

**МИЛОСАВ ВЕШОВИЋ**УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ  
БЕОГРАД  
mvesovic@bfspc.bg.ac.rsDOI: <https://doi.org/10.18485/bogoslovlje.2023.82.1.4>УДК: 27-183"00/03"  
121(38)  
141.131ПРИМЉЕНО: 8.2.2023.  
ОДОБРЕНО: 6.4.2023.**НОЕЛ ПУТНИК**СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ  
БЕОГРАД  
noel.putnik@ei.sanu.ac.rs

## СУЧЕЉЕНА СХВАТАЊА ТЕЛЕСНОСТИ У АНТИЦИ

*Сажетак:* У раду је представљена компаративна лексичко-семантичка анализа одабраних места из позноантичких грчких текстова хришћанске и нехришћанске провенијенције у којима се износе доминантне антрополошке концепције тог доба. Компаративном анализом обухваћене су две главне парадигме, условно назване хришћанском и платонском, које су се, премда у много чему супротстављене, током историје сусретале, преплитале и подстицале развој религиозне и филозофске мисли. Хришћанска, одређена антрополошким монизмом, размотрена је у кључним одломцима из Старог Завета и Посланица Светог апостола Павла, док је платонска, одређена антрополошким дуализмом, размотрена на примерима самог Платона, Филона, Плутарха и *Хермејичкој кориуса*. Главни циљ анализе јесте да укаже на аналогије и паралелизме између те две парадигме у лексици, терминологији и употреби реторских средстава попут метафоре. Те аналогије откривају литерарну и интелектуалну динамику која је у позноантичко и ранохришћанско доба одликовала дискурс о природи човека. У раду су посебно истакнути тропи „облачења“ и „свлачења“ тела и „голе“ душе, те поређење смрти са сном. ► *Кључне речи:* тело, душа, антрополошки монизам, антрополошки дуализам, хришћанска парадигма, платонска парадигма.

### 1. УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

Тело и телесност имају кључну улогу у хришћанству. Начин на који се концептуализују тело и његове везе с другим антрополошким чиниоцима (душа, дух, ум, срце итд.) од суштинске је важности за етичке, онтолошке, есхатолошке и сотериолошке аспекте хришћанског учења. До формирања коначног става

Цркве по том питању дошло је, међутим, у атмосфери сучељених антрополошких парадигми које су утицале на развој раног хришћанства: јеврејске, представљене у Старом Завету, и грчке, представљене у делима филозофа који су највише утицали на ранохришћанске теологе, пре свега Платона и других припадника платонске традиције. Хришћанство ће наследити јеврејску парадигму, али неће остати сасвим изван досега платонске.

У овоме раду укратко ћемо размотрити основне одлике те две парадигме и њихов узајамни однос. Нарочито ће нас занимати филолошки аспекти тог односа, где се, осим очекиваних инхерентних разлика и супротности, опажају и паралеле и преклапања који сведоче о живој интеракцији јеврејске и грчке парадигме у интелектуалном животу раних хришћана. Такви су, на пример, поједини термини и метафоричке слике за којима посежу обе парадигме у опису односа између тела и душе. Временски оквир за наш компаративни осврт чиниће, с једне стране, Хомер и поједине књиге Старог Завета, а с друге, Посланице Светог апостола Павла и њихов приближан временски еквивалент код грчких нехришћанских филозофа, као што је Плутарх, као најважнији представник средњег платонизма тог доба. Комплексност теме и ограничен простор не дозвољавају нам да компарацију проширимо и даље у област позне антике, премда би поређење антропологије раних црквених отаца са неоплатонским, гностичким и другим струјама тог доба несумњиво осветлило многа важна питања.

## 2. КАКВА ЈЕ СУДБИНА КОСТИЈУ?

Прве слике у овом компаративном оквиру, сугестивне и богате антрополошким импликацијама, налазимо код пророка Језекиља и Хомера. У призору долине сувих костију, који најављује есхатолошку сцену васкрсења, читамо Господње речи упућене пророку (Јез 37, 5–6):

Τάδε λέγει Κύριος τοῖς ὀστέοις τούτοις Ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς καὶ δώσω ἐφ' ὑμᾶς νεῦρα καὶ ἀνάξω ἐφ' ὑμᾶς σάρκας καὶ ἐκτενώ ἐφ' ὑμᾶς δέρμα καὶ δώσω πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς, καὶ ζήσετε· καὶ γνώσετε ὅτι ἐγὼ εἰμι Κύριος.

И тим костима Господ ово говори: Гле, уносим у вас *дух животиња* и снабдећу вас жилама и нанећу месо на вас и раширићу кожу по вама и удахнућу вам Свој дух, и живећете; и спознаћете да сам Ја Господ.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Уп. Пост 2, 7, где Бог у плот удахњује животни дах (πνοὴν ζωῆς). Цитирајући то место из *Сейшцајиније*, апостол Павле умеће израз πρῶτος Ἀδάμ, чиме на оригиналан начин успоставља антитезу: οὕτως καὶ γέγραπται· Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζῶποιοῦν. „Тако је и написано: Први човек Адам поста *душа жива*; последњи Адам [је] дух који оживљава“ (1 Кор 15, 45). Аутор свих превода Старог и Новог Завета, Хомера и Филона је Милосав Вешовић, а преводи и примери преузети су из његове књиге *Тело и телесности* у

Језекиљ потом присуствује оживљавању костију, које постају „војска врло велика“ дома Израилевог. У складу са древним и широко распрострањеним веровањем да су кости (у овом случају уз дах) темељ живота, земни остаци преминулих овде стичу нов живот.<sup>2</sup>

На сасвим супротну перспективу указује Одисеј у чувеној епизоди силаска у Доњи свет (κατάβασις), где среће авет своје мајке и од ње сазнаје каква је коначна судбина тела после смрти (Хом. *Од.* XI, 218–222):

ἀλλ' αὐτῆ δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.  
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,  
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πῦρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο  
δαμνᾷ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,  
ψυχὴ δ' ἦψ' ὄνειρος ἀποπταμένη πελότῃται.

Исти је пак усуд за све смртнике кад неко [од њих] умре. Жиле [им] наине више не држе заједно месо и кости, већ све то силна врелина дуктећег пламена у пепео претвара пошто животна снага најпре напусти беле кости, а душа подобна сну у лепету одлети.

То је иста она епизода у којој Одисеј трипут узалуд покушава да загрли авет своје мајке, али му руке пролазе кроз њу – што је рана елаборација грчког антрополошког песимизма, који ће се с Платоном развити у оштар дуализам.

На оба места набрајају се исти делови тела (σάρκες, ὀστέα, νεῦρα, δέρμα, ἴνες), али су процеси опречни: у пророчком опису тренутка свеопштег васкрсења посреди је интеграција и потпуна реституција тела и телесности као Божјег дела, док код Хомера долази до дезинтеграције тела приликом смрти и ослобађања душе, која је прилично слабашна јер је, попут Одисејеве мајке Антиклије, „подобна сну“.

Идеја о телесном васкрсењу јавља се на више места у Старом Завету, те је тако, на пример, налазимо јасно формулисану у Књизи пророка Данила (12, 2), где се каже: „И многи ће од оних који спавају у дубокој земљи васкрснути, једни за живот вечни, други пак да буду прекорени, расејани и вечно осрамоћени“ (πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς ὄνειδισμόν, οἱ δὲ εἰς διασπορὰν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον). Занимљиво је да овде за уснуле, тј. умрле стоји партицип глагола καθεύδω, „спавати“, а представу душе као сна управо смо видели и код Хомера, наравно у сасвим другачијем антрополошком контексту.<sup>3</sup>

дидлијској антропологији (Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2021), где су наведена и референтна издања изворних текстова.

<sup>2</sup> За ово место в. и Lorenzo Scornaienchi, *Sarx und Soma bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 283, премда Скорнајенкијево теолошко тумачење не произлази из филолошке и семантичке анализе.

<sup>3</sup> Идентичну представу налазимо и код Светог апостола Павла, који у своју теологију уклапа сан као метафору за човеково загробно стање: у 1Кор 15 он мртве означава облицима οἱ

Код Хомера се, како је речено, већ увелико назире цепање човека на смртно тело и бесмртну душу, о чему даље сведочи знаменита питагорејска опозиција између душе ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ) и тела ( $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ) као њеног гроба ( $\sigma\eta\mu\alpha$ ).<sup>4</sup> Орфичке и питагорејске ставове о онтолошком дуализму прихватио је и разрадио Платон (428/427–348/347. пре Христа), који успоставља строгу и, како ће се показати, далекосежну дихотомију између тела као „тамнице душе“ и саме нематеријалне душе, коју смрт тела ослобађа њеног ропства. Човек је за Платона душа која „користи“ тело ( $\text{παντὶ τῷ σῶματι χρῆται}$ , *Алкидијад* 1, 129е), тело није интегрални део личности. Душа носи тело као одећу коју може свући ( $\thetaοῖματίον ὃ ἤμλειχето αὐτὸς ὑφηνάμενος$ , *Фегон* 87Б). Душа је принуђена да посматра ствари кроз тело, „као кроз тамницу“ ( $\acute{\omega}\sigma\text{περ διὰ εἰργμοῦ}$ , *Фегон* 82е). Платонов дуализам подразумева и преегзистенцију душе: она је постојала на другом месту „пре него што се затворила у тело“ ( $\text{πρὶν ἐν τῷ σῶματι ἐνδεθῆναι}$ ; *Фегон* 92а); такав став се онда, логично, проширује и на идеју о реинкарнацији (*Фегон* 71с–72а). Прави филозофи, обзнањује Платон преко Сократовог лика, теже томе да умру јер „живе у непријатељству с телом, а желе да у њих душа буде сама за се“.<sup>5</sup>

Није потребно даље наводити потврде из Платона јер су оне добро познате. Ваља, међутим, истаћи да Платонов дуализам није био универзално прихваћен међу грчким филозофима, а међу његовим најоштријим критичарима истакли су се стоици, који су се питали како је могуће две онтолошки различите природе, телесну и бестелесну, повезати у целовиту природу човека.<sup>6</sup> Стоици су пак сматрали да и душа мора бити материјална, иначе би јединство тела и душе било неостварљиво. Њихово решење није далеко од Аристотеловог учења о хиломорфизму; Аристотел је одбацивао Платонову веру у реинкарнацију и дефинисао душу као формални аспект ( $\mu\omicron\rho\rho\acute{\eta}$ ) материјалног тела ( $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ ) који га чини живим (*О души* 413а 20–21).<sup>7</sup>

Упркос тим критикама, Платонов дуализам утицао је на многе касније мислиоце, укључујући и хеленизоване Јевреје попут Филона Александријског,

κοινηθέντες ἐν Χριστῷ „уснули у Христу“ (стих 18) и οἱ κεκοινωνμένοι „уснули“ (20), партиципима глагола κοινάω, са израженом есхатолошком конотацијом.

<sup>4</sup> Формула  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ – $\sigma\eta\mu\alpha$  приписује се питагорејцу Филолају (V век пре Христа); в. Džon Barnet, *Rana grčka filozofija*, прев. Branimir Gligorić (Београд: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004), 327.

<sup>5</sup> *Фегон* 67е. За целу аргументацију в. Платон, *Дијалози*, прев. Милош Н. Ђурић (Београд: Култура, 1970), 191–228.

<sup>6</sup> О томе в. John M. Rist, “Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity”, *The American Journal of Philology* 109, № 3 (1988): 402–415. В. такође Ernest L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle* (Paris: Études augustiniennes, 1959), 117.

<sup>7</sup> Поменимо и да се стоичка критика показала као велик изазов настављачима платонске традиције: с њом су се нарочито хватали укоштац Порфирије и Плотин. У *Плоиновом живоју* (погл. 13) Порфирије наводи да је три дана испитивао Плотина како је то тачно душа присутна у телу, што говори о важности тог питања за неоплатонску школу. Тај аспект проблема, међутим, излази из оквира овог рада.

као и на ранохришћанске теологе попут Оригена, Августина и Немесија Емеског. Но, кад је реч о природи тог духовног антипода телу, као и о решењима проблема везе између две онтолошке крајности, мишљења филозофá значајно се разликују.

С друге стране, схватање тела и телесности у Старом Завету не показује флукуације налик онима у хеленској традицији. Ни у једном тренутку душа као нематеријални принцип не стоји у строгој и коначној опозицији према телу као њеном материјалном пандану. Човекова је личност јединство, у правом смислу сапостојања тела и душе; она, наиме, није *састављена* од та два опречна елемента.<sup>8</sup> Јеврејска антропологија, коју је хришћанство наследило преко *Сейџуаинџе*, јесте монистичка и холистичка.<sup>9</sup> То се лако дâ уочити у значењима основних старозаветних антрополошких термина, међу којима појму тела (грч. σῶμα и σάρξ) одговара термин *bâsâr* (בָּשָׂר), који се користио да човека опише у његовој целовитости. Самим тим, старозаветној јеврејској мисли сасвим је страно платонско схватање смрти као ослобођења од телесних окова, као што ће јој бити стран и хеленистички нагласак на индивидуализму, какав се нпр. јавља код Филона.

### 3. ДУХОВНО ТЕЛО И ГОЛА ДУША

У Новом Завету антрополошка разматрања те врсте налазимо најдетаљније разрађена у посланицама апостола Павла (око 5–64/65. после Христа), у којима, додуше, провејава тон дуализма, али не антрополошког већ есхатолошког.<sup>10</sup> Наиме, централно место у Павловој теологији заузима антитеза између човекове земаљске егзистенције (садашњег стања) и његове есхатолошке судбине (будућег стања), при чему се оба члана антитезе заснивају на телу, грчком појму σῶμα:

ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα.

<sup>8</sup> При чему се, осим тела (בָּשָׂר/σῶμα) и душе (נַפְשׁ/ψυχή), на много места помиње и дух (רוּחַ/πνεῦμα). То је навело многе ране теологе, као и поједине савремене научнике, на идеју о трихотомији, или трипартитној онтологији човека; в. нпр. Louis Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1941), 191–192; Henri de Lubac, *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*, trans. Anne Englund Nash, and Juvenal Merriell (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 178–179.

<sup>9</sup> В. Архиепископ пећки, Митрополит београдско-карловачки и Патријарх српски др Порфирије (Перић), *Премудросиј у џајни скривена. Оледи из џеолоџије Айосџола Павла* (Београд: Библијски институт Православног богословског факултета, 2021), 275.

<sup>10</sup> Детаљно о антропологији Светога апостола Павла в. Порфирије (Перић), *Премудросиј у џајни скривена*, 271–326.

Јер нама је домовина на небесима, одакле очекујемо и Спаситеља, Господа Исуса Христа, који ће својом силом, којом све може покорити себи, *преобразиши наше ѿнижено ѿielo* да буде саобразно телу Његове славе (Фил 3, 20–21).

Преображено тело ће, дакле, бити ослобођено смрти и пропадљивости, које су основна карактеристика земаљског, физичког тела. Остаје, међутим, недокучиво каква је тачно природа тог будућег тела, а термини којима се апостол служи да означи супротност могу навести на помисао да се њима наговештава платонска парадигма. Павле, наиме, у тему уводи појам „духовног тела“ (σῶμα πνευματικόν), које у низу антитеза супротставља „земаљском телу“ (σῶμα ψυχικόν):

Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει· σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.

Тако је и са васкрсењем мртвих. Сеје се у распадљивости, васкрсава у нераспадљивости. Сеје се у понижености, васкрсава у слави. Сеје се у слабости, васкрсава у сили. Сеје се *земаљско ѿielo*, васкрсава *духовно ѿielo* (1Кор 15, 42–44).<sup>11</sup>

И заиста, сам термин „духовно“ као да имплицира значење „нематеријално“ и неминовно је да се асоцијативно веже за појам духа (πνεῦμα) из поменуте тријаде тело–душа–дух (коју Павле експлицитно помиње нпр. у 1Сол 5, 23). Слична је ситуација и у 2Кор 5, 6–9, где се, извучени из ширег контекста, изрази ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι („бити присутан/предивати у телу“), којим се означава човеков земаљски живот, и ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος („бити одсутан/изаћи из тела“), којим се описују тренутак човековог умирања и његова даља посмртна судбина, готово могу разумети као платонско дистанцирање од онтолошког значаја тела:<sup>12</sup>

Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ Κυρίου· διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους· θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν Κύριον. διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.

Ми смо, дакле, увек пуни поуздања иако знамо да смо у туђини далеко од Господа *докле ѿод смо у ѿielo*. Наиме, водимо се кроз живот вером, а не по-

<sup>11</sup> О значењу појма σῶμα ψυχικόν в. Вешовић, *Тело и ѿелесност у дидлијској аниројологији*, 152. Брижљиво структурисана, ова антитеза карактерише цело поглавље, што се огледа у аналогним паровима: метафора семе–дилька (развијено тело), поларитет између земаљских и небеских тела и, најзад, типологија Адам–Христос.

<sup>12</sup> Нарочито стога што и Плотин говори о душином „присуству у телу“ (*Енеага* IV 3, 22), мада за то користи глагол πάρεσι: в. Plotinus, *Ennead IV*, with an English translation by A. H. Armstrong (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 102.

сматрањем [непосредним сагледавањем]. Пошто смо пуни поуздања, више волимо *да изађемо из шела* и настанимо се у Господу. Зато и настојимо да му увек будемо угодни, било да смо већ код куће или још у туђини.

Међутим, овде се не ради о искључивању тела, појма *σῶμα*, из последњег есхатолошког догађаја – свеопштег васкрсења. Наведеном одељку, наиме, непосредно претходи опширније извођење суштинске и квалитативне разлике између човековог садашњег телесног постојања и његовог будућег есхатолошког, такође телесног постојања:

Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνῶν καταλυθῆ, οἰκοδομῆν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθισόμεθα. καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνῶν στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο Θεός, ὁ δὸς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος.

Знамо, наиме, ако пропадне наша земаљска кућа, која је попут шатора, да имамо зграду од Бога, вечну кућу на небесима, која није људском руком направљена. Јер у њему [шатору/земаљском телу] уздишемо и чезнемо *да будемо одевени* у свој небески стан: тако се нећемо наћи *голи* ако се и свучемо. Јер ми који смо у шатору уздишемо оптерећени зато што не желимо *да се свучемо*, него да се преко њега *оденемо*, да живот прогута оно што је смртно. А Бог нас је баш за то припремио тиме што нам је дао Духа као залог (2Кор 5, 1–5).

Овде апостол Павле земаљско тело пореди са шатором. (Метафора шатора као одеће и тела иначе је својствена старозаветним Јеврејима, који су изворно живели као номади; у *Сеййуаини* налазимо непосредну паралелу за израз „земаљски шатор“ као метафору за пропадљиво тело: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρῖθει τὸ γεῶδες σκηνῶν οὖν πολυφρόντιδα. „Јер пропадљиво тело оптерећује душу, и земаљски шатор је дреме многобрижном уму“, Прем 9, 15). Према антителизи која се овде успоставља, „небески стан“ значио би васкрсло и преобразено тело, а „свлачење“ телесну смрт. Осим метафоре шатора, овде срећемо, такође веома важну, и метафору свлачења/облачења.<sup>13</sup> Но Павле под тиме уопште не подразумева неки вид „огољености“ или ослобођености од тела као пожељно есхатолошко стање човека; штавише, он такво нешто недвосмислено одбацује изразом οὐ γυμνοὶ εὐρεθισόμεθα, што десети, завршни стих тога одељка као својеврсни закључак потврђује:

<sup>13</sup> Намеће се утисак да иза глагола ἐπενδύομαι („навући на себе, обући“) у позадини лебди значење већ поменутог глагола ἐνδύομαι („ући у нешто“, нпр. у кућу), као што глагол ἐκδύομαι значи и „свући са себе, разоденути се“, али и „изаћи однекле (нпр. из куће)“.

τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.

Јер сви ми морамо да се јавимо пред Христовим судом, да свако од нас добије према ономе што је учинио [у животу] својим *шелом*, било добро или зло (2Кор 5, 10).

Веома је индикативно што апостол Павле овде појам тела дефинише у ширем смислу – као антрополошку димензију у којој се *човекова целокујна живоиџна активносџ* најконкретније реализује, памти и на неки начин акумулира с најозбиљнијим последицама по његов есхатолошки исход. Такво тумачење појма *сџма* јавља се први пут управо у Павловим посланицама.<sup>14</sup>

Но таква есхатолошка концепција заснована на појму интегралног тела туђа је дуалистичкој, платонској антропологији, у којој је управо „огољеност“ душе, тј. ослобођењеност од тела, крајњи и најпожељнији циљ човековог наменења. Штавише, Платон дословно тако, посежући за сликом огољености, формулише највиши вид човековог битисања, доступан само просветљеним филозофима – ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος, „душа огољена од тела“ (Крайшил 403b).

#### 4. ТЕЛО ИЛИ ДУША КАО КУЋА БОЖЈА?

Премда га каткад називају „оцем хришћанства“ и сматрају да је „одлучујуће утицао на изграђивање хришћанског мишљења“,<sup>15</sup> Филон Александријски (око 20. пре Христа – 50. после Христа) ближи је у својим схватањима човека Платону него апостолу Павлу. Управо у његовој мисли долазе до изражаја конкурентни антрополошки модели у ондашњих Јевреја, чије је преплитање у некој мери настављено и током целе историје хришћанства. Тако, на пример, он користи исте метафоре огољености као и апостол Павле у горе разматраном одељку (2Кор 5, 1–10), али износи сасвим супротну антрополошку концепцију. У оквиру антрополошког дуализма Филона Александријског, на једном полу се налазе појмови *ψυχή* и *νοῦς* (λογισμός), а на другом појам *сџма*, који је у његовом алегоријском тумачењу поистовећен са животом у туђини, тј. у Египту (*Legum allegoriarum* II 59). За Филона је раздвајање душе од тела

<sup>14</sup> Детаљније о појму *сџма* и његовим импликацијама у Павловој антропологији в. Rudolf Bultmann, *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964); Karl-Adolf Bauer, *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus* (Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 1971); Robert H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Robert Jewett, *Paul' Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971).

<sup>15</sup> Ратко Нешковић, *Средњовековна филозофија. Cogito и credo* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000), 127.



приликом смрти човека повратак и спасење (*De mutatione nominum* 209); стога он по узору на Платона тело тумачи као тамницу (*De migratione Abrahami* 9) и непријатеља (*Legum allegoriarum* III 59). Супротно Павлу, за Филона је сотериолошки циљ управо „огољеност“, што он недвосмислено дефинише као стање бестелесности (*Quod Deus sit immutabilis* 83; *Legum allegoriarum* II 59).<sup>16</sup>

Из наведених места, нагласимо то још једном, јасно се види да је у Филоновој теологији најважнији антрополошки појам ψυχή, који са платонском вредношћу бестелесне и бесмртне душе, заједно с другим блиским појмовима (νοῦς, λογισμός), фигурира као супротност појму тела и телесности уопште. Код апостола Павла пак појам ψυχή показује сведеније и неутралније библијско значење: то је животодавни принцип, „голи живот“, ни у ком случају неки апстрактан, бесмртан елемент у човеку. Индикативно је да Филон, сасвим у духу платонизма, са кућом Божјом поистовећује управо човекову душу, а не духовно тело као Павле: σπουδαζε οὖν, ὡ ψυχή, Θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον. „Стога, душо моја, похитај да постанеш кућа Божја, свето светиште, најлепше станиште“ (*De somniis* I 149).

Филон је, као што знамо, живео и стварао у атмосфери александријског синкретизма, где је платонски дуализам био посредован не само вишевековним утицајем Академије већ и учењима јудаистичког гностицизма, која су пристизала из Галилеје и Самарије.<sup>17</sup> Те гностичке струје, којима ће се касније придружити и гностичке групе хришћанског порекла, у значајној мери је обележавао управо оштар антрополошки дуализам. Поједини научници сматрају да је хришћански гностицизам могао бити подстакнут и особеним тумачењем Павлових посланица, у којима су се, као што смо видели, нека места посвећена човековој природи могла схватити и дуалистички.<sup>18</sup> Павле, међутим, недвосмислено истиче концепт телесног васкрсења (макар и у недокучивој форми „духовног тела“), те објашњава да је човеково телесно постојање у есхатону Божји чин који се темељи на Христовом телесном васкрсењу, што је основни оквир за разумевање Павлове антропологије: Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχῇ τῶν κεκοιμημένων. „Истина је ипак та да је Христос васкрсао из мртвих као првенац од уснулих“ (1Кор 15, 20).<sup>19</sup> О метафори уснулости већ је било речи.

Још један позноантички филозоф платонске провенијенције чији су се идејни токови каткад у знатној мери укрштали са хришћанским био је Плутарх из Херонеје (46–119. после Христа). Плутарх је преко средње Академије

<sup>16</sup> О наведеним местима такође в. Вешовић, *Тело и телесност у библијској антропологији*, 154–155.

<sup>17</sup> Ethel S. Drower, *A Secret Adam: a Study of Nasoraean Gnosis* (London: Clarendon Press, 1960), xv.

<sup>18</sup> Aldo Magris, “Gnosticism: Gnosticism from its origins to the Middle Ages (further considerations)”, in *Macmillan Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan, 2005), 3515–3516.

<sup>19</sup> Уп. и Гал 3, 27: „Сви који се у Христа крстите у Христа се оденуште.“

баштинио платонски дуализам и формулисао га у складу са својим временом, које се одликовало дрисањем јасних граница између филозофије, религије и мистицизма. Плутархов значај за тему о којој расправљамо огледа се у томе што нам је управо он главни сведок и представник оне варијанте платонске традиције која је била доминантна у време апостола Павла и ране Цркве.<sup>20</sup> Своја антрополошка гледишта Плутарх је најпотпуније изразио у неколико радова религијске тематике који припадају његовој збирци *Еџиички сџисци* (*Нџика*), нарочито у тзв. *Пџиџијским дијалозима*, те у дијалогу *О Сокраџијовом демону*. Угледајући се на Платона и његов мит о Памфилцу Еру (*Држава* 614b–621d), Плутарх и сам разрађује филозофске митове есхатолошког типа у којима истиче онтолошку двојност душе и тела, при чему као трећи члан фигурира и ум или дух (*воџс*).

И код Плутарха је тело платонска тамница душе: тек ослобођењем од телесних стега она добија могућност да оствари свој онтолошки и есхатолошки потенцијал, који – као и код Платона, уосталом – није јасно одређен. Несавршене душе морају се поново родити, док савршене достижу неку врсту духовне егзистенције, која им омогућава и да у форми анђела чувара помажу душама утамниченим у овоземаљском животу.<sup>21</sup> Занимљиво је, међутим, приметити да у Плутарховој трипартитној концепцији човека *воџс* има веома сличну улогу као *пвођ џоџс* („животни дах“) у Пост 2, 7: он је животодавна компонента у човеку, он оживљава и тело и душу.<sup>22</sup> Сви наведени елементи значајно су присутни и у многим струјама позноантичког гностицизма.

## 5. СВЛАЧЕЊЕ И ОБЛАЧЕЊЕ ТЕЛА

Већ смо видели да Свети апостол Павле као једну од најефектнијих метафора у својој антропологији користи метафору о свлачењу и облачењу одеће (2Кор 1, 5): душа која свуче тело остаје „гола“, што није њен коначни онтолошки статус; она чека да буде одевена у „небески стан“, тј. у „духовно тело“ (*сџџа пвџџатикџн*). Такође смо истакли да је таква врста метафоре могла да се тумачи и дуалистички, а упечатљив пример даје нам Филон, који чак

<sup>20</sup> Опширније о комплексној интеракцији Плутарховог дела и теологије ране Цркве в. Arkadiy Avdokhin, “Plutarch and Early Christian Theologians”, in *Brill’s Companion to the Reception of Plutarch*, ed. Sophia Xenophonos, and Katerina Oikonomopoulou (Leiden: Brill, 2019), 103–118.

<sup>21</sup> О томе посебно в. тзв. мит о Тимарху у: Плутарх, *О Сокраџијовом демону. О сујеверју*, прев. Ноел Путник (Београд: Српска књижевна задруга, 2020), 53–61, као и тзв. мит о Теспесију у: Плутарх, *Пџиџијски дијалози*, прев. Светлана Лома (Нови Сад: Матица српска, 1990), 166–173. Детаљније о Плутарховој антропологији в. у предговору Н. Путника у наведеном делу, VII–LIII.

<sup>22</sup> О томе нарочито в. тзв. мит о Кроновом острву у спису *О лицу на Месецу*, у: Plutarch, *Moralia in Fifteen Volumes*, XII, trans. Harold Chreniss, and William C. Helmbold (Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1957), 181–223.

и Мојсијеву смрт описује као пропадање телесног омотача и као пресељење душе која је „свукла“ тело, тј. оголила се од тела (*De virtutibus* 76). Он за жељено ослобађање душе користи управо метафору свлачења, те и тело описује као одећу (*De somniis* I 43–4; *Quis rerum divinarum heres* 54; *De fuga et inventio-ne* 110).

Постоји, међутим, још једно сведочанство такве дуалистичке употребе метафоре свлачења, можда чак и утицајније од Филоновог. Реч је о збирци позноантичких религијско-филозофских расправа, написаних отприлике између 100. године пре Христа и 300. после Христа, под насловом *Хермејички корџус* (*Corpus Hermeticum*). Расправе, махом у дијалошкој форми, дело су већег броја анонимних аутора, а традиција их је приписивала легендарној хеленистичкој фигури Хермеса Трисмегиста, египатског краља, мудраца и свештеника. Поникле у хибридној, синкретистичкој атмосфери хеленизма, многим спонама повезане с платонизмом и гностицизмом, те расправе су душу виделе као „заточену у телу“ (ἐν τῷ σώματι κατακλεισμένην, *Corp. Herm.* VII), које јој онемогућава спасење.

Тако у *Седмој расправи*, једној од најзначајнијих у целом корпусу, Хермес пореди тело с туником и саветује своје сину Тату: „Но прво мораш стргнути ту тунику, ту одећу незнања. [...] Таква је та мрска туника коју си обукао“ (περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνώσιας ὕψοςμα. [...] Τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω χιτῶνα).<sup>23</sup> Хермес даље пореди тело с мрачним кавезом, ходајућим гробом, живим лешом који душу дави и чини немоћном да опази своју истинску природу. Уз глагол ἐνδύομαι, „обући“, који користи и апостол Павле, налазимо и сложеницу глагола ῥήγνυμαι, „кидати, стргнути са себе“.<sup>24</sup> Дуг платонизму овде је очигледан: сетимо се да и Платон у *Фегону* 87Б говори о томе да душа носи тело као одећу коју може свући.

Видимо, дакле, да је метафора облачења и свлачења због своје сугестивности и сликовитости служила као моћно језичко средство у развијању како монистичке тако и дуалистичке антрополошке аргументације, а да су управо због њене вишезначности лако била могућа различита, са становишта теолошке ортооксије често и погрешна тумачења.

<sup>23</sup> *Corpus Hermeticum*, Tome I, Traités I–XII, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière (Paris: Société d'édition «Les belles lettres», 1945), 81–82. Превод на српски Ноел Путник. Детаљније о томе в. Noel Putnik, “Undressing the ‘True Man’: A Philological Look at Cornelius Agrippa’s Anthropology”, *Књижевна историја. Часопис за науку о књижевности* LII, № 172 (2020): 69–86.

<sup>24</sup> Занимљиво је приметити да Марсилио Фичино, најважнији преводилац Платонових дела на латински језик (који је уједно превео и *Хермејички корџус*), наведено место из *Корџуса* преводи латинским глаголом *induere* („обући“), а исти глагол употребљен је и у *Вулајии*, у преводу Ефес 4, 24: *et induite novum hominem* (и обучете [се] у новог човјека“). Глагол ἐνδύομαι (*induere*) код Павла недвосмислено подразумева духовни преображај, о чему в. и Кол 3, 10, Ефес 6, 11 и Рим 13, 14.

## 6. ЗАКЉУЧАК

Материјал размотрен у овом сажетом компаративном осврту сагледали смо пре свега кроз филолошку, лексичко-семантичку призму, без залажења у савремене теолошке интерпретације наведених места. Осим што формат чланка не омогућава довољно простора за разматрање тих интерпретација, сматрамо и да свака анализа разматраних места мора кренути од њихових језичких, нарочито лексичко-семантичких аспеката, сагледаних у историјском контексту. Таква анализа, између осталог, пружа могућност да се јасније уоче бројне аналогije на пољу метафора, тропа и терминологије, што је сведочанство о интелектуалној динамици и живој идејној размени у позноантичкој и ранохришћанској епохи.

Пред нама се, дакле, отварају две безмало непомирљиве антрополошке парадигме, обе усредсређене на проблем телесности: монистичка, која душу и тело сагледава као интегралне конституенте личности, и дуалистичка, која физичком телу одриче учешће у личности. Као што смо рекли на почетку, с обзиром на њихова крајња исходишта, могли бисмо их, понешто поједностављено, означити и као јеврејску и хеленску антрополошку парадигму. У хришћанству је, у чврстој спреси са христолошким учењем, превладала она прва, у којој се открива целовита слика човека наслеђена из старозаветног поимања: тело је сасвим одређена димензија у којој се одвија човеков истински, реални живот. Телом се, дакле, човек остварује и потврђује и њиме ће најзад – што представља нов, упечатљив, новозаветни детаљ на тој слици – досећи Царство небеско или се сурвати у пакао. У вековима који ће уследити после Светог апостола Павла и Плутарха, обе парадигме имаће динамичну будућност и сусретаће се, укрштати и сукобљавати, каткада и код истих појединаца, сведочећи тако о дуговечности одређених фундаменталних идеја и концепција о природи човековог постојања.

## БИБЛИОГРАФИЈА

## BIBLIOGRAPHY

- Вешовић, Милосав. *Тело и телесност у библијској антропологији: термини soma и sarks у контексту формирања новозаветне антропологије: историјат, семантичка и компаративна анализа*. Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, 2021.
- Нешковић, Ратко. *Средњовековна филозофија. Cogito и credo*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000.
- Платон. *Дијалози*, прев. Милош Н. Ђурић. Београд: Култура, 1970.
- Плутарх. *О Сократовом демону. О сујеверју*, прев. Ноел Путник. Београд: Српска књижевна задруга, 2020.
- Плутарх. *Питијски дијалози*, прев. Светлана Лома. Нови Сад: Матица српска, 1990.
- Порфирије (Перић), Архиепископ пећки, Митрополит београдско-карловачки и Патријарх српски. *Премудрост у тајни скривена. Оједи из теологије Ајосилола Павла*. Београд: Библијски институт Православног богословског факултета, 2021.

\*

- Avdokhin, Arkadiy. "Plutarch and Early Christian Theologians." In *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, ed. Sophia Xenophontos, and Katerina Oikonomopoulou. Leiden: Brill, 2019.
- Barnet, Džon. *Rana grčka filozofija*, прев. Branimir Gligorić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004.
- Bauer, Karl-Adolf. *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*. Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 1971.
- Berkhof, Louis. *Systematic theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1941.
- Bultmann, Rudolf. *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- *Corpus Hermeticum, Tome I, Traités I–XII*, texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris: Société d'édition «Les belles lettres», 1945.
- Drower, Ethel S. *A Secret Adam: a Study of Nasoraean Gnosis*. London: Clarendon Press, 1960.
- Fortin, Ernest L. *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*. Paris: Études augustinienes, 1959.
- Gundry, Robert H. *Sōma in Biblical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Jewett, Robert. *Paul' Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*. Leiden: Brill, 1971.
- Lubac, Henri de. *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*, trans. Anne Englund Nash, and Juvenal Merriell. San Francisco: Ignatius Press, 2007.

- Magris, Aldo. "Gnosticism: Gnosticism from its origins to the Middle Ages (further considerations)." In *Macmillan Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. New York: Macmillan, 2005.
- Plotinus, *Ennead IV*, with an English translation by A. H. Armstrong. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Plutarch, *Moralia in Fifteen Volumes*, XII, trans. Harold Chreniss, and William C. Helmbold. Cambridge, MA / London: Harvard University Press, 1957.
- Putnik, Noel. "Undressing the 'True Man': A Philological Look at Cornelius Agrippa's Anthropology." *Књижевна историја. Часопис за науку о књижевности* LII, № 172 (2020): 69–86.
- Rist, John M. "Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity." *The American Journal of Philology* 109, No. 3 (1988): 402–415.
- Scornaienchi, Lorenzo. *Sarx und Soma bei Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

MILOSAV VEŠOVIĆ  
University of Belgrade  
Faculty of Orthodox Theology  
mvesovic@bfspc.bg.ac.rs

NOEL PUTNIK  
Serbian Academy of Sciences and Arts  
Institute of Ethnography  
noel.putnik@ei.sanu.ac.rs

## THE CONTESTED NOTIONS OF BODY IN ANTIQUITY

*Summary:* This paper presents a comparative lexical-semantic analysis of the *loci* selected from the late antique Greek texts of Christian and non-Christian origin that advocate the dominant anthropological notions of the time. The analysis encompasses the two main anthropological paradigms, the Christian and the Platonic, which in many respects opposed each other, but also met and intersected throughout history, fostering the development of religious and philosophical thought. The Christian paradigm, marked by anthropological monism, is examined in this work in the key passages from the Old Testament and St. Paul's Epistles, whereas the Platonic paradigm, marked by anthropological dualism, is analysed in the examples taken from Plato himself, Philo, Plutarch and the *Corpus Hermeticum*. The main objective of the analysis is to examine the analogies and parallels between the two paradigms on the lexical, terminological and rhetorical plane. These analogies reveal a literary and intellectual dynamics that characterized the discourse on man's nature in the era of early Christianity and late Antiquity. The analysis pays a particular attention to the tropes of „dressing“ and „undressing“ the body and the „nudity“ of the soul, as well as to the comparison of death with sleep. ► *Keywords:* body, soul, anthropological monism, anthropological dualism, Christian paradigm, Platonic paradigm.