

# РАНОХРИШЋАНСКА ТУМАЧЕЊА 1. САМ. 28: ЈУСТИН МУЧЕНИК, ТЕРТУЛИЈАН И ОРИГЕН — ЕСХАТОЛОШКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ

Душан Игњатовић\*  
Одјељење друштво-вених наука  
Матице српске друштва  
чланова у Црној Гори,  
Никишић

*Апстракт:* Библијска перикопа о Саулу и жени из Ендора (1. Сам. 28) налази се у средишњој жупних расправа вођених међу ранохришћанским ауторима о ошћем васкрсењу, бесмртности и пошћумној судбини душе, извору пророчкој дара и дјелотворности некрманције, као и о методу тумачења Светој Писма. Чланак се бави Јустиновим, Тертулијановим и Ориеновим читањем ове перикопе из шире персјективе њихове езеџске праксе, са посебним наласком на есхатолошке импликације ових тумачења.

*Кључне речи:* 1. Сам. 28, ранохришћанско библијско тумачење, Јустин Мученик, Тертулијан, Ориен, пошћумна судбина душе, васкрсење.

## Уводне напомене

Старозавјетна прича о јудејском цару Саулу и некрманткињи из Ендора (1. Сам. 28) представља је изазов, али и камен спотицања, како за јудејску рабинску езегеу, тако и за велики број хришћанских тумача Старог Завјета. Да подсетимо, у споменутој библијској перикопи описана је животна драма јудејског цара Саула који, на врхунцу свог богоодступништва, уплашен од најезде Филистејаца, одлази у Ендор код жене „са духом врачарским“<sup>1</sup> (ми би данас рекли медијум,

\* dignjatovic2002@yahoo.com.

<sup>1</sup> У Септуагинти (1. Сам. 28, 7) налазимо израз  $\gamma\upsilon\nu\eta\ \epsilon\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\mu\theta\omicron\varsigma$ . Термин  $\epsilon\gamma\gamma\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\mu\theta\omicron\varsigma$  (дословно, „онај који говори из стомака“, „трбухозборац“), превод је јудејске ријечи  $\text{db}$ , која се у овом облику сусреће једино у Старом Завјету и обично

спиритуалисткиња, некроманткиња и сл.), како би за њега, у спиритуалистичком обреду, призвала дух пророка Самуила, од кога би Саул дознао нешто више о својој судбини и судбини свог царства. Да иронија буде већа, Саул, који је претходно, у складу са древним јудејским законима,<sup>2</sup> из Израиља протјерао све „гатаре и врачаре“, крши властити закон и сам прибијегава некромантији, за коју је у то вријеме била прописана смртна казна (Лев. 20, 27). Саул се одлучује на овај очајнички чин након што је исцрпио сва легитимна средства у безуспјешном покушају да добије божански одговор – преко снова, Урима и пророчке ријечи. Због свог отпадништва, он наилази на зид ћутања и не бива удостојен Божије ријечи (1. Сам. 28, 6). У Ендору, Саул наређује врачари да призове Самуила из загробног живота и, иако лично не види Самуилов лик, на основу врачариног описа закључује да се пред њим заиста налази сâм пророк. Након краће и мучне конверзације са Самуилом која, чини се, представља и централни моменат овог поглавља, Саул слуша пророштво о својој пропасти и пропасти своје владавине које му је било објављено и раније, док је пророк Самуило још био жив (1. Сам. 15). Пророштво се испуњава на крају приче, када Саул са своја три сина гине на бојном пољу, и када његово царство пада у руке Филистејаца, чиме се уједно и завршава Прва књига о царевима.

На први поглед, чини се да је општа тенденција ове приче прилично јасна. У најкраћем, сви они који одбацују Господа и сами бивају одбачени. Такво је Саулово завјештање. Због непокорности изричитим божанским заповијестима, Бог одбацује Саула као владара и лишава га Свог благослова (1. Сам. 16, 14). Ипак, прича садржи извјесне детаље који су, посматрано из логичке перспективе, прилично збуњујући и који су мучили тумаче Светог Писма у разним временима, нарочито оне у позноантичком хришћанству, када је библијска егзегеза била строже детерминисана догматским и логичким узусима.<sup>3</sup> Хришћански тумачи морали су да објасне библијски текст што увјерљивије, а да истовремено остану досљедни сопственом увјерењу да је цјелокупно Свето Писмо божански надахнуто и сагласно црквеном *regula fidei*.<sup>4</sup>

упућује на некромантију, врачање и консултовање духова умрлих [уп. J. Trooper, „Spirit of the Dead“, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, eds.), Brill: Leiden – Boston – Köln 1999, 806–807]. Ми бирамо израз *некроманџкиња*, за који сматрамо да – иако не представља дослован превод грчке кованице ἐγγαστροίμυθος – изражава основни семантички смисао како грчког, тако и изворног јудејског термина.

<sup>2</sup> Лев. 19, 31; 20, 6; 20, 27; Пнз. 18, 9–11.

<sup>3</sup> Уп. К. А. D. Smelik, „The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A. D.“, *Vigiliae Christianae*, 33:2 (1979), 161.

<sup>4</sup> Уп. J. W. Trigg, „Eustathius of Antioch’s Attack on Origen: What Is at Issue in an

У студији која представља својеврстан преглед рабинске и хришћанске интерпретације споменуте старозавјетне перикопе, К. Смелик сврстава тумачења хришћанских егзегета у три различите групе.<sup>5</sup> Првој групи припадају аутори који вјерују да је жена из Ендора заиста призвала дух пророка Самуила. У ту групу спадају: Јустин Философ, Ориген, Зенон из Вероне, Амвросије Милански, Августин, Сулпикије Север, Драконтије Карташки и Анастасије Синаит.<sup>6</sup> Другој групи припадају они који вјерују да су се, било Самуил, било демон у Самуиловом лику, појавили на заповијест Господњу. Такво тумачење заступали су Свети Јован Златоусти, Теодорит Кирски, Псеудо-Јустин, Теодор бар Кони и Ишодад Мервски.<sup>7</sup> Коначно, трећој, уједно и најбројнијој групи, припадају тумачи који су сматрали да је Самуилова појава у Ендору, или уобразиља (као посљедица волшебничке инкантиције), или пак демонска имперсонација Самуила.<sup>8</sup> Ову групу чине: Тертулијан, (Псевдо) Иполит, Пионије Смирнски, Евстатије Антиохијски, Јефрем, Григорије Ниски, Евагрије Понтијски, (Псевдо) Василије, Јероним, Филастрије, Амброзијастер и (Псевдо) Августин.

Иако окосницу за покретање расправе представља дилема, да ли је некроманткиња из Ендора својом окултном вјештином заиста имала моћ да из загробног живота дозове дух праведног Самуила, или је, пак, њена некромантија само параван за демонско лукавство, ова библијска перикопа отвара и низ других питања религијског и теолошког карактера на која је древна Црква настојала да пронађе плазибилне одговоре. Једно од главних питања које је изнедрила ова расправа односило се на стање човјекове душе у постхумном животу и карактер човјекове коначне судбине након Парусије Господње. Да би ово питање сагледали у потпунијем свјетлу, веома је важно да га, по савјету Р. Грира, посматрамо у контексту поларитета између

---

Ancient Controversy?", *The Journal of Religion*, 75:2 (1995), 223.

<sup>5</sup> Smelik, *op. cit.*, 164–165. У чланку су дате и одговарајуће референце за сваког од наведених аутора. Писци попут Кирила Александријског и Прокопија из Газе поменути су засебно, јер се на основу својих тумачења могу подједнако сврстати у било коју од двије посљедње групе.

<sup>6</sup> Овом низу аутора треба додати и Аполинарија Лаодикијског. Уп. R. Devreese, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana 1959, 154. (= R. A. Greer and M. M. Mitchell, *The Belly-myther of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, Sbl – Writings from the Greco-Roman World, Atlanta: Society of Biblical Literature / Leiden: Brill 2007, 158).

<sup>7</sup> Овој групи припада и Диодор Тарски. Уп. R. Devreese, *op. cit.*, 154 (= R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 160–165).

<sup>8</sup> Уп. J. E. Smith, *1 and 2 Samuel* (The College Press NIV Commentary, Old Testament Series), Joplin, Mo: College Press Publishing Co. 2000, 321.

два становишта: једног, који наглашава духовну и контемплативну димензију спасења, и другог, који инсистира на његовом физичком карактеру у односу на феномен тјелесног васкрсења. Овај поларитет повлачи за собом и покушај помирења платонизујуће идеје о бесмртности душе и јудеохришћанског вјеровања у васкрсење тијела.<sup>9</sup> Узимајући у обзир основне смјернице задате теме, наше истраживање ћемо фокусирати на три ранохришћанска аутора из наслова који су, у својим коментарима на 1. Сам. 28, акценат ставили на есхатолошки аспект поменутог библијског перикопа.

## Јустин

Јустин Мученик био је први познати хришћанин који је овај одјелак употребио као користан библијски доказ за реалност постхумног живота и тјелесног васкрсења.<sup>10</sup> Јустиново помињање 1. Сам. 28 у оквиру *Дијал.*, 105, мора се посматрати у контексту једне друге, шире месијанско-христолошке расправе, чији је циљ да покаже како се стихови из 22. Давидовог *Псалма* односе на догађаје који описују Христово Распеће и Христову Крсна страдања.<sup>11</sup> Он наводи догађај у Ендору као прилог тврдњи да душа преживљава физичку смрт и вјерује да је некроманткиња из Ендора заиста призвала Самуилов дух. Јустина не забрињава чињеница да се овај призив десио под утицајем демонске моћи и као посљедица окултних радњи. Да је овај хришћански писац заиста вјеровао у моћ некромантије свједочи детаљ из *Прве Айолоије* (18.3), у којој тврди да душе и након земне егзистенције остају у стању чулности (καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει

<sup>9</sup> Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, xxxi.

<sup>10</sup> *Дијалог са Трифоном*, 105. Уп. M. Mitchell, „Patristic Rhetoric on Allegory: Origen and Eustathius Put 1 Kingdoms 28 on Trial“, *The Journal of Religion*, 85 (2005), 422.

<sup>11</sup> *Дијал.*, 97–106; *1Айол.*, 35.2–35.6. Из Јустинове перспективе постоји јасна линија континуитета између јудаизма и хришћанства: Исус Христос испуњава месијанска пророчанства у Старом Завјету, Он је „Нови Закон“ (καὶνὸς νόμος), а хришћани „истински, духовни Израил“ (Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν... ἔμεῖς ἐσμεν. *Дијал.*, 11.4). Јустин користи тзв. „доказ из пророштва“ како би одбранио основне хришћанске догмате од јудејских приговора. За њега, као и за већину других ранохришћанских аутора, Стари Завјет предсказује догађаје из Јеванђеља (Оваплоћење, Распеће, Страдање, Васкрсење, Вознесење). Уп. G. Stanton, „Other Early Christian Writings: Didache, Ignatius, Barnabas, Justin Martyr“, *Early Christian Thought in Its Jewish Context* (J. Sweet and J. Barclay, eds.), Cambridge: Cambridge University Press 1996, 184 и E. J. Pentecost, „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review“, *Greek Orthodox Theological Review*, 47:1–4 (2002), 43.

εἰσὶν αἱ ψυχαί).<sup>12</sup> Претходна констатација објашњава се чињеницом да душа може да буде насилно призвана, било некромантијом, било неким другим сличним паганским обредом. То, по Јустину, значи да душе ни у постхумном животу нијесу слободне од демонских и људских узнемиравања. Иако је, по његовом мишљењу, ад – мјесто на које одлазе све душе након тјелесне смрти – подијељен на бољи дио, у ком бораве душе праведника, и гори дио, намијењен душама грешника (*Дијал.*, 5.3) – праведне душе нијесу изузете од демонских насртаја. О томе, управо, свједочи и душа праведног Самуила коју из њеног вјечног починка узнемирава некроманткиња својим спиритуалистичким призивом. Стање Самуилове душе узето је као парадигма стања свих душа које на различитим мјестима у аду чекају „васкрсење будућег вијека“. Чак је и Христос, сагласно Јустиновом тумачењу 22. *Псалма*, приказан као Онај који се моли свом Небеском Оцу, како би Његову душу након смрти сачувао „од уста лавових и од рогова биволових“, тј. од злих демонских утицаја. Христова молитва је, наравно, услишена што, по Јустину, даје примјер и улива наду свим праведницима да се и они, усрдном молитвом Богу, могу избавити од злог демонског утицаја (*Дијал.*, 105.5).<sup>13</sup>

Међутим, када се у обзир узме Јустинов цјелокупни стваралачки опус, није тешко уочити извјесне логичке неконзистентности у односу на горе наведене есхатолошке ставове. Ове недоследности нарочито су транспарентне у оном дијелу Јустинове есхатологије у коме се описује стање душа у периоду између тјелесне смрти и општег васкрсења душа и тијела. Тако, на једном мјесту у *Дијалоју* (80.3–4), све оне који су увјерени да ће се њихова душа након смрти изравно вазнијети на небо, назива безбожним и невјерним јеретицима (ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἰρεσιώτας), док у другом апологетском спису (*2Аџол.*, 2.19) говори о радости мученика који, у одсудном часу, постају свјесни чињенице да њихове душе одлазе свом Оцу и Небеском Владару (πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι). Међутим, уколико постоји тзв. међустање, тј. период

<sup>12</sup> У свом каснијем спису, *Дијалој са Трифоном* (45.4), Јустин тврди да ће се душе блажених налазити „у стању бестрашћа, непропадљивости, одсуству бола и бесмртности“ (ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπία καὶ ἀθανασίᾳ). Иако Јустин прави разлику између постхумног стања грешних и блажених душа, овај исказ се тешко може усагласити са оним из *1Аџол.*, 18.3, будући да овај посљедњи упућује на загробно стање душе уопште, а не искључиво на стање грешних, односно безбожних душа. Уп. *2Аџол.*, 1.2.

<sup>13</sup> Уп. Е. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Jena: Frommann 1923 (repr., Philo, Amsterdam 1968), 224–225.

између смрти и васкрсења – као што тврди Јустин у *Дијалогу* – и ако у аду постоје двије чекаонице, једна за праведне и друга за грешне душе, онда је, чини се, исход Коначног суда унапријед одређен, бар када је у питању судбина душа преминулих.<sup>14</sup> Јустин је неодређен и када је у питању разумијевање трајности живота душе прије и након физичке смрти. Наиме, у *Дијал.*, 6.2, јасно показује да душа није, нити нерођена (нестворена), нити бесмртна *per se*, већ да учествује (τὸ μετέχον) у животу присуством Божијег или животодавног Духа (ζωτικὸν πνεῦμα). Душа, сагласно Јустину, учествује у животу по вољи Божијој, и уколико би та воља била другачија, она би престала да постоји. Јустин инсистира на томе да све душе преживљавају тјелесну смрт, при чему праведне и блажене душе живе вјечно, док оне грешне и безбожне живе онолико дуго колико њихов Творац сматра да треба да постоје – након што приме заслужену казну.<sup>15</sup> Са друге стране, Јустиново преовлађујуће мишљење је да постхумна казна траје вјечно.<sup>16</sup>

Чињеница да се у Јустиновим есхатолошким формулацијама може пронаћи низ збуњујућих детаља – од којих се само неки могу усагласити – не утиче на његове опште есхатолошке ставове који су у складу са правовјерним хришћанским учењем о васкрсењу тијела и праведном Христовом суду. Постојеће недоследности се, по мишљењу Р. Грира, могу дјелимично објаснити претпоставком да су библијска основа његовог богословља и усвојена хришћанска традиција, у извјесној мјери, модификоване његовим философским увидима, као и чињеницом да је Јустин, као платониста, посвећен идеји о бесмртности душе, док је као хришћанин једнако привржен и учењу о васкрсењу. Проблем је у томе, закључује Грир, што он није пронашао начин да адекватно помири ова два схватања.<sup>17</sup> Нешто другачији закључак налазимо у студији Л. Барнарда, који примјећује да основни разлог очигледне неусклађености извјесних есхатолошких ставова лежи у чињеници да Јустинов есхатолошки језик варира у зависности од околности, амбијента и адресаната којима се обраћа.<sup>18</sup> Тако,

<sup>14</sup> Уп. Е. Ф. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1973, 197–198.

<sup>15</sup> *Дијал.*, 5.3. Иако не објашњава овај став, на основу Јустинове „психологије“ можемо закључити да, након што грешне душе добију заслушену казну – свака према својим дјелима – ζωτικὸν πνεῦμα одступа од њих, наравно Божијом вољом, и оне престају да постоје. Уп. Е. Р. Goodenough, *op. cit.*, 225.

<sup>16</sup> *1Аџол.*, 8.4; 18.2; *2Аџол.*, 1.2; *Дијал.*, 130.2. Референце код: Е. Р. Goodenough, *op. cit.*, 226.

<sup>17</sup> Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, стр. xl.

<sup>18</sup> Уп. L. W. Barnard, „Justin Martyr’s Eschatology“, *Vigiliae Christianae*, 19:2 (1965), 97–98. Уп. C. F. D. Moule, „The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological



наставља Барнард, у свом нехилијазму: „Јустин слиједи новозавјетну традицију о духовној судбини човјечанства“, док у својој миленаристичкој теологији обновљеног Јерусалима потпада под утицај догађаја који се везују за јеврејску побуну против римске управе (132–135) и месијанских претензија Бар Кохбе.<sup>19</sup> Овим, по нашем мишљењу, валидно утемељеним и плаузибилним разлозима може се додати још један, који додатно образлаже проблематику везану за неконзистентност и некохерентност Јустинове есхатолошке мисли. Наиме, стиче се утисак, како то лијепо примјећује и Е. Озборн, да је сваки детаљ Јустинове есхатологије, свака њена евентуална недоследност – па самим тим и његово тумачење 1. Сам. 28 у оквиру *Дијал.* 105 – подређено једној другој, могли би слободно рећи, централној теми његове богословско-философске мисли. А, то је обећани долазак Спаситеља; обећање вјечног живота кроз васкрсење, и обећање Царства Божијег у једном новом тоталитету бивствовања.<sup>20</sup> Извјесност коначне побједе Распетог и Васкрслог Христа пружа наду у Избављење, не само вјерним хришћанима, него и свим праведницима, попут Аврама, Сократа, Хераклита и многих других, који су причаствовали у универзалном Логосу, а који је касније у свој пуноћи отјеловљен у Богочовјеку Исусу Христу.<sup>21</sup>

## Тертулијан

Тертулијаново разумијевање 1. Сам. 28 неразлучиво је од оног дијела његове есхатологије који описује постхумно стање и судбину душа прије Другог Христовог доласка. Тертулијан, много јасније и систематичније од било ког хришћанског писца прије њега, разрађује теорију о „привременом стању“, у коме душе преминулих ишчекују, али и антиципирају своју коначну казну или награду прије свеопштег васкрсења.<sup>22</sup> Он наглашава да су и јелински философи, сваки на свој начин, утврђивали интервал између смрти и коначне судбине душа.<sup>23</sup> Ипак, постоји јасна разлика између хришћана и пагана када је у питању *locus* постхумног боравка душа. У расправи *О гуши*,

---

Terms“, *Journal of Theological Studies*, 15 (1964), 1–15.

<sup>19</sup> Уп. L.W. Barnard, *op. cit.*, 94.

<sup>20</sup> Уп. Е. F. Osborn, *op. cit.*, 198.

<sup>21</sup> *1Аџол.*, 46.

<sup>22</sup> Уп. В. Е. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, New York: Cambridge University Press 1991, 36.

<sup>23</sup> *О гуши*, 54.1.

Тертулијан упућује на његов други, нажалост, данас несачувани рад *О рају* (*De paradiso*), у коме је, како каже, установио „да је свака душа добро чувана у паклу све до Дана Господњег“.<sup>24</sup> Према Тертулијану, душе немученика – хришћанске и нехришћанске – након смрти одлазе у привремено боравиште (*hospitium*), ишчекујући Страшни суд.<sup>25</sup> Једини изузетак су душе мученика пострадалих за Христа које се директно узносе у рајско насеље.<sup>26</sup> Тертулијан у извјесним детаљима скицира топографију подземног свијета – ада или пакла (*inferi*) – описујући га као „опустошено пространство и бескрајан простор смјештен дубоко у њедрима земље“.<sup>27</sup> Инспирисан, прије свега, новозавјетном перикопом о Лазару и богаташу (Лк. 16, 19–31), али и претходном хришћанском традицијом (Јустином и Иринејем Лионским), картагински писац замишља подземни свијет као мјесто сачињено од двије области: једне, намијењене праведним душама и друге, резервисане за безбожне и непокајане душе.<sup>28</sup> По њему, душе праведника, ишчекујући васкрсење, бораве у наручју Аврамовом, што је заправо *terminus technicus* за ону област ада коју назива *refrigerium interim*,<sup>29</sup> односно привременим окрјепљењем или починком, у којој

<sup>24</sup> *Ibid.*, 55.5 (*omnem apud inferos sequestrari in diem Domini*).

<sup>25</sup> *Ibid.*, 55.4–5; 58.1–4, 8.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 55.5. Тертулијан се ослања на Отк. 6, 9–11, у коме Свети Јован Богослов говори о свом виђењу мученичких душа под олтаром Божијим. Он, такође, користи ауторитет Перпетуиног виђења из *Свјрагања Перпеише* и *Фелицијаше*, као свједочанство за Отк. 6, 9, како би оправдао своје становиште да тренутно у Рају има мјеста само за страдалнике (*О гуши*, 55.4). Уп. J. A. Trumbower, *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford and New York: Oxford University Press 2001, 81.

<sup>27</sup> *О гуши*, 55.1 (*in fossa terrae et in alto uastitas et in ipsis uisceribus eius abstrusa profunditas*).

<sup>28</sup> Код Иполита Римског, Тертулијановог савременика, налазимо веома сличан опис ада, наравно под претпоставком да је фрагмент *О свијету* аутентично Иполитов [уп. С. Е. Hill, „Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The Authorship of the Fragment *De Universo*“, *Vigiliae Christianae*, 43:2 (1989), 105–126]. Оба аутора заступају становиште да се одлука о коначној судбини душе доноси у тренутку смрти; не постоји чистиште у постхумном животу, будући да је постмортем казна искључиво антиципаторска и не посједује никакву катарктичку функцију. Уп. J. A. Trumbower, *op. cit.*, 82 и A. J. Mason, „Tertullian and Purgatory“, *Journal of Theological Studies* 3 (1902), 600.

<sup>29</sup> Изрази „*refrigerare*“ и „*refrigerium*“ имали су, у западном хришћанству, веома одређено техничко значење: небеску радост. Термин „*refrigerium*“, у овом смислу, најприје налазимо код Тертулијана, у чијим дјелима наведени израз означава како небеску радост душа које у Аврамовом наручју ишчекују Христов повратак, тако и вјечну срећу у Рају која је обећана изабранима након Страшног Божијег суда. Међу каснијим латинским хришћанским писцима израз „*refrigerium*“, углавном, означава стање радости душа у постхумном животу које је Бог обећао вјернима. Уп. С. Мо-



душе праведника налазе утјеху (*solatium*) и мир (*requies*).<sup>30</sup> Наручје Аврамово ће до краја времена остати „као привремено боравиште за праведне душе“.<sup>31</sup> Други дио ада који је непремостивим јазом одвојен од Аврамовог наручја, намијењен је душама преступника и непокајаних грешника које, смјештене надамак огњеног језера познатог као *теена*, антиципирају будуће вјечне муке након Страшног суда.<sup>32</sup>

Постмортем стање душа условљено је њиховом тјелесном природом.<sup>33</sup> Најјаснији доказ тјелесности душе, по Тертулијану, налази се у перикопи о Лазару и богаташу. Опис тјелесних удова, осјећај жеђи, топлоте и сл., не указују само на душу тјелесну природу, већ и на чињеницу да без тјелесне супстанце казна или награда губе сваки смисао.<sup>34</sup> Душа, сматра Тертулијан, може да доживљава радост или тугу независно од плоти која представља један другачији вид тјелесности. Она може да буде измучена злбом, гњевом или пак замором. У стању је да гријеши, али и да сабира добра, такође, независно

---

hrmann, „Locus refrigerii“ у *L'Ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études* (В. Botte, С. Mohrmann, eds.), Paris: Cerf / Louvain: Mont Cesar 1953, 127. Цитирано према Ј. Le Goff, *Birth of Purgatory* (trans. А. Goldhammer), Chicago: The University of Chicago 1984, 46.

<sup>30</sup> *Прошив Маркиона*, 4.34. Тертулијан, нажалост, није увијек прецизан када описује постхумно станиште душа у подземном свијету. Тако, постоје одјељци у којима се ад (*inferi*) одређује као боравиште за све преминуле, укључујући и праведнике (*О идолашрији*, 13). Али, постоје и одјељци у којима јасно разликује „наручје Аврамово“ (*sinus Abrahae*) од нижих области ада (*Прошив Маркиона*, 4.34); такође, постоје и мјеста на којима критикује паганизам због тога што крепосне људе сврстава у исту област са преступницима (*О народима*, 2.14; *Айолоија*, 11). Уп. Ј. Pelikan, „The Eschatology of Tertullian“, *Church History*, 21:2 (1952), 112.

<sup>31</sup> *Прошив Маркиона*, 4.34 (*Temporale aliquos animarum fidelium receptaculum*).

<sup>32</sup> Тертулијаново мишљење се показује као изразито дуалистичко. У његовом схватању постоје двије супротстављене судбине: казна, коју означава изразима попут „*tortentum*“ (мучење), „*supplicium*“ (патња) или „*cruciatum*“ (тортура), и награда, коју означава термином „*refrigerium*“ (окрјепљење, починак). У неколико различитих радова инсистира на увјерењу да су и једна и друга судбина коначне и вјечне. Уп. *Прошив Маркиона*, 4.34; *О души*, 33.11; 58.1; *Айолоија*, 49.2; *О погшшицају на чистшоу*, 2.3; *О народима*, 1.19.6; *О укуру*, 12.2., код Ј. Le Goff, *op. cit.*, 47.

<sup>33</sup> У свом христолошком раду *О шижелу Хриштовом* (11.4), Тертулијан сугерише да све постојеће нужно посједује тјелесну природу. Другим ријечима, све што постоји јесте тјелесна егзистенција *sui generis*. Само је оно непостојеће лишено тјелесне егзистенције. Душа, по Тертулијану, настаје од божанског даха (*flatus*) и стога представља створену суштину која на онтолошкој љествици заузима посебан ниво (*gradus*) између твари (*materia*) и Бога, који је *spiritus* (*О души*, 11.1–2). Бесмртна је, тјелесна, прости суштине, умна, посједује облик и себи својствене моћи које развија и примјењује на различите начине, обдарена је слободном вољом, подложна спољашњим трпњама, итд. (*О души*, 22.2).

<sup>34</sup> *О души*, 7.

од тијела. Штавише, душа је та која је увијек прва афектована страстима, будући да умна представа увијек претходи учињеној радњи. Због тога је, истиче он, достојно божанске праведности да душа прва, у односу на тијело, трпи казну или ужива у награди саобразно њеном овоземаљском животу. У подземном свијету душа испашта у мјери властитих престапа, антиципирајући али не и прејудуцирајући коначни суд општег васкрсења.<sup>35</sup>

У својеврсној рекапитулацији различитих философских и јеретичких становишта о души, Тертулијан, у истоименом спису, негира и одбацује извјесна јеретичка вјеровања и радње, попут Менандерове тврдње да ће он и његови ученици одољети смрти (50.2), или аргумента да душе више не одлазе у подземни свијет јер је, наводно, Христов силазак у ад поништио претходну праксу (55.3), као и некромантију Симона Мага и његових следбеника (57.6–12). Стога, и Самуилова душа, сагласно Тертулијану, мора остати у аду, а перикопу из Прве књиге о Самуилу треба разумјети и тумачити као демонску лукавост и обману. Способност преображавања даје моћ демонима да се појављају у облику паганских идола и да на себе узимају обличја преминулих особа.<sup>36</sup> Штавише, Тертулијан вјерује да су главни актери ове библијске приче и сами били под утицајем демонске инкантације, те да су због тога „видјели“ управо оно што је демон желио да виде. Нико, па ни некроманткиња из Ендора, нема моћ да дозове Самуилову, нити било коју другу душу из њеног подземног станишта (57.8–9). Управо из ових разлога, Тертулијан бескомпромисно и недвосмислено одбацује некромантију као облик идолатрије (*secundae scilicet idolatriae*, 57.2) и истиче да се у обреду егзорцизма најбоље открива права природа демонског лукавства (57.5).

Интересантно је да у Тертулијановом обимном стваралачком опусу постоји само једна референца у односу на 1. Сам. 28 (*О души*, 57.8), односно, да је много више одјељака у којима упућује на новозавјетну причу о Лазару и богаташу.<sup>37</sup> Разлог томе, највјероватније, лежи у чињеници да поменути библијску перикопу – за разлику од 1. Сам. 28 – не тумачи искључиво у есхатолошком кључу, већ је користи и у антијеретичке, катихетске и омилитичке сврхе. Међутим, важно је нагласити да Тертулијанови есхатолошки увиди у којима се позива на причу из Светог Јеванђеља по Луки, посебно они из *Против Маркиона*

<sup>35</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>36</sup> У прилогу својој аргументацији Тертулијан се позива на: 2. Кор. 11, 14; 2. Сол. 2, 4 и Мт. 24, 24.

<sup>37</sup> Уп. *О души*, 7.1, 2; 9.8; 57.11; 58.1; *Против Маркиона*, 4.34; *О идолатрији*, 13.4; *О васкрсењу тијела*, 17.2, 7; *О постоју против исихика*, 16.3; *Противи за јеретике*, 8.6.

(4.34), ни у ком случају не противурјече његовим наводима из расправе *О души*, нити су у супротности са његовим општим есхатолошким ставовима у односу на постхумно стање душа. Штавише, они нам, по мишљењу Р. Грира, пружају још неке интересантне детаље о постмортем егзистенцији душа и јасно показују Тертулијанову одлучну приврженост схватању да је потпуно спасење (праведних) душа неразлучиво од идеје о општем васкрсењу.<sup>38</sup>

## Ориген

Оригенова омилија на 1. Сам. 28 је, заправо, бесједа изложена у Јерусалимском храму око 240. године, у присуству тадашњег Епископа Александра.<sup>39</sup> Она представља примјер изузетног ерминевтичког подухвата из више разлога, али првенствено због чињенице да Ориген, иако познат по пренаглашеном алегоризму у својим егзегезама, остаје, од почетка до краја тумачења, потпуно доследан неалегоријској интерпретацији наведене перикопе. Гласовитост ове омилије увећана је каснијим репликама од стране Евстатија Антиохијског<sup>40</sup> и Григорија Ниског.<sup>41</sup>

На самом почетку Ориген јасно издваја два различита смисла библијског текста: приповједачки или наративни (ἱστορία) и духовни или анагошки (ἀναγωγή). Такође, наглашава да одређени библијски одјељци имају значај само уколико се тумаче алегоријски – као нпр.

---

<sup>38</sup> Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, xliv–xlv.

<sup>39</sup> Према Оригеновом свједочењу са почетка омилије (1.1–3), након што су на богослужењу у храму прочитане четири перикопе из *Прве књије о Самуилу* (25–28), он, упитавши Епископа коју од прочитаних перикопе жели да тумачи, добија одговор да протумачи ону која говори о жени из Ендора. Епископ Александар Јерусалимски није случајно одабрао овај библијски одјељак, будући да је његово тумачење, као што смо нагласили и у уводном дијелу, био предмет оштрог спорења, нарочито међу егзегетама позноантичког хришћанства. Критичко издање текста објављено је у *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (M. Simonetti, ed.), Florence: Nardini 1989, 44–74 [= *Origen, Homily 5 on 1 Kingdoms*, R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 32–61].

<sup>40</sup> *О некротоманџињи, ѿрѿшив Оригена* (= *De engastrimytho contra Origenem*), *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (M. Simonetti, ed.) Florence: Nardini, 94–206 [= *On the Belly-Myther, Against Origen*, R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 62–157].

<sup>41</sup> *Писмо Теодосију о некротоманџињи* (= *De pythonissa ad Theodosium episcopum*), *Opera dogmatica minora*, vol. 2, GNO 3 (J. K. Downing, J. A. McDonough, H. Hörner, eds.), Leiden: Brill 1987, 99–108 [= *Letter to Theodosius concerning the Belly-Myther*, R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, 166–177].

прича о Лоту и његовим кћерима (Пост. 19, 30–38) или прича о Јуди и Тамари (Пост. 38, 1–30) – док су други библијски текстови корисни и када се читају дословно (κατὰ τὸν λόγον).<sup>42</sup> Перикопа о некроманткињи из Ендора управо репрезентује такву врсту текста, будући да учи о постхумном животу који нас се лично и изравно тиче. Ориген је, наравно, свјестан приговорâ који се упућују од стране других хришћанских аутора у односу на ерминевтички приступ који он препоручује у конкретном случају. Суштина једне од примједби гласи да, уколико је некроманткиња заиста посједовала моћ да призове Самуилов дух, а узимајући у обзир да се у Оригеново вријеме некромантија сматрала дијаболичном вјештином, произилази да демони имају власт над душом једног од највећих и најсветијих Божијих пророка, што се никако другачије не може окарактерисати осим као бласфемија. Друга примједба против *ad litteram* и површног читања текста тиче се импликације да би, у том случају, Самуило морао да се налази у најгорем од свих могућих мјеста – паклу. Међутим, Самуило, по њима, не може да буде у паклу јер као праведник и Божији пророк не заслужује такву судбину. То би, напосто, било неспојиво са Божијом праведношћу. Према томе, сагласно било којој од двије наведене интерпретације, читаву причу ваља тумачити као лажну, исфабриковану конструкцију демоном запосједнуте некроманткиње.<sup>43</sup>

Као одговор на наведене примједбе Ориген нуди властито читање текста којим интерпретира догађаје, управо, на начин на који су и описани у причи. Да би показао ваљаност, али и супериорност властитог тумачења у односу на тумачење својих опонената, Ориген инсистира на томе да глас у приповијести није, заправо, глас некроманткиње, већ глас онога ко приповиједа причу. А будући да, по њему, аутор Светог Писма не може да буде ни једна друга личност до личности Светог Духа (τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου πνεύματος), тада ријечи: „видје жена Самуила“ (1. Сам. 28, 12) не могу да представљају глас жене, већ само глас Параклита, односно Светог Духа. Ориген, дакле, тврди да је читав текст, у суштини, глас његовог аутора, тј. глас Светог Духа, чија истинитост и ауторитет не може и не смије да буде доведена у питање.<sup>44</sup> По тој логици, све ријечи у тексту (без обзира на личности којима се те ријечи приписују) представљају један неупитно истинит исказ надахнут божанским аутором. Стога, када Писмо каже: „разумје Саул да је Самуило“, то значи да наведене ријечи

<sup>42</sup> Тум. 1. Сам. 5, 2.1–3.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 2.4–5; 3.1–5. Уп. D. B. Martin, *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press 2008, 54.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 2.5. Уп. 4.2–4, 7–9; 5.2; 6.2.

треба узети дословно (*κατὰ τὸν λόγον*), тј. да су жена и Саул заиста видјели Самуилов дух.<sup>45</sup> Доказ да прилика која се појавила и обрађала Саулу није демон јесте истинитост пророчанства. Демони не могу да знају детаље божанског плана, нарочито оног који се односи на спасење људског рода.<sup>46</sup>

На приговор, како је крајње неприхватљива мисао да Самуилов дух борави у паклу, може се одговорити библијским свједочанством да је и сам Христос, након страдања на Крсту, сишао у пакао како би проповиједао душама и избавио праведнике из ада. По Оригену, перикопа о некроманткињи из Ендора указује на двије битне ствари. Прво, прије него што је Христос отворио рајска врата, Рај је био затворен за сва људска бића. Подземни свијет је био стециште, чак и за душе пророка и праведника који су умрли прије Христа. Од прародитељског гријеха, на уласку у рајско насеље, постављен је херувим са „огњеним мачем“ који осујећује сваки покушај уласка у Царство Небеско. Душе су морале да сачекају Христов долазак како би се поново отворио пут ка дрвету живота. То показује и јеванђељска прича о Лазару и богаташу из које се јасно види да се и Аврам налазио у „мјесту преисподњем“. Друго, разлог због којег су душе Аврама и Самуила, као и душе других пророка и праведника присутне у аду, јесте проповиједање Јеванђеља прије Христовог доласка и Његовог постмортем силаска у ад.<sup>47</sup> Из претходно наведеног не треба, сматра Ориген, брзоплето изводити закључак да је Самуилова душа била под влашћу демона. Он се, уистину, појавио пред Саулом, али се то појављивање није догодило као посљедица принуде. Поред тога што је у подземном свијету сачувао (па чак и увећао) свој пророчки дар, Самуило је задржао и слободу избора (*προαίρεσις* / извољење) у односу на то да ли жели да саопштава пророчанства. Стога је, сагласно Оригену, Самуилово откривање будућих догађаја Саулу било сасвим неприсилно, словесно и вољно.<sup>48</sup>

Важност конкретне библијске перикопе, за Оригена, не лежи у објашњењу одређеног историјског догађаја, нити пак у извођењу

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 4.1–7. Уп. М. М. Mitchell, „Rhetorical Handbooks in Service of Biblical Exegesis: Eustathius of Antioch Takes Origen Back to School“, *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (J. Fotopoulos, ed.), Laiden: Brill 2006, 358.

<sup>46</sup> Тум. 1. Сам. 5, 4.9. Уп. 5.1, 3–4; 8.3.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 6.7–10; 8.1; 9.1–6, 9.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 8.2. Уп. J. W. Trigg, *op. cit.*, 228. Ипак, Ориген остаје недоречен када је у питању узрок који је довео до појаве Самуиловог духа. Нејасно је, да ли је некроманткиња заиста призвала његов дух или се Самуило појавио по сопственој жељи, односно по вољи Божијој.

прилично транспарентног моралног закључка да људи треба да буду покорни Божијим заповијестима, односно да не треба да слиједе примјер непокорног Саула. Прича нам открива важнији смисао који се састоји у приказивању карактера постмортем егзистенције душа. Ово је кључно за разликовање оригеновске „дословне“ интерпретације од оног што се данас подразумева под тим изразом. За Оригена је чак и дословни смисао приче (за који користи термин ἰστορία) усмјерен ка постхумном животу хришћана, односно ка судбини душе: „како би и ми могли разазнати шта нас чека након изласка [тј. након смрти, прим. Д. И.]“.<sup>49</sup> Он закључује да текст библијске перикопе, не само што не представља препреку (πρόσκομμα) вјери, већ садржи ризницу „великих и неизрецивих светих ријечи о животу након смрти“.<sup>50</sup> Међутим, то не значи да се, у конкретном случају, иза тзв. дословног читања текста крије одређени алегоријски, анагошки, па чак и морални смисао. Ријеч је, прије, о томе да сâм дословни смисао у себи садржи лекције о постхумном животу хришћана. Крајње значење текста, интерпретираног кроз његов виши смисао (ἀναγωγή), открива есхатолошке наде сваког хришћанина коме се пружа прилика да прође кроз небеску капију без претходног боравка у подземном свијету, за разлику од пророка, патријараха и праведника који су живјели прије Христа.<sup>51</sup>

Поред омилије на 1. Сам. 28, Ориген, у другим својим радовима, ријетко алудира на ову старозавјетну перикопу. У свом познијем омилитичком спису, *Омилији на Јеремију* (18.2), још једном жели да покаже да је Самуило био у паклу, наглашавајући да је тамо боравио, „не као осуђеник, већ као проматрач и созерцатељ тајни подземног свијета“ (οὐ δικάζόμενος... ἀλλ' ἵνα γένηται κατάσκοπος καὶ θεωρητὴς τῶν μυστηρίων τῶν καταχθονίων). У *Тумачењу на Јована* (20.393), Ориген подсјећа на сцену призивања Самуиловог духа, доказујући реалност постхумног живота душе и сугеришући да Христовим силаском у ад подземни свијет више не представља обитавалиште за праведне душе прије уласка у Царство Небеско. У истом раду, на другом мјесту (28.148), он прави алузију на Самуилово пророчанство изречено Саулу, у контексту тврдње да понекад и зловне душе, које нијесу надахнуте духом истине, могу да предсказују истините догађаје, као у случају Кајафиног пророчанства у Јн. 11, 49–53. Тумачећи новозавјетну параболу о радницима у винограду (Мт. 20,

<sup>49</sup> *Ibid.*, 5.1 (τί ἡμᾶς ἔχει μετὰ τὴν ἔξοδον).

<sup>50</sup> *Ibid.*, 4.10 (ἀγίων... λόγων, μεγάλων καὶ ἀπορρήτων τῶν περὶ τῆς ἐξόδου).

<sup>51</sup> Уп. D. B. Martin, *op. cit.*, 55–56.



1–16), Ориген, у свом позном егзегетском дјелу *Тумачењу на Матхеја* (15, 35), тврди да су радници у винограду, заправо, персонификација отјеловљених душа. Суштина његове тврдње је да душе не морају да буду активне искључиво у заједници са тијелом, већ да њихова дјелатност обухвата и стање неоваплоћености, без обзира на то да ли је ријеч о периоду прије или након оваплоћења. Самуилово пророковање Саулу показатељ је овог другог.

За разлику од претходно наведених примјера који су, углавном, усаглашени са Оригеновим наводима из *Омилије*, постоји један мањи фрагмент у ком он, наводно, тврди да некроматикиња није призивала Самуила (Ἡ ἐγγαστήρις οὐκ ἀνήγαγεν), и настоји да утврди идентитет прилике која се јавила Саулу, као и природу моћи којом је она призвана.<sup>52</sup> Будући да нам краткоћа фрагмента не оставља простор за анализу, а узимајући у обзир чињеницу да су сва остала мјеста у којима Ориген алудира на 1. Сам. 28 на трагу његових увида из *Омилије*, остаје да закључимо, заједно са Ј. Тригом, да споменути фрагмент, највјероватније, погрешно тумачи становиште које је постављено као хипотетичка могућност, па се, тога ради, не може протумачити као Оригенов аутентичан став у односу на дато питање.<sup>53</sup>

Његово тумачење старозавјетне перикопе о Саулу, Самуилу и некроманткињи из Ендора отвара и низ других питања есхатолошког карактера на која је овај александријски мислилац настојао да одговори у другим својим радовима. Једно од њих се, свакако, односи и на стање душе у периоду између физичке смрти и општег васкрсења. Ипак, у односу на ово питање уочава се Оригенова нескривена уздржаност и неодређеност која се дјелимично може објаснити чињеницом да је овај Александринац, подобно многим својим хришћанским савременицима, вјеровао у блискост краја свијета, па самим тим није ни осјећао потребу за детаљнијом елаборацијом ове проблематике.<sup>54</sup> Други разлог лежи у недостатку библијских детаља у погледу описа постморталне егзистенције душа и топографије њиховог постхумног станишта. Слично Тертулијану и Јустину, Ориген вјерује да душе преминулих бораве у аду. На неким мјестима алудира на популарну, двоетажну перспективу ада, у ком се налазе мјесто утјехе за праведне душе и мјесто на ком грешници антиципирају ка-

---

<sup>52</sup> *Фрагменти на 1. Сам.*, 14 [*Origenes Werke*, Vol. 3, GCS 6 (E. Klostermann, ed.), Leipzig: Hinrich 1901, 299].

<sup>53</sup> Уп. J. W. Trigg, *op. cit.*, 225.

<sup>54</sup> Уп. *Тум. Посл.*, 6; *О њочелима*, 3.5–6; *Тум. Лк.*, 24.2. Уп. J. Le Goff, *op. cit.*, 56.

зну која треба да се изврши након Посљедњег суда.<sup>55</sup> Стога, сагласно претходној хришћанској традицији, прави јасну разлику између појмова *ад* и *геена*. Ад одговара старозавјетном изразу *шеол* који означава мјесто мртвих. Иако нигдје не каже изричито, чини се да је, за Оригена, *ад* синоним за наручје Аврамово. Оно је, као што смо већ истакли, *τόπος* на ком су боравили старозавјетни пророци, патријарси и праведници прије Христовог страдања и Васкрсења, укључујући и Јована Претечу.<sup>56</sup> Након Христовог силаска у ад и побједи над смрћу, праведници више не бораве у подземном свијету, већ одлазе у Рај који се, према Оригену, налази на земљи<sup>57</sup> и разликује од Царства Небеског у који душа стиже тек након Страшног суда и очишћења огњем, које – у зависности од преступа – може да траје дужи или краћи временски период.<sup>58</sup> Остаје нејасно да ли се топографија ада мијења након чињенице да праведници, прије него што се сједине са Христом, више не морају да бораве у њему. Са друге стране, *геена*, која се у Новом Завјету описује и као „тама најкрајња“ (*τὸ σκότος τὸ ἕξώτερον*),<sup>59</sup> не представља само боравиште преминулих, већ и једну врсту мучилишта за грешнике. *Геена*, сагласно Оригену, указује на најмање двије ствари: прво, на апсолутно незнање о Богу и Његовој икономији спасења, и друго, на тамна, непровидна тијела нечистих душа која представљају спољашње знакове њиховог незнања.<sup>60</sup> Она је, такође, боравиште демона, амбис (*ἄβυσσος*) у који су зли духови отишли након Христовог егзорцизма.<sup>61</sup>

На терминолошке нејасноће, која су евидентне у оригеновској есхатологији, утиче и то што овај Александринац, изразе попут: *ад*, *Рај*, *наручје Аврамово* и сл., не схвата толико у дословном, колико у симболичком, односно духовном значењу. У том смислу, *Рај* најчешће упућује на стање словесних бића прије њиховог пада и након испуњења њихове судбину у апокатастази.<sup>62</sup> Додуше, постоји и одјелак у ком Ориген говори о *Рају* као засебном мјесту на Земљи које је поистовијећено са едемским вртом из Књиге Постања (2, 8). Оно је схваћено као „мјесто образовања“ (*loco eruditionis*), „слушаоница“ (*auditorium*), односно „школа за душе“ (*schola animarum*), на њихо-

<sup>55</sup> Нарочито *О поцелима*, 4.3.10.

<sup>56</sup> *Тум. Лк.*, 4.5.

<sup>57</sup> *О поцелима*, 3.6.9.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 2.11.6; *Тум. Јез.*, 13.2; *Тум. Бр.*, 26. Уп. J. Le Goff, *op. cit.*, 56 и 382, напомена 10.

<sup>59</sup> *Мт.* 22, 13.

<sup>60</sup> *О поцелима*, 2.10.8.

<sup>61</sup> *Тум. Ис. Нав.*, 15.6. Уп. *Лк.* 8, 31.

<sup>62</sup> Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, lii.

вом путу ка савршенству.<sup>63</sup> Слично је и са изразом *наруције Аврамова* које Ориген, обично, користи у метафоричком смислу,<sup>64</sup> иако постоје и одјељци у којима се овај израз недвосмислено поистовјећује са Рајем.<sup>65</sup> У *Тумачењу на Јована*, говори о мјесту „доље у аду“ (ἐν ἄδου κάτω), схваћеном као крај (τέλος), у смислу бивствовања које је најудаљеније од Бога. Док, за њега, вјечни живот представља квалитет који означава блискост Божију, вјечна смрт упућује на најдоњи простор, крајњу бесловесност (ἐσχάτη ἀλογία) и највећу удаљеност (отуђеност) од Бога.<sup>66</sup> Уосталом, треба имати у виду да Оригенове референце које упућују на „удаљеност“ или „мјесто“, углавном, сугеришу квалитативне категорије. Ријеч је, заправо, о различитим нивоима *учешића* у Логосу и Светом Духу које не треба схватити просторно (τοπικῶς), нити пак у смислу геометријских димензија (οὐ τοπικός σημαίνουσι διαστάσεις).<sup>67</sup> Оригену се, свакако, може замјерити на терминолошкој недоследности приликом употребе одређених израза, али се, са друге стране, мора знати да многи од начина на који користи сродне појмове, као што су: *αἰών*, *εὐαγγέλιον* и сл., још увијек носе печат једне изразито флуидне и за интерпретацију отворене ранохришћанске есхатологије.<sup>68</sup> Стога, и претходна констатација упућује на закључак да се наведени изрази – који у Оригеново вријеме не постоје као догматски и терминолошки дефинисани појмови – морају посматрати и тумачити у једној широј перспективи његове свеобухватне богословско-философске мисли.

Још једна спорна тема која се рађа из оригеновског дословног читања 1. Сам. 28, тиче се разумијевања природе душе у контексту њене постморталне егзистенције. У фрагменту Оригеновог изгубљеног рада, *Расправа о васкрсењу* – који је сачуван благодарећи Методију Олимписком<sup>69</sup> – Ориген тврди да душа, након смрти, посједује облик (σχήμα),<sup>70</sup> подобан (ὁμοιοειδής) оном који је имала током овозе-

<sup>63</sup> О *почелима*, 2.11.6.

<sup>64</sup> *Тум. Јн.*, 32.30; *Тум. Посл.*, 11.3. Уп. R. A. Greer and M. M. Mitchell, *op. cit.*, liii.

<sup>65</sup> *Дијал.*, 23; *Тум. Бр.*, 26.3–4. *Ibid.*, liii.

<sup>66</sup> Уп. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden–Boston: Brill 2007, 224.

<sup>67</sup> *Ibid.*, напомена 16.

<sup>68</sup> Уп. J. M. Scarborough, „Hades“, *The Westminster Handbook to Origen* (J. A. McGuckin, ed.), Louisville: Westminster John Knox Press 2004, 118.

<sup>69</sup> О *васкрсењу*, 3.17–18 [= PG. 11.26.97]. На исти фрагмент упућује и Фотије Цариградски (*Библиошека*, кодекс 234).

<sup>70</sup> Неки научници, попут Анрија Крузела, ријеч „σχήμα“ замјењују ријечју „ὄχημα“, која се јавља у старословенској редакцији текста. Код Фотија (*Библиошека*, кодекс 234, 300b–301a) налазимо „σχήμα“, у смислу спољашњег изгледа или појаве.

маљског живота. Према томе, када Свето Писмо каже да се Самуило појавио, односно да је постао видљив (ὄρατός), онда то значи да је био „одјенут [дословно, обухваћен, окружен, прим. Д. И.] тијелом“ (ὅτι σῶμα περιέκειτο). Претходна тврдња је изненађујућа, сматра Ориген, посебно ако смо, под утицајем аргумената (ὕπὸ τῶν ἀποδείξεων), приморани да признамо да је суштина душе нетјелесна (τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀσώματον εἶναι). У наставку истог фрагмента примјећује да нас и новозавјетна парабола о Лазару и богаташу учи да душа, и поред тога што је одвојена од овоземаљског живота, такође, користи тијело (ὅτι καὶ νῦν τῇ ἀπαλλαγῇ σώματι χρῆται ἢ ψυχῇ). Забуна постаје већа ако се има у виду да мање образовани слој хришћана (ἀπλούστεροι) вјерује како Лазар и богаташ властитим, тј. овоземаљским тијелима (μετὰ τῶν σωμάτων) примају награду, односно казну за дјела учињена током живота. Ориген се, стога, суочио са обавезом да помири своје вјеровање у нетјелесну природу душе са библијском чињеницом да су ове душе биле видљиве, и то на неки тјелесан начин.<sup>71</sup>

Рјешење претходног проблема налази у идеји по којој је тјелесност универзална карактеристика свих створених бића, без обзира на онтолошки статус њиховог бивствовања. Сва бивствујућа, укључујући и преегзистентне умове (τὰ λογικὰ, *rationalis spiritus*), анђеле, демоне, као и душе између смрти и васкрсења, посједују неки облик тјелесности.<sup>72</sup> По Оригену, нетварност и нетјелесност, у апсолутном смислу, искључив је прерогатив божанске природе. Само Личности Оца, Сина и Светог Духа постоје без тварне суштине и без било ка-

---

За исту ријеч определијели се и Н. Бонвеч, уредник Методијевих сабраних дијела (N. Bonwetch, *Methodius*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller XXVII, Leipzig: J. C. Hinrichs 1917, 413). О разлозима за наведену корекцију код Крузела види у: Н. Crousel, „Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène“, *Didaskalia*, 7 (1977), 227–228. Иако нигдје у својим дјелима не користи израз „ὄχημα“, у контексту унутрашњег омотача душе који јој омогућава боравак у различитим окружењима, чини се да је сама идеја више него присутна код Оригена. Описујући суптилно, етерско, невидљиво тијело душе као „ὄχημα“, Ориген употребљава слику укоријењену у класичној философији. У философским увидима познијег неоплатонизма, који започиње са Порфиријем и Јамвлихом, а врхуни у Прокловом мишљењу, идеја о „пневми“ (πνεῦμα) као унутрашњем омотачу душе (ὄχημα) постаје догма. Ова идеја је заснована на теорији да су тијело и ум повезани „нечим трећим“ (*tertium quid*), својеврсним унутрашњим омотачем душе који је мање тваран у односу на плотско тијело, али не посједује чисту нетварност ума. О поријеклу и историјском развоју наведене идеје види детаљније у: E. R. Dodds, „The astral body in Neoplatonism“, *Proclus: The Elements of Theology*, Appendix II, Oxford: Clarendon 1963, 313–321.

<sup>71</sup> Уп. R. A. Greer, lvi.

<sup>72</sup> *Ом. Изл.*, 6.5; *Гум. Миш.*, 17.30 (за анђеле); *О поцелима*, увод 8 (за демоне).

квог тјелесног елемента.<sup>73</sup> Стога, када тврди да су умна бивствујућа нетјелесна, Ориген не прихвата да су она нетварна у истом смислу као и Личности Свете Тројице.<sup>74</sup> Иако многи његови текстови приказују душу као бестјелесну, нарочито у периоду између смрти и свеопштег васкрсења,<sup>75</sup> он подвлачи да душа не може да постоји без тијела, чији састав увијек зависи од окружења у ком се налази.<sup>76</sup> Док је на земљи душа задобија земаљско тијело, које је видљиво и чврстог је састава. Што се више уздиже ка небеским сферама њено тијело задобија рафиниранију, суптилнију природу, прилагођенију небеском станишту.<sup>77</sup> У *Тумачењима на Маџеја* (13.1) Ориген аргументише против оних који сматрају да душа може да трпи казну и без тијела, и наглашава да јеванђељски стихови: „бојте се Оног који може и душу и тијело погубити у паклу“ (Мт. 10, 28) импликују да се душа „не кажњава без тијела“ (ἀνευ σώματος οὐ κολάζεται),<sup>78</sup> док на другом мјесту примјећује да је, у сваком случају, души тијело неопходно за њено просторно кретање.<sup>79</sup> Будући да душа, након смрти, користи тијело, које је истог облика као и овоземаљско, сасвим је могуће, сматра Ориген, да душа преминулог може да буде перципирана и тјелесним очима – баш као у случају Самуила.<sup>80</sup>

Оно што карактерише душино „тијело“ током њене постморталне егзистенције важи и за васкрсла тијела која, сагласно Оригену, морају да посједују етерску природу како би се прилагодила егзистенцији у чистијим, етерским и небеским областима (εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους).<sup>81</sup> Иако између

<sup>73</sup> *О ѿочелима*, 1.6.4; 2.2.2; 4.3.15.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 1.7.1. Ориген користи израз нетјелесан (ἀσώματος), у дословном смислу, само када говори о Светој Тројици. Када има у виду створена бивствујућа израз ἀσώματος, искључиво, упућује на одсуство земаљског тијела.

<sup>75</sup> *Тум. Јн.*, 28.6.44; *Прошив Келса*, 2.43.

<sup>76</sup> *Прошив Келса*, 8.32.14–16 [„Знамо да душа, која је нетварна и невидљива по својој природи (τῆ ἐαυτῆς φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχή), не може да постоји на неком тварном мјесту, а да не посједује тијело које је прилагођено природи тог мјеста (δέεται σώματος οἰκείου τῆ φύσει τῷ τόπῳ ἐκεῖνῳ)“].

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Фрагм. Тум. Мш.*, 209. Уп. *Избор из Псалема*, 1 (PG, 12.1097.12), код P. Tzamalikos, *op. cit.*, 58 и напомена 126.

<sup>79</sup> *Прошив Келса*, 5.19. Tzamalikos, *op. cit.*, 58.

<sup>80</sup> *Прошив Келса*, 2.61.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 7.32–33. Описујући васкрсло тијело као етерско (αἰθερίον), Ориген црпи инспирацију из космолошких теорија Платона и Аристотела. За Платона, етар (αἰθήρ) представља најчистију област неба (*Фегон*, 109b) и најсвјетлију врсту ваздуха (*Тимеј*, 58d). Сагласно Аристотелу, етар је пети елемент у природи (квинтесенција) и саставни елемент душа, богова и умова. Ориген модификује ове класичне теорије и прилагођава их потребама властитог богословско-философског учења. По

прослављеног и земаљског тијела постоји квалитативна разлика, ријеч је, заправо, о истом тијелу које се јавља у различитим егзистенцијалним стањима. Да би показао да између васкрслог и земаљског тијела постоји континуитет, што уједно представља и основни проблем његове философије васкрсења, Ориген прибјегава трима различитим рјешењима. Према првом, тјелесна природа којој припада и земаљско тијело посједује одређени *тварни погмет* (ὕλικὸν ὑποκειμένον), заправо, једну тварну подлогу без облика која не може да постоји *per se*, без конкретних каквоћа. Када се приликом тјелесног васкрсења пропадљиво тијело преображава у непропадљиво, не долази до промјене суштине (која увијек остаје безоблична твар), већ до промјене каквоћа. То значи да ὕλικὸν ὑποκειμένον душиног тијела посједује такву природу да трпи промјене сваке врсте.<sup>82</sup> На тај начин се, по Оригену, обезбјеђује суштински идентитет између васкрслог и земаљског тијела.

Други Оригенов доказ о идентитету два тијела ослања се на стичку идеју о сјеменим логосима (σπερματικοὶ λόγοι) по којој свако бивствујуће, посредством сјемених логоса, посједује лична својства и своје тварне, односно природне пројаве.<sup>83</sup> Ради се о једном организационом почелу које свему постојећем обезбјеђује лични идентитет. Овај сперматички логос је, по Оригену, исти као и οὐσία тијела, која одбацује квалитете пропадљивости и смртности, да би током васкрсења од Бога примила квалитете непропадљивости и бесмртности. Овај под-лежећи логос ће, сматра Ориген, осигурати идентитет између два тијела.<sup>84</sup>

Коначно, трећи доказ за тјелесни идентитет односи се на тјелесну форму или εἶδος, кога не треба бркати са истоименим изразом који у свакодневном говору означава спољашњу појаву.<sup>85</sup> Τὸ σωματικὸν или τὸ χαρακτηριστικὸν εἶδος утискује специфичне тјелесне карактеристике неке конкретне личности, независно од тога да ли је ријеч о земаљском или васкрслем тијелу. За разлику од тварне суштине тије-

њему, етар је мјесто на Небесима које настањују чистија тијела (*О почелима*, 2.1.1; *Тум. Јн.*, 13.41). Етар, такође, одређује и као природу тијела која бораве у небеској области (*О почелима*, 1.6.4). Према томе, етар, за Оригена, није посебан елемент у природи, као код Аристотела, већ прије стање тијела, односно његова каквоћа.

<sup>82</sup> Уп. Н. Crouzel, „Mort et immortalité selon Origène“, *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 79 (1978), 89–90.

<sup>83</sup> *Прошив Келса*, 5.23.

<sup>84</sup> *О почелима*, 2.10.3. Уп. Н. Crouzel, „La doctrine origénienne du corps ressuscité“, *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 81 (1980), 248.

<sup>85</sup> *Избор из Псалама*, 1 (PG, 12.1091–1098). Уп. Методије Олимпски, *О васкрсењу*, 1.20–24 и Епифаније Кипарски, *Панарион*, 64.10 и 12–16.



ла, која је увијек у стању непрестаног тока, овај тјелесни εἶδος остаје непромјенљив. Након васкрсења, сматра Ориген, увијек ће постојати εἶδος или суштина тијела, која ће обезбиједити стварни идентитет између прослављене и земаљске плоти. Васкрсло тијело ће имати исти личносни идентитет, као и земаљско, са том разликом што ће његов састав посједовати суптилну, етерску природу, прилагођену простору у ком ће се налазити.<sup>86</sup>

## Закључак

Разноврсне есхатолошке теме, инспирисане тумачењем на 1. Сам. 28, показују да Ориген, као платонизујући хришћанин, није био искључиво заинтересован за *par excellence* платоновско питање о постхумној егзистенцији душа. И поред несумњиве привржености овом питању Ориген је, као хришћански стваралац, посвећен и тумачењу општих хришћанских мјеста, попут Христовог силаска у ад или тјелесног васкрсења.<sup>87</sup> Он користи хришћанску догму о Христовој посјети аду како би бранио дословну интерпретацију 1. Сам. 28. Нико не може да приговори да Самуило није био у аду, због тога што се и Сâм Христос, у једном тренутку, нашао на том мјесту. Стога, једна од важних истина којој нас учи ова библијска прича јесте та да је „сваком мјесту (укључујући и ад, прим. Д. И.) потребан Исус Христос“ (ὅτι πᾶς τόπος χρήζει Ἰησοῦ Χριστοῦ).<sup>88</sup> Друга важна истина коју нам открива дословно читање текста, односи се на чињеницу да је Христовим силаском у ад нашим душама отворен пут ка несметаном и савршеном созерцању Бога. Хришћанска душа, по Оригену, има прилику да избјегне подземни свијет, царство мртвих, и да досегне савршенство. Сличне импликације, додуше само у наговјештајима, налазимо и код Јустина Философа по коме чак и душе праведника бораве у аду, незаштићене од демонских злоупотреба. Ипак, након Христовог силаска у подземни свијет, обећаног Васкрсења и побједи над смрћу, душе праведника више нијесу под влашћу демона, и ослобођене обавезе боравка у аду након физичке или тјелесне смрти мирно ишчекују „васкрсење будућег вијека“.

За разлику од два претходна становишта, имамо Тертулијанов став који – иако дијели Оригеново и Јустиново мишљење да све ду-

---

<sup>86</sup> Уп. Н. Crouzel, „La doctrine origénienne du corps ressuscité“, 253–256.

<sup>87</sup> Уп. R. A. Greer, xxxii.

<sup>88</sup> Тум. 1. Сам. 5, 7.4. Уп. D. V. Martin, *op. cit.*, 55.

ше након смрти бораве у аду – сматра да демони, без обзира на Христов силазак, немају власт над душама праведника које почивају у „наручју Аврамовом“, све до дана Парусије Господње и свеопштег васкрсења. Догађај васкрсења нас, сматра Тертулијан, спречава да говоримо о Самуиловој слободи, али и слободи било које душе у тзв. међупериоду. Стога се, по њему, библијска перикопа не може читати дословно, а описани догађај мора се тумачити као вјешта демонска обмана. Тертулијаново објашњење инсистира на чињеници да без васкрсења нема потпуног спасења, док Оригеново и Јустиново тумачење, иако оставља простора за васкрсење, под утицајем савременог платонизма, више инсистира на бесмртности душе и њеном обожењу, него на тјелесном васкрсењу.<sup>89</sup> Исто тако, Оригеново увјерење да душе достојних хришћана имају могућност да се након тјелесне смрти настане у рајском насељу, несагласно је са Тертулијановим поимањем постхумне судбине душа. Према картагинском писцу само душе мученика могу да се нађу у Рају прије Општег васкрсења, док душе осталих хришћана, у ишчекивању тјелесног васкрсења, бораве у Аврамовом наручју заједно са старозавјетним праведницима.<sup>90</sup>

Горе анализирани ставови нам још једном потврђују у којој мјери је библијска перикопа о Саулу и жени из Ендора у 1. Сам. 28 фацинирала ранохришћанске писце и како се непрестано налазила у средишту енергичне ерминевтичке расправе о природи и судбини душе, извору пророчког дара и библијској истини. Ранохришћанска тумачења на 1. Сам. 28 такође нас подсећају да, често, фокусирање на исти текст не резултира нужно истим теолошким запажањима, и да се до разумијевања текста прије долази на бази претходно утврђених догматских претпоставки и *regula fidei*, него на основу личног критичког увида.

## Библиографија

### Извори:

Епифаније Саламински (1915; 1922; 1933), *Ancoratus und Panarion*, Bände 1–3: (K. Holl, ed.), GCS 25, 31, 37, Leipzig: Hinrichs.

<sup>89</sup> Уп. R. A. Greer, xxxiii–xxxiv и xxxvi.

<sup>90</sup> О васкрсењу *тјјела*, 43.4–5; О *души*, 45.4.

Јустин Философ (1915), *Apologia* (E. J. Goodspeed, ed.), Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 26–77.

— (1915), *Apologia secunda* (E. J. Goodspeed, ed.), Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 78–89.

— (1915), *Dialogus cum Tryphone* (E. J. Goodspeed, ed.), Die ältesten Apologeten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Методије Олимпски (Патарски) (1917), *De Resurrectione* (N. Bonwetsch, ed.), GCS 27, Leipzig: Hinrichs, 219–424.

Ориген (1989), *La maga di Endor: Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa* (M. Simonetti, ed.), Florence: Nardini, 44–74; trans. R. A. Greer and M. M. Mitchell, „Origen, Homily 5 on 1 Kingdoms“, *The Belly-myther of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church, Sbl – Writings from the Greco-Roman World*, Atlanta: Society of Biblical Literature / Leiden: Brill 2007, 32–61.

— (1903), *Commentarius in Iohannem* (E. Preuschen, ed.), GCS 10, Leipzig: Hinrichs; ВЕПЕС, Тόμ. 12, Αθήνα 1957, 11–406.

— (1935–7), *Commentarius in Matthaem* (E. Klostermann, E. Benz, eds.), GCS 40, Leipzig: Hinrichs; ВЕПЕС, Тόμ. 13, Αθήνα 1957, 11–419; Тόμ. 14, Αθήνα 1958, 11–232.

— (1889), *Contra Celsum* (P. Koetschau, ed.), GCS 1–2, Leipzig: Hinrichs.

— (1913), *De Principiis* (P. Koetschau, ed.), GCS 5, Leipzig: Hinrichs; *Origène. Traité des Principes, Livres I et II* (H. Crouzel, M. Simonetti, eds.), Cerf: Paris 1978.

— (1920), *Homiliae in Exodum* (W. A. Baehrens, ed.), GCS 29, Leipzig: Hinrichs.

— (1925), *Homiliae in Ezechielem* (W. A. Baehrens, ed.), GCS 33, Leipzig: Hinrichs.

— (1921), *Homiliae in Iesu Naue* (W. A. Baehrens, ed.), GCS 30, Leipzig: Hinrichs.

—, *Selecta in Exodum*, PG 12, 281–97.

—, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1085–320, 1409–685.

Тертулијан (1972), *Adversus Marcionem*, (E. Evans, trans., ed.), Oxford: Clarendon Press.

— (1987), *De Idololatria* (J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden, eds.), Supplements to Vigiliae Christianae 1, Leiden / New York: Brill.

— (1947), *De anima* (J. H. Waszink, ed.), Amsterdam: Meulenhoff.

— (1956), *De carne Christi liber* (E. Evans, ed.), *Tertullian's treatise on the Incarnation*, SPCK: London.

— (1890), *De Ieiunio Adversus Psychicos* (A. Reifferscheid, G. Wissowa, eds.), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 20, 274–297.

— (1957), *De Praescriptione Haereticorum* (R. F. Refoulé, ed.), *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Sources Chrétiennes 46, Paris: Éditions du Cerf.

— (1960), *De Resurrectione Carnis* (E. Evans, ed.), *Tertullian's treatise on the resurrection*, London: S. P. C. K.

Фотије Цариградски (1959–1977), *Bibliotheca* (R. Henry, ed.), *Photius: Bibliothèque*, 8 vols. + index vol. (J. Schamp, ed.), Paris: Les Belles lettres.

### **Помоћна литература:**

Barnard, L. W. (1965), „Justin Martyr's Eschatology“, *Vigiliae Christianae*, 19:2, 86–98.

Bonwetch, N. (1917), *Methodius*, Die Griechischen Christlichen Schriftsteller XXVII, Leipzig: J. C. Hinrichs.

Crousel, H. (1977), „Le thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène“, *Didaskalia*, 7, 225–237.

— (1980), „La doctrine origénienne du corps ressuscité“, *BLE*, 81, 679–716.

— (1978), „Mort et immortalité selon Origène“, *Bulletin de littérature Ecclésiastique*, 79, 19–38, 81–96, 181–196.

Daley, B. E. (1991), *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, New York: Cambridge University Press.

Devreesse, R. (1959), *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tirés des chaînes)*, Vatican City: Biblioteca apostolica vaticana.

Dodds, E. R. (1963), „The astral body in Neoplatonism“, *Proclus: The Elements of Theology*, Appendix II, Oxford: Clarendon Press, 313–321.

Goodenough, E. R. (1923), *The Theology of Justin Martyr: an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Jena: Frommann (repr., Philo, Amsterdam 1968).

Greer R. A. and Mitchell M. M. (2007), *The Belly-myther of Endor: Interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*, (Sbl – Writings from the Greco-Roman World), Atlanta, Ga: Society for a Biblical Literature.

Hill, C. E. (1989), „Hades of Hippolytus or Tartarus of Tertullian? The Authorship of the Fragment *De Universo*“, *Vigiliae Christianae*, 43:2, 105–126.

Le Goff, J. (1984), *Birth of Purgatory* (trans. A. Goldhammer), Chicago: The University of Chicago.

Martin, D. B. (2008), *Pedagogy of the Bible: An Analysis and Proposal*, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.

Mason, A. J. (1902), „Tertullian and Purgatory“, *Journal of Theological Studies* 3, 598–601.

Mitchell, M. M. (2006), „Rhetorical Handbooks in Service of Biblical Exegesis: Eustathius of Antioch Takes Origen Back to School“, *The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context. Studies in Honor of David E. Aune* (J. Fotopoulos, ed.), Leiden: Brill, 349–367.

Moule, C. F. D. (1964), „The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms“, *Journal of Theological Studies*, 15, 1–15.

Osborn, E. F. (1973), *Justin Martyr*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

Pentiuc, E. J. (2002), „The Christological Interpretation of the Old Testament: A Critical Review“, *Greek Orthodox Theological Review*, 47:1–4, 37–54.

Scarborough, J. M. (2004), „Hades“, *The Westminster Handbook to Origen* (J. A. McGuckin, ed.), Louisville: Westminster John Knox Press, 118–120.

Smelik, K. A. D. (1979), „The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A. D.“, *Vigiliae Christianae*, 33:2, 160–179.

Smith, J. E. (2000), *1 and 2 Samuel (The College Press NIV Commentary, Old Testament Series)*, Joplin, Mo: College Press Publishing Co.

Stanton, G. (1996), „Other Early Christian Writings: Didache, Ignatius, Barnabas, Justin Martyr“, *Early Christian Thought in Its Jewish Context* (J. Sweet and J. Barclay, eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 174–190.

Trigg, J. W. (1995), „Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What Is at Issue in an Ancient Controversy?“, *The Journal of Religion*, 75:2, 219–238.

Trooper, J. (1999), „Spirit of the Dead“, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, eds.), Brill: Leiden – Boston – Köln, 806–808.

Trumbower, J. A. (2001), *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, Vol. 85, Leiden–Boston: Brill.

Примљено: 8. 9. 2015.  
Исправљено: 14. 9. 2015.  
Одобрено: 15. 10. 2015.

## EARLY CHRISTIAN INTERPRETATION OF 1 SAMUEL 28: JUSTIN MARTYR, TERTULLIAN AND ORIGEN – THE ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVES

**Dušan Ignjatović**

*Department of Humanities,*

*Montenegrin „Matica srpska“ Members' Society, Nikšić*

***Summary:** The scriptural pericope of Saul and the woman from Endor in 1 Samuel 28 lays at the center of vigorous debates among early Christian authors about the general resurrection, the immortality and posthumous fate of the soul, the source of prophetic gifts and the efficacy of necromancy, as well as on the method of interpretation of Scripture. The article deals with Justine Martyr, Tertullian and Origen's readings of this pericope from the broader perspective of their exegetical practices, with special emphasis on the eschatological implications of these interpretations.*

***Key words:** 1 Samuel 28, early Christian biblical interpretation, Justine Martyr, Tertullian, Origen, postmortem fate of the soul, resurrection.*