

**ЗДРУЖЕНИЕ ЗА КОМПАРАТИВНА КНИЖЕВНОСТ НА МАКЕДОНИЈА ЗККМ СКОПЈЕ  
ЗДРУЖЕНИЕ НА КЛАСИЧНИ ФИЛОЛОЗИ „АНТИКА“  
ФИЛОЗОФСКО ДРУШТВО НА МАКЕДОНИЈА**

# **ЗА ДУШАТА**

## **Зборник на текстови**

**од Меѓународната научна конференција одржана на 1-3 јуни 2016 година  
во организација на**

**Здружението за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ Скопје,  
Здружението на класични филолози „Антика“ и  
Филозофското друштво на Македонија**



Скопје  
2018

# ЗА ДУШАТА

**Зборник на текстови од Меѓународната научна конференција одржана на 1-3 јуни 2016 година во организација на Здружението за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ Скопје, Здружението на класични филолози „Антика“ и Филозофското друштво на Македонија**

## Издавачи:

Здружение за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ Скопје  
Здружение на класични филолози „Антика“  
Филозофско друштво на Македонија

## Уредници:

проф. д-р Јасмина Мојсиева-Гушева  
доц. д-р Даниела Тошева  
Љупчо Митковски

## Редакциски одбор:

д-р Јасмина Мојсиева-Гушева, Институт за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје  
д-р Јасмина Поповска, Институт за филозофија, Филозофски факултет, Скопје  
д-р Светлана Кочовска-Стевовиќ, Институт за класични студии, Филозофски факултет, Скопје  
д-р Даниела Тошева, МСУ „Гаврило Романович Державин“, Св. Николе, Битола  
д-р Ејвин Ајда, Универзитет во Пасау, Германија  
д-р Силвана Балнат, Технички факултет во Берлин, Германија  
д-р Гоце Смилевски, Институт за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје  
д-р Шиме Демо, Хрватски студии, Загребски универзитет, Хрватска  
д-р Невена Панова, Институт за класични студии, СУ „Св. Климент Охридски“, Бугарија  
д-р Александар Стаматов, Универзитет Минг Чуан, Тајван  
д-р Алеш Ваупотич, Универзитет во Нова Горица, Словенија  
д-р Сузи Тенева, Филозофски факултет, Скопје  
м-р Марија Манасиевска, Филозофски факултет, Скопје  
м-р Николинка Нолевска, Институт за македонска литература, Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје  
Љупчо Митковски, Филозофски факултет, Скопје

## Лектура:

м-р Николинка Нолевска

## Компјутерска подготовка:

Мирјана Обедниковска  
Љупчо Митковски

## Печати:

Академски печат, Скопје

## Тираж:

200 примероци

**Copyright** © Здружение за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ Скопје,  
Здружение на класични филолози „Антика“,  
Филозофско друштво на Македонија

# СОДРЖИНА

## TABLE OF CONTENTS

<b>ПРЕДГОВОР</b> .....	7
------------------------	---

### I. ДУША – ДЕФИНИЦИИ И ОБРАСЦИ

<b>Витомир Митевски ■ Vitomir Mitevski</b> УЧЕЊЕТО ЗА ДУШАТА КАЈ ПЛАТОН И ХЕРАКЛИТ. НЕКОИ ДОПИРНИ ТОЧКИ .....	11
THE DOCTRINE OF THE SOUL IN PLATO AND HERACLITUS. SOME PARALLELS	
<b>Јасмина Мојсиева-Гушева ■ Jasmina Mojsieva-Guševa</b> ИДЕЈАТА ЗА ДУШАТА ВИДЕНА НИЗ ПРИЗМАТА НА ЛИТЕРАТУРАТА.....	17
THE CONCEPT OF THE SOUL IN LITERATURE	
<b>Жељко Калуѓеровиќ ■ Željko Kaluđerović</b> МИЛЕТСКОТО ПОИМАЊЕ НА ДУШАТА.....	35
MILESIAN CONCEPT OF THE SOUL	
<b>Лидија Капушевска-Дракулевска ■ Lidija Kapuševska-Drakulevska</b> РОМАНТИЧНАТА ДУША И СОНОТ .....	57
THE ROMANTIC SOUL AND THE DREAM	
<b>Elina Boeva</b> THE SOUL IN <i>DISCIPLINA CLERICALIS</i> BY PETRUS ALFONSI .....	63

### II. МИТОЛОШКИ, РИТУАЛНИ И СИМБОЛИЧКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НА ДУШАТА

<b>Катерина Петровска-Кузманова ■ Katerina Petrovska-Kuzmanova</b> НАРОДНИТЕ ВЕРУВАЊА ПОВРЗАНИ СО ДУШИТЕ НА ПРЕДЦИТЕ ВО ОБРЕДИТЕ СО МАСКИ .....	71
THE FOLKLORE BELIEFS RELATED TO THE ANCESTORS' SOULS IN MASKS RITUALS	
<b>Даниела Тошева ■ Daniela Toševa</b> МАГИКН ПУХН ВО ПИСМОТО ДО ПСАМЕТИХ (PGM IV 154-285) ИЛИ КАКО ДА СЕ СТАНЕ РАМЕН НА БОГА? .....	79
МАГИКН ПУХН IN THE LETTER TO PSAMMETICHUS (PGM IV 154-285) OR HOW TO BECOME GODLIKE?	
<b>Marija Todorovska</b> SOULS FOR SALE: AN INTRODUCTION TO THE MOTIF OF BARGAINING WITH THE DARK SIDE.....	99
<b>Виктор Илиевски ■ Viktor Ilievski</b> МОРАЛНАТА ОДГОВОРНОСТ НА ДУШАТА ВО МИТОТ ЗА ЕР.....	113
MORAL RESPONSIBILITY OF THE SOUL IN THE MYTH OF ER	

**Лидија Ковачева ■ Lidija Kovačeva**

ПОТЕКЛОТО И ЗАСТАПЕНОСТА НА „НЕКРОМАНТИЈА“ ВО АНТИЧКИОТ СВЕТ  
И НЕЈЗИНИТЕ ОСТАТОЦИ ВО МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА ТРАДИЦИЈА ..... 127  
THE ORIGIN AND FREQUENCY OF “NECROMANCY” IN THE ANCIENT WORLD  
AND ITS REMAINS IN THE MACEDONIAN FOLK TRADITION

**Славчо Ковилоски ■ Slavčo Koviloski**

ГРИГОР ПРЛИЧЕВ И НЕГОВИТЕ СЛОВА ЗА ДОБРОТО И ЗА СПАСОТ НА ДУШАТА ..... 137  
GRIGOR PRLICHEV AND HIS SERMONS ABOUT THE GOODNESS AND SOUL SALVATION

**Николинка Нолевска ■ Nikolinka Nolevska**

НЕКОИ КУЛТУРОЛОШКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЗА ДУШАТА НИЗ ПРИЗМАТА  
НА СЛОВЕНСКАТА РЕЛИГИЈА ВО РАНИОТ СРЕДНОВЕКОВЕН ПЕРИОД ..... 147  
SOME CULTURAL INTERPRETATIONS ABOUT THE SOUL THROUGH THE PRISM  
OF THE SLAVIC RELIGION IN THE EARLY MIDDLE AGES

### III. ФИЛОСОФСКИ И ТЕОЛОШКИ ТОЛКУВАЊА

**Ѓоко Ѓорѓевски ■ Gjoko Gjorgjevski**

СТАРОЗАВЕТНОТО СФАКАЊЕ ЗА ДУШАТА ..... 161  
THE OLD TESTAMENT’S UNDERSTANDING OF THE SOUL

**Марија Тодороска ■ Marija Todoroska**

ПОСЛЕ МЕЈАСУ ИЛИ ЗА СВЕСТА ПОСЛЕ КРАЈОТ ..... 173  
AFTER MEILASSOUX OR ON CONSCIOUSNESS AFTER FINITUDE

**Наум Илиевски, Анета Јовковска ■ Naum Ilievski, Aneta Jovkovska**

ПРАВОСЛАВЕН АСПЕКТ НА ДУШАТА, СО ПОСЕБЕН ОСВРТ НА РАЗЛИКАТА УМ И РАЗУМ ..... 189  
THE ORTHODOX ASPECT OF THE SOUL, WITH PARTICULAR FOCUS ON THE DISTINCTION  
BETWEEN THE MIND AND THE INTELLECT

**Ена Абјаниќ ■ Ena Abjanić**

ИДЕИТЕ ЗА ПОСТОЕЊЕТО И ЗА БЕСМРТНОСТА НА ДУШАТА  
КАЈ СВ. АВРЕЛИЈ АВГУСТИН И КАЈ СВ. ТОМА АКВИНСКИ ..... 201  
THE IDEAS ABOUT THE EXISTENCE AND IMMORTALITY OF THE SOUL  
IN ST. AURELIUS AUGUSTINE AND ST. THOMAS AQUINAS

**Polonca Zupančić**

CICERO ON THE NATURE OF THE SOUL ..... 209

### IV. ДУША-ТЕЛО, УМ-РАЗУМ

**Невена Панова ■ Nevena Panova**

ДВОЙКАТА „ДУША-ТЯЛО“ КАТО ЕЛЕМЕНТ ОТ СОКРАТОВО-ПЛАТОНОВОТО  
ДИАЛОГИЧНО ОБРАЗОВАНИЕ ..... 225  
THE SOUL-BODY DICHOTOMY AND THE SOCRATIC-PLATONIC DIALOGUE TEACHING

**Гоце Смилевски ■ Goce Smilevski**

ДИХОТОМИЈАТА ДУША/ТЕЛО ВО РОМАНОТ  
НЕПОДНОСЛИВАТА ЛЕСНОТИЈА НА ПОСТОЕЊЕТО ОД МИЛАН КУНДЕРА ..... 239  
THE DICHOTOMY SOUL/BODY IN THE NOVEL *THE UNBEARABLE LIGHTNESS OF BEING* BY MILAN KUNDERA

<b>Луси Караниколова-Чочоровска ■ Lusi Karanikolova-Čočorovska</b>	
ДУШАТА И ТЕЛОТО КАКО БЕЛЕГ НА МЕНТАЛИТЕТОТ.....	247
SOUL AND BODY AS A MARK OF MENTALITY	
<b>Дарин Ангеловски ■ Darin Angelovski</b>	
ДУШАТА И ТЕЛОТО ВО АРИСТОТЕЛОВАТА ФИЗИОГНОМИКА .....	257
THE SOUL AND THE BODY IN ARISTOTLE'S <i>PHYSIOGNOMONIC</i>	
<b>Мина Петрова ■ Mina Petrova</b>	
ДИХОТОМИЈАТА ТЯЛО – ДУША В <i>TRISTIA</i> И <i>EPISTULAE EX PONTO</i> .....	265
THE DICHOTOMY BODY-SOUL IN <i>TRISTIA</i> AND <i>EPISTULAE EX PONTO</i>	
<b>Вера Хаџи-Пуља ■ Vera Hađi-Pulja</b>	
ЕДИНСТВОТО НА ДУШАТА И НА ТЕЛОТО .....	275
THE UNITY OF THE SOUL AND THE BODY	
<b>Tsvetomira Koleva</b>	
SOME NOTIONS ON THE CONNECTION BETWEEN BODY AND SOUL	
IN PIERRE PETIT'S BOOK <i>DE LACRYMIS</i> .....	291

## V. ДУША – ПСИХОЛОШКИ ТОЛКУВАЊА

<b>Катица Кулавкова ■ Katica Kjulavkova</b>	
ПРОЛЕГОМЕНА ЗА ЕДНА БИБЛИОТЕРАПИЈА:	
ПСИХОЛОШКАТА И ТЕРАПЕВТСКАТА УЛОГА НА УМЕТНОСТА.....	299
PRELOGOMENON FOR A BIBLIOTHERAPY: THE PSYCHOLOGICAL AND THERAPEUTIC ROLE OF ART	
<b>Иван Додовски ■ Ivan Dodovski</b>	
КАКО СЕ РАСКАЖУВА ДУШАТА, ИЛИ ЗА ЕФЕКТОТ „ПСИХОЛОГИЈА“ ВО ЛИТЕРАТУРАТА ...	313
NARRATING THE SOUL, OR ON THE EFFECT OF 'PSYCHOLOGY' IN LITERATURE	
<b>Маја Горчева</b>	
THE MODERNIST GHEO MILEV'S CONCEPTION OF MODERN PSYCHO-LYRIC POETRY .....	323
<b>Ана Кечан ■ Ана Кеџан</b>	
АНИМАТА И АНИМУСОТ ВО ЈУНГИЈАНСКАТА ТЕОРИЈА .....	333
ANIMA AND ANIMUS IN JUNGIAN THEORY	
<b>Душица Гокиќ ■ Dušica Gjočić</b>	
НИЧЕВАТА КОНЦЕПЦИЈА ЗА СВЕСТА:	
СВЕСТА – ОБИЧНА ИГРАЧКА ВО ТЕЛОТО НАСПРОТИ ЛИЧНОСТА.....	341
NIETZSCHE'S CONCEPTION OF THE CONSCIOUSNESS:	
THE CONSCIOUSNESS – A PLAIN TOY IN THE BODY AGAINST THE PERSON	
<b>Стефан Марковски ■ Stefan Markovski</b>	
УЛОГАТА И ВЛИЈАНИЕТО НА НЕВРОФИЛОЗОФИЈАТА	
ВРЗ СОВРЕМЕНИТЕ КОГНИТИВИСТИЧКИ И ФИЗИОЛОШКИ ПАРАДИГМИ ЗА СВЕСТА .....	355
THE ROLE AND IMPACT OF NEUROPHILOSOPHY ON THE MODERN COGNITIVISTIC	
AND PHYSIOLOGICAL PARADIGMS ON CONSCIOUSNESS	

## VI. КУЛТУРОЛОШКО ТОЛКУВАЊЕ

- Соња Стојменска-Елзесер ■ Sonja Stojmenska-Elzeser**  
КУЛТУРНИОТ СТЕРЕОТИП ЗА РУСКАТА ДУША ..... 369  
THE CULTURAL STEREOTYPE ABOUT THE RUSSIAN SOUL
- Боби Бадаревски ■ Bobi Badarevski**  
РАСПРАВА ЗА ЕДНА ФЕМИНИСТИЧКА ФИЛОЗОФИЈА НА УМОТ ..... 375  
A TREATISE ON A FEMINIST PHILOSOPHY OF MIND
- Сарита Трајанова ■ Sarita Trajanova**  
МЕНАЏМЕНТОТ И ДУХОВНОСТА ..... 389  
THE MANAGEMENT AND SPIRITUALITY
- Марјан Калевски ■ Marjan Kalevski**  
ВЕГАНСТВОТО – ЕДЕН ОД ГЛАВНИТЕ ПРЕДУСЛОВИ ЗА ВОЗВИШУВАЊЕ НА ДУШАТА  
СПОРЕД ЕПИКУР, ПЛУТАРХ И ПЛОТИН ..... 399  
VEGANISM – ONE OF THE MAIN PRECONDITIONS FOR SOUL ELEVATION  
ACCORDING TO EPICURUS, PLUTARCH, AND PLOTINUS

## VII. ЛИНГВИСТИЧКИ ПЕРСПЕКТИВИ

- Елена Џукеска ■ Elena Dzukeska**  
*ANIMA* И *ANIMUS* ВО ИГРИТЕ СО ЗБОРОВИ КАЈ ПЛАУТ ..... 407  
*ANIMA* AND *ANIMUS* IN PLAUTUS' WORD-PLAYS
- Светлана Кочовска-Стевовиќ ■ Svetlana Kočovska-Stevović**  
СЕМАНТИКАТА НА *ANIMA* И *ANIMUS* ВО РАНИОТ ЛАТИНСКИ ЈАЗИК ..... 417  
THE SEMANTICS OF *ANIMA* AND *ANIMUS* IN EARLY LATIN
- Даринка Маролова, Ева Ѓорѓиевска ■ Darinka Marolova, Eva Gjorgjievska**  
ФРАЗЕОЛОГИЗМИ СО КОМПОНЕНТА „ДУША“  
ВО ГЕРМАНСКИОТ, ФРАНЦУСКИОТ И ВО МАКЕДОНСКИОТ ЈАЗИК ..... 435  
PHRASEOLOGISMS WITH THE COMPONENT “SOUL” IN GERMAN, FRENCH AND MACEDONIAN LANGUAGE

УДК: 27-187.3  
изворен научен труд

**Ѓоко Ѓорѓевски**

д-р, редовен професор,  
Православен богословски факултет  
„Свети Климент Охридски“ – Скопје

## СТАРОЗАВЕТНОТО СФАЌАЊЕ ЗА ДУШАТА

### THE OLD TESTAMENT'S UNDERSTANDING OF THE SOUL

#### Abstract

In the Old Testament there is not a synthesized biblical teaching of the man and the used biblical vocabulary is difficult to translate precisely to the modern languages. By "soul" usually is translated *nepheš* in the LXX, but with this translation only in a few cases is given a proper sense of the term, which is not a synonym with "soul." According to the Hebrew conception, man is not composed of body and soul, but he is a soul (*nepheš*, *ru'ah*) and he is a flesh (*basar*). When the biblical writer wants to point out that the man is a living creature - he is *nepheš*, if he talks about human weakness and death, he is *basar*, and when it is open to God, then he is *ru'ah*.

#### Keywords

man, soul, spirit, flesh

Светото писмо јасно говори за потеклото на човекот (1Мој 1-2) и заклучува дека човекот е Божјо создание, но не прави синтетичко претставување на човекот и неговата суштина. Во Стариот завет не постои синтеза на библиското сфаќање за човекот, а употребениот библиски вокабулар, што на него се однесува, е тешко прецизно да се преведе на современите јазици. Библискиот јазик не е филозофски или научен јазик, ниту јазик на догматската теологија. Неговите зборови обично имаат широко значење и затоа е тешко за нив секогаш да се најде адекватно и точно значење. Притоа, потребно е да се истакне дека хебрејските изрази за човекот не се технички изрази како и тоа дека старозаветната антропологија не се интересира за апстрактниот човек, туку за конкретниот човек, сместен во определен простор и време, време со определени религиско-култни одредености. Затоа таа не се занимава со метафизичкото прашање за човекот, ниту, пак, за човекот како поединец, туку, пред сè, за човекот како член на Божјиот народ (Rebić, 1996: 90).

Вообичаениот старозаветен библиски израз за човекот „āḏām“ не означува вид, туку збир (како што, на пример, е зборот „стадо“), а секој член од човековата заедница се разликува како „син човечки“ или „ќерка човечка“ (Rebić, 2006: 89). Тоа е така, затоа што Стариот завет ја набљудува заедницата како конкретна, а не како апстрактна реалност. Затоа Израилците ниту поставувале, ниту барале дефиниција – што е тоа човек, затоа што ним поважен им бил односот на колективната заедница и односот кон Бога и светот во којшто таа живее, отколку каков е внатрешниот состав на човекот (Rebić, 1996: 90).

Оттаму доаѓа големата разлика меѓу хебрејското и хелинистичкото поимање на човекот, коешто, сепак, се среќава и во доцните библиски списи и кое влијаело врз оформувањето на христијанската антропологија. Древното старозаветно сфаќање за човекот, пак, е типично монистичко. Тоа е такво, затоа што хебрејскиот начин на мислење не е интелектуално-филозофски, туку има историска структура и почива врз конкретното искуство; тоа не го дели човекот на составни делови, но напротив, го гледа човекот како неделива целина, единство на сите функции, сили и моќи.

Според хебрејското сфаќање, човекот не е составен од тело и душа, туку тој е душа (peṛeš, rû<sup>a</sup>ḥ) и тој е тело (bāsār). Употребените термини на различен начин го изразуваат целиот човек. Кога сака да се истакне дека човекот е живо создание – тој е peṛeš, ако се говори за човековата пропадливост, слабост и смртност, тогаш тој е bāsār, а кога е отворен кон Бога, тогаш тој е rû<sup>a</sup>ḥ (Rebić, 1996: 90).

Со „душа“ обично се преведува peṛeš, еден од клучните поими на старозаветната антропологија, којшто во еврејската Библија се појавува 754 пати, од кои, во грчкиот превод на Седумдесеттемина, преку 600 пати е преведен како ψυχή – „душа“ (Jenni & Westerman, 1982: 66). Со ваквиот превод, само во неколку случаи е дадена соодветната смисла на peṛeš, што не е синоним за „душа“ (Кубат, 2002: 39). Терминот примарно го означува „здивот при дишењето и дејствувањето на сите органи кои го овозможуваат животот во чисто биолошка смисла“ (Floger, 1996: 233). Во еврејскиот јазик, peṛeš може да значи: „грло“, „врат“, „грклан“, „дишење“, „животен дух“, „глад“, па оттаму е изведено и значењето: „душа“, „живот“, „живо суштество“.

Во Светото писмо, peṛeš за првпат е применет на човекот, во описот за создавањето на човекот (1Мојс 2,7): „И го создаде Господ Бог човекот од земен прав, му дувна во носот дух животен (nišmaṭ ḥayyîm) и човекот стана жива душа (ləpeṛeš ḥayyā<sup>h</sup>)“. Значи, Бог го создава и го моделира човекот (āḏām) од земниот прав (pāḏāmā<sup>h</sup>). Играта на зборови го истакнува блискиот однос што постои меѓу земјата и човекот, потсетувајќи дека човекот има сродство со материјата и автентична врска со земјата (Ѓорѓевски, 2009: 62). Се посочуваат два елемента при описот на создавањето на првиот човек: „правта од земјата“ и „животниот дух“. Првиот елемент произлегува од земјата, вториот, од Бога: „Бог му дувна во лицето дух животен; и човекот стана душа жива“ (1Мојс 2,76). Има една длабоко размислување зад оваа едноставна вистина која произлегува од искуството дека здивот и дишењето се неопходни и суштествени за животот. Човекот живее

додека дише, а без дишење не може да живее. Оваа постојана зависност од еден надворешен елемент што го запазува и го овозможува животот, води кон заклучокот дека животот доаѓа од друго место, а тоа во Светото писмо значи дека животот произлегува од Бога. Бог дувнува во човекот дух животен, што значи дека човекот од Бога го добива животот, чија најконкретна манифестација е дишењето (Ѓорѓевски, 2009: 63). Неслучајно псалмопејачот вака размислува за живите суштества: „им го одземаш ли (Боже) духот нивни – умираат и во земјата своја се враќаат“ (Пс 103,29).

Раскажувачот зборува за едно чудо на животот, кога преку здивот даден од Бога „човекот станал душа жива“, што значи – живо суштество, „она што живее анимирано од витален принцип“ (Brombin, 2014: 13). Библискиот текст нема за цел да објаснува дека човекот е создаден од тело и душа, или од тело, дух и душа: човекот е комплетно Божјо создание во своето постоење. Важно е тоа дека тој е составен во нешто коешто со оживувањето станало човек. Адам не го добива Божјиот дух во себе како некоја природна компонента, туку Бог му вдахнува дух животен, што го оживува и потоа го одржува во живот (Ѓорѓевски, 2009: 63).

Поврзаноста на значењето на „душа“ и „здив“, „зема здив“, „дишење“, во терминот *пеџеџ* е применето и на животните. Подигнувајќи го гласот против безбожништвото на Израил, пророкот Еремија вели:

„Затоа, макар и да се измиеш со сапун и да употребуваш многу пепелница, – твоите беззаконија ќе се покажат пред Мене, вели Господ Бог. Како можеш да кажеш: 'Јас не се осквернив и не одев по Ваал?' Загледај се во патиштата твои во долината и увиди што правеше ти, бујна камило, која трча наваму натаму? Кој може да скроти навикната на пустина дива магарица, која со страст во душата дише забрзано (букв. „голта воздух“: *bə'awwat napšāh šā'āpāh rū'h*) (Ер 2,22-23)?“

Впрочем и првото појавување на *пеџеџ* во Библијата се однесува на животните. На самиот почеток, во описот од петтиот ден од создавањето на светот, се вели: „Потоа рече Бог: 'Водата нека се исполни со живи суштества, а низ небескиот свод над земјата нека полетаат птици!'“ (1Мојс 1,20). Бог ги создава првите живи суштества – *пеџеџ* *ħayyāh*; станува збор за компрензивен термин кој ги опфаќа водните суштества, животните, птиците, земните животни, човекот и животните, односно сите Божји созданија што имаат здив животен. Библискиот текст овде јасно говори за живо анимирано суштество. Во грчкиот превод е влезен зборот *ψυχή*, преведен на латински со *anima*, но на еврејски, овој збор само ја означува способноста на созданието „да дише“ (Ѓорѓевски, 2009: 49). Сепак, егзегетите истакнуваат дека, кога станува збор за давањето на *пеџеџ*, при создавањето на човекот, не се работи за едноставно оживување на материјата, што се случило и со животните, туку за посебен дар што Бог му го дарува на човекот, кога тој станува жив *пеџеџ* (Priotto, 2007: 2).

Со *пеџеџ* се означува трпеливоста (Јов 6,11) и нетрпеливоста (4Мојс 21,4; Суд 10,16), затоа што при нетрпеливоста, се дише забрзано, а при трпеливоста

и смиреноста, е обратно. Но сето ова е затоа што основното значење на старозаветниот збор *peṛeš* е „грло“, „ждрело“, „грклан“. Органот и функцијата која се врши се набљудуваат заедно: грлото дише, што значи дека уште од почетокот грлото го добило своето значење преку една од своите активности.

За библискиот писател, дури и пеколот има грло и ждрело кое голта. Кога пророкот Исаија говори за трагедијата на идното ропство и пропаста, дури и на најмоќните дотогаш во еврејското општество, тој вели: „Мојот народ ненадејно ќе отиде во ропство; неговите големци ќе гладуваат, богатшите негови ќе се мачат од жед. Затоа пеколот се раширил (букв.: *џо раширил своето џрло*)<sup>1</sup> и без мерка ја отворил устата своја: таму ќе слезе нивната слава и нивното богатство, вревата нивна и сè што ги весели“ (Ис 5,13-14). Слична претстава за пеколот кој голта се среќава и во книгата на пророкот Авакум (2,5), каде што се вели: „Богатството е подмолно; горделивиот нема да се одржи: тој ја раширува устата“<sup>2</sup>.

Во книгата Соломонови изреки е запишано: „Не ќе остави да гладува Господ грлото на праведниот, но похотата на злобливите ја отфрла“ (Изреки 10,3). И овде, *peṛeš* е употребен во смисла на „грло“ како едно од неговите конкретни значења. Синтагмата *lōṣ-yarʿīb yhwḥ(ʿādōnāy)* *peṛeš*, припаѓа на полето на исхраната и ја означува силата на желбата, што се јавува како резултат на празната уста и на празниот stomak (5 Мојс 14,26; Пс 107,18; Изреки 13,19)<sup>3</sup>. Таа конкретна глад за храна и жед за пиење, во своето значење, може да се воопштат и да се однесуваат на секој друг вид глад, жед и потреба на човекот<sup>4</sup>.

Во смисла на „похота“, „порив“, зборот *peṛeš* е често употребуван во мудросната литература. Во Изреки 13,2 е запишано: „Од плодот на устата своја човекот ќе вкуси добро, а душата на беззаконикот е полна со насилство“. Во псалмите, пак, се вели: „Како што кошутата копнее по водни извори, така и душата моја, Боже, копнее по Тебе! Душата моја жедува за Бога, за живиот Бог: кога ќе дојдам и ќе го гледам лицето Божјо?“ (Пс 41,1-2).

Терминот *peṛeš* е многузначен и спаѓа во редот на поимите со поголем број значења во библиските списи; може да биде, како што видовме – „душа“, „живот“,

<sup>1</sup> Еврејската синтагма *lāḳēn hirhībā<sup>h</sup> ššəʿōl nāṣṣāh*, на грчки, во преводот на LXX, буквално е преведена со *καὶ ἐπλάτυνεν ὁ ἄδης τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, како што стои и во латинската Вулгата: *propterea dilatavit infernus animam suam*. Во македонскиот превод на Светото писмо, од 1990-тата година, е испуштен преводот на терминот *peṛeš* и само се вели дека „пеколот се раширил“, но јасно се гледа дека тој стои во директен паралелизам со „устата“ и дека може да значи „грло“, „ждрело“, „она што голта“.

<sup>2</sup> Во Textus Masoreticus стои *peṛeš*, којшто во LXX е буквално преведен со *ψυχή*, а и во Вулгата со *anima*.

<sup>3</sup> За употребата на *peṛeš* во овој текст, Dahood смета дека зборот треба да се преведе со „апетит“, слично на значењето кое го има во угаритскиот јазик. Помеѓу другото, тој бележи неколку случаи во кои корените на *prš* и *hwu* се лоцираат заедно (Dahood 1963: 18).

<sup>4</sup> „Грлото“ (*peṛeš*) и „похотата“ (*hawwat*), тука, се меѓусебно поврзани преку идентичното значење, што го добиле во овој контекст: „сака, посакува, има желба за нешто“. И двете именки, *peṛeš* (на праведниот) и *hawwat* (на безбожниците), го претставуваат човекот како суштество што бара и посакува.

„грло“, „ждрело“, „желба“, „порив“, но и „волја“, „копнеење“, па дури и лична замена за прво лице<sup>5</sup>.

Освен тоа што перѐш е специфичен орган на волјата, тој е седиште и на другите душевни расположенија и чувства. Многустрадалниот Јов ги прашува пријателите кои беа дошле да го тешат за време на неговите страданија: „До кога ќе ја мачите мојата душа?“ (Јов 19,2). Во истата книга, перѐш е употребен и во смисла на сочувство: „Зар не сум плачел за оној што беше во зло, не тажеше ли душата моја за бедните?“ (Јов 30,25).

Зборот перѐш, заедно со *mar* („горчина“), означуваат „болка“ (4Цар 4,27), „поттишеност“ (Изреки 31,6), „очајание“ (Изреки 31,7). Во таа смисла, зборот го користи и старозаветниот мудрец, кога вели: „Сита душа го газии и восочниот мед, а на гладна душа и горчливото ѝ е слатко“ (Изреки 27,7).

Терминот перѐш, во библиските списи, се јавува и како носител на душевни расположенија: може да биде субјект на омраза (2Цар 5,8), но и љубов:

Кажии ми ти, кого го сака душата моја: каде го пасеш стадото, каде пладнуваш? ... Ноќва во леглото мое го барав оној, кого што го сака душата моја, го барав и не го најдов. Затоа ќе станам, ќе тргнам по градот, по улиците и плоштадите, и ќе го барам оној, кого што душата моја го сака. Го барав, но не го најдов. Ме сретнаа стражарите, што го обиколуваат градот: „Дали го видовте – ги прашав – оној, кого што душата моја го сака?“ Но, штом ги одминав, го најдов оној, што го сака душата моја, се фатив за него цврсто и не го пуштив, додека не го одведов во куката на мојата мајка и во одајата на родителката своја (Песна 1,6; 3,1-4).

Душата како перѐш се јавува и како носител на чувствата. Обично, таа не е субјект на специфично духовните функции на човекот, како што се мислењето и свеста. Таа улога ја презема срцето (*leb*). Од срцето се прави добро или зло, срцето се свртува против некого, срцето го слуша Божјиот збор. Срцето е центарот на интелектуалната дејност и на човековата волја. Срцето е средиштето во кое се кријат човековите мисли, одлуки и намери. Ако перѐш има претежно духовно-телесна функција, *leb* ја има претежно функцијата на разумот и волјата (Rebić, 93).

Веќе претходно беше истакната блиската поврзаност на перѐш со животот, кога зборот е употребен како синоним за живот. Па, така, Соломон ќе забележи: „Зашто, кој ме нашол мене, нашол живот; и ќе добие благодат од Господ; а кој грешии против мене, нанесува штета на душата своја: сите што ме мразат мене, ја сакаат смртта“ (Изреки 8,35-36). А псалмопевецот признава дека Бог е оној кој го избавил од погибел и го одржал во живот, кога вели: „Господи, Ти ја изведе душата моја од светот на мртвите и ме спасии од слегување во гроб“ (Пс 29, 3). Значи, да се изгуби перѐш, значи да се умре; да се спасии, значи да се спасии сопствениот живот (Brombin, 2014: 13).

<sup>5</sup> И во другите семитски јазици, кои се сродни на еврејскиот, постојат зборови сродни на перѐш, честопати со слични, а понекогаш и со идентични значења. Така, академскиот параши значи „дува“, „вдахнува“, додека *pirištu* означува „грло“, „живот“, „живо суштество“. Во угаритскиот, перѐш значи „ждрело“, „грло“, „апетит“, „живот“, „карактер“ или „живо суштество“. Слично значење има асирскиот збор *pirištu*, етиопскиот *pareš* и арамејскиот *perēš*. Арапскиот *nafsun* може да значи „дишење“, „апетит“, „живот“ или „личност“ (Кубат, 40).

Ваквото значење е посебно истакнато во текстовите кои содржат законски одредби, а се однесуваат на убиството и последиците од таквиот престап. Во *Lex talionis* од 2Мојс 21,23-34, се вели: „Ако, пак, се случи повреда, тогаш нека се даде живот (пеџеџ) за живот (пеџеџ); око за око, заб за заб, рака за рака, нога за нога“.

Постои старозаветно правило дека не смее да се јаде крвта на жртвените животни, затоа што во неа е душата, кое гласи: „Само пази добро, да не се јаде крвта, зашто крвта е душа: не јади ја душата заедно со месото“ (5Мојс 12,23). Тоа се надоврзува на првото допуштање, дадено на Ное и неговите синови, да се употребува месо за исхрана, непосредно по потопот: „Само не смеете да ги јадете живите суштества додека во нив има душа, односно крв!“ (1Мојс 9,4)<sup>6</sup>. Забраната за јадење на крвта, во која се наоѓа душата на животното, се поврзува со верувањето дека крвта е пребивалиште на животната сила и двигател на животот (сп. 3Мојс 17,11). Според Светото писмо на Стариот завет, токму крвта е средиште на животот (5Мојс 12,23)<sup>7</sup>. Во неа е животот и затоа таа може да повикува кон небото (1Мојс 4,10). Всушност, за старозаветниот човек, зборовите „крв“ (*dam*) и „живот“, не можат да стојат одделно; тие заедно започнуваат и завршуваат да постојат.

Веќе претходно беше спомнато дека пеџеџ понекогаш се изедначува со замена за прво лице – „јас“, вклучително заменските форми<sup>8</sup>. Познато е библиското пријателство помеѓу цар Давид и Јонатан, синот на Саул, а кога авторот ја опишува меѓусебната пријателска блискост, вели дека Давид го сакаше Јонатан како свој пеџеџ (1Цар 18,1), што значи „како самиот себе“.

На сличен начин како и во македонскиот јазик, во Светото писмо се употребува „душа“ и со значење на „човек“, „индивидуа“ и во таа смисла, заканата за прекршување на празничното почитување гласи: „и секоја душа што ќе врши каква и да било работа во тој ден, ќе ја истребам од народот нејзин“ (3Мојс 23,30).

На одделни места, пеџеџ може да значи и заедница, повеќе луѓе кои се заедно, иако во преводите обично терминот е супституиран со замена, како што е случајот во Еремија 43,6, каде што во една историска белешка се вели: „мажи, жени, деца, царевите ќерки и сите оние (wəʔēṭ kol-hanneṣeš, „секој човек“) кои Навузардан, началник на телохранителите, ги остави со Годолија, синот на Ахикам“.

Сепак се чини дека најсложено значење пеџеџ има кога се употребува како синоним за тело – месо, дух или срце (Изреки 2,10; Пс 83,2), а уште повеќе, ако се однесуваат на труп, односно на мртво тело. Во Третата книга Мојсеева е запишано: „Поради умрен (пеџеџ) не правете рецки по снагата своја и не цртајте букви по телото свое. Јас сум Господ“ (3Мојс 19,28). И пак му рече Господ на Мојсеј, велејќи:

<sup>6</sup> Во ТМ стои: aḳ-bāšār bənaṣṣō dāmō lōʔ tōʔkēlū, што буквално би се превело: „месото со душа – крв да не јадете“.

<sup>7</sup> Постојат претпоставки според кои и латинскиот *animus* или *anima* потекнува од *anīmos*, што значи „без крв“ (она што го надживува телото без крв, односно душата), иако поверојатното семантичко потекло се поврзува со *anemos*, што значи „ветер“ или „здив“ (Brombin, 2014: 15).

<sup>8</sup> Според едно броење, пеџеџ, на 123 места во Библијата, може да се преведе со „јас“, додека според други калкулации, дури 223 пати.

„Кажи им на свештениците, синовите Аронови, и речи им да не се допираат до мртовец (пе̄ре̄ш) од народот свој“ (3Мојс 21,1). „Оној човек од семето Ароново, кој е лепрозен, или има гонореја, да не јаде од светите дарови, сè додека не се исчисти, и кој се допре до нешто нечисто: до мртовец (пе̄ре̄ш), или кому му се случи истечување на семе...“ (3Мојс 22, 4). Слична заповед се повторува и во Петтата книга Мојсеева: „Заповедај им на синовите израилски да ги истераат надвор од населбата сите лепрозни, и сите што имаат капавица, и сите што се оскверниле од мртовец (пе̄ре̄ш)...“ (5Мојс 5,2).

Интересен е податокот дека во старозаветните списи основниот антрополошки термин за тело, *ḥāśār*, не се користи за да се означи трупот, па тешко е да се разбере дека пе̄ре̄ш има такво значење. Најверојатно, ова сепак се изведува од општото значење на пе̄ре̄ш како личност, еуфемизиран опис, за да се избегне директното именување на трупот и, всушност, тоа би се однесувало на личноста на мртвиот (Кубат, 2002: 49-50).

Иако, не често, Светото писмо говори и за пе̄ре̄ш на Јахве! Така, во Книгата на пророкот Амос, Господ се колне во својата пе̄ре̄ш (Амос 6,8), а кај пророкот Исаија, кога говори за страдалниот Слуга Господ, вели: „тој е мил на Мојата пе̄ре̄ш (Иса 42,1). Но сите овие примери се разбираат во контекст на старозаветниот начин на изразување и се сфаќаат како и сите останати примери на библиски антропоморфизми.

Човекот како пе̄ре̄ш стои во посебен однос кон Бога. Бог ја спасува човековата пе̄ре̄ш, ја води и ја чува. Таа, пак, тежнее кон Бога како кон извор на животот и во Него се надева. Па така, и молитвените библиски изрази: „воспевај го душо моја Господа“ или „љуби го Бога со сета своја душа“, го отсликуваат односот на целиот човек кон Бога (Rebić, 92).

Еврејскиот збор *ḥūḥ*, кој е употребен 389 пати, во ТМ на Стариот завет, на многу места го има идентичното значење на пе̄ре̄ш. Првичното значење е „ветер“, потоа „здив“, „дишење“, а во преносна смисла и „дух“, но не како противположност на телото. Во хебрејскиот јазик, *ḥāśār* и *ḥūḥ* не изразуваат две спротивни реалности, но една иста реалност изразена на различни начини. Стариот завет, преку *ḥūḥ* го изразува динамичниот однос на Бога и човекот, посебниот дар кој Бог му го дава на човекот, а човекот преку него има посебна функција во историјата на спасението<sup>9</sup>. Терминот *ḥūḥ* ја изразува божествената моќ преку која човекот може да чини чудесни дела. Се разликува од пе̄ре̄ш и многумина сметаат дека токму тој ја отсликува харизматичноста на човекот, односно дека *ḥūḥ* е силата, снагата, моќта која дејствува врз пе̄ре̄ш (Rebić, 93-94). Според други, пак, станува збор за тео-антрополошки термин, затоа што ја означува димензијата на отвореност на човекот во однос на Бога (што секогаш е дар од Бога). Духот – *ḥūḥ*, не е телесно условен туку тој е онаа сила која дејствува на пе̄ре̄ш, но во ниеден миг не може да се разбере како субјект на највисоките духовни функции.

<sup>9</sup> Терминот експлицитно го означува и Божјиот Дух како животворна сила и создател на животот (Brombin, 2014: 16).

Следниот термин, кој се однесува на човекот, е *ḥāšār*, чие основно значење е „месо“. Се појавува во Светото писмо на Стариот завет околу 270 пати и тоа во сите библиските книги подеднакво, но најчесто, во Петокнижието (околу 138 пати). Зборот претежно се употребува за човекот, но и за сè што на себе месо носи, па така, тој е најчестиот антрополошки израз за надворешната, меснатата страна на човекот. Како што беше споменато, *ḥāšār* не е нешто што човекот го има различно од *peṣeš* или *rûḥ*. Тој е *ḥāšār* и многу често се преведува со „човек“ или со „јас“ (Rebić, 94). Терминот *ḥāšār* може да значи и „човек“ и „човештво“. Според 1Мојс 6,12, *kol-ḥāšār* – „целото човештво“ е причина за потопот. Терминот *ḥāšār* може да ги означува и роднинските врски, семејството, во потесна смисла на зборот. Стариот завет како *ḥāšār* ја чувствува поврзаноста со другите луѓе, па и најинтимната врска на човек со човека. Затоа, човекот штом ќе ја здогледа жената извикува: „Еве месо/тело од моето месо/тело“ (1Мојс 2,23). Изразот „наше месо“ значи „наш брат“ (1Мојс 37,27). Човекот во Стариот завет не е самотник, а надвор од заедницата, тој, всушност, и не може да постои (Rebić, 94-95). Затоа и констатацијата уште на почетокот од Светото писмо: „Не е добро човекот да биде сам“ (1Мојс 2,18).

Кога *ḥāšār* се појавува заедно со *leb* („срце“), тогаш *ḥāšār* ја означува надворешната, а *leb*, внатрешната, духовната страна од човековиот живот, но не дека *ḥāšār* е материјалниот принцип, а *leb* духовниот. Слично како и при појавата, заедно со *peṣeš*. По тело, човекот е здружен со природата и животните, а по *peṣeš* и *rûḥ*, со Бога (Rebić, 95)<sup>10</sup>.

Терминот *ḥāšār*, во библиските списи, се поврзува и со негативни нијанси. На телото, обично, му се припишуваат, главно, негативните страни: грешноста, слабоста, недостатоците. Но никогаш не се вели дека само телото е субјект на гревот. По телото, човекот е различен од Бога, Кој единствено е свет. Затоа и *ḥāšār* никогаш и не му се припишува на Бога. Човекот е грешник, бидејќи е тело, но гревот не извира од телото, туку од срцето (Rebić, 95-96). Во врска со материјалната страна на човекот, во еврејската терминологија, согласно со менталитетот, не постои идејата дека телото само по себе е негативен елемент, но негативна е само пропадливоста и ограниченоста на телото.

Според најстарото библиско сфаќање, *peṣeš* умира со телото. Пред Вавилонското ропство, старозаветниот писател не применува бесмртност на *peṣeš*, која ја споделува судбината на телото (Rebić, 93). Но, истовремено, животот за старозаветниот човек не е само животот до смртта. Тој е внатрешна динамика, внатрешна моќ која го насочува човекот некаде и кон некого. Затоа и смртта не е само престанок на животните функции.

Во Стариот завет, смртта претставува негација на животот. Праведниот Јов забележува дека таа настапува кога Господ од живите суштества го одзема духот животен (34,14), слично на зборовите на Псалмопевецот, кога вели: „им го одземеш ли духот нивни – умираат и во земјата своја се враќаат“ (Пс 103,29, сп. 1Мој 3,19).

<sup>10</sup> За разлика од другите термини, кои се применуваат на Бога, *ḥāšār* никогаш не се појавува во корелација со Бога.

Кога станува збор за човекот, Проповедникот појаснува: „ќе се врати правот во земјата, како што си бил; а духот ќе се врати кај Бога Кој го дал“ (Проп 12,7). Но, одвојувањето или одземањето на духот од телото, иако ја предизвикува смртта, за најстарата старозаветна антропологија, тоа не значи дека душата може самостојно да постои надвор од телото како самостоен принцип. Врз основа на ваквото примарно библиско сфаќање и современите теолози го извлекуваат заклучокот дека „човекот не е создаден од два, по природа неслични дела, од кои едниот по природа е бесмртен, а другиот смртен, туку целокупниот човек бил создаден за бесмртност“ (Романидис, 2001: 205).

Иако, треба да се признае дека во најстарите библиски текстови, задгробниот живот и есхатологијата се мошне нејасни, темите почесто се среќаваат во подоцнежниот старозаветен период, по Вавилонското ропство. На пр., за Јаков се вели дека заминал кај своите татковци, што секако може да значи дека е погребен во семејната гробница. Но истовремено се истакнува важноста на заедницата: тој верува дека продолжува да живее со сопственото племе, па и преку своите синови. Дека „прибирањето во родот свој“ не е само погребение на исто место, ни сведочат и Божјите зборови упатени и до Авраам: „А ти ќе отидеш кај татковците свои во мир и ќе бидеш погребен во длабока старост“ (1Мој 15,15).

Друга претстава за состојбата по смртта се состои во заминувањето во долниот свет, наречен „шеол“, односно „ад“. Но тоа слегување обично е поврзано со несреќна и зла смрт, па некои заклучуваат дека за библискиот писател и постоењето во долниот свет е реалност спротивна на спасението. За старозаветниот човек, есхатолошкото спасение на човекот не е индивидуално спасение на душата, туку земање удел во есхатолошкото царство Божјо, под власта Божја над целата земја и над сите луѓе. Додека за Елините смртта е ослободување на душата од затворот на телото, за Евреите, смртта се состои во издвојувањето од животното заедништво со Господа (Пс 87) и слегување во царството на мртвите, во мрачната сенка.

Во адот владее вечен мрак, темнина, пропаст и заборав (Rebić, 297), место од каде што нема враќање (Јов 7,9; 10,20-21), во кое се влегува поминувајќи низ врати (Иса 38,10-20; Јов 38,17), на патот, длабоко во утробата на земјата. Таму заминуваат сите, после смртта (4Мој 16,29), каде што сите се исти и нема разлика помеѓу богатиот и сиромавиот, робот и господарот (Јов 3,17-19). Но, сепак, постои дистинкција помеѓу местото каде што се праведниците и местото каде што се грешниците: за грешникот, адот останува страшно место (Rebić, 297), каде што се добива заслужената казна (4Мој 25,8; 35,29; 49,29; 49,33)<sup>11</sup>. Мртвите се како сенки кои постојат во адот, но не живеат (Кубат, 2002: 26), иако пророците Исаија и Езе-

<sup>11</sup> Смртта го очекува секој човек, но старозаветниот човек прави разлика помеѓу смртта на грешникот и смртта на праведникот. Смртта е сметана за неизбежна последица од гревот (Ис 66,24; Ер 31,36; Ез 18,4-18) и судбина за злите безбожници (Пс 36,38; 54,23; 91,7; Ис 33,14; 65,14-15). За грешниците смртта е казна за нивните гревови (4Мој 27,3; Јов 4,21; Ез 3,18-20; 33,8-9), а се пројавува преку раната и неочекувана смрт (1Цар 2,31-33; Пс 54,23; Проп 7,17; 8,13), исполнета со ужаси (Јов 18,11-15; 27,19-21), која не се разликува од онаа на животните (Проп 3,19). Поинаку е разбрана смртта на праведникот, која била сфатена како мирно предавање на духот на Бога (1Мој. 15,15; 4Цар. 22,20; Пс 30,5; 36,37; Ис 57,2), без роптеж и тага

кил се осмелуваат да говорат и за постоењето на некаква активност во местото на мртвите (Ис 14,9-10; Ез 32,17-29).

Бог се наоѓа далеку од адот, но сепак има власт над него (Амос 9,2), бидејќи Тој е Господар и на животот и над смртта (Пс 30,4). А најтешката последица од гревот е оддалечувањето од Бога, Кој е извор на животот. Токму тоа значи и изгонувањето од едемскиот рај. Да се биде со Бога, значи да се живее. Да се биде оддалечен од Бога – тоа е еднакво на смртта (Rebić, 105). Вистинската смрт не е само одземање на духот, туку и раскинување на таа блиска, непосредна, родителска врска помеѓу човекот и Бога. И учењето за воскресението е од подоцнежниот старозаветен период, а се темели врз антрополошката претпоставка според која телото е неодделиво од душата (Rebić, 95-96). Се претпоставува дека првичната надеж во воскресението не била сфатена како тежнеење кон една форма на материјализација на душата, којашто, по самостојната егзистенција, по смртта на човекот, повторно го добива своето тело, туку како истовремено враќање во живот на целиот човек. Дури подоцна, кога врз основа на грчката философија, се бележи развој на старозаветната мисла и кога човекот ќе биде виден како дихотомно битие, тогаш се создава основа и за појасно есхатолошко толкување.

Подоцнежното дуалистичко и дихотомиско сфаќање за човекот, кое се среќава во библиските списи, се развива под влијание на елинската мисла. Почетоците се бележат со грчкиот превод на Седумдесеттемина, која и *leb* – „срце“, го преведува со ψυχή – „душа“, а човекот, како и целиот космос, го дели на два дела. Така, човекот веќе не е само тело, или, пак, само душа, туку е составен од тело и душа. Во подоцнежните библиски текстови, веќе се сретнува душата како принцип кој може да го оживее телото, односно човекот после смртта.

Хеленизираната антропологија е посебно развиена во девтероканонската книга Мудрост Соломонова, која не само што ја прави поделбата туку и душата ја вреднува многу повеќе од телото. Па така, старозаветниот писател на книгата тврди дека „гнилежното тело ѝ тежи на душата, таа земна колиба го притиска умот наш – преполн со грижи“ (Мудр 9,15). Навраќајќи се на создавањето на човекот, авторот прави дистинкција меѓу вдахнувањето на живот на првиот човек, кој притоа добил и душа, па вели: „Зашто (човекот) не Го познал својот Создател, Кој му дувнал душа делотворна и Кој му вдахнал дух на живот“ (Мудр 15,11). Ваквата библиска антропологија влијае и врз развојот на старозаветната есхатологија. Во истата библиска книга, се вели: „Човекот по својата злоба може и да убие, но кога духот ќе излезе, тој не може да го врати и одземената душа не може да ја избави“ (Мудр 16,14)<sup>12</sup>. Понатаму, во една дескрипција за судбината на безбожниците, за нив, се вели:

(1Мој 48,21; 50,24). Праведникот не се плаши, но ја очекува својата смрт (5Мој 31,2; Јов 14,14; 16,22), а понекогаш дури и ја посакува (4Мој 11,15).

<sup>12</sup> Јосиф Флавиј сведочи за верувањето на есенската заедница дека „душата е бесмртна и неуништлива. Еманирајќи од најчистиот етер, тие души се ставени во телото како во затвор“ (JW 2.8.11). Слични тврдења може да се најдат и кај Филон Александриски.

И тие, во таа, навистина неподнослива ноќ, излезена од длабините на страшниот пекол, приготвувајќи се да заспијат обичен сон, час бивале измачувани од страшни привиденија, час раслабувани од очајание (букв. „парализирани од напуштањето на душата“, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς παρελύοντο προδοσίᾳ), затоа што ги напаѓал ненадеен страв (Мудр 17,13-14).

Во подоцнежните дела, како еврејски така и ранохристијански, под влијание на платонизмот, некои наоѓаат претпоставки дека определени библиски текстови говорат дури и за преегзистенција на душата<sup>15</sup>. Како значаен пример се земаат зборовите на Господа кон пророкот Еремија: „Пред да те обликувам во утробата, Јас те познавав, и пред да излезеш од утробата, те посветив: те поставив за пророк на народите“ (Ер 1,5). Во книгата Јов, пак, се сретнува текст, кој содржи прашања на Јов упатени кон Господа околу создавањето на земјата: „Врз што се зацврстени основите нејзини? Кој ѝ го положи аголниот камен, кога ликуваа утринските ѕвезди и кога сите Божји синови извикуваа од радост?“ (Јов 38,6-7). Додека, во првиот случај, се работи за емфатична потврда за пророковиот избор, отсекогаш заснован врз Божјото сезнаење и промислата, а во вториот, за ангелите, кои на многу други места се нарекуваат „синови Божји“, навидум попроблематичен се чини текстот од Книгата Мудрост Соломонова, каде што авторот за себе вели: „Бев даровит младич и бев се здобил со добра душа, па, бидејќи добар, влегов во чисто тело“ (8,19-20). Употребениот израз може да забележи поврзаност со митот за Ер од Платоновата *Држава*, но сепак, тука не се говори ниту за реинкарнација, ниту за преегзистенција на душите, туку едноставно личноста се идентификува со душата (Bellia & Passaro, 2004: 163). Во оваа книга, пак, кога, за разлика од некои други старозаветни книги, јасно е присутна идејата за бесмртноста на душата, целосно недостасува, па дури и не се спомнува темата за воскресението на мртвите. Надежта на праведните е во целосната бесмртност (сп. 3,4), тие „живеат довека; нивната награда е во Господа, за нив се грижи Севишниот“ (5,5). Но јасно е дека тука, книгата Мудрост Соломонова говори исклучиво за бесмртноста само на душата.

Значи, човекот во Стариот завет е сфатен како психофизичка целина и во првите времиња сè уште не постои идејата за антрополошка дихотомија или трихотомија. Кога говорат за човекот, библиските писатели не навлегуваат во суштината на човековото суштество, туку повремено се користат со некои делови од човечкото тело за да го означат во преносна смисла целиот човек. Човекот, пак, претставува неделива целина, збир, единство на сите негови сили и функции. Кога во старозаветните списи ги сретнуваме различните поими, кои ние обично ги преведуваме со „дух“, „душа“ и „тело“, тие се различно употребени само за да се истакне некоја разлика помеѓу телесните и духовните функции на човекот, која не подразбира и поделба на човекот на телесна и духовна природа. Значи, се посочува една иста реалност, а зависно од контекстот се употребува различен термин. За јудео-христијанската традиција не постои по природа добра душа и по природа лошо тело, затоа што сите видливи, земни и телесни творби, се Божјо

<sup>15</sup> Повод за вакво размислување содржи и апокрифната Втора книга Енох, каде што се вели дека „сите души се подготвени за вечност уште пред создавањето на земјата“ (23,5).

дело, подеднакво како и оние невидливите, а книгата Битие експлицитно тврди дека сè што Бог создаде е добро (1Мојс 1,1-31). За Бога е добро целото создание, а злото не се наоѓа во телото, туку во одвоеноста на човекот од Бога, во стремежот, човековата переџ да живее без Божјиот рѹ<sup>а</sup>ѹ.

## Библиографија

- Brombin, Alessio. 2014. *Il respiro dell'anima, Distinzione teologico-filosofica tra anima e spirito*. Aracne: Roma.
- Dahood, M. 1963. *Proverbs and Northwest Semitic Philology*. Pontificium Institutum Biblicum: Roma.
- Fhorer, G. 1996. "Nefes". *Dizionario di ebraico e aramaico dell'Antico Testamento*, Marietti: Casale Monferrato.
- Giuseppe, Bellia – Angelo, Passaro. 2004. *Il Libro della Sapineza, Tradizione, redazione, teologia*. Citta Nuova: Roma.
- Ѓорѓевски, Ѓоко. 2009. *Пенѹаѹеуѹ*. Менора: Скопје.
- Jenni, Ernst – Westerman, Claus. 1982. "Anima". *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti: Casale Monferrato.
- Кубат, Родољуб. 2002. „Појам 'нефеш' у Старом Савезу“. *Боѹословье 44*. Православни богословски факултет: Београд.
- Priotto, Michelangelo. 2007. "Il ritratto dell'uomo in Gn" 2,4b-25. *Parole di Vita 2*. Edizione Messaggero Padova: Padova.
- Rebić, Adalbert. 1996. *Središnje teme Staroga zaveta*, Biblijsko-teološki pregled starozavjetne poruke, Kršćanska sadašnjost Zagreb.
- Романидис, Јован. 2001. *Прародителски ѹрех*. Беседа: Нови Сад.