

# ВРАЧАРА ЕНДОРСКА: 1. САМ. 28 У РАБИНСКОЈ И ХРИШЋАНСКОЈ ЕГЗЕГЕЗИ ДО 800. ГОДИНЕ ПОСЛЕ ХРИСТА \* \*\*

Клас А. Д. Смелик

*Апстракт:* Иако се рабинска и хришћанска егзеџеза 1. Сам. 28 углавном разликују, постоје многе сличности у тумачењу. Рабинску егзеџезу су можда познавали неки хришћански писци, али изгледа да по овом питању јеврејски и хришћански тумачи нису много утицали једни на друге. Међутим, с обзиром на то да им је заједничка већина основних начела тумачења Светој Писма, светоотачка и рабинска егзеџеза су много сличније једна другој него што су сличне рационалистичкој егзеџези касније периода.

*Кључне речи:* 1. Сам., Стари Завети, егзеџеза, Оци Цркве, врачара ендорска, некротоманија

## Увод

У Смирни, током прогона под императором Децијем Трајаном,<sup>1</sup> свештеник Пионије и са њим други исповедници примили су мученички венац. Опис њиховог страдања, који је настао касније,<sup>2</sup> садржи и неке беседе. Пионије је требало да те беседе преда својим следбеницима док је био у заточеништву. *Inter alia* [лат. „између осталог“ – *ирим. прев.*] он говори о Јеврејима које сматра опаснима за хришћане, јер су они тврдили (према речима овог мученика) да је Христос васкрсао уз помоћ врачарења и да васкрсење стога није доказ Његовог божанства. Они су упућивали на Прву књигу Самуилову, поглавље 28, на причу о врачари Ендорској.<sup>3</sup> На том месту у Светом Писму се каже да је Самуило призван у живот на Саулов захтев; према мишљењу Јевреја, Христос је васкрсао на исти начин. „Пионије“ је покушао да оповргне ово доказујући да се Саулу није јавио Самуило: адски демони су преузели његово обличје и показали се жени врачари и Саулу.

\* Изворник: К. А. Д. Smelik, “The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.,” *Vigiliae Christianae* Vol. 33, No. 2 (Jun., 1979), стр. 160-179.

\*\* На првом месту, желео бих да се захвалим проф. др М. А. Беку [М. А. Beek], проф. др С. де Буру [S. de Boer] и др Ј. К. Ј. Сандерсу [J. C. J. Sanders] на великодушној помоћи, као и госпођи С. Бек-Хобарт [Mrs. S. Beek-Hobart] за поправљање превода овог чланка на енглески.

1 250. година после Христа. Од Јевсевија Кесаријског (*Н.Е.* IV,15,46f.) би се могло закључити да се ово мучеништво десило за време владавине Марка Аурелија (161-180. године); то је изгледа нетачно, уп. G. Rauschen у *Bibl.d.Kirchenv.* 14 (Kempten 1913), 7, н. 3.

2 Користио сам верзију на латинском језику коју су издали боландисти у *Acta Sanctorum*, Фебруар I, стр. 45.

3 Назвати је врачаром је анахронизам, али није неподесно.

Тако, према „Пионију“, рабинске и хришћанске егзегете тумаче 1. Сам. 28 на потпуно другачији начин. Међутим, егзегеза неких од њих и није толико различита. У овом чланку желимо да изнесемо преглед најзначајнијих рабинских и хришћанских тумачења 1. Сам. 28 из периода пре 800. године после Христа,<sup>4</sup> као и да их упоредимо. Циљ нам није да одбранимо било коју од ове две стране.

### Врачара ендорска у Старом Завету

У 1. Сам. 28 кулминира Саулов пад који је описан у претходним поглављима. Саула, којег је Господ одабрао да буде први цар Његовом народу, Господ сада приморава да се окрене Његовим непријатељима, истим оним непријатељима које је Саул протерао из свога царства. Прогонитељ свих врачара<sup>а</sup> је сада морао и сам да прибегне врачарењу. У Ендору је Саулу пророк, који га је раније помазао, рекао да ће умрети. Једино је његова бивша супарница, врачара, вољна да покаже благост према њему.

Иако је општа намера ове приче довољно јасна, у њој се налази доста проблематичних места, када се она посматра са логичке тачке гледишта. Неке од ових места је немогуће решити. Стога је ова перикопа задавала доста невоља тумачима свих времена, али посебно онима из античких времена – када је библијска егзегеза била прецизније одређена догматским и логичким разматрањима.

„Пионије“ је већ поставио значајно питање: да ли је врачара призвала Самуила из мртвих или Свето Писмо треба да схватимо на другачији начин? Немамо разлога да претпоставимо како писац 1. Сам. 28 није желио да верујемо да се у Ендору јавио Самуило лично. Слично томе, аутор 1. Дн. 10, 13f. не доводи ово у сумњу када резимира Саулов живот. У Светом Писму се нигде више не помиње ово врачарење, осим у апокрифној Књизи Проповедниковој. Ту (46, 23) се Самуило велича јер је пророковао и након смрти.<sup>5</sup> Јосиф Флавије (Ant. VI, 327-39) и *Versiones Antiquae* у свом тумачењу 1. Сам. 28 не показују никакву сумњу нити имају неких примедби; у Септуагинти је чак у преводу 1. Дн. 10, 13 убачено: „и пророк Самуило му одговори“.

### Мишљење псеудо-Филона

Псеудо-Филон има другачије мишљење.<sup>6</sup> Иако он не пориче да се јавио Самуило лично, и уопштено не верује у врачарење, он претпоставља да пророк каже:<sup>7</sup> „И дакле не величај себе царе, нити ти себе жено. Јер ме ниси ти подигао већ заповест, којом ми је Бог рекао, кад сам био жив, да треба да ти дођем и да ти објавим како си и по други пут несмотрено згрешио према Богу. Тако су после мог последњег даха моје кости узнемирене како бих ти рекао, сада када сам мртав, оно што сам чуо док сам био жив“ (стих 7). Дакле, псеудо-Филон не жели да прихвати да је овај важан пророк био подвргнут сили врачаре и претпоставља да се Самуило јавио по заповести Господњој.

<sup>4</sup> 800. година после Христа је, међутим, само оквиран датум; у неким случајевима је такође било неопходно да се размотре списи из каснијег периода.

<sup>5</sup> Уп. такође Pirke de R. Eliezer, погл. 33 (= P.d.R.E).

<sup>6</sup> Lib. Ant. Bibl. LXIV, 1-9.

<sup>7</sup> Мој превод је дослован колико је то било могуће.

## Мишљење рабинâ

У почетку рабини нису имали исте замерке као и псеудо-Филон. Као што је „Пионије“ приметио, они врачарење сматрају рђавим али могућим<sup>8</sup> и у складу са њиховим мишљењем у Ендору се јавио Самуило лично. У њиховој егзегези 1. Сам. 28<sup>9</sup> ово се претпоставља, како се чини из њиховог објашњења необичне чињенице да у дванаестом стиху врачара изненада препознаје Саула:<sup>10</sup> она примећује да је то био сâм цар „јер ни због чега другог већ због тога што (мртав човек) не устаје пред царем (на начин на који то чини) као пред обичним грађанином. Пред обичним грађанином он устаје гледајући доле, док пред царем устаје гледајући горе“. Такође ваља упоредити њихов одговор када се постави следеће питање: „А Саул није знао Самуила?“:<sup>11</sup> „Не, али су о ономе који врачарењем призива мртваца речене три ствари: онај који призива, види га, али не чује његов глас; онај којем је мртавац потребан чује његов глас али га не види; и онај коме он није потребан нити га чује нити га види“.

Неки јеретик, који је порицао васкрсење мртвих и рабински став да душе праведних обитавају под престолом Светога до Судњег Дана,<sup>12</sup> упитао је раби Абахуа [R. Abahu] (амораја\* треће генерације) о 1. Сам. 28.<sup>13</sup> Како Самуило може да буде призван врачарењем када би требало да буде под Божијим престолом? (Наравно, врачар на том месту нема никакву власт). Р. Абаху му је објаснио да се првих дванаест месеци након смрти душа повремено враћа у тело и да се тек после тог периода, када тело престане да постоји, душа уздиже на небо и више се не враћа. Ово врачарење се одвило пре него што је истекло тих дванаест месеци.

Тако је врачара могла да призове чак и великог Самуила. Међутим, рабини веома нејасно говоре о магији коју је она користила: у Lev. R. 26,7 они врачарење описују на следећи начин: „И учинила је шта је учинила и рекла је шта је рекла и призвала га је“.

8 Уп. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Budapest 1898), 53. Он тврди да с обзиром на то да су се неки рабини бавили врачарењем, они нису могли да га сматрају злим *in se*. У рабинској литератури се врачарење уопштено разматра у *Мишни*, Sanhedrin 7,7, детаљније у *Вавилонском Талмуду* [*Bab.Talm.*] (=b.) Sanh. 65a, b. Уп. Такође *Палестински Талмуд* [*Pal. Talm.*] Sanh. VH,10; ту се помиње 1. Сам. 28,8. Рабин Мана [R. Mana] (или Мани; аморај друге генерације) из овог стиха закључује да је жена „знала речи, многе речи“ (тј. чини). Тако је она врачарењем призвала Самуила. Рабини су прописали строге законе против врачарења у складу са Тором (Лев. 20, 27), али ова врста прорицања није престала да се користи.

9 Уп. *Tosefta*, Sota 11,5; *Палестински Талмуд*, Chagiga 11,1, Sanh. VII,10; *Вавилонски Талмуд*, Berachot 12b, Shabbat 152b (b. Shabb.), Eruvin 53b, Chagiga 4b (b. Chag.), Sanh. 65b; *Midrash Rabba*, Gen. R. 65,8, 95,1, Lev. R. 26,7, Num. R. 11,3, Lam. R. III,29,9, Eccl. R. VII,1,4; *Midrash Samuel* 24,1-6 (M. Sam.); *P.d.R.E.* 33; и *Tanchuma* (ed. Buber), III,81-83.

10 Уп. Lev. R. 26,7 (и упоредна места) и види такође 1. Сам. 28, 14 (LXX), где се каже да је Самуило стајао усправно, вероватно у вези са овом егзегезом.

11 Lev. R. 26,7, што се односи на 1. Сам. 28, 13f.

12 Уп. G. F. Moore, *Judaism* II (Cambridge 1966 [10<sup>th</sup> ed.]), 389f., али он говори о „ризници“ уместо о „престолу Светога“.

\* *Амораји* – араам. букв. „беседници“, „преносиоци“ – тумачи и сакупљачи јеврејских предања, који су започели кодификацију усмене традиције. Били су активни од 200. до 500. године, а постојало је осам генерација амораја – *наи. ирв.*

13 Уп. b.Shabb. 152b (codex Munich); *textus receptus* садржи реч *Садукеј* уместо „min“, јеретик.

## Промене у ставовима у гаонском периоду

Тек се у гаонском периоду\* (строго говорећи, ван оквира овог прегледа) јавља сумња у вези са истинитошћу врачарења уопште и посебно у вези са овим врачарењем.<sup>14</sup> Неке егзегете, као што је то био познати Кимхи [Kimhi],<sup>15</sup> држе се традиционалног мишљења р. Самуила бен Хофнија [R. Samuel ben Hofni] (†1034). Овај гаон је представник групе научника која је више рационалистичка. Он сматра да врачара ендорска није призвала никаквог мртваца, већ да је она била та која је све причала. Ову тврдњу он покушава да докаже позивајући се на пророчанство које наводно износи Самуило. То није било право пророчанство јер се састојало само од чињеница које су сви добро знали, као што је одбацивање Саула због његовог става према Амалику и помазање Давидово. И особа не мора да буде пророк како би предвидела да ће Саул убрзо пропасти. Жена је заправо одмах препознала Саула, приметила је његов страх и схватила је какав ће бити исход битке са Филистејцима. Тако да јој није било тешко да излажира ово пророчанство и успела је у томе.

Трећа група јеврејских егзегета била је доследна мишљењу псеудо-Филона, вероватно и не познајући његово дело: Самуило је устао по заповести Творца на изненађење жене која је видела, по први пут, да су њена злодела била успешна. Стога је гласно узвикнула, као што је записано у стиху 12 (р. Садја).<sup>16</sup> Од гаонског периода ова три става су до дана данашњег заједно опстала у јеврејској егзегези.<sup>17</sup>

## Преглед хришћанских ставова<sup>18</sup>

Без много потешкоћа, мишљења хришћанских егзегета периода до 800. године после Христа могу се свести на три основна става:

\* Гаони, или *їони*, духовне вође јеврејског народа, посебно у периоду од краја 6. до почетка 11. века. Центри њихових активности били су градови Сура и Пумбедита у Вавилону. Назив „гаон“ су носили тадашњи учитељи великих јешива у тим градовима. „Гаонски“ период обухвата време деловања ових школа – *нај. їрев*.

14 Уп. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia<sup>5</sup> 1968), VI, 237.

15 Или Радак [Radaq] (око 1160-1235. г.), али према В. Hahn, *Spectrum Endoreum* (Jena 1684), 30, Кимхи је касније променио мишљење.

16 Цитира Кимхи у свом коментару на 1. Сам. 28.

17 Уп. „Divination” у *Encyclopaedia Judaica* VI, 116f., и коментар С. Голдмана [S. Goldman] на књигу Самуилову (Soncino), стр. 169.

18 Већина прегледа ових мишљења нису сасвим детаљни, а ни потпуни; *vide e.g.* Dallaeus, *De usurpatum...* (Geneva 1686), 297; С. Semisch, *Justin der Märtyrer* (Breslau 1842), II, 463, н. 4; E. R. Redepenning, *Origenes* (Bonn 1846) II, 460f.; Н. Lesêtre, *Évocation des Morts* у *Dictionnaire de la Bible*, col. 2129ff. и J. H. Waszink, *Tertulliani de Anima* (Amsterdam 1947), 582f. Постоје два изузетка (колико ја знам): L. Allatius, *De Engastrimytha Syntagma* (Lyon 1629), 413-532 (његово издања Јевстатијевих дела) и цитирано дело Б. Хана [В. Hahn]. Како би доказао да је Јевстатије био у праву када је оповргавао Оригена, Алације у вези са овим питањем разматра списе већине црквених писаца, такође и из каснијих периода, додуше не сиријске (погл. VII-XI и XXII). Због тога што није био заинтересован за рабинску егзегезу (уп. стр. 507), он не разматра рабинске списе. Хан је имао исте побуде као и Алације; међутим, његово разматрање светоотачких тумачења није толико детаљно, али он помиње и став рабинџа. С обзиром на то да су обојица ових аутора били заинтересовани само за то да докажу тачност свог тумачења, њихово разматрање није сасвим непристрасно, као што то изгледа из коментара као што је: Јевреји „*innumeris fabulis et figmentis historiam hanc conspurcant*“ (Хан). Надам се да сам објективно оценио све групе.

1) Самуила је из мртвих дозвола жена врачара (Јустин Мученик, Ориген, Зенон Веронски, Амвросије Милански, Августин, Сулпиције Север, Драконтије и Анастасије Синаит);<sup>19</sup>

2) Или Самуило или демон у његовом облику су се јавили по заповести Божијој (Јован Златоусти, Теодорит Кирски, псеудо-Јустин, Теодор бар Кони [Theodore bar Koni], Ишолад Мервски [Isho'dad of Merv]);<sup>20</sup>

3) Демон је обмануо Саула и дао му лажно пророчанство (Тертулијан, псеудо-Иполит, „Пионије“, Јевстатије Антиохијски, Јефрем, Григорије Ниски, Евагрије Понтијски, псеудо-Василије, Јероним, Филастрије, Амброзијастер [тј. псеудо-Амвросије – *џрим. џрев.*], псеудо-Августин;<sup>21</sup> Кирило Александријски, Прокопије Гаски и Беда се помињу одвојено, јер могу да припадају и другој и трећој групи).<sup>22</sup>

---

19 Јустин Мученик, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 105 (PG 6,721); Ориген, *In librum Regum homilia 11* (Kleine Texte 83), уп. такође коментар на Јн. 20, 42 (GCS 10,385); Зенон Веронски, *Tractatus I,xvi,4* (PL 11,376); Амвросије, коментар на Лк. 1, 33 (PL 15,1547); Августин, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 11,3 (CCSL 44,81-6), *De cura gerenda pro mortuis* XV, 18 (CSEL 41,651f), *De octo Dulcitii quaestionibus* VI (PL 40, 162f), *De doctrina Christiana* II,xxiii,35 (CCSL 32.58), уп. такође његову 43. посланицу (CSEL 34/2,105); Сулпиције Север, *Хроника* 1,36 (CSEL 1,37); Драконтије, *Carmen de Deo* II,1,324ff. (PL 60,797); Анастасије Синаит, *154 Quaestiones*, 39 и 112 (PG 89,581ff. и 764). Можда је ово и Еводијев став – уп. његово писмо Августину (CSEL 44, 492).

20 Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља њо Машеју* VI,3 (PG 57,66), *Тумачење Посланице Титиу* 111,2 (PG 62,678); Теодорит Кирски, *Quaest. in I Reg.* 28 (PG 80,590), *Quaest. in I Paral.* – пролог (PG 80,808); псеудо-Јустин, *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* 52 (PG 6,1296f. – могуће је да је ово написао Теодорит, уп. Altaner, *Patrologie*, 340); Теодор бар Кони, *Quaestiones* (CSCO 55,222ff.); Ишолад Мервски, коментар на Књиге Самуилове (CSCO 229,81ff.).

21 Тертулијан, *De Anima*, 57,8f. (CCSL 2,866f.) (у кривотвореном делу *Carmen adversus Marcionem* III,126ff. – CCSL 2,1437 – међутим, Самуило је хваљен јер је „задржао пророчка права и након што се упокојио“); псеудо-Иполит, *In Reges fragm.* (GCS 1,123), што није написао Иполит већ непознати аутор, уп. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II,582 и H. Achelis, *Hippolytstudien* (TU 16,4), 122ff.; „Пионије“, уп. н. 2; Јевстатије, *De Pythonissa* (Kl.T.83); Јефрем, коментар на 1. Сам. 28 (у *Opera Omnia*, ed. P. Benedictus, ser. Syr. I [Rome 1737], стр. 387-90) – уп. међутим напомену 3 – *Нисибидјска химна*, 42,6 (CSCO 240,38f.) и 57,15f (CSCO 240,86), *Contra Julianum*, (CSCO 174,86f) и одломак из беседе (CSCO 363,63); Григорије Ниски, *De Pythonissa* (Kl.T.83); Евагрије Понтијски, *Sephalicia Gnostica* VI,61 (Patr. Or. 28, 242f.); псеудо-Василије, коментар на Ис. 8, 19/22 (PG 30,497); Јероним, коментар на Мт. 6, 31 (PL 26,46), коментар на Јез. IV,13,17f. (PL 25,114) – упореди, међутим, његов коментар на Ис. III,7,11 (PL 24,106); Филастрије, *Diversarum Haereson liber* 26,1f. (CCSL 9,226f.); Амброзијастер, *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti* 27 (CSEL 50,54ff.) и псеудо-Августин, *De mirabilibus Sacrae Scripturae* II,11 (PL 35,2179).

22 У делу *De adoratione in spiritu et veritate* VI (PG 68,432), Кирило пориче да је Самуило био призван; то је био демон који се лажно представљао као пророк. Али, с друге стране, он сматра да је Бог Саулу објавио његову предстојећу смрт како би погоршао његово страдање (уп. р. 175), иако не каже изричито да је демон пророковао по Божијој заповести. Прокопије (коментар на 1. Сам., PG 87,1116f – уп., међутим, његов коментар на Ис. 7, 10-17 и 8, 19, PG78<sup>bis</sup>, 1961 и 1993) и Беда (коментар на 1. Сам., CCSL 119, 256f.) одбацују мишљење прве групе, али не могу да се одлуче да ли исправан став има друга или трећа група. Из тврђења Григорија Назијанзина (*Oratio IV, Contra Julianum I*, 54, PG 35,577) о 1. Сам. 28 не можемо да закључимо какво мишљење он има.

Пошто је трећа група изгледа била најауторитативнија, размотрићемо прво њу.

### **Некромантија у Ендору је била потпуна обмана**

Као што је већ речено, главна замерка дословном тумачењу 1. Сам. 28 је то што треба претпоставити да врачар може да васкрсне најсветијег пророка из мртвих, што је немогуће, јер слуге Сатанине никада не могу бити силније од слугу Божијих: „оно што је потчињено слуша заповести онога што је надређено“ („Пионије“). Светитељи могу да изгнају зле духове, али демони не могу да призивају свете (Јевстатије, поглавље 11). Штавише, зли дуси немају контролу над праведнима за време њиховог живота: да ли ће је имати након смрти? (Прокопије). „Али душе праведника су у руци Божијој, и смрт их никада неће дотаћи“ (Прем. Сол. 3, 1; цитира Филастрије).<sup>23</sup> С обзиром на то да је немогуће да је Самуило васкрснут без своје сагласности, да ли је он слободном вољом следио Сатану? Према речима Амброзијастера, то је бесмислено.<sup>24</sup> Поред тога, Бог није желео да одговори Саулу преко живих пророка (уп. стих 6), зашто би онда Он то учинио преко мртвог? (Григорије Ниски и псеудо-Августин).<sup>25</sup> Као што Христос изводи закључак из одређења Божијег као „Бога живих“ да Авраам, Исак и Јаков треба да су живи (Мт. 22, 32), тако и побожни Самуило мора да је био жив када се Саул обратио врачари. Стога, када је она призвала некога из мртвих, то није могао да буде Самуило (Евагрије). Тако је схватање 1. Сам. 28 у дословном смислу, према речима ових аутора, безбожно и бесмислено.

С обзиром на то да није неуобичајено да Сатана или његови савезници презму облике праведника (уп. 2. Кор. 11, 14f.: „И никакво чудо; јер се сам сатана претвара у анђела светлости. Није, дакле, ништа велико ако се и слуге његове претварају да су слуге праведности“),<sup>26</sup> шта је очевидније него претпоставити да се демон представљао као Самуило како би обмануо Саула? Према томе, Сатана је желео да остави утисак да он има контролу над праведнима након њихове смрти. Стога би било бесмислено живети у страху Божијем, јер након смрти не би било другачије побожнима у односу на грешне, и било би погодније служити Сатани него Богу. У складу са Јевстатијем, који и износи овај аргумент, то је и основна победа Сатанина.

<sup>23</sup> Према латинском преводу који је Филастрије користио. Уп., међутим, мишљења Јустина и Анастасија која су размотрена ниже.

<sup>24</sup> Григорије Ниски изводи следећи аргумент из алегорије о богаташу и сиромашном Лазару (Лк. 16, 19ff.), која се често цитира када се разматра 1. Сам. 28. Ту Христос каже да у Аду постоји велика провалија између места где су праведни и места на ком се налазе грешници, провалија коју нико не може да пређе. А пошто врачара мртве може да призове једино из Ада (уп. мишљење јеретика, поменуто на стр. 127f.), она није могла да призове Самуила, чак и када би он био вољан да дође из Ада, управо због те провалије. Кирило изводи исти закључак и из Откр. 6, 9. Према његовом мишљењу, ту се тврди да се душе праведних налазе у Царству испод жртвеника, где демони не могу да приђу, тако да је то било немогуће. Он такође подсећа и на обећање које је Христос дао у Јн. 10, 27-29.

<sup>25</sup> Уп. међутим мишљења која износи Јован Злагоусти, Теодорит, псеудо-Јустин и Ишодад Мервски (размотрена ниже).

<sup>26</sup> Што цитирају Тертулијан, „Пионије“, Јевстатије, Амброзијастер, Августин (*de div. qu. ad Simpl.* 11,3,2) и псеудо-Августин.

Али зашто се онда јасно каже: „и жена виде Самуила“ (стих 12), а не, на пример: демона у Самуиловом обличју? Према речима писаца из треће групе, ово је само пример библијске праксе да се користе сажети изрази. Они за ово дају много примера, као што је следећи: у причи о Валааму, демон се просто назива „богом“, иако је у њиховим очима очевидно да се не може мислити на израиљског Бога (Григорије Ниски).<sup>27</sup> Слично томе, утвара у 1. Сам. 28 се назива „Самуилом“, ради скраћивања. И то није изненађујуће, примећује Августин,<sup>28</sup> јер у свакодневном говору и ми чинимо исто: видевши Августина или Симплицијана (да цитирамо његове примере) у сну, не кажемо: видео сам утвару Августина или Симплицијана, већ кажемо: видео сам Августина или Симплицијана.

Још један аргумент, овога пута код Јевстатија (поглавље 9), каже да се у Светом Писму – у Изл. 7, 12 – тврди да су се штапови египатских врачара претметнули у змије – што је наравно нереално тврђење. Међутим, према Јевстатијевим речима, Свето Писмо у овим и сличним примерима претпоставља да ће читалац разумети да је ова магија нестварна, јер је раније речено да се у овој причи ради о враџбинама, а сви знају да су враџбине само демонска обмана. Стога није било неопходно обавестити читаоца 1. Сам. 28 да је ова враџбина превара. Штавише, у Светом Писму се не каже да је врачара васкрсла Самуила, већ само да га је видела (Прокопије).

Али шта је са речима „Саул разуме да је то Самуило“ (стих 14)? Овде би требало да схватимо како цар, којем су демони толико година досађивали, не може да разлучи између стварности и обмане. Самуило је само постојао у Сауловој болесној машти (Јевстатије и Амброзијастер).

### Показатељи да је враџбина била обмана

Штавише, ови писци верују да су у 1. Самуиловој пронашли неке трагове који показују како се није јавио Самуило лично, на првом месту у стиху 13. На том месту жена врачара каже да види богове како излазе из земље. Значајно је што је у питању множина. У рабинској литератури ово се уопштено објашњава претпоставком да се у Ендору није јавио само Самуило већ и Мојсије. Јер, кажу они, када је Самуило био призван, он је веровао да је дошло време Страшног Суда и повео је Мојсија са собом да му он буде заступник.<sup>29</sup> Овде су они названи „боговима“, јер је у Изл. 7, 1 Мојсије тако назван, а Самуило, за којег се сматра да је истог ранга као и Мојсије,<sup>30</sup> такође је назван „богом“.<sup>31</sup> Али постоји и ово објашњење:<sup>32</sup> „Многи праведни људи попут њега (= Самуила) су се појавили са њим тога часа“. Такође, неке хришћанске егзегете, као што је Ориген, реч „бо-

---

27 Већина писаца упоређује 1. Сам. 28 са причом о Валааму. Понекад они упућују на Пост. 18, где се Аврамови посетиоци, иако анђели, називају „људима“ (нпр. Јефрем, Теодорит, Анастасије (39. питање) и Прокопије). Многе друге примере даје псеудо-Августин. 28 *De div. qu. ad Simpl.* 11,3,2.

29 Уп. b. Chag.4b. Међутим, тартум преводи на следећи начин: „И жена рече Саулу: Видим анђела Господњег како излази из земље“.

30 Уп. нпр. Пс. 98 [99], 6 и Јер. 15, 1.

31 Уп. такође *Миграш на Псалме*, Пс. 138,§1.

32 *P.d.R.E.* 33 (уп. *Lev. R.* 26.7).

гови“ су тумачили као „душе праведних“ (у Септуагинти је очувана множина). Наравно, оваква егзегеза је наишла на снажно супротстављање аутора који припадају трећој групи. Врачара би призвала не само Самуила већ читаву војску праведних (а можда чак и анђеле)?!

Они су сматрали да имају боље решење: ови „богови“ су заправо демони (Јевстатије и Григорије Ниски).<sup>33</sup> Григорије то доказује упућујући на Пс. 95, 5 (LXX): „Јер су сви богови незнабожаца демони“. Пошто је врачарење паганска врста прорицања, у стиху 13 се може радити само о паганским боговима и у складу са овим текстом, пагански богови су демони (општеприхваћен став). Јевстатије (поглавље 10) разјашњава Сатанину намеру: призивајући читаву војску лажних душа праведника, он је покушао да докаже своје божанство и заиста је учинио да му се Саул клања (стих 14).

Штавише, када неко поверује да је био призван Самуило лично, та особа такође треба да верује да се јавило више богова. Али се тиме пориче начело монотеизма, што је богохулно. Стога је дословно тумачење неприхватљиво (Кирило и Прокопије).<sup>34</sup>

Јефрем износи прилично оштроуман аргумент:<sup>35</sup> ако је врачара Самуила лично дозвола из мртвих, због чега се Саул толико уплашио смрти да се срушио на земљу (стих 20)? Јер не би било тешко да га врачара васкрсне чим погине у бици. Због чега се он брине? Али Саул је можда у том тренутку прозreo демонску обману и због тога се срушио.

Највећи број аргумената се налази у речима наводног Самуила. На првом месту, недостаје Самуилово строго прекоревачење Саула. Уместо да изгрди несрећног цара што се обратио врачари (што је забрањено у Лев. 19, 31) и што му се клања (стих 14),<sup>36</sup> појава само упита Саула због чега га узнемирава. Дакле, непобожни могу да узнемиравају праведне након њихове смрти (Јевстатије, поглавље 10)? У следећем поглављу, Јевстатије даје нацрт онога што би Самуило изговорио да је он био васкрснут: „Реци ми, ти којег највише од свих треба осудити! (...) Ако те је Бог дакле напустио, не би ли пре требало да се пред Богом покљониш, преклињући, и да са себе спереш грехе за које си окривљен дајући милостињу сиромашнима,

33 Уп. Василије, 189. посланица (PG 32,692), али и Анастасије Синаит, *Viae Dux* 13 (PG 89,237).

34 Према Беди (*о.с.*, CCSL 119,256), у Светом Писму је уобичајено да се један означава множином а више од једног једнином, позивајући се на Изл. 32, 4 (Вулгата). Јефрем (у свом коментару) и Ишоад претпостављају да се није јавила утвара Самуилова већ и сам Саул у царској одори, сведочећи своју предстојећу смрт. Видевши ову појаву, жена је изненада препознала Саула (стих 12).

35 Ако је његов; јер је коментар на књиге Самуилове, где овај аргумент можемо наћи, збирка цитата других аутора из Јефремовог егзегетског дела које није сачувано; уп. Bardenhewer, *о.с.* IV, 353ff.

36 Дозвољавајући ово клањање, Сатана се заправо компромитовао (Амброзијастер). У рабинској литератури овај проблем се решава претпоставком да је Самуило заправо Саулу рекао више него што је записано у Светом Писму (у складу са општом претпоставком у рабинској егзегези). Постоје две верзије тога како је Самуило ту прекорио Саула, једна у Lev. R. 26,7, а друга у *P.d.R.E.* 33 и та друга је приписана Хилелу [Hillel] (уп. међутим, W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I,9f.).



него да прибегнеш врачари која пророкује из стомака?!“, итд., итд. Ово је јасан пример тога како су егзегете одређене догматским разматрањима: овде Јевстатије просуђује да библијски пасус није пророчки, јер оно што је речено није у складу са схватањем тога шта би пророк требало да каже да би био пророк.

У свом пророчанству, Самуило објављује Саулу да ће он и његови синови са њим бити следећег дана (стих 19). Данас овај пасус егзегетама не задаје проблеме: писац жели да каже да ће Саул умрети и да ће наредног дана сићи у доњи свет где Самуило већ борави. Али у времену које разматрамо, егзегете су биле убеђене да након смрти постоји пребивалиште за праведне и друго за грешне, док сви чекају Страшни Суд (уп. *Неносх* 22), и да се тако веровало у старозаветна времена. Тако у рабинској литератури читамо: „са мном“: р. Јоханан бар Нафаха [*R. Jochanan bar Nafcha*] (аморај друге генерације) ово објашњава на следећи начин: „у мом делу“, односно у делу где су праведни а не у оном где су грешни.<sup>37</sup> С обзиром на то да Саул није био сасвим безгрешан,<sup>38</sup> јавља се велики проблем: како у Светом Писму може да се тврди да ће он бити у делу у којем су праведни? У рабинској егзегези ово се решава претпоставком да су Саулу највероватније греси опроштени.<sup>39</sup> Али за хришћанске писце то није било прихватљиво: прогонитељ Давидов након смрти није могао бити у делу у којем су праведници. Стога је било потребно другачије тумачење. Неки предлажу да ово пророчанство не треба да схватамо сувише дословно: „са мном“ само наговештава: под истим околностима као и Самуило, тј. мртав.<sup>40</sup> Егзегете треће групе верују да су пронашли једноставније решење: када се претпостави да Сатана говори, уопште нема проблема. Саул ће бити са њим наредног дана – у паклу. Заправо, Сатана се разоткрио изговарајући ово.<sup>41</sup>

Налик р. Самуилу бен Хофнију, ове егзегете такође коментаришу недостатак оригиналности у пророчанству које изговара утвара. Према речима Григорија Ниског: „И из онога што је било очигледно схватити из онога што се показало, он је рекао (...) приликом прорицања“. Штавише, неки верују да се ово пророчанство није испунило: „Као лекар који не познаје добро своју струку, проглашава смрт када види очајног пацијента, али прави грешку у вези са часом смрти – на тај начин је и демон, знајући за дела Саулова, његов подухват са врачаром и за гнев Божији, предвидео његов пораз и његову смрт, грешећи о дану умирања“ (псеудо-Иполит). Извели су закључак из чињенице да након приче о врачари ендорској није уследила прича о Сауловој смрти већ прича о Давиду и Амалићанима, да је прошло бар три дана од Сауловог саветовања са врачаром до његове смрти на Гелвујској гори.

---

37 Ово тумачење је неколико пута цитирано у рабинској литератури, тако да га можемо сматрати ауторитативном егзегезом.

38 Надам се да сам мишљења о Саулу у рабинској и хришћанској литератури до 800. године после Христа размотрио у засебној монографији: *Saul*, Amsterdam, P.E.T., 1977.

39 За више детаља уп. издање поменуто у напмени 38.

40 Августин (*de div. qu. ad Simpl.* 11,3,3; уп. Јефрем (коментар) и Ишопад). Значајно је то што је у Саптуагинти преведено на следећи начин: „Сутра ћете ти и синови твоји страдати“, што је вероватно исправка. Грчки оци Ориген, Јевстатије и Григорије Ниски међутим читају: „бићеш са мном“, као и масоретски текст, као и Пешита, Вулгата и латински и сиријски оци. Једино Теодорит има другачију верзију, сличну Септуагинти, али не истоветну.

41 Јевстатије, Григорије Ниски, Амброзијастер и псеудо-Августин.

Јевстатије (поглавље 13) такође истиче чињеницу да је, у складу са верзијом Светог Писма коју је он имао, приказа рекла: „Ти и Јонатан ћете бити са мном“. Да ли је истински пророк заборавио да помене остале синове Саулове, који су, како се каже у 1. Сам. 31, такође погинули са њим?<sup>42</sup> Али демон је желео да наговести да ће чак и праведни Јонатан, након смрти, проћи исто као и грешни Саул.

Не сматрају сви аутори који припадају трећој групи да је демон у свом пророчанству лагао. Амброзијастер је, на пример, убеђен да је демон добро прорекао, али, додаје он, то није чудно јер је Сатана некад био врсни анђео.

### **Самуила је из мртвих призвала врача**

С обзиром на то да мишљења аутора који припадају првој групи нису толико усклађена као ставови аутора који припадају трећој, овде ћемо размотрити сваког аутора појединачно. На првом месту Јустина Мученика. У његовом данас изгубљеном одељку дијалога са Јеврејином Трифоном,<sup>43</sup> он мора да је разматрао Прву књигу Самуилову као што се се чини из 105. поглавља његовог дела: „А да душе остају (у постојању), доказао сам чињеницом да је и душу Самуилову призвао трбухозборац, када је Саул то затражио“. Он наставља говорећи да ова перикопа јасно показује да су чак и душе пророка у власти демона. Као што смо видели, овакав став је неприхватљив за већину хришћанских егзегета. Утицај Јустина Мученика по овом питању је прилично слаб: једино Анастасије Синаит има мишљење слично Јустиновом.<sup>44</sup>

У својој беседи на 1. Сам. 28,<sup>45</sup> Ориген признаје да је испрва био узнемирен овом причом, али како се не усуђује да одступи од онога што се у Светом Писму јасно тврди, јер је Дух Свети онај који каже: „А жена виде Самуила“ (стих 12). А Дух Свети никада не лаже: врача мора да је видела Самуила а не демона, иако је Ориген свестан Павлове примедбе из 2. Кор. 11, 14f. и цитира је. Штавише, он је убеђен да пророчанство које је изрекла ова утвара није могао да каже демон, јер – према његовом ставу – ниједан демон никада не може да прокуне царско достојанство изабраног народа Господњег. Али како је Самуило могао да буде у Аду да би одатле био призван? Зар Христос није био у Аду (што се односи на Христов силазак у Ад)? Ако је био, због чега не би био и Самуило? Сви су били у Аду пре Христовог доласка, и које је боље место од тога да ту Самуило проповеда о доласку Спаситеља? Тек су након Христовог силаска праведни могли да уђу у Рај.

Занимљиво је овде напоменути да се Ориген држи слова текста и да се уздржава од коришћења духовног тумачења, што се разликује од његовог уобичајеног поступка. Иако је често оптуживан за необуздану алегоризацију, Ориген заправо често обраћа доста пажње на дословни смисао Светог Писма.

<sup>42</sup> Према Ралфсовом [Rahlf's] издању Септуагинте, ова варијанта потиче од Лукијана. Григорије Ниски и Теодорит то знају, а вероватно и псеудо-Иполит.

<sup>43</sup> Вероватно рабином Тарфоном [R. Tarphon], танаитом друге генерације; дело је написано око 140. године.

<sup>44</sup> Уп. Semisch, *о.с.* II, 465.

<sup>45</sup> Уп., међутим, фрагмент XIV његовог коментара на Сам. (CGS 6,299): потпуно другачији став. Можда је овај фрагмент кривотворен или је написан раније? Или касније, уп. Алацијево мишљење, *о.с.*, стр. 434 и Јаново [Jahn] (у TU 2,4, р. Ххvii) – да је Ориген променио свој став након писања ове беседе.

Ова егзегеза 1. Сам. 28 није била прихватљива другим хришћанским писцима; зна се за два побијања исте,<sup>46</sup> од којих је једно сачувано до данас: оно које је написао Јевстатије. Разматрао сам то раније, али бих овде желео да поменем да се Јевстатије без оклевања ругао Оригену због тога што је буквалиста, премда не користи лепе речи ни о његовим духовним тумачењима у другим делима.

Како би доказао васкрсење мртвих, Зенон Веронски се између осталог позива и на причу о Самуилу који се јавио на Саулов захтев, иако је био мртав. И призован из мртвих, дао је Саулу боље пророчанство него док је био жив.

Амвросије само каже: „Самуило након смрти није ћутао о будућности, како сведочи Писмо“. Парафраза 1. Сам. 28 код Сулпиција Севера такође није веома занимљива: „Затим се он посаветовао са призваним Самуилом преко жене чију је утробу испунио дух заблуде“, с тим што је ово последње вероватно парафраза грчке речи ἐγγαστρίσιος (коју сам ја превео као „трбухозборац“ [‘ventriloquist’]). У поетском разматрању врачарења, Драконтије помиње Саула, за којег се каже да је кроз Питона [биће из грчке митологије, змија са главом змаја – *ирим. ирив.*] призвао душу пророка.<sup>47</sup>

Августин дуго није могао да се одлучи да ли се појавио Самуило или не, али је на крају одлучио да је дозван Самуило лично. Развој његових идеја на ову тему можемо пратити из два његова дела:

а. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, написано 396. године,<sup>48</sup> књига II, питање 3. У првом поглављу он тврди: Ако је Сатана разговарао са Богом (Јов 1), зашто не би могао Самуило са Саулом? Ако је Сатана сместио Христа на врх Храма, због чега не би могао да васкрсне Самуила?, итд. (ставови групе 1). Стога не би било запањујуће ако би се Самуило, слушајући заповест Господњу, јавио жени (став групе 2). У другом поглављу он предлаже другачије тумачење, које смо већ поменули: „Самуило“ је утвара коју изиграва Сатана у Самуиловом обличју. У трећем поглављу Августин се бави питањем да ли демони могу да изричу права пророчанства. Након разматрања неких библијских примера, он закључује да Бог некада дарује одређену предвиђајућу силу демонима, али да ови демони свим пророчанствима додају лажи, као што се то види из 1. Сам. 28, 19: Саул никада није дошао тамо где је Самуило боравио (иако, у исто време, он нуди другачије објашњење овог стиха, као што је већ размотрено). На крају, пошто утврди како је тешко донети одлуку у вези са овим питањем, Августин нерадо изговара да се демон јавио у Ендору.

б. *De cura gerenda pro mortuis*, поглавље 15, параграф 18, написано 424. године.<sup>48</sup> Прочитавши негде између 396. и 424. године у Књизи премудрости Исуса сина Сирахова [Ecclesiasticus] одељак у којем се велича Самуило – јер је прорицао и након смрти – Августин је сада убеђен да се јавио Самуило лично. Али с обзиром на то да је каноничност овог списка била (и још увек јесте) под знаком

<sup>46</sup> Према Јерониму (*liber de viris illustribus* 83, PL 23,691), Методије је такође написао побијање Оригенове егзегезе. Оно није сачувано до данас. Али у Методијевом делу *De Resurrectione* (које је у сажетом облику пренео Фотије, cod. 234, PG 103,1136) се изгледа претпоставља да се јавио Самуило лично (уп. међутим Waszink, o.c., 583).

<sup>47</sup> У М. Sanh. 7.7 врачар налик врачари Ендорској се дефинише као „Питон који говори из својих пазуха“.

<sup>48</sup> Ова дела су датирана према Altaner, o.c., 426.

питања, он додаје други аргумент: када је Мојсије, чија је смрт описана у Пнз. 34, могао да се јави приликом Преображења (Мк. 9, 4), зашто Самуило не би могао да се јави у Ендору?<sup>49</sup>

Око 700. године је састављен списак питања постављених Анастасију Синаиту и његових одговора. Нажалост, збирка коју данас имамо садржи и кривотворена питања и још увек није разлучено који су аутентични а који неаутентични делови овог списка (колико је мени познато).<sup>50</sup> Тако данас постоје два одељка која се тичу врачарења у Ендору, са два контрадикторна одговора. У 39. питању се понавља став друге групе (размотрен ниже), са аргументима који су као Теодоритови. Али је у 112. питању изнешен аутентичнији став. На питање да ли је врачара на Саулов захтев призвала Самуила, писац то потврђује без устезања, позивајући се на Рим. 5, 14: „Али смрт царева од Адама до Мојсеја и над онима који не сагрешеше сличним преступом као Адам“. Према његовом тумачењу, ово значи да су за време док је Мојсијев закон био на снази, тј. до доласка Христовог, чак и душе праведника биле под влашћу Сатане (Јустиново мишљење).

### **Или Самуило или демон у његовом облику јавили су се по заповести Божијој**

Као што изгледа, аутори који припадају трећој групи заузимају неки став између: налик трећој групи они се не слажу са претпоставком да је зла жена имала власт над праведним Самуилом, али не сматрају да је ово врачарење потпуна обмана. Налик псеудо-Филону или рабину Садји (R. Saadya), они претпостављају да је Бог био тај који је хтео да на овај начин обавести Саула да ће умрети.<sup>51</sup>

Ставови варирају у вези са питањем да ли се јавио Самуило лично (Теодор бар Кони), или демон покоран Господу (псеудо-Јустин и Ишодад). Теодорит не може да се одлучи по овом питању: у свом коментару на Књиге Самуилове, он предлаже да је то био анђеос<sup>52</sup> или утвара; међутим, у свом коментару на Књиге Дневника, каже да је то био анђеос или душа самог Самуила. Како би доказао да се Самуило јавио, Теодор бар Кони истиче чињеницу да је жена узвикнула (стих 12) у чуду (уп. Р. Садја; Ишодад такође износи овај аргумент) и то што се (према Септуагинти) за Самуила каже да се јавио стојећи усправно.

Према речима Теодорита, демони се за време врачарења јављају лежећи на леђима (уп. рабински став поменут на стр. 127). Штавише, Самуило је огрнут

<sup>49</sup> У делу *De VIII Dulc. qu.* (написаном 425. године), Августин цитира оба претходно размотрена пасуса, али се држи свог последњег става. Уп. међутим, његову нејасну опаску у *De doctr. Chr.*. Августинова мишљења су често била цитирана: Еугипије [Eugippius] (*Thesaurus* 305, PL 62,1017) цитира пасус у питањима Дулцитијевим [Dulcitus]; Храбан Мавр [(H) gabanus Maurus], пак, само у питањима Симплицијановим (коментар на књиге Самуилове, PL 109,66), као и Исидор Севиљски (*Quaest. in Vet. Test.* 20, PL 83,407); уп. међутим, његово запажање у *Etymologiarum* VIII,9,7, PL 82,311), псеудо-Евхерије [Eucherius] (коментар на књиге Самуилове, PL 50,1078ff.) и Валафрид Страбон [Walafrid Strabo] (коментар на књиге Самуилове, PL 113,562). У *De magicis artibus* (PL 110,1099ff.), пак, Храбан Мавр и сам разматра овај проблем износећи преглед мишљења аутора треће групе.

<sup>50</sup> Уп. Bardenhewer. *o.c.*, V,45.

<sup>51</sup> Тешко је проценити до које мере Ориген, Амвросије и Августин припадају другој групи уместо првој, јер не кажу јасно да ли је Самуило био призван уз Божију сагласност или без ње. У *De div. qu. ad Simpl.* 11,3,1 Августин предлаже ово прво.

<sup>52</sup> Исто чини и Прокопије.

плаштем, а они који зазивају мртве не могу да поправе изношену одећу, тако да је Самуила сигурно послао Господ.

С обзиром на то да је приказа пророковала по Божијој заповести, ово пророчанство мора да буде истинито. Како би то доказао, Теодорит цитира Прву Књигу Дневника 10, 13f. (већ размотрену) и Јез. 14, 4: „Па кад дође пророку – ја, ГОСПОД, одговорићу њему“ – али уместо „пророку“ он чита „псеудо-пророку“.<sup>53</sup> Поричући аргумент треће групе, да Саул није погинуо наредног дана, Теодорит објашњава како се, иако је прича о Давиду и Амалићанима испричана између, у Светом Писму не жели рећи да је Саул био у бици тек неколико дана касније.<sup>54</sup> Погинуо је наредног дана. Теодорит се такође залаже за аутентичност овог пророчанства, јер Самуило за свог живота никада није прорекао да ће Саул и Јонатан умрети заједно.<sup>55</sup> Ишодад се слаже да је пророчанство истинито и упућује на друге примере у којима су демони били приморани да кажу истину.<sup>56</sup>

Али због чега је Бог Саулу дао пророчанство на овако чудан начин? Господ је желео да казни Саула објављујући му његову смрт, како би он „прихватио пресуду и како би престао да се жали на свој живот“ (Теодорит).<sup>57</sup> Али како Саул није слушао Самуила док је био жив, била је потребна посебна врста пророчанства. Псеудо-Јустин пореди ово пророчанство са причом о Ахаву и лажљивом духу (1. Цар. 22, 19ff.). Налик Ахаву, Саул би само слушао демона. Јован Златоусти се слаже: незнабошци верују само у предсказивања која доноси њихова врста прорицања, стога њу Бог користи како би досегао до њих, колико год да му је гнусно паганско прорицање. Стога је обавестио Мудраце путем звезде; оно што су филистејски пророци објавили у 1. Сам. 5 се остварује благодаћу Божијом. „Исто се може применити и на врачару: јер, пошто јој је Саул веровао, Бог му је кроз њу објавио шта ће му се десити.“<sup>58</sup> Како се чини, Јован Златоусти ставља Саула у исту раван са незнабожцима.

Према речима Григорија Ниског, неки (он не помиње њихова имена) су претпостављали да је Самуило био веома ражалашћен Сауловим одбацивањем, и да се понизно суочио са Господом износећи Саулову заслугу што је истребио врачарење (1. Сам. 28, 3). Како би доказао да Самуило неоправдано препоручује Саула, Бог је дозволио да душа пророка буде призвана овом врстом магије.

Ишодад има једноставно решење: Саул није био достојан другачијег поступка, он је био управо као „пас који се на своју бљувотину враћа“ (Прич. 26, 11; алузија на 1. Сам. 28, 3). Занимљиво је приметити да из стиха 13, где Саул пита: „него шта ти видиш?“, Ишодад закључује да он није могао да види појаву, и додаје да је то карактеристично за врачарење, јер се исто тумачење може наћи и у Lev.R.26,7 (што је већ размотрено).

53 Исто чине и Јефрем (коментар), Прокопије и Анастасије (39. питање).

54 Јероним (коментар на Мт. 6, 31) овде „сутра“ тумачи као „у будућности“. Прокопије нуди то тумачење као могућност.

55 Уп. напомену 41.

56 Уп. такође његов коментар на Бр. 22 (CSCO 176,105).

57 Исто мишљење износе и Јефрем (коментар), Кирило и Анастасије (39. питање).

58 *Омилија на Посланицу Тити* III,2. У својој *Омилији на Маџеја* [Hom. in Matth.] 28 (29) (PG 57/8,353), он тврди да након смрти душе не могу да постану демони; уп. такође *De Lazaro* II,1 (PG 48,983).

## Анализа

Једно важно питање треба да буде решено: како је могуће да, иако сви ови писци претпостављају да је Свето Писмо богонадахнуто, неки од њих не замерају одбацивању дословног значења 1. Сам. 28 тврдећи да се није јавио Самуило лично? Разлог за ово се налази у њиховом ставу да је Свето Писмо целина. Сваки део Светог Писма треба схватити у складу са остатком, јер у тој целини ниједан део не може бити у супротности са општом тежњом Писма, која је (према њиховим речима) свој конкретни облик нашла у хришћанској вери. Они верују да када нека перикопа, схваћена у дословном смислу, наговештава неодговарајуће тумачење, то није могла бити намера надахнутог писца. Стога то тумачење не може бити тачно; потребно је неко друго. Тако, када се у 1. Сам. 28 створи утисак да је Самуило врачарењем био приморан да се јави, што је незаконита и демонска обмана, Свето Писмо треба схватити на другачији начин.

Јер, међу хришћанским писцима овог периода постоји општа тежња да врачарење (као и свако паганско прорицање) сматрају демонском обманом. Лактанције каже да су врачарење измислили демони како би обманули људски род.<sup>59</sup> Уопштено, у хришћанској мисли, прорицање је повезано са делима Сатане. Већ у Јеванђељима демони проричу, а у Делима апостоли ратују са демонским силама врачања и прорицања (уп. Дела апостолска, погл. 8, 13, 16 и 19). Ово је жестока борба, јер су пагани хришћанска чуда и тајне често сматрали такође магијом, а у то време је паганско интересовање за магију било велико. Такође, врачање и прорицање су били повезивани са паганским боговима, и, као што смо видели, они су у хришћанским (као и у јеврејским) очима били заправо демони.

Стога одговор на горе постављено питање није толико ни важан. Мишљења аутора који припадају другој и трећој групи одговарају ономе што можемо да очекујемо од хришћанских егзегета овог периода. Много је прикладније да размотримо због чега се неки хришћански писци држе дословног смисла ове перикопе. Јустинова наклоност буквалном тумачењу није толико значајна; у његово време богословско размишљање није било веома напредно и постојала је могућност да се задрже одређени ставови. Штавише, на Истоку је вера у моћ демона одувек била снажнија него на Западу. У Оригеново време, богословско размишљање је било напредније, што се види и из чињенице да је Ориген сматрао за неопходно да одбаци могуће замерке својих противника. Али с обзиром на то да је Ориген био веома особен мислилац, он се усудио да задржи изузетне ставове и вероватно је сматрао изазовом да се држи дословног значења ове невероватне приче. На исти начин, Амвросије, Зенон Веронски, Сулпиције Север и Драконтије нису схватили да ће њихова тумачења 1. Сам. 28 имати неке импликације које неће моћи лако да буду измирене са општом тежњом у богословљу,

<sup>59</sup> *Epitome Div. Inst.* 28 (PL 6, 1036); уп. такође C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (Munich 1954), I, 537ff.; K. H. E. de Jong, *De magie bij de Grieken en de Romeinen* (Haarlem<sup>2</sup> 1948), 156ff. и A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1972), 221. Врачарење се ипак вршило у њихово време. То разматра Јован Златоусти (коментар на Мт. 34, 4 – PG 57, 403). У *Хроници* Дионисија из Тел-Маре описано је како је, за време владавине Арапа, недалеко од Едесе епископ из мртвих призвао монаха (ed. J. V. Chabot) IV (Paris 1895), 16-19 (сиријски текст); уп., међутим, Brockelmann, *Syrische Grammatik* (Leipsig<sup>6</sup> 1951), 171.

иначе ову перикопу не би протумачили на прост начин. За разлику од Оригенове беседе, њихови ставови у вези са овом причом нису били веома упадљиви и нису били подвргнути критици (колико ја знам).

Међутим, прилично је запањујуће то што је Августин изменио свој став и што је нагињао дословном тумачењу. Према Дистелу [Diestel],<sup>60</sup> он је био најспремнији да се супротстави дословној егзегези када је веровао да је она у супротности са општом тежњом међу православним мислиоцима. Али је у овом случају био убеђен Сираховим сведочењем, које је сигурно тешко погрешно протумачити. Сир. 46, 23 не цитирају други аутори због девтероканоничности или нејасноће, па је Августин био једини који је тиме био убеђен. Тумачење које износи (псеудо-) Анастасије Синаит је слично Јустиновом. Међутим, он исправља Јустина говорећи да је власт Сатане над мртвима окончана Христовим силаском у Ад. Речено на овај начин, то мора да је било знатно прихватљивије његовим савременицима.

Иако рабини деле мишљење да је Свето Писмо целина и иако су такође веровали и у постојање демона, они су другачију врсту врачарења повезивали са нечистим духом (b. Sanh. 65b) – они су 1. Сам. 28 тумачили на дослован начин. Видим два разлога за то: на првом месту, прорицање је било веома уобичајено у рабинском окружењу, а неки од њих су га чак и користили. Тако не чуди да су они врачарење у Ендору сматрали незаконитим али могућим, демонским или обмањујућим. Чак и касније, када је Мајмонид [Maimonides] паганско прорицање сматрао обманом, наишао је на жестоко противљење. Чак је и у осамнаестом веку његов став критиковао Елијах бен Соломон [Elijah ben Solomon] тврдећи да га је по том питању „проклета философија довела у заблуду“.<sup>61</sup> Друго, као што и изгледа из последњег цитата, рабини су, више него што је то био случај са хришћанским егзегетама, имали исте представе као и писци Старог Завета. Иако су познавали нешто од грчке философије, њен утицај није био значајан колико у каснијим периодима јеврејске историје. Тада су јеврејске егзегете имале исте замерке као и њихове хришћанске колеге: неприхватљиво је да праведни Самуило буде призван из мртвих незаконитим врачарењем. Неки од њих су покушали да овај проблем реше на начин на који су то учинили псеудо-Филон и хришћански писци друге групе, а други су имали више рационалистичко објашњење, које касније предлажу и хришћанске егзегете: овом ситуацијом је владало Саулово помућено стање ума, тако да врачари није било тешко да га превари како се јавио Самуило. Ово тумачење није у духу старозаветних времена, нити у духу позних античких времена. Оно је пример рационалистичке врсте егзегезе која, према мом мишљењу, још више напреже намеру писаца Светог Писма него што то чини усклађујућа егзегеза светоотачке или рабинске литературе.

Дакле, видели смо да, иако се рабинска и хришћанска егзегеза 1. Сам. 28<sup>62</sup> углавном разликују, постоје многе сличности у тумачењу. Као што се види из

---

60 *Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche* (Jena 1869), 82ff. Уп. мишљење самог Августина (*de div. qu. ad Simpl.* 11,3,3), који каже како треба пронаћи „тумачење које није у супротности са вером“.

61 Упореди чланак наведен у *Enc. Jud.* VI, 118.

62 Још тога може да се каже о егзегези 1. Сам 28 у овом периоду; морао сам да направим ужи избор.

онога што је „Пионије“ рекао, рабинску егзегезу су можда познавали бар неки хришћански писци. Али, изгледа да по овом питању рабинске и хришћанске егзегете нису много утицали једни на друге. Међутим, с обзиром на то да им је заједничка већина основних начела тумачења Светог Писма, светоотачка и рабинска егзегеза су много сличније једна другој него што су сличне рационалистичкој егзегези каснијег периода.

превод са енглеског:  
Маријана Петровић

## THE WITCH OF ENDOR: I SAMUEL 28 IN RABBINIC AND CHRISTIAN EXEGESIS TILL 800 A.D.

Klaas A. D. Smelik

*Summary: Though mainly the Rabbinic and Christian exegeses of I Sam. 28 differ, there are many similarities in interpretation. As it appears, the Rabbinic exegesis at least must have been known to some Christian writers. But apparently Rabbinic and Christian exegetes did not influence each other very much on this subject. Since they share, however, most of the basic principles of interpretation regarding the Scriptures, Patristic and Rabbinic exegesis are far more congenial to each other than to the rationalistic exegesis of later times.*

*Key words: I Sam., Witch of Endor, Saul, Old Testament, exegesis, Septuagint, Church Fathers*