сви древни ханански градови имали своје цареve који су уједно били и свештеници. Цар Јерусалимски у далекој прошлости, док је још био Салим и није припадао Јеврејима, пријатељски поздравља Аврама и у њему препознаје Божијег изасланика. Наиме, Јерусалим није био добро прихваћен град од стране Јевреја, будући да је освојен тек од стране Давида (око 1.000. године пре Христа) – довољно је сетити се Јерусалима у време судија у опису догађаја са Левитом и иночком који не улази у Јерусалим да преноћи. Стиче се утисак да је свештени писац имао потребу да Јерусалим некако позитивно конотира међу Израилцима, вероватно због чињенице да је цар Давид изабрао управо Јерусалим за престоницу и поред много древнијих и важнијих градова за Јевреје (Хеврон, Сихем, Ветил). Додатно, са Давидом долази уређенији период монархије и он се везује за Јерусалим, који је потребаовао финансијску подршку доскорашњег племенски уређеног друштва које није имало навику давања пореза. Вероватно се из тог разлога наглашава податак да је и сам Аврам дао десетак цару Јерусалимском, па би на основу тога читалац требало да закључи да је и сам дужан да даје десетак цару.

Склапање савеза (Пост 15, 1-21)

Након сусрета са Мелхиседеком, следећи у низу догађаја које приповест бележи о Авраму јесте склапање савеза са Богом. Обећаваши да ће му дати бројно потомство, Бог говори Авраму да му принесе жртву. Занимљиво је да Бог Авраму при томе не говори на који начин то треба да учини, а да Аврам има представу како се приноси жртва. Древни извори из тог периода нам сведоче да је начин на који је Аврам принео жртву био уобичајен за то доба. Приликом склапања уговора, две стране имале су дужност да расеку жртвену животињу на пола и да прођу између те две половине. Сам чин био је опомена да ће тако проћи онај који се оглуши о договор који склапају.

Овим савезом између Бога и Аврама изречене су обостране обавезе: Бог ће Аврама учинити оцем многих народа, а Аврам ће бити веран Богу. Аврамова верност Богу изражена је речима „по мојој вољи живи и буди поштен“ (Пост 17, 1). Међутим, није јасно шта би у том тренутку тачно значило „живети по вољи Божијој“, будући да још није дат Мојсијев закон који децидно наводи шта је Богу по вољи. Могло би се предпоставити да се „живот по Божијој вољи“ огледао у константном Аврамовом прихватању онога на шта га је Бог позивао кроз обраћања њему, као и живот који је био у сагласности са гласом савести.

Гостољубље Аврамово (Пост 18)

Посматрајући шири контекст овог догађаја у коме се Бог јављао Авраму директно откривајући себе, поставља се питање зашто се сада одједном у тексту наилази на опис догађаја у коме се Бог јавља Авраму на један загонетан начин, односно у виду три путника а не директно као и до сада? Као да овај опис прекида континуитет наратива о већ откривеном Богу и оставља читаоца помало збуњеног. Вероватно је овде реч о древном предању које је кружило међу семитским народима, које сада свештени писац вешто уобличава. Кључни мотиви овог одељка јесу: 1) дрво, 2) три путника и 3) гостољубље. Проучавање наведених мотива омогућава подробније разумевање тога зашто долази до дисконтинуитета описа природе Божијег јављања Авраму. Сва три мотива имају јако упориште у периоду пре настанка Израила као народа, односно у време патријараха и прилично су били фреквентни у паганском свету.

Аврам седи испред свог шатора под дрветом у Мамрији која се налази на највишем брегу у северној Палестини. Дрворед високог дрвећа на брду се на простору Ханана доводи у везу са светим местима. У Пост 21, 33 видимо такав пример и код самог Аврама: „А Аврам посади луг (дрворед) на Вирсавеји и онде призва име Господа Бога вечнога“. Хананци су на таквим местима боговима приносили своје жртве за плодност, чему су се Израилци често придруживали (Пнз 12, 2; Јер 3, 6. 13). Сасвим је разумљиво да је „дрвеће“ у пустињским условима схватано као извор живота и снаге и да тиме симболише живот: изобилује плодовима и пружа заштиту од Сунца.

Иако су се Израилци поводили за хананским култовима, јеврејском предању такве представе у суштини биле су стране. Израил је Божије деловање посматрао у историји, кроз конкретне догађаје, а не у природи као феномену. Њихове повести обилују догађајима и реакцијама патријараха које су својеврстан *credo* Израила у форми нарације. И поред тога, ханански култови ове врсте привлачили су пажњу донедавних номада који се сада преоријентишу на пољопривреду. Поред библијских сведочанстава и археолошка ископавања потврђују да су досељеници често преузимали света места од староседелаца, изражавајући своје верске представе на тим местима. Само искуство путовања кроз ужарене пустињске пределе и прављења предаха у хладовини дрвећа чије се лишће благо повија на поветарцу, доприносило је доживљају мистичног на таквим местима. Потомци Аврама у Мамрији под дрветом могли су евоцирати повест о овом догађају уз коју су одрастали слушајући је од старијих.

У Мамрији, која је могла бити култно место околних народа, сједињује се доживљај Божијег деловања у историји и локалне праксе која се везује за јављање божанства кроз феномене природе. За свештеног писца повести о гостољубљу Аврамовом, хлад дрвета је место сусрета јединог Бога и Аврама, место на коме се одвија важан историјски догађај за целокупан Израил: Бог управо ту обећава Исака кроз кога ће се Аврам умножити.

Мотив три путника у овој повести изразито је занимљив и необичан. За њих се не говори одакле долазе, нити чак да долазе, него Аврам „подигавши очи своје погледа и где три човека стајаху наспрам њега“. Тајанствено појављивање ове три личности у суштини рефлектује њихову недореченост у даљем току радње. Читалац не зна ко су они ни одакле су. Наводи се само да су „три човека“ (шелосах аношим). Аврам их прима као да их добро познаје и веома му је стало да их угости. Иако су три личности, Аврам им се обраћа у једнини и то као Господу (Адонај). У тексту се преплиће једнина и множина када је реч о ова три путника: у почетку говоре као један (Пост 18, 2-9), док се у Пост 18, 10 Авраму обраћа само Један од њих. Читаоцу ће постати јасно да је то сам Бог тек када открије Сарин смех иако она није у просторији и посебно када се испуни обећање рођења Исака. Овакво преплитање множине и једнине, прекид шире нарације о Авраму који комуницира са Једним Богом па се сада Тај исти Бог јавља загонетно у виду три путника, на нивоу

самог текста указује на претпоставку да је вероватно свештени писац у повест о Авраму укључио једно древно предање које је инкорпорирано у целокупни приповедни исказ о праоцу.

Уобличивши догађај Аврамовог гостољубља на овакав начин, свештени писац је фокус појављивања божанства кроз природу (дрво) преместио на историјску раван, приказавши конкретно јављање Бога Авраму.

Оци Цркве у гостољубљу Аврамовом препознали су теофанију Свете Тројице у виду три путника, односно три анђела/гласника. У историји утицаја овог дељка најпознатија је икона Андерја Рубљова „Гостољубље Аврамово“ на којој су Света Тројица изображена у лику три анђела. Интересантно је тумачење гостољубља Аврамовог од стране Филона Александријског (20. пре Христа- 50. после Христа), чувеног јеврејског теолога и филозофа који је живео у Александрији. Филон три анђела у извесној мери посматра тријадолошки: Према њему, то су „божанске природе“, од којих је средњи анђео „Отац свега“, док су друга два анђела „најстарија и Њему најближе Силе: *Творачка и Царска*, при чему се Творачка назива и „Бог“, јер је њом украсио свемир, а Царску назива „Господ“.

Приче о силаску богова међу људе биле су чест мотив у древним религијским текстовима на простору медитеранског басена. Старе представе о томе да су давно богови и људи живели заједно на земљи биле су честе у уверењима народа Блиског истока. Мотив непознатих путника је у уској вези са мотивом гостољубља. Најпознатији пример непознатих путника-богова у људском обличју које угошћава брачни пар проналазимо у причи о Јупитеру и Меркуру (Зевсу и Хермесу) који силазе да виде како ће их људи примити. Старац Филемон и његова жена Баукида их угошћавају веома љубазно и као награду добијају то да им се трошна кућа претвара у храм поменутих богова и они по својој жељи умиру у старости у истом трену претварајући се у два дрвета једно уз друго (прича описана од стране Публија Овида Насоа, *Метаморфозе*). Овај догађај се иначе доводи у везу са проглашењем Павла и Варнаве за Хермеса и Зевса у Ликаонији (Дап 14, 8-18), простору на коме је овај мит био распрострањен. Слично проналазимо и код Хомера где Еумеј говори Одисеју: „Госте, био би грех госта ког увредит, па макар и грђи био од

тебе, јер просјаци сви су од Зевса и сви туђинци“. У оквиру култа богова Зевса и Хермеса пастири би жртвовали животиње када би желели да угосте непознате госте.

Дакле, већ је и код пагана постојало уверење да се у лику човека могу појавити богови, посебно у лику госта коме треба заштита. Служећи путнику, паганин је служио боговима. Очигледно су и многобожци у извесној мери наслућивали да је сусрет са другим човеком уствари сусрет са Богом, изражавајући то на њима својствен начин. Аврамово угошћавање непознатих путника специфично је по његовој усрдности да их лично он послужи иако има слуге: Аврам стоји док они седе, поставља пред њих цело теле.

Основна, пак, порука свештене повести о гостољубљу Аврамовом огледа се у стиху „има ли шта тешко (немогуће) Господу?“ (Пост 18, 14). Сарин смех због Божијег обећања да ће добити сина дело је ослањања на разум, а не на поверење Богу који је већ више пута избављао њу и мужа. Отуда и игра речи у значењу имена „Исак“ које дају детету – „Он (Бог) се смеје“. Порука би била: Бог се смеје човековом константном ослањању на сопствени разум и тако честом недостатку поверења у Бога. И наша народна изрека има сличну поруку: „Човек планира, Бог се смеје“. Претерано поуздање у себе не оставља простор за веру Богу и његовом промислу. Због тога и сама Сара као она која у дубокој старости рађа дете постаје предмет подсмеха: „Бог ми учини смех, ко год чује смејаће ми се“ (Пост 21, 6). Од кључе важности је истаћи увид да Сарин смех није Бога одговорио од његове замисли. Односно, историја спасења остварује се и поред несарадљивости човека, ни грех човека (у овом случају: Сарино малOVERJE) не може стати на пут Божијој љубави да оствари свој план спасења.

Жртвовање Исака (Пост 22, 1-18)

На који начин се могу интерпретирати речи „после тога хтеде Бог окушати (опробати) Аврама“ (Пост 22, 1)? Тумачење веродостојно Предању Цркве проналазимо код светог Кирила Александријског, који сматра да Бог не искушава Аврама како би сазнао шта ће се догодити, будући да је свезнајућ и срцезналац, него да се пројави утврђена Аврамова вера, како би то други видели и искуствено спознали патријархову

љубав према Богу која је већа и од љубави према сопственом детету. Попут повести о Христовом исцељењу слепог од рођења (Јн 9, 1-5), где разлог слепила не треба тражити по људској логици у нечијој кривици („Ко сагреши, он или родитељи његови?“), него у делу Божијег спасења човека („да се прослави Бог“), тако ни разлог искушавања Аврама не треба посматрати из људске перспективе (Божије потребе да нешто сазна о Авраму), него кроз призму Божије замисли да се сви људи, видевши Аврамово поверење Богу и стављање Бога себи на прво место, спасу и дођу у познање истине.

У тексту се назире слој који би могао указивати на порекло култског обичаја приношења првине. У древном Израилу постојао је обичај да се Богу жртвује свако прво мушко новорођенче од животиња (нпр. Авељев приноси првине). Када је реч о човеку и његовом детету првенцу, оно би се „откупљивало“, односно надоместило приношењем друге животињске жртве (углавном овном). На тај начин Богу се „враћало“ оно што је добијено као највредније, као прво, и тиме се индиректно успостављао однос особе према Богу („важнији ми је Бог него дар који ми је даровао“). Највероватније да је управо ова повест о жртви Исака имала намеру да то нагласи: Бог Израилев не тражи људске жртве, него тражи поверење, тражи да му се жртвује сумња у Њега. Околни народи имали су култове приношења прворођене деце боговима на жртву. Један од њих познат је као бог Молох. Нису били ретки примери приноса деце на жртву у Старом Завету (цареви Манасија и Ахаз; судија Јефтај). На свим тим местима критикован је такав култ као нешто што Бог не прима. Кроз повест о Авраму, родоначелнику Израила, ова порука уобличена је у форми култа. Свештени писац није једноставно осудио приношење људских жртава Богу, него је кроз пример Аврама истакао: Израел не чини такве ствари. Наш Бог није такав. Овакво теолошко убеђење јесте истина вере заснована на искуству односа са Јахвеом.

„Три дана хода“ била је мера која се користила за ходочашће – аутор нема намеру да прецизира дужину пута него да нагласи важност пута којим Аврам иде, а то је сусрет са Богом на светом месту. Могуће је да „три дана хода“ у опис ове повести улази касније када је Морија већ имала статус светог места на које одлазе ходочасници да принесу жртву Богу попут Аврама.

Свештени писац поново тематизује питање Аврамовог поверења Богу. Као и на самом почетку повести о Авраму у Пост 12, 1, Бог и сада позива Аврама идентичним речима: *лех-леха* – „пођи због себе“, „пођи себи“. Жртва Исака уствари је жртва Аврама. Аврам приноси себе не жртву, жртвује своје неповерење. Целим путем до Морије Аврам не престаје да верује Богу: он слугама каже да сачекају и да ће се он и Исак вратити („вратићемо се“); Исаку на питање шта ће принети на жртву одговара да ће се Бог постарати...

Са једне стране стоји Божије обећање Авраму да ће га учинити великим народом кроз Исака, са друге стране тражи од њега да истог тог Исака принесе на жртву. Како веровати неком ко је наизглед противречан самом себи? Свештени писац нема за циљ да растумачи начин на који Бог поступа, него приказује кризу вере кроз коју верник пролази на свом путу ка Богу. Новозаветно сагледавање овог догађаја открива пуноћу Аврамове вере. У Посланици Јеврејима апостол Павле наводи да је Аврам „разумео да је Бог кадар и из мртвих васкрсавати“ (Јев 11, 19) и да на основу тога са вером одлази на Морију.

Да ли је теже принети на жртву себе или сопствено дете? Да нас питају да ли да убију наше дете или нас, шта бисмо одабрали? Одговор на ово питање показује колико је велика Аврамова жртва. Ту постоји извесна аналогија са жртвовањем Сина на Крсту. Колико тек страдају Отац и Дух Свети гледајући Сина који се жртвује?

Патријарх Јаков (Пост 25, 19- 35, 29)

О Исаковом животу свештени писац не говори много. Након повести о Авраму наратив се више фокусира на његовог унука Јакова, чиме се трасира пут лозе преко које се наставља историја спасења. У опису догађаја рођења Јакова и Исава тематизује се однос Израила са остатлим семитским племенима. Ова наративна форма присутна је у опису односа Исака и Исмаила, односно Саре и Агаре где су исмаилћани (Арапи) приказани такође као потомци Аврамови, али не од легитимне жене, него од робиње.

Слично наративну форму проналазимо управо у повести о рођењу Јакова и Исава која описује однос Израила и Едомаца. Намера свештеног писца била је да се објасни однос многобројних семитских племена у личностима њихових родоначелинка. Користећи се опште-познатим блискоисточним мотивом првенства међу браћом, Јаковљево племе истакнуто је као наследник Аврамовог обећања и носилац историје спасења иако је млађе од Исавовог племена.

Два брата близанца се још у утроби мајке боре и приликом рођења Јаков као „млађи“ држи за пету „старијег“ Исава. Прилично упечатљива слика која читаоцу имплицитно наговештава даљи ток радње две кључне личности приповедног исказа који следи. У рођењу близанаца временска разлика у суштини не игра велику улогу по питању тога ко је старији, али игра велику улогу када је реч о томе „који је отворио материцу“, тј. кроз кога се остварио благослов Божији – ко је носилац благослова. Необичан догађај борбе у мајчиној утроби тумачи сам писац овог текста: „А Господ јој рече: два су племена у утроби твојој и два ће народа изаћи из тебе и један ће народ бити јачи од другог народа и већи (старији?) ће служити мањем (млађем?)“ (Пост 25, 23). Наведени стих поставља интерпретативни оквир повести о Јакову и Исаву и олакшава могућа значења ове неизглед необичне повести. Реч је о пророштву које изговара сам Бог и оно се односи на то да ће Израил у лику Јакова бити већи од народа који ће потећи од Исава.

Након спонтаног наговештаја смера у коме ће ићи нарација кроз епизоду са порођајем, аутор даље приповеда о њеним главним личностима описујући њихове карактерне особине кроз породичну интеракцију. Исав се рађа црвен („едом“) и рутав

(длака на јевр. „сеар“) као руно (деца се не рађају рутава, писац поручује да је Исав дивљи од рођења). У јеврејском језику имена често рефлектују нешто друго у односу на оно што се именује. „Едом“ значи „црвен“, то је назив за Едомце као народ – Исав је зачетник Едомаца који су били насељени на земљи црвеници јужно-источно од Мртвог мора. Тај предео се назива Сеир и када се гледа издалека изгледа као црвена област. На историјској мапи Едомци се појављују нешто пре Израила и дуго су били заклето непријатељи Израила. Тек је цар Давид успео да их освоји, али су се ослободили већ за време Соломона. Они су на крају насилно „јудаизирани“ у првом веку пре Христа и названи су Идумејци – од њих је Ирод Велики Идумејац који је наредио убијање Витлејемских младенаца у циљу убијања Богомладенца Христа (Мт 2, 16-18).

Управо у Пост 25, 30 аутор још наглашеније предочава своју намеру да читалац схвати поруку приповести и поистовећивање Исава са Едомцима; „И рече Исав: Дај ми да једем тога јела црвенога, јер сам уморан. Отуда се прозва Едом“ (Пост 25, 30), или још конкретније у Пост 36, 1. 8-9: „А ово је племе Исавово, а он је Едом... И Исав живљаше на планини Сеиру, Исав је Едом. А ово је племе Исава оца Едомцима на планини Сеиру“.

Исав је „ловац и ратар“, одлази у лов, жени се Хетејкама које нису из племена његових родитеља и које Исаку и Ревеки „задају многе проблеме“. Са друге стране Јаков је окарактерисан као „кротак“ и домаћин сточар („бављаше се у шаторима“). Поново мотив два брата, земљорадника и сточара (попут Кајина и Авеља).

Име Јаков дословно значи „Онај који саплиће“. Иако други по рођењу, он Исава већ као беба држи за пету. Ова сцена није плод ауторове намере да опише тачност самог порођаја, него представља симболички приказан однос Јакова према Исаву: Он га хвата за пету, која на древном Блиском истоку представља слабу тачку. Јаков је послушан мајци, док Исаково срце тежи старијем и живахнијем Исаву.

Поред различитих карактерних црта, разликује се и Јаковљев и Исавов однос према првенаштву. Свештени писац тендециозно описује догађај са Исавовом продајом првенаштва Јакову за само један оброк („Продао веру за вечеру“) пре него што читаоца упозна са Јаковљевом преваром за добијање благослова од Исака. Постављајући

литерарну композицију на овакав начин, свештени писац код читаоца буди осећај разумевања и оправдања за каснији опис Јаковљевог узимања благослова „на превару“. Предочавањем податка да је Исав продао читаво првенаштво за само један оброк, аутор има за циљ да окарактерише Исава као неинтелигентног, немарног.

Посебно је интересатна лукавост Ревеке: Прамајка својом мудрошћу и сналажљивошћу спасава опстанак племена. Посматрајући своју децу, мајка уочава оно што Исак „слеп у старости“ не примећује или не жели да примети: Исав неће моћи да пружи опстанак племена јер је немаран. Јаков је посвећен и марљив, у њему је потенцијал опстанка заједнице.

Мотив сина који vara ослепелог и старог оца како би добио благослов нема исто значење данас као некада у доба патријараха у оквиру бедуинских заједница. Приповедање оваквих повести међу номадима имало је извесну педагошку сврху. Сам опис тог догађаја драмски је постављен и ствара тензију код слушаоца који нестрпљиво ишчекује да ли ће нејаки младић на превару задобити благослов старијег брата и бити до краја благословен од самог Бога. Слушалац се ставља у улогу млађег (Јевреја), постаје његов присталица. Иако се стиче утисак да повест афирмише Јакољеву превару оца, сагледана из шире наративне перспективе целокупне повести о Јакову, слушаоцима ове повести крај шаторског огњишта могло је постати очигледно да се „не исплати“ варати јер се на крају све врати ономе који vara. Са друге стране, исплати се бити упоран у борби за Бога и благослов. Уосталом, фокус писца није на односу син – отац, на превари Јакова над Исаком, него на релацији старији – млађи брат, на превари Јаковљевој над доминантијим и старијим Исавом.

Стиче се утисак да се у предању о Јакову преплићу два различита доживљаја његовог преузимања благослова од Исава: Са једне стране Јаков је оправдан тиме што је Исав пуштахија и не мари за првенаштво, док са друге Јаков плаћа пуну цену своје преваре, будући касније у животу и сам много пута преварен. Мотив преваре био је чест у номадском стилу живота, како у трговини, тако и у породичним односима приликом поделе имања деци или давања мираза (видимо то и у Рахилином опису Лавановог односа

према њој као кћери). Први слушаоци ове повести, Јаковљеви сународници, могли су се само одушевљавати и хвалити Јаковљеву превару омражених Едомаца у лику Исава.

Наизглед нејасан поступак Исака који не повлачи благослов када је схватио да је преварен, постаје разумљив у светлу тадашњих семитских представа о односу изговореног и стварности. Изговорен благослов сматран је делатним, попут силе која се преноси на другог кроз речи праћене животним дахом оног који их изговара. Као стрела која је пуштена из лука и неминовно се креће ка свом циљу, тако се и изговорено догађа без обзира на касније поступку.

Необично је и то што Исаак и после увида да је преварен поново потврђује свој благослов проширујући га речима: „А Бог Свемогући да те благослови и да ти да велику породицу и умножи те да од тебе постане мноштво народа (јевр. кахал)“ (Пост 28, 3). Може се претпоставити да је намера писца била да покаже да је и сам Исаак у том чину узимања благослова на превару увидео промисао Божији и да је схватио да ће на довитљивости млађег сина заједница опстати те му сада потврђује благослов. Мноштво „народа“ (кахал) значи буквално „да они у теби чине јединствен сабор“, тј. староаветну Цркву.

Виђење лествице до неба у Ветилу

Бежећи од гнева Исавовог, Јаков у сумрак одлучује да заноћи на једном месту на путу за Харан. Том приликом уснива лествицу од земље до неба по којој се анђели пењу и силазе. На врху те лествице стајао је сам Бог који се обратио Јакову као „Бог Аврама и Исака“ и обећао му ту земљу у наслеђе, изобилно потомство и заштиту на путу којим иде. У суштини, оваквим приказом јављања Бога Јакову свештени писац потврђује Исаков благослов осликавајући Јакова као легитимног наследника Аврамове лозе (Јаков добија иста обећања као и Аврам + налази се на путу за Харан). Пробудивши се, Јаков закључује да је „заиста на овом месту Бог“ и да он то до тада није знао. Место назива „Бет-ел“ (Ветил) што значи „врата Божија“. Аутор потом нуди читаоцу појашњење да Јаков „прозва оно место Ветил, а пређашње му име беше Луз“. Појашњење аутора читаоцу говори у прилог томе да је древну предају морао појаснити новим генерацијама којима се

обраћа овим текстом и да је од тренутка овог догађаја до момента његовог записивања прошло доста времена, што представља битну информацију за разумевање перспективе из које би требало посматрати наведени текст.

Ветиљ представља једно од највећих светилишта у Израилу. Повест о теофанији у Ветиљу поседује елементе етиологије култа, односно тумачење разлога због кога се Ветиљ сматра светим местом у Израилу – писац сведочи да се тамо још Јакову јавио Бог у кризном тренутку када је бежао испред свог брата Исава. На истом месту у Ветиљу се Бог јавио и Авраму и Аврам му је тамо подигао жртвеник (Пост 12, 8). Свештени писац то прећуткује на овом месту, што се може разумети као податак који је већ познат његовим слушаоцима. Јакову се на истом месту јавља исти Бог – Бог Аврама и Бог Јакова је један те исти Бог. Постојала је опасност да се временом Израил поведе за туђинским боговима и на овај начин аутор помаже читаоцима да схвате да се Један једини Бог јавља свом народу у континуитету кроз историју.

Постоји претпоставка на основу археолошких истраживања да су пре Израилаца Хананци на овом месту имали светилиште посвећено „Бет-Елу“, богу Ветиља и да је био постављен камен подигнут увис као ознака светог места. Импонзантна слика Господа који стоји на врху лествице и анђела који посредују између неба и земље поручује да постоји само Један Бог, док су остале небеске силе тек његови гласници, а не богови као што то верују околни народи.

У светоотачкој традицији овај одељак је често тумачен месијански, као наговештај силаска Сина Божијег на земљу, као догађај у коме анђео благовести људима силазак Самог Бога на земљу.

Јављање Бога Јакову у Ветиљу треба разумети и из перспективе развијања личног односа појединца са Богом наспрам племенског односа са Богом: Јаков постепено узраста у вери, од вере у племенског Бога он кроз сопствено искуство долази до личне вере у живог Бога. На том путу вере он не напредује само као Аврамов унук и Исаков син, него и лично као Јаков. Свештени писац историје спасења веома вешто приказује шири наративни ток којим се повест развија, инсистирајући на личном односу Бога са сваким од

патријараха по на особ. Јахве није далек и препотентни бог, он изграђује присан и личан однос са сваким човеком.

Јаковљево рвање са Богом

У повратку код својих родитеља Јаков стрепи од сусрета са Исавом. Веома неизвестан тренутак за њега и његову породицу. Као и приликом бекства од Исаву, у тренутку неизвесности и егзистенцијалне кризе када му се Јавио Бог у Ветиљу, Јаков се поново налази у сличној ситуацији неизвесности и Бог му се поново јавља у повратку. Прилично необична сцена: Јакову се ноћу јавља мистериозни човек са којим се он рве до зоре. Тај човек „када виде да (Јакова) не може савладати“, удара Јакова у зглоб на нози и ишчаша му зглоб. Потом га та мистериозна особа моли да је Јаков пусти јер свиће зора, на шта Јаков одговара кључне речи: „Нећу те пустити док ме не благословиш“. Добија благослов и ново име „Израил“ уз похвалу: „јер си се јуначки борио и са Богом и са људима и одолео си“. На крају нам аутор открива да је Јаков управо видео Бога и да се уствари са њим борио, што читаоца подстиче да управо прочитан догађај поново сагледа из перспективе Божијег јављања Јакову – Бог моли Јакова да га Јаков пусти јер се већ дуго боре.

Свештени писац у опису овог догађаја сумира целокупан Јаковљев живот. Иако млађи и физички слабији, Јаков није одустајао од своје борбе за благослов. Његова велика жеља да буде благословен на крају је уродила плодом, али су му због његове преваре у тој борби остале одређене последице, односно „ишчашен зглоб“. Свештени писац хвали Јаковљеву борбу са Богом, што савременом читаоцу може изгледати необично. Бог види да „не може“ савладати Јаковљеву превелику жељу за благословом и благосиља га. Писац поручује да је велика жеља за Богом и за односом са њим добра и да Бог остаје „немоћан“ пред њом, односно по својој љубави „не може“ да не одговори на ту жељу човека, али да је ту жељу потребно остварити на частан начин, а не преваром. Према речима владике А. Јевтића: „Јакова у Библији карактерише трудољубивост, борбеност, јер он се и са Богом рвао и са братом борио; прави библијски човек, човек вере који не прихвата пораз у животу... Овај текст о чудној борби патријарха Јакова са Богом представља тајну старозаветног побожног „богоборења“ и „боговиђења“ како су ту борбу видели и

доживели сетитељи Цркве, коју свељудску спасоносну драму је доживео Јаков“. Управо име „Израил“ које добија Јаков након овог догађаја, а преко њега и цео јеврејски народ, значи „борац са Богом“ или „борац Божији“. У извесном смилу може се рећи да се Јаков бори са самим собом, односно са представом о Богу у себи.

Свештени писац Јаковљеве повести тематизује питање последица преваре. Њоме се може задобити благослов, али се може изгубити много тога и бити пуно пута преварен. Последицу сноси онај који вара. Али што је још важније, чак ни превара узорног патријарха и праоца Израила не може спречити Бога да спроведе своју замисао у историји спасења човека. Чак ни промашај људски не ограничава промисао Божију. Управо о промислу Божијем говори повест о патријарху Јосифу која следи.

Иако су Едомци (Исав) заклету непријатељи Израила (Јакова), те се мора бити мудар и сналажљив у борби са јачим и већим непријатељем, ипак Бог не подржава превару. Управо сам Бог Јакова спасава много пута касније у животу, а не он сам себе кроз разне преваре: Бог му каже како да умножи себи стоку код Лавана, Бог га спасава од Лавана када он крене у потеру за њим, Бог својим промислом враћа Јосифа у загрљај Јакову који је већи део свог живота провео преварен да му је омиљени син убијен – Бог га враћа, не Јаков својом преваром. Код пророка Осије проналазимо осуду Божију над целим Израилем због ове „наслеђене“ особине, варања Јаковљевог: „И са Јудом има Господ парбу и походиће Јакова према путевима његовим, платиће му по делима његовим. У утроби ухвати за пету брата свога и у сили својој бори се са Богом. Бори се са анђелом и надјача, плака и моли му се; нађе га у Ветиљу и онде говори са њим“ (Ос 12, 3-5).

Патријарх Јосиф (Пост 37-50)

За разлику од повести о Авраму, Исаку и Јакову, повест о Јосифу није структурирана као збирка појединачних описа од којих је сваки заокружен и разумљив уколико би се читао као посебан догађај. Наратив о Јосифу континуирано подстиче напетост код читаоца јер се са сваким новим поглављем о његовом животу продужава неизвесност даљег тока радње.

Свештена повест о Јосифу би се условно могла поделити на три већа дела, међусобно веома зависна: 1) Боравак у очевом дому са браћом; 2) Одлазак у Египту и успон на фараоновом двору; 3) Поновни сусрет са браћом и оцем. Свештени писац прилично домишљато и надахнуто повезује ове делове уз помоћ представе о Божијем промислу који води Јосифа на његовом животном путу.

1) Боравак у очевом дому са браћом

Опис почиње приказом седамнаестогодишњег Јосифа као незрелог дечака са посебним статусом код оца. Он својим поступцима подстиче завист браће: Преноси оцу „зле вести“ о браћи (потказује их, цинкари), носи шарену хаљину коју је добио од оца, чиме се указује да је имао посебан положај у односу на осталу браћу. Необраћајући пажњу на начин на који износи своје снове оцу и браћи, Јосиф поступа незрело и продубљује завист браће. Свештени писац нам кроз те снове поручује да његов посебан статус није био само плод Јаковљеве слабости због чињеница да га добија тек у старости и то од вољене Рахиле, него да Јосиф заиста има посебне дарове од Бога, дарове чија сврха још није позната, али је наговештена кроз значење самих снова. Јосиф се дефинитивно истиче у односу на браћу. Кроз Јосифове снове наговештава се да Бог има одређени план са Јосифом. Како приповест одмиче, тај Божији план се полако остварује и ништа га не може осујетити: ни мржња браће, ни клевета жене Египћанке, ни боравак у затвору.

Јосиф као дечак од седамнаест година, очигледно обдарен даром мудрости, још увек незрео и неискусан одлази да однесе храну браћи која чувају стоку на испаша. Неувиђајући гнев који браћа имају према њему, Јосиф безазлено одлази ка њима

нелутећи издају. Браћа му скидају очеву шарену хаљину и бацају га у бунар без воде. Није тешко претпоставити како се Јосиф могао осетити тада иако свештени писац не даје податке о томе. Немили догађај се завршава описом продаје Јосифа Мадиямцима и одласком у Египат.

Јуда и Тамара

Повест о Јосифу се изненада прекида описом догађаја Јуде и Тамаре. Изненада се у већи текстуални корпус о Јосифу умеће повед о Јуди без неког конкретног појашњења самог писца, чиме његова намера остаје до краја нејасна и постаје предмет нагађања. Јасније назнаке разлога због ког писац на овом месту описује епизоду Јуде са Тамаром постају приметне тек када се има у виду наставак повести о Јосифу који следи непосредно након овог одељка, у коме се Јосиф за разлику од Јуде приказује као морално неприкосновен. Док Јуда леже са проститутком на сопствену иницијативу, Јосиф одбија да легне са својом господарицом која га напствује. Брат који је продат остаје доследан Закону Јахвеовом и у Египту, док онај који га је продао не поштује Закон ни при очевом дому.

Јуда узима за жену хананку са којом добија синове. Најстаријег жени такође хананком Тамаром, након чије смрти Тамара на основу левирантског брака бива удата за другог по реду Јудиног сина, који такође умире. Јуда потом смишља незаконит изговор да Тамара оде кући оца свога док му трећи по реду син не порасте, вероватно нереално повезујући Тамару на неки начин са смртним исходом двојице синова и побојавши се за своје потомство. По закону, Тамара је морала остати у Јудиној кући, или ју је морао на сваки начин отпустити. Тамара се тада служи лукавством и облачи се као проститутка вероватно познавајући Јудину склоност. Незнајући да је то Тамара, Јуда леже са њом и тајно покушава да јој плати. Након што се сазнало да је трудна и да је Јуда отац, рађају се Фарес и Зара.

Кључне теолошке импликације долазе из ове повести: Из лозе Јудине и то од Фареса, који је по мајци хананског порекла подићи ће се цар Давид, највећи међу царевима израилским. Свештени писац поручује да нису Јевреји чистокрвна нација, него

да у њима тече крв и других народа (исти пример имамо код Руте, која је баба цара Давида). Не само то, него управо од Јуде и Тамаре, преко Фареса родиће се Исус Христос (види родослов у Мт 1). Дакле, Христос по телу долази не из чистокрвне израилске лозе, него су Његови преци по телу и других народности.

2) Одлазак у Египат и успон на фараоновом двору

Без икакве посебне најаве (као што је и уведена у причу повест о Јуди и Тамари) свештени писац се поново враћа на Јосифа и његов даљи животни ток. Он напредује код Петефрија и наглашава се да „Господ бејаше са њим“ и да то примећује и Петефрије као Египћанин те га поставља над својим домом. Овим поступком аутор нас обавештава да је благослов који је био на Јосифу „прешао“ и на дом Петефријев. Таман када би читалац помислио да се Јосифова искушења завршавају, следи нови обрт и нова напетост. Јосифа напаствује Петефријева жена, што он одбија „да не би Богу згрешио“ и огрешио се о свог господара, свестан да ће одбијена жена бити осветољубива. Завршивши у затвору, Јосифа и даље прати Божији благослов (чак и у затвору!), те он задобија поверење тамничара. Јосиф стрпљиво чека у затвору да препозна тренутак који му Бог шаље као избављење. То су снови пехарника и хлебарника, снови о три чокота и три корпе које Јосиф мудро повезује са фараоновим рођенданом који треба да се догоди за три дана. То користи као прилику и поново стрпљиво чека. Његова мудрост настаје као плод поверења Богу кроз држање Његових закона, али и као вежбање у стрпљењу којем га је Бог кроз допуштање животних неприлика са браћом и Петефријевом женом благовремено научио.

Између Божијег вођства и Јосифове мудрости уочава се потпуни склад. У Јосифу су приказани хармонија Божијег промисла и људске слободе: иако је све унапред одређено Божијим промислом, слободом Јосифовом и његовим ослушкивањем воље Божије све се одвија по Божијем плану у датом тренутку. Јосиф користи прилике које му Бог пружа, али оне увек остају у оквиру Божијег промисла.

Након тумачења снова пехарнику и хлебарнику, Јосифа позивају на двор да фараону лично протумачи нејасне снове. Том приликом га брију, што је историјски релевантан податак за разумевање контекста саме повести, будући да је реч о опису који

одговара тачном приказу тадашњих обичаја јер нико сем фараона није смео да има браду (фараон је имао вештачку браду која је симболизовала мудрост).

Свештени писац очигледно добро познаје прилике у Египту. Занимљиво је, међутим, да не критикује многобоштво Египћана, иако је то често особеност библијских текстова (критика многобожачких култова). Јосиф се чак жени са кћери многобожачког свештеника. Све време Јосиф остаје доследан вери својих отаца, макар и у Египту. Из тог разлога писац и нема потребу да критикује култове Египћана, они не угрошавају веру Израила.

Некада неискусни дечак Јосиф који наивно тумачи браћи своје снове, не размишљајући о могућим последицама, сада пред фараона излази као зрео мушкарац, стасао у мудрости и животном искуству. Како је Јосиф знао да протумачи фараону снове тако да се и сам фараон одушевио? Одакле му та способност? Како то ради? Не чини то Јосиф по себи, него Бог даровима које му је дао. Јосиф сам каже фараону: „Није у мојој власти да тумачим снове, Бог ће јавити добро фараону“ (Пост 41, 16). Јосифова мудрост састоји се у његовој свести о томе да је Бог онај који чини све и да је његов једини задатак да се прилагоди Божијем промислу, да се не води собом, него Богом. Он учи да послушкује тај „глас тихог лахора“ у свом срцу и да разуме вољу Божију.

Јосифов дар тумачења снова сличан је дару прозорљивости у Цркви. На којим основама функционише прозорљивост? Када некога неизмерно волимо и када се са том особом сједињујемо у љубави, тада почињемо да развијамо дубок однос са том особом и да упознајемо њене покрете душе (страхове, стремљења). Временом, и када ништа не изговори, на нивоу духа знамо шта мисли и осећа. Слично, али на много узвишенијем нивоу, је и са светитељима и њиховим односом са Богом (Старци Порфирије и Пајсије).

Убрзо фараон поставља Јосифа за првог човека иза себе, што би највероватније била титула великог везира. Поставља се питање колико је реално било могуће да владар једне од највећих империја постави себи за заменика неког ко је неугледног порекла и друге народности? Историјска сведочанства о семитској групи под називом Хикси отварају могућност Јосифовог напретка на фараоновом двору. Ово ратоборно племе око

1700. пре Христа осваја северни Египат и влада 140 година. Они за фараоне постављају чланове својих племена, те одатле и постоји извесна могућност да је још један Семит попут Јосифа могао имати њихово поверење и високо се позиционирати у египатској хијерархији тог периода.

3) Поновни сусрет са браћом и оцем

Иако први после фараона, Јосиф није похрлио назад у своју постојбину да се свети браћи. Као мудар човек, Јосиф је засигурно знао да ће у периоду глади у Египат по храну доћи и његова породица. Када браћа долазе, Јосиф им се не свети, него им даје прилику да покажу да ли су се променили, односно да ли су се покајали за своје недело према њему. Пошто их кроз Венијамину излаже готово идентичној ситуацији у коју су они њега поставили, Јосиф им пружа прилику да промене себе, што они и чине овај пут нудећи свој живот за живот свог најмлађег брата.

Породица Јосифова долази у Египат, и тек са загрљајем са Јаковом, завршава се повест и о Јакову и о Јосифу. Јаков, служећи се преварама бива и сам преварен до краја свог живота, Јосиф, ослањајући се на поверење у Божији промисао схвата да је цео овај догађај са његовим доласком у Египат много више од пуке злобе браће, он схвата да се изнад свега крије тајна Божијег спасења и да је он само један сасуд у томе. То је основна порука повести о Јосифу: Када се браћа по смрти Јаковљевој плаше одмазде Јосифове, он им одговара: „Не бојте се. Зар сам ја уместо Бога? Ви сте мислили зло по мене, али је Бог мислио добро, да учини што се данас збива, да се сачува у животу многи народ“ (Пост 50, 19-20). У овим стиховима на самом крају повести о Јосифу крије се порука целокупне повести о њему: Он схвата да је смисао његовог страдања био да се жртвује зарад целе породице која ће у периоду глади преживети захваљујући његовој жртви, и он то са смирењем прихвата узрастајући тиме и сам и бивајући праћен заштитом Божијом.

Генијалност теолошке поруке свештеног писца повести о Јосифу огледа се у имплицитним наговештајима да поступци и намере људи увек и незаустављиво иду ка Божијем промислу и воде Јосифа тачно тамо где Бог жели да га одведу. Већа очева љубав према Јосифу води га у опасност. Завист браће даје га у руке Мадјанаца. Похота жене

његовог господара води га у тамницу, а фараонова казна пехарника и хлеббарника доводе Јосифа пред фараона. Аутор нам поручује да Бог ништа не допушта случајно, али у исто време ни не нарушава слободну вољу људи чак и када су они склони злу. Божији промисао и људску злобу уобличава на спасење оних који теже добру, а кроз њих и на спасење чак и оних који чине зло (Јосиф – браћа). Како свештени писац долази до ове спознаје и формулише тако велику богословску тајну? Истине вере у Израилу настају као плод односа са Јахвеом, као дело познавања свога Бога који им се открива кроз историју. Оне се уобличавају у нарацију и тиме се кроз пример Јосифа преноси поруке потоњим генерацијама.

Нит Божијег промисла проткана кроз чистоту Јосифове душе и злодела оних који га окружују оставља снажан утисак на читаоца, ослобађајући га да се и у сопственом животу препусти руци Божијој.

Тумачење Књиге о судијама

Посматрајући шири контекст Књиге о судијама, уочава се континуитет повести о историји спасења започетој са позивом Аврама. У Књизи Исуса Навина, на сабору у Сихему, Исус Навин подсећа народ да су они наследници Аврамове вере у Једног Бога и позива их да се не поклањају туђим боговима речима: „Када оставите Господа и станете служити туђим боговима, окренуће се (Господ) и зло ће вам чинити и истребиће вас пошто вам је добро чинио“ (ИНав 24, 20). Већ на крају Књиге Исуса Навина, дакле, наговештена је тематика која ће обележити већи део Књиге о судијама. У новонасталим околностима насељавања Ханана, верност Аврамовом Богу постаје централна тема ове књиге, док се функционалност система друштвеног уређења савеза племена Израила често доводи у питање. Међутим, у самој Књизи о судијама немамо повезану историју у смислу нарације која прати сукцесивност догађаја, него су повести изнете спорадично попут мозаика који нуди једну другачију представу о овом периоду истројије Израила.

Након смрти Исуса Навина, већ у првом стиху Књиге о Судијама поставља се дилема вођства Изабраног народа: „А по смрти Исусовој упиташе синови Израилјеви Господа говорећи: Ко ће између нас ићи први на Хананеје да се бије са њима?“ (Суд 1, 1). Од Аврама, преко Мојсија, до Исуса Навина целокупан Израил био је вођен од стране Бога кроз једну личност која је посредовала између Израила и Бога. Са периодом судија долази до децентрализације посредништва у виду једне личности – вође сада постају путеводитељи само једног племена (евентуално савеза неколико племена у случају Деворе), а не целокупног Израила. Племена повремено склапају билатералне савезе који се приказују кроз родоначелника дотичног племена као корпоративну личност: „А Јуда рече Симеуну брату своме: Хајде са мном на мој део да се бијемо са Хананејима, па ћу и ја ићи са тобом на твој део“ (Суд 1, 3). У критичним тренуцима сукоба одређеног племена са околним народима јављају се појединци који предводе дотично племе у борби за опстанак. Те личности назване су „судије“ и по њима је ова књига и добила име.

„Судија“ јесте превод јеврејске речи „шофет“, што би у суштини значило „спасилац“, „избавитељ“. Иако у савременом контексту реч „судија“ првенствено

конотира правнички, односно јуридикчки аспект значења, у својој изворној форми „шофет“ се односио на улогу народног вође (некаква аналогија са искуством нашег народа могла би се повући са народним вођама, „главешинама“ у време Турског ропства). Свакако, судије у Израилу јесу имале везе и са спровођењем закона, али то није била њихова главна функција.

Јеврејска реч „шофет“ доста је слична титулама које су давале државним службеницима у другим народима. Текстови из града Мари сведоче о служби „шапиту“ који имају судску власт и одређено место у државној управи. Слична сведочанства проналазимо и у Угариту и Елби. Међутим, личности старозаветних судија не би ипак требало посматрати у том светлу, будући да се разликује контекст из кога они долазе у односу на околне државе о којима проналазимо потврду о постојању „шапиту“. Овде је реч о развијенијим државама са озбиљним бирократским апаратом, док је Израил у том тренутку племенски уређено друштво. Подробније разумевање феномена „судије“ може се стећи проучавањем овог појма на другим местима Старог Завета. Глагол „шфт“ проналазимо у опису саветовања Мојсија са његовим тастом по питању уређења заједнице: Успостављајући систем изношења жалби и решавања спорова међу народом, делатност доношења одлуке описана је уз помоћ глагола „шфт“. Са друге стране, код Исаије (Ис 11, 1-4) „шфт“ се користи у контексту „бранити права нејаких“, о чему читамо и у Пс 72, 1-4, као и Пс 82, 3.

Насупрот моћних царева који су предводили многе градове-државе у земљи, старозаветне судије своје позиције нису дуговале бирократском или наследном намештењу на функцију коју су вршили. Они су постајали народне вође захваљујући својој харизми и пре свега Божијем позиву да заштите нејаки Израил. Њихова власт темељила се више на конкретним резултатима, него на праву. Ратна победа у борби са околним народима често је битан разлог због кога судије задобијају народно поштовање и стичу ауторитет, на основу кога потом успостављају мир у народу.

И поред свега наведеног, као најважнији разлог њиховог постављења за судију увек се наводи Божији позив, а не постављење од људи. Тајна њиховог успеха јесте „Дух Јахвеов“ који силази на њих како би остварили Божије дело. Они су избраници Божији и

Божија заштита Израилу. Јахве их бира и шаље, преко њих дела. Иако их у неким ситуацијама наизглед бирају људи (попут Јефтаја), Јахве је онај који преко њих делује и тиме их потврђује. Они су знак да је Бог услишио молитву народа. Геден узима само 300 војника да би се показало да је победа дело Јахвеа, а не војне силе. Јефтај је син проститутке и разбојник - свештени писац нам поручује да је Бог толико велик да и преко најмањих и одбачених може избавити народ ако му се окрену и покају. Што је судија био нетипичнији и остваривао веће успехе, то је била очигледнија порука да је Јахве онај који бије његове битке.

У Књизи се наводи укупно 12 судија, од којих се 6 издвајају као велике судије: Готонило, Аод, Варак, Геден, Јефтај, Самсон (Авимелех се често не убраја у судије због тлачитељског односа према заједници). Остале судије које се наводе називају се мале судије, не због њихове важности него због оскудних материјала који о њима сведоче: Самегар, Тола, Јаир, Авесан, Елон, Авдон. Редослед излагања о судијама вероватно је географски одређен. Ове харизматичне вође често су били савременици једни другима и правили у различитим племенима.

Историјске околности

На основу ванбиблијских сведочанстава (Мернептахова стела) долази се до закључа да је период судија могао почети око 1200. године пре Христа и да се завршио 1020. године са настанком монархије. У XIII веку пре Христа Ханан је био уређен по систему аутономних градова-држава без централизоване власти. Политичка ситуација у Ханану погодовала је уласку Израила у Обећану земљу. Хетско царство готово је нестајало са историјске позорнице, Египту је опала моћ, Асирија је знатно ослабила, док је Месопотамија била уређена из мањих арамејских држава. Стварни изазов постојао је у самом Ханану где су израилска племена контролисала тек неколико области у земљи и често су и сама израилска насеља била изолована једна од других због група хананских градова-држава које су се простирале између њих.

Настањени углавном у брдовитим пределима Ханана, Израилци нису поседовали равнице које су биле важне због кретања. Највероватније да ниједно племе није завладало

територијом у потпуности онако како му је додељена од стране Исуса Навина, него да је имало одређени број градова, док су у другим градовима на тој територији живели остали становници Ханана (пример освојеног Јерусалима у Суд 1, 8 па онда 1, 21 и на крају Суд 19, 10-12). Видимо да је постојало ривалство и међу самим племенима Израила, као и миграције у друге делове Палестине: Јефрем се проширио на рачун Манасије, док се Манасија проширио на рачун Исахара; Даново племе се сели у Лахис.

Друштвено уређење Израила

Један од битнијих података за разумевање принципа по коме је функционисала израилска заједница у периоду судија јесте повест о злочину становника Гаваје у Суд 19. Враћајући се кући Левит са својом иночком не одлази да преноћи у Јерусалим, јер аутор наводи да у њему живе Јевуси, него одлучује да заноћи у Гаваји, будући да је она „синова Венијаминових“. У Гаваји његову иночку силују и свирепо убијају становници тога града. Након тога Левит сече њено тело на дванаест делова и шаље свим племенима која се уплашена за опстанак заједнице окупљају да установе ко је одговоран за смрт те иночке. Долази се до спознаје да су становници Гаваје починиоци и остала племена траже од Венијаминовог племена да их казни, што ово племе одбија да учини. Након тога сва племена ратују против Венијамина и готово га истребљују. Наводи се да су се остала племена потом забринула за опстанак Венијаминовог племена и помогла му.

Наведени пример илуструје ситуацију у којој су приликом нормалних времена племена Израила била заинтересована за сопствени интерес, али када је настајала потреба за заједничким деловањем, пројављивало се снажно осећање националне солидарности и ујењињење ради одбране од заједничке претње. Очигледна је била важност да племена остану на броју, односно да их има дванаест. Реч је о осећању које би се могло назвати „здружени идентитет“. Скупине људи свесне да припадају једне другој теже да то припадништво дефинишу. У Израилу постојало је осећање припадности Јахвеовом народу. У периоду судија оно се изражавало у виду савеза племена, док ће од X века бити у виду монархије. Кључну улогу у повезивању племена имало је централно светилиште, односно скинија са ковчегом савеза (у Сихему, Ветиљу, Силому). Оно је било гарант јединства и уједињавало је племена на нивоу исте вере у Једног Бога.

У циљу јаснијег схватања уређења јеврејских племена овог периода, Мартин Нот предложио је аналогију са принципом „амфихтионија“ (живети у околини) у древној Грчкој (Аполонов храм у Делфима), према коме су племена живела у околини одређеног религијског центра те их је њихово заједничка оданост обожавању одређеног бога повезивала и давала им узајамне обавезе. Нот је уочио да су често те заједнице бројале 12 племена што се доводи у везу са 12 месеци и обавезу сваког племена да један месец буде задужено за подмиривање потреба светилишта. Задатак и циљ таквог савеза био је да брани централно светилиште и да поштује заједничке интересе и законе племена чланица тог савеза. Неке сличности са овим принципом могу се уочити у Деворином уједињавању 6 племена у борби са Хананцима, или примеру удруживања племена против Венијаминовог племена због грубог кршења закона (пример за разумевање оваквог феномена, али не и директне аналогије, можемо потражити у недавној ситуацији односа племена у Црној Гори по питању одбране светилишта СПЦ).

Литерарне карактеристике и теолошка порука

Књига се састоји из три веће целине: 1) У уводном делу приказан је политички положај свих племена и изложена је историјско-теолошка порука која ће даље пратити микронаративе о сваком судији по на особ по принципу: грех-казна-покајање-опроштај-грех; 2) У другом делу износе се повести о судијама; 3) Трећи део карактерише наглашавање друштвених аномалија које се тенденциозно интерпретирају као период „док не беше цара у Израилу“.

Књигу о судијама потребно је посматрати пре свега као богословско, па тек онда као историјско дело. Она није историјска књига у правом смислу те речи како данас поимамо историју. Реч је о још једној књизи у низу која сведочи о историји спасења из дубоко теолошке перспективе.

Мноштво најразличитијих књижевних врста које се преплићу у овом делу свакако представља још једну особеност саме Књиге о судијама. Текст је проткан Деворином песмом, Јотамовом басном у форми аполога, Самсоновом загонетком, пророштвом Анђела Господњег у јављању Маноју, молитвом, дијалогом, новелистичким приповедањем о

Авимелеху. Књига о судијама је повест са наглашеном драматизацијом, уопштавањем, али и веома вешто изведеном хармонизацијом, засићеном елементима епа и фолклора.

У време свог настанка Књига о судијама посматрана је као историјски опис, али при томе треба имати у виду специфичност тадашњег поимања историје која је теолошки интерпретирана. Савремена критика текста склона је разумевању ове књиге као епске приче, мита или етиолошког приповедања без неког дубљег историјског утемељења самих догађаја.

Из перспективе предањског разумевања текста Светог Писма, Црква није занемаривала историчност догађаја и личности, разумевајући их пре свега као остваривање дела спасења, често типолошки тумачећи одређене повести које се у њој приповедају. Било да су је тумачили дословно или алегоријски, оци Цркве у Књизи о судијама видели су стварне историјске догађаје који су посматрани не толико из перспективе хронологије у савременом смислу те речи, него пре из перспективе вере, што управо и одговара стилу саме књиге, будући да је и сама писана као теолошко интерпретирање историјских догађаја. Конкретан пример овакве рецепције повести о судијама проналазимо пре свега у Посланици Јеврејима, где се судије разумевају као „сведоци вере“ (Јев 12, 1), при чему се спомињу у својству реалних историјских личности као посредника тајне спасења: „И шта још да кажем? Јер ми не би достало времена када бих стао казивати о Гедеону, Вараку, Самсону, Јефтају... Који вером победише царства, чинише правду, добише обећање, затворише уста лавовима“ (Јев 11, 32-33). Управо овакава реинтерпретација старозаветних судија отклања недоумице по питању разумевања истинитости догађаја и поставља јасну интерпретативну путању.

Уврежено је становиште према коме Књига о судијама припада девтерономистичком корпусу, односно у својој коначној форми уобличена је у периоду Вавилонског ропства, што је VI векова касније у односу на период који она описује. Управо, девтерономистички траг приметан је на интерпретирању историје искључиво кроз призму Синајског савеза Израила и Јахвеа, према коме напредак Израила у историјском смислу зависи од поштовања тог закона.

Надмоћ хананских градова-држава састојала се у поседовању бројно надмоћније војне опреме, попут двоколица, док се успех Израила огледао у њиховој могућности да створе међусобне делотворне савезе. Девори полази за руком да уједини шест израилских племена на основу заједничке вере. У том контексту потребно је разумети оправданост теолошке поруке приређивача Књиге о судијама, који наглашава поруку да је послушност Богу водила успеху, док је не поштовање водило у пропаст. Уједињени заједничким наслеђем Синајског савеза, израилска племена су постајала делотворна коалиција. Када би почели да се удаљавају од служења Богу, у први план су долазили поједини, ситни интереси племена, што је резултирало слабљењем читавог Израила.

Управо из те перспективе и долази главна теолошка концепција Књиге о судијама и очигледна порука читаоцу која се циклично провлачи кроз целокупну књигу и може се изразити у следећој формули: Израил је погрешно и одбацио Јахвеа – Јахве их предаје у руке тлачитеља – народ се каје и моли Јахвеа за избављење – Јахве подиже судију који их избавља – у време живота судије влада мир – судија умире и народ поново заборавља Јахвеа.

Оваква теолошка концепција има вишеструке поруке: Народ је немоћан без Јахвеа; Остали народи, иако многобожци, потчињени су Јахвевом вољи, он управља њима; Јахве је милостив и изнова опрашта, чиме се и савременом читаоцу даје подстрек на покајање и нада на избављење; Грех Израила не спречава Бога у његовој намери спасења – историја спасења се наставља и остварује упркос људској слабости. Током Вавилонског ропства ове поруке биле су од изузетне важности. Уколико је Израил сложан и веран Јахвеу, он и у ропству без свог цара може опстати. Судије су интерпретиране као алтернатива цара, харизматичне вође народа.

Уочљиво је, такође, да добар део књиге ипак потиче из премонархијског периода, иако су очигледне редактуре и на тим деловима. Као пример могу послужити појашњења у тексту, попут: „И урани Јеровал, а то је Гедеон“ (Суд 7, 1), која сведоче да је изворну повест требало појаснити реципијентима који нису упознати са ранијом ситуацијом. Опис периода судија који проналазимо у самој књизи садржи одлике које јесу карактеристичне

за премонархијску епоху: недостатак централизма у друштву када је реч о верским, политичким и војним питањима (непостојање стајаће војске).

У Књизи о судијама у извесној мери тематизује се и питање односа према прихватању монархије у Израилу. Честа фраза коју сусећемо у тексту на самом крају књиге гласи: „А у то време када не беше цара у Израилу“ (Суд 18, 1; 19, 1), као и „у то време не беше цара у Израилу и свако чињаше шта му беше воља“ (Суд 17, 6). Након ових фраза следе повести о миграцији Дановог племена које је остављено „без наследства међу племенима Израилевим“ (Суд 18, 1), што не оставља пријатну слику о солидарности осталих племена, као и повест о гнусном злочину становника Гаваје и истребљењу Ванијаминовог племена. Ове повести имају промонархистички призив и као да демистификују идеализацију премонархијског уређења друштва. Текст на тим местима као да поручује читаоцима: Па није било баш све тако сјајно тада. Са друге стране, у Књизи о судијама имамо и Јотамову басну у којој се цар поистовећује са трном, што свакако шаље јаку поруку о томе како се доживљава царска служба.

У сваком случају, Књига о судијама описује специфичан период транзиције израилског друштва, његово прилагођавање околностима живота у Ханану и представља брилијатно укомпоновано дело чији различити слојеви имају богат значењски потенцијал за библијску егзегезу.

Излазак из Египта

Увод – важност Изласка за идентитет Израила као народа Божијег

Свештена повест о Изласку из Египта заузима централно место у идентитету Израила као народа Божијег. Целокупно израилско предање прожето је дубоким уверењем да је избављење из Египта дело Божије. Оно је присутно у најстаријим слојевима Старога Завета. Репрезентативни пример јесте Пнз 26, 5-10: „Тада проговори и реци пред Господом Богом својим: отац мој беше сиромах Сирин (Арамејац) и сиђе у Мисир са мало челяди и би онде дошљак, па поста народ велик и силан и обилан на броју. Али Мисирци стадоше зло поступати са нама, мучише нас и удараше на нас тешке послове. А ми заваписмо ка Господу Богу отаца својих, и Господ чу глас наш, и погледа на муку нашу, на труд наш и на невољу нашу. И изведе нас Господ из Мисира руком крепком и мишицом подигнутом и страхотом великом и знацима и чудесима. И доведе нас на ово место, и даде нам земљу ову, земљу у којој тече мед и млеко. Зато сада ево донесох првине од рода ове земље коју си ми дао Господе. И оставих их пред Господом Богом својим и поклоних се пред Господом Богом својим“.

Наведени одељак (Пнз 26, 5-10) представља *мали историјски credo*, односно реч је о једном од најстаријих вероисповедања Израила у коме се Бог повезује са конкретним историјским догађајем. У њему се рекапитулирају најважнији догађаји у историји спасења од патријараха до уласка у Ханан. Централну позицију заузима управо Излазак, што указује на фундаменталну важност овог догађаја у саморазумевању Израила као народа. Сагледавајући шири контекст Пнз 26, 5-10, важно је нагласити да је овај *credo* имао богослужбени карактер, односно да је изговаран у оквиру приношења жртве захвалне. Одређена аналогија може се направити између овог старозаветног вероисповедања у Пнз 26, 5-10 и Символа вере у коме се наводе кључни историјски догађаји избављења („Који је ради нас људи и нашег спасења сишао са небеса и Оваплотио се... Који је распет за нас у време Понтија Пилата...Који је Васкрсао у трећи дан по Писму). Попут Пнз 26, 5-10 и Символ вере уско је повезан са богослужбеном употребом у оквиру Евхаристије (благодарења).

Неколико различитих места у Старом Завету јасно указују на то да се „израилска нација“ у свом најранијем зачетку уствари састојала од више народа различитог расног и културног залеђа. Тако се нпр. у Изл 12, 37-38 наводи да приликом изласка из Египта са „синовима Израилевим“ из Мисира излази „и других људи много“.

Ова хетерогена народна маса свој идентитет пронашла је управо у чудесном делу Изласка на коме је касније заснивала свој однос са Богом који их је избавио кроз конкретан историјски чин. Сагледавајући догађај Изласка из касније перспективе приликом уобличавања сопствене нације, робови који су без оружане борбе изведени у слободу сопствени идентитет могли су да разумеју само на основу вере у Бога који их је чудесно избавио.

Теолошка композиција природе откривења Бога који избавља Израил представља вешто повезивање предања насталог у периоду патријараха са каснијим откривењским догађајем на Синају. Са једне стране Бог се открива Мојсију као „Онај Који јесте“, односно као Творац целокупног света. Са друге стране, свештени писац суптилно предочава да се Бог Мојсију прво представља као „Бог оца твојега, Бог Аврамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев“ (Изл 3, 6). Приказано у оваквом маниру, откривење Божије Мојсију интерпретира се као континуитет односа Бога са Изабраним народом. Попут патријараха, Мојсије је појединац који (као Јосиф) посредује спасење целокупне заједнице. Као и у случају његових праотаца и Мојсије је познавао Бога који није био само манифестација света природе, него као Бога који управља светом и спознаје се кроз личан и присан однос.

Историјске околности

Више података из повести о Изласку сведочи да је реч о опису догађаја који има конкретне додирне тачке са Египтом. Имена Мојсије, Мирјам, Офније, Финес, Арон јесу египатског порекла. Први део имена Мојсије недостаје – чести су примери као Ах-мозис, Тут-мозис. „Мојсије“ се доводи у везу са кореном *ms* или *mose* што на египатском значи „син“: Ра-мзес је „син бога Ра“, али се може повезати и са трпним глаголским придевом

msu што би значило „рођен“. Археологија познаје градове Питом и Рамзес за које се у библијском тексту наводи да их граде Јевреји.

Не може се са сигурношћу прецизније датирати када се тачно догодио Излазак. Кључни проблем јесте идентификовање фараона за време кога су Јевреји изашли из Египта. Текст Књиге Изласка наводи двојицу фараона: Фараона који је угњетавао Јевреје, за време кога је Мојсије побегао из Египта (Изл 2, 23) и фараона за време чије владавине су Јевреји изашли из ропства. У научним круговима преовлађују две теорије по питању тога како су се звали ови фараони. Прва теорија заступа став да је фараон који је мучио Јевреје био Сети I (1317-1301), док је фараон у чије су време Јевреји изашли из ропства био Рамзес II (1290-1223). Међутим, озбиљан приговор овој тези јесте чињеница да је Рамзес II остао запамћен као изузетно крут владар, те је мало вероватно да би он пустио Јевреје који су му били бесплатна радна снага (робови).

Према другој теорији фараон који је мучио Јевреје био је Рамзес II, а за време његовог наследника Мернептаха (1213-1203) догодио се Излазак. Најизвеснији податак који је до нас дошао када је реч о датирању Изласка имамо захваљујући чувеном споменику познатом као Мернептахова стела из 1208. године пре Христа, на коме се наводи да Јевреји већ настањују Ханан и да су још увек полу-номади (дакле, нису потпуно настањени у градовима-државама Ханана). Ово би значило да су Јевреји из Египта изашли оквирно око 1250. године пре Христа.

О самој путањи Изласка доста се дискутовало у научним круговима.... Море трске (*yam suf*)...

Књижевне карактеристике

Приказ Изласка из Египта изразито је слојевит и представља кулминацију сложеног, вишевековног процеса усменог преношења, литерарног састављања и уобличавања. Приметна је намера свештеног писца да изнесе Божије деловање у конкретне историјске догађаје. Током времена ти догађаји су обогаћивани и проширени, добивши свој коначан облик највероватније у Вавилонском ропству, али је важно нагласити да је и поред тога кључна истина вере остала неизмењена.

Опис Изласка синтетише разноврсне првобитне форме, као што су приповести, фолклорна традиција, ритуална правила, заветна збирка формула и химне. Већина ових књижевних облика не карактерише тенденција ка историјској утемељености и морају се посебно третирати. Свакако, присуство наведених форми не искључује истинитост самог догађаја Изласка, али исто тако оно подстиче на уважавање њихових особености. Тако нпр. Мојсијево рођење и проналазак у води приказано је кроз форму фолклорних мотива који постоје и у другим културама, али то не искључује фактичност самог догађаја (Куган, 98-99). Идентификовање фолклорних мотива и њихово проучавање у датом приказу омогућава подробније разумевање намере аутора, односно трасира потенцијалну путању ондашњег комуникацијског обрасца са реципијентима.

Питање разумевања историчности догађаја Изласка посматрано књижевном оптиком (из перспективе књижевности) представља сложен феномен и кључно је за објективно сагледавање Изласка. Дакле, сада не говоримо о томе да ли се Излазак догодио у историјском смислу, него на који начин се један догађај попут Изласка књижевно приказивао у време када је записан и коначно уобличен. Предање Цркве никада није доводило у питање истинитост самог догађаја, тако да га ни не разматрамо из перспективе истинитости (јер је то предмет вере и истина вере), него се бавимо тиме како је интерпретирана историја у старозаветој књижевности и какве су импликације за разумевање тога данас.

Иако опис Изласка задржава сасвим довољно историјских појединости да предочи како би се све наведено могло повезати са оним што нам је из области археологије, египтологије и других научних дисциплина познато о култури Египта, Стари Завет се у суштини не бави дубље таквим садржајима него се његови приповедни искази више баве интимним личним повестима односа појединца и Бога. Иако највећи делови повести о Изласку нису историографски, односно нису настали са намером да прикажу тачне историјске податке, ипак општа намера самог приказа има историјску основу, будући да описује извештај догађај у одређеном временском тренутку. У том смислу круцијално је имати у виду да се концепт историје у светописамским текстовима, који су у својој основи теолошки текстови, разликује од нашег поимања историје данас. Традиционална историја

ставља акценат на објективност и подразумева једноставно, чињенично приказивање онога што се може проверити и упоредити са чињеницама.

Међутим, и савремена историографија остаје подложна утицају субјективности интерпетације онога који тај догађај приказује (сликовито изражено у афоризму: „Историју пишу победници“). Овде је потребно скренути пажњу на то да и овако постулирана историја као наука и поред свег настојања да буде што објективнија, ипак остаје подложна утицајима интерпетације у извесној мери. Као конкретан пример може послужити чињеница да и поред свих технолошких достигнућа XXI века који доприносе документовању извесног догађаја, нпр. путем доступности видео камера на сваком мобилном телефону и снимањем једне револуције у Либији или рата у Сирији или бројем учесника у једном протесту, сам догађај бива различито интерпретиран.

Традиционална представа о историјским догађајима, заснована на једноставном чињеничном приказивању, била је страна древним цивилизацијама Блиског истока.² Иако су користили чињенично приказивање за прецизне пореске извештаје или инвентаре, документе којима се исказивала дубља истина и суштинске вредности карактерисале су сликовите форме мишљења којима се постизала драматичност догађаја у циљу наглашавања важности који је тај догађај имао за њих.

Доминантна црта описа Изласка јесте наглашавање историјског аспекта у циљу сведочења Божијег деловања у историји, односно да су се ропство и Божије спасење догодили у конкретном историјском тренутку. Конципирана на овакав начин, повест о Изласку постала је доступна и каснијим генерацијама које су долазиле, посебно онима у Вавилонском ропству где се Израил поново пронашао у сличној ситуацији као некада у Египту, омогућавајући идентификацију рецепијената са текстом и њиховим прецима. Пример за подробније разумевање наведеног принципа можемо уочити у иконографији, где се у ренесансним и барокним приказима модерног доба св. архиђакон Стефан

² Већ сама реч „историја“ је нпр. у IV веку после Христа, поред свог основног значења („истраживање“, „знање“), имала и значење „посете“ и односила се на путописе.

изображава са ораром у руци иако је познато да овај део богослужбене одежде није био у употреби када је он живео (почиње да се користи тек другом половином IV века).

Свештена повест о Изласку садржи и рефлектује једну историјску стварност. Она је стваран догађај исказан књижевним формама свога времена.

Теолошке импликације

Излазак јесте отелотворење Божијег обећања Авраму да ће умножити и чувати његово потомство. То је залог поверења Богу, темељ на основу кога би сваки Јеврејин требало да верује Јахвеу, будући да он делатно и доследно испуњава своје обећање дато приликом склапања савеза са Аврамом и изводи његов народ из египатског ропства.

На нивоу самог текста, Мојсијеви избавитељски поступци претходе јављању Бога и његовом послању Мојсија да избави Израил. Целокупна повест о избављењу Израила из Египта почиње из перспективе лика Мојсија. Читалац се прво упознаје са његовим чудесним преживљавањем у реци и поступцима којима избавља Јеврејина од Мисирца а потом и Рагуилове кћери, па се тек онда у наратију уводи наговештај Божије намере избављења Израила. Мојсијеве избавитељске тежње се тенденциозно приказују као разлог због кога се Бог јавља управо њему у својој намери да спаси Израил и поучава га како да посредује у избављењу Израила. На то упућује и сама композиција текста према којој Бог непосредно након представљања себе прво открива Мојсију да је „добро видео невољу народа свога у Мисиру“, што индиректно указује на представу о Мојсију као о лику коме је то већ познато и који је и сам покушао да избави. У текст је имплицитно уткана порука да је Мојсије имао избавитељске подухвате и пре него што га је Бог позвао и да његов избавитељски однос према Јеврејину кога је Мисирац тукао, као и према Рагуиловим кћерима, јесте разлог да Бог баш њега (Мојсија) изабере да избави Израил.

На основу предложеног долази се до интендираног смисла описа Мојсијевог призива од стране аутора: Труд и намера Мојсија да спасе друге подстиче Бога да га изабере за спровођење своје (Божије) намере спасења Израила. У аскетској литератури раце Цркве

монаси египатске пустиње у опису Мојсијевог призива од стране Бога препознаће значење које се односи на подвиг: труд и аскеза монаха у патерицима се интерпретирају као један од важнијих разлога због којих Бог призива одређеног подвижника да избави Египћане од многобожтва.

Када је реч о броју људи који под Мојсијем излази из Египта, цифру од 600.000 треба појаснити. У Изл 12, 37 (Изл 38, 26; Бр 1, 46) наводи се да је из Египта изашло око 600.000 војно способних мушкараца. Када се том броју додају још жене, деца и старија лица, добије се цифра од око два до три милиона људи. Колона коју би ти људи оформили приликом бекства била би око 160 км и требало би им око месец дана да сви пређу Црвено море. Мало је вероватно да је тада Израил бројао 2-3 милиона људи. Поређења ради, Синајско полуострво данас има свега неколико десетина хиљада становника, док научници на основу археолошких налазишта процењују да је Египат у периоду изласка Израила имао укупно 2.800.000 становника. Зашто се онда наводи цифра од 600.000 у Књизи Изласка?

Потребно је имати у виду да је догађај Изласка приказан теологизирано и литургијски. Ради се о химни посвећеној Божијем вођству у коме се бројеви користе као хиперболе. Целокупан приказ Изласка приказан је као литија: Предвођени облаком Божијим и Мојсијем, изабрани народ украшен египатским златом које им египћанке, наиме, дају добровољно иде у процесии у пустињу како би Јахвеу принео жртву. Приповест указује да је конкретан историјски догађај приказан као богослужбена литија што упућује на то да сам опис не би требало дословно тумачити него би требало имати у виду да је вероватно тако уобличен за богослужбену употребу. Број 600.000 има функцију наглашавања величине догађаја дела Божијег спасења.

Прослављан на богослужењу, догађај прошлости постајао је спасоносни догађај садашњости. У науци тренутно провладева становиште да је опис Изласка своју коначну форму добио тек у време Вавилонског ропства. Ситуација у Вавилонском ропству подсећала је на период Египатског ропства: Народ без своје земље робује далеко у туђини. Јерусалимски храм, централно место богослужења, разрушен је. Јевреји окупљени у кућама (синагогама) проучавају свештене текстове и сагледавају их из перспективе

разореног царства. Тада се враћају и повести о Изласку у којој прослављају Бога и чудесно избављење, коначно га уобличивши, надајући се да ће их Бог поново онако славно извести из ропства (поређења ради, Символ вере коначно је формулисан тек у IV веку и у њему се рекапитулирају догађаји из I века који се односе на живот Господа Исуса Христа – истине вере нису измењене протоком времена, али јесу формулисане из касније перспективе).

Једна од основних порука свештене повести о Изласку јесте то да Бог потлачене робове изводи у слободу, чиме се индиректно потврђује основна антрополошка представа из Пост 1-3 да Бог човека ствара као слободно биће. Бог који избавља Израил из ропства у Старом Завету дарујући му поново слободу, у Новом Завету у личности Господа Исуса Христа човека ослобађа од греха враћајући му првосаздану слободу и достојанство личности.

Књига о Рути

Књига о Рути једна је од најкраћих књига у Старом Завету. У јеврејском Танаху (јеврејској Библији) налази се у Списима (*Ketubim*) и убраја се у један од пет празничних свитака – читала се на празник. У Септуагинти се Књига о Рути налази у историјским књигама, одмах иза Књиге о судијама јер се радња о Рути смешта у период судија („А у оно време кад суђаху судије“ Рут 1, 1). Назив је добила по главном лику овог дела, по Рути Моавки.

На основу језичких особености саме књиге, научници сматрају да је настала у периоду после Вавилонског ропства. Чести арамеизми и неологизми упућују на претпоставку да је књига написана оквирно око 400. године пре Христа. Сам увод у приповест, који гласи: „а у оно време кад суђаху судије“, открива да постоји временска дистанца између периода када су судиле судије („а у оно време“) и тренутка када се она записује. Појашњење обичаја откупа у Рут 4, 7 („А беше од старине обичај у Израилу о откупљивању и промењивању, да би свака ствар била потврђена, да један изује обућу своју и да другом, и то беше сведочанство у Израилу“) од стране самог писца још један је од података који иду у прилог томе да књига настаје доста касније у односу на период судија за који се везује у самом тексту.

Највероватније да се ради о записивању добро познате повести која се везивала за период судија и усменим путем преносила генерацијама. Повод за њено писмено уобличавање требало би тражити у реформи Јездре и Немије коју спроводе након изласка из Вавилонског ропства. Постоје основане индиције да аутор свештене повести о Рути полемисхе са забраном склапања мешовитих бракова коју су спроводили Јездра и Немија у циљу очувања нарушеног верског и националног идентитета Израила по повратку у разорени Јерусалим. У тексту се Рута константно назива Моавком, што је израз ауторове намере да читаоцу укаже на њено страно порекло (Јездр 9-10). У сврху критике забране склапања мешовитих бракова, посебно оних у којима странкиње прихватају веру у Јахвеа, аутор Књиге о Рути је искористио добро познату приповест уобличивши је са посебним циљем.

Радња књиге прати живот младе жене Руте која је из Моавског народа. Наиме, Јеврејин Елимелех из Витлејема одлази са својом породицом у Моавску земљу због глади која је настала. Његова жена је Номина, а синови су Малон и Хелеон. По доласку у Моав, Елимелех умире и Номина остаје са своја два сина која се жене Моавкама: Рутом и Орфом. Потом умиру Номинани синови и она остаје са снахама сама. Чувши да је престала глад у Витлејему, Номина полази назад и говори снахама да се врате кућама својих родитеља јер она нема више синова да их они преузму себи за жене. Орфа одлази кући својих родитеља, Рута одлучује да остане уз Номину и са њом одлази у Витлејем, где Номина мења име у Мара. За адекватно сагледавање повести о Руту кључан је податак да Рута приликом повратка у Витлејем прихвата веру у Бога Израиловог. Обараћајући се Номинани која је наговара да остане у Моаву као својој постојбини, Рута одговара: „Немој ме наговарати да те оставим и од тебе отидем; јер куда год ти идеш, идем и ја; и где се год ти настаниш, настанићу се и ја; **твој је народ мој народ и твој је Бог мој Бог**“ (Рут 1, 16).

Честа појава у семитским племенима била је да имена људи означавају одређену карактеристику која се везује за њихов живот и већ самим додељивањем једног имена аутор је осликавао дотични лик. Тако Елимелех значи „Мој Бог је цар“, његови синови који умиру Малон и Хелеон значе „изнемоглост“ и „исцрпљеност“, Номина означава „моја милост“, док по смрти синова и мужа она постаје Мара - „моја горчина“. Орфа је „она која окреће леђа“, док је Рута „пријатељица“.

Иако изостаје детаљнија карактеризација поменутих ликова, приповест уз помоћ проницљивог одабира имена већ на самом почетку предочава интенцију аутора да прикаже универзалност спасења, односно да Бог Израила јесте и Бог свих других народа који га исповеде. Елимелех, чије име дакле симболише представу да је Бог једног Израилца цар над свима, бива прихваћен од „пријатељице“ Руте која је из другог народа. Елимелехово потомство је „немоћно“ и исцрпљено“, али Рутиним прихватањем вере у Јахвеа Израил као потомка добија највећег свог цара (Давида). На крају приповести свештени писац експлицитно открива ову основну поруку са почетка књиге: Рута је бака цара Давида, највећи јеврејски цар има у себи и моавске крви (Рут 4, 17).

Повратком у Витлејем, Рута по наговору Ноемине одлази код Елимелеховог рођака Воза и симболичким гестом тражи заштиту и брак. Воз пристаје на то и прво мудро поступа са рођаком који је први имао право да на основу левиратског брака преузме бригу о Руту. Воз му нуди наследство Елимелехово, али му предочава да би требало преузети и Руту и подићи потомство Елимелеху, што би значило и материјално обезбедити дете које би дошло из тог брака са Рутом. Пошто се први рођак одрекао тог права, он се пред старешинама изува и предаје обућу Возу, чиме се потврђује његова одлука.

Књига се завршава родословом који је кључан за разумевање основне поруке аутора. Непосредно пре генеалогije, наводи се да старешине градске благосиљају Воза и Руту поредећи их са Јудом и Тамаром и пожелевши им потомство као што је Фарес, њихов син: „И од семена које ти Господ да од те жене, да постане дом твој као дом Фареса којег роди Тамара Јуди“ (Рут 4, 12). Дакле, благосиља се брак Израилца са не-Израилком (Моавком) и доводи се у везу са други таквим примером (Јудом и Тамаром). У генеалогiji која потом следи навођење имена креће управо од Фареса: „А Фарес роди Есрома... А Салмон роди Воза, а Воз (са Рутом) роди Овида, Овид роди Јесеја, а Јесеј роди Давида“ (Рут 4, 17-22). Свештени писац се позива Тамару и Јуду као легитиман пример брака са женом друге народности и тиме легитимише брак Руте и Воза истичући да је највећи јеврејски цар потекао од жене не-јеврејке.

Тумачење 2Цар 2, 23-24

Одељак 2Цар 2, 23-24 наизглед је прилично необичан и оставља снажан утисак на реципијента. Наиме, пророк Јелисеј одлазећи из Јерихона иде путем ка Ветиљу. Док је ишао путем „мала деца“ изађоше из града и подсмеваху му се речима „хајде ћелави, хајде ћелави“, односно: „хајде, иди горе ћело“. На те речи пророк Јелисеј реагује проклевши их „именом Господњим“, након чега из шуме излазе две медведице и убијају 42 деце. Јелисеј одатле одлази на Кармилску гору, а потом у Самарију. Питања која се неминовно намећу после читања овог одељка су: Какав је то пророк који проклиње децу која нису свесна својих поступака? Зашто их Бог убија? Није ли то брутално и немилосрдно? Да би се адекватно одговорило на наведена питања потребно је пре свега сагледати контекст овог одељка, као и историјске околности у којима настаје, како би се изнашао првобитни (од аутора интендирани) смисао.

Своју пророчку службу Јелисеј започиње као наследник пророка Илије који му приликом вазнесења оставља свој плашт као знак наставка пророчке делатности, односно да ће на Јелисеју бити Дух Јахвеов као што је био на пророку Илији. Илија и Јелисеј су живели у IX веку пре Христа и проповедали у Северном царству. Док се пророк Илија борио против многобожтва цара Ахава и његове жене Језавеље, Јелисеј је наставио ту борбу са Ахавовим унуком Јорамом. Јелисеј помазује Јорамовог војсковођу Јуја за цара и помаже му у склањању Јорама и његове династије са царског престола. Јуј убија Јорама и целокупно његово потомство, али се и Јуј убрзо повео за хананским култовима, тако да Јелисејева борба не престаје.

Пророчку службу Јелисеја немогуће је разумети изван контекста лика и дела пророка Илије, чију службу је наставио. На примеру Илијином уочава се да су пророци Јахвеа били у прилично незавидном положају у то време у Северном царству. Илија се сукобљава са Валовим жрецима због чега после бежи од Језавеље у пустињу желећи да умре. Више пута чини чуда не би ли уверио Израил да је Јахве једини Бог. Све то указује на константно неповерење великог дела народа у пророка Илију, односно у службу Јахвеовог пророка. Јелисеј као његов ученик суочавао се управо са истим изазовом и зато

се у тексту често приказује као онај који чини чуда у народу баш као што је то и Илија чинио. Тако нпр. Јелисеј попут пророка Илије васкрсава дете удовице која га је угостила (1Цар 17 и 2Цар 4). Циљ свештеног писца био је да нагласи да је Дух Јахвеов на Јелисеју, чиме се уједно давао и легитимитет скидању Јорама са престола: онај на коме почива Јахвеов Дух (Јелисеј), он помазује Јуја за цара и Бог се окреће од Јорама због многобожтва.

Потребно је имати у виду да је пророк Јелисеј био на челу велике пророчке заједнице која је по његовој смрти сачувала различите усмене традиције о њему и његовим чудима. Временом су те традиције записиване и сабиране. Реч је о „скупини пророка“ (*hebel n^ebi'im*) и „пророчким синовима“ (*benê hann^ebi'im*) као организованим аскетским заједницама које се јављају у периоду ране монархије (XI-X век пре Христа). У каснијем периоду ове пророчке групације везују се за насељена места: Ветил, Галгал, Јерихон (1Цар 13, 11-12; 2Цар 2, 3-5). Организоване су, поседују сопствене објекте у којима живе (2Цар 6, 1-2), имају заједничку трпезу (2Цар 4, 38), старешину кога називају оцем или господарем (2Цар 2, 3-5) и седе пред њим док их он поучава (2Цар 6, 1). На примеру Илије и Јелисеја уочава се да су наследници старешине задобијали „Дух“ који је почивао на старешини и потом настављали његову службу (2Цар 2, 8-14).

Анализа текста

Сагледавајући ужи контекст описа убиства деце од стране две медведице након Јелисејевог проклињања, односно анализирајући структуру 2Цар 2, уочавају се следеће битније целине:

- 1) Илијино узношење на небо;
- 2) Јелисејево наслеђивање Духа Господњег симболички изражено кроз добијање Илијиног плашта;
- 3) Јелисејево очишћење загађене воде у Јерихону уз помоћ речи Господње;
- 4) Убиство деце од стране две медведице након Јелисејевог проклињања.

Кључан увид за разумевање првобитног смисла описа догађаја са Јелисејем и децом јесте позиција коју тај опис заузима: Он се у тексту налази након приказа вазнесења пророка Илије и преношења Духа Господњег на Јелисеја. Јелисеју се „синови пророчки“ клањају у Јерихону и прихватају то да је он наследник Илијин, али ипак имају потребу да потраже пророка Илију (2Цар 2, 15). Јелисеј им допушта да га потраже иако им каже да га неће пронаћи – тиме почиње Јелисејева борба за афирмацију сопствене пророчке службе. Пошто нису пронашли пророка Илију, они се сада Јелисеју обраћају за помоћ око очишћења загађене воде у Јерихону, где се и одвија радња.

Догађају са убијањем деце од стране две медведице непосредно претходи управо епизода са Јелисејевим боравком у граду Јерихону (2Цар 2, 19-22). Становници овога града имају проблем са пијаћом водом и Јелисеј чини чудо очистивши је. На основу овог описа постаје очигледно да су „деца из града“ (2Цар 2, 23), која су касније вређала Јелисеја, уствари деца из Јерихона у коме је он управо учинио чудо. Дакле, деца знају да је он пророк Господњи и вређају га без обзира на то што им је „речју Господњом“ очистио воду. Имајући ово у виду, увреда коју деца упућују Јелисеју уствари је увреда Господа, јер је Јелисеј именом Господњим учинио чудо.

Док „синови пророчки“ управо у Јерихону указују поштовање Јелисеју као наследнику Илијином и носиоцу Духа Господњег (2Цар 2, 5: 15), увреда Јелисеја од стране деце указује на непоштовање његове пророчке службе од стране једног дела становништва тог града. Деца износе однос према пророку какав су могла чути и видети од старијих у Јерихону.

Увреда „хајде, иди горе ћело“ коју велики број „деце из града“ упућује наводи се два пута, чиме се наглашава упорност деце у вређању пророка. Ове речи „хајде, иди горе ћело“ које деца упућују Јелисеју могу се разумети само на основу ширег контекста самог одељка. Идући ка Ветиљу који је на брду, Јелисеј је вероватно био задихан и уморан. Гледајући га, деца су га исмевала да је немоћан да се попне уз брдо. Са друге стране, „хајде иди горе“ се вероватно директно односи на исмевање Јелисејеве пророчке службе у контексту Илијиног вазнесења. Илија се као познати пророк вазнео на небо и сада се Јелисејева пророчка служба исмева у смилу: „Ти се једва успињеш уз брдо ка Ветиљу.

Хајде, ако си и ти неки пророк покажи нам и вазнеси се горе“. Реч „ћело“ потребно је разумети у истом контексту као још један контраст „косматог“ пророка Илије: „(Илија) беше сав космат и опасан кожным појасом“ (2Цар 1, 8).

Реч је о добро познатом феномену да после велике и прослављене личности није лако одмах задобити ауторитет на њеном месту. На почетку своје пророчке службе Јелисеј је наишао на неприхватање и омаловажавање. Намера свештеног писца је била да нагласи да се нико, чак ни деца, не би смео изругивати са пророцима Господњим јер они врше дело Божије. Интерпретирањем догађаја убијања деце од стране медведица као дела Господњег, свештени писац има за циљ да истакне да је на Јелисеју почива исти онај Дух Господњи као што је био на Илији. Јелисеј је легитимни наследник Илије и наставља његову улогу. Догађај са медведицама и децом није лично Јелисејево дело него акт Господњи. Важно је приметити да свештени писац суптилно предочава да децу не убија Јелисеј, него их он проклиње именом Господњим остављајући Богу шта ће даље бити са њима, а Бог одлучује да по речи пророка одузме живот деци.

Након покоља деце у на путу у Ветил, Јелисеј одлази на гору Кармил, чиме свештени писац алудира на покољ 450 валових жречева од стране пророка Илије (1Цар 18). Односно, Јелисеј у сваком смислу наставља Илијино дело борбе са многобожством.

Тумачење Књиге о Јову

Јединствено по жанру и стилу писања, ово дело не проналази себи слично ни на много широј књижевној сцени, како древног Оријента, тако ни у грчко-римском свету. Још већа посебност Књиге о Јову очигледна је у томе што доноси једну од најреволуционарнијих теолошких порука у мудросним књигама Старог Завета, бавећи се традиционалним питањем односа Божије правде и патње праведника на један другачији начин. Пример праведног Јова у први план истиче питања: Зашто праведник страда, а безбожник добро пролази у животу? Какав је однос праведности и награде? Како оправдати праведност Божију ако он допушта страдање праведних? Како ускладити веру у праведног Бога са патњом невиних бића на свету?

Најопштије посматрано, књига се састоји из три веће целине. Увод и закључак писани су у прози. У њима се драмски наглашено износи ситуација у којој се Јов налази. Са друге стране, највећи део књиге (опис Јовове патње и његов покушај да их схвати) писан је поетски.

У уводу нас писац обавештава да „беше човек у земљи Уру по имену Јов“ и да беше „добар и праведан и Бојаше се Бога“ (Јов 1, 1). Његова праведност приказан је темљено: он толико води рачуна да се не огреши о Бога да за сваки случај приноси жртве паљенице за сву своју децу „јер говораше у срцу своме: може бити да су се огрешили синови моји и похулили на Бога у срцу своме“ (Јов 1, 5).

Изненада, радња се премешта у друге оквире, у свет духова. Наиме, једног дана „дођоше синови Божији да стану пред Господом“ и међу њих долази тајанствени лик под називом сатана. У јеврејском тексту се наводи и одређени члан, чиме се означава да није реч о личности која се тако зове, него о врсти делатности коју обавља. „Сатан“ потиче од „стн“ и основно значење овог глагола је „противити се“, тако да је реч о некоме ко се противи Богу, ко му се супродставља (пример Господа Исуса Христа и Петра: „Иди од мене сатано јер не желиш шта је Божије него шта је људско“). На овом месту сатана се не приказује као зли дух – он се тако почиње перципирати у каснијој библијској традицији. Са друге стране, под „синовима Божијим“ мисли се на оне који су попут синова послушни

свом оцу, односно на оне који су по вољи Бога. Бог пита сатану где је био, а он му одговара да је походио земљу и обилазио је. Бог га потом пита „Да ли си видео слугу мога Јова? Нема на земљи нико ко је онако праведан и добар као Јов, који чини добро и уклања се од зла“ (Јов 1, 8). Сатана се противи Богу износећи став да је лако Јову да буде праведан јер га Бог штити, а Јов је уствари праведан јер има интерес да га Бог штити и ако би му Бог одузео све што му је дао, Јов би похулио на Бога. На то Бог допушта сатани да узме Јову све што има, само да на „Јова не диже руку“. Убрзо потом Јов све губи у једном дану: децу, имање, углед... На све то он одговара: „Господ даде, Господ узео, нека је благословено име Господње“ (Јов 1, 21). Свештени писац наглашава да у том тренутку „Јов не сагреси, нити рече безумља за Бога“.

Након тога радња се поново премешта у небеску сферу пред престо Божији где пред Бога стају синови божији и сатана. Бог пита сатану да ли је видео како је Јов остао непоколебив у вери. Још Бог каже сатани: „Па си ме узалуд изазвао да га упропасти“ (Јов 2, 3). Бог потом поново допушта сатани да удари на Јова и он се физички разбољева, седи на сметлишту и црепом струже гној из својих рана, а још се и жена окреће против њега.

На прву помисао испада као да се страдања људи на земљи, и то чак и оних најправеднијих, догађају јер се Бог безмало „игра“ са људским животима и у томе још греша („Па си ме узалуд изазвао да га упропасти“). На основу прочитаног може се стећи утисак да су догађаји у људским животима рефлексија односа невидљивог света духова (сатане) и Бога. Међутим, смисао овог уводног дела у коме је приказан разговор Бога и сатане постаје разумљив тек из шире перспективе целе књиге, односно тек након сагледавања ширег контекста дела. У сваком случају, драмски приказане релације у свету невидљивих сила алудирају на увелико распрострањен сензибилитет блискоисточних народа да људску реалност сагледавају као последицу оностраног света богова. У даљем току Књиге о Јову се напушта таква перцепција интерпретације стварности и фокус разумевања проблема односа праведности и страдања премешта се из космолошких оквира у антрополошку раван. Односно, Јов, који више није онако стрпљив као у уводу књиге, почиње да се пита зашто Бог допушта да страда, а свештени писац на то питање које остаје у сфери трансцедентног одговара из практичне перспективе: Иако не знам

зашто се то догађа, шта је оно што могу да чиним када страдам, како да се односим према Богу и себи?

У време настанка Књиге о Јову, што је постегзилни период (око 400. год. пре Христа), у светлу новонасталих околности и искуства Вавилонског ропства преиспитују се дотадашња традиционална теолошка уверења. Тако нпр. у Књигама дневника (око 300. год. пре Христа) по први пут од свих канонских књига Старог Завета Сатана се појављује без одређеног члана „ха“, односно приказује се као конкретна личност и приказује се као директан узрок лоших догађаја. Конкретан приказ имамо на примеру дневничарског описа казне која је задесила цара Давида приликом пописа народа. За разлику од описа истог тог догађаја у девтерономистичкој предаји која је старија од дневничара, где се наводи да „гнев Божији плану на Израил“ без навођења неког конкретног разлога, у Књизи дневника „гнев Божији“ замењен је са „Сатана“:

2Сам 24, 1	1Дн 21, 1
„А гнев Божији плану опет против Израиља и надражи Давида на њих говорећи: Иди изброј Израила и Јуду.“ – након тога Бог кажњава Давида што је пребројао народ баш онако како му је сам Бог и заповедио (!)	„Али уста Сатана на Израил и потакну Давида да изброји народ“.

У периоду после Вавилонског ропства наглашава се Божија трансцедентност, односно његова удаљеност од света и тиме долази до наглашеније представе о свету духова преко којих Бог онда комуницира са људима. Сатана у наведеним одељцима замењује оно што су у прошлости израилци поистовећивали са „гневом Божијим“. Постепено долази до спознаје да зло не долази од Бога. Будући да и сама Књига о Јову настаје у поствавилонском периоду, овај уводни одељак Књиге о Јову у коме разлог страдања праведника наизглед лежи у сатанином супродстављању Богу, управо би требало разумети у светлу те развојне теолошке спознаје да зло не долази од Бога. Тачније, Божије речи сатани „Па си ме узалуд изазвао да га (Јова) упропасти“

представљају реликт дотадашње теолошке антропоморфне представе о Богу и разумевању разлога људске патње. Како и сама повед о Јову има дугу традицију усменог преношења у Израилу, вероватно су те речи које Бог упућује сатани задржане у самом тексту као остатак пређашње богословске свести, јер све до самог краја књиге наратив нас не води назад у небеску сферу где би се очекивало да имамо разрешење драме Јововог страдања у коме централну улогу игра мотив разлога страдања.

У даљем току радње Јову долазе његова три пријатеља (Елифас Теманац, Вилдас Сушанин и Софар Намаћанин) и наратив се наставља у форми њиховог дијалога са Јовом по питању Јовове праведности и разлога због кога Бог допушта његово страдање. Њихова расправа је драматична и у суштини је упућена Богу. Већ од треће главе Јов почиње да се пита зашто Бог допушта његову патњу када је праведан (видимо да је његову праведност потврдио и сам Бог у уводном делу приликом обраћања сатани). Он поставља реална питања која се намећу разуму: Зашто Бог који из љубави ствара човека пушта на њега муку и не одговара на његове вапаје? Како то разумети?

Јов не само да се пита него куне дан у који се родио: „Потом отвори уста своја Јов и поче да проклиње дан у који се родио... Зашто не умрех у утроби?!“ (Јов 3, 1-3; 11). Јовове речи нису исказ свесне побуне против Бога, него су пре исказивање бола и жалости над својом несрећом. Оне изражавају унутрашњу кризу вере појединца у његовом односу са Богом у тешким тренуцима. Зашто Бог ћути када ми је тешко („Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио?“).

Покушавајући да пронађу одговор на питање зашто Јов страда, његови пријатељи заступају традиционално мишљење о узрочно-последичном односу награде и казне, односно да онај који страда, мора бити да је грешник, док онај који ужива, сигурно је праведан („Ако си ти Син Божији, сиђи са крста“). Јов са друге стране оспорава то њихово виђење наводећи свој пример и наглашавајући своју праведност. Овакво теолошка концепција условљена је још увек неразвијеним учењем о животу после смрти и васкрсењем мртвих. Наиме, у време настанка Књиге о Јову сматрало се да човек после смрти одлази у „шеол“, свет мртвих у коме не престаје да постоји, али у коме нема разлике за добре и лоше. Тек се око 200. год. пре Христа, посебно у Књизи пророка

Данила, јасније зарвија учење о награди и казни после смрти. Према томе, награда и казна се примају у овоземаљском животу.

За разлику од Јовових пријатеља који о Богу и његовој правди говоре на нивоу теорије и обраћају се Јову који то проживљава на својој кожи, сам Јов обраћа се Богу и улази у близак однос са њим кроз сопствену патњу (и то је једна од кључних порука књиге). Јовови пријатељи заступају традиционалну тезу према којој Јов страда јер је сагрешио, патња појединца је последица греха. Према том концепту немогуће је да невин човек страда, то се не би могло ускладити са добрим и праведним Богом.

Елифас инсистира на томе да грех неминовно проузрокује казну. **Вилдад** наводи да је Бог најправеднији и да зато награђује правду и кажњава зло, на шта му се Јов супродставља тиме да нам искуство сведочи да Бог ипак шаље и патње јер видимо да страдање погађа подједнако и добре и зле. **Софар** теоретски износи теологију о награди: Инсистира на томе да Јов само ако се покаје може се надати добру. Он не види да Јов не тражи награду, него да тражи Бога и да му није јасно у чему је погрешно. Софар површно посматра проблем не удубљујући се у тајну страдања. И Јов је раније био присталица таквог традиционалног схватања, на њему је изградио читав свој живот. Али сада му се сружио читав свет који је почивао на тим темељима и такво традиционално схватање не решава више његов случај, а при томе ни сам Јов не види друго решење. Његова патња му сада постаје бесмислена и почиње да преиспитује Божију праведност.

За разлику од Софаровог теолошког формализма, Јов целим бићем чезне за Богом и покушава да докучи Недокучивог из љубави према њему: „Гле, да ме и убије, опет ћу се уздати у њега, али ћу бранити путеве своје пред њим“ (Јов 13, 15). На делу је аутентична вера која се рве са законима разума у личности једног боготражитеља. Напетост на релацији разум – вера расте како радња одмиче.

Након Јовових пријатеља на сцену ступа младић **Елијуј** који се претходно не спомиње у наративу. Елијуј са правом подсећа Јова да грешни у томе што он као човек покушава да се постави раван Богу и да од Бога захтева да му одговори – човек и Бог нису исти. Затим Елијуј нуди ново тумачење патње. По њему, Бог се човеку обраћа на два

начина: 1) кроз снове и 2) кроз патњу. Парадоксално: Јов тражи да му се Бог обрати, а Бог му се обраћа управо кроз страдање које трпи, оно га подстиче да се још дубље и искреније обраћа Богу. Али, кроз патњу се и Бог обраћа човеку да „спасе душу његову од гроба, да га обасјава светлост живих“ (Јов 33, 30). Односно, трпећи страдање човек престаје да буде горд, бахат. Страдање води сагледавању ограничености сопствене људске природе и подстиче човека на поглед ка горе, према Богу. Човек увиђа да не може сам себи помоћи. Постаје скрушен, смиреноуман. Елијуј поручује Јову да уколико жели разумети Бога прво мора престати причати о својој праведности и покушати да ослушкује Бога, да чује шта му Бог поручује.

Након овога следи јављање Бога из вихора. Бог поставља питање: „Ко је тај који промисао замрачује речима без смисла?“ (Јов, 38, 2). Рањени Јов у свом болу се фокусирао само на своје стање, заборавио је ширу слику Божијег промисла који све води избављењу. Зато му Бог одговара питањима и не даје му директан одговор. Поставља му питања попут: Где си ти био када Ја оснивах земљу? Јеси ли долазио до дубина морских, јеси ли сагледао ширину земље? Овим питањима Бог подстиче Јова да сам закључи да се он као Бог стара о свему, о целокупном космосу, флори и фауни, поретку природе. Па онда би требало да схвати да се стара и о њему.

Јов на крају Божијег одговора признаје ограничење разумског поимања Бога и сопствену неспремност да верује промислу Божијем и зато говори: „Ко је тај који промисао замрачује речима без смисла? Ја сам говорио, али нисам разумевао, било је чудесно да бих схватио... Зато поричем и повлачим се“ (Јов 42, 3;6).

На крају се догађа нешто неочекивано. Бог поручује Јововим пријатељима да се разгневио на њих што о њему не говоре исправно као „слуга мој Јов“ и да оду Јову да га моле да се он за њих помоли Богу. Јовова чежња за Богом, макар била прожета и недостатком поверења, дража је Богу него теоретисање о њему на основу традиције. Бог Јову враћа све што му је одзето на почетку и то вишеструко: добија седам синова, три кћери, мноштво стоке.

Кључни елемент за разумевање Јововог страдања јесте смирење, односно развијање свести о Божијем промислу и о томе како се ми уклапамо у њега а не како се би промисао требало да се прилагоди нашој тренутној потреби. Тако Бог каже на крају Јову: „Хоћеш ли ти суд мој да уништиш? Хоћеш ли мене да оптужиш да би себе оправдао? (Јов 40, 3). Односно, „да ли би ја као Бог требало да се прилагодим тојој потреби да ме разумеш, или би ти требало тојој потребу да прилагодиш мом промислу имајући поверење у мене?“. Други кључни елемент је „проток времена“. Оно што је неразумљиво из тренутне перспективе, постаје схватљиво у светлу нових догађаја, а до тада је неопходно водити се поверењем у промисао Онога Који читав космос држи у постојању и не чини му зло. То што Јов тренутно не види смисао свог страдања, то не значи да тај смисао тренутно и не постоји.

Порука: Можеш бити беспрекорно праведан као Јов и испунити Закон у целости, али то не условљава Бога да те награди на начин на који ти то замишљаш (пример цариника и фарисеја у храму). Однос са Богом се не може свести на форму Закона (пример праведног Јосифа: „И урачуна му се то у праведност“). А то што не разумеш зашто Бог допушта страдање чак и оних најправеднијих, то не значи да та патња није допуштена са разлогом.

Иако осликава тадашњу представу о недовољно развијеном учењу о животу после смрти, Књигу о Јову са друге стране красе спорадични наговештаји Васкрсења, које одређени број научника и поред све очигледности ипак не посматра у том контексту: „Међутим, ја знам да је жив Искупитељ мој и он ће последњи над прахом стајати. Када ми се ова кожа распадне, у телу свом Бога ћу видети. Њега ћу гледати ја лично, очима својим, а не туђим, за њим чесне утроба моја“ (Јов 19, 25-27). Наведене стихове треба разумети управо у контексту спознаје једног праведника да је колико год био он праведан, ипак је Бог тај који ће га избавити, а не његова праведност. Јову његова беспрекорна праведност сама по себи не омогућава аутоматски живот без страдања... Он то уочава на сопственој кожи. Поверење у Бога му омогућава да тек назре Тајну спасења у Христу.

ПСАЛМИ

Збирка од 150 псалама назива се Псалтир. Док се у јеврејском Танаху Псалтир назива *tehilim* („песме захвалне“), српски назив „псалтир“ потиче од грчког превода – у Александријском кодексу стоји назив „Псалтерион“. Довољно је споменути да је Псалтир најцитиранија старозаветна књига у Новом Завету како би се разумео његов положај и важност коју заузима у хришћанској традицији. Уједно, Псалтир је најцитиранија светописамска књига и у аскетској литератури ране Цркве.

Карактеристике израилске поезије

Псалми су певани како у храму око жртвеника, тако и породичним домовима, приликом рада у пољу или чувања стада. Начин на који су произношени псалми био је изузетно динамичан. Његове речи биле су пропраћене жиченим инструментима, удараљкама, па чак у дувачким инструментима. Покрет тела је био неизоставан: учесници би играли док певају, ударајући често рукама, узвикујући и држећи се повремено за руке чиме се снажније изражавао парализам псалма. Пример оваквог проузношења псалама видимо у Давидовом игрању и певању пред Ковчегом савеза.

Псалми су старозаветне молитве које се стилски и садржински прилично разликују од молитава које проналазимо у данашњим молитвеницима Цркве. Они су одраз епохе и поднебља у коме настају. Често их карактерише оштар тон, жеља за осветом над безбожницима, бујица емоција и бављење људском патњом, болом и страдањем. Наизглед наредбодавни тон Богу да учини нешто („Подигни се, зашто спаваш Господе?“ Пс 43, 24) одраз је непосредности блискоисточног човека у односу са Богом и представља исконски вапај за Богом. Иако су дело појединца, псалми су колективна молитва једног народа.

Песништво древних источњачких народа прожето је симболизмом. Тако нпр. природа поред тога што исказује божанска својства често има и симболички смисао у вези са тим својствима. У том контексту, небо може бити симбол Божије љубави, брда симбол његове вечности, а роса симбол Божије доброте. Стил Израилца је једноставан и директан, прожет снажним личним осећањима. Мисао почиње и завршава се са Богом. Библијски

песници описују чудесни однос човека и творевине са Богом. Библијска поезија иако говори категоријама простора и времена, она ипак излази из тог оквира управљајући се ка Богу. Песме обилују снажним метафорама, честим хиперболама и прилично су живописне.

Археолошким открићима на Блиском истоку установило се да је израилско песништво доста слично, када је реч о начину и стилу песничког изражавања. Један од најпознатијих поетских елемената древног Истока, посебно својствен Израилцима, јесте *паралелизам*. Псалми обилују паралелизмима. Они су изражени кроз дистихе у којима стихови допуњују један другог и заједно чине целину. На овај начин ојачава се међусобна релација стихова и наглашава се значење жељене теме.

Постоје три основна облика паралелизама: 1) Синонимни – у коме други део стиха понавља мисао првог дела али употребом другачијих речи: „И сада цареви уразумите се, научите се све судије земаљске“ Пс 2. 10; 2) Антитетички – у коме се мисао из другог дела стиха супродставља првом делу: „Јер Господ зна пут праведних, и пут безбожника пропашће“ (Пс 1, 6); 3) Синтетички у коме се мисао из првог дела разрађује у другом делу: „На рекама Вавилонским, тамо сеђасмо и плакасмо, када се опоменусмо Сиона, на врбама посред њега обесисмо харфе наше“ (Пс 136, 1-2).

Књижевне врсте псалама

Псалми изражавју однос старозаветног човека са Богом. У зависности од природе односа и животних околности оних који су писали псалме, постоје и различите врсте псалама: 1) Хвалитни – представљају израз дивљења Божијој величини и љубави којом дарује човека, што се примељује на основу историјских догађаја спасења или кроз поредак природе; 2) Захвални – најчешће су проузношени приликом приношења захвалне жртве, у њима се захваљује за избављење из одређене ситуације; 3) Прозбени или тужбалице – у њима се моли Бог да услиши молитву и помогне угроженом; 4) Месијански – псалми у којима се наговештава долазак Месије (Спаситеља).

Настанак Псалтира

Сам процес настанка Псалтира као збирке псалама био је сложен вишевековни процес. Новија истраживања сугеришу да већина псалама има корене у богослужењима Соломоновог храма, као и молитвеној пракси околних светилишта. Тако видимо да је цар Давид играо и певао у процесии (литији) приликом преношења Ковчега савеза (2Сам 6, 5). Такође, код пророка Амоса проналазимо јасно сведочанство о повезаности псалама и богослужења: „Уклоните од мене буку песама својих и свирања псалтира твојих нећу да чујем“ (Ам 5, 23).

Давиду се приписују 73 псалма, одакле и настаје назив „псалми Давидови“ у Предању Цркве. Потребно је појаснити само да „псалам Давидов“ у јеврејском не значи нужно да је сам Давид лично написао псалам, него се може односити и на то да се сам псалам слаже по ритму и мелодији са оним псалмима које је Давид написао (у контексту нашег појања: пева се „подобно“ тој стихири). У књигама Старог Завета видимо да се за Давида везује писање псалама и њихово певање у разним животним ситуацијама: приликом смиривања Саула на двору, након Јонатанове и Саулове погибије, након почињеног греха са Витсавејом. У 1Днев 15 описује се да Давид уређује певање у Скинији током богослужења и да се том користе инструменти, док се у 2Днев 7, 6 наводи да Левити током богослужења узносе песме које им је цар Давид написао.

Поред Давидове збирке псалама, присутне су и збирке других аутора: Корејевих синова, Асафа, Етана. Сматра се да је компилација псалама настајала у периоду XI-IV века пре Христа. Средином III века ове компилације повезују се у једно. У јеврејском тексту (масоретске традиције) и грчком (LXX) постоји разлика у нумерацији псалама – у LXX су неки псалми подељени на два и тако долази до размимоилажења у бројевима псалама у зависности са ког од ова два језика су превођени.

Историја рецепције

У Новом Завету постоје јасне индикације да је сам Господ Исус Христос проузносио псалме у одређеним ситуацијама. Приликом Тајне вечере видимо да су певални псалми хвале: „И отпојавши хвалу, изиђоше на гору Маслинску“ (Мк 14, 26). Наведени цитат

указује на податак да је за слављење Пасхе отпеван тзв. „египатски халел“ („Хвалите, слуге, Господа, хвалите Име Господње...“ Пс 112-117). На крсту Христос изговара „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио“, што је уствари Пс 21: „Боже, Боже мој, чуј ме, зашто си ме оставио...“. Исто тако Маријина песма „Велича душа моја Господа“ јесте управо изговорена у духу псалама као што су Пс 97, 106...

У раној Цркви Псалтир је своју примену пронашао посебно у аскетским заједницама. Доминантност Псалтира потребно је сагледати пре свега у светлу његове молитвене и богослужбене употребе. Већ при самом ступању у манастире у Египту, од придошлих подвижника се тражило да науче делове Псалтира напамет. На вечерњим и ноћним сабрањима читано је по 12 псалама. У свом *Уставу*, Касијан наводи да су се на првом часу читали следећи псалми: 50, 62, 89. Стихови Псалтира су се користили и у созерцавању. На основу овога постаје разумљиво због чега је Псалтир најзаступљенија књига Светога Писма у египатским патерицима. Честа употреба Псалтира у молитвеној пракси која се вршила више пута током једног дана, како у индивидуалној тако и у саборној молитви, оставила је дубок траг у египатским патерицима.

ПРИЧЕ СОЛОМОНОВЕ

У јеврејском Танаху ово дело насловљено је као „Мишле Шеломах“ (од „машал“), док је у Септуагинти преведено са „Паримие“. Књига је састављена углавном од „машал“, тј. од кратких изрека, пословица, у којима се формулише животна искуство. Машал је у почетку значао кратке изреке које су се временом проширивале у збирке или чак у поучне приче. У Новом Завету сам Господ Исус Христос цитира један рани „машал“ који се на грчком преводи „параволи“ (одатле параболе Новог Завета вероватно воде порекло од „машал“): „И рече им: Свакако ћете ми рећи ову пословицу (параволи): Лекару, излечи се сам“ (Лк 4, 23).

Приче Соломонове у суштини представљају компилацију различитих збирки мудрих изрека у форми „машал“. Књига не оставља утисак повезане целине коју карактерише сукцесивност. Напротив, различите збирке поука које се у њој налазе су веома очигледне, чак су и насловљене по различитим ауторима за које се везују, на основу чега се и врши подела књиге. Сматра се да је најстарији слој поука потекао од Соломона, за кога се поуздано може тврдити да је писао. Њему се приписују две збирке унутар Прича Соломонових, које уједно и чине саму срж књиге. За другу збирку се наводи да је прикупљена у време цара Језекије (VIII-VII век пре Христа).

Најмлађи слој књиге јесте сам Пролог (1-9) у коме се мудрост приказује као личност. Она је добронамерни отац и брижна мајка. Од аутора се још у самој књизи спомињу Лемуил и Агур (Прич 30, 1-14). Управо, очигледност присуства различитих збирки у самом делу, експлицитно навођење и других аутора, као и присуство различитих стилова указују на то да су Приче Соломонове плод вишевековног сабирања мудросних изрека различитих аутора међу којима доминира Соломон. Иако не постоји поуздан податак о томе, највероватније је да је књига коначно уобличена око 400-300. год. пре Христа.

Иако се састоје из различитих збирки и дело су различитих аутора, Приче Соломонове одишу једним духом који у суштини разликује два животна стила: живот по мудрости и живот по неразумности, односно лудости. Мудри нису нужно они који су

интелигентни, него пре свега они који су схватили да је смисао живота у заједници са Богом кроз држање заповести, одакле и долази мудрост као дар од Бога. Насупрот њима су неразумни, односно они који улудо живе без Бога. Приче Соломонове нуде смернице за живот, тј. упутства онима који су одабрали живот по мудрости. Управо се мудрост састоји у приближавању Богу кроз савладавање сопствених слабости, и тиме морални принципи постају веома битни, будући да представљају неку врсту компаса на путу ка Богу. Вера је темељ моралног живота.

Поштен однос према свима у сваком аспекту човековог живота јесте основна нит која се провлачи кроз целу књигу. У том светлу чести су мотиви: верности у браку, избегавање лажног сведочења, поткрадања, чињења штете социјално угроженима, подстицање на смирење, трезвеност, уздржање од неумерености и лењости. Ове поуке упућују се од стране отаца, то је искуство живота у вери које се преноси вековима са генерације на генерацију. Посебно је интересантна „Песма о врсној жени“ (Прич 31, 10-31) у којој се велича модел жене која је посвећена породици, морална и побожна. Мудрост тог искуства почива на чувању односа са Богом („Почетак мудрости је страх Господњи“ Прич 1, 7).

Познато је да је приликом формирања мудросних књига Старога Завета на њих велики утицај имала египатска мудросна књижевност која је и сама имала образовну функцију у Египту. Египатски фараони писали су упутства својим синовима како би их припремили за владање. Била су то упутства из праксе, што, уопштено гледајући, представља једну од основних карактеристика мудросне литературе – мудрост је одраз животног искуства и праксе. Оваква литерарна дела погодовала су Јеврејима у формирању државног апарата за време Соломона и послужила у образовању елите за управљање државом. Тим путем је извршен велики утицај на мудросну књижевност Старога Завета. Репрезентативна дела египатске мудросне литературе чији је утицај у старозаветним мудросним књигама веома приметан јесу: *Египатска упутства* (Egyptian Instructions) – збирка упутстава која су фараони давали својим синовима, и *Упутства Аменемона* (*The Instruction of Amenemope*) – упутство за владање које је фараон Аменемоп упутио свом сину. Ова дела су у великој мери утицала на Приче Соломонове.

Иако су у многоме сличне са мудростима околних народа Древног истока, Приче Соломонове су јединствене по томе што наглашавају да се до мудрости не долази сопственим напорима и размишљање, него само кроз Бога. Она није неки безлични поредак космоса као „Мат“ код Египћана, него је плод заједнице са Богом. На неколико места у Причама Соломоновим мудрост је приказана као личност која је блиска Богу и постоји пре стварања света: „Господ је мудрошћу основао земљу“ (Прич 3, 19). Она се обраћа читаоцу: „Господ ме је имао у почетку путева својих, пре дела својих, пре сваког времена. Пре векова постављена сам, пре почетка, пре постања земље. Кад још није било бездана родила сам се.. Кад је уређивао небеса, онде бејаш... Ко мене нађе живот је нашао (Јер пут је мој пут живота/Ја сам пут (истина) и живот)“.

Персонификација одређених аспеката људског живота јесте чест феномен у Старом Завету. Тако грех „виче“ Богу, („Крв твог брата виче к мени“), док добра дела „сведоче“ праведност. У том контексту треба разумети и персонификацију мудрости на овом месту. Међутим, важно је ипак приметити да иако је приказана кроз персонификацију, мудрости је ипак дато посебно значење: она је нешто, односно „Неко“, што је постојало пре свега створеног. Приказана је као она која се рађа од Бога, учествује у стварању света („Када је уређивао небеса, онде сам била...“ Прич 8, 27). Црква је у овим речима препознала Логоса, односно видела је наговештај оваплоћења Сина Божијег. Јованово Јеванђеље управо и почиње речима: „У почетку беше Логос и Логос беше у Бога“, са тим да се исповеда да је Логос (мудрост) Бог: „и Логос беше Бог“ (Јн 1, 1). Сам Христос предочава да је Он „пут, истина и живот“, што евоцира мисао из Прич 8, 35: „Ко мене нађе, живот је нашао“.

Тумачење Књиге проповедникове

Док се у Књизи о Јову тематизује питање „зашто праведник страда?“, у Књизи проповедниковој се поставља питање „зашто човек живи?“, односно који је смисао живота. Јов долази до спознаје да патња и грех нису нужно повезани, односно да човек може stradати иако чини добро. Проповедник доводи у питање устаљено уверење да праведник мора бити срећан. Он увиђа да чак и праведан човек, који може имати све, не мора нужно и бити срећан, тј. да може имати све а и даље бити неиспуњен и несрећан.

Јеврејски назив књиге је „qohelet“, што потиче од речи „qahal“ – скупина људи, збор. Одатле се мисли на оног који се обраћа на скупу, на „проповедника“ (порекло речи „Црква“ – еккалео, збор). Иако се у 1, 1 наводи да су то речи Соломонове, мало је извесно да је дело записано од самог Соломона, иако се везује за његово мудросно наслеђе. Књига је написана са доста арамеизамаи персијских речи и видимо да се у 1, 12 наводи да се аутор наводно одрекао царског престола, што се не може довести у везу са Соломоном који је до смрти остао на царском трону. Писац је свакако Јеврејин, највероватније из Јерусалима. Дело је настало у периоду IV-III века пре Христа.

Аутор књиге наглашава апсурде које уочава на сваком кораку свог живота. Дели своја запажања како би читаоца подстакао да се погрузи у тајну човековог постојања. На неки начин он „размишља на глас“, па су тако његове тврдње често опречне. Питања се постављају дијалектички: Нпр. прво хвали уживање, па одмах потом пита се „чему то, када ћемо умрети?“. Проповедник дефинитивно не покушава да понуди једно затворено учење, него радије преиспитује све о чему размишља, понајвише анализирајући феномене из перспективе проживљеног, тј. из сопственог искуства. Његово искуство је противречно колико и сам живот и из тог разлога он не покушава да помири супротности у својим исказима. Та напетост његових мисли одраз је напетости живота и Проповедник сматра да човек нема другу могућност него да то издржи. Издржати ту животну напетост, према аутору, могуће је у вери.

Противи се механичком поимању промисла Божијег и за њега Бог није рачуновођа који по људским судовима одмерава срећу и тугу, живот и смрт. Према њему, Бог није

дужан да полаже рачуне човеку за своје поступке. Али то проповедника не спречава да отворено искаже своје незадовољство са положајем човека у овом животу. Прво не искључује нужно ово друго, односно, то што Бог није дужан да полаже рачуне човеку не умањује чињеницу да је човеку тешко у овом животу.

Природни догађаји и људски живот јесу понављања истих догађаја и све је прилично монотono. На темељу сопственог искуства закључује да је све ташто (испразно): „Таштина над таштинама, све је таштина“ (1, 2). Таштина (испразност) је превод јевејске речи *hebel*, која означава „дах“, „пару“, и тиме представља пролазност, непостојаност. Односно, ових стихом проповедник исказује мисао да је све пролазно.

Живот и свет као дела Божија се не могу разумети у потпуности. О чему год да промишља, човек се суочава са ограничењима и стога је свако људско делање уствари „хватање ветра“. Човек не може побољшати оно што је лоше у свету и никакав људски напор не може утицати на ток ствари. Међутим, учење проповедника о томе да „све има своје време“ јесте врхунац спознаје о човековом месту у свету и Божијем промислу: „Свему има вријеме, и сваком послу под небом има вријеме. Има вријеме кад се рађа, и вријеме кад се умире; вријеме кад се сади, и вријеме кад се чупа посађено; Вријеме кад се убија, и вријеме кад се исцјељује; вријеме кад се разваљује, и вријеме кад се гради. Вријеме плачу и вријеме смијеху; вријеме ридању и вријеме игрању... Вријеме кад се љуби, и вријеме кад се мрзи; вријеме рату и вријеме миру.» (3, 1-8). Све у људском животу има свој час. Реч је о увремењености поступака, односно о «правом тренутку» људског делања. Није сваки поступак у сваком тренутку на правом месту. Вредност и успех поступка зависе од исправно одабраног тренутка када деламо.

Супродставља се становишту да је циљ живота бити срећан и да је потребно трчати за уживањима. Срећа и ужитак су добри и треба уживати у њима, али је неопходно схватити да су они дар од Бога и да се не могу сами по себи досегнути, а још су и пролазни. Кохелет не решава проблеме које износи, али отвара нове путеве ка томе супродстављајући се илузорним механичким решењима кроз инсиситрање на суочавањем са суровости реалног живота.

Проповедник истиче апсурд живота јер се држи уверења да се по смрти одлази у шеол (подземни свет у коме мртви обитавају као сенке). Тамо завршавају и праведни и мудри, и добри и зли. Код проповедника још није сазрела спознаја о награди и казни у животу после смрти. Он тек назире да „страх Божији“, односно однос страхопоштовања према Богу јесте кључан за нешто касније.

Он доводи у питање многа устаљена убеђења која су се до тада прихватала и очигледан је критичар мудрости своје епохе, будући и сам мудрац. Са једне стране, писац мудросном поучавању и делању придаје практичну вредност, док са друге стране види њена ограничења и терет који она са собом носи: „Јер гдје је много мудрости, много је бриге, и ко умножава знање умножава муку» (Проп 1, 18).

Његово поучавање поштује тајну живота, сурово је као и сама реалност и непредвидив му је ток мисли као што је и живот непредвидив. Аутор ове књиге долази до закључка да све све што нуди овоземаљски живот није довољно да се задовољи дубока човекова тежња ка нечем узвишенијем. Зато он на крају књиге саветује да је једино смислено држати се Бога. Стога предочава да све што је речено у овом делу треба посматрати кроз призму односа са Богом: “Главна је свему што си чуо: Бога се бој, и заповијести његове држи, јер то је све човјеку.» (12, 13). Проповедник није песимиста. Он је реалиста-верник који уочава ограничења овоземаљског живота чиме индиректно отвара пут ка каснијој спознаји вечног живота у заједници са Богом.

Тумачење Песме над песмама

Оригинални назив на јеврејском ове књиге јесте „Šir haširim“, што представља јеврејски облик суперлатива (као „таштина над таштинама“ код Проп) и дословније би се могло превести као „најлепша над свим песмама“. Разлог оваквог наслова потребно је тражити у теми којом се она бави, а то је љубав (која се посматра као највећи дар од Бога).

Опште гледано, реч је о збирци љубавних песама литерарно сродних са ранијим египатским песмама. Одатле се момак и девојка називају „брате“ и „сестро“, што је било својствено терминологији египатских љубавних песама. Иако се у Пнп препознаје утицај староисточне љубавне лирике, ова књига је потпуно обликована у јудејском духу. На основу јеврејских извора, као и на основу саме тематике Пнп, очигледно је да је амбијент ових песама израилска свадба. У Израилу свадба је трајала седам дана и представљала је посебан животни догађај. Свадба, као и сама институтција брака, имала је верски карактер. Књига не поседује драмски радњу и расплет, него се радња одвија у форми дијалога и монолога уз прекиде песама.

Јудејска заједница Пнп чита на празник Пасхе и она улази у збирку Мегилот (збирка пет свитака који се читају на празничним богослужењима). Ова књига је била предмет многих интрига и расправа, будући да се, на равни дословне интерпретације, бави деликатном темом љубави две младе особе. Тако је Ориген у три наврата тумачио Пнп и то трећи пут у десет томова. Синагога допушта самостално читање ове књиге мушкарцима тек у четвртој деценији свог живота (у зрелом добу), док Блажени Јероним скреће пажњу једној особи да Пнп чита тек после свих осталих књига Старог Завета како је не би схватио погрешно.

У облику у ком је данас имамо, књига је настала након Јездре и Немије, IV век. На ову претпоставку упућују многобројни арамеизми у тексту, као и персијске и грчке речи.

На нивоу дословног смисла текста, Пнп говори о љубави своје младих који ступају у брак. Језик књиге изгледа доста смео, будући да се говори и о телесној пројави љубави. Међутим, потребно је имати у виду да је текст настао у другачијем културном миљеу у

односу на онај у коме ми данас живимо. На другим местима у Писму видимо да се телесна пројава брачне љубави посматра као дар од Бога (Прич 5, 15-23; Проп 9, 9). Брачна постеља схватана је као нешто сакрално.

Временом се развило типско и алегоријско тумачење Пнп, те је љубав између женика и његове заручнице тумачен кроз призму односа Јахвеа и Израила. Овакво тумачење не проналазимо у самој књизи, оно је плод касније интерпретације. Основа за такво тумачење постојала је још у пророчким списима, где се Израил поистовећује са женом (додуше, са неверном женом), док је Јахве представљан као верни муж (Ос 1-3; Јер 2, 2; Ис 54, 4). Касније ће се у Новом Завету овај мотив проширити и Христос се препознаје као женик коме отац спрема свадбу (Мт 25, 1), посебно код апостола Павла који ће продубити опис односа Христа и Цркве као дела љубави.

У Пнп се избор супружника не своди на нужност одабира од стране родбине, што је кулуролошки била реална ситуација, него се наглашава слободан избор онога који се воли. Јединство брака темељи се на слободном избору, чиме Пнп уноси нову спознају у цивилизацију тог времена.

У сваком случају, Пнп је похвала љубави. Опис стварања човека у Пост 2 представља исконско искуство човекове спознаје привлачност полова. У упућености на другог, на „ти“, и у духовно-телесном јединству љубави са особом супротног пола, човек посредује у стварању новог живота. Пнп пева о ономе што је Бог усадио у човека, она је песнички исказ Пост 2. Посебно је важно да Пнп за разлику од многих других места у Старом Завету смисао брака и љубави не види нужно у добијању потомства, него брак и љубав приказује као нешто по себи сврсисходно.

Дословно тумачење Пнп у смислу прослављања љубави двоје људи не искључује алегоријски смисао тумачења према коме се у ликовима то двоје људи прославља љубав Бога према човеку. Централни мотив је љубав.

Премудрости Соломонове

Премудрости Соломонове припадају ширем канону књига Старог Завета (тзв. „другоканонске“). Специфичност овог дела јесте пре свега податак да је за разлику од осталих старозаветних књига написана на грчком језику. Већ сам тај податак упућује на чињеницу да њен аутор није могао бити Соломон, будући да је он живео пре ширења грчког језика. Аутор књигу приписује Соломону како би истакао важност питања којим се она бави и како би јој дао ауторитет и привукао пажњу читалаца. Псеудоепиграфија је била својствена древним књижевним делима и није толико била негативно конотирана као што се, можда, данас доживљава. Без обзира на то што аутор није Соломон, сама књига свакако одише духом Соломонове мудрости.

Иако се не зна поуздано ко је аутор, извесно је да је он био образовани Јевреј и да је живео у Александрији. Овај град је био највеће стециште јеврејске дијаспоре (сматра се да је у Александрији од 500.000 становника, око 200.000 било Јевреји. Да је писац књиге био Јеврејин, указује његово детљано познавање „вере отаца“ (Прем 9, 1), поимање стварности својствено јудејској мисли, као и начин изражавања. Сматра се да је књига написана око I века пре Христа, што је уједно чини најмлађом старозаветном књигом.

За разлику од Макавејских књига које су писане као позив на борбу са јелинским властима и њиховим религијским концептом, Премудрости Соломонове представљају покушај да се усвоје оне вредности јелинизма које нису противречне јудејској вери и традицији. Аутор књиге је типичан израелски „мудрац“. Међутим, види се да прилично добро познаје грчки језик и јелинску философију. На неки посебан начин он успева да синтетише јеврејску „хокмах“ (премудрост) и грчку „софију“ (мудрост).

Писац књиге полази од чињеница из историје Израила, подразумевајући их као да су познате сваком читаоцу. Са друге стране, усваја одређене јелинске појмове и прилагођава их јудејском поимању (ману назива „амброзија“, што је храна богова у грчкој митологији; стоичко учење о главним врлинама). Користећи се грчким појмовима, аутор Прем. Сол. старим истинама јудејске вере даје модерну форму прилагодивши их тиме потребама своје заједнице у једном новом контексту живота у Александрији, а све у циљу

да их сачува од привлачности грандиозне јелинске философско-религијске мисли. Култ идола је изгубио своју привлачност за Јевреје, али је сада као изазов претио паганско-материјалистички поглед на свет који је карактерисао негирање вечни живот и свест о одговорности пред вечном правдом, што је водило ка предавању себе у безграничном телесном уживању. Иако постоје одређени утицаји јелинске философије у овом делу, учење које је у њој изложено остаје верно истинама вере.

Након позива да се тежи мудрости, фокус пажње читаоца усмерава се на важност коју мудрост има у људском животу. Аутор у наставку прелази на посебну анализу мудрости, описујући природу њеног порекла и начин на који она функционише. Оно што је најважније, аутор открива на који начин се мудрост стиче. Вешто придаје мудрости ауторитет тиме што од 11, 4 мудрост уступа реч Богу, чиме јој аутор придаје извор у Богу. Мудрост у овом делу је слична мудрости у Причама Соломоновим, посебно у контексту стварања (Прич 8, 1- 9,6) с тим што је мудрост у Прем. Сол. приказана више философским изразима:

„Спознах и оно што је скривено и што је јавно; јер ме научила Премудрост - изумитељка свега. Јер у њој је Дух разума, свети, јединородни, многострани, танани, благољетни, свијетли, чисти, јасни, незлобиви, добротољубиви, продорни, неодољиви, добротворни, човјекољубиви, тврди, крепки, безбрижни, свесилни, свевидећи и све духове прожимајући умне, чисте, светанане. Јер она је одбљесак свјетлости вјечне и огледало чисто Божанског дјејства и слика Његове доброте.“ (Прем Сол 7, 21-26). „Чист одраз“ (апориа), као и набрајање главних врлина јесу утицај стоичке философије.

На личном нивоу, мудрост обитава у особама које су светог живота. Она долази од Бога, она је „дах силе Божије“ (7, 25) и стога је потребно молити се Богу да би је стекли. Мудрост омогућава очување живота у светости и води у бесмртност. Овај увид је један од најважнијих карактеристика самог дела. Према 2, 23, „Бог је човека створио за нетрулежност“, и верни по смрти не одлазе у шеол него обитавају у љубави са Богом (3, 9). Реч је о кулминацији вишевековног постепеног развоја учења о животу после смрти. Коначно се у старозаветној мисли директније излаже вера у вечни живот, о којој имамо

фрагменте код Данила и Сираха. После доста времена сазрела је спознаја да догађаји у овом животу јесу тек припрема за вечни живот и да традиционално учење о награди током овоземаљског живота има своја ограничења. Тако се сада смрт младића не сматра за казну и срамоту уколико је верно служио Богу (јер постоји живот вечни у коме следи награда/казна), и страдање није нужно знак да је неко грешан. Сусрет са јелинском мисли отворио је нове перспективе за јудеску веру и подстакао је на дубље сагледавање свог предања.

Приказујући улогу мудрости у историји Израила, писац Прич. Сол. користи се специфичном књижевном врстом која му омогућава да претходне догађаје протумачи из другачије перспективе. Реч је о «мидрашу», посебној књижевној врсти али и посебној егзегетској методи коју касније користе рабини. Назив је изведен од глагола «дараш» што значи «тражити», «испитивати» и често се доводи у везу са култним местима на ходочашћу (тражењем Бога на светом месту) или са тражењем одговора од Бога у молитви. У периоду након Вавилонског ропства Јевреји траже одговоре у Писму и тако «дараш» почиње да означава проучавање Торе, односно кључних историјских догађаја у историји Израила. У каснијој рабинској литератури под «мидрашем» се подразумева истраживање смисла неког библијског текста, односно тражење одговора у тексту Писма. Тако се сада аутор Прич. Сол. користи мидрашом сагледавајући претходне догађаја кроз призму мудрости и повезујући кроз њу кључне моменте израилске историје у једну целину.

Занимљива је антропологија коју проналазимо у књизи, јер даје свеобухватну перспективу човека и укључује елементе који се не могу тако лако наћи у осталим књигама СЗ: Човек је душа-тело, створен за бесмртност и нераспадљивост, док је смрт ушла у свет «ђаволском завишћу». Живот за човека се не завршава у смрти, него након ње праведнике очекује живот у заједници са Богом. Та бесмртност је Божији дар, а не нешто аутономно. Учење о бесмртности је потребно разумети као продужетак осталих старозаветних предаја, попут створености по лику и подобију Божијем, изласка из Египта у коме се праведни спасавају а безбожни гину, љубави женика и невесте у Пнп.

Месијанизам

Појам „месијанизам“ потиче од јеврејско-арамејске речи *mašiah* (*mašah* – помазати, трљати уљем) и значи „помазаник“, док је грчки еквивалент овом појму *χριστος*. Глагол *mašah* се у Старом Завету искључиво повезује са сакралним помазањем, односно за обредну радњу посвећивања помазањем.

На просторима древног Истока, цар је био јединствена особа са посебном улогом у друштву. Он се доводио у везу са сакралним, будући да је био носилац власти и управљања, што је за народе Блиског Истока било божанско својство. На тој позицији и са таквом улогом, цар је повезиван са божанствима и често је сматран за Божијег представника на земљи, носилац божанских закона по којима се управља друштво. Одатле је и његово устоличење и крунисање и вршено у храмовима, при чему је у самом обреду проглашаван за „сина божијег“. У Израилу не проналазимо представу о томе да је цар „син божији“, али јесте присутна свест о томе да је цар повереник Божији, односно да би он требало да осигурава чување Закона. У том контексту је посматран пре свега највећи израилски цар – Давид.

Месијанизам у јеврејском народу у свом најширем оквиру посматран је за очекивање славне будућности. Он почива на израилском праволинијском схватању времена, за разлику од цикличног посматрања времена. Историја спасења која почиње са Аврамом јесте најбољи пример доживљају протока времена које се не враћа на почетак, него се креће ка славној будућности и спасењу. У том контексту месијанизам је ишчекивање спасења како у религијском смислу, тако и у друштвено-политичком и могао би се посматрати као својеврсна старозаветна сотириологија.

У самом почетку, месијанизам се није везивао за конкретну личност, али када се касније успоставио, он је посматран као посредник којим Бог успоставља своје царство. Израилци нису толико ишчекивали месију колико су очекивали испуњење месијанског обећања. Као хришћани, ми посматрамо прошлост кроз лик Месије који је дошао (Христа), али ни самим пророцима није била до краја јасна будућност коју су најављивали и ишчекивали (Бр, 24, 16-19). Као назив за конкретну личност коју су старозаветни

праведници ишчекивали, „Месија“ се у теолошкој терминологији појављује тек у I веку пре Христа.

Представа о Месији као конкретној личности, као о појединцу, која ће спасити Јевреје, настаје тек након пада Јудејског царства и пропасти Давидове династије. То је период у коме су се пророци освртали на славну прошлост у време Давида и почели најављивати да ће доћи неко ко ће бити цар попут Давида владати у име Божије, чувати Закон и донети мир.

Месијанско ишчекивање се провлачи кроз целокупну историју Израила, још од најранијих почетака. Током времена, месијанизам се развијао и попримао различите форме:

1) ОПШТИ МЕСИЈАНИЗАМ – доводи се у везу са позивом Авраму у коме се препознају будући догађаји које Бог наговештава Авраму. Патријарси су сукцесивно добијали исто обећање и наду по питању будућих догађаја, док су искуства Изласка и Синајског савеза то и потврдили. Патријарси представљају повлашћену лозу преко које ће се испунити Божији план спасења. Обећање Авраму се испуњава, његово потомство постаје велик народ и настањује се у Обећану земљу. Стање у Ханану је било непредвидиво и месијанско ишчекивање се уздигло на нови ниво.

2) ДИНАСТИЈСКИ (ЦАРСКИ) МЕСИЈАНИЗАМ – Са формирањем царства у Израилском народу, цар Давид је успоставио јаку политичку моћ и стабилност. Народ је постао свестан да је Бог уз Давида, о чему и сведоче про-монархистички извештаји. Натановим пророштвом се судбина Израила довела у блиску везу са Давидовом лозом, те је народ почео посматрати његову династију са великом надом и очекивањима и зато се и након распада царства у Јудејском делу инсиситрало да на трону може седети само Давидов потомак – тиме се осигурава месијанско испуњење.

То Натаново пророштво у 2Сам 7, 11-16 јесте кључно за разумевање даљег тока развоја месијанске идеје: „И од онога дана кад поставих судије над народом својим Израиљем; и смирићу те од свијех непријатеља твојих. Јоште ти јавља Господ да ће ти Господ начинити кућу. Кад се наврше дани твоји, и починеш код отаца својих, подигнућу

сјеме твоје након тебе, које ће изаћи из утробе твоје, и утврдићу царство његово. Он ће сазидати дом имену мојему, и утврдићу пријесто царства његова довијека. Ја ћу му бити отац, и он ће ми бити син; ако учини што зло, караћу га прутом људским и ударцима синова човјечијих. Али милост моја неће се уклонити од њега као што сам је уклонио од Саула, којега уклоних испред тебе. Него ће тврд бити дом твој и царство твоје довијека пред тобом, и пријесто ће твој стајати довијека.“

На основу овог места касније ће и пророци почети да месију приказују као цара. Тако пророк Михеј наводи да ће се месија родити као и Давид у Витлејему (Мих 5, 1: „А ти, Витлејеме Ефрато, ако и јеси најмањи међу тисућама Јудинијем, из тебе ће ми изаћи који ће бити господар у Израилу, којему су изласци од почетка, од вјечнијех времена.“). Исаија и Захарија наговештавају да ће месија своју власт раширити по читавом свету (Ис 11, 10; Зах 9, 10) и да ће његово царство бити царство мира и правде (Ис 9, 5-6; 11, 6-8). Натаново пророштво утицало је на то да су сви цареви из Давидове лозе након помазања за цара постајали месије преко којих је Бог остваривао свој план спасења Израила, а кроз њега и спасење свих осталих народа.

Месијанско место које налазимо у Пост 3, 15 („И још мећем непријатељство између тебе и жене и између сјемена твојега и сјемена њезина; оно ће ти на главу стајати а ти ћеш га у пету уједати“) назива се „протојеванђељем“ (првим Јеванђељем) јер се у њему непосредно након изгнанства из раја наговештава да ће „неко“ стати на главу змији. У науци тренутно преовладава мишљење да је Пост 3, 15 записано у време Соломона. У јеврејском тексту „семе“ (јевр. „зера“) схваћено у колективном смислу ће стати на главу змији. Ту видимо одраз колективног месијанизма (семе- потомство у општем смилу), највероватније династијски одређеног. Занимљиво је, међутим да се у Септуагинти „семе“ на овом месту преводи са „он“ (*αυτος*), што указује на сужавање значења као очекивања једног конкретног потомка. Реч је о очигледном примеру језичке природе у коме је на делу развој месијанске представе од колективног ка конкретној личности.

Још једно од кључних месијанских места јесте Ис 7, 14: „Зато ће вам сам Господ дати знак; ето дјевојка ће затрудњети и родиће сина, и надјенуће му име Емануило“.

Историјска позадина овог пророштва јесте рат Сирије са Јудејским царством у коме је је пророк Исаија саветовао Јудејског цара Ахаза да се не плаши страних освајача и да ће Бог дати знак да је уз свој народ. Тај знак је то да ће млада жена („ха алмах“) затруднети и родити дете које ће добити симболичко име Емануил („са нама је Бог“), што би значило да је Бог и даље са својим народом. „Млада жена“ је царица, а рођење детета јесте знак да ће Давидова лоза опстати упркос чињеници да је Ахаз пре тога принео на жртву свог сина, који је требало да буде продужетак Давидове лозе. Највероватније да се Исаијино пророштво првобитно односило на Ахазовог сина Језекију кога добија након овог пророштва, цара који је био веран Богу. То, међутим, не искључује нужно и значење које ће Црква препознати поистоветујући Емануила са Господом Исусом Христом, посебно уколико се има у виду да личност владара какву Исаија овде описује не одговара у потпуности лику цара Језекије.

Негативни поступци царева утицали су на месијанску представу код пророка који почињу да се окрећу све више ка будућем месији, а не толико ка тренутном стању у Давидовој лози.

3) ЛИЧНИ МЕСИЈАНИЗАМ - Иако су наследници Давида на његовом престолу били склони нарушавању Савеза са Богом, ипак Божије обећање није могло бити осујећено. Међутим, одласком у Вавилонско ропство пропада Давидова династија. Јевреји више нису имали владара који би био предмет месијанских очекивања, нису могли замишљати месију као идеалног владара јер царства више нема. Месијанска обећања су се почела поново читати, али сада у другачијим околностима и новој перспективи. Тада се почиње говорити о Месији у оном смислу у коме ми данас размишљамо о њему – конкретна Личност која ће избавити Израил.

Улогу помазаника (месије) у одређеној мери преузима првосвештеник, будући да је у одсуству цара управљао земљом и бивао помазиван. Сада се првосвештеник нашао у средишту месијанског ишчекивања.

Пророк Јеремија има важну улогу у преласку са колективног на лични месијанизам: „Гле, иду дани, говори Господ, у које ћу подигнути Давиду клицу праведну

(праведни изданак), која ће царовати и бити срећна и чинити суд и правду на земљи. У његове дане спашће се Јуда, и Израил ће становати у миру“ (Јер 23, 5-6). Цитат сведочи да се сада очекује конкретна личност, „изданак“, тј. „потомак“ из Давидове лозе.

Месија као посебна личност која ће доћи, код пророка приказана је као цар, али и као пророк - код Исаије је то „трпећи слуга Јахвеов“, док је код Данила „Син човечији“. Код Исаије „слуга Јахвеов“ је недоречена личност коју Јахве бира и испуњава Духом (Ис 42, 1). Он има националну и универзалну улогу у спасењу. Као смирен и понизни слуга он ће својим трпљењем и смрћу испунити Јахвеов план избављења грешника и свих народа (Ис 50, 6; 53, 7; 53, 8. 11-12). Потпуно је нејасно на кога конкретно је Исаија мислио када је најављивао „слугу Јахвеа“, али су ученици Христови, по његовом Васкрсењу, у личности Господа Исуса Христа преопознали све ове карактеристике.

Још једну назнаку такве тајанствене личности која успоставља коначно есхатолошко царство проналазимо у Књизи пророка Данила. Данило најављује долазак „сина човечијег“: „Гледах докле се поставише пријестоли, и старац седе, на ком бјеше одијело бијело као снијег, и коса на глави као чиста вуна, пријесто му бијаше као пламен огњени, точкови му као огањ разгорио... Видјех у утварама ноћнијем, и гле, као син човјечји иђаше са облацима небеским, и дође до старца и стаде пред њим. И даде му се власт и слава и царство да му служе сви народи и племена и језици; власт је његова власт вјечна, која неће проћи, и царство се његово неће расути“ (Дан 7, 9-14). Реч је о апокалиптичком месијанизму.

Дакле, након изласка из Вавилонског ропства код Данила видимо да се развија представа о „сину човечијем“ који долази одозго на облацима са циљем да успостави коначно есхатолошко царство и заједно са Богом суди људима. „Син човечији“ је фраза којом се исказује да је реч о човеку, о конкретном људском бићу.

Тумачење Књиге пророка Јеремије

У другој половини VII века моћ Асирије почиње да опада, да би Вавилон за време Набопаласара (626-605. пре Христа) успео да се ослободи од Асирије. Коначно 612. године пре Христа пада главни град Нинива. Ови догађаји створили су повољне услове да се у Јудеји догоди државна и верска реформа цара Јосије (639-605). У годинама које су уследиле, преовладавали су сукоби Египта и Асирије у чему се јудејски цареви нису најбоље сналазили бирајући стране у том спору. На крају, у боју код Каркемиша 605. год. пре Христа, Вавилон је презео власт у тим пределима и под Навуходоносором ће Израил бити поробљен и одведен у Вавилонско ропство.

Након победе Вавилонца над Египтом код поменутог Каркемиша, јудејски цар Јосија је првобитно прихватио вазални однос према Вавилону, али је убрзо направио погрешну одлуку и под туђим наговором покушао да се подигне против Вавилона. Убрзо је поражен и заробљен. Пророк Јеремија у таквим смутним временима за историју Израила покушао је да одврати цара Јосију од устајања на Вавилон у том тренутку јер је био свестан да је сада било потребно опстати и сачувати веру. Обраћајући се последњем јудејском цару Седекији, Јеремија Навуходоносора назива „слугом Јахвеовим“ али и „бичем Божијим“, покушавајући цару да скрене пажњу да се догађаји на историјској позорници и у овом тренутку одвијају по Божијем допуштењу и да није тренутак за устанак. Седекија подлеже наговорима својих саветника и подише се на Вавилон. Након тога један део Јевреја бежи у Египат и Јеремија са том скупином људи одлази да би их сачувао у вери у многобожачком окружењу.

Јеремија је био приморан да се бори са верским синкретизмом свога доба, ирационални фанатизам, као и са ситуацијом у којој се руше теокрадске наде (веровање да Израил не може бити освојен јер је то Јахвеов народ). Већина савремених истраживача сматра да је Јеремија у почетку подржавао реформу цара Јосије до тренутка у коме је она прерасла у силом наметање религије која је легалистичка и површна. Јеремија је био против религије која је чиста институција без додира са животном стварности и искреним односом према Богу.

Као што се може закључити из историјских околности, тренутак у коме живи и пророкује Јеремија није био ни мало лак. Бреме његове пророчке службе постаје још јасније када се обрати пажња на природу његове личности: Јеремија за себе каже да је још дете (имао је између 20 и 30 година). Описан је темпераментом као благ, плашљив и повучен, а сада треба кроз пророчку службу да се изложи грубом суочавању народа са немилосрдном истином проповедајући катастрофу као казну за грех. Дакле, Бог га позива да живи супротно свом склопу личности.

Рођен је око 650. пре Христа у старом свештеничком граду Анатоту, недалеко од Јерусалима у древној свештеничкој породици. Највероватније да је потомак Авијатара из Давидовог доба. Није ступао у брак нити имао деце. За његов позив наводи се нешто што не можемо пронаћи у позивима других пророка, веома посебно: „Пре него те саздах у утроби, знах те; и пре него што изађе из утробе, посветих те; за пророка народима поставих те“ (Јер 1, 5). Не само да га Бог не поставља искључиво пророком Израила, него над свим народима. Природа његове пророчке службе везује се за Божије свезнање, Бог га још и пре рођења одређује за пророчки позив, али га тиме не предодређује: знах те – позвах те. Живот је завршио у Египту, не дочекавши да види испуњење својих пророштава о избављењу.

У самој Књизи се примећује пророково духовно узрастање у вери, страдање га је учвршћивало и подстицало на раст. Јеремија се мучи са смислом сопствене проповеди јер на његово пророковоња нема позитивне реакције. Он пролази унутрашњу борбу са самим собом: „И рекох: Нећу Га (Бога) више помињати, нити ћу више говорити у име његово, али би у срцу моме као огањ разгорео, затворен у костима мојим, и уморих се задржавајући га и не могох више“ (Јер 20, 9). Пророк није одустајао говорити против цара и његових поданика који су народ водили у пропаст.

За Јеремију је карактеристично да је најзаstraшујућа пророштва износио у периодима који су изгледали као мирни и позитивни, док је у најкритичнијим тренуцима народу враћао наду у поновно избављење. Тако, најављујући ропство уколико се не покоре вавилонском цару, Јеремија носи јарам на својим леђима, али касније и избављење из ропства он пророкује „сломљеним јармом“. У најкритичнијем тренутку када народ

одводе у ропство, он купује њиму у Анатоту што је симболичка радња указивања на то да Бог неће оставити свој народ и Свету земљу и да ће се вратити из ропства. Истина, он се супродставља лажним израилским пророцима у Вавилону који су говорили да ће ропство бити кратког даха и наглашава да ће потрајати не би ли схватили величину промашаја који су као народ учинили.

Постоје одређене сличности Јеремије са Мојсијем и Самуилом: Попут Мојсија бори се са сопственим народом да му донесе добробит држања завета Богу, попут Самуила покушава да помогне царевима да остану на путу Јахвеа. Попут обојице, уноси нешто револуционарно за дотадашњи теолошки концепт: најављује нови завез. У Јер 31, 31-33 Јеремија каже: „Ево, иду дани, говори Господ, када ћу учинити са домом Израиљевим и са домом Јудиним нов завет, не као онај завет који учиних са оцима њиховим, када их узех за руку да их изведем из земље Мисирске, јер онај завет мој они покварише, а ја им бејех муж, говори Господ. Него ово је завет што ћу учинити са домом Израиљевим: после ових дана, говори Господ: метнућу завет свој у њих и на срцу њиховом написаћу га и бићу им Бог и они ће ми бити народ“.

Тај „нови завет“ спомиње се месијански и то само на овом месту у Старом Завету. Нови. Он је ће бити „исписан у срцима“, што указује на искреност односа човека према Богу, за разлику верског формализма који је још у Јеремијино доба очигледно био присутан. Пророк Јеремија је био присталица верске реформе која се не спроводи спољашњом силом, него унутрашњим уверењима и буђењем свести. Тај нови завет исписан у срцима односи се на испуњавање одредаба који у њему стоје, не због слова њиховог прописа него због тога што ће те уредбе испуњавати својим животом, живећи по њему и делати у складу са њим. Тај нови завет неће бити привремен као Мојсијев, него вечан. Свакако, ово је месијанско место које се односи на Христов завет љубави потврђен у Његовој Крви и Телу.

Сам Господ Исус Христос се служи сликом пророка Јеремије о пећини разбојничкој приликом изобличавања лицемерства формалног поштовања закона: „Је ли овај дом, који се зове мојим именом, у вашим очима пећина разбојничка?“ Јер 7, 11.

Тумачење Јез 18

«Опет ми дође ријеч Господња говорећи: Шта хоћете ви који говорите причу о земљи Израилевој говорећи: оци једоше кисело грожђе, а синовима трну зуби? Тако ја био жив, говори Господ Господ, нећете више говорити те приче у Израилу. Гле, све су душе моје, како душа очина тако и душа синовља моја је, која душа згријеша она ће погинути.» Јез 18, 1-5.

Пророк Језекиљ живео је и пророковао у VI веку пре Христа, дакле у време Вавилонског ропства. Његова пророштва пре пада Јерусалима упућују на покајање и упозорење од казне Јахвеове, док након пада Јерусалима почиње да проповеда поновно успостављање Израила. Био је из свештеничке породице, и сам је био свештеник. Његове проповеди критикују више неправилност богослужбене праксе која се огледала у немарности и верском синкретизму.

Конкретно у Јез 18 пророк Језекиљ уводи концепт «индивидуалне одговорности» како би ублажио пренаглашену теологију колективне одговорности која се почела злоупотребљавати. Наиме, представа о «заслугама отаца» (Аврама, Давида...) постала је камен спотицања народа јер је служила као оправдање и ослањајући се на њу изградили су представу о супериорности и некаквој безмало магичној сигурности – то што су потомци Аврама гарантује им заштиту од Бога шта год они радили. Језекиљ критикује такав став и у први план ставља појединца и његову одговорност: Ако отац сагреша, он ће одговарати, ако син сагреша, син ће одговарати. То што су завршили у ропству, то је залуга њих самих и не могу се вадити на оце.

Захваљујући овом богословском увиду, касније ће бити могуће да се из њега развија учење о награди и казни после смрти и о животу након смрти уопште.

Тумачење Књиге пророка Данила

Јеврејском Танаху, Књига пророка Данила налази се у Списима, док се у Септуагинти налази у Пророцима (уједно, у Септуагинти постоје додаци текста који се не налазе у јеврејском тексту и посматрају се као девтероканонски). Постоји више могућих разлога због којих је Данило у Списима у Танаху: касније време настанка саме књиге, због приказа начина како Данило прима откривење (као виделац „хозе“, а не као пророк „нави“), због сведочанства о „Сину Човечијем“ у коме је Црква препознала Христа због чега је јудејска заједница имала потребу да Данила класификује као списе.

Име пророка Данила означава „Бој је мој судија“ што имплицира верност Богу. Књига пророка Данила специфична је по много чему. Сам стил писања је комплексан јер је први део књиге на писан у „он“-стилу (приповеда се о Данилу у трећем лицу), док је други део књиге писан у „ја“- форми (из првог лица). Књига је написана на три језика: јеврејском, арамејском и грчком, при чему текст почиње на јеврејском, затим прелази на арамејски и онда се поново враћа на јеврејски, а девтероканонски додаци су писани на грчком. Иако се убраја у пророчку књижевност, она је у исто време и апокалитпичка књига која је једина у потпуности ушла у Стари Завет као таква.

Предање Цркве, као и јудејско предање, књигу приписују пророку Данилу (да је он лично аутор) и не доводи у питање његово ауторство. Имена Данилових другова (Ананија, Мисаил, Азарија) јесу била у употреби у периоду Вавилонског ропства, што иде у прилог тези да је пророк Данило аутор књиге. Са друге стране, савремена библистика западних теолога сматра да Данило иако је постојао, није записао целу књигу, него да се радња у којој се одвијају догађаји (VI век пре Христа) временски не подудара са периодом у коме је она коначно уобличена. Према западним библистима други део Књиге пророка Данила написан је у време Макавејаца, око 165. године пре Христа. Као сведочанства у прилог овој тези наводе се следећи подаци: место саме књиге у јеврејском канону указује да је настала доста касније, присуство арамејског језика који се користио тек од V века, постоје нетачни подаци о историјским личностима у Вавилону што би аутору који је савременик тих дешавања тешко могло да промакне (нпр. Валтазар је приказан као последњи

вавилонски цар и син Навуходоносора, што није тачан податак јер је познато да је Валтазар био син Набонида), експлицитно учење о васкрсењу мртвих које се спомиње код Данила иначе јесте одраз тек III-II века пре Христа, фокус књиге је на периоду (II век пре Христа) што не би имало пуно значења за Данилове савременике који су живели у IV веку пре Христа.

Постоји и мишљење да је најранији слој књиге настао у време Данила, а да су касније додати други делови у светлу новонасталих околности.

Начално посматрано, књига се бави периодом од Навуходоносора и Кира до Антиоха IV Епифана.

У књизи се спајају две веће књижевне врсте: хагада (Дан 1-6) и апокалиптика (Дан 7-12).

Главе 1-6

Првих 6 глава писано је као хагада, што је у суштини једна морлано-верско приповедање. Хагада је тип мидраша (тумачења) који се бави тумачењем незаконске грађе. Хагада је у првих 6 глава искоришћена у служби апокалипсе (откривења) која ће уследити од Дан 7. У Књизи пророка Данила управо је присутна хагада којом аутор осликава Данила као идеал привржености вери отаца у критичним временима. Највероватније да су његове поруке упућене читаоцима макавејског периода који су се суочавали за забранама поштовања суботе, једења чистих јела, приношења жртава Јахвеу.... Навуходоносор је приказан доста слично Антиоху IV Епифану који се својим забранама испречио између Израила и Бога. Обојица обесвећују храм и устају на Јерусалим који је град Јахвеов.

Основна порука Дан 1-6 није толико приказивање личности пророка Данила, колико истицање тога да Данилов Бог нарушава планове најмоћнијих овоземаљских владара и брани своје верне слуге. Тиме се Израилци у доба Макавеја подстичу на наду и веру у Бога, јер ако буду попут Данила, Бог ће их сачувати.

Према тексту саме књиге Данило је био депортован као роб у Вавилон од стране самог Навуходносора већ 605. године пре Христа. Данило и његови пријатељи одгајани су на двору Навуходносора за вршење државне службе, где се он придржава Мојсијевих прописа о забрањеним јелима једући само биљну храну и добија од Бога мудрост, дар тумачења снова и постају „светлијих лица“, односно бољег физичког стања од осталих.

У Дан 2 имамо виђење једног великог кипа у коме су кроз четири различите легуре метала приказана четири моћна цара: злато, сребро, бакар и гвожђе, који је потом ударио велики котрљајући камен и срушио га. Наиме, Навуходносор је имао сан који га је узнемирио и кога није могао да се присети (као некада фараон у време Јосифа). Пошто цареви чаробњаци нису могли да му открију тај сан, он наређује да се сви погубе. Данило моли Бога да му открије сан и његово значење што Бог и чини. Данило то тумачи цару тако да је Бог Израилев цар историје (времена и збивања) и да је Навуходносору дао власт над целом земљом, те је он глава од злата. Након њега ће доћи Мидско царство (сребро), па затим Персијско (бакар) и на крају Грчко (гвожђе). Посебно је важно нагласити да је читаоцима овог текста познато да су се већ расула три моћна царства (Вавилон, Мидија, Персија), чиме им Данило поручује да ће тако бити и са Грчком, најављујући Месију кроз симбол стене која сва та наизглед моћна царства претвара у прах.

Имплицитна порука пророштва је да Бог у својој руци држи историју, да он управља њоме и да Израил не треба да се плаши. Он поставља и руши царе по свом промислу. Посебност ове поруке, између осталог, огледа се и у томе да Данило истиче да се Бог стара о историји целог света, а не само Израила. Ток времена иде ка одређеном циљу који ће Данило открити тек у Дан 7.

У Дан 3 Навуходносор прави огромни златни кип и тражи да му се сви поклоне. Пошто Данилова три пријатеља то одбијају, Навуходносор наређује да се баце у ужарену пећ. Бог их спасава њиховом молитвом и Навуходносор (симбол моћи) прославља Бога Израилевог.

У наставку се приказује Навуходносорово седмогодишње лудило и његов одлазак у шуму док није спознао да је Јахве изнад свих, као повратак на престо, као и Данилов

боравак у пећини са лавовима што је била казна због обијања приношења идолских жртава.

Дан 7

У Дан 7 мења се наратив и књижевна врста – прелази у апокалиптику („апокалипео“- открити). Апокалиптика је цветала у периоду II века пре Христа - II века после Христа. Основни задатак ове књижевне врсте био је давање утехе у трешким историјским тренуцима и буђење наде у непосредни есхатолошки крај који ће уследити.

Данило се обраћа из првог лица и сведочи о виђењу четири животиње које излазе из узбурканог мора: лав са крилима, медвед, леопард и последња као некакво чудовиште са десет рогова и међу њима и један мали рог са устима која хуле на Бога. Те животиње симболишу већ поменута четири царства, док је мали рог Антиох IV Епифан.

Оно што следи у тој седмој глави јесте кулминација целе књиге: „Гледах докле се поставише престоли и старац седе на њега, на ком беше одело бело као снег, а коса му на глави као чиста вуна, престо му беше као пламен огњени... И видех у утварама ноћним, и гле неко као Син Човечији иђаше на облацима небеским и дође пред старца и стаде пред њим. И даде му се власт и слава и царство да му служе сви народи и племена и језици; и власт је његова власт вечна која неће проћи и царство се његово неће расути“ (Дан 7, 9-14).

„Син Човечији“ је јеврејски израз за „човек“, неко ко је људске природе. Оно што је било изузетно револуционарно за јудејску теолошку мисао до тада, јесте представа „Човека“ који долази одозго (небо је код Јевреја симбол Божије постојбине). Том Човеку се даје власт над свим народима и он покорава четири звери.

У смењивању великих моћних царстава на истоијској позорници Блиског истока, Израил је био прилично мали и угњетаван. У тим околностима почело се постављати питање Јахвеове моћи над историјским збивањима. Покрет „хасида“ (побожни Јевреји који нису хтели да се покоре захтевима великих царстава да се одрекну поштовања Мојсијевог Закона – један од њих је био и Мататије и његови синови Макавеји, временом

се одвојили од политике и формирали две веће групације: есене и фарисеје) су сагледавали Божије дело кроз историју и предосћали долазак његовог царства. Историја има свој смисао и она се под руком Јахвеа креће ка свом циљу.

Узајамно са „Сином Човечијим“ у Књизи пророка Данила се по први пут у Старом Завету експлицитно и недвосмислено излаже учење о васкрсењу мртвих: „И много оних који спавају у праху земаљском пробудиће се, једни на живот вечни, а други на срамоту и прекор вечни“ (Дан 12, 2).

Тумачење Књиге пророка Амоса

Амос је живео око 750. Године пре Христа. Пореклом из Текује, места које је недалеко од Јерусалима. По занимању пастир, са стадом је стално у покрету и тако се упознаје са животним околностима свог народа ширем Израила (Северног царства) у коме почиње да проповеда када осећа да га је Господ призвао на ту службу.

У периоду Јеровоама II, када Амос и проповеда, Израил је постигао знатне успехе и постао стабилна и богата земља. Асирија и Египат су били у опадању, што је омогућило мањим земљама попут Израила да напредују. Политичка стабилност и ширење царства утицали су и на друштвено раслојавање унутра саме земље, на поделу на богате који су се охоло односили и на сиромашне који су били потлачени. Подижу се раскошни дворови, велике куће, виле од слонове кости, праве се раскошна весеља. Све то на рачун потлачених.

У првим главама Амос пророкује казне које ће Бог упутити на околне народе због њиховог неправедног односа према људима уопште, а не према Израилу. Тако ће Амонци бити кажњени јер су убијали чак и труднице само да би освојили Галад и проширили своју границу, док ће Моавци бити кажњени јер су свог цара убили бацивши га у негашен креч. Потом прелази на казну („дан Господњи“) која ће задесити Јуду због непоштовања Закона који се огледа у злоупотребавању социјално угрожених у друштву: сиромаша су продавали „за једне сандале“ и праведнике су продавали за новац, очеви и синови су заједно општили са једном женом, назирејима су давали вино, мито и корупција су цветали. Дакле, Бог је приказан као праведан и доследан: Јахве кажњава сваког човека који чини зло угрошеноме, било да је он Израилац или неке друге народности.

Након предочавања лошег верског и моралног стања у Израилу, Амос наговештава несрећу која ће задесити Израил. Било је тешко поверовати у периоду апсолутног просперитета државе да ће она пасти у ропство о коме Амос говори. То ропство се и обистинило са падом Самарије. Како је пророк знао да ће пасти Израил и то у тренутку када никаквих изгледа за то није било? Његов дубоки осећај са правду и пророштва која

му Бог даје били су оријентир да оно што се сада погрешно ради (социјална неправда) тек треба да дође на наплату.

Амос доводи у питање формализам жртвоприношења у коме су Израилци покушавали да на неки начин „тргују“ са Богом компензујући своју нешисту савест. Бог преко Амоса поручује: „Мрзим ваше празнике, одбацио сам их и нећу да миришем светковине ваше. Ако ми принесете жртве паљенице и приносе своје, нећу их примити и нећу погледати на захвалне жртве од угојене стоке ваше. Уклоните од мене буку песама својих и свирања псалтира твојих нећу да чујем. Него суд нека тече као вода и правда као силан поток“ (Ам 5, 21-24). Амосова порука је да су бесмислена жртвоприношења и молитва ако они нису у складу са њиховим животом и праведним односом према ближњем. Неправда је увек неправда и грех је увек грех, ко год да га почини и за то следи казна. Пред Богом су сви једнаки: и белци и црнци (Ам 9, 7) и сиромашни и богати. То се супродстављало увреженом веровању у Израилу да их приношење жртава и обреди спасавају сами по себи, готово по неком магијском дејству, док је дозвољено стицати себи иметак кроз туђу несрећу (кладионице данас и зеленаши). Постоје царска светилишта посвећена Јахвеу у Дану, Ветиљу и Галгалу, али се у њима Јахве изобличава у виду златног телета. Култ је веома свечан, обилне жртве се приносе, процесије са музиком, сцета ходочашће у те светиње.

На самом крају Амос најављује „остатак Јосифов“ који ће се спасити и окупити око потомка Давидовог, старо Давидово царство ће се појавити у новој форми и наступиће благостање. Реч је о месијанском месту, почетак царског месијанизма.

Књига пророка Малахије

Само име „Малахија“ не може се пронаћи нигде у Старом Завету, односно не спомиње се нигде личност са тим именом. Његово основно значење је „мал ки“ - „мој гласник“ и узето је на основу центрланог мотива књиге из Мал 3, 1: „Ево, ја ћу послати мог гласника који ће припремити пут преда мном“. Постоји мишљење да је реч о анонимном пророку. На основу текста књиге може се закључити да је настала пре Немијине забране мешовитих бракова, да је храм саграђен и богослужбени живот поново успостављен, и да још увек постоји персијска управа над Израилом (Мал 1, 8). Дакле, књига настаје оквирно око 450. год. пре Христа.

Историјске околности у којима пропева Малахија биле су прилично неповољне по опстанак вере Израила у једног Бога. Уз доминацију Персије и губљење теоцентричне свести Јевреја у Палестини, уследило је склапање јеврејских бракова са многобожачким народима чиме се нарушавала приврженост отачкој вери. Наступило је разочарање у Јахвеа, будући да се месијанска пророштва о златним данима Агеја и Захарије још нису испунила. Малахија наводи питања која Израил поставља Јахвеу: Где је Бог правде? По чему видимо да нас Бог воли? Бесмислено је Богу служити и каква је корист ако чувамо његове прописе и жалосни смо?

Из таквих ставова произилази и неодговоран однос према богослужењу и приносу жртава, те су се «свештеници искварили» и народ на жртву приноси животиње које су повређене или болесне (хроче, слепе). Тиме формално врше принос. Малахија се бори против таквог профаног и формалног богослужбеног односа према Богу. Он критикује и неморал, женидбе са женама друге вере, немарност у давању десетка, разводе. Упозорава да долази «дан Јахвеов» и долазак Месије. Најављује богослужење које ће тада наступити у свим народима, што је уствари пророштво о евхаристијској жртви: «Јер од истока сунчаног до запада велико ће бити име моје међу народима, и на сваком ће се месту приносити кад имену моме и чист дар, јер ће име моје бити велико међу народима» (Мал 1, 11).

Бог се преко Малахије обраћа свештенству Израила подсећајући га да је оно најодговорније за такво стање и да управо оно „квари завет Левијев“: „И тако сада свештеници, вама је упућена ова заповест. Ако не послушате и ставите у срца ваша да дате славу имену моме, вели Господ над војскама, тада ћу пустити на вас проклетство и проклећу благослове ваше; и проклех их јер их не стављате у срце своје. [...] Познаћете да сам вам ја послао ову заповест да би био [опстао] завет мој са Левијем, вели Господ сведржитељ. [...] Јер усне свештеникове треба да чувају знање, и закон да се тражи из уста њихових, јер је Анђео Господњи над војскама“ (Мал 2, 1-8).

Такође, Бог упозорава Израил да пази на „нарушавање завета отаца“ (Мал 2, 10-11; 3, 7): „Није ли вам свима један отац? Није ли вас све један Бог створио? Зашто неверу чините један другом нарушавајући завет отаца својих? Јуда чини неверу и гадост се чини у Израилу и у Јерусалиму, јер женећи се кћерком туђег бога Јуда нарушава светињу Господњу, коју би му ваљало љубити. [...] Од времена отаца својих одступисте и уредбе моје не држасте. Вратите се к мени и ја ћу се вратити к вама, вели Господ сведржитељ“.

У том контексту Бог даље подсећа Израил и да „памте завет Мојсија, слуге његовог“, при томе најављујући да ће послати Илију пророка, који је уствари „гласник завета“, да поправи однос „синова и отаца“ (Мал 3, 1; 4, 4-6): „Ево, ја ћу послати гласника свога, који ће приправити пут преда мношвом, и изненада ћу доћи у обиталиште своје. Господ кога тражите и гласник заветни кога желите ево доћи ће, вели Господ сведржитељ. [...] Памтите закон Мојсија слуге мога коме заповедих на Хориву за сав Израил уредбе и законе. Ево, ја ћу вам послати Илију пророка пре него што дође велики и страшни дан Господњи. И он ће обратити срце отаца к синовима, и срце синова к оцима њиховим, да не бих дошао и затро земљу“.

Дакле, „дан Јахвеов“ („страшни дан Господњи“) припремиће гласник у лику пророка Илије, након чега долази „Анђео Савеза“, односно сам Бог (Изл 23, 21). На то се односе Христове речи за Јована Крститеља: „И ако хоћете веровати, он је Илија што ће доћи“ (Мт 11, 14), чиме Господ индиректно открива да је дошао најављени „дан Господњи“ и да је Он Господ.

Посебно је важно нагласити то да се у тексту више пута истиче да Илија у тренутку настале кризе поправља однос отаца и синова и спречава нарушавање завета отаца. Ради се о настојању да се настави традиција онда када је она угрожена, Бог шаље Илију и Мојсија у тренутку када га је већина напустила. Овакво сећање на пророка Илију присутно је и у Талмуду, у коме многе приче говоре о његовом мистериозном појављивању у циљу избављења појединца или читаве заједнице у периодима кризе јеврејског народа.

У старозаветној књижевности Мојсије и Илија су избавитељи Израила. О томе посебно сведочи Књига пророка Малахије у којој су они приказани првенствено као посредници и избавитељи.

Јављање Мојсија и Илије у периоду критичне ситуације карактерише и опис Христовог преображења у Новом Завету. Непосредно пре описа преображења, код синоптичара се наводи Христов наговештај сопственог страдања (Мт 16, 21- 17, 9; Мк 8, 31- 9, 10; Лк 9, 22-36).

Књига пророка Малахије налази се на крају Старог Завета. У њој се наговештава непосредни долазак Месије, који је већ у првој књизи Новог Завета, Матејевом Јеванђељу препознат у Личности Исуса Христа. Овако конципиран распоред књига у канону указује на добро промишљењу теолошку концепцију којом се шаље јасна богословска порука да је Христос дуго очекивани Месија.

НАПОМЕНА: Питања: Тумачење Књиге пророка Осије, Исаија 58, Тумачење Књиге пророка Наума нису обрађена у овим предавањима, али спадају у испитна питања!