

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Милосав К. Вешовић

ТЕРМИНИ *SOMA* И *SARKS* У КОНТЕКСТУ  
ФОРМИРАЊА НОВОЗАВЕТНЕ  
АНТРОПОЛОГИЈЕ – ИСТОРИЈАТ,  
СЕМАНТИЧКА И КОМПАРАТИВНА  
АНАЛИЗА

докторска дисертација

Београд, 2016

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Milosav K. Vešović

THE TERMS *SOMA* AND *SARKS* IN THE  
CONTEXT OF FORMING THE NEW  
TESTAMENT ANTHROPOLOGY:  
HISTORICAL, SEMANTIC AND  
COMPARATIVE ANALYSIS

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016

Подаци о Ментору и члановима Комисије за одбрану докторске дисертације

Ментор:

академик проф. др Александар Лома  
Филозофски факултет Универзитета у Београду

Чланови Комисије:

епископ проф. др Иринеј Буловић  
Православни богословски факултет Универзитета у Београду

декан проф. др Војислав Јелић  
Филозофски факултет Универзитета у Београду

доц. др Дарко Тодоровић  
Филозофски факултет Универзитета у Београду

Датум одбране:

ТЕРМИНИ ΣΩΜΑ И ΣΑΡΞ У КОНТЕКСТУ ФОРМИРАЊА НОВОЗАВЕТНЕ  
АНТРОПОЛОГИЈЕ – ИСТОРИЈАТ, СЕΜΑΝΤИЧКА И КОΜΠΑΡΑΤΙΒΝΑ  
ΑΝΑΛΙΖΑ

**Сажетак**

Предмет овога рада су термини σῶμα и σάρξ, развој њихових употреба и значења те, поврх свега, њихов прворазредни значај у *Новом Завету*. У примени на човека, своју заједничку основицу, изабрани термини се већ од Хомера сучељавају, затим кроз своју историју каткад делимично, а каткад потпуно поклапају и на крају омеђеног историјског тока за ово истраживање, у *Новом Завету*, разграничавају и на карактеристичан начин диференцирају. Због те њихове непрекинуте узајамности на антрополошком плану, термини σῶμα и σάρξ су у овом раду заједно подвргнути филолошкој анализи, што је у крајњој линији допринело да се и појединачно боље сагледају. Премда изабрани термини имају дугу и богату семантичку историју и занимљив развојни пут од почетка писане предаје, њихове новозаветне употребе су ипак од прворазредног значаја, будући да се на њима темељи сасвим нова и веома упечатљива новозаветна слика човека, што им је најзад обезбедило и значајну улогу у хришћанској теолошкој терминологији.

Развој значења термина σῶμα и σάρξ изложен је у овом раду почев од етимолошких претпоставки о њиховом изворном облику и значењу, преко њихових употреба у претхришћанској хеленској књижевности и делима хеленизованих Јевреја, све до њихове појаве у *Новом Завету*.

Семантички развој изабраних термина бива систематски пропраћен на бројним потврдама, уз главно настојање да се у правој мери сагледа како и када су се мењале њихове употребе и значења, поготову приликом преласка из једне у другу књижевну традицију, те како се у крајњем исходу развио њихов изузетан значај, при чему је главно тежиште истраживања на њиховој новозаветној појави.

Из спроведене анализе произлази закључак да термини σῶμα и σάρξ разматрани кроз три семантичко-историјска пресека нису толико мењали *значење*

колико *контекст* у којем се јављају и *значај* који у датом контексту добијају, пре свега антрополошки. Тај значај достиже свој врхунац управо с појавом *Новог Завета*, где избрани термини постају универзалне и дотад ненаговештене антрополошке ознаке и модели.

**Кључне речи:** термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , изворна семантика, семантичко-историјски пресеци, човек, тело (телесност), Нови Завет, апостол Павле, новозаветна антропологија, Христос.

**Научна област:** Историјске, археолошке и класичне науке

**Ужа научна област:** Класичне науке

**УДК** 811.14'02/04'373.6

THE TERMS ΣΩΜΑ AND ΣΑΡΞ IN THE CONTEXT OF FORMING THE NEW  
TESTAMENT ANTHROPOLOGY: HISTORICAL, SEMANTIC AND  
COMPARATIVE ANALYSIS

**Abstract**

The subject matter of my dissertation are the terms σῶμα and σάρξ, the development of their usage and meanings over time and, above all, their paramount importance in the New Testament. When applied to the human being – their common foundation – the chosen terms appear as opposites already in Homer's works, then occasionally overlap, either partially or fully, in the course of their development, and finally become separated and differentiated in a peculiar way in the New Testament, the chronological endpoint of my research. On account of this continuous interrelation I conduct a joint philological analysis of both terms, which ultimately leads to a better understanding of each term separately. Although σῶμα and σάρξ have a long and rich semantic history and exhibit interesting patterns of development since the beginning of their written tradition, it is their New Testament usage that is of paramount importance in Christianity: they form the basis of a radically new and highly distinctive image of man in the New Testament, which accounts for the significant role that they eventually acquired in Christian theological terminology.

This work traces the development of the terms σῶμα and σάρξ from the etymological hypotheses about their original form and meaning, through their different uses in pre-Christian Hellenic literature and the works of the Hellenized Jews, up to the point of their emergence in the New Testament.

I trace the semantic development of the chosen terms systematically on the basis of their numerous literary attestations, with the main intention of scrutinizing how and when they changed their usage and meanings, especially as they transited from one literary tradition to another. My aim is also to show how these terms eventually became so exceptionally important, with the primary analytical focus on their New Testament usage.

The main conclusion of the conducted analysis is that the terms  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  and  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ , examined in three different semantic-historical intersections, do not appear to have changed their *meaning* to a considerable degree; rather, it was the *context* in which they were used that has changed significantly, as well as the *importance* that they acquired in the given context, especially in anthropological sense. Their importance achieved its peak with the appearance of the New Testament, in which the analyzed terms became universal, previously not even hinted anthropological designations and models.

**Key words:** terms  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  and  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ , original semantics, semantic-historical intersections, man, body (corporeality), New Testament, the Apostle Paul, New Testament anthropology, Christ.

**Scholarly field:** Historical, Archaeological and Classical Studies

**Scholarly subfield:** Classical Studies

**UDC** 811.14'02/04'373.6

# САДРЖАЈ

<b>1. Увод</b> .....	2
1.1. Предмет рада .....	2
1.2. Циљ рада и значај његове теме .....	3
1.3. Методолошки приступ .....	3
1.4. Селекција извора .....	5
1.5. Структура рада по поглављима .....	7
1.6. Осврт на два савремена интерпретативна метода .....	8
<b>2. Разматрање етимологије</b> .....	15
2.1. Основни облик и изворно значење термина σῶμα .....	15
2.2. Основни облик и изворно значење термина σάρξ .....	18
<b>3. Семантичка анализа употребâ термина σῶμα</b> .....	21
3.1. У хеленској књижености .....	21
3.1.1. Код Хомера .....	22
3.1.2. Значење „живо тело“ .....	29
3.1.3. Значење „роб“ .....	80
3.1.4. У физици .....	93
3.2. У Новом Завету .....	115
3.2.1. Код апостола Павла .....	136
<b>4. Семантичка анализа употребâ термина σάρξ</b> .....	168
4.1. У хеленској књижевности .....	168
4.1.1. Ознака за мускуларни део људског или животињског тела .....	168
4.1.2. Значење „тело“ .....	184
4.1.3. Ознака за пропадљиви део човека .....	191
4.1.4. Средиште осећања .....	199
4.1.5. Придев σάρκινος .....	210
4.2. У Новом Завету .....	218
4.2.1. Код апостола Павла .....	241
<b>5. Закључак</b> .....	257
СКРАЋЕНИЦЕ .....	265
ИЗВОРИ и ЛИТЕРАТУРА .....	267



# 1. Увод

Питања о суштаству човека и његовим границама, о дубини његове спознаје и сврси постојања, постављају се изнова у свакој епохи, у сваком новом нараштају. Тој „вечној“ теми, том исконском и неутољивом човековом чуђењу и замишљености над самим собом посвећен је и овај рад.

## 1.1. Предмет рада

Предмет овога рада су грчки термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , развој њихових употреба и значења те, поврх свега, антрополошки и теолошки значај који су они задобили у хришћанству, првенствено у *Новом Завету*. Када се примењују на човека, своју заједничку основицу, изабрани термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  се од почетка писане предаје сучељавају, затим даље кроз своју историју каткад делимично, а каткад потпуно поклапају и, најзад, на крају омеђеног историјског оквира за ово истраживање, у *Новом Завету*, на јединствен начин диференцирају и разграничавају. С обзиром на ту њихову постојану узајамност на антрополошком плану, која ће се испоставити да је од прворазредног значаја у новозаветном контексту, сматрали смо нужним да се термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у овом раду заједно обухвате и подвргну потанкој филолошкој анализи, што би у крајњој линији омогућило да се и појединачно боље сагледају. Поред тога, нису се сви познати грчки антрополошки термини изборили за једнак третман у хришћанској доктрини, а два овде изабрана, осим што у своме развоју имају дуг и богат историјат, стекла су оба у новозаветној традицији управо на антрополошком плану највећи значај; наиме, они су у основи нове и веома упечатљиве слике човека, што им је надаље несумњиво обезбедило исто тако значајну улогу у хришћанској теолошкој терминологији.

Семантички развој термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  праћен је у овом раду у свим својим фазама: почев од етимологије, преко њихове употребе у претхришћанској хеленској књижевности и, када је то било потребно, у делима хеленизованих Јевреја, све до њихове појаве у *Новом Завету*. Овај рад је покушај да се открије како и када су се мењали употреба и значење тих термина, те како и када се развио њихов антрополошки и религијски значај приликом преласка из једне у другу традицију.

Свакако, уз филолошку и семантичку, рад има и изражену културноисторијску и теолошку димензију, будући да су му предмет два важна грчка философска и теолошка термина из антрополошке сфере који, што је било пресудно за њихов избор, у *Новом*

*Завету* постају најкарактеристичније ознаке, пре свега антрополошке, па одатле и егзистенцијалне и онтолошке.

## **1.2. Циљ рада и значај његове теме**

Добро је познато да термини које смо изабрали за анализу у новозаветној традицији, задобивши прворазредан антрополошки значај, очитују изразито религијски карактер. С друге стране, као што ће наша анализа показати, све ране, претхришћанске потврде изабраних термина упућују на закључак да они изворно нису имали позитивну антрополошку улогу и значење; напротив, термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  су на антрополошком плану, већ од Хомера, пресудно негативно маркирани иако су постепено нашли примену у многим доменима: сакралном (који у најранијим временима није био раздвојен од правног), комплексном философском (што одмах подразумева космологију и физику), а доцније и политичком и етичком. У својој анализи настојимо да осветлимо тај семантички прелаз који ће се напослетку уградити у саму срж хришћанске вере. Такође указујемо на сложеност и вишеслојност коју проучавани термини показују у свим тачкама свога развоја, што се неминовно и далекосежно одразило на њихове употребе и значење у *Новом Завету*. Дакле, у фокусу истраживања су крајњи антрополошки и теолошки исходи изабраних термина у *Новом Завету*.

У једном смислу, могло би се рећи да током свог развоја у три анализиране књижевно-историјске традиције термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  нису толико мењали *значење* колико *контекст* у којем се јављају и *значај* који у датом контексту стичу, пре свега антрополошки. Тај значај достиже свој врхунац управо с појавом *Новог Завета*, где ти термини у оквирима те нове религијске концепције бивају конкретизовани у универзалне и дотад ненаговештене антрополошке ознаке и моделе. Наиме, терминима  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  се предочавају све суштаствене консеквенце Христовог Спасења на антрополошком плану, које се истовремено тичу и појединца и заједнице; заправо њима се осветљава човеков прелаз из „старог“ у „ново“ стање, дакле, дефинише се и „стари“ и „нови“ човек, који је обновљен и за живот у заједници оспособљен. Управо та њихова кључна улога оправдава један овакав рад.

## **1.3. Методолошки приступ**

Како бисмо некако обухватили дуг и комплексан историјат овде проучаваних термина те у правој мери сагледали новину и значај њихове појаве у *Новом Завету*, у овом раду примењујемо широк методолошки приступ, који би се поближе могао одредити као компаративно-дијакхронијски. За почетну тачку тог приступа узета је

етимологија изабраних термина унутар грчког језика, а затим су нотирана и блиска им или подударна образовања у другим индоевропским језицима. Такав методолошки приступ надаље се у потпуности развија кроз праћење и описивање семантичког развоја термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , његових праваца и гранања кроз три назначене књижевно-историјске традиције, и то систематски на бројним потврдама из извора. Као што смо већ истакли, те три традиције, које су у овом раду узете као три семантичка пресека, јесу у првом реду хеленска књижевност као основни и новозаветна књижевност као пресек са коначним исходима за ово истраживање, а затим и дела хеленизованих Јевреја када смо то сматрали неопходним.

У првом семантичком пресеку, у хеленској књижевности, настојимо да за сваки проучавани термин установимо и одабраним потврдама документујемо развојну линију значења, полазећи од оних најраније посведочених, хомерских, која, по правилу, бацају највише светлости на етимолошки предлогак, а затим и сва друга из њега проистекла значења која су се показала као устаљена и карактеристична. Наравно, испитана је и синонимна употреба једног изабраног термина са другим, или са неком трећом грчком речју или изразом. Нарочита пажња је посвећена бинарним опозицијама унутар истраживаног семантичког пресека: нпр.  $\sigma\omega\mu\alpha$  –  $\psi\upsilon\chi\eta$  у хеленској философији, или  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  –  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  у *Новом Завету* и код хеленизованих Јевреја. Такође, у анализу су укључени и класификовани изабраним терминима својствени обрти и спојеви са другим речима, што је допринело прецизнијем омеђењу одређеног семантичког домена у оквирима задатих пресека.

Међутим, у оквиру хеленске књижевности, због њеног богатства и разноликости, морали смо прибећи извесном ограничењу у избору извора, и то руководећи се следећим критеријем: истаћи и посебно се осврнути на оно што је релевантно из новозаветне перспективе употребе термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ . Такав критериј применили смо донекле и у другом семантичком пресеку, тј. у анализи појаве одабраних термина у делима хеленизованих Јевреја, где је највећа пажња посвећена значењима и употребама које имају директне паралеле у *Новом Завету*, или бар могу послужити за поређење у том контексту.

При анализи појаве проучаваних термина у друга два семантичка пресека – у делима хеленизованих Јевреја те новозаветној књижевности – у фокусу нашега истраживања такође је намера да се издвоје све евентуалне паралеле и континуанте у

односу на претходну традицију (или обе претходне, ако је реч о новозаветним потврдама), те да се нагласе све промене у њиховом значењу, употреби и значају.

Тако осмишљен методолошки приступ примењен је у анализи сваког од изабраних термина у оквиру засебних поглавља, која даље подлежу својој унутрашњој сегментацији у зависности од природе потврда, услед чега рад у целини показује нужно каталожки карактер.

Преводи потврда у главном тексту су наши и њима смо посветили највише пажње будући да се рад у потпуности базира на њима. Уз то, у фуснотама смо у већини случајева за сваки свој превод дали било контролни превод на неком страном језику (највише на немачком или енглеском, или на оба та језика уколико је посреди теже место) или одговарајућу интерпретацију из неког страног релевантног приручника. Ти контролни преводи негде обухватају цело разматрано место, а понегде само проучавани термин и речи које су у непосредној вези с њим. Исто важи и за интерпретације других аутора које се могу односити на поједину реч (било на проучавани термин или на неку другу реч из грчког текста) или на целу потврду; тим интерпретацијама такође желимо да поткрепимо свој превод или мишљење изнето у главном тексту, или да укажемо на другачије тумачење.

#### **1.4. Селекција извора**

Када је реч о изворима које пружа хеленска књижевност, горе је већ напоменуто да смо услед обиља материјала морали прибећи извесној редукцији изабраних потврда. Редукција је извршена у смеру типолошке анализе значења и употребâ проучаваних термина; тежили смо, наиме, томе да у изузетно великом броју потврда уочимо *врсте* значења и употребâ, те да за сваку врсту наведемо по неколико потврда.

У оквирима хеленске књижевности, нешто већа редукција потврда извршена је и у поезији у односу на прозу. Настојали смо, што је могуће више, да избегнемо примере песничке употребе, јер је она стилистички маркирана и одликује се посебним избором речи, те се не може посматрати у истој равни са прозним потврдама, нарочито не у терминолошком погледу.

Уопште узев, највише потврда смо обрадили из следећих античких извора: у философији најпре од већине предсократоваца, посебно у великој мери од Платона, Аристотела и Ксенофонта (заправо из његовог списка *Успомене на Сократа*), а затим од полихистора Плутарха и биографа Диогена Лаертија, те од Епиктета и других стоика из разних периода и, најзад, од Епикура са чијом доктрином смо се први пут позабавили; у историографији од Херодота, Тукидида, Ксенофонта, Полибија и других историографа

из разних периода; такође, одређени број потврда потиче од чувених беседника Исократа, Демостена, Есхина, Лисије, те и од софисте Лукијана. Што се песничког материјала тиче, изузев Хомера, који као полазиште у писаној предаји има најзначајније место у оваквим радовима, те је стога у нашој анализи заступљен колико и прозаисти, у мањој мери се осврћемо на Хесиода, Теогнида, те на комедиографе Аристофана и Менандра и неке друге мање познате песнике из разних периода. Ипак у знатно већој мери заступљени су трагедиографи Есхил, Софокле и Еурипид, те и знаменити песник Пиндар. У раду је наведено и неколико занимљивих потврда из натписа. Ово је, свакако, само сумаран приказ извора; *index locorum* на крају рада пружа потпун увид у коришћену грађу.

Што се тиче потврда из дела хеленизованих Јевреја, број извора знатно је мањи него у претходном случају, али значење и употреба разматраних термина показују у појединим случајевима много јасније назнаке онакве специфичне употребе какву срећемо у *Новом Завету*. Посебно велик број анализираних примера потиче, свакако, из *Септуагинте*, зато што неке у том монументалном делу посведочене употребе проучаваних термина налазе своје директне паралеле, како језичке тако и контекстуалне, управо у *Новом Завету*. Та чињеница може да се посматра и из супротног угла, наиме да неке новозаветне употребе имају свој предложак у *Септуагинти*. Штавише, нека места из *Септуагинте* која смо узели у обзир пренесена су у *Нови Завет* непромењена, или су у одређеној мери прилагођена новој религијској концепцији, што наглашавамо у главном разматрању потврда. Нисмо занемарили ни знамените представнике хеленизованих Јевреја, у првом реду филозофа и тумача *Старог Завета* Филона Александријског те историчара и апологету Јосифа Флавија, чији су опуси утолико занимљивији што их не дели већа временска дистанца од *Новог Завета*.

Најзад, неколико речи и о потврдама из *Новог Завета*. Пошто на новозаветним употребама термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  лежи главно тежиште нашег рада и пошто је њима у великој мери све подређено, нисмо спровели редукцију потврда из *Новог Завета* како смо то урадили са изворима из претходне две традиције. Напротив, обрадили смо веома велик број примера из готово свих књига новозаветног канона. Ти примери у већини случајева представљају екстензивно ексцерпирани и смисаоно заокружене одељке, које смо изложили с намером да омогућимо што бољи увид у дати контекст. На тај начин смо евидентирали и обилно документовали сва значења и употребе анализираних

термина посведочене у *Новом Завету*, како оне за које постоје паралеле у претходна два семантичка пресека, тако посебно и оне нове и у сваком погледу карактеристичне.

### **1.5. Структура рада по поглављима**

Пошто се из свега досад предоченог јасно назире структура рада, довољно ће бити да укратко укажемо на даљи след поглавља те да скренемо пажњу на важне моменте у њиховој сегментацији.

У уводни део рада у ширем смислу спада и разматрање етимологије термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , где се, у склопу реконструкције њиховог основног облика и изворног значења, осврћемо на њихове евентуалне паралеле у другим индоевропским језицима. Тај други део уводних разматрања обједињен је у засебном, другом по реду поглављу.

Потом следи најбитнији део рада, који чини семантичка анализа изабраних термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , при чему је, као што је већ истакнуто, сваки од њих обрађен у оквиру засебних поглавља. Дакле, осим два уводна, рад има још два главна поглавља која су, овим редом и са овим насловима, посвећена проучавањем терминима: *Семантичка анализа употребâ термина  $\sigma\omega\mu\alpha$*  и *Семантичка анализа употребâ термина  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$* . Даље, свако од та два највећа поглавља, посвећено једном насловном термину, има, у складу са горе описаном методологијом, основну поделу на две целине, односно два потпоглавља са насловима: *У хеленској књижевности* и *У Новом Завету*, унутар којих се затим, кроз три књижевно-историјска пресека, сагледава семантички развој термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , при чему се, што је битно нагласити, дела хеленизованих Јевреја, у хронолошком и културноисторијском смислу средишњи историјски пресек, по потреби укључују у анализу, и то у оквиру последњег пресека, односно потпоглавља са насловом *У Новом Завету*, с намером да се постигне што непосредније сучељавање тих двеју традиција. Најзад, сва та четири потпоглавља, која, дакле, чине средишњи део рада, подлежу својој унутрашњој сегментацији, тј. даље се гранају, сходно природи својих потврда, уз настојање да та сегментација што јасније оцрта реконструисане линије претпостављеног семантичког развоја и истакне оно што сматрамо да је најбитније у нашем истраживању.

## 1.6. Осврт на два савремена интерпретативна метода

Ако се по страни остави увржена представа о несистематичној или некохерентној антропологији у *Новом Завету*,<sup>1</sup> у савременој новозаветној егзегези могу се издвојити два главна интерпретативна метода за објашњење термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ : егзистенцијална интерпретација и интерпретација културне антропологије (са наглашеним социолошким аспектом); наиме, са дефиницијама термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  стоји или пада тумачење целокупне новозаветне антропологије.<sup>2</sup> Оба та назначена интерпретативна метода се заснивају пре свега на различитим схватањима новозаветне антропологије. Егзистенцијално тумачење, које је потекло од Бултмана, знаменитог немачког научника, концентрише се око израза „срце егзистенције“ (нем. *das Herz der Existenz*), што се може схватити као стицање правог, истинитог живота. Из те перспективе појму  $\sigma\omega\mu\alpha$  се анахроно приписује у новозаветно време незамисливо значење „могуће, потенцијално постојање“ (нем. *Seinkönnen*), као и значење „способност за самоиспитивање“ (нем. *Selbstreflexion*) (уп. SCORNAIENCHI 2008, 11-). Такође, према егзистенцијалној интерпретацији термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  се тумачи било као једна од опција појединца (са тежиштем на изразу  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ ), односно као више или мање свесно одлучивање појединца за оно што му је доступно, или пак понајвише као нека надљудска сила која, попут гностичког еона, детерминише људе. Иако Бултман каже: „човек нема тело, човек је заправо тело“,<sup>3</sup> што је сасвим у складу са целовитом старозаветном сликом човека, ипак је проблематично његово тумачење по коме појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  у *Новом Завету* има позитивну, или у најмању руку неутралну вредност, док би појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  искључиво био негативно маркиран, те у том систему тумачења губи

---

<sup>1</sup> Уп. у другом делу крајње исхитрену констатацију: „In den synoptischen Evangelien spielt  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  keine wichtige Rolle, was von einem grundsätzlichen Desinteresse der Evangelien für die anthropologische Diskussion zeugt.“ (SCORNAIENCHI 2008, 285)

<sup>2</sup> Скорнајенки пак на основу статистичке учесталости ограничава антрополошки значај термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у *Новом Завету* на аутентичне посланице апостола Павла: „(...) die beiden Begriffe  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  und  $\sigma\omega\mu\alpha$ , die rein aufgrund der statistischen Häufigkeit ihres Vorkommens eine zentrale Rolle in den Paulusbriefen spielen. Mit der Definition dieser Termini steht und fällt die Auslegung der gesamten paulinischen Anthropologie.“ (SCORNAIENCHI 2008, 11)

<sup>3</sup> „Der Mensch hat nicht ein  $\sigma\omega\mu\alpha$ , sondern er ist ein  $\sigma\omega\mu\alpha$ “ (BULTMANN 1984, 195).

вредност антрополошког појма.<sup>4</sup> Такво Бултманово тумачење још увек је на снази и прилично утиче на савремену новозаветну егзегезу.<sup>5</sup> Такве дефиниције су у првом реду са семантичке стране веома спорне, што нашем истраживању отвара простор. Најпре, примена модерних философских категорија на новозаветни појам  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  је методолошки неутемељена будући да повлачи за собом далекосежно преиначавање у оно време уобичајених значења именице  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ; наиме, тим поступком термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  схвата се као позитивно (или бар неутрално) својство човека да сам себе одреди.<sup>6</sup> Напротив, сходно употребама које су кроз целу писану предају добро потврђене, те су стога и биле блиске новозаветним савременицима, поготову грчким адресатима апостола Павла, термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  је са својим различитим „негативним“ значењима („мртво тело, непокретан предмет, роб“) пре нешто што одређује спољни утицај, при

---

<sup>4</sup> „Dieser Bereich ( $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ ) aber wird zu einer gleichsam dämonischen Macht, wenn der Mensch sich von ihm abhängig macht, wenn er nach dem Fleisch lebt.“ (BULTMANN 1976, 209) „(...) steht  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  neben anderen Mächten wie Gesetz, Sünde, Tod und Welt mit dem  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  im Widerstreit um die Beherrschung des Menschen. Für diese Auslegung spielt der Ausdruck  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$  eine zentrale Rolle, der das Verhalten beschreibt, der das Vertrauen und das Wandeln unter der Beherrschung des Fleisches beinhaltet. Die Wirkung der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  zeigt sich im Begehren ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\nu\mu\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ), auch im Sorgen ( $\mu\epsilon\rho\iota\mu\nu\tilde{\alpha}\nu$ ), im Sich-Rühmen ( $\kappa\alpha\upsilon\chi\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ ), und die Erlösung ist eine Befreiung von allen dämonischen Mächten, zu denen auch das Fleisch gehört.“ (SCORNAIENCHI 2008, 35-)

<sup>5</sup> Уп. још и: „(...)  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  als positiv oder neutral zu bewerten ist, wohingegen  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  einen negativen Wert als böses Element und als Synonym der Sünde hat. Wie können aber im Menschen eine neutrale und eine radikal böse Seite koexistieren? Die Notwendigkeit eines wertneutralen  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , die in Bultmanns Systematik als Spielraum für das menschliche Selbstverhältnis verstanden wird, kann mit der Existenz einer negativen  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  vereinbart werden, indem der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  die mythologische Valenz einer übermenschlichen Macht zugeschrieben wird.“ (SCORNAIENCHI 2008, 53) „Das Verständnis vom  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  bei Paulus ist am klarsten von Bultmann, TheolNT 197 erfaßt:  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  ist der Mensch, insofern er als *ganzer* die Möglichkeit hat, über sich selbst zu verfügen (...)“ (LINDEMANN 2000, 146).

<sup>6</sup> „(...) der Mensch ist  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , sofern er sich selbst zum Objekt seines Tuns machen kann oder sich selbst als Subjekt eines Geschehens, eines Erleidens erfährt. Er kann also  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  genannt werden, sofern er ein Verhältnis zu sich selbst hat, sich in gewisser Weise von sich selbst distanzieren kann.“ (BULTMANN 1984, 169) „Der Mensch hat ein Verhältnis zu sich selbst, er kann sich selbst zum Objekt seines Tuns machen und er kann sich selbst als Subjekt von Widerfahrnissen erleben. Er hat die Möglichkeit, in Einheit oder in Zwiespalt mit sich selbst zu leben. Dies findet seinen Ausdruck im paulinischen Begriff *Leib* ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ).“ (BULTMANN 1960, 102) „Sein  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Sein ist an sich weder etwas Gutes noch etwas Böses.“ (BULTMANN 1984, 199)



чему његов пасивни карактер долази до пуног изражаја. Други крупан проблем егзистенцијалне интерпретације јесте тешкоћа да се на основу овакаве искључиво индивидуалистичке дефиниције објасни колективна употреба термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  у *Новом Завету*, која је оличена у представи Цркве као тела Христовог ( $\sigma\omega\mu\alpha$  Χριστοῦ) код апостола Павла, како у његовим аутентичним посланицама тако и у оним које му се приписују. Тако се та синтагма по правилу тумачи било као у оно време распрострањена метафора или као сакраментална христолошка концепција, што се ипак тешко може довести у везу са аутентичном семантиком термина  $\sigma\omega\mu\alpha$ . Стога се покушај да се егзистенцијално тумачење примени и на колективну употребу именице  $\sigma\omega\mu\alpha$  у *Новом Завету* може у великој мери сматрати неуспелим (уп. SCORNAIENSI 2008, 12).

С друге стране, интерпретација, која је почела у последњим деценијама двадесетог века да се развија из културне антропологије као алтернативна Бултмановом учењу, ставља тежиште на периферију егзистенције, на њене спољашње услове.<sup>7</sup> Више се сами појмови  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  не анализирају у датом контексту, већ културни, социјални и религијски феномени који се јављају упоредо са њима. Тај интерпретативни метод се, дакле, базира на уопштавању цивилизацијских тековина, што се онда примењује и на новозаветну слику човека. Такав приступ ставља у средиште своје анализе опште установе или појмове као што су брак и стид, или као што је јединствена медитеранска култура, док се термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  потпуно поистовећују и узимају за синониме са једним те истим и неиздиференцираним семантичким садржајем „тело, телесност“. Резултати такве интерпретације могу се сажети у овоме: у *Новом Завету* се постулира непријатељско становиште према телу (и уопште према телесности), што би у највећој мери било условљено дуалистичком антрополошком концепцијом дубоко укоренењој у хеленистичком окружењу и у крајњој линији сводљиво на општи осећај хеленистичког (па и римског) света у коме термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , ма како их тумачили, припадају домену тела и телесности, који се у том задатом историјском оквиру налази на супротном полу од психолошког домена, тј. од онога што припада појму  $\psi\upsilon\chi\eta$ , те су као такви лако заменљиви. Такође, то би се огледало у строгој етици и исто тако репресивном ставу у погледу

---

<sup>7</sup> Главни представници тог интерпретативног метода су углавном са енглеског говорног подручја: DOUGLAS 1973; NEYREY 1986; MARTIN 1995.

сексуалности који према женама прелази чак у непријатељски. У оквиру те културне антропологије колективно значење термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  разматра се искључиво на социолошком плану, тј. одвојено од његових основних новозаветних антрополошких конотација. Тако би у *Новом Завету* начелно непријатељски став према телу резултирао и једним посебним утицајем у схватању заједнице: она би била хијерархијски уређена. Наиме, сходно тој претпоставци у новозаветној еклисиологији одсликавала би се заправо хијерархијски обликована идеологија виших друштвених слојева Римског царства.<sup>8</sup> Према Дагласовој зачетници овог интерпретативног метода, појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  као метафора за заједницу, односно Цркву, оличава затворен систем који спољашњи свет перманентно угрожава. По тој шеми та претња у раној Цркви бива предупређена строгом контролом отварања према споља. (DOUGLAS 1973)<sup>9</sup> Ту се најпре може приговорити да се применом Дагласове шеме на новозаветни појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  изоставља динамика Спасења која је од пресудног значаја. Појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  као новозаветна ознака за Цркву није никако крут и херметички затворен систем. Посебност хришћанске заједнице у односу на спољашњи свет не очитује се само у истанчаној етици, већ пре свега у признавању Христове владавине која ће се на крају историје, у есхатону, у потпуности реализовати, када ће се сви осведочити да је Христос Господар. Управо из те есхатолошке перспективе хришћанска заједница, Црква, задобија и мисионарску функцију. То је један од разлога због чега се у Цркви на њеним окупљањима морају користити разумљиви језици, јер могу бити присутни и људи који јој не припадају, дакле, људи из спољног света (*I Cor XIV 23-5*). Са друге стране, то тумачење појма  $\sigma\omega\mu\alpha$ , хијерархијски и према телесности непријатељски засновано, не може у најмању руку на прави начин објаснити концепцију васкресења

---

<sup>8</sup> Уп.: „The apocalyptic world is not one in which hierarchies are dissolved into equality but one in which the values of the Greco-Roman world are acknowledged but then turned on their heads.“ (MARTIN 1995, 60)

<sup>9</sup> Уп. приказ: „Nach Mary Douglas gibt es zwei Grundmodelle für die Vorstellung vom Leib: eine Kosmologie des unkontrollierten Leibes (weak group) und eine Kosmologie des kontrollierten Leibes (strong group). Der nach diesem Modell rekonstruierte Paulus plädiert für eine strenge Kontrolle des Leibes und seiner Öffnungen in allen umstrittenen ethischen Fragen. Dieser Kontrolle entspricht notwendigerweise eine repressive und geschlossene Vorstellung von der christlichen Gemeinde, die sich mit der Außenwelt nicht vermischen darf.“ (SCORNAIENCHI 2008, 50) „Douglas’ ideas on bodily control offer a cross-cultural model for appreciating Paul’s strong sense of custom, structure and order in his churches, a model applicable not only to 1 Corinthians, but to all of his letters.“ (NEYREY 1986, 129)

будући да хеленистичка (и хеленска) философија, чији утицај овде културна антропологија сматра пресудним, у свом одбацивању тела и уопште категорије телесности, наспрам смрти углавном поставља бесмртну душу, што је неспојиво са аутентичним новозаветним учењем о телесном васкрсењу човека на крају времена, оличеном најзад код апостола Павла у изразу  $\sigma\omega\mu\alpha$  πνευματικόν. Све у свему ту не постоји хомогена слика, будући да оба укратко приказана интерпретативна метода у примени на изабране термине показују очигледне недостатке.

Са правом се може тврдити да се новозаветна слика човека, заснована на употребама термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , употпуњава и заокружује тек *динамиком* Христовог Спасења, која недостаје горе споменути интерпретативним методима. Стога се ваља задржати на том кључном моменту.

Човек поистовећен са појмом  $\sigma\omega\mu\alpha$  јесте пасивно биће које је по својој природи веома склоно поробљавању од стране било које силе. Његово спасење у новозаветном контексту темељи се на смрти и васкрсењу Богочовека Христа јер тада, у том новом светлу, појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  означава живог, односно за живот оспособљеног човека, што на позадини његовог изворног, кроз историју неизбледелог, хомерског значења „мртво тело“ још упечатљивије указује на драматичан *прелаз* из смрти у живот; дакле, Христос својом смрћу плаћа цену еманципације појма  $\sigma\omega\mu\alpha$ . Семантика термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  савршено је послужила да прикаже тај прелаз: термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  означава човека-роба; са друге стране, термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  означава и средство Спасења, односно Христову жртву, као и нову заједницу која припада Христу и човекову будућу (есхатолошку) егзистенцију. Тако живот у новостеченој слободи представља заправо служење Христу, новом и истинитом Господару, при чему се, што је битно истаћи, изворна семантика термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  са израженом пасивном конотацијом не мења. То је полазиште за разумевање и колективне употребе термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  у *Новом Завету* будући да човек, који поступа по принципу  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$  (као стари и необновљени човек, дакле, по палој природи), није способан да формира заједницу и да је одржи.

Исто тако, појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у *Новом Завету* фигурира као крајње негативна антрополошка ознака и погубан ефекат његових афеката не може се у целости елиминисати усиљеним упражњавањем готових етичких начела, већ једино Христовим Спасењем, што се јасно препознаје у говору апостола Павла о умртвљавању и (са)распињању онога што појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  подразумева; то се, дакле, свакако не постиже

интелектуалним напрезањем већ искључиво Духом Божјим (~ Христовим) којим човек изнова бива саздан, а кога људима посредује Христова жртва.

То се може посматрати још из једног угла. У новозаветној науци се, наиме, дошло до консензуса да новозаветни антрополошки појмови не означавају делове или органе човека, већ увек целовитог човека са одређеним особеностима и способностима.<sup>10</sup> Но и та у основи старозаветна слика човека подлеже специфичној, такође старозаветној, динамици. По библијској традицији човек није никаква постојана и непроменљива категорија, као што је то случај у хеленској онтологији, већ биће које се налази у дијалогу са Богом, дакле, има однос са својим Творцем и одатле црпи своје постојање. И новозаветни антрополошки појмови очитују управо ту *динамику*, прилагођену, додуше, новој религијској концепцији, истовремено описујући „старо“ стање човека и његово спасење (тј. прелаз у „ново“ стање), указујући на етичке последице тог прелаза и отварајући есхатолошку перспективу, те најзад нераскидиво се стапајући у ново штиво. Ако се то изостави, најкарактеристичније употребе термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у *Новом Завету* остају неразумљиве. Из изнетих запажања произлази закључак да термини  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у новозаветном контексту не представљају статичне и непроменљиве антрополошке категорије. У савременој науци тај се процес Спасења дефинише и као *телеолошка динамика*, што имплицира разумевање човека као личности чије поступке и особине у великој мери детерминише јасно одређени циљ. Сходно томе, антропологија не би одговарала само на питање – Шта је човек? – већ би се у њеном средишту такође налазила шира проблематика сводљива на следећа питања: У ком правцу човек делује? Шта је циљ његовог делања, мишљења и воље? (уп. и SCORNAIENCHI 2008, 56). Са друге стране, иако се и назире јачи индивидуализам својствен хеленистичком (и римском) периоду, човек се у *Новом Завету* не доживљава као изолован појединац, затворен у себе самог или довољан себи самом, већ као члан нове заједнице (Христовог тела) у којој он свесно прихвата одговарајуће обавезе и развија најдубље односе.

На крају увода треба истаћи још један битан аспект овог истраживања. Пошто је сасвим основана претпоставка да су савременици *Новог Завета* могли третирати

---

<sup>10</sup> И то Скорнајенки по нама неосновано ограничава на теологију апостола Павла: „Es herrscht ein gewisser Konsens hinsichtlich des Postulats, dass die anthropologischen Begriffe bei Paulus nicht Teile oder Organe des Menschen bezeichnen, sondern jeweils den ganzen Menschen mit bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten.“ (SCORNAIENCHI 2008, 56)

термине  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  као синониме, њихово промишљено диференцирање у том контексту још више добија на значају. Да би се томе на прави начин приступило, пожељно је условно назначити главни „ток“ *новозаветне антропологије*: она полази од једне универзалне основице, после Адамовог пада, по библијској традицији, неминовне свим људима у потоњим временима (прихвата је и Христос: *J I 14*), а коју ту, у њеном „горњем току“, појмови  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  равноправно и упечатљиво оличавају (те се у том смислу најпре и могу сматрати комплементарним), што јој најзад омогућава широк идентификациони потенцијал, да би одатле, у крајњем исходу, тумачила последице Христовог Спасења на том општем антрополошком плану, при чему се ти њени стожерни стубови, појмови  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ , дакле на крају њеног тако успостављеног „тока“, коначно разграничавају и диференцирају. Стога је досадашња тенденција у науци<sup>11</sup> да се термини  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  независно један од другог разматрају и дефинишу имала за последицу не само непотпун увид у гореспоменуту динамику Спасења на којој почивају њихове најкарактеристичније новозаветне употребе, већ је испуштала из вида и њихову одређену узајамност на антрополошком плану која може бити индикативна за разумевање целокупне новозаветне антропологије. Дакле, један од подстицаја за писање овога рада је уверење да управо обједињено разматрање изабраних термина и покушај диференцирања њихових употреба представљају полазиште за систематско бављење новозаветном антропологијом.

---

<sup>11</sup> Уп. BRANDENBURGER 1968; BAUER 1971; NEYREY 1986; MARTIN 1995; GUNDRY 2005.

## 2. Разматрање етимологије

### 2.1. Основни облик и изворно значење термина σῶμα

За појам тело индоевропски језици су развили више израза од којих су само лат. облик *corpus* и њему коренски сродни облици (нпр. стинд. *kṛp-*) стекли ширу примену и могу се са сигурношћу пројектовати у дубљу језичку прошлост (праинд. *\*kṛp-*).<sup>12</sup> За изоловану грчку реч σῶμα досад није установљена убедљива паралела.<sup>13</sup> У оквирима грчког језика именици σῶμα формално блиско образовање било би σῶ-ρός < *\*tuoh₂-ro-* „гомила, хрпа; нем. *Haufen, Getreidehaufen*; енгл. *heap (of corn)*“;<sup>14</sup> ту би однос σῶμα : σῶ-ρός са алтернацијом елемената -μα и -ρ био сличан као код пара γνῶμα : γνῶ-ρ-ιμος или κλῆμα : κλῆ-ρος, па би се одатле за реч σῶμα могао претпоставити праоблик *\*tuoh₂-mn* у значењу „оно што је натечено, задебљано, збијено; нем. *Gedrungenes, Anschwellung*; енг. *compactness, swelling*“. Повезивање тих двеју грчких речи у етимолошким речницима се узима са великом резервом, највероватније због семантике (BEEKES II 1440; CHANTRAINE IV 1084), или се само констатује (FRISK II 843-), или се оно уопште и не разматра (LIV 639-). С друге стране, у чувеном, али од свих узетих у обзир најстаријем, етимолошком речнику именице σῶμα и σωρός се заједно са породицом придева σάος, σόος, σῶς, σῶος „неповређен, читав, здрав“, у коју спадају глагол σαόω, σώζω „одржавати у животу, спасавати, чувати“ и именица σωτήρ „спаситељ“, обједињују и легитимно своде на један праинд. предлогак: *\*tēu-*, *təu-*, *teuə-*, *tuō-*, *tu-* „натицати, бујати; нем. *schwellen*“ (POKORNY I 1080; за тај корен в. н. 14). Међутим, Фриск то додатно етимолошко обједињавање σῶμα и σωρός са σάος означава знаком питања условно предлажући изворно значење „постајати јак; нем. *stark*

<sup>12</sup> Као пие. назив за „тело“, једини који се може реконструисати за прајезик, Адамс (EIEC 76) такође издваја *\*kréps*, gen. *kṛpós*.

<sup>13</sup> То би била најуопштенија и уједно наупозданија констатација: „Among several IE expressions for ‘body’, only *\*kṛp-* (Lat. *corpus*, Skt. *\*kṛp-*, and other cognates) has a large distribution. For the Greek word for ‘body’, σῶμα, there is no convincing etymology“ (BEEKES II 1440); уп. такође и: „Eine überzeugende Anknüpfung für die rein griechische Bildung σῶμα ist bisher nicht nachgewiesen.“ (FRISK II 843) „Les noms du ‘corps’ dans les langues indoeuropéennes sont souvent obscurs. Le grec σῶμα, avec son suffixe -μα pourrait être ancien mais reste inexplicé.“ (CHANTRAINE IV 1083)

<sup>14</sup> Посреди би био корен *\*teuh₂-* са изворним значењем „отицати, постајати јак; нем. *schwellen, stark werden*“ (LIV 639).

*sein*“ (FRISK II 844), док га Бекес најскорије потпуно одбацује.<sup>15</sup> Дакле, ту је кључна семантика термина σῶμα. Заиста, иако се људско тело може замислити као нешто што натиче, буја, односно расте, јача од заметка до пуног раста зрелог човека, ипак је то неспојиво са најраније забележеним, хомерским значењем именице σῶμα „мртво тело, леш“.

Последњи споменути научник као најизгледнију издваја реконструкцију грч. σῶμα као \*(s)tyoH-mn „оно што постаје круто, чврсто; што се згрушава“, те би се затим довело у везу са скр. *styā-* „постајати крут, згрушавати се“.<sup>16</sup> Са семантичке стране то би се без већег натезања усагласило са добро посведоченим хомерским значењем: *мртво тело* постаје круто, укочено.<sup>17</sup>

Остали предлози се из различитих разлога сматрају неутемељеним и спорним:

σῶμα < \*σῶπ-μα у вези са речима σήπεσθαι „трунути, распадати се“ и σαπρός „труо, покварен“;<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> „Connection [σῶμα] with σωρός, σῶμα (as \**tyoH-ro-*, \**tyoH-mn*) is quite uncertain: the original meaning would be something like ‘to be strong’, which fits poorly for a corpse; moreover, a reconstruction \**tyoh<sub>2</sub>-mn-* (with o-grade) is improbable.“ (BEEKES II 1441) Прихвата га Адамс ЕИЕС 560–561 s.v. *swell*.

<sup>16</sup> „relatively most promising seems an analysis as \*(s)tyoH-mn ‘what has stiffened’, related to Skt. *styā-* ‘to flow, get stiff’.“ (BEEKES II 1440) То извођење именице σῶμα од пие. корена \*(s)tyéh- „постајати крут, укочен; нем. *steif werden*“ се једино и наводи у релевантном приручнику LIV-у (603) са напоменом *vielleicht* „можда, могуће“: „dazu viell. gr. σῶμα n. ‘(toter) Körper’ < \*(s)tyéh<sub>3</sub>-mn.“

<sup>17</sup> Аутор ове етимологије је Паул Тиме (Thieme), помиње је већ Фриск, а такође, као највероватнију етимолошку везу за стинд. *styā-*, Мајрхофер (МАΥRHOΦER EWAi II 762). Тамо су наведене и неке ране употребе, од којих је за нас најзанимљивија *vi-stimin-* (од Атхарваведе) „ein steifes Glied habend“.

<sup>18</sup> За неке научнике међутим та етимологија је, највероватније због семантике, била примамљива и легитимна: „Die älteste Bedeutung des Ausdrucks [σῶμα] ist bekanntlich ‘Leichnam’ (wahrscheinlich zu σήπω ‘faulen’), dann ‘(lebender) Körper’, ferner ‘Person, Wesen’ (...)“ (E. Kretschmer : *Glotta* 18/1929, 80); „Von allem gesagten aus wage ich eine letzte etymologie. Unter hinweis darauf, daß σῶμα bei Homer ‘leichnam’ bedeutet, stelle ich die reihe auf: σωμός ‘verwesung’ (T 27 κατὰ δὲ χρόα πάντα σαπήη. Ω 414 οὐδέ τί οἱ χρόως σήπεται) oder auch, da die wörter auf -μός auch das concretum bezeichnen, wozu die betreffende handlung zum vollzug kommt, ‘verwesungsstoff’, plur. σῶμα ‘verwesendes’, daraus σώματα und σῶμα als singular.“ (J. Wackernagel : KZ 30/1890, 298)

$\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  <  $\sigma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  „наносити штету, пљачкати, ловити“, где би посреди био аблаут  $s\tilde{o}[i]-$  :  $s\acute{i}-$ , а именица  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  се тумачила као „предмет“ глагола  $\sigma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , односно „(жива) ловина“. (H. Koller : *Glotta* 37/1957, 276-)<sup>19</sup>

Са становишта творбе може се констатовати да је именица  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  донекле опречна: са једне стране представља изразито грчко образовање из класе девербативних именица на  $-\mu\alpha$ , а са друге за њу се не може установити јасна веза са неким препознатљивим грчким глаголом, што се очитује из изложене етимологије. Дакле, именица  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  се сврстава у групу речи која се сматра изолованом и унутар самог грчког језика.<sup>20</sup>

Задржимо се на функцији девербативних именица на  $-\mu\alpha$  која је сасвим одређена. Риш је дефинише на следећи начин: „Колико се јасно може увидети, *nomina* на  $-\mu\alpha$  пре свега означавају предмет на коме се радња врши или се извршила.“<sup>21</sup> Дакле, пасивност се очитује као главна карактеристика образовања на  $-\mu\alpha$ . Ту дефиницију поткрепљује следећим примерима:  $\delta\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$  „кожа (изворно само одрана кожа)“ <  $\delta\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ ; такође у значењу средства:  $\xi\acute{\rho}\upsilon\mu\alpha$  „заштита“ <  $\xi\acute{\rho}\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ; ређе као апстрактне именице:  $\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha$  „скок“ <  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ . Заиста, и када је у питању именица  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , пасивност се показује као изворно и доминантно обележје кроз целу њену историју, што ће бити чврст ослонац за даље истраживање.

---

<sup>19</sup> Међутим, слаба тачка наведене хипотезе је то што се заснива на прилично слободном тумачењу само једног поређења из *Илијаде* са лавом у лову (III 23 и XVIII 161), где именица  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  може ипак означавати не само ловљену, већ уловљену и убијену, односно мртву дивљач. Индикативно је да се последња два предлога и не спомињу у ВЕЕКЕС-у, док их Фриск означава као „спорне и несигурне“ (*anfechtbar oder unsicher*) (FRISK l.c.).

<sup>20</sup> Уп.: „Il existe d’abord un groupe de très vieux mots qui possèdent parfois des correspondants dans d’autres langues indoeuropéennes, mais qui, à l’intérieur du grec, restent isolés et qu’il est impossible d’interpréter comme des dérivés de verbes:  $\acute{\alpha}\tilde{\iota}\mu\alpha$  ‘sang’ (Homère, ionien-attique); –  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  ‘cadavre, corps’ (Homère, ionien-attique); –  $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$  ‘signe, prodige, tombeau’ (Homère, ionien-attique).“ (CHANTRAINE 1933, 179) „ $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  ist eine ausgesprochen griechische Bildung, eines der vielen deverbativen Substantive auf  $-\mu\alpha$ , das aber keine Entsprechung in andern Sprachen findet und auch im Griechischen isoliert, d.h. ohne ersichtlich mit einem gebräuchlichen Verbum zusammenzuhängen, dasteht.“ (H. Koller : *Glotta* 37/1957, 276)

<sup>21</sup> „Soweit es klar erkannt werden kann, bezeichnen Nomina auf  $-\mu\alpha$  vor allem den Gegenstand, an dem sich die Handlung vollzieht oder vollzogen hat.“ (RISCH 1974, 45-)



## 2.2. Основни облик и изворно значење термина σάρξ

Грчка реч σάρξ, σαρκός<sup>22</sup> са изворним конкретним значењем \*„одрезан комад меса“ > „месо“<sup>23</sup> тумачи се као именска изведеница која се на дубљу, индоевропску раван закономерно може пројектовати као нулска база \**turk*'- од корена \**tuerk*'-/\**tuork*'-; међутим, у разматрању треба најпре поћи од формалног проблема, да ли је именица σάρξ имала или није апофонију у својој промени. Тако се у приручнику LIV-у (656) највероватније због варијанте σύρξ са вокалом -υ-, која се једино ту поред еолског приписује и дорском дијалекту, претпоставља као могуће и извођење и од -о- апофонске базе тог корена: „hierher auch gr. σάρξ, äol. dor. σύρξ f. ‘Fleisch’ < \**tuórk*'-/\**turk*'-.“ Аутор те интерпретације је заправо Шиндлер, који полази од Каугиловог (COWGILL 1986) закона, по којем пие. \**o* у грчком између резонанта (*r, l, m, n*; овде би то било *r*) и лабијалног консонанта (овде би то било \**w*; редослед није битан) даје \**u* (υ) (J. Schindler : BSL 67/1972, 34); најзад, то прихвата и де Ламбертри која претпоставља да је именица имала апофонску промену \**tuork*'- / \**twrk*'- (Ch. de Lamberterie : CEG 6 = RPh 75 (1)/2001, 154). Међутим, Лубоцки разматрајући след -υρ- поред нормалног -αρ- одбацује реконструкцију речи σάρξ од -о- апофонске базе корена \**tuork*' (A. Lubotsky : Sprache 36/1994, 94-102)

Посреди би, наимае, био праиндоевропски глагол са значењем „сећи“ који се реконструише на основу иранских рефлекса, тј. глаголских облика: авест. *θwarəs-* „сећи, резати, резбарити, обликовати (резањем)“<sup>24</sup>, одатле *nomen agentis θwōrəštār-*

---

<sup>22</sup> Посведочен је још и облик σύρκες који POKORNY 1102, FRISK II 679, CHANTRAINE IV 988 и ВЕЕКES II 1309 (Aeol. σύρκες [pl.] Н., EM) искључиво нотирају као еолску варијанту, вероватно због Хесихијеве глосе: σύρκεσι σαρκί. Αἰολεῖς (*Hesychii Alexandrini lexicon* III sigma 2780).

<sup>23</sup> Семантички помак \*„одрезан комад меса“ > „месо“ има потпуну паралелу у лат. *carō* „парче меса“ = умбр. *karu* „*pars*, парче меса“, што се доводи у везу са гр. глаголом κείρειν „резати“: „σάρξ (äol. σύρκες pl. Н., EM) (...) somit eig. \*‘Schnitt’ wie lat. *carō* ‘Fleisch(stück)’ = umbr. *karu* ‘pars, Stück Fleisch’ zu κείρω ‘schneiden’ usw.“ (FRISK l.c.) Уп. и: „σάρξ, -ός ‘Fleisch’, Pl. ‘Fleischstücke’ (äol. σύρκες)“ (POKORNY l.c.). Међутим, LIV-у (556; 558) се лат. *carō* и гр. κείρειν раздвајају и своде на различите корене и семантике.

<sup>24</sup> „\**tuerk*'- ‘schnitzen, zurechtschneiden’: Präsens \**tuérk*'-/\**turk*'- [jav. *θβərəsaiti* ‘schnitzt, gestaltet’; Aorist \**tuēr*k'/\**tuér*k'-s- aav. *θwarōzdūm-* ‘habt gestaltet’.“ (LIV l.c.) ЛОМА (2002a, 99) се ипак подробније осврће на презент тога глагола: „Са друге стране, авест. *θwarəs-* *cehu*, *rezamu*, *mecamu*, иначе једини посведочени глагол од корена који нас овде занима, показује три лика презентске основе: атематски

„творац“ = стинд. *Tvástar-* (< *\*Tvárstar-*)<sup>25</sup> „божански дрводеља“. Овакву концизну етимологију именице  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  предлажу POKORNY 1102 и FRISK II 679-, оспорава је CHANTRAINE IV 988-,<sup>26</sup> али за њу поново после Ch. de Lamberterie (RPh 72/1998, 137), LIV 656, и најскорије ВЕЕКЕС II 1309-. Све у свему, у другим језицима се од тог праиндоевропског корена уочавају само именске изведенице: осим предоченог гр.  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ , још и стир. *torc* „дивљи вепар“ < *\*turk'os* (A. Lubotsky : *Sprache* 36/1994, 94-102), авест. *θwāk'rāsō-* (уместо *θwarāsō-*?) „прасе“ (ЛОМА 2002а, 98; MCCONE 1993, 291-292).<sup>27</sup> МекКон, а за њим Лубоцки и де Ламбертри свODE ову зоонимску примену на изворну семантику *\*„секач, резач“* > „вепар“, док ЛОМА као вероватније претпоставља да је назив за животињу изведен из овог корена због њене карактеристичне оштре, „секуће“ длаке, те указује на црквенословенске речи *трѣса, трѣсина* „чекиња“, такође сводиве на *\*turk'-*.

Од свих наведених научника једино ЛОМА даље допуњава тај етимолошки налаз обимном словенском и другом грађом. Наиме, с.-х. дијал. (и зап. буг.) глагол *trciti* у значењу „кресати, крчити“ ЛОМА просуђује као могућ одраз праие. корена *\*turk'/\*twrk'-* „сећи“ > прасл. *\*tǔrs-*; из тог претпостављеног корена се затим према том тумачењу издвајају у извесној мери хипотетичан глагол *\*tǔrsiti* „резати, сећи“ и на прасловенском плану боље посведочена именица *\*tǔrsъ* „одсечен и окресан комад дрвета (па и букве), дебло, колац“ > „чокот“ (нешто што се такође креше, обрезају), на коју би се најзад сводила с.-х., слн. и чеш. именица *trc* „пањ, кочањ, чокот“. Тако би у крајњој линији ти прасловенски облици, у првом реду именица, били прасродни са лувијском (или

---

*θwarās-* (само у једном примеру сумњиве изворности, уп. Bartholomae 796), тематски *θwarāsa-* и *aya-* образовање од нулске базе корена *θwarāsaya-* < *\*turk'eio-*, које формално одговара прасл. *tǔrsiti* < *\*turk'eio-*.“

<sup>25</sup> Лубоцки доказује да се тај стинд. облик изводи од нуске базе корена са развојем *г > а*, као и иначе авест. *θwōrāštar-* од *\*θwārāštar-* (A. Lubotsky l.c.). Уп. „Verbal nur iir.; im Ved. nur das Nomen agentis *tvástar-* m., Name eines Schöpfergottes = av. *θβōrāštar-* m. ‘Bildner, Schöpfer’, vgl. EWAia I 685-6.“ (LIV l.c.)

<sup>26</sup> Занимљиво је да је Шантрен знатно раније такође повезао именицу  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  са споменутиим иранским глаголом *θwarās-* приметивши да је унутар грчког језика ипак изолована: „*Degré zéro*: (...) –  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  ‘chair’ peut appartenir à une racine verbale, cf. avest. *θwarās-*, mais du point de vue grec le mot est isolé.“ (CHANTRAINE 1933, 2); исто запажање је дао и за термин  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  (ib. 179-).

<sup>27</sup> Уп.: „Nach McCone, MSS 53 (1992 [1994]) 99-100 hierher noch *\*tuork'ó-* m. ‘Eber’ in air. *torc* usw., jav. *+θbarāsa-*.“ (LIV l.c.)

анатолијском) речи *tuwarsa* „чокот, вино“, одакле би и грчка именица  $\theta\acute{\upsilon}\rho\sigma\omicron\varsigma$  „id.“ (преко трачког) вукла своје порекло; са друге стране, из словенског би била позајмљена осетска реч *tærs* „буква“. Такође, ЛОМА у свом истраживању даје географски и језички распоред праиндоевропског корена који нас овде занима, истовремено оцртавајући сложени културуноисторијски оквир његовог ширења.<sup>28</sup>

Дакле, од разматраног праиндоевропског предлошка препознате су две грчке именице  $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$  и  $\theta\acute{\upsilon}\rho\sigma\omicron\varsigma$  \*„чокот“, при чему се за прву, као што је то учињено и за именицу  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , заједно са Шантреном може констатовати да је са својим значењем „месо“ остала изолована, тј. ограничена само на грчки језик.

---

<sup>28</sup> „Имали бисмо од праие. \**tuerk*’-: 1) глагол „сећи, разати“ у иранском и словенском; 2) назив за свињу (изворно свињску чекињу) у иранском и келтском; 3) назив за одсечен комад дрвета, колац и сл. у словенском и румунском; 4) назив за букву у словенском и осетском, 5) назив за чокот у лувијском, у грчком и у словенском. Док је у првом и другом случају посреди однос прасродства, у трећем и четвртном се, већ из формалних разлога, може претпоставити секундарно ширење речи из словенског (где се она ослања на глагол) у румунски, односно осетски. Најинтригантнији је пети случај. Ту постоје формални разлози да се грчка реч просуди као позајмљеница из анатолијског, вероватно трачким посредством, али питање да ли је и словенска реч \**tъrsъ* у значењу „чокот“, прасродна анатолијској, или од неког у неко време позајмљена, не решава се фонетским критеријумима. Оно што свакако опада јесте њено извођење из грчког преко познатолатинског и италијанског. (...) Овако постављен, проблем се са језичке преноси на културноисторијску раван.“ (ЛОМА 2002а, 101) = А. Лома : ЗбМСФЛ 45 (1-2)/2002, 91-107.

### 3. Семантичка анализа употребâ термина σῶμα

Истраживање ваља започети трагањем за дефиницијом термина σῶμα као индивидуалне категорије, што би се касније могло довести и у везу са представом колективитета. У том погледу позадину за дубље сагледавање термина σῶμα у *Новом Завету* (посебно код апостола Павла) несумњиво чини претхришћанска хеленска књижевност, укључујући дела хеленизованих Јевреја, при чему главни метод за извођење закључака мора бити семантичка анализа праћена што ширим увидом у културно-историјски контекст.<sup>29</sup> Дакле, тако се на прави начин – филолошким конфронтирањем различитих традиција – могу преиспитати дефиниције термина σῶμα које су се усталиле у модерној новозаветној егзегези.

#### 3.1. У хеленској књижевности

У хеленској традицији, у првом семантичком пресеку, могу се издвојити пет основних значења проучаваног термина: 1) „мртво тело човека или животиње, лешина“, 2) „живо тело, организам“, 3) у индивидуализујућем значењу јединке: „појединац, личност“, 4) „роб, заробљеник“ и 5) „тело“ у физици (дакле, у значењу свега телесног, предметног, о тродимензионалним стварима, чврстим телима, телесном склопу, оквиру, целини ствари).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Уп.: „Die Basis für eine Definition des Begriffes [σῶμα] bei Paulus ist zweifellos der Gebrauch des Wortes in der griechischen Literatur, wobei die Ergebnisse im Anschluss mit dem Befund bei Paulus konfrontiert werden sollen.“ (SCORNAIENCHI 2008, 68) Цитирани аутор је ипак у својој студији посветио само неколико страна анализи разматраног термина у класичној грчкој књижевности (ib. 68-72).

<sup>30</sup> Та схема узима у обзир дефиниције из различитих релевантних речника за одређене периоде, али је фокусирана на оне основне. Тако се у великом и базичном речнику за овакво истраживање (LSJ 1749) такође набрајају четири основна значења која су ипак структурирана као варијанте значења *body*: I *body of man or beast, but in Hom. always dead body, corpse*; 2. *the living body*; II periphr., ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδέν = ἄνθρωπος οὐδὲ εἷς, Hdt. I 32; 2. *a person, human being, a slave*; III generally, *a body, i.e. any corporeal substance*; IV *the body or whole of a thing*. За овај рад је важно да се у оквирима те схеме нагласи разлика између значења „мртво тело“ и „живо тело“, која су речнику LSJ обједињена под тачком I, као и да се значење „целина“ изводи од представе организма. Треба такође раздвајати значења „личност“ и „роб“ (по узору на PREISIGKE 566); уп. и: „Die älteste Bedeutung des Ausdrucks [σῶμα] ist bekanntlich ‘Leichnam’, dann ‘(lebender) Körper’, ferner ‘Person, Wesen’. Diese Bedeutung bildet den Übergang zur Bedeutung ‘Sklave’“ (E. Kretschmer : *Glotta* 18/1929, 80); „Im griechischen Gebrauch hat σῶμα, abgesehen von den verschiedenen philosophischen Richtungen, vier Hauptbedeutungen: 1) Leiche (von Menschen und

### 3.1.1. Код Хомера

Може се приметити да Хомер не познаје појам који би одговарао нашем савременом *телу*, што је, наравно, условљено одређеним погледом на свет. Додуше, у хомерској лексици присутан је низ ознака за поједине делове тела као што су *στήθεα*, *μέλεα*, *γυῖα*; такође, занимљиви су за поређење изрази *δέμας* „телесна грађа“ и *χρῶς* „кожа“ (у смислу носиоца боје, спољашње контуре, границе, омеђености човека), „месо“ за разлику од костију. Пошто се именица *δέμας* примењује као акузатив обзира у ограниченом значењу „према телесној грађи“, а именица *χρῶς* углавном означава површину тела, може се констатовати да код Хомера не постоји израз који би у целини обухватао живо тело. Другим речима, у питању су парцијалне ознаке.<sup>31</sup>

Термин *σῶμα*, који је доцније у великој мери потиснуо све друге ознаке у вези са телом и најзад послужио као основа за модерни појам *телу*, добро је посведочен у хомерским еповима, али искључиво у специфичном значењу „мртво тело човека или животиње, лешина“.<sup>32</sup>

Индикативно је да се хомерски човек једино као мртав означава уопштавајућим појмом, и то проучаваним термином *σῶμα*, јер у тренутку смрти нестаје разноврсност његових активности и гасе се различите функције организма карактеристичне за живог човека. На тај закључак, поред доле наведених потврда за именицу *σῶμα*, наводе и почетни стихови *Илијаде*, где се човек, тј. личност, своди на мртво тело, заправо се поистовећује, изједначава са мртвим телом:

Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος  
οὐλομένην, ἣ μυρὶ' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε,  
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν  
ἡρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν  
οἰωνοῖσί τε πᾶσι...

---

Tieren) 2) Organismus, lebendiger Leib; 3) Körper (in der Physik) 4) Individuum (Skaven oder Gefangene).“ (SCORNAIENCHI I.c.)

<sup>31</sup> „Da *δέμας* nur im Acc der Beziehung im Sinne von *an Gestalt* gebraucht ist und *χρῶς* bloß die Oberfläche des Körpers bezeichnet, gibt es bei Hom noch kein zusammenfassendes Wort für den lebenden Körper.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1025; уп. и Н. Koller : *Glotta* 37/1957, 276)

<sup>32</sup> „σῶμα [n.] ‘living or dead body’ (II.; in Hom. it is necessary or possible to translate it as ‘corpse’“ (BEEKES II 1439). То је већ и Аристархово запажање: ὁ Ἀρίσταρχος παρατετήρηκε τὸ σύνηθες Ὀμήρω, καὶ σεσημείωται διπλῆ ὅτι σῶμα Ὀμηρος οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ ζῶντος εἴρηκεν. (Apollon. lex. H. p. 754)

„Богињо, опевај погубни гнев Ахилеја, сина Пелеја, што безбројне муке нанесе Ахајцима, многе пак срчане душе јунака посла Хаду, а њих саме учини пленом за све псе и птице...“ (I 1-5).<sup>33</sup>

Такође, јасно се да уочити да се хомерски човек најпре у функционисању својих удова, у непрекидном покрету, осећао и описивао као живо тело, док термин *σῶμα* супротно томе оличава тело на које се у неку руку спотиче, дакле изражава тело као непомичан предмет који се налази у спољашњем свету; стога је битно да се за даље истраживање истакне да разматрани термин у хомерском песништву има изражену пасивну конотацију.<sup>34</sup>

На следећим местима се потврђује Аристархово запажање да термин *σῶμα* код Хомера означава мртво и лишено душе тело које није збринато у складу са погребним обредом, било спаљено (углавном у *Илијади*) или сахрањено (углавном у *Одисеји*):

Хектор, дрско позивајући на двобој, предлаже нагодбу:

εἰ μὲν κεν ἐμὲ κεῖνος ἔλη ταναήκει χαλκῶ,  
τεύχεα συλήσας φερέτω κοίλας ἐπὶ νῆας,  
σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν, ὄφρα πυρός με  
Τρῶες καὶ Τρῶων ἄλοχοι λελάχῳσι θανόντα.  
εἰ δέ κ' ἐγὼ τὸν ἔλω, δῶη δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων,  
τεύχεα σύλησας οἴσω προτὶ Ἴλιον ἱρήν,  
καὶ κρεμῶω προτὶ νηὸν Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο,  
τὸν δὲ νέκυν ἐπὶ νῆας εὖσσελμούς ἀποδώσω

---

<sup>33</sup> Лако је препознатљив основни хомерски контекст за термин *σῶμα*: „а њих саме“, тј. њихова мртва тела која нису сходно погребном обреду збринута; уп. коментар: „αὐτοὺς δὲ bezeichnet den Ggs. zu ψυχάς: sie selbst, d. h. ihren Leichnam. αὐτοὺς-πᾶσι. Sie waren also nicht bestattet worden; daher konnten ihre Seelen nicht in die Unterwelt gelangen. Vgl. die Antigonesage.“ (KRETSCHMER 2011, 18) Уп. и стихове: σὲ μὲν κύνες ἦδ' οἰωνοὶ / ἑλκήσουσ' ἀϊκῶς, τὸν δὲ κτεριοῦσιν Ἀχαιοί „Док ће пси и птице недолично развлачити тебе, Ахајци ће њему (Патроклу) указати погребне почести“ (ib. XXII 335-6); дакле, и ту се може допустити да се, с обзиром на контекст, лична заменица такође синонимно употребљава са термином *σῶμα* (то је ван сумње случај и у нешто ниже разматраним местима: II. VII 77-84; XXII 337-343). Уп. коментар: „I should stress that the *psukhe* is merely a *conveyor* of identity, not the identity itself: in Homeric diction, the word *autós* (‘self’) actually designates the body, which the *psukhe* leaves behind when the hero dies” (...) we note that the word *phrenes* designates the psychical localization of *thumós* and *ménos* in the living.“ (NAGY 1980, 162)

<sup>34</sup> Уп. и Бенвенистово разматрање изворне семантике придева *ἰερός* (BENVENISTE II 192–196 ~ БЕНВЕНИСТ 2002, 380-383).

„Ако ме он убије шиљатим бронзаним копљем, нека скине оружје [с мене] и нека га носи у простране лађе, а моје мртво тело нека врати кући, да ме мртвог Тројанци и тројанске жене спале. Ако пак ја погубим њега, и Аполон ми испуни што у завету затражих, [са противника] ћу скинути оружје и однети у свети Илиј, и тамо ћу га у храму Аполона, што из даљине погађа, [заузврат] обесити, а мртваца ћу ипак вратити на лађе снабдевене добрим клупама...“ (II. VII 77-84)

Битно је указати да се у разматраној потврди конкурентно и синонимно са термином σῶμα јавља честа ознака за мртваца νέκυς (другде νεκρός); разлика између њих не дâ се са сигурношћу утврдити (в. доле ib. XVIII 161-164; XXIII 167-169).

На другом месту *Илијаде* Хектор понавља исту формулу али у измењеној ситуацији, тј. у понизној молби Ахилеју:

Τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφη κορυθαίολος Ἔκτωρ·  
λίσομ' ὑπὲρ ψυχῆς καὶ γούνων σῶν τε τοκῆων  
μή με ἔα παρὰ νηυσὶ κύνας καταδάψαι Ἀχαιῶν,  
ἀλλὰ σὺ μὲν χαλκόν τε ἄλις χρυσόν τε δέδεξο  
δῶρα τὰ τοι δώσουσι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ,  
σῶμα δὲ οἴκαδ' ἐμὸν δόμεναι πάλιν, ὄφρα πυρός με  
Τρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχωσι θανόντα.

„Са сјајним шлемом на глави, смртно рањени Хектор проговори њему: Заклињем те твојом душом и коленима и родитељима твојим, не дозволи да ме пси растргну код лађа Ахајаца, већ ти издашно прими бронзе и злата, дарове што ће ти дати отац и поштована мајка, а моје мртво тело врати кући, да ме мртвог Тројанци и тројанске жене спале!“ (XXII 337-343)

У *Одисеји* је посведочена представа по којој душе непокопаних (или неспаљених) мртваца, дакле лишених погребног обреда, бивају задржане на улазу у Хад све док им тела не буду долично сахрањена (или спаљена); стога Одисеј на улазу у Хад најпре сусреће душу Елпенора:

πρώτη δὲ ψυχὴ Ἑλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου·  
οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης·  
σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς  
ἄκλαυτον καὶ ἄθαπτον, ἐπεὶ πόνος ἄλλος ἔπειγε.

„Прва се јави душа пријатеља Елпенора јер још није био сахрањен у широку земљу; наине, његов леш [нехотице] остависмо у Киркином двору, неоплакано и непокопано, јер друга је мука притискала.“ (XI 51-54)<sup>35</sup>

Међутим, Амфимедон, један од убијених просаца, жали се на исту ствар Агамемнону, али дубоко у Хаду:

ὥς ἡμεῖς, Ἀγάμεμνον, ἀπωλόμεθ', ὧν ἔτι καὶ νῦν  
σώματ' ἀκηδέα κεῖται ἐνὶ μεγάροισ' Ὀδυσῆος·

„Тако ми изгинусмо, Агамемноне, а наши незбринути лешеве још и сада леже у Одисејевој кући.“ (XXIV 186-187)

Из разматраних потврда произлази закључак да се проучавани термин у хомерском еповима јавља у опозицији према термину ψυχή директно или индиректно (контекстуално), и надаље са своје стране врши велики утицај на његово уобличавање.

Термин σῶμα у *Илијади* такође означава и жртвене животиње; додуше, није једноставно реч о лешинама животиња, већ о одраним и расеченим комадима које је Ахилеј насложио око мртвог тела (νέκυν!) свога пријатеља:

...ἐκ δ' ἄρα πάντων  
δημὸν ἑλὼν ἐκάλυψε νέκυν μέγαθυμος Ἀχιλλεὺς  
ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, περὶ δὲ δροτὰ σώματα νήει.

„Срчани Ахилеј пак од свих [закланих животиња] узео сало и од главе до ногу покри мртво тело [пријатеља], а око [ломаче] насложи одрана телеса [животиња].“ (XXIII 167-169)

Из *Илијаде* преостаје још и поређење са лавом, где се разматрани термин такође примењује на тело животиње; посредни су два места која треба пажљиво размотрити јер су послужила за другачије тумачење именице σῶμα:

Τὸν δ' ὡς οὖν ἐνόησεν ἀρηϊφίλος Μενέλαος  
ἐρχόμενον προπάροισεν ὀμίλου μακρὰ βιβάντα,  
ὥς τε λέων ἐχάρη μέγαλω ἐπὶ σώματι κύρσας  
εὐρὼν ἢ ἔλαφον κεραὸν ἢ ἄγριον αἶγα  
πεινάων· μάλα γάρ τε κατεσθίει, εἴ περ ἂν αὐτὸν

---

<sup>35</sup> Исто схватње се очитује и у следећим стиховима *Илијаде*, где се Патроклова душа у сну обраћа Ахилеју: οὐ μὲν μεν ζώντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος· / θάπτέ με ὅτι τάχιστα πύλας Αἴδαο περὶσσω. „Ниси ме занемаривао док сам био жив, већ сада када сам мртав; што пре ме покопај [јер желим] да прођем кроз Хадова врата.“ (XXIII 70-1)



σεύωνται ταχέες τε κύνες θαλεροί τ' αἰζηοί·  
ὡς ἐχάρη Μενέλαος Ἀλέξανδρον θεοειδέα  
ὀφθαλμοῖσιν ἰδών· φάτο γὰρ τίσεσθαι ἀλείτην·

„Али чим га ратоборни Менелај опази како пред бојним метежом долази и одважно ступа, као што се лав радује набасавши на велику стрвину, било да је гладан пронашао рогатог јелена или дивљу козу – јер похлепно прождире, макар њега самог брзи пси и крепки младићи прогонили – исто тако се Менелај обрадова видевши очима боголиког Александра; јер науми да се освети преступнику.“ (III 21-28)<sup>36</sup>

ὡς δ' ἀπὸ σώματος οὐ τι λέοντ' αἴθωνα δύνανται  
ποιμένες ἄγραυλοι μέγα πεινάοντα δίεσθαι,  
ὡς ῥα τὸν οὐκ ἐδύναντο δῶ Αἴαντε κορυστὰ  
Ἔκτορα Πριαμίδην ἀπὸ νεκροῦ δειδίξασθαι.

„Као што пастири у пољу никако не могу од стрвине отерати риђег лава који је много гладан, тако баш ни два наоружана Ајанта не моглоше Хектора, Пријамовог сина, уплашити и одбити га од мртваца.“ (XVIII 161-164)

Колер, немачки проучавалац Хомера, покушава да докаже да на наведеним местима за термин σῶμα није адекватно значење *große Tierleiche* „крупне лешине животиња“, тј. да се то значење не уклапа у дати контекст пошто се лав не понаша као стрвинар макар осећао јаку глад; наиме, радије он себи краде и домаћу животињу проваљујући чак и у добро чувана стада; управо би се таква ситуација дала наслутити из другог поређења. Позивајући се на II. XX 164-; XI 473-481 Колер даље указује да се код Хомера гладан лав, који упада у домаћа стада, из перспективе пастира и сеоског живља назива σίντης *Schädiger* „штеточина“ јер σίνεται *die Herden schädigt* „наноси штету стадима“. На основу тих запажања преиначује изворно значење термина σῶμα предлажући за стих II. XVIII 161 тумачење: *Hirten gelingt es nicht, den hungrigen Löwen vom Gegenstand des σίνεσθαι, eben von seiner Beute, zu vertreiben* „пастири нису успели

---

<sup>36</sup> Уп. супротна тумачења: „Г 23 τὸ σῶμα: *bei Homer stets: Leichnam, hier ein bei der Jagd gerade erlegtes Tier*“ (KRETSCHMER 2011, 160); „Umstritten ist nur Hom II 3, 23. Der Zusammenhang spricht eher dafür, daß an eine Begegnung mit einem lebenden Wild, nicht mit einem Aas gedacht ist.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1025) Пошто је у стиховима који следе реч само о прождирању животиње, поента поређења је свакако радост лава. Поређење са радошћу због нађене стрвине би такође било могуће јер се Менелајев противник у овој сцени практично антиципира као већ убијен. Поред тога, овде контекст као да указује да лав преотима управо убијену дивљач од ловаца.

да гладног лава отерају од објекта глагола σίνεσθαι, управо од његове *ловине, плена*“. Дакле, тако би се успоставила веза између именице σῶμα и глагола σίνεσθαι, тј. тражени глагол за именицу σῶμα био би σίνεσθαι.<sup>37</sup> Коначно би и стих II. III 23 добио задовољавајући смисао: *Wie ein Löwe sich freut, wenn er auf eine große Gelegenheit des σίνεσθαι stößt, da er ein gehörntes Reh oder eine wilde Ziege antrifft...* „као што се лав радује када наиђе на сјајну *прилику* за σίνεσθαι (тј. за грабеж)...“. На тај начин Колер прилично неутемељено реконструира већ код Хомера семантички развој термина σῶμα од „прилика, објекат гл. σίνεσθαι“ ка „лешина“.<sup>38</sup>

Изложеној хипотези, између осталог, може се пребацити да се превиђа чињеница да се у непосредном контексту другог поређења (II. XVIII 161-164) на проучавани термин надовезује реч νεκρός, наиме, већ је горе нотирана код Хомера карактеристична семантичка веза (синонимност) σῶμα ~ νεκρός.

На крају разматрања хомерских употреба, издвајамо једно место из *Одисеје* где се може опрезно претпоставити да термин σῶμα донекле одступа од свог основног контекста и наговештава своје касније философско значење свега телесног, предметног, дакле „предмет који испуњава простор, тродимензионална ствар, чврсто тело“:

τῆ δ' οὐ πῶ τις νηῦς φύγεν ἀνδρῶν, ἢ τις ἴκηται,  
ἀλλὰ θ' ὁμοῦ πίνακάς τε νεῶν καὶ σώματα φωτῶν  
κύμαθ' ἄλός φορέουσι πυρός τ' ὀλοοῖο θύελλαί.

„Никада није нека лађа са морнарима [срећно] побегла одатле, ма која да је наишла, већ таласи мора и олујни налети погубне [вулканске] ватре истовремено носе комаде дасака разбијених лађа и тела морнара.“ (XII 66-68)

Ту у најмању руку није експлицитно речено да су бродоломци подављени, тј. мртви; они, дакле, бивају као предмети, као комади дасака разбијеног брода, ношени и

<sup>37</sup> „W. σίνεσθαι ist das gesuchte Verb zum Namen für den Satzinhalt σῶμα.“ (H. Koller : *Glotta* 37/1957, 280)

<sup>38</sup> „In praxi ist freilich dieser ‘Gegenstand des σίνεσθαι’ fast auf der Stelle eine Leiche. Sobald dieses Wort σῶμα nicht mehr im Löwengleichnis verwendet wurde, konnte die unmittelbare Beziehung zum Verb σίνεσθαι nicht mehr empfunden werden, σῶμα stand somit isoliert da. Damit ist in nuce die homerische Entwicklung der Bedeutung von ‘große Gelegenheit, Gegenstand des σίνεσθαι’, zu ‘Leiche, entseelter Körper’ gegeben.“ (ibid. 278-281)

бацани таласима, што опет недвосмислено очитује пасивну конотацију разматраног термина.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Исто као Хомер (в. горе II. XXIII 167-169), и Херодот термином *σῶμα* означава лешине животиња које се приносе на жртву и спаљују на ломачи: Ἔστι δὲ ὑπ' αὐτῶν Καρχηδονίων ὄδε λόγος λεγόμενος, οἰκῶτι χρεωμένων, ὡς οἱ μὲν βάρβαροι τοῖσι Ἑλλησι ἐν τῇ Σικελίῃ ἐμάχοντο ἐξ ἡοῦς ἀρξάμενοι μέχρι δειλῆς ὀψίης (ἐπὶ τοσοῦτο γὰρ λέγεται ἐλκύσαι τὴν σύστασιν), ὁ δὲ Ἀμίλκας ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ μένων ἐν τῷ στρατοπέδῳ ἐθύετο καὶ ἐκαλλιερέετο ἐπὶ πυρῆς μεγάλης σώματα ὅλα καταγίζων. „Сами Кархедонци причају ову повест, и не звуче неуверљиво: Варвари су се са Хеленима на Сицилији борили од ране зоре па све до касно увече (препричава се, на име, да се битка толико дуго развукла). За све то време Амилка је боравио у логору и приносио жртве за срећан исход, при чему је на огромној ломачи спаљивао целе лешине животиња.“ (VII 167, 1-7) С друге стране, у склопу погребног обреда, термин *σῶμα* се примењује на мртво тело човека које се такође спаљује на ломачи: (...) ὥστε τὸ μὲν σῶμα τοῦ Καίσαρος ἐν ἀγορᾷ καθαγίσαι συνενεγκαμένους τὰ βάθρα καὶ τὰς τραπέζας (...) „(...) тако да су Цезаров леш спалили на Форуму сакупивши на ломачу клупе и столове (...)“ (Plu. Ant. 14, 8). У духу хомерске употребе проучаваног термина, Плутарх у истом контексту синонимно користи термин *ὁ νεκρός*: Brut. 20, 6; Cic. 42, 4.

### 3.1.2. Значење „живо тело“

Најранија потврда термина σῶμα као ознаке живо тело, било човека или животиње, са сигурношћу се може уочити тек од Хесиода:

τὴν περιέσασθαι, ἵνα τοι τρίχες ἀτρεμέωσι  
μηδ' ὀρθαὶ φρίσσωσιν ἀειρόμεναι κατὰ σῶμα·

„Њим (огртачем) се ти заогрни да не почну да ти се тресу длаке, нити да се накостреше дижући се увис по [целом] телу.“ (Op. 539-540)

Код Херодота разматрани термин у значењу „живо тело човека“ поприма јасније обресе; на неким местима задржавајући пасивну конотацију ограничен је на труп у опреци према глави:

Ἐν ὀτέοισι δ' ἄν οἰκίοισι αἰέλουρος ἀποθάνῃ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, οἱ ἐνοικέοντες πάντες ξυροῦνται τὰς ὀφρῶς μούνας· παρ' ὀτέοισι δ' ἄν κύων, πᾶν τὸ σῶμα καὶ τὴν κεφαλὴν.

„Када у неким кућама мачка угине сама од себе, сви укућани брију само обрве, ако ли пас угине, шишају цело тело (односно труп) и главу на ћелаво.“ (II 66, 15-)<sup>40</sup>

или у опреци према лицу:

Τὸν μὲν δὴ λιβανωτὸν τοῦτον οὕτω κτῶνται Ἀράβιοι, τὴν δὲ κασίην ᾧδε. Ἐπεὶ ἀν καταδήσονται βύρσησι καὶ δέρμασι ἄλλοισι πᾶν τὸ σῶμα καὶ τὸ πρόσωπον πλὴν αὐτῶν τῶν ὀφθαλμῶν, ἔρχονται ἐπὶ τὴν κασίην·

„Тако Арапи прибављају тамјан, а до касиског ловора долазе на следећи начин. Пошто умотају говеђим и другим кожама цело тело, а исто тако и лице, осим самих очију, одлазе по касиски ловор“ (III 110, 1-4; в. IV 75, 11).

Херодот термином σῶμα обухвата и цело тело човека без очите примесе пасивности:

Καὶ τότε ἄλλο σφι ᾧδε συμπέπτωκε γίνεσθαι, τὸ Πέρσας μὲν αὐτοὺς λέληθε, ἡμέας μέντοι οὐ· τὰ οὐνόματά σφι ἐόντα ὅμοια τοῖσι σώμασι καὶ τῇ μεγαλοπρεπεῖᾳ τελευτῶσι πάντα ἐς τῶντὸ γράμμα, τὸ Δωριέες μὲν σὰν καλέουσι, Ἴωνες δὲ σίγμα.

---

<sup>40</sup> Уп.: ἀλλὰ Πάρθους μὲν διέφυγε, τότε δὲ τὰς χλαμύδας ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἀναγαγὼν καὶ γυμνώσας τὸν τράχηλον, ἀποκόψαι παρέσχεν· εὐρέθη γὰρ ἡ κεφαλὴ δίχα τοῦ σώματος· „Партима је, додуше, умакао, али тада, пребацивши огртач преко главе и оголивши врат, пружу га [робу] да га посече. Глава је, напоре, нађена одвојена од тела (односно од трупа).“ (Plu. Brut. 43, 8; још и Art. 13, 2; Galba 4, 3)

„Још овог необичног има код Персијанаца, што они, додуше, више не примећују али ми свакако: сва њихова имена, која одговарају њиховим телима и достојанству, завршавају се на исто слово, које Дорци зову *сан*, а Јонци *сигма*.“ (I 139, 1-5)<sup>41</sup>

Међутим, проучаваним термином Херодот такође истиче зависност, ограниченост живог тела човека, тј. живог човека, дакле, у питању је конотација коју ваља унапред издвојити као кључну за даљи рад.

Τὰ πάντα μὲν νῦν ταῦτα συλλαβεῖν ἄνθρωπον ἔοντα ἀδύνατόν ἐστι, ὥσπερ χώρα οὐδεμία καταρκέει πάντα ἑωυτῆ παρέχουσα, ἀλλὰ ἄλλο μὲν ἔχει, ἑτέρου δὲ ἐπιδέεται· ἢ δὲ ἂν τὰ πλεῖστα ἔχη, αὕτη ἀρίστη. Ὡς δὲ καὶ ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν αὐταρκές ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἔχει, ἄλλου δὲ ἐνδεές ἐστι· ὅς δ' ἂν αὐτῶν πλεῖστα ἔχων διατελέη καὶ ἔπειτα τελευτήσῃ εὐχαρίστως τὸν βίον, οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ οὐνομα τοῦτο, ὧ βασιλεῦ, δίκαιός ἐστι φέρεσθαι.

„Немогуће је да [један] човек сабере све то [што чини срећу], као што ниједна земља нема све што јој је потребно, него једно има, а у другоме оскудева. Најбоља је пак она земља која највише поседује. Тако и једно (живо) тело човека<sup>42</sup> није само себи довољно, јер једно поседује, а у другоме нечему трпи оскудицу. Када неко од људи истраје и проживи имајући највише од онога што доприноси срећи и најзад на благ начин оконча свој живот, тај је по мени достојан, краљу, да носи назив срећног човека.“ (I 32, 38-46)

Херодот објективно запажа да су стање и поступање човека током целог живота условљени комплементарним односом појмова σῶμα и φρῆν:

Καὶ γὰρ τινα [καὶ] ἐκ γενετῆς νοῦσον μεγάλην λέγεται ἔχειν ὁ Καμβύσης, τὴν ἰσὴν ὄνο μάζουσί τινες· οὐ νῦν τοι ἀεικὲς οὐδὲν ἦν τοῦ σώματος νοῦσον μεγάλην νοσέοντος μηδὲ τὰς φρένας ὑγιαίνειν.

---

<sup>41</sup> Можда је посредни суптилни контраст између материјалне, односно телесне, и духовне стране човека, где би разматрани термин представљао ону прву; с друге стране сам по себи је веома занимљив спој σῶμα и ὄνομα који код трагедиографа има специфичу тежину (в. доле S. OC 263-270; E. Hel. 66-7; 587-8; Or. 390). Уп. и коментар: „The physical connotation is to be retained also in Herodotus I. 139, where the author states that the names of the Persians are like their bodies (*sōmasi*) and magnificence (*megaloprepeîē*). The pairing with *megaloprepeîē* probably points to physical appearance. And the comparison between name and body looks like another instance of the incorporeal over against the corporeal.“ (GUNDRY 2005, 14)

<sup>42</sup> Односно *појединац* будући да се осећа индивидуализује значење јединке, личности са допуном у генитиву, уп.: „Π περιφρ., ἀνθρώπου σῶμα ἐν οὐδὲν = ἄνθρωπος οὐδὲ εἷς, Hdt. I 32.“ (LSJ 1749)

„Наиме, прича се да је Камбис од рођења имао неку тешку болест, коју неки називају света болест. Онда пак не беше ништа чудно да му ни ум није био здрав пошто му је тело боловало од тешке болести.“ (III 33, 3-6)

Επ' ἀμφότερα δέ τοι φέρει ταῦτα ποιέειν, καὶ ἵνα σφέων Πέρσαι ἐπίστωνται ἄνδρα εἶναι τὸν προεστεῶτα καὶ ἵνα τρίβωνται πολέμῳ μηδὲ σχολὴν ἄγοντες ἐπιβουλεύωσί τοι. Νῦν γὰρ ἄν τι καὶ ἀποδέξαιο ἔργον, ἕως νέος εἷς ἡλικίην· αὐξομένῳ γὰρ τῷ σώματι συναύξονται καὶ αἱ φρένες, γηράσκοντι δὲ συγγηράσκουσι καὶ ἐς τὰ πρήγματα πάντα ἀπαμβλύνονται.

„Треба да то учиниш због ове две ствари: најпре, да Персијанци увиде да их предводи прави мушкарац, а затим да буду закупањени ратом и да тако не би сплеткарили против тебе ако буду имали слободног времена. Јер баш сада, док си млад, могао би да извршиш неко значајно дело. Наиме, док ти тело расте, заједно са њим се развија и ум; а када тело почне да стари, заједно са њим слаби и ум постајући неспособан за сваки подухват.“ (III 134, 8-14; уп. доле E. Med. 20-29)

У значењу „живо тело (човека)“ термин σῶμα стиче широку и разноврсну примену код трагедиографа очитујући притом изражен пасивни карактер (тј. карактер објекта) и каткада јаку изворну повезаност са појмом смрти, што се види и из следећег сумарног прегледа.

Живо тело, тј. човек, подлеже удару као предмет (δόμοι):

διανταίαν λέγεις [πλαγὰν] δόμοισι καὶ / σώμασιν πεπλαγμένους...

„Језив удар, као што кажеш, потпуно је разорио и њихове домове и њихова тела...“ (A. Th. 895-).

Такође, код Есхила разматрани термин означава ратника предатог смрти јер Ареј у рату тргује људским телима: ὁ χρυσαμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων (Ag. 437);<sup>43</sup>

У Софокловој *Антигони* смрт се, судећи по контексту, у најмању руку надвија као претња, при чему израз σώζειν τὸ σῶμα „спасавати живот“<sup>44</sup> са своје стране указује на развој значења од „живо тело“ ка „јединка, личност“:

---

<sup>43</sup> Уп. тумачење: „ὁ χρυσαμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων *he who traffics in men's bodies, or who ransoms the dead by gold*, A. Ag. 437“ (LSJ 2009); в. и πολέμια σώματα Gorg. fr. XI 16. Пасивни карактер посебно долази до изражаја када је проучавани термин код Есхила објекат еротске жеље (в. Pr. 859); у потпуности се слажем са овим закључком: „Bei Aesch wirkt der Dingcharakter noch stark nach. σῶμα ist der dem Tod geweihte Krieger – mit Männerkörpern handelt der Kriegsgott Ag 438 – oder das Obj erotischen Begehrens Prom 859. Extrem wird das bei Eur fr 775, 2 (TGF 606) sichtbar, wo der an die Mitgift verkaufte Körper den Mensch zum Sklaven des Ehebettes macht.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1026)

Ἀναρχίας δὲ μείζον οὐκ ἔστιν κακόν·  
αὕτη πόλεις ὄλλυσιν, ἥδ' ἀναστάτους  
οἴκους τίθησιν, ἥδε συμμάχου δορός  
τροπὰς καταρρήγνυσι· τῶν δ' ὀρθομένων  
σῶζει τὰ πολλὰ σώμαθ' ἢ πειθαρχία.

„Не постоји веће зло од непослушности; она уништава градове, пустоши куће, она разара савезничке бојне редове; напротив, послушност својствена напредним људима (или градовима) спасава многе животе (односно појединце).“ (672-6)<sup>45</sup>

Исти случај је и у следећем примеру из трагедије *Цар Едип* где се може узети да термин σῶμα у значењу „живо тело“ представља опажљиви аспект човека који конкретно подлеже судској пресуди (смрт или прогон), дакле пасивни карактер је очигледан:

ΟΙ. Εὐμήμημι· δρῶντα γάρ νιν, ὧ γύναι, κακῶς  
εἴληφα τοῦμὸν σῶμα σὺν τέχνῃ κακῇ.

....

Εὖ νυν ἐπίστω, ταῦθ' ὅταν ζητῆς, ἐμοὶ  
ζητῶν ὄλεθρον ἢ φυγεῖν ἐκ τῆσδε γῆς.

Едип: „Слажем се јер сам га, жено, ухватио да настоји да на препреден начин уклони моје тело (тј. мене).“ (S. OT 642-3)<sup>46</sup>

Едип: „Сада добро знај, када то захтеваш, ти мени заправо желиш пропаст или прогон из ове земље.“ (ibid. 658-9)

На следећим местима код Еурипида опет је физичка смрт у првом плану и директно у вези са термином σῶμα који, поред тога што је наговештен семантички

---

<sup>44</sup> За тај израз в. доле D. 22, 55-6; Th. I 136, 4; Isoc. 6, 46; X. An. V 5, 13.

<sup>45</sup> Уп. тумачења „II. (...) 2. a person, human being, τὰ πολλὰ σώματα,=οί πολλοί, S. Ant. 676.“ (LSJ 1749) „Sophocles writes about *ta polla sōmata* of an army in battle whose discipline through obedience to commanding officers keeps them from rout, defeat, and death (*Antigone* 676).“ (GUNDRY 2005, 11)

<sup>46</sup> Уп. коментар: „Bodily harm or death (especially in connection with judicial sentences) appears in Sophocles *Oedipus Tyrannus* 642-3.“ (GUNDRY 2005, 14) Ваља додати да се ту непосредно Креонт такође жали сестри да је Едип њему наменио такву судбину: ΚΡ. Ὁμαίμε, δεινά μ' Οἰδίπους, ὁ σὸς πόσις, / δρᾶσαι δικαιοῖ, δυοῖν ἀποκρίνας κακοῖν, / ἢ γῆς ἀπῶσαι πατρίδος ἢ κτεῖναι λαβῶν (639-641), али је из ширег контекста јасно да један другог у крањем исходу оптужују за исту ствар.

развој „живо тело“ > „личност“, показује, што је битно поново нагласити, изразит пасивни карактер:<sup>47</sup>

Менелај прети да ће заклати Андромахиног сина уместо њеног властитог тела:

(...) ὅδ' ἀντὶ τοῦ σοῦ σώματος σφαγήσεται.

„(...) ово (дете) ће бити заклано уместо тебе.“ (*Andr.* 314-5)

Одисеј саопштава Хекуби да је спреман да спаси њено тело, тј. да њу спаси од физичке смрти: ἐγὼ τὸ μὲν σὸν σῶμα ὑφ' οὐπερ εὐτύχουν / σώζειν ἔτοιμός εἰμι κοῦκ ἄλλως λέγω· (*Hec.* 301-2)<sup>48</sup>

Орест каже свом пријатељу Пиладу:

ἀπόδος τὸ σῶμα πατρί, μὴ σύνθνησκέ μοι.

„Врати своје тело (тј. врати се) оцу, немој умрети заједно са мном.“ (*Or.* 1075; в. доле ib. 390)<sup>49</sup>

Јединствено је место где су истовремено исказана два значења проучаваног термина: с једне стране изворно значење „леш“ само по себи се намеће док се с друге може констатовати већ споменути семантички помак ка индивидуализујућем значењу „појединац, личност“:

αἰαῖ αἰαῖ, ποίοις δ' οἴκτοις  
τάνδ' ἄν λύμαν ἐξαιάζοις;

...

νέατον τεκέων σώματα λεύσσω,  
νέατον...

„Јао, јао, каквим би јадиковањем и кукањем жалио ову несрећу? ... Последњи пут видим (мртву) децу, последњи пут...“ (*E.Tr.* 197-8; 201).<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Уп. (опречне) интерпретације: „An anderen St aber umfaßt das Wort σῶμα schon deutlicher das Ganze der *Person*, Eur *Andr* 315; *Tro* 201; *Hec.*, 301.“ (E. Schweizer : *ThWNT* VII 1026) „In all these passages (*Antigone* 676; *Troades* 201; *Andromache* 315; *Hecuba* 301; *Orestes* 1075) physical death is either accomplished or threatening closely. Whole personhood lies quite outside the intended meaning of *sōma*. Rather, the actuality or possibility of becoming a *sōma* in its initial connotation – a dead thing, a corpse – receives stress.“ (GUNDRY 2005, 12)

<sup>48</sup> Уп.: „τὸ σὸν σῶμα=σύ, *E. Hec.* 301“ (LSJ 1749).

<sup>49</sup> Ту се може допустити да термин σῶμα заправо има функцију повратне заменице.



Код трагедиографа термином σῶμα наглашава се присност физичке (тј. крвне) сродности између родитеља и деце:

οὐκ ἦσθ' ἄρ' ὀρθῶς τοῦδε σώματος πατήρ...

„Зар ти заиста ниси отац овог (мог) тела?“ (E. *Alc.* 636)<sup>51</sup>

Надаље, у том сегменту хеленске књижевности термин σῶμα као ознака за живо тело изражава конкретност физичке присутности у опреци према нечему апстрактном:

према (лошој) репутацији означеној термином ὄνομα:

...οἵτινες βάθρων

ἐκ τῶνδέ μ' ἐξάραντες εἴτ' ἐλαύνετε,  
ὄνομα μόνον δείσαντες; οὐ γὰρ δὴ τό γε  
σῶμ' οὐδὲ τάργα τᾶμ', ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου  
πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα,  
εἴ σοι τὰ μητρός καὶ πατρὸς χρεῖη λέγειν,  
ὦν οὔνεκ' ἐκφοβῆ με, τοῦτ' ἐγὼ καλῶς  
ἔξοιδα·

„(...) дигнувши ме са ових камених клупа ви ме још и терате [из земље]; само сте се препали од мога имена (тј. од лошег гласа који ме прати)? Јер се нисте сигурно [уплашили] мога тела (мога присуства) нити мојих дела, пошто сам своја дела пре морао сâм поднети него што сам их [свесно] починио – ако је баш неопходно да ти спомињем све оно у вези са мајком и оцем, због којих и зазиреш од мене; то веома добро знам.“ (S. *OC* 263-270)<sup>52</sup>

εἰ καθ' Ἑλλάδ' ὄνομα δυσκλεῆς φέρω,  
μή μοι τὸ σῶμά γ' ἐνθάδ' αἰσχύνῃν ὄφληι.

„Иако ме по Хелади бије лош глас, ипак ми тело (тј. ја, моја личност) овде не заслужује презир.“ (E. *Hel.* 66-7)

---

<sup>50</sup> Уп. коментаре: „*Sōma* as used by Euripides in *Troades* 201 stands simply for ‘corpse’“ (GUNDRY 2005, 11); „τεκέων σώματα=τέκνα, E.Tr. 201“ (LSJ ib.). С друге стране у *Medeju* се јавља аналогни израз σῶμα τέκνων али без изворне конотације мртвог тела: „σῶμά τ' ἐς ἦβην ἤλυθε τέκνων χρηστοί τ' ἐγένοντ'· „(...) и када деца достигну доба пуне зрелости и постану ваљана.“ (1108-9) Уп.: „rarely in sg. of many persons, σῶμα τέκνων E. *Med.* 1108.“ (LSJ ib.)

<sup>51</sup> Уп. превод: „Were you not, then, truly the father of my body?“ (GUNDRY 2005, 13) В. горе *Or.* 1075; уп. и S. *El.* 1233; *OC* 355.

<sup>52</sup> Не слажемо се са овим запажањем; „In Sophocles *Oedipus Coloneus* 266 *sōma* simply indicates physical presence without contrast.“ (GUNDRY 2005, 14)

πῶς οὖν; ἄμ' ἐνθάδ' ἦσθ' ἄρ' ἐν Τροίαι θ' ἄμα;  
τοῦνομα γένοιτ' ἄν πολλαχοῦ, τὸ σῶμα δ' οὐ̄.

„Како онда? Истовремено си била овде и у Троји? / Моје име (тј. моја репутација) могло би да буде на многим местима, али не и (моје) тело (али не и ја).“ (ib. 587-8)<sup>53</sup>

према слави / гласу, тј. према ономе што остаје после смрти и што је такође садржано у појму ὄνομα али сада са позитивном вредношћу:

τὸ σῶμα φροῦδον, τὸ δ' ὄνομ' οὐ̄ λέλοιπέ με.

„(моје) тело је мртво, али ме име није напустило.“ – или другим речима „иако сам физички мртав, моје име и даље живи.“ (id. *Or.* 390)<sup>54</sup>

према замислима / плановима:

ἦν ἄν ὑμῖν ἐν δόμοις / τὰ δρώμεν' ὑμῶν πρόσθεν ἢ τὰ σώματα·

„Ваши планови би били пре у палати него ваша тела“, тј. пре него што би банули у палату, њихова немера би већ била разоткривена, тако да би непријатељ био унапред упозорен и наоружан. (*S. El.* 1332-3)<sup>55</sup>

Најзад, код трагедиографа, иако се јасно оцртава индивидуализујуће значење „појединац, личност“, на неким местима се лепо примећује да је термином σῶμα без контраста тежиште стављено на физички аспект или стање живог човека; дакле, у фокусу је опажљиво живо тело, заправо његов изглед. Посреди би била еманација неких општих људских процеса као што су старење и ступање у брак, или одражавање на тело јаке унутрашње, душевне патње; дакле, очитује се осетљива психосоматска спона у живом човеку. Ту, у тој суптилној и сложеној употреби, проучавањем термином човек се такође дефинише као пасивно живо биће које је апсолутно зависно и подложно разним неизбежним утицајима, било спољашњим или унутрашњим.

Тако је Еурипидов израз ὦ λευκὰ γήραϊ σώματα (*HF* 909) најбоље схватити буквално „бела тела у старости (због старости), стара тела“ > „старци“.

---

<sup>53</sup> Уп.: „Es [σῶμα] unterscheidet den Menschen selbst als Person von seinem ὄνομα *Hel* 587 oder πρῶγμα.“ (E. Schweizer : *ThWNT* VII 1026)

<sup>54</sup> „In Euripides *Orestes* 390 the connotation of a corpse also adheres to *sōma*“ (GUNDRY 2005 13).

<sup>55</sup> Уп. коментар: „σῶμα bezeichnet also die *Person* selbst: man würde rascher von ihren δρώμενα hören, als man sie selbst (die σώματα) sehen würde *Soph El* 1333.“ (E. Schweizer *ibid.*)

Еурипид такође експлицитно указује на физичку страну ступања у брак, на спајање тела, на, између осталог, ново стање конкретне присности супружника:

ἦς καὶ σὺ φαίνῃ δεκάδος, οὐ σοφὸς γεγώς,  
ὅστις κόρας μὲν θεσφάτοις Φοίβου ζυγεῖς  
ξένοισιν ᾧδ' ἔδωκας ὡς ζώντων θεῶν,  
λαμπρὸν δὲ θολερῶι δῶμα συμμείξας τὸ σὸν  
ἤλκωσας οἴκους· χρὴ γὰρ οὔτε σώματα  
ἄδικα δικάίοις τὸν σοφὸν συμμειγνύναι  
εὐδαιμονοῦντάς δ' ἐς δόμους κτᾶσθαι φίλους.

„По свему судећи и ти спадаш у ту групу [у својој гордости слепих] људи, неразумни човече, јер си, повиновавши се Фебовим пророчанствима као да богови постоје, своје ћерке дао странцима, те си тако, помешавши своју чисту породицу (крв) са нечистом, разорио своју кућу. Напротив, мудрац не сме у браку спајати неправедне са праведнима, већ мора да настоји да за своју фамилију стекне срећне пријатеље.“  
(*Supp.* 219-225)

У *Медејином* случају Еурипид лепо приказује како се тешка душевна преживљавања манифестују кроз тело; реч је, дакле, о психосоматској узајамности у човеку:

Μήδεια δ' ἡ δύστηνος ἠτιμασμένη  
βοᾷ μὲν ὄρκους, ἀνακαλεῖ δὲ δεξιᾶς  
πίστιν μεγίστην, καὶ θεοὺς μαρτύρεται  
οἴας ἀμοιβῆς ἐξ Ἰάσονος κυρεῖ.  
κεῖται δ' ἄσιτος, σῶμ' ὑφεῖσ' ἀλγηδόσιν,  
τὸν πάντα συντήκουσα δακρύοις χρόνον  
ἐπεὶ πρὸς ἀνδρὸς ἦισθετ' ἠδικημένη,  
οὔτ' ὄμμ' ἐπαίρουσ' οὔτ' ἀπαλλάσσουσα γῆς  
πρόσωπον· ὡς δὲ πέτρος ἢ θαλάσσιος  
κλύδων ἀκούει νουθετουμένη φίλων (...)

„Несрећна и понижена Медеја гласно позива заклетве, те зазива највеће јемство дате деснице, и призива богове за сведоке овако [неправедног] узвраћања које добија од Јасона. Изнурена од глади лежи предавши тело болу и кидању (тј. сва се предаде болу), све време траћећи на сузе јер осети непарвду коју јој муж учини, нити очи диже нити лице од земље одваја; као стена или морски вал глува је на савете пријатеља (...)“ (*Med.* 20-29; уп. горе Hdt. III 33, 3-6; 134, 8-14).

Од раних песника у подробније разматрање ваља узети и Пиндара будући да термин σῶμα у значењу „живо тело“ код њега јасно испољава пасивни карактер:

ἐν Μεγάροις δ' ἔχεις γέρας,  
 μυχῶ τ' ἐν Μαραθῶνος, Ἴηρας τ' ἀγῶν' ἐπιχώριον  
 νίκαις τρισσαῖς, ᾧ Ἀριστόμενες, δάμασσας ἔργω·  
 τέτρασι δ' ἔμπετες ὑψόθεν  
 σωμάτεσσι κακὰ φρονέων,  
 τοῖς οὔτε νόστος ὁμῶς  
 ἔπαλπνος ἐν Πυθιάδι κρίθη...

„У Мегари си освојио почасну награду, и у долини Маратона; такође на локалном Херином такмичењу заиста си заблистао са три победе, Аристомене. Наиме, одозго си се немилосрдно обрушио на тела четири [противника]; њима не би досуђен радостан повратак, као теби, на Питијске игре.“ (P. VIII 78-84)

τοὶ δ' οὔτ' ὦν ἀκοῦσαι  
 οὔτ' ἰδεῖν εὐχοντο πεμπταῖον  
 γεγενημένον. ἀλλ' ἐν  
 κέκρυπτο γὰρ σχοίνῳ βατιᾶ τ' ἐν ἀπειρίτῳ,  
 ἴων ξανθαῖσι καὶ παμπορφύροις  
 ἀκτῖσι βεβρεγμένος ἀβρόν  
 σῶμα·

„Међутим, они су се заклињали да нису видели нити чули новорођенче од пет дана. Већ нежно тело беше скривено у рогози и непрегледном жбуњу, окупано златним и пурпурним лучама љубичица.“ (O. VI 52-56)

Посебну пажњу код Пиндара заслужују два места где на површину израња јака изворна веза, заправо условљеност проучаваног термина са појмом смрти, и то у контексту који је донекле упоредив са хомерским, или бар алудира на њега:

οὐδ' Αἴδας ἀκινήταν ἔχε ῥάβδον,  
 βρότεια σῶμαθ' ἧ κατάγει κοίλαν πρὸς ἄγυιαν  
 θνασκόντων;

„Нити је мировала Хадова палица којом тела људи на умору води доле ка празном граду.“ (O. IX 33-35)<sup>56</sup>

σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,

<sup>56</sup> Уп. коментаре: „Similarly, Pindar *Olympian* 9.34 refers to bodies in the process of becoming corpses (*thnaskontōn*).“ (GUNDRY 2005, 12) Такође смо претпоставили да се за термин σῶμα поред придева βρότεια везује и партицип θνασκόντων. „Hermes führt die Köreper in den Hades Olymp 9, 34.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1026) Ипак је овде реч о Хаду а не о Хермесу који је код Хомера главни водич душа (ψυχαί) у царство мртвих.

ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον·  
τὸ γάρ ἐστι μόνον  
ἐκ θεῶν· εὐδαι δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ  
εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὀνειροῖς  
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέροισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.

„Иако се свако тело подвргава прејакој смрти, ипак живи лик живота преостаје: јер он сам је од богова; док су удови [човека] активни, он спава; напротив, онима који спавају [та слика живота] у многим сновима наговештава наступајући суд о уживањима и невољама.“ (Fr. 131b)<sup>57</sup>

Ако се појам εἶδωλον<sup>58</sup> у наведеним стиховима разуме као искра удељена од богова, која се за разлику од појма σῶμα не гаси после смрти, онда би овај последњи могао да се у својој ограничениости тумачи као физичка, овоземаљска егзистенција човека која се окончава смрћу. Ту је присутно другачије поимање човека у односу на Хомера. Наиме, као што је познато, за Хомера је телесни живот, са ове стране линије, онај прави, истински, који се после смрти своди на привидно бивствовање, сеновито животарење, што је прилично песимистичка перспектива.<sup>59</sup> Пиндар пак, таква се мисао сама намеће, наспрам појма σῶμα као контраст, интригантна и са дискретном дозом оптимизма, ставља нешто што прелази на другу страну.

Сузивши фокус на пресократовце, на видело излази ова битна чињеница: термин σῶμα у значењу „живо тело човека“ заједно се јавља са термином ψυχή „душа“, или су бар контекстуално повезани, али оскудност извора из тог сегмента грчке писане

---

<sup>57</sup> Уп. тумачење: „*any unsubstantial form* αἰῶνος εἶδωλον Pi. Fr. 131. 3.“ (LSJ 483)

<sup>58</sup> Термин εἶδωλον је код Хомера непосредно повезан са термином ψυχή: τῆλέ με εἰργουσι ψυχαὶ εἶδωλα καμόντων (Il. XXIII 72); ἔνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων (Od. XXIV 14), дакле, духови (душе) су слике и прилике покојника. Посебно су занимљиви следећи стихови где је спој ψυχή καὶ εἶδωλον поближе одређен трећим термином φρήν: ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι / ψυχή καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν· (Il. XXIII 103-4) Дакле, у Хаду обитава дух покојника и његова слика, али нема ни трага од разума (и осећања).

<sup>59</sup> Као културно-историјска паралела тој хомерској представи може се, наравно са резервом, навести, из потпуно несродне традиције, изворно старозавето схватање по коме је могућност човековог деловања и остварења (дакле, поље могућег) сведена на овоземаљски живот. И ту се понегде спомиње *шеол* као подземно зборно место сени некадашњих живих људи које ту бесциљно, неодређено и у недоглед чаме. Траг тог схватања налази се и у *Новом Завету* у епизоди са убогим Лазаром. Тек се знатно касније са апокалиптичким покретом развија специфична и у настанку неуједначена идеја о васкресењу тела, што подразумева целовитог човека.

традиције не дозвољава да се у правој мери испрати развој тих корелативних термина; до нас доспела сведочанства наводе на претпоставку да је ту термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  у релацији, углавном у опреци, према термину  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , постао преовлађујућа ознака за живо тело човека (SNELL 1955, 35-). Опет нам се ваља накратко вратити на хомерске епове, где је, како је већ споменуто, доминантна представа по којој човека у тренутку смрти напушта његова животна снага, животодавни принцип или, апстрактније, сâм живот, што је обједињено у термину  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , при чему је способност кретања једна од основних карактеристика живота и начин очитовања животне снаге. Пошто појам  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  на самрти остави тело, оно постаје непокретно, апсолутно пасивно или, како је то Хомер пластично описао, немоћно да се брани од паса и птица (в. горе II. I 1-5), тј. човек се тако своди на проучавани термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  у значењу „мртво тело“. Према томе, душа се, мада то није експлицитно речено, код Хомера може сматрати својеврсним извором, јемством кретања тела чији је интегрални део, она га оживљава и покреће, што сведочи да сама душа има извесну позитивну вредност. Та специфична хомерска разграниченост појмова  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  и  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  несумњиво је посредовала одређени утицај на потоња схватања, тако да се и код пресократоваца на моменте јасно назире негативна конотација разматраног термина у значењу „живо тело човека“, у неку руку потцењивање. Таква маркираност се на моменте запажа код Хераклита, али најпре у вези са термином  $\nu\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\varsigma$ , хомерским синонимом термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  у значењу „леш“ (в. горе II. VII 77-84; XVIII 161-4; XXIII 167-9); наиме, без своје душе, тј. без живота у себи, тело је горе него смеће и треба га се ратосиљати без погребног обреда, што представља нови и радикалнији став у односу на Хомера:

$\nu\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\epsilon\varsigma \gamma\grave{\alpha}\rho \kappa\omicron\pi\tau\acute{\iota}\omega\nu \acute{\epsilon}\kappa\beta\lambda\eta\tau\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\iota.$

„Лешеве треба пре избацити него ђубре.“ (Heraclit. fr. 96 : Plu. Sympos. 669a)<sup>60</sup>

Исти филозоф затим то схватање у ублаженом облику преноси и на живо тело, што се да̂ наслутити из фрагмента сачуваном на латинском:

*Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum.*

„Када би срећа била у насладама тела, онда бисмо и волове сматрали срећнима када наиђу на своју омиљену траву за јело.“ (fr. 4 : Albertus M. de veget. VI 401 p. 545)

<sup>60</sup> Неки научници у наведеном фрагменту виде траг орфичког учења (GUTHRIE I 476).

Привидно недоследан и у свом до краја непрозирном стилу, изводећи узајамне повезаности и међусобне условљености различитих супротности или, боље рећи, категорија, Хераклит, између осталог, успоставља хармоничан, штавише брижан однос између душе и живог тела:

*Ita vitalis calor a sole procedens omnibus quae vivunt vitam subministrat. cui sententiae Heraclitus adquiescens optimam similitudinem dat de aranea ad animam, de tela araneae ad corpus. sic ut aranea, ait, stans in medio telae sentit, quam cito musca aliquem filum suum corrumpit itaque illuc celeriter currit quasi de fili persectione dolens, sic hominis anima aliqua parte corporis laesa illuc festine meat quasi impatiens laesionis corporis, cui firme et proportionaliter iuncta est.*

„Тако животна топлота, која потиче од сунца, свима који су живи пружа живот. Прихватајући ту тврдњу, Хераклит мајсторски пореди душу са пауком, а тело са пауковом мрежом. Наиме, каже: Као што паук, стојећи на средини мреже, осети чим мушица покида неку његову нит, те стога онамо брзо јури као да пати због кидања нити, тако и душа човека, ако је неки део тела повређен, хитро тамо жури као да не може поднети повреду тела с којим је чврсто и складно спојена.“ (fr. 67a : Hisdosus Scholasticus ad Chalcid. Plat. Tim. [cod. Paris. l. 8624 s. XII f. 2])

Следећи његови фрагменти, посвећени загонетном описивању појма ψυχή, могу посредно пружити слику, више као неки мутни одраз у огледалу, појма σῶμα који се у њима не спомиње:

ψυχήσιον θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

„Душама је смрт да постану вода, а води је смрт да постане земља; из земље настаје вода, а из воде душа.“ (fr. 36 : Clem. Strom. VI 16)

ἀνήρ όκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδός ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων όκη βαίνει, ὑγρόν τὴν ψυχὴν ἔχων.

„Човека када се напије води мало дете пошто посрће, и не зна куда иде јер му је душа влажна.“ (fr. 117 : Stob. Flor. V 7)<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Плутарх касније преузима и развија овај Хераклитов мотив влажне душе недвосмислено га повезујући са телом: (...) διδάσκων ἅμα καὶ λέγων ὡς ἐκτῆκεται καὶ ἀνυγραίνεται τὸ φρονοῦν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς, τὸ δ' ἄλογον καὶ σωματοειδές ἀρδόμενον καὶ σαρκούμενον ἐμποιεῖ τοῦ σώματος μνήμην, ἐκ δὲ τῆς μνήμης ἴμερον καὶ πόθον ἔλκοντα πρὸς γένεσιν, ἦν οὕτως ὠνομάσθαι, νεῦσιν ἐπὶ γῆν οὖσαν ὑγρότητι βαουνομένης τῆς ψυχῆς. „(...) истовремено га подучавајући речима да се разумни део [душе] растапа и разводњава због уживања, а неразумни и телесни део, натапан и

αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. „Сува је душа најмудрија и најваљанија.“ (fr. 118 : Stob. Flor. V 8)

Фрагменат 36 се може упоредити са *космичким* фрагментом 31, који описује смењивање трију основних светских елемената, ватре, воде и земље, што се дешава у хармоничним и устаљеним циклусима, те се тако чувају постојеће стање ствари и уређеност у свету, односно у свемиру.

πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. (...) γῆ θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὅκοιός πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

„Преображаји ватре: најпре море, а од мора једна половина земља, а друга половина муња (...) земља се разлива попут мора и одмерава у исти предложак какав беше пре него што постаде земља.“ (fr. 31 : Clem. Strom. V 105)

И у једном и другом фрагменту издвајају се међусобно подударне тријаде: у fr. 31 πῦρ-θάλασσα-γῆ; у fr. 36 ψυχὴ-ῥῶδωρ-γῆ, при чему би појам ψυχὴ због свог примарног места у другој одговарао исто таквом појму πῦρ у првој тријади. Из тог поређења произилази запажање да је душа по свом саставу ватра или нешто веома динамично и налик њој. Тај утисак појачава и fr. 118 који констатује да је душа најмудрија и најбоља када је сува. С друге стране, fr. 117 реалистично описује како влага пасивизира, ограничава активност ватрене душе: пијаном човеку, који је неумереним пићем „навлажио“ своју душу, и физичке и менталне способности истовремено и сразмерно слабе. Из свега тога могло би се претпостави да за Хераклита душа у живом човеку има главну реч, управљачку улогу, док је тело подређено, у највећој мери зависно и пасивно. У сваком случају, душа управља живим организмом, контролише виталне, како менталне тако и телесне, функције човека,<sup>62</sup> баш као што космичка ватра регулише опште процесе у васиони.<sup>63</sup>

---

претварајући се у месо, изазива сећање на тело; од тог пак сећања настаје порив и жеља за рађањем, које се и тако назива будући да је тежња ка земљи душе отежале од влаге.“ (*De sera numinis vindicta* 566a 3-10)

<sup>62</sup> В. горе fr. 67a. И Анаксимен на сличан начин, користећи анлогију између микрокосмоса и макрокосмоса, говори о управљачкој улози душе: οἶον ἢ ψυχὴ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀἴρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἴρ περιέχει. „[Анаксимен] каже: Као што наша душа, будући да је ваздух, скроз нас обједињује, [на исти начин] и дух и ваздух обухватају цео свет.“ (*De placitis reliquiae* (Stobaei excerpta) 278, 8-11) Израз „обједињује“ можемо протумачити као „одржавати у животу“ пошто је искуствена чињеница да се тело после смрти, тј. када га напусти душа, растаче,



Укажимо још и на тумачење фрагмената 36 из пера нашег чувеног проучаваоца Хераклита, Марковића, који ту види опис свакодневне и квалитативне органске трансформације у живом човеку, док већина других тумача „претварање душе у воду“ повезује са судбином душе човека на самрти. Тријада душа – вода – земља – за њега је органско тројство душа – крв – месо (и кости). Као што се космичка, небеска ватра издваја из врелих испарења из мора, тако и душа, по Марковићу, представља врело испарење из крви у живом организму.<sup>64</sup> Тако би по њему и Хераклитово идентификовање крви са водом и костију и меса за земљом потицало из древног мита о стварању првог човека. (MARKOVIĆ 1983, 147-50)<sup>65</sup>

Негативно вредновање проучаваног термина бива прочитано када се на хоризонту почне помањати и добијати све оштрије контуре неки други појам који га превазилази у погледу трајања.

За та превирања веома су илустративни фрагменти који се приписују Еурипиду: иако је још увек прилично нејасно шта се под тим подразумева (fr. 839 : TGF 633; fr. 1013 : TGF 683), ипак физичка (телесна) егзистенција, која је поистовећена са термином σῶμα, увелико се доживљава као наметнута невоља (тегоба), чак као нешто у највишем степену туђе: усуд тела човеку је несрећно додељен, што се да разумети као ограничен и неизвесан живот; затим тело се доживљава као окови који човека спутавају.<sup>66</sup>

Такве представе бивају у великој мери артикулисане са појавом учења о сеоби душа. Тако Ксенофан у једном сачуваном фрагменту подругљиво се осврће на теорију

---

распада. Дакле, из наведеног фрагмента намеће се схватање да душа прожима цело тело, тј. њиме у потпуности управља.

<sup>63</sup> τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἰτίον. (fr. 64 : Hippol. IX 10)

<sup>64</sup> Можда се у позадини Марковићевог тумачења опет налази још једна хомерска представа о необичном и загонетном дејству крви на душе у Хаду: душе свих покојника *блуде као сене* (Od. X 495), без способности опажања, *обезнањене* (ibid. XI 475-6), све док се не напију крви (ibid. XI 147-9).

<sup>65</sup> Код Хелена тај мотив се налази у миту о Прометеју (Apollo. *Bibl.* I 7, 1) или Хефесту (Hes. *Op.* 60-1) као творцима људи из земље и воде. Уп. и необјашњено поистовећивање тела са водом, које бисмо и сами најрадије прихватили: „Wertend ist aber schon Heraklits These, der Körper als das feuchte Element lösche das Feuer der Seele, vgl fr 36 (Diels I 159, 8-9); 77 (Diels I 168, 11-15).“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1027)

<sup>66</sup> ποῦ καὶ ποτ' οἰκεῖ σώματος λαχὼν μέρος; (fr. 403, 3); πτώχ' ἀμφίβληστρα σώματος λαβὼν ῥάκη ἀλκτήρια τύχης (fr. 697).

трансмиграције душа приповедајући како је Питагора једном приликом у цвиљењу пса препознао душу свога покојног пријатеља.<sup>67</sup> У тој концепцији тело је смртно и због тога сувишно бремене бесмртној души, што задобија одређену религијску тежину. У науци влада сагласност да учење о сеоби душа (палингенези или метемпсихози)<sup>68</sup> у старој Грчкој коинцидира са појавом орфизма и питагорејства. Подударност многих поставки учења и правила живота у тим покретима иде у прилог тези о узајамној повезаности, али остаје спорно првенство, тј. ко је на кога извршио утицај. Херодот пружа опречна обавештења: с једне стране тачно указује на блискост њихових обреда, док с друге сасвим погрешно извор учења о сеоби душа налази у древној Египту (II 81; 123). Иако се Орфејеви списи спомињу већ у шестом веку, ипак се везани орфички текстови датирају тек од трећег века пре Христа, што је условљено тајним карактером учења. У сваком случају, на основу разних извештаја може се претпоставити да је у шестом веку учење о сеоби душа већ добро укоренењено у грчкој теолошкој и философској мисли. Главни предуслов за сеобу душа је њена независност од тела, што је, колико смо могли да увидимо, донекле у опреци са хомерским, терминолошки прилично неиздиференцираним, доживљајем повезаности у човеку духовног са телесним. Такође, веровање у бесмртност душе, што је сада и у поседу људи, сасвим се коси са хомерском представом о бесмртности као искључивим атрибутом богова.<sup>69</sup> Споменимо још и знамениту орфичку опозицију душе (ψυχή) и тела (σῶμα) као њеног гроба (σῆμα), која сведочи да је у хеленској мисли дошло до далекосежног цепања

---

<sup>67</sup> παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν / ψυχή, τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἰῶν. „Престани, не ударај, то је душа мога пријатеља коју препознах по јауку који испути.“ (fr. 7, 3-4 : D. L. VIII 36)

<sup>68</sup> По свој прилици у орфичком учењу нема постојаног назива за појаву *сеобе* *душа*. Касније се за њу користио термин παλιγγενεσία (Pl. *Phaed.* 70c; Serv. *Aen.* III 68: *Pythagoras non μετεμψύχωσιν sed παλιγγενεσίαν esse dicit*). За нас су веома занимљиви изрази μετενσωμάτωσις, μετενσωματοῦσθαι: уп: „μετενσωματ-όομαι, Pass., *to be put into another body*, of the soul, Plot. 1. 1. 12, 4. 3. 9. μετενσωμάτωσις *transmigration* of the soul, Hippol. *Haer.* I 3.2, τῶν ψυχῶν Herm, *in Phdr.* p. 61 A.“ (LSJ 1119) Међутим, данас увржени израз *метемпсихоза* (μετεμψύχωσις) код Грка је био најмање раширен. (RONDE II 135, н. 3)

<sup>69</sup> Посреди би била хомерска опозиција: ἄμβροτος (или ἀθάνατος)-βροτός (испитај II. XX 358; Od. XXIV 445).

човека на смртно тело и бесмртну душу.<sup>70</sup> Као сведочанство за такву негативну маркираност живог тела, може се навести посредно сачувани фрагмент философа Филолаја кога је Платон уважавао и посећивао у Италији, од кога је иначе куповао питагорејске књиге:

ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὡδε· μαρτυροῦνται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἅ ψυχὰ τῶ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαιπται.

„Достојно је подсетити се и Филолајеве изреке, јер Питагорејац говори овако: Древни теолози и врачеве сведоче да је душа због неких испаштања састављена са телом и у њему као у гробу сахрањена.“ (Philol. fr. 14 : Clem. Al. *Strom.* III 17; DIELS I 413, 15; в. доле Pl. *Cra.* 400с)

Напротив, Демокритова идеја да приликом престанка дисања атоми душе напуштају тело изгледа да је само покушај наивне научне реинтерпретације древне представе о телу које је напустила душа(-дах) (нем. *Atemseele*), што је са своје стране на изванредан начин припремило пут каснијем схватању о телесности душе. (RONDE II 190-; в. и Thphr. *Sens.* XI 58)

Дакле, из досад приложених теорија пресократоваца може се констатовати да однос између тела и душе у живом човеку све више добија на важности. Супротно од Хераклита и орфичара, посредни је само неутрални исказ када Емпедокле описује тело као оно што окружује (крв-)душу (*(Blut-)Seele* : DIELS I 370, 15-18):

(...) ἀμφιβρότην χθόνα τὸ τῆι ψυχῆι περικείμενον σῶμα καὶ νεφεληγερέτην τὸν ἀέρα καὶ πολυαίματον τὸ ἥπαρ.

„(...) тело које окружује душу је земља која прекрива (смртог) човека, ваздух је скупљач облака а јетра је богата крвљу.“ (Emp. fr. 148-50 : Plu. *Quaest. conviv.* 683e)<sup>71</sup>

У контексту пресократовске мисли, важно је и споменути искуство екстазе као јединствени вид дистанцирања душе од живог тела, што се, између осталих, приписује и песнику-философу Епимениду, али због малобројних расположивих извора остаје спорно да ли се то заиста може са њим повезати:

---

<sup>70</sup> „Где год се дубље урезала та идеја (...), она је неизбежно прерастала у захтев да се већ у телесном животу прочистишењем душе припреми одбацивање тела и његових нагона.“ (RONDE II 101-2)

<sup>71</sup> Уп.: „ἅ. χθών, of body as *surrounding* soul, Emp. 148.“ (LSJ 90)

οὗ λόγος, ὡς ἐξίοι ἢ ψυχὴ ὅποσον ἤθελε καιρὸν, καὶ πάλιν εἰσῆιει ἐν τῷ σώματι· τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ πόρρω χρόνων, τὸ δέρμα εὐρῆσθαι γράμμασι κατάστικτον.

„А предаја о њему говори да му је душа излазила [из тела] кад год је хтела и у правом тренутку, и да се поново враћала у тело; пошто је прошло много времена откад је умро, пронађена је његова кожа ишарана словима.“ (SUDA s.v. Ἐπιμενίδης : epsilon 2471, 2-5)

О том феномену до нас су доспели још и неки извештаји из каснијих времена, али у вези са другим личностима:

(...) καθάπερ ὁ Κλέαρχος ἐν τοῖς περὶ ὕπνου φησὶν, περὶ τῆς ψυχῆς, ὡς ἄρα χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ ὡς εἴσεισιν εἰς τὸ σῶμα καὶ ὡς χρῆται αὐτῷ οἷον καταγωγίῳ.

„(...) као што Клеарх у свом спису *О сну* разлаже о души, како се заиста одваја од тела и како опет улази у тело, те како се њиме служи као одмаралиштем.“ (Clearch. IV-III век пре Христа, fr. 7, 4-6 : Proclus in Platonis Rem publicam II p. 122, 22)

Надаље, Клеарх у fr. 8 приповеда о Атињанину Клеониму, за кога се мислило да је мртав, али се пробудио после три дана, те је затим потанко пренео све што је видео и чуо у периоду када је био ван тела, као и то да је његова душа коначно приспела у неко свето место Хестије.<sup>72</sup>

Плутарх у свом дијалогу *De sera numinis vindicta* слично искуство везује за човека по имену Аридај (Теспесије „божански“ на оном свету или после иницијације):

κατενεχθεὶς γὰρ ἐξ ὕψους τινὸς εἰς τράχηλον οὐ γενομένου τραύματος ἀλλὰ πληγῆς μόνον ἐξέθανε, καὶ τρίταϊος ἦδη περὶ τὰς ταφὰς αὐτὰς ἀνήνεγκε.

„Јер стрмоглавио се са неке висине право на врат. Иако није било ране, већ само убоја, умре. Трећег дана, и већ на својој сахрани, он се прену.“ (563d 4-6)<sup>73</sup>

Ἐπεὶ γὰρ ἐξέπεσε τὸ φρονοῦν τοῦ σώματος, οἷον ἄν τις ἐκ πλοίου κολυμβητῆς εἰς βυθὸν ἀπορριφεὶς πάθει τὸ πρῶτον, οὕτως ὑπὸ τῆς μεταβολῆς ἔσχευ.

---

<sup>72</sup> (...) καὶ εἰπεῖν ὅσα τε ἐπειδὴ χωρὶς ἦν τοῦ σώματος καὶ οἷα ἴδοι καὶ ἀκούσειεν (...) (14-5) (...) τὴν αὐτοῦ ψυχὴν (...) καὶ τέλος ἀφικέσθαι εἰς τινα χῶρον ἰερὸν τῆς Ἑστίας (...) (15-9 : Proclus in Platonis Rem publicam II p. 113, 19).

<sup>73</sup> И Платон у својој *Држави* (*R.* 614 b-c) приповеда о Еру који се пробудио из дванаестодневног дубоког сна у тренутку када је већ лежао на ломачи.

„Пошто му је разум излетео из тела, искусио је промену сличну ономе што би неки кормилар непосредно претрпео павши са брода у морске дубине.“ (563e 6-8)

ἀλλ' ἐκείνην προσαγαγοῦσαν ἐγγὺς εἰπεῖν χαῖρε, Θεσπέσιε. θαυμάσαντος δ' αὐτοῦ καὶ φήσαντος ὡς οὐ Θεσπέσιος ἀλλ' Ἀριδαῖός ἐστι, πρότερόν γε φάναι, τὸ δ' ἀπὸ τοῦδε Θεσπέσιος. οὐδὲ γάρ τοι τέθνηκας, ἀλλὰ μοῖρα τινὶ θεῶν ἦκεις δεῦρο τῷ φρονουῦντι, τὴν δ' ἄλλην ψυχὴν ὥσπερ ἀγκύριον ἐν τῷ σώματι καταλέλοιπας.

„Већ она (душа неког његовог преминулог рођака) приближавајући се обрати му се: Здраво, Теспесије. Пошто он, у чуду, рече да није Теспесије, него Аридај, она узврати: То си некада био, одсада си Теспесије. Јер ниси мртав, него си због неког усуда богова дошао овамо (својим) разумом, оставивши другу душу као сидро у телу.“ (564c 1-7)

Споменимо на крају доживљај Аристеје:

Ἀριστέας ἔφασκεν τὴν ψυχὴν αὐτῷ καταλιποῦσαν τὸ σῶμα (...)

„Аристеја је приповедао да је његова душа напустила тело (...)“ у намери да лута целим светом, и да је наилазио на веру где год да је доспео. (Мах. Тур. XXXVIII 3d)<sup>74</sup>

За пресократовца Горгију, супротно од Есхила и Еурипида (в. горе А. *Pr.* 859; Е. *Supp.* 219-225), појам σῶμα је извор еротске жеље:

πλείστας δὲ πλείστοις ἐπιθυμίας ἔρωτος ἐνειργάσατο, ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν (...)

„[Хелена] у многобројнима многобројне еротске жеље изазва, [својим] једним телом многа мушка тела сабра (...) (fr. XI 4).<sup>75</sup>

Исти писац лепо приказује аналогна дејства на душу и тело:

---

<sup>74</sup> Са истом симболиком узлета и лета душе, исти писац описује њено коначно раздвајање али од мртвог тела: Πυθαγόρας δὲ ὁ Σάμιος πρῶτος ἐν τοῖς Ἑλλησιν ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι αὐτῷ τὸ μὲν σῶμα τεθνήξεται, ἡ δὲ ψυχὴ ἀναπτᾶσα οἰχήσεται ἀθανῆς καὶ ἀγήρω· „Питагорејац Самија се први међу Грцима усудио да каже да ће му тело умрети, док ће му душа узлетети и отићи бесмртна и вечно млада.“ (id. X 2a; уп. и Lucianus *Musc. Enc.* VII; Appolon. III) Философ Прокл говори о двама врстама трансцедентних визија, у телу или без тела: οἱ μὲν μετὰ τοῦ σώματος τῶν τοιούτων ἴστορες, ὥσπερ Ἐμπεδότιμον λόγος, οἱ δὲ ἄνευ σώματος, ὥσπερ τὸν Αθηναῖον Κλεώνυμον· καὶ πλήρεις αἱ παραδόσεις τούτων. (Procl. in *R.* II 122, 1-4) Најзад, и апостол Павле користи изразе ἐν σώματι и ἐκτὸς τοῦ σώματος (*II Cor* XII 2).

<sup>75</sup> Уп. израз ἀκόλαστον σῶμα „разуздано, развратно тело“ (S. *Fr.* 744); „ἀκόλαστος, ον, esp. *incontinent, licentious*, S. *Fr.* 744“ (LSJ 52).

τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

„У истом односу је сила беседе према стању душе као и прописивање лекова према природи тела. Као што једни од лекова истискују једне течности из тела, а други друге, и као што једни заустављају болест а други живот, тако и једне од беседа растуже, друге развеселе, једне уплаше док друге у слушаоце улију одважност, а неке пак неким злим наговарањем затрују и урекну душу.“ (ibid. 14)

Дакле, све то наводи на закључак да је проучавани појам најмање педесет година пре Платона већ доживљаван као један својеврсан домен који је у живом човеку сучељен са другим, углавном са душом (или са умом). Пре Платона, дакле, већ се могу нотирати корелативни термини, било да су са термином σῶμα у 1) комплеметарном или 2) антитетичном односу:

1) Ἄ δειλὴ πενίη, τί ἐμοῖσ' ἐπικειμένη ὤμοις  
σῶμα καταισχύνεις καὶ νόον ἡμέτερον;

„Бедо ништавна, зашто ми седиш на раменима срамотећи и моје тело и мој ум?“  
(Thgn. 649-50)

καθαρὸν ἂν τὸν νοῦν ἔχης, ἅπαν τὸ σῶμα καθαρὸς εἶ.

„Ако имаш чист ум, цело тело ти је чисто.“ (Epich. fr. 26 : Clem. Al. *Strom.* VII 27)<sup>76</sup>

2) εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος

„Макар тело и било роб (тј. због тела био и роб), ум ти је ипак слободан.“ (S. Fr. 940)

Демокрит тврди да срећа искључиво спада у домен душе:

εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

„Срећа не обитава ни у стадима ни у злату: душа је пребивалиште божанског.“  
(Democr. fr. 171 : Stobaeus II (Ecl. eth.) 7, 3i)

---

<sup>76</sup> Уп. новозаветни стих: ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· (Mt VI 22, превод в. доле) За комплементарни однос појмова σῶμα и φρήν код Херодота в. горе III 33, 3-6; 134, 8-14.

Термин σῶμα као ознака за живо тело у Платоновом философском систему даље се диференцира специфичним употребама и значењима, што ће се касније испоставити да је од изузетног значаја за духовну историју. Тако у споју са термином ζῶον разматрани термин се уопштава означавајући жива тела и људи и животиња:

Τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπάντων τῶν ζώων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι, φασίν, ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει.

„Што се тиче природе тела свих живих бића, ми видимо да се у [њиховом] саставу налазе ватра, вода, ваздух и земља (или као што морнари захваћени у олуји вичу: [копно на видику!]).“ (*Phlb.* 29a 9-11)

У тој уопштеној употреби термин σῶμα се код Платона среће у опозицији према биљкама:

καὶ τῷ ὄντι τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγάλην φιλεῖ εἰς τοῦναντίον μεταβολὴν ἀνταποδιδόναι, ἐν ὥραις τε καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν σώμασιν, καὶ δὴ καὶ ἐν πολιτείαις οὐχ ἥκιστα.

„На самом делу, свако претерано настојање на нечему по правилу изазива драстичну промену, али у супротном правцу, било да су у питању временске прилике, биљке или тела [живих бића]; то се такође веома добро [запажа] у државним уређенима.“ (*R.* 563e-564a 1)

Такође у опозицији према биљкама термин σῶμα се јавља ограничен на живо тело човека:

καὶ τοὺς σοφοὺς, ὧ φίλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργούς.

„Далеко сам од тога, драги Сократе, да мудраце називам жабама. Напротив, оне мудраце у погледу тела људи називам лекарима док оне у погледу биљака земљорадницима.“ (*Tht.* 167b 5-7)

Пошто је живо људско тело предмет лекарске неге, на наведеном месту може се претпоставити изворни пасивни карактер проучаваног термина. То се види и на следећем примеру:

διὸ δὴ τῶν καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἢ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη (...)

„Стога је од свих видова прочишћења и вежбања тела најпожељнија гимнастика (...).“ (*Ti.* 89a 5-6).

Сасвим је разумљиво да се код Платона термин σῶμα у „суженом“ значењу „живо тело човека“ налази у фокусу његових спекулација. Иако у опозицији према души, Платон најпре неутрално (тј. без одређене конотације) тумачи тело као опажљиви аспект човека:

Φέρε δὴ, ἢ δ' ὅς, ἄλλο τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ μὲν σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ψυχὴ; Οὐδὲν ἄλλο, ἔφη. Ποτέρῳ οὖν ὁμοιότερον τῷ εἶδει φαμὲν ἂν εἶναι καὶ συγγενέστερον τὸ σῶμα; Παντί, ἔφη, τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῷ ὁρατῷ. Τί δὲ ἡ ψυχὴ; ὁρατὸν ἢ αἰδές; Οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων γε, ὦ Σώκρατες, ἔφη. Ἀλλὰ μὴν ἡμεῖς γε τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ μὴ τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει ἐλέγομεν· ἢ ἄλλη τινὶ οἴει; Τῇ τῶν ἀνθρώπων. Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; Οὐχ ὁρατόν. Αἰδὲς ἄρα; Ναί. Ὅμοιότερον ἄρα ψυχῇ σώματός ἐστιν τῷ αἰδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ.

„Ајде онда даље! – Сократ каза – Зар у нама самим тело није један [домен] а душа други? Свакако – одговори. Коме, дакле, од двају видова бисмо рекли да је тело подобније и сродније? Сваком је – рече – јасно да је видљивом. Шта је са душом? Видљивом или невидљивом? [Невидљива је] – одговори – у најмању руку за људе, Сократе. Него ми смо говорили о видљивим и невидљивим стварима за људску природу; или ти имаш на уму неку другу [природу]? Наравно, људску. Шта, дакле, говоримо за душу? Да ли је видљива или невидљива? Није видљива. Заиста је невидљива? Да. Душа је заиста саобразнија од тела невидљивом док је тело видљивом.“ (Phd. 79b; в. и ibid. 66a; Cra. 423a; R. 425b, 530b)

Такође у том смислу термин σῶμα је искључиви објекат еротске жеље:

Καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρώντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἔγνωσαν καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται·

„И заиста, многи од љубавника најпре су пожелели тело [друге особе] иако јој нису упознали карактер нити се упутили у њене друге околности, тако да им је у тај први мах нејасно да ли ће желети да буду пријатељи када пожуда мине.“ (Phdr. 232e; в. и Smp. 181b)

Међутим, термин σῶμα као ознака за „живо тело“ код Платона почиње да се развија у посебну концепцију засновану на представи по којој живо тело чини целину која обједињује све животне функције које се одвијају у живом организму. То је сасвим нови и далекосежни моменат. Може се приметити да се код Платона опет читује потенцијал уопштавања термина σῶμα, што је, како је горе изложено, случај и код Хомера, али за разлику од њега, перспектива је изокренута: примењује се на живо, а не



на мртво тело, што за собом повлачи одређене импликације. У први план долази метафора целине која има силу да повеже и заокружи, тј. усклади делове, што ће надаље наћи широку примену у разним доменима. Дакле, појам σῶμα се више не узима просто као предмет на који се човек саплиће, већ означава хармонично сложену и у себи заокружену целину. Код Платона, дакле, издвајамо два карактеристична начина сагледавања термина σῶμα као ознаке за живо тело.

Први начин сагледавања живог тела као целине, који је Платон сам утемељио или бар у потпуности афирмисао, могао би условно да се назове апстрактним. Међутим, као што је речено, полазиште су конкретне, органске представе:

(...) λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοι τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων (...)

„(...) прво (ти) би говорио да сада седим овде јер је моје тело састављено од костију и тетива (...)“ (*Phd.* 98c).

Додуше, опис стварања људских тела у *Тимају* већ је у великој мери апстракција:

Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέιθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῶου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταῦτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνέιχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἐν ἑξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον (...)

„Пошто им је све то заповедио, [бог] остаде у свом уобичајеном стању. И док је он тако боравио, деца разумеше очево уређење и повиноваше му се, те узевши бесмртно начело смртног бића и подражавајући свога творца, позајмљујући из васионе делове ватре, земље, воде и ваздуха, који ће опет [једном] бити враћени, и све што је узето састављаше у једно, али не неразрешивим спонама каквим су они сами прожимани, него су их учвршћивали густим и, због њихове мале величине, невидљивим клиновима, стварајући од свих елемената свако тело као једно.“ (42e-43a)

Поређење говора као рашчлањене целине са телом које има главу и удове представља већ пуну апстрактну примену:

Ἀλλὰ τότε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρόποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

„Већ мислим да би ти ово могао рећи: сваки говор мора бити састављен као живо биће, дакле, мора имати неко своје тело, тако да није без главе ни без нога, већ да има средишњи део и крајеве, а написан онако како би делови хармонично одговарали један другоме и целини.“ (*Phdr.* 264c)<sup>77</sup>

Такође, два говора на исту тему одговарају левој и десној половини тела које се, савршено усклађене, стапају у целину, тј. у тело:

(...) ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἐν ἑν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τῷ λόγῳ (...)

„(...) као што из једног [људског] тела расту две половине са истим називима, те је једна названа лева а друга десна, тако је и неразумност у обама говорима схваћена као једна урођена појава у нама (...)“ (*ib.* 266a).

Штавише, Платон изводи формулацију да је за појам σῶμα својствена тежња ка целини:

πάντα γὰρ ἡμεῖς ταῦτα τὰ συνδῆ λεχθέντα ἄρ' οὐκ εἰς ἑν συγκείμενα ἰδόντες ἐπωνομάσαμεν σῶμα;

„Када све до сада речено видимо спојено у једно, зар то нећемо назвати телом?“ (*Phlb.* 29d)

Тако Платон спонтано развија и уграђује термин σῶμα у свој суптилни систем; наиме, представу живог организма, органске целине, просто слику целине, преноси даље у своју космологију.

Другим речима, битна је чињеница да се термин σῶμα код Платона сада јасно и често доводи у везу са васионом. Међутим, треба указати да се много пре Платона у грчком језику обликовала свест о сродности између живог људског тела и васионе.<sup>78</sup> Наиме, пресократовци су увелико тврдили да је васиона „жива целина (или јединство)“

---

<sup>77</sup> У споју са појмом ζῶον проучавани термин, као што смо видели горе (*Phlb.* 29a 9-11), ипак није ограничен само на људско тело.

<sup>78</sup> Тако термин πνεῦμα означава космички ветар, а с друге стране, у антрополошком погледу, и дисање; термин πόλος примењује се на небески свод и на теме; титан Ἄτλας је потпорни стуб, носач неба, а уједно и седми, сами горњи вратни пршљен; термин οὐρανός представља небо али и непчани свод; између осталог термин αἰών оличава и људску животну снагу (W. Kranz : *Archiv für Begriffsgeschichte* 2(1)/1955, 25).

и „живо биће“.<sup>79</sup> Исто тако и Демокрит непосредно пре Платона формулише свој чувени принцип о човеку као микрокосмосу (fr. 34). Ако се у исказима, који нису до краја изведени или су бар такви дошли до нас, васиона тумачила по мерама човека,<sup>80</sup> онда се у Платоновим развијеним рефлексцијама обрнуто и слика човека саображавала са васионом.<sup>81</sup>

Такве мисли о узјамности човека и васионе везују се пре свега за познији Платонов период. У *Тимају* се тако свемир представља као одуховљено (обдарено душом) и разумом прожето живо биће, те у први план долазе изрази  $\sigma\omega\mu\alpha$  τοῦ παντός и  $\sigma\omega\mu\alpha$  τοῦ κόσμου:

διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

„У складу са тим планом градио је целокупност (тј. васиону), стављајући ум у душу, а душу у тело, како би било створено дело по природи најлепше и најбоље. Тако треба рећи, колико је то вероватно с обзиром на [ограниченост] речи, да је ова васиона уистину божјом промисли постала живо биће које има душу и ум.“ (*Ti.* 30b-c; в. и 39e)

---

<sup>79</sup> κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. „Ову васиону исту за све није створио нико од богова нити од људи, него је увек била, јесте и биће вечно жива ватра, која се с мером пали и с мером гаси.“ (Heraclit. fr. 30 : Clem. Al. *Strom.* V 105/Plut. *de anima* 1014a; уп. Anaximen. fr. 2; E. *Tr.* 885-) По Диогену Лаертију Талес је учио да је васиона жива и пуна божанстава: (...) καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη. (I 27)

<sup>80</sup> Уп.: διὸ καὶ τὸ μὲν ἅπαν σῶμα τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης ἀπαρτίζεσθαι, τὰ δὲ τούτων μέρη πέντε τὰ προειρημένα τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸ ξηρόν, ἔτι δὲ τὸ ὑγρόν, καὶ τὸ τελευταῖον τὸ ἀερώδες ὡσπερ ἐπ' ἀνθρώπου κεφαλὴν καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ ἄλλα μέρη καταριθμοῦμεν, τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ σῶμα τοῦ κόσμου συγκεῖσθαι πᾶν ἐκ τῶν προειρημένων. „Стога се и цело тело свеопште природе ствара из сунца и месеца, чији су пет делова већ споменути: дух, ватра, сувоћа и влажност, и последњи ваздух. Као што на човеку можемо набрајати главу, руке, ноге и остале делове, тако се на исти начин цело тело космоса састоји из поменутих делова.“ (Hecataeus Abderita из III века пре Христа, fr. 25 : D. S. I 11, 6)

<sup>81</sup> Већ смо се горе (*Ti.* 42e-43a) сусрели са уобичајеном идејом да су елементи људског тела узети из васионе, в. још и *Phlb.* 29a-e; *Mx.* 237e, 238a; X. *Mem.* I 4, 8.

ὄθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει.

„Зато је бог стварао тело целокупности (васионе), започевши да га саставља од ватре и земље.“ (ibid. 31b; в. и ibid. 32a; с)

ΣΩ. Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἄρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; ΠΡΩ. Δῆλον ὅτι φήσομεν.  
ΣΩ. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἶπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὄν ἐτύγχανε, ταῦτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα;

„Сократ: Зар нећемо рећи да наше тело има душу? Протарх: Свакако ћемо рећи.

С.: Одакле би је, драги Протарше, узело да тело васионе није одуховљено (обдарено душом); оно има све исто што и наше [тело], и то у сваком погледу красније.“ (*Phlb.* 30a)

Васиона као живо биће има савршено и лоптасто тело, које се састоји од много мањих али исто савшених тела:

Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λειπὸν καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν·

„То је, дакле, сва промисао божја, који увек јесте, о богу (заправо о свемиру) који ће тек бити. Тако замисливши створио га је глатким и равномерним телом, свуда једнако удаљеним од средине, целим и савшеним, [састављеним] од савшених тела.“ (*Ti.* 34a-b; в. и ibid. 32d)

τὸ μὲν γὰρ ὅλον, καθάπερ εἴρηται νυνδὴ, σφαιροειδὲς ὄν, τόπον τινὰ κάτω, τὸν δὲ ἄνω λέγειν ἔχειν οὐκ ἔμφρονος·

„Јер, пошто је свемир, као што је малопре било речено, лоптастог облика, говорити да се неко место налази доле, а друго горе, није баш разборито.“ (*Ti.* 63a; в. и ibid. 44d)

Дуализам – управљачки ум и покорно тело – такође се препознаје у свемиру који је, као и људско тело, сачињен од четири елемента (*Ti.* 47c-48b; в. и *Phlb.* 30d; *Lg.* 898d-e). Најзад, свемир је тело којим апсолутно влада и које у потпуности прожима божанска душа смештена у његов центар (*Ti.* 34b; 36d-e; *Phlb.* 30a-d ), и више од тога:

Καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν· θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὄρατὸν τὰ ὄρατὰ περιέχον, εἰκῶν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν.

„И најзад рецимо да нам је дискусија о свемиру сада дошла до краја. Јер, узевши смртна и бесмртна жива бића и у целости се испунивши, овај свемир тако је постао

видљиво живо биће, које обухвата све видљиво, опажљиви бог и слика умног [бога]; те је постао ово највеће и најбоље, најкрасније и најсавршеније небо – једно и јединородно.“ (Ti. 92c)

Платон у својим политичким разматрањима такође примењује термин σῶμα у значењу „живо тело“ на државу. Међутим, ту није посредни прилично идеализована метафора целине, што ће код потоњих аутора бити уобичајено у дефиницијама и описима политичког јединства, већ проучавани термин показује своје изворне црте: својство објекта и подложност утицају, нестабилност и склоност ка пропадању. Тако се држава у лошем стању пореди са болесним телом:

Οὐκοῦν ὥσπερ σῶμα νοσῶδες μικρᾶς ῥοπῆς ἔξωθεν δεῖται προσλαβέσθαι πρὸς τὸ κάμνειν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει αὐτὸ αὐτῷ, οὕτω δὴ καὶ ἡ κατὰ ταῦτὰ ἐκείνῳ διακειμένη πόλις ἀπὸ μικρᾶς προφάσεως, ἔξωθεν ἐπαγομένων ἢ τῶν ἐτέρων ἐξ ὀλιγαρχουμένης πόλεως συμμαχίαν ἢ τῶν ἐτέρων ἐκ δημοκρατουμένης, νοσεῖ τε καὶ αὐτὴ αὐτῇ μάχεται, ἐνίοτε δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἔξω στασιάζει;

„Као што је болесном телу довољан незнатни импулс споља да потпуно клоне, а понекад се и без спољних утицаја само од себе налази у растрзаном стању, зар тако и држава, која се налази у истом стању као оно [болесно тело], не болује због најнезнатнијег повода? Наиме, споља једним грађанима помаже олигархијска држава док другима демократска, те сама са собом ратује, а понекад се и без спољних утицаја налази у стању раздора.“ (R. 556e)

Држава као и тело може бити подвргнута истом хирушком захвату само са супротним циљем:

ἕως ἄν καθήρη τὴν πόλιν. Καλόν γε, ἔφη, καθαρμόν. Ναί, ἦν δ' ἐγώ, τὸν ἐναντίον ἢ οἱ ἰατροὶ τὰ σώματα· οἱ μὲν γὰρ τὸ χεῖριστον ἀφαιροῦντες λείπουν τὸ βέλτιστον, ὁ δὲ τοῦναντίον. Ὡς ἔοικε γάρ, αὐτῷ, ἔφη, ἀνάγκη, εἶπερ ἄρξει.

„(...) све док [тиранин] не очисти град. Лепог ли чишћења! – рече. Да, управо супротно ономе како лекари [чисте тела]. Јер они, иако вадећи оно што је најгоре, ипак остављају оно што је најбоље, а тиранин ради супротно томе – одговорих. Па ипак, како ствари стоје, тиранин је принуђен [да тако чини] ако жели да влада – он закључи.“ (R. 567c)

Други и за овај рад најбитнији Платонов начин сагледавања термина σῶμα као ознаке за живо људско тело јесте антрополошки. Из богате традиције наслеђену опозицију између душе и тела Платон потанко разрађује. Уопштено узев, у споју та два

елемента конституише се жив човек, али тако да управо душа чини тело живим човеком. Већ су горе узета у обзир места где Платон неутрално тумачи термин σῶμα као опажљиви аспект човека; међутим, како је тамо истакнуто, и у тој употреби проучавани термин не оличава целог човека (целовитост личности). Дакле, по Платону тек састављањем душе и тела опет у целину настаје живо људско биће са главним атрибутом смртности:

τελέα μὲν οὖν οὔσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ, ἡ δὲ πτερορρηήσασα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν·

„Ако је пак душа савршена и крилата, креће се небесима и управља целом васионом, а она којој је перје опало пада све док се не дочепа нечег тврдог. Ту се настани и прихвати земаљско тело, које као да се само креће помоћу њене силе, и та целина, у којој су душа и тело састављени, би названа живо биће, а такође доби и други назив: смртно.“ (*Phdr.* 246c)

Ту се долази до општег запажања: упркос семантичком развоју, термин σῶμα и даље остаје чврсто везан за појам смрти; другим речима, изворно значење „мртво тело човека, леш“ добија препознатљиву антрополошку конкретизацију у Платоновој философији, што ће остати актуелно све до данашњег дана. Два вида те везе ваља издвојити као карактеристична: прво, тело, односно оно што термин σῶμα оличава, јесте смртно за разлику од бесмртне душе; друго, тело представља препреку за смислен, промишљен живот човека. Сходно томе, како би стекао истинско знање и аутентичан морал, философ мора превазићи димензију тела. Стога управо смрт омогућава човеку ослобађање од тела, и ту слободу би философ морао „унапред искусити“. Најупечатљивији моменти из тих Платонових теза постали су меродавни у грчкој философији, а касније су се прелили на разне стране; између осталог, контаминирали су изворно хришћанско учење о човеку. Платон то своје гледиште поткрепљује и са филолошке стране разматрајући у *Кратилу* етимологију речи σῶμα на основу теза орфичара:

ΣΩ. Τὸ σῶμα λέγεις; ΕΡΜ. Ναί. ΣΩ. Πολλαχῆ μοι δοκεῖ τοῦτό γε· ἂν μὲν καὶ μικρόν τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ. καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἅ ἂν σημαίνῃ ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα

θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείση τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἐν γράμμα.

„С.: Говориш ли о телу? Х.: Да. С.: Чини ми се да је та реч баш компликована и то у много погледа, чак и превише ако је неко и малчице преиначи. Јер, неки кажу да је оно гроб душе пошто је у садашњем животу она као у њему покопана. С друге стране, будући да душа кроз њега очитује све оно што би иначе испољавала, правилно је да се због тога [тело] зове и знак. Чини ми се да су понајпре следбеници Орфеја наденули то име да би душа, док окајава оно због чега је кажњена, имала то (тело) као зид, заправо као [замишљену] слику тамнице да је чува. Дакле, то је, што и само име означава, тамница душе све док не врати дуг и није потребно [том називу] искварити нити једно слово.“ (Cra. 400b-c)<sup>82</sup>

Дакле, ту је поента да су људи, пошто је тело гроб, већ увелико мртви у овом животу због реалности тела:

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα (...)

„И ми смо можда заиста мртви; јер ја сам већ чуо неког од мудраца како смо ми сада мртви и да нам тело дође као гроб (...)“ (Grg. 493a; в. горе Philol. fr. 14)<sup>83</sup>

По Платону тело је препрека на путу ка суштинском сазнању и истини. Истински философ се најмање бави телом и смрт прижељкује као ослобађање од тела, од димензије телесности. Штавише, за живота он мора настојати да методично постигне стање „бестелесности“, како томе Сократ сликовито подучава:

εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἐστὶν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτήν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρῶς ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς· καὶ οὕτω μὲν καθαρὸι ἀπαλλακτόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ

<sup>82</sup> И у модерној науци је било предлога за повезивање именице σῶμα са кореном глагола σώζειν, што је ипак веома спорно због семантике (в. горе 2.1).

<sup>83</sup> Још је језгровитија и исто тако загонетна формулација: τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; „Ко зна да ли је живети заправо бити мртав, а бити мртав заправо живети?“ (Grg. 492e)

εἰκὸς μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, τοῦτο δ' ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές· μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ.

„Јер, ако са телом није могуће ништа чисто спознати, онда остаје једно од двога: или се знање нигде не може задобити или је то могуће само покојнима. Јер тада (после смрти) душа ће бити сама за себе и без тела, а пре не. И док смо живи, бићемо, како ствари стоје, најближе знању онда ако будемо, колико год је могуће, избегавали зближавање с телом и успостављали с њим заједницу само ако је крајња нужда, и ако се не будемо испуњавали његовом природом, него ако се будемо чистили од њега, док нас сâм бог не ослободи. И тако, чисти и ослобођени од безумља тела, бићемо, највероватније, заједно са истим таквима и сазнаваћемо сами по себи све што је непомућено, а то је свакако истина. Наиме, грех је да се нечист дотиче чистога.“ (*Phd.* 66e-67b)

Позната је чињеница да је у списима из Платоновог средњег периода појам тела изразито негативно дефинисан. Ево неколико кључних тачака. Пре свега, душа је у сваком погледу престижнија и супериорнија од тела, што се најпре огледа у чврстој опозицији према њему, притом она њиме апсолутно влада и управља (*Phd.* 79e; 80a; 94b-e). С друге стране тело је ропски подложно уживањима и страстима (*R.* 328d; *Tht.* 186c), такође глади и жеђи и осталим чулним стихијама (*R.* 380e). Да би било здраво и лепо, тело се мора одражавати искуством лекара и гимнастиком (*Smp.* 186c; *Grg.* 452a-b; *Euthd.* 279a-b). Стремљење ка телесном вуче душу надоле; са своје стране тело, што подразумева и око и ухо и било које друго чуло, наводи душу на земаљско и променљиво (*Phd.* 65b-c; 79c; 81b-e; *Phdr.* 248a-e; *Grg.* 523d). Ако је душа невидљива, божанског порекла и бесмртна, онда је тело видљиво, људско и смртно (*Phd.* 79b; 80a-b), само трошни кућерак за преегзистенцијалну душу (*Phdr.* 245-250). Тако се тело доживљава као зло у које је човек заточен као острига у својој шкољци (*Phdr.* 250c; *Phd.* 66b), стога је нужно што је могуће више презирати га и клонити га се (*Phd.* 46a-b; 65c-d).

Ако је Хомер појмом εἶδωλον (у споју са термином ψυχήν) означио бестелесну и безосећајну слику покојника (в. горе II. XXIII 72; 103-4; Od. XXIV 14), а Пиндар пак са извесном дозом оптимизма живи лик живота што преостаје после смрти (в. горе *Fr.* 131b), онда је за Платона једино душа истински и бесмртни део човека док са



прикривеном иронијом у игри речима и на мртво и на живо тело примењује синониме εἶδωλον и ἰνδαλλόμενον,<sup>84</sup> те их тако изједначава:

πεῖθεσθαι δ' ἐστὶ τῷ νομοθέτῃ χρεῶν τά τε ἄλλα καὶ λέγοντι ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν, ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἕκάστοις ἔπεσθαι, καὶ τελευτησάντων λέγεσθαι καλῶς εἶδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως, ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον, παρὰ θεοὺς ἄλλους ἀπιέναι δῶσοντα λόγον, καθάπερ ὁ νόμος ὁ πάτριος λέγει τῷ μὲν γὰρ ἀγαθῷ θαρραλέον, τῷ δὲ κακῷ μάλα φοβερόν βοήθειάν τε αὐτῷ μήτινα μεγάλην εἶναι τετελευτηκότι·

„Неопходно је повиновати се законодавцу и када говори и о другим стварима па тако и о овој: душа је у сваком погледу различита од тела. Тако оно што у самом животу ствара свакога од нас, то није ништа друго него душа, док се тело за свима нама вуче као сен. Стога се лепо каже да су тела мртвих људи само пуке приказе покојника, а да наше уистину суштинско биће, које је бесмртно и назива се душом, одлази другим боговима да, како отачки закон прописује, положи рачун, лак за доброг човека, а изузетно страшан за злога; заиста, после смрти нема за човека никакве знатније помоћи.“ (Lg. 959a-b)

Међутим, у каснијим Платоновим списима приметан је и благи отклон од тако негативног вредновања термина σῶμα као ознаке за живо тело човека, што би се могло најопштије формулисати као једно неутралиније гледиште да душа покреће тело.<sup>85</sup> Ти нови и условно речено „неутрални“ моменти у односу између тела и душе код Платона могу се поткрепити следећим примерима. Иако сâм бог није створио тело, ипак су то урадили синови божји:

τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι (...)

---

<sup>84</sup> У питању су и коренски сродне речи (FRISK I 452; 727).

<sup>85</sup> Вредновање Платонових теза у вези са појмом σῶμα у модерној науци прилично је неједначено. Неки научници дефинишу Платоново потцењивање тела као „провоцирајући став“. Као доказ за то наводе наглашавање јединства тела и душе у Платоновим последњим списима. По њима каснији тумачи Платона, посебно философ Плотин, заострили су учење свога учитеља и извели га до једне врсте „непријатељства“ према телу. (REALE 1999, 209-; SCORNAIENCHI 2008, 70)

„А после тога расејавања бог предаде младим боговима да обликују смртна тела, и све остало што људској души беше потребно придодати (...)“ (*Ti.* 42d-e; в. горе *ibid.* 42e-43a)

Тело и душа доводе се у реципрочан однос, што се огледа у паралелизмима типа здравље тела и разумност душе, болест тела и опачина душе (*R.* 404e; 591d; 609c).

Може се уочити и један позитиван моменат спознаје приписан телу: васиона и сва красота природе, чак и сама лепа тела у одређеној су мери доступни чулима тела, те тако њиховим посредством могу бити подстрек за успон ка идејама (*Ti.* 29a; *Smp.* 211c).

Стога је душа смештена, дословно укореењена, у човековој глави и подиже цело тело човека од земље навише ка сродном небу, тако да глава држи цело тело усправним:

τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἢ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

„О владајућем делу наше душе треба ипак расуђивати овако: бог га је баш као божанство свакоме дао; то је управо онај део душе за који тврдимо да борави на самом врху нашег тела и који нас због сродности са небом диже са земље, пошто, најисправније говорећи, нисмо земаљска већ небеска младица. Јер божанство са оног места, одакле настаде прво рођење душе, закачињући нашу главу као корен успраља и цело тело.“ (*Ti.* 90a- b)<sup>86</sup>

На крају разматрања значења „живо тело (човека)“ код Платона ваља се осврнути још на једно место, где термин σῶμα, како се то наводи у релевантним

---

<sup>86</sup> Ксенофонт такође наглашава да је усправни ход изразито људска особина (*Mem.* I 4, 11). С друге стране, Платон саму главу разматра као посебно и најдрагоценије тело на човеку: Τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θεϊότατόν τέ ἐστίν καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν· ᾧ καὶ πᾶν τὸ σῶμα παρέδωσαν ὑπηρεσίαν αὐτῷ συναθροίσαντες θεοί, κατανοήσαντες ὅτι πασῶν ὅσαι κινήσεις ἔσοιντο μετέχοι. „Подражавајући округли облик васионе, богови уградише два кружна кретања у тело лоптастог облика, оно које ми сада називамо главом, а што је у нама у највећој мери божанског карактера и свим господари. Саставивши га богови предадоше цело (људско) тело њој (глави) као слугу, увидевши да ће она имати удела у свим кретањима, колико год да их буде.“ (*Ti.* 44d)

речницима,<sup>87</sup> показује значење „личност“. Платон, наиме, пише о једном типу државног затвора где би требало да се чува већина обичних криминалаца:

δεσμωτηρίων δὲ ὄντων ἐν τῇ πόλει τριῶν, ἐνὸς μὲν κοινου τοῖς πλείστοις περὶ ἀγορᾶν, σωτηρίας ἕνεκα τοῖς πολλοῖς τῶν σωμάτων (...)

„У држави постоје три типа затвора: један општег карактера у близини централног трга за већину [преступа/преступника] ради личне (телесне) безбедности већине (...)" (Lg. 908a).<sup>88</sup>

Међутим, због свега досад реченог, рекли бисмо да и ту термин σῶμα непосредно очитује физичку спутаност, ограниченост. Наиме, затвореници су, слично као и робови, објекат манипулације. Стога ипак треба нагласити да је изворно обележје пасивности израженије него индивидуализујуће значење јединке, личности и онда када термин σῶμα означава затвореника.

Окренувши се Ксенофону, такође се да установити чињеница да је пасивност доминантна квалификација термина σῶμα као ознаке за живо тело (човека). Тако у оквирима његовог еротског језика појам σῶμα је у првом реду објекат пожуде и средство за успостављање заједнице (Lac. II 13).<sup>89</sup>

Међутим, код Ксенофонта се у односу на Платона уочава суштинска разлика у третману термина σῶμα у значењу „живо тело човека“, што уопште није, колико смо могли да видимо, пропраћено у релевантним речницима. Наиме, Ксенофонт на појединим местима сасвим позитивно и упечатљиво вреднује појам тела придајући му велики значај. Тако, да би човек добро функционисао и у заједници и на личном плану, не сме запостављати своје тело, већ га мора одржавати у добром стању, што је у опречи са горе изнетим Платоновим становиштем о одбацивању већ за живота тела и систематском усвајању стања „бестелесности“ од стране философа:

---

<sup>87</sup> Указује се без икаквог објашњења: „Auch Plato braucht das Wort für die *Person* zB Leg X 908a.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1028); „II. (...) a person, human being (...), cf. Pl. Lg. 908a“ (LSJ 1749).

<sup>88</sup> Слободнији превод би био: „(...) где би се многи од затвореника налазили под сигурним надзором (...)“; уп. тумачење: „σωτηρίας ἕνεκα τοῖς πολλοῖς τῶν σωμάτων for their *safe custody* Pl. Lg. 908a;“ (LSJ 1751)

<sup>89</sup> У том погледу индикативни су изрази τοῦ σώματος κοινωνός (супруг располаже жениним телом) и σωμάτων κοινωνήσοντες ἀλλήλοις (супружници ће узајамно располагати својим телима) (Oec. X 4-; в. горе E. Supp. 219-225).

Ἐπιγένην δὲ τῶν συνόντων τινὰ νέον τε ὄντα καὶ τὸ σῶμα κακῶς ἔχοντα ἰδὼν, Ὡς ἰδιωτικῶς, ἔφη, τὸ σῶμα ἔχεις, ὦ Ἐπίγενες. καὶ ὅς, Ἰδιώτης γάρ, ἔφη, εἰμί, ὦ Σώκρατες. Οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ μελ λόντων ἀγωνίζεσθαι· ἢ δοκεῖ σοι μικρὸς εἶναι ὁ περὶ τῆς ψυχῆς πρὸς τοὺς πολεμίους ἀγών, ὃν Ἀθηναῖοι θήσουσιν, ὅταν τύχωσι; καὶ μὴν οὐκ ὀλίγοι μὲν διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν ἀποθνήσκουσί τε ἐν τοῖς πολεμικοῖς κινδύνοις καὶ αἰσχροῦς σώζονται:

„Једном приликом Сократ међу својим пратиоцима приметил неког младића чије тело беше у лошем стању, те му рече: Епигене, како запостављаш своје тело! А онај одговори: Сократе, све сам, наима, занемарио на приватном плану. Сократ настави: Ти мораш да вежбаш своје тело ни мање ни више од оних који се припремају за такмичење у Олимпији. Или ти се чини да је борба на живот и смрт са непријатељем небитна ствар? Наима, Атињани вазда могу да заподену неки рат. Управо због запостављања тела<sup>90</sup> многи гину у ратним опасностима или се искључиво на сраман начин спасавају. (Мет. III 12, 1-2)

(...) ἢ τῶν διὰ τὴν εὐεξίαν γιγνομένων καταφρονεῖς; καὶ μὴν πάντα γε τὰναντία συμβαίνει τοῖς εὖ τὰ σώματα ἔχουσιν ἢ τοῖς κακῶς.

„(...) или пренебрегаваш предности које са собом добра кондиција тела доноси? Притом они чије је тело у добром стању доживљавају све супротно од оних чије је тело у лошем стању.“ (Мет. III 12, 3-4)

πρὸς πάντα γὰρ ὅσα πράττουσιν ἄνθρωποι χρήσιμον τὸ σῶμά ἐστιν· ἐν πάσαις δὲ ταῖς τοῦ σώματος χρείαις πολὺ διαφέρει ὡς βέλτιστα τὸ σῶμα ἔχειν·

„Јер у свему што људи раде тело има корисну улогу. Дакле, када се већ употребљава, од суштинског значаја је да тело буде у што бољем стању.“ (Мет. III 12, 5-6)

Ксенофонт сасвим реалистично описује и психосоматску условљеност човека. Наима, као код Херодота (в. горе III 33, 3-6; 134, 8-14) и Хераклита (в. горе fr. 67a), и код њега је термин σῶμα у овом значењу комплементаран појмовима из менталног и, шире, из духовног и емоционалног домена:

ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ δοκεῖ ἐλαχίστη σώματος χρεία εἶναι, ἐν τῷ διανοεῖσθαι, τίς οὐκ οἶδεν ὅτι καὶ ἐν τούτῳ πολλοὶ μεγάλα σφάλονται διὰ τὸ μὴ ὑγιαίνειν τὸ σῶμα; καὶ λήθη δὲ καὶ ἀθυμία καὶ δυσκολία καὶ μανία πολλάκις πολλοῖς διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν εἰς τὴν διάνοιαν ἐμπίπτουσιν οὕτως ὥστε καὶ τὰς ἐπιστήμας ἐκβάλλειν.

<sup>90</sup> Уп.: „ἢ τοῦ σώματος καχεξία, *bad habit of body*, opp. εὐεξία.“ (LSJ 933)

„Ко не зна да и приликом расуђивања, где тело привидно само незнатно учествује, многи доспевају у тешке заблуде управо због тога што им тело није здраво? Заборавност, малодушност, лоше расположење и умна поремећеност услед лошег стања њиховог тела често многима онеспособљавају способност расуђивања, тако да губе и стечена знања.“ (Мет. III 12, 6)

τοῖς δὲ τὰ σώματα εὖ ἔχουσι πολλὴ ἀσφάλεια καὶ οὐδεὶς κίνδυνος διὰ γε τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν τοιοῦτόν τι παθεῖν (...)

„Напротив, када је тело здраво, тада човек може бити сасвим миран и не постоји ни најмања опасност да ће због тела нешто тако доживети (...)" (Мет. III 12, 7).

Ксенофонт је заиста посебан јер живо људско тело ставља у изразито позитиван контекст промишљеног божјег стварања, што је, како је горе предочено, сасвим супротно Платоновој тези да је тело нешто чврсто и споредно, другим речима, нужно зло, на шта је душа набасала у свом суноврату са небеских висина:

Πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης εἶναι ἔργα. Οὐκοῦν δοκεῖ σοι ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους ἐπ' ὠφελείᾳ προσθεῖναι αὐτοῖς δι' ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα, ὀφθαλμοὺς μὲν ὥσθ' ὁρᾶν τὰ ὀρατά, ὠτα δὲ ὥσθ' ἀκούειν τὰ ἀκουστά; ὁσμῶν γε μὴν, εἰ μὴ ῥῖνες προσετέθησαν, τί ἂν ἡμῖν ὄφελος ἦν; τίς δ' ἂν αἰσθησῆς ἦν γλυκέων καὶ δριμέων καὶ πάντων τῶν διὰ στόματος ἡδέων, εἰ μὴ γλῶττα τούτων γνώμων ἐνειργάσθη;

„Поштено је да се све оно што настаје на корист сматра делом промишљања. Зар ти се не чини да је творац људи у почетку њима на корист придодао све оно чиме опажају: наиме, очи да виде оно што је видљиво и уши да чују оно што се чути може? Даље, каква би нам била корист од мириса да нос није додат? Какав би био осећај за слаткоћу и љутину и за све друге пријатности што долазе кроз уста да језик [као проценитељ] свега тога није постављен?" (Мет. I 4, 4-6)

ταῦτα οὕτω προνοητικῶς πεπραγμένα ἀπορεῖς πότερα τύχης ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν; Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ἀλλ' οὕτω γε σκοπούμένῳ πάνυ ἔοικε ταῦτα σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήμασι.

„Када је све то тако промишљено створено, сумњаш ли да ли је то дело случаја или промисла? Одговори: Не, него када се разматра са те стране, онда све то у сваком погледу одговара уметничком делу неког мудрог и човекољубивог творца.“ (Мет. I 4, 6-7)

Ксенофонт даље на познат начин уклапа појам σῶμα и у своју космологију доказујући да је и то део божјег промисла што је човеково тело мајсторски састављено

од елемената узетих из природе (или из васионе), што ипак одговара Платоновој позицији у *Тимају* (в. горе *Ti*. 42e-43a):

Ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἶει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτ' εἰδὼς ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὐσῆς ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβόντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι·

„А иначе мислиш да нигде ништа није засновано на разуму иако си свестан да у телу имаш незнатан део иначе непрегледне земље, и исто тако малу количину иначе неизмерљиве воде? Нити када увиђаш да ти је тело састављено и од свега другога, чега иначе има у непојмиљивим количинама, тако што је примило само један мајушни део?“ (*Мет.* I 4, 8)

За Ксенофонта ништа није подвргнуто случају већ је све до најмањег детаља прожето и уређено божјим умом, поготово васиона:

(...) καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινά, ὡς οἶει, εὐτάκτως ἔχειν;

„(...) и сва ова безбројна небеска тела несагледивих размера складно се међусобно односе, како мислиш, неком пуком неразумношћу?“ (*Мет.* I 4, 8)

Ту слику космичке хармоније спонтано преноси на слику човека тако да души додељује управљачку улогу над телом:

Μὰ Δί' οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς. Οὐδὲ γὰρ τὴν σαυτοῦ σύγγε ψυχὴν ὁρᾶς, ἢ τοῦ σώματος κυρία ἐστίν· ὥστε κατὰ γε τοῦτο ἔξεστί σοι λέγειν, ὅτι οὐδὲν γνῶμη, ἀλλὰ τύχη πάντα πράττεις.

„Аристодем: Заиста ми се тако чини јер не видим господаре, као што видим ствараоце онога што се овде дешава. Сократ: Ти свакако не видиш ни своју душу која је господарица тела; сходно томе можеш говорити да ништа не чиниш промишљено већ све по пуком случају.“ (*Мет.* I 4, 9)

Поред тога Ксенофонт такође потврђује општепознату чињеницу да је душа божанског порекла:

ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ, ἢ, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θεοῦ μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν, φανερόν, ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτῇ. ἂ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.

„Ако ли ишта друго у вези са људима, онда пак човекова душа има удела у божанском јер је очигледно да царује у нама а да се сама не види. А све то треба увиђати и не презирати оно што је невидљиво, него му на основу онога што настаје силу сагледавати и божанство поштовати.“ (Mem. IV 3, 14-15)

Ксенофонт, дакле, не покушава ни у једном тренутку да оспори дугом традицијом освештану чињеницу да је душа престижнија и драгоценија од тела:

οὐ τοίνυν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι, ἀλλ', ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε.

„Бог се пак не задовољи само тиме што се побринуо за тело, него је, што је заиста најважније, усадио у човека изврсну душу.“ (Mem. I 4, 13)

Каткад у овом контексту душу поистовећује са умом, што је, како је нотирано горе, устаљен поступак у оваким разматрањима:

ὠγαθέ, ἔφη, κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἶεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ἦ, οὕτω τίθεσθαι, καὶ μὴ τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν, μηδὲ τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἰκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.

„Пријатељу, схвати да твој ум боравећи у твом телу са њим поступа по свом нахођењу. Зато треба исто претпостављати да [божји] разум у васиони све уређује онако како је њему угодно; и немој мислити да твоје око може видети преко много стадија, а да је божје око немоћно да све истовремено сагледава, или да твоја душа може мислити на оно што је овде и на оно што је у Египту и на Сицилији, а да божји разум није кадар истовремено се бринути за све.“ (Mem. I 4, 17-)

Међутим, Ксенофонт је, бар за нас, изузетан јер овај дискурс заокружава недвосмисленим закључком да тако надмоћна душа без тела не би била функционална бар у овој димензији, тј. у земаљским условима. Другим речима, опет инсистира на хармоничном односу између тела и душе у живом човеку јер једно без другог било би потпуно неупотребљиво, нефункционално. Дакле, та два елемента по суштини неједнака ипак равноправно конституишу живог човека и чине га супериорним у односу на остале животиње:

οὐ γὰρ πάνυ σοὶ κατάδηλον ὅτι παρὰ τᾶλλα ζῶα ὥσπερ θεοὶ ἄνθρωποι βιοτεύουσι, φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες; οὔτε γὰρ βροδὸς ἂν

ἔχων σῶμα, ἀνθρώπου δὲ γνώμην ἐδύνατ' ἂν πράττειν ἂ ἐβούλετο, οὐθ' ὅσα χειρᾶς ἔχει, ἄφρονα δ' ἐστί, πλέον οὐδὲν ἔχει. σὺ δ' ἀμφοτέρων τῶν πλείστου ἀξίων τετυχηκῶς οὐκ οἶει σοῦ θεοῦς ἐπιμελεῖσθαι; ἀλλ' ὅταν τί ποιήσωσι, νομιεῖς αὐτοὺς σοῦ φροντίζειν;

„Зар ти није сасвим јасно да, у поређењу са другим живим бићима, људи живе попут богова будући да су од природе телом и душом надмоћнији [од њих]. Јер нити би онај ко би имао говеђе тело а људски разум, могао чинити шта би хтео; исто тако ни све оне [животиње] које би имале руке, али остале неразумне, не би имале никакву предност [од тога]. А ти иако си обдарен и једним и другим, што је најдрагоценије, па ипак мислиш да се богови не старају за тебе?“ (Мет. I 4, 14)

Најзад, код Ксенофонта се сасвим јасно уочава употреба термина σῶμα у индивидуализујућем значењу јединке, дакле за означавање личности, али увек тако да се она сматра објектом, буквално предметом којим неко располаже:

ποιοῦντας ἀλεξόμενος. καὶ γὰρ οὖν πλείστοι δὴ αὐτῶ ἐνί γε ἀνδρὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν ἐπεθύμησαν καὶ χρήματα καὶ πόλεις καὶ τὰ ἑαυτῶν σώματα προέσθαι.

„Стога је већина наших савременика желела да њему једном једином (Киру) стави на располагање своје поседе и своје градове и на крају своја тела (себе саме).“ (An. I 9,12)

νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀίδιός ἐστιν, ὅταν πολεμούντων πόλις ἀλῶ, τῶν ἐλόντων εἶναι καὶ τὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα.

„Јер међу свим људима од памтивека важи закон: Када се у рату заузме град, освајачу припадају људи из тог града и сва њихова имовина.“ (Cyr. VII 5, 73)

Спој са термином χρήματα у оба наведена примера, појачан термином πόλις у првом, показује да проучавани термин у оваквој употреби не подразумева целовиту личност, првенствено слободну, већ просто означава људе као предмете. Поред тога у последњем примеру из контекста је очито да се људи обликом τὰ σώματα свде на робове пошто су заробљеници у већини случајева постајали робови.

Ксенофонтов савременик Исократ такође је свестан да је људска природа састављена од тела и душе, при чему је душа надмоћнији, драгоценији и управљачки елемент док тело служи, тако да препоручује гимнастику за тело а философију за душу.<sup>91</sup> Међутим, код овог представника образованог грађанског слоја очитује се

---

<sup>91</sup> Ὁμολογεῖται μὲν γὰρ τὴν φύσιν ἡμῶν ἕκ τε τοῦ σώματος συγκεῖσθαι καὶ τῆς ψυχῆς· αὐτοῖν δὲ τούτοις οὐδεὶς ἐστὶν ὅστις οὐκ ἂν φήσειεν ἡγεμονικωτέραν πεφυκέναι τὴν ψυχὴν καὶ



донекле специфичније схватање да приликом смрти само слава надживљује и тело и душу.<sup>92</sup> На особен начин Исократ однос између тела и душе преноси на државу: државни устав је душа државе и има улогу покретачког духа у телу.<sup>93</sup>

Пре него што пређемо на Аристотела, овај досадашњи дуалистички дискурс може се згодно сажети Менандровом сентенцом:

ἂν καλὸν ἔχη τις σῶμα καὶ ψυχὴν κακὴν,  
καλὴν ἔχει ναῦν καὶ κυβερνήτην κακόν.

„Ако неко има лепо тело а погану душу, / тај има добар брод али лошег кормилара.“ (fr. 1100 : CAF III 267)

За Аристотела термин σῶμα примарно оличава живо људско тело састављено од трупа и главе, што, слично Платону (в. горе *Phdr.* 264c), као метафору целине примењује на беседу:

ἐπεὶ ἂν μὴ τοιοῦτος ἦ, οὐθὲν δεῖ προοιμίου, ἀλλ' ἢ ὅσον τὸ προᾶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχη ὡσπερ σῶμα κεφαλὴν.

„Ако слушалац није такав, увод је непотребан, осим да се предмет изложи у основним цртама, како би попут тела имао главу.“ (*Rh.* 1415b)

С друге стране, Аристотел ограничава разматрани термин само на труп у опреци према глави (в. горе *Hdt.* II 66, 15-; *Plu. Brut.* 43, 8):

Διὰ τί ὁ ἰδρῶς ἐκ τῆς κεφαλῆς ἢ οὐκ ὄζει ἢ ἦττον τοῦ ἐκ τοῦ σώματος;

„Зашто се зној из главе не осећа или се осећа мање него онај из тела?“ (*Pr.* 867a)

---

πλείονος ἀξίαν· τῆς μὲν γὰρ ἔργον εἶναι βουλευσασθαι καὶ περὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν κοινῶν, τοῦ δὲ σώματος ὑπηρετῆσαι τοῖς ὑπὸ τῆς ψυχῆς γνωσθεῖσιν. (...) περὶ μὲν τὰ σώματα τὴν παιδοτριβικὴν, ἧς ἡ γυμναστικὴ μέρος ἐστίν, περὶ δὲ τὰς ψυχὰς τὴν φιλοσοφίαν (...) (*Isoc.* 15, 180-1).

<sup>92</sup> ἐνθυμηθέντες ὅτι κάλλιον ἐστὶν ἀντὶ θνητοῦ σώματος ἀθάνατον δόξαν ἀντικαταλλάξασθαι, καὶ ψυχῆς, ἣν οὐχ ἔξομεν ὀλίγων ἐτῶν, πρίασθαι τοιαύτην εὐκλειαν, ἢ πάντα τὸν αἰῶνα τοῖς ἐξ ἡμῶν γενομένοις παραμενεῖ, πολὺ μᾶλλον ἢ μικροῦ χρόνου γλιχομένους μεγάλας αἰσχύναις ἡμᾶς αὐτοὺς περιβαλεῖν. (*Isoc.* 6, 109; в. и 5, 134)

<sup>93</sup> Ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις. Αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ βουλευομένη περὶ ἀπάντων καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ διαφυλάττουσα, τὰς δὲ συμφορὰς διαφεύγουσα. Ταύτη καὶ τοὺς νόμους καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς ιδιώτας ἀναγκαῖόν ἐστὶν ὁμοιοῦσθαι καὶ πράττειν οὕτως ἐκάστους οἷαν περ ἂν ταύτην ἔχωσιν. (*Isoc.* 7, 14; в. и 12, 138)

Даље, за Аристотела је тело, поготову тело животиња, сложено од различитих елемената, стога га карактерише и као мешавину:

ἽΟτι δ' οὐχ οἷόν τε ἀπλοῦν εἶναι τὸ τοῦ ζώου σῶμα, φανερόν, λέγω δ' οἷον πύρινον ἢ ἀέρινον.

„Очито је да тело животиња не може бити једноставно, тј. [да је само] од ватре или ваздуха.“ (*de An.* 435a)<sup>94</sup>

Наравно, и Аристотел сучељава тело са душом, при чему се могу издвојити другачији моменти него код Платона; најпре, у хронолошком смислу Аристотел сматра тело примарнијим, тј. као оно што постаје пре душе:

ἔπειτα ὡσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὀρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον (...) ὡσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῆ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. (...) διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς (...)

„Као што су душа и тело две [одвојене ствари], тако видимо два дела душе: неразумни и онај што поседује разум (...) и као што тело постаје пре него душа, тако и неразумни део постаје пре него разумни. (...) Због тога је нужно да брига око тела буде пре оне о души (...)“ (*Pol.* 1334b).

То свакако не значи да је тело надмоћније од душе, напротив, душа је много драгоценији елеменат.<sup>95</sup> Стога је уздржавање од телесних задовољстава пожељно јер је уживање добро али не и највеће:

ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σῶφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος (...)

„Онај ко се уздржава од телесних задовољстава и притом се радује тај је умерен, онај ко притом негодује тај је неумерен (...)“ (*EN* 1104b).

Пошто је тело одређено материјом и обликом, душа се онда мора схватити као његова крајња сврха, која га на крају и чини нечим специфичним. Опет је, дакле,

---

<sup>94</sup> Уп. и: (...) ὅτι τὸ ζῶον σῶμα ἔμψυχόν ἐστιν (*GA* 738b); Ὑγρὸν γὰρ καὶ ξηρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὕλη τῶν συνθέτων σωμάτων ἐστίν (*PA* 646a); посебно за тело водоземца је својствена мешавина: Ἐνυδρα δ' ἐστὶ τὸν ἕτερον τρόπον, διὰ τὴν τοῦ σώματος κρᾶσιν καὶ τὸν βίον, ὅσα δέχεται μὲν τὸν ἀέρα ζῆ δ' ἐν τῷ ὑγρῷ, ἢ ὅσα δέχεται μὲν τὸ ὑγρὸν καὶ ἔχει βράγχια, πορεύεται δ' εἰς τὸ ξηρὸν καὶ λαμβάνει τροφήν. (*HA* 589b)

<sup>95</sup> βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῶων ἐστίν· (*GA* 731b)

посреди другачија формулација појма тело него код Платона: душа као ентелехија (έντελέχεια) неразлучива је од свога тела јер се пројављује као његов облик (εἶδος).

οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μάλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία έντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος έντελέχεια.

„Јер тело није од оних ствари које се додају предмету, него више као сам предмет и материја. Нужно је, дакле, да душа буде суштина као облик природног тела које заиста поседује живот, а таква суштина је ентелехија. [Душа] је, дакле, ентелехија таквога тела.“ (*de An.* 412a 17-22)

διὸ ἢ ψυχὴ ἐστὶν έντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος.

„Зато је душа прва ентелехија природног тела које заиста (или потенцијално) има живот.“ (*de An.* 412a 27-)

τούτων δ' ἢ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος έντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν έντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματος τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μὴτ' ἄνευ σώματος εἶναι μῆτε σῶμά τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δὲ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ (...)

„Од тога материја је потенцијал док је облик ентелехија; пошто се живо биће састоји од обога, није тело ентелехија душе, него је она [ентелехија] неког тела. Стога добро претпостављају они којима се чини да нити душа постоји без тела нити је она неко тело. Јер душа није тело, него нешто од тела. Стога се налази у телу, и то у оваквом телу (...)" (*de An.* 414a 16-22).

У том конфронтирању тела са душом код Аристотела је уочљиво приближавање домену физике, будући да појам σῶμα сам за себе, без душе, по својој суштини је нешто предметно, заправо материја, супстанца, што се најбоље види када у прегледу пресократовских дефиниција на појам ψυχὴ примењује облике ἀσώματον и ἀσωματώτατον:

ἐπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδόασιν· (...) ὅθεν ἔδοξε τισὶ πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἔτι δὲ κινεῖται τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως.

„Сходно томе и душу дефинишу. (...) Одатле су неки помислили да је душа ватра јер се састоји од најситинијих честица и у највећем степену је бестелесна, а уз то и оно што се прво креће и покреће остале ствари.“ (*de An.* 405a 3-7)

καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἶπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τᾶλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον ἀεὶ· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι·

„И Хераклит говори да је душа принцип, када већ тврди да је испарење из кога изводи и све остало, и додаје да је најбестелеснија и увек тече те да се покренуто спознаје покренутим.“ (*de An.* 405a 25-28)

τριῶν δὲ τρόπων παραδεδομένων καθ' οὓς ὀρίζονται τὴν ψυχὴν, οἱ μὲν τὸ κινήτικώτατον ἀπεφήναντο τῷ κινεῖν ἑαυτό, οἱ δὲ σῶμα τὸ λεπτομερέστατον ἢ τὸ ἀσωματώτατον τῶν ἄλλων.

„Три су начина предана којима дефинишу душу. Једни рекоше да је најпокретнија јер покреће и саму себе, а други да је тело најситније и од осталих најбестелесније.“ (*de An.* 409b 19-21)<sup>96</sup>

Најзад, Аристотел већ на препознатљив начин преноси слику тела као сложене и сразмерно заокружене целине на државу:

ὥσπερ γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ ἀυξάνεσθαι ἀνάλογον ἵνα μένη ἡ συμμετρία, εἰ δὲ μὴ, φθείρεται, ὅταν ὁ μὲν πούς τεττάρων πηχῶν ἢ τὸ δ' ἄλλο σῶμα δυοῖν σπιθαμαῖν, ἐνίστε δὲ κἂν εἰς ἄλλου ζώου μεταβάλοι μορφήν, εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν ἀυξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον, οὕτω καὶ πόλις σύγκειται ἐκ μερῶν, ὧν πολλάκις λανθάνει τι ἀυξανόμενον, οἷον τὸ τῶν ἀπόρων πλήθος ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ πολιτείαις.

„Јер као што је тело састављено од делова и као што сваки део мора сразмерно расти да се не би нарушила симетрија – у супротном, [тело] пропада када би стопало било четири лаката, а остало тело тек два педља, или би каткад прешло у облик друге животиње ако би расло несразмерно не само квантитативно него и квалитативно – исто тако је и држава састављена од делова од којих неки неприметно расте, на пример мноштво сиротиње у демократијама и политејама.“ (*Pol.* 1302b-1303a)

Индикативно је да Аристотел на неким местима приликом тумачења државе као целине синонимно са σῶμα користи израз τὸ ὅλον доказујући да је држава као целина

---

<sup>96</sup> Дакле, ту се већ код Аристотела може наслутити прелазак у физику, тј. благо се очитује философска нијанса значења телесног, предметног, која ће се потпуно развити, на пример, код придева супротног значења: ἢ ὅτι ὁ νέων ἀεὶ ἐπιστηριζόμενος ἐν τῷ ὕδατι νεῖ, ἐν δὲ τῷ σωματωδεστέρῳ μᾶλλον ἀποστηρίζεσθαι δυνάμεθα, σωματωδέστερον δέ ἐστι τὸ θαλάττιον ὕδαρ τοῦ ποταμίου· Наиме, „(...) морска вода је телеснија, предметнија (односно гушћа) од речне воде.“ (*Prob.* 933a 10-12)

старија него појединац, као што је целовит човек старији него његов неки поједини уд који као мртав само је још по имену нога или рука:

ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη) (...)

„А [људска] заједница гради дом и државу. А држава је по својој природи превасдонија од дома и од свакога од нас појединачно, јер је целина нужно важнија од делова. Ако се целина [тела] разбије, не постоји више ни нога ни рука, осим можда само по називу, као када би неко рекао камена рука; јер мртва рука биће слична каменој.“ (Pol. 1253a 18-23)

Плутарх, који се налази на прелазу из првог у други век поселе Христа, посебно је интересантан за поређење будући да је савременик каснијих аутора *Новог Завета* и баштиник различитих традиција. Све досад обрађене употребе термина σῶμα као ознаке за живо тело (човека) код њега су углавном посведочене. Најпре, и код њега тело означава опажљиви аспект човека:

Ἐν δὲ τῇ Μιλήτῳ πολλοὺς ἀνδριάντας ἀθλητῶν θεασάμενος Ὀλύμπια καὶ Πύθια νενικηκότων καὶ ποῦ τὰ τηλικαῦτα ἔφη ἦν σώματα, ὅτε οἱ βάρβαροι ὑμῶν τὴν πόλιν ἐπολιόρκουν;

„Видевши у Милету бројне статуе атлета који су побеђивали на олимпијским и питијским играма, Александар рече: А где су била та тако снажна тела када су варвари опседали ваш град?“ (apophthegmata 180a 3-6)<sup>97</sup>

Ψηφισαμένης δὲ τῆς συγκλήτου μόνῳ Μαρκέλλῳ θρίαμβον, εἰσήλαυνε, τῇ μὲν ἄλλῃ λαμπρότητι καὶ πλούτῳ καὶ λαφύροις καὶ σώμασιν ὑπερφυέσιν αἰχμαλώτων ἐν ὀλίγοις θαυμαστός (...)

„Пошто сенат само њему додели тријумф, Марцело поведе јединствену и чудесну поворку, што се огледало у њеном посебном сјају и богатству плена; ту су и дивовска тела заробљеника [изазивала дивљење] (...)“ (Marc. 8, 1-).

И код Плутарха проучавани термин у значењу „живо (људско) тело“ у великој мери има пасивни карактер.<sup>98</sup> Тако је тело објекат еротске жеље (*Quaestiones convivales*

<sup>97</sup> Ту се не може искључити и индивидуализујуће значење јединке, личности, конкретно „људи“.

<sup>98</sup> Такође, код Плутарха у овој употреби проучавани термин може бити ограничен на труп у опреци према глави (в. горе Brut. 43, 8).

682c-e) или, с друге стране, у контексту формирања брачне заједнице представља заједничку својину (в. горе X. *Оес.* X 4-):

οὕτω τῶν γαμούντων καὶ σώματα καὶ χρήματα καὶ φίλους καὶ οἰκείους ἀναμειχθῆναι δι' ἀλλήλων.

„Тако су супружници између себе удружили и тела и материјална добра и пријатеље и рођаке.“ (*Conjugalium praecepta* 143a 1-)

У наведеној потврди могу се нотирати две већ раније уочене индиције за пасивну конотацију разматраног термина: прва је спој σώματα καὶ χρήματα (в. горе X. *Απ.* I 9, 12; *Сур.* VII 5, 73), који је посведочен још на једном месту код Плутарха и то у изворној вези са појмом смрти:

τούτοις γὰρ οἰκείως ἄν τις ταῦτα συνάψει·  
ποῦ γὰρ τὰ σεμνὰ κείνα, ποῦ δὲ Λυδίας  
μέγας δυνάστης Κροῖσος ἢ Ξέρξης βαρὺν  
ζεύξας θαλάσσης αὐχέν' Ἑλλησποντίας;  
ἅπαντες Αἰδην ἤλθον καὶ Λήθης δόμους,  
τῶν χρημάτων ἅμα τοῖς σώμασι διαφθαρέντων.

„На то се сасвим лепо могу надовезати следећи стихови: Та где су она славна имена, велики где је владар Лидије Крез? Где Ксеркс што дубоки подјарми јаз Хелеспонта? Хаду су отишли сви, у Летине одаје сишли, а заједно с њиховим телима пропало је и њихово богатство.“ (*Consolatio ad Apollonium* 110d 6-e 2)

Друга индиција је мотив физичког мешања тела (в. горе *Arist.* *HA* 589b), који Плутарх у истом спису још једном примењује на супружнике:

καὶ γὰρ ἡ φύσις μίγνυσι διὰ τῶν σωμάτων ἡμᾶς, ἴν' ἐξ ἑκατέρων μέρος λαβοῦσα καὶ συγχέασα κοινὸν ἀμφοτέροις ἀποδῶ τὸ γεννώμενον, ὥστε μηδέτερον διορίσαι μηδὲ διακρίναι τὸ ἴδιον ἢ τὸ ἀλλότριον.

„Јер и природа нас телима меша (сједињује), тако да узевши део од сваког супружника и помешавши даје дете заједничко обома родитељима, при чему није могуће разлучити и разазнати властиту особину од туђе.“ (*Conjugalium praecepta* 140e 11-f6)

Плутарх термином σῶμα означава и ратне заробљенике, тако да поред индивидуализујућег значења у први план долази њихова спутаност, ограниченост:

ἀπέγνωσαν γὰρ αὐτοὺς οἱ βάρβαροι καὶ τῷ Σερτωρίῳ παρέδωκαν. ὁ δὲ τῶν μὲν σωμάτων ἐφέισατο καὶ πάντας ἀφῆκε, τὴν δὲ πόλιν κατέπρησεν (...)

„Варвари пак падоше у очајање и предадоше се Серторију. Он поштеди заробљенике и све их пусти, али град спали (...)“ (*Sert.* 18, 10-).<sup>99</sup>

Наравно, и код Плутарха, понајвише по узору на Платона, узајамни однос тела и душе представља основни оквир за сагледавање човека:

τότε μὲν οὖν ὑπὸ τὸν τῆς τελευτῆς καιρὸν ἐντυγχάνειν σοι καὶ παρακαλεῖν ἀνθρωπίνως φέρειν τὸ συμβεβηκὸς ἀνοίκειον ἦν, παρειμένῳ τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς παραλόγου συμφορᾶς, καὶ συμπαθεῖν δ' ἦν ἀναγκαῖον·

„Тада, непосредно после смрти [твога сина], није било на месту уверавати те да храбро поднесеш несрећу, јер си био клонуо и телом и душом због изненадне невоље; тада је ваљало саучествовати у твој болу.“ (*Consolatio ad Apollonium* 102a)

Μεμφομένων δέ τινων τὴν γύμνωσιν τῶν παρθένων ἐν ταῖς πομπαῖς καὶ τὴν αἰτίαν ζητούντων, ἴν' ἔφη τὰ αὐτὰ τοῖς ἀνδράσιν ἐπιτηδεύουσαι μὴδὲν μείον ἔχωσι μῆτε κατὰ σώματος ἰσχύον καὶ υἰγίαιαν μῆτε κατὰ ψυχῆς φιλοτιμίαν καὶ ἀρετήν, δόξης δὲ τῆς παρὰ τοῖς πολλοῖς ὑπερφρονῶσιν.

„Када су неки пребацивали због голих девојака у свечаним поворкама и тражили разлог за то, он рече: Да оне, држећи се истога као мушкарци, не буду ништа слабије [од њих] нити снагом и здрављем тела, нити амбицијом и врлином душе и да презиру мишљење гомиле.“ (*Apophthegmata Laconica* 227e)

Ваља указати да се проучавани термин код Плутарха јавља комплементаран са појмом *διάνοια* (в. горе Hdt. III 33, 3-6; 134, 8-14; E. Med. 20-29):

καὶ συναγαγὼν τοὺς Ἀχαιοὺς, τοῖς τε σώμασιν ἀγυμνάστους ὄντας καὶ ταῖς διανοίαις ἐκλελυμένους πρὸς τὸν πόλεμον, ἠττάται περὶ Καφύας·

„И сабравши Ахајце, чија су тела била неувежбана и који нису били нимало одлучни за рат, би поражен код Кафије.“ (*Arat.* 47, 4-)

Функционално садејство тела и душе, тако да се једно без другог не може кретати, представља позитивно, али усамљено и највероватније позним Платоном условљено Плутархово гледиште.<sup>100</sup> Такође, ако и говори о погубним страстима душе

---

<sup>99</sup> Можда ту израз τῶν σωμάτων φείδεσθαι одговара изразу σώζειν σῶμα, па се може превести „(...) поштеди им животе“ (в. доле D. 22, 55-; Th. I 136, 4; Isoc. 6, 46); уп. и еквивалентан израз: (...) οὐδὲ τῆς ψυχῆς ἐφείσαντο. „(...) нису поштедели ни своје животе.“ (в. доле D. 60, 18-9)

<sup>100</sup> ὀρθῶς οὖν ὁ Πλάτων παρήνευσε μῆτε σῶμα κινεῖν ἄνευ ψυχῆς μῆτε ψυχὴν ἄνευ σώματος, ἀλλ' οἷόν τινα ξυνωρίδος ἰσορροπίαν διαφυλάττειν, ὅτε μάλιστα τῇ ψυχῇ συνεργεῖ τὸ σῶμα καὶ συγκάμνει (...) (*De tuenda sanitate praecepta* 137e).

које кидишу на тело, тако да се сама душа налази у тешком положају са slabим изгледима (*De tuenda sanitate praecepta* 125b-c; 135e; 136b-c), Плутарх ипак чврсто стоји на позицијама средњег Платона када разобличава тело као главну препреку философу и када назначаваша предуслове за слободу душе:

μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν, φησὶν ὁ Πλάτων, ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δ' ἐάν τινες νόσοι προσ πέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῖν τὴν τοῦ ὄντος θήραν, ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμᾶς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῶ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι· διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται· τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ· καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας πέρι διὰ ταῦτα πάντα.

„Платон каже да нам тело причињава хиљаду брига због неопходне исхране. Још ако га нападну какве болештине, оне нас спречавају у потрази за истинитим. Поред тога, тело нас испуњава похотама, страсним жељама, страховима, различитим привидима и сујетом, тако да нас уистину доводи у стање у којем, такорећи, никада ништа ваљано не можемо расудити. Јер ратове, устанке и битке не узрокује нико други до тело и његове похоте. Ради стицања новца настају сви ратови, а новац смо принуђени да стичемо јер морамо да угађамо телу. Због свега тога не налазимо времена за философију.“ (*Consolatio ad Apollonium* 108a-b; уп. горе Pl. *Phd.* 66b)

По Плутарху исто треба одбацити као неодрживо народно веровање да смрт представља коначну пропаст и тела и душе; напротив, смрт је пре раздвајање та два елемента што омогућава души да најзад постане чиста и слободна (*Consolatio ad Apollonium* 107d; 121d-e; 108c-d; 114d). Плутарх такође детаљно описује како приликом привидне смрти разум напушта тело (слично кормиларевом паду са брода у море) и уздиже се у небо где се упознаје са загробном (небеском?) судбином душа, али ипак остатак душе остаје у телу као сидро пошто није дошло до коначног раздвајања (в. горе *De sera numinis vindicta* 563d-564c).

Сасвим је јединствена формулација када Плутарх изричито тврди да је ум (νοῦς) божанство (δαίμων) изван тела док су једне душе сасвим погружене у тело а друге делимично (*De genio Socratis* 591d-e).

Најзад, Плутарх за термин σῶμα, по узору на Платона, везује представу целовитости. Тако је израз ἐν σῶμα симбол политичког јединства:



(...) οὕτω τῆς Ἑλλάδος ἀσθενοῦς καὶ εὐδιαλύτου φερομένης κατὰ πόλεις ἐν τῷ τότε χρόνῳ, πρῶτον συστάντες οἱ Ἀχαιοί, καὶ τῶν κύκλῳ πόλεων τὰς μὲν ἐκ τοῦ βοηθεῖν καὶ συνελευθεροῦν ἀπὸ τῶν τυράννων ὑπολαμβάνοντες, τὰς δ' ὁμοιοῖα καὶ πολιτεία καταμειγνύντες εἰς ἑαυτούς, ἐν σῶμα καὶ μίαν δύναμιν κατασκευάσαι διεννοοῦντο τὴν Πελοπόννησον.

„(...) тако да су се Ахајци најпре у време када се Хелада, слаба и склона комадању, колебала, град за градом, ујединили и онда, придобивајући једне од околних градова тако што су им притецали у помоћ и заједно их ослобађали од тирана, а друге су придруживали себи истим политичким ставовима у погледу политичког уређења, наумили су да од Пелопонеза да направе једно тело и једну власт.“ (*Phil.* 8)

Вредна је пажње и метафора да су грађани у држави органски повезани, тј. да су делови живог организма – државе:

(...) ὀρθῶς ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας ὥσπερ ἑνὸς μέρη σώματος συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις.

„(...) с правом је законодавац навикавао грађане да се осећају деловима једног тела и да учествују у боли један са другим.“ (*Sol.* 18, 6-)

Дражва се представља као снажно тело, заправо труп, које тражи адекватну главу:

ἀλλ' ἐπειδὴ λαμπρῶς τὸν πόλεμον ἐκφήνας ὁ Οὐίνδιξ ἔγραψε τῷ Γάλβα παρακαλῶν ἀναδέξασθαι τὴν ἡγεμονίαν καὶ παρασχεῖν ἑαυτὸν ἰσχυρῶ σώματι ζητοῦντι κεφαλὴν (...)

„Пошто је свечано објавио рат, Виндекс је писао Галби позивајући га да преузме власт и да тако снажном телу буде глава коју оно тражи (...)“ (*Galb.* 4, 3).

Такође, појам σῶμα код Плутарха је оличење целовите (или ненерушене) хармоније: наиме, целовито тело музике, заправо њена структура, састоји се од неједнаких делова који заједно, у складном садејству, производе пријатну музику.<sup>101</sup>

Плутарху је такође познато стоичко учење о различитим телима по коме се једна тела састоје од делова који су најтешње могуће међусобно слепљени, на пример кућа, брод, док друга тела, на пример војску, војни логор или скупштину (ἐκκλησία), формирају појединачни међусобно раздвојени делови (*Conjugalia praecepta* 142e-f).

---

<sup>101</sup> συνεστάναι δ' αὐτῆς τὸ σῶμα ἔλεγεν ἐκ μερῶν ἀνομοίων, συμφωνούντων μέντοι πρὸς ἀλλήλα, ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς μεσότητας αὐτῆς κατὰ τὸν ἀριθμητικὸν λόγον συμφωνεῖν. (*De musica* 1139c)

Плутарх доживљава васиону као највеће светиште којим бог, као умна сила и разум, апсолуно влада (*De tranquillitate animi* 477c), при чему се осврће и на стоичко учење о савршеном телу васионе састављеном ипак од несавршених делова (тела?):

ἔπειτα τίς ἀνάγκη πολλοὺς εἶναι Δίας, ἂν πλείονες ὧσι κόσμοι, καὶ μὴ καθ' ἕκαστον ἄρχοντα πρῶτον καὶ ἡγεμόνα τοῦ ὅλου θεὸν ἔχοντα καὶ νοῦν καὶ λόγον, οἷος ὁ παρ' ἡμῖν κύριος ἀπάντων καὶ πατὴρ ἐπονομαζόμενος; ἢ τί κωλύσει τῆς τοῦ Διὸς εἰμαρμένης καὶ προνοίας ὑπηκόους πάντας εἶναι, καὶ τοῦτον ἐφορᾶν ἐν μέρει καὶ κατευθύνειν ἐνδιδόντα πᾶσιν ἀρχὰς καὶ σπέρματα καὶ λόγους τῶν περαινομένων; οὐ γὰρ ἐνταῦθα μὲν ἐν συνίσταται σῶμα πολλάκις ἐκ διεστώτων σωμάτων, οἷον ἐκκλησία καὶ στρατεύμα καὶ χορός, ὧν ἑκάστῳ καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν καὶ μανθάνειν συμβέβηκεν, ὡς οἶεται Χρῦσιππος, ἐν δὲ τῷ παντὶ δέκα κόσμους ἢ πεντήκοντα ἢ ἑκατὸν ὄντας ἐνὶ χρῆσθαι λόγῳ καὶ πρὸς ἀρχὴν συντετάχθαι μίαν ἀδύνατόν ἐστιν.

„Затим, каква је нужност да буде више богова по имену Зевс ако евентуално има више светова, а не један бог као први владар и управитељ свемира, обдарен умом и разумом, као што је овај кога ми називамо господарем свега и оцем? Шта ће сметати да сви светови буду подређени Зевсовој промисли и судбини и да их он наизменично надгледа и управља њима доделивши свима начела, клице и узроке за све што се у њима извршава? Није ли често случај и овде (у земаљској димензији) да се једно тело састоји из већег броја посебних тела – на пример, скупштина, војска, хор – од којих је свако засебно способно и да живи, мисли, учи, као што сматра Хрисип? А зашто онда у свемиру не би постојало десет, или педесет, или чак сто светова, који би били обухваћени једним поретком и распоређени по једном принципу?“ (*De defectu oraculorum* 425f-426a)

На крају разматрања употребе термина σῶμα као ознаке за живо тело у хеленској традицији ваља указати још на две споредне али занимљиве употребе. Наиме, као што је горе речено, сам развој значења „мртво тело“ > „живо тело“ у великој мери је условљен односом појмова σῶμα и ψυχή од почетка писане предаје, дакле, већ од Хомера. Својство живота у оном елементарном физичком смислу са појма ψυχή преноси се бар привремено на беживотно тело означено појмом σῶμα, што би потврдио паралелизам значења „живот“ у следећим обртима:

τὸ σῶμα σώζειν (σῶσαι) / διασώζειν (διασώσασθαι) „спасавати / спасти (голи) живот“<sup>102</sup>

(...) ὅτι τοῖς μὲν δούλοις τὸ σῶμα τῶν ἀδικημάτων ἀπάντων ὑπεύθυνόν ἐστιν, τοῖς δ' ἐλευθέροις, κἂν τὰ μέγιστ' ἀτυχῶσιν, τοῦτό γ' ἔνεστι σῶσαι.

„(...) робови морају својим телом испаштати за све своје преступе док је слободним људима могуће спасти га (т.ј. своје тело од кажњавања) и у најтежим околностима.“ (D. 22, 55)<sup>103</sup>

...γενναῖον δὲ εἶναι τοὺς ὁμοίους ἀπὸ τοῦ ἴσου τιμωρεῖσθαι. καὶ ἅμα αὐτὸς μὲν ἐκείνῳ χρείας τινὸς καὶ οὐκ ἐς τὸ σῶμα σώζεσθαι ἐναντιωθῆναι, ἐκείνον δ' ἄν, εἰ ἐκδοίη αὐτόν (εἰπὼν ὑφ' ὧν καὶ ἐφ' ᾧ διώκεται), σωτηρίας ἂν τῆς ψυχῆς ἀποστερηῆσαι.

„(...) Међутим, племенитом човеку приличи да се свети истом мером само ономе ко му је раван. Осим тога, он (Темистокле) је заиста раније одбио неку његову молбу, али тада није било у питању спасавање (голог) живота. Адмет, међутим, ако би га (Темистокла) предао [гониоцима] (а рекао му је и ко га гони и зашто), ускратио би му сваки изглед на спас голог живота.“ (Th. I 136, 4)

Παραπλήσια δὲ τούτοις Ἀμύντας ὁ Μακεδόνων βασιλεὺς ἔπραξεν. Ἡττηθεὶς γὰρ ὑπὸ τῶν βαρβάρων τῶν προσοικούντων μάχη καὶ πάσης Μακεδονίας ἀποστερηθεὶς, τὸ μὲν πρῶτον ἐκλιπεῖν τὴν χώραν διενοήθη καὶ τὸ σῶμα διασώζειν...

„Аминта, краљ Македоније, поступио је слично томе. Пошто су га суседни варвари у бици поразили и лишили целе Македоније, најпре је наумио да напусти земљу и спасава (голи) живот (...)“ (Isoc. 6, 46)<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Обрт је посведочен и код трагедиографа, в.горе S. *Ant.* 672-6; E. *Hec.* 301-2.

<sup>103</sup> На овом месту контекст ипак подразумева значење сваке телесне, а не само смртне казне у опозицији према новчаној. Претходно је реч о хапшењу атинских грађана. Ради главне дискусије битно је приметити да ту значење опажљивог аспекта човека који подлеже казни (в. горе S. *OT* 642-3; 658-9), затим веза са институцијом ропства и индиректни спој са термином *χορήματα* недвосмислено потврђују пасивни карактер термина *σῶμα*.

<sup>104</sup> Проучавани термин се у изразу τὸ σῶμα διασώζειν може схватити и као повратна заменица „спасити себе“; уп. и: „So Isoc Or 6, 46: τὸ σῶμα διασώζειν *seine körperliche Existenz retten*.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1029)

Πρὸς ταῦτα ἀναστὰς Ξενοφῶν ὑπὲρ τῶν στρατιωτῶν εἶπεν· Ἡμεῖς δέ, ὦ ἄνδρες Σινωπεῖς, ἤκομεν ἀγαπῶντες ὅτι τὰ σώματα διεσωσάμεθα καὶ τὰ ὅπλα· οὐ γὰρ ἦν δυνατὸν ἅμα τε χρήματα ἄγειν καὶ φέρειν καὶ τοῖς πολεμίοις μάχεσθαι.

„Затим се Ксенофонт подиже и рече у име војника: Синоплјани, ми смо задовољни дошли јер извукосмо живе главе и [сачуvasмо] оружје; није, наима, било могуће истовремено водити и носити плен и борити се са непријатељима.“ (X. An. V 5, 13)

τὴν ψυχὴν σῶσαι „спасти (голи) живот“:

Ὡς δὲ ἐκβῆναι τάχιστα ἐς γῆν τὸν Ξέρξην, ποιῆσαι τοιόνδε· ὅτι μὲν ἔσωσε βασιλέος τὴν ψυχὴν, δωρήσασθαι χρυσῆν στεφάνην τὸν κυβερνήτην, ὅτι δὲ Περσέων πολλοὺς ἀπώλεσε, ἀποταμεῖν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

„Чим је Ксеркс [са брода] ступио на земљу, учинио је следеће: кормирала је даривао златним венцем јер је краљу спасао живот, а затим [је наредио] да се [истом кормилару] одрубѝ глава пошто је подавио многе Персијанце.“ (Hdt. VIII 118, 18)<sup>105</sup>

περὶ τοῦ σώματος ἀγωνίζεσθαι „борити се за живот“:

Εἰ μὲν περὶ ἄλλου τινὸς ἢ τοῦ σώματος, ὦ ἄνδρες δικασταί, Καλλίας ἠγωνίζετο, ἐξήρκει ἂν μοι καὶ τὰ παρὰ τῶν ἄλλων εἰρημμένα·

„Да се Калија [тада] за ишта друго борио осим за (голи) живот, судије, мени би било довољно оно што су други рекли.“ (Lys. V 1)<sup>106</sup>

περὶ τοῦ σώματος κινδυνεύειν / κινδυνεῦσαι „свој живот стављати / ставити на коцку“:

ἐγὼ γὰρ νῦν καὶ περὶ τοῦ σώματος καὶ περὶ τῶν χρημάτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων κινδυνεύω, ὅτι τοῖς τῆς πόλεως νόμοις ἐπειθόμην.

---

<sup>105</sup> Уп. еквивалентне изразе на разматраним местима: (...) σωτηρίας ἂν τῆς ψυχῆς ἀποστερηθῆσαι „(...) ускратио би му сваки изглед на спас голог живота“ (горе Th. I 136, 4); (...) εἰς πεῖραν ἦλθον ἀγῶνος, εἰς ὃν οὐδὲ τῆς ψυχῆς ἐφείσαντο „(...) искусили су праву борбу у којој нису поштедели ни своје животе“ (доле D. 60, 18-9); ὁ δὲ τῶν μὲν σωμάτων ἐφείσαντο (...) „он поштеди заробљенике (...)“ (горе Plu. Sert. 18, 10-).

<sup>106</sup> Уп.: „περὶ τοῦ σώματος ἀγωνίζεσθαι for one's life, Lys. 5. 1.“ (LSJ 1749) Посведочен је и еквивалентан израз са термином ψυχῆ: (...) πλείω λαμβάνων ἀπὸ τούτων ἢ τῶν ἀγῶνων, οὐς ὑμεῖς περὶ τῆς ψυχῆς ἠγωνίζεσθε „(...) које сте ви водили за свој (голи) живот.“ (D. 18, 262)

„Наиме, ја сада стављам на коцку (голи) живот и имовину и све остало јер сам се повиновао законима државе.“ (id. I 50)<sup>107</sup>

οὗτος ἄρα βουλήσεται περὶ τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ κινδυνεύσαι;

„Зар ће такав човек пожелети да свој живот стави на коцку?“ (And. *De mysteriis* IV)

περὶ τῆς ψυχῆς κινδυνεύειν „свој живот стављати на коцку“:

... Οὐδείς γὰρ ἂν τὸν ἔσχατον κίνδυνον περὶ τῆς ψυχῆς κινδυνεύων ἐτοίμην καὶ κατειργασμένην τὴν ὠφέλειαν ἀφῆκεν·

„(...) јер нико да се упустио у крајњи ризик по свој живот не би пропустио да оствари готову и лако доступну добит.“ (Antipho II 4, 5)

Τίς γὰρ πλουτῶν ἐθελήσει κινδυνεύων περὶ τῆς ψυχῆς τῆς αὐτοῦ τοῦτο ποιῆσαι;

„Јер који богаташ ће желети да се подухвати тога ризикујући свој живот?“ (Ag. Pl. 524)

τῷ σώματι κινδυνεύειν „живот стављати на коцку“:<sup>108</sup>

Οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πρίαμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι προσήκοντες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροισι σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοισι καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν [ἐβούλοντο], ὅπως Ἀλέξανδρος Ἑλένη συνοικέη.

„Јер ни Пријам нити његови људи нису били тако слабоумни да су желели да своје животе и своју децу и свој град стављају на коцку само зато да би Александар живео са Хеленом.“ (Hdt. II 120, 5-8)

τῇ ψυχῇ κινδυνεύειν „живот стављати на коцку“:

Νόμος γὰρ σφι οὕτω ἔχων ἐστὶ· ἐπεὰν μέλλωσι κινδυνεύειν τῇ ψυχῇ, τότε τὰς κεφαλὰς κοσμέονται.

„Јер у њих је такав обичај: када намеравају да свој живот стављају на коцку, тада украшавају своје главе.“ (id. VII 209, 13-15)

---

<sup>107</sup> Код беседника Лисије среће се и следећи израз са истим значењем: ἀλλ' ὅμως οὐ τὸ πλῆθος τῶν ἐναντίων φοβηθέντες, ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι τοῖς ἑαυτῶν κινδυνεύσαντες (...) „Међутим, ипак се не уплашише великог броја својих противника, већ ризиковаше своје животе (...)“ (Lys. II 63).

<sup>108</sup> За глагол κινδυνεύειν ипак је бољи превод „стављати на коцку“ него „ризиковати“, јер је реч првобитно изгледа била коцкарски термин (FRISK I 855).

Када се значење „живо тело“ усталило и постало преовлађујуће, термин σῶμα у изворном значењу „мртво тело“ изискује одређене допуне:

Ἀνελεύθερον δὲ οὐ δοκεῖ καὶ φιλοχρήματον νεκρὸν συλᾶν, καὶ γυναικείας τε καὶ σμικρᾶς διανοίας τὸ πολέμιον νομίζειν τὸ σῶμα τοῦ τεθνεῶτος ἀποπταμένου τοῦ ἐχθροῦ, λελοιπότος δὲ ᾧ ἐπολέμει;

„Зар се чин пљачкања мртваца не чини примитивним и похлепним? Зар није одлика женског и приземног начина размишљања сматрати тело покојника нечим непријатељским иако је непријатељ нестало оставивши оно чиме је ратовао?“ (Pl. R. 469d)

οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ σκόπει, μὴ κάκεινο θεῖον αὐτῷ συμβέβηκεν, ὅτι τῶν σωμάτων τὰ νεκρὰ διατηροῦν ἄσηπτα καὶ μόνιμα πολὺν χρόνον ἀντιτάττεται τῷ θανάτῳ καὶ οὐκ ἔᾶ παντελῶς ἐξολέσθαι καὶ ἀφανισθῆναι τὸ θνητόν.

„Размисли још о овоме: да ли со поседује још једну божанску особину? Наиме, она штити мртва тела од пропадања и конзервира их на дуго време. На тај начин супротставља се смрти и не допушта да смртно [тело] сасвим пропадне и нестане.“ (Plu. *Quaestiones convivales* 685b)<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> За сличан израз τὰ τῶν νεκρῶν σώματα в. горе Pl. Lg. 959a-b.

### 3.1.3. Значење „роб“

Досад је установљена ова развојна нит проучаваног термина „мртво тело“ > „живо тело“ > „јединка, појединац, личност“. За последњи семантички прелаз констатовано је да је у потпуности одређен пасивношћу, било да је реч о спутаности затвореника<sup>110</sup> или се појединац означен термином σῶμα просто третира као предмет. Такође, у вези са тим већ су горе издвојена места код Ксенофонта где је за то индивидуализујуће значење „појединац“, којим се буквално располаже као предметом, посебно индикативан спој σώματα καὶ χρήματα (An. I 9,12; Cyr. VII 5, 73). Међутим, тај спој заслужује да се боље размотри и код историографа Тукидида будући да читује разноврсне и суптилно диференциране употребе условљене контекстима који их окружују, што са своје стране доприноси дубљем сагледавању проучаваног термина. Најпре погледајмо занимљиво место где је у споју σώματα καὶ χρήματα ипак доминантна хомерска и суштинска повезаност разматраног термина са појмом смрти:

Πρῶτόν τε ἤρξε καὶ ἐς τᾶλλα τῆ πόλει ἐπὶ πλεόν ἀνομίας τὸ νόσημα. ῥᾶον γὰρ ἐτόλμα τις ἂ πρότερον ἀπεκρύπτετο μὴ καθ' ἡδονὴν ποιεῖν, ἀγχίστροφον τὴν μεταβολὴν ὀρῶντες τῶν τε εὐδαιμόνων καὶ αἰφνιδίως θνησκόντων καὶ τῶν οὐδὲν πρότερον κεκτημένων, εὐθύς δὲ τὰ κείνων ἐχόντων. ὥστε ταχείας τὰς ἐπαυρέσεις καὶ πρὸς τὸ τερπνὸν ἠξίουں ποιεῖσθαι, ἐφήμερα τὰ τε σώματα καὶ τὰ χρήματα ὁμοίως ἡγούμενοι.

„У Атини је иначе са заразом наступило велико безакоње. Наиме, [у тим] би се [околностима] човек лакше одважио на оно што је раније прикривао да чини из похоте. Уз то људи су били сведоци изненадног обрта [судбине]: богаташи су зачас умирали док су они који раније нису поседовали ништа одједном присвајали њихову имовину. Стога су [Атињани] одлучили да се препусте тренутним уживањима и разуданости сматрајући ефемерним и своја тела<sup>111</sup> и своју имовину.“ ( II 53, 1-2)<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> В. горе Pl. Lg. 908a. У том погледу још је изгледнији текст из једне збирке папируса (период 258-253 пре Христа), који садржи упозорење да би затворски зид при рушењу могао да убије неког заточеника: διαφανῆσαι τι τῶν σώματων. (PPetr. II 13, 5<sup>5</sup>)

<sup>111</sup> Можда се термин σῶμα ту може схватити као рефлексивна заменица па превести „себе“ (в. горе Isoc. 6, 46); уп. нем превод: „(...) da Leib und Geld ja gleicherweise nur für den einen Tag seien.“ (G. P. Landmann 2006)

<sup>112</sup> За спој σώματα καὶ χρήματα у истоветном контексту в. горе Plu. *Consolatio ad Apollonium* 110d 6-e 2.

Термин  $\sigma\omega\mu\alpha$ , осим што од почетка писане предаје означава мртво тело, почиње да се спонтано примењује на живо (људско) тело које се непосредно или неизбежно суочава са смрћу, те и на тај начин оличава човека као биће детерминисано смрћу. Дакле, значење целовите или слободне личности ту је потпуно искључено. Напротив, актуелност или могућност да се постане појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  у изворном хомерском значењу „леш, мртав предмет“ том употребом се наглашава. Ваља подвући да је посредни специфична антрополошка црта проучаваног термина.

Са друге стране, термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  у опреци према термину  $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\alpha$  код истога писца означава живи и опажљиви (телесни) домен човековог бића; опрезно се може претпоставити да је посредни неутрална антрополошка квалификација:

$\sigma\omega\mu\alpha\sigma\acute{\iota}$  τε έτοιμότεροι οἱ αὐτουργοὶ τῶν ἀνθρώπων ἢ  $\chi\rho\eta\mu\alpha\sigma\iota$  πολεμεῖν, τὸ μὲν πιστὸν ἔχοντες ἐκ τῶν κινδύνων κἂν περιγενέσθαι, τὸ δὲ οὐ βέβαιον μὴ οὐ προαναλώσειν, ἄλλως τε κἂν παρὰ δόξαν, ὅπερ εἰκός, ὁ πόλεμος αὐτοῖς μηκύνηται.

„Људи који сами себи све привређују радије учествују у рату својим телима него својом имовином. Наиме, верују да још некако и могу преживети ратне опасности, али када је у питању имовина, нема гаранције да је неће потрошити пре [него што се рат оконча], поготово ако се рат одужи мимо сваког очекивања.“ (I 141, 5-6)<sup>113</sup>

ὠνητὴ γὰρ ἡ Ἀθηναίων δύναμις μάλλον ἢ οἰκεία· ἡ δὲ ἡμετέρα ἦσσαν ἂν τοῦτο πάθοι, τοῖς  $\sigma\omega\mu\alpha\sigma\iota$  τὸ πλεον ἰσχύουσα ἢ τοῖς  $\chi\rho\eta\mu\alpha\sigma\iota$ .

„Јер атинска моћ [је слаба] будући да је најамничка а не њихова властита; нашој [сили] је то у великој мери страно пошто почива више на појединцима (људима) него на новцу.“ (I 121, 3-4)<sup>114</sup>

Као што се често испостави да употребе једне речи нису увек јасно размеђене, тако се може допустити да проучавани термин у последњем примеру наговештава значење „појединац“ и то у уопштеном и неутралном смислу без, што ваља приметити, конотације пасивности: заправо опажљиви аспект живог човека > жив човек као одређени квалитет, у овом случају, за ширу заједницу. У следећем примеру таква употреба је још читија:

---

<sup>113</sup> Уп. нем. превод: „(...) auch setzen Menschen, die alles selbst arbeiten, im Krieg lieber ihre Leiber ein als Geld (...)“ (G. P. Landmann 2006).

<sup>114</sup> Уп. нем. превод: „(...) die ihre Stärke mehr in den Menschen hat als im Geld.“ (G. P. Landmann 2006)



λόγος τε ἐκ τοῦ φανεροῦ προεῖργαστο αὐτοῖς ὡς οὔτε μισθοφορητέον εἴη ἄλλους ἢ τοὺς στρατευομένους οὔτε μεθεκτέον τῶν πραγμάτων πλέοσιν ἢ πεντακισχίλοις, καὶ τούτοις οἱ ἂν μάλιστα τοῖς τε χρήμασι καὶ τοῖς σώμασιν ὠφελεῖν οἷοί τε ὦσιν.

„Као основно начело [у управљању државом] отворено су објављивали да нико други осим оних који служе у рату не треба да прима надницу, а да у [државним] пословима такође не треба да учествује више од пет хиљада грађана, и то само оних који би својом имовином и личношћу били од највеће користи.“ (VIII 65-66)<sup>115</sup>

Најзад, иако се наводи заједно са другим појмовима у каталогу општих добара, те се тако са њима донекле изједначава, ипак је и та употреба код Тукидида пре неутрална и уопштена него са пасивном конотацијом „појединац“ ~ „предмет“:

(...) μηδὲ ἐπειχθέντες ἐν βραχεῖ μορίῳ ἡμέρας περὶ πολλῶν σωμάτων καὶ χρημάτων καὶ πόλεων καὶ δόξης βουλευσώμεν, ἀλλὰ καθ' ἡσυχίαν.

„(...) немојмо под притиском за само неколико сати донети одлуку која се тиче многих појединаца (великог људства), имовине, градова и славног имена; напротив, то треба смирено [просудити].“ (I 85, 1)<sup>116</sup>

Употребе споја σώματα καὶ χρήματα код беседника Демостена су једностране и са јасно израженом пасивном квалификацијом „појединац“ ~ „предмет“, те у великој мери одговарају онима нотираним горе код Ксенофонта. Демостен наине говори о појединцима<sup>117</sup> који су, између осталог, потрошни материјал у ратним сукобима, или бар контекст намеће такав утисак:

ἐπεὶ τριήρεις γε καὶ σωμάτων πλήθος καὶ χρημάτων καὶ τῆς ἄλλης κατασκευῆς ἀφθονία, καὶ τᾶλλ' οἷς ἂν τις ἰσχύειν τὰς πόλεις κρίνοι, νῦν ἅπασι καὶ πλείω καὶ μείζω ἐστὶ τῶν τότε πολλῶ. ἀλλὰ ταῦτ' ἀχρηστα, ἀπρακτα, ἀνόνητα ὑπὸ τῶν πωλούντων γίγνεται.

„Јер ми сада, у сваком погледу неупоредиво више од пређашњих Грка, поседујемо ратне лађе, огромно људство, новчана средства и неопходан материјал у изобиљу, као и све остало чиме се процењује војна сила [наших] држава. Међутим, сви ти ресурси остају неупотребљиви, слаби и безначајни због трговаца.“ (D. 9, 40)

<sup>115</sup> Уп. нем. превод: „(...) die mit ihrem Leib und ihren Gütern am leistungsfähigsten seien.“ (G. P. Landmann 2006) Овде се пак пре мисли на новчани и лични ангажман, учешће.

<sup>116</sup> Уп. нем. превод: „(...) und nicht unter Druck in ein paar Stunden eines Tages über viele Menschenleben und Besitztümer (...)“ (G. P. Landmann 2006).

<sup>117</sup> Облик σώματα се можда може најбоље схватити колективно у значењу „људство, маса“.

(...) ἀεὶ περὶ πρωτείων καὶ τιμῆς καὶ δόξης ἀγωνιζομένην τὴν πατρίδα, καὶ πλείω καὶ χρήματα καὶ σώματ' ἀνηλωκυῖαν ὑπὲρ φιλοτιμίας καὶ τῶν πᾶσι συμφερόντων ἢ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων ὑπὲρ αὐτῶν ἀνηλώκασιν ἕκαστοι (...)

„(...) наша домовина (Атина) увек је настојала да се домогне и првенства и части и славе, те је зарад [таквог] престижа и опште добробити [Грчке] издашније трошила материјална средства и људство него што остали Грци (грчке државе) троше [борећи се] само за себе (...)“ (D. 18, 66-7).

(...) οὐκ ἐμνησικάκησαν, ἀλλὰ προστάντες καὶ παρασχόντες ἅπαντα προθύμως, καὶ σώματα καὶ χρήματα καὶ συμμάχους, εἰς πείραν ἦλθον ἀγῶνος, εἰς ὃν οὐδὲ τῆς ψυχῆς ἐφείσαντο.

„(...) ти се људи нису показали као злопамтиви, већ су иступивши напред и несебично понудивши све, и људство и материјална средства и савезнике, искусили праву борбу у којој нису поштедели ни своје животе.“ (D. 60, 18-9)

(...) οἱ πόλεμον συνεχῆ καὶ μακρὸν πολεμοῦντων ὑμῶν, καὶ τοῦτον ὑπὲρ τῶν πᾶσι συμφερόντων, ὡς ἔργῳ φανερὸν γέγονεν, οὔτε χρήμασιν οὔτε σώμασιν οὔτ' ἄλλῳ οὐδενὶ τῶν ἀπάντων συνελάμβανον ὑμῖν·

„(...) иако сте водили удаљени и исцрпљујући рат и то за опште добро, како се на крају показало, они (остали Грци, тј. грчке државе) вам ипак нису помагали нити финансијски нити у људству нити било чиме другим.“ (D. 18, 20)<sup>118</sup>

Ту свакако није реч о изграђеним и самосталним личностима, већ о безличној маси састављеној од појединаца. Поново у први план до изражаја долази пасивни карактер проучаваног термина: наиме, маса је потпуно подређена спољном утицају, било држави или војној стратегији, она је објекат манипулације или средство за постизање неког циља.

Таква употреба још је конкретнија када се облик σώματα примењује на војне трупе, односно на пешадију:

Πρὸς δὲ τὰς τῶν ἐναντίων προσαγωγὰς μηχανήμασιν ἢ σώμασιν ἐναντιοῦσθαι ὧδε.

„Непријатељским нападима треба се супротстављати ратним справама и пешадијом на следићи начин.“ (Aen. Tact. 32, 1)<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> В. и доле D. 14, 16-20 где облик σώματα означава такође „људство“ којим се снабдевају ратне лађе.

<sup>119</sup> Исти аутор даје инструкције за размештање трупа приликом организације одбране града: τὴν οὖν τῶν σωμάτων σύνταξιν σκεψαμένους πρὸς τὸ μέγεθος τῆς πόλεως καὶ τὴν διάθεσιν τοῦ

Термин σῶμα се по правилу налази и у уопштеним (каткад законским) формулама, било да је реч о обичном статистичком пребројавању<sup>120</sup> или одређивању висине пореза<sup>121</sup>. Тада је карактер објекта поготово изразит будући да се термином σῶμα пре одређује појединац ограничен на безличан број или ставку у пукој статистици него личност у правом смислу речи. За такву употребу у првом реду су индикативни специфични дистрибутивни изрази:

κατὰ σῶμα „по човеку (по особи)“<sup>122</sup>

Διδάξω δ' ὑμᾶς πρῶτον ἐπὶ τῶν παραδόξων. Οἷον τοὺς ἱερέας καὶ τὰς ἱερείας ὑπευθύνους εἶναι κελεύει ὁ νόμος, καὶ συλλήβδην ἅπαντας καὶ χωρὶς ἐκάστους κατὰ σῶμα, τοὺς τὰ ἱερὰ μόνον λαμβάνοντας καὶ τὰς εὐχὰς ὑπὲρ ὑμῶν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐχομένους (...)

„Најпре ћу вам указати на необичне случајеве. Тако, на пример, закон налаже да свештеници и свештенице полагају рачун за своје пословање, и то сви колективно као и свако за себе по човеку; у питању су, дакле, људи који једино на основу свога свештеничког позива долазе до прихода и који боговима за вас узносе молитве (...)“ (Aeschin. *In Ctesiphontem* 18).<sup>123</sup>

---

ἄστεος καὶ τῶν φυλάκων τὰς καταστάσεις καὶ περιοδίας, καὶ ὅσα ἄλλα σώμασι κατὰ τὴν πόλιν χρηστέον, πρὸς ταῦτα τοὺς μερισμοὺς ποιητέον. (1, 1)

<sup>120</sup> (...) ἔσεσθαι χίλια καὶ διακόσια ταῦθ' ὑμῖν σώματα (...) ἐξήκοντα σώματα (...) καὶ τὰ μὲν σώμαθ' οὕτω συντετάχθαι φημι δεῖν (...) ἐξ δὲ σώματα τριηραρχοῦντα (...) τέτταρα δὲ σώματα τριηραρχοῦντα. (D. 14, 16-20) В. и изразе τριάκοντα σώματα ἐλεύθερα (id. 34, 10), τρισχίλια δ' αἰχμάλωτα σώματα (id. 20, 77) и каὶ δοῦλα σώματα ἑκατόν (D. S. XXXII 22, 1) у доле разматраним потврдама.

<sup>121</sup> Ἀπ' οἰκίας δὲ ἐκάστης κελεῦσαι ἅπαντας εἰσενέγκαι τάξαντα ὁ δεῖ, καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὡσαύτως. „Наредио је да сви становници морају дати порез који је он утврдио за свако домаћинство као и за сваког појединца (за сваку главу).“ (Arist. *Oec.* 1351a)

<sup>122</sup> Касније у књижевним текстовима тај дистрибутивни израз посведочен је још једино у *Септуагинти*: καὶ ἐσιτομέτρει Ἰωσηφ τῷ πατρὶ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐ τοῦ καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ σῖτον κατὰ σῶμα. „И Јосиф је по човеку (према броју људи) поделио жито своје оцу и својој браћи и дому свога оца.“ (Gen 47, 12)

<sup>123</sup> Код истог писца јавља се још један еквивалентан израз: Θεωρήσατε δ' εἰ βούλεσθε τὸ προᾶγμα καὶ ἐκ πολιτικῶν τινῶν παραδειγμάτων, καὶ μάλιστα ἐκ τούτων ἃ νυνὶ μετὰ χειρὸς ἔχετε. Γεγόνασι διαψηφίσεις ἐν τοῖς δήμοις, καὶ ἕκαστος ὑμῶν ψηφὸν δέδωκε περὶ τοῦ σώματος,

ὑπὲρ ἑκάστου σώματος „за сваког човека“

Ρήγιόν τε καταλαβών, ἐκκλησίαν συναγαγών εἶπε διότι δικαίως μὲν ἂν ἐξανδραποδισθεῖεν ὑπ' αὐτοῦ, νῦν μέντοι τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀνηλωμένα χρήματα κομισάμενος καὶ ὑπὲρ ἑκάστου σώματος τρεῖς μνᾶς ἀφήσειν αὐτοῦς.

„Пошто је заузео град Региј и сабрао његове грађане, он им је поручио [да сматра] да има пуно право да их прода у робље. Међутим, ако му плате трошкове ратовања и још к томе три мине по сваком човеку, ослободиће их.“ (Arist. *Oec.* 1349b)<sup>124</sup>

Обрнуто, *Диодор са Сицилије* спомиње градски зид на коме су нагомилана жива људска тела; ту су живи људи опет скупа приказани малтене као безлична маса, заправо као физички објекти који испуњавају физички простор, као тродимензионалне ствари:

τὰ δὲ περὶ τὸν λιμένα τεῖχη καὶ πᾶς ὁ τῆς πόλεως ὑπερκεείμενος τόπος ἔγεμε σωμάτων·

„А бедеми око луке, као и свако узвишено место у граду, били су пренатрпани људима.“ (D. S. XIII 14, 5)

Вредан пажње је и јединствени израз τὰ φίλτατα σώματα у значењу „деца“ код беседника Есхина:

Ὁ γὰρ μισότεκνος καὶ πατὴρ πονηρὸς οὐκ ἂν ποτε γένοιτο δημαγωγὸς χρηστός, οὐδὲ ὁ τὰ φίλτατα καὶ οἰκειότατα σώματα μὴ στέργων οὐδέποθ' ὑμᾶς περὶ

---

ὅστις Ἀθηναῖος ὄντως ἐστὶ καὶ ὅστις μὴ. „Размотрите ствар, ако хоћете, на извесним примерима узетих из домена политике; најзгодније је оно чиме сте се недавно позабавили. Наиме, по демама је спроведено гласање у вези са ревизијом листа [слободних] грађана, те је свако од вас понаособ дао глас за себе да ли је рођени Атињанин или не.“ (*In Timarchum* 77) Уп. тумачење термина διαψήφισις „esp. of a vote on claims to registration of citizens, Aeschin. I. 77“ (LSJ 421). Овде се може нотирати паралелизам са метонимијама κάρα, κάρηνα, κεφαλή, κεφαληδόν, уп. тумачења: „κάρα (...) 3. in Trag., as periph. for a person, Οἰδίπου κάρα, i.e. Οἰδίπους, S. OT 40, 1207 (lyr.);“ (LSJ 877) „κάρηνον (...) :-head, mostly in pl. (as always in Hom.), ἀνδρῶν κάρηνα, periph. for ἄνδρες, II. 11, 500; νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα Od. 10, 521, etc.;“ (LSJ 878) „κατὰ κεφαλὴν (...) also, per head, each person Arist. Pol. 1272a 14, LXX Ex. 16, 16; κατὰ κεφαλὴν τῶν κωμητῶν PPetr. 2.p. 17 (III B.C.).“ „κεφαληδόν, Adv. (...) II. individually, νέμειν μερίδας κεφαληδόν Inscr. Prien. 362. 25 (IV B.C.).“ (LSJ 945); такође, такви дистрибутивни изрази карактеристични су и за лат. *caput*; уп. и срп. изразе *глава стоке*, *плаћати по глави*.

<sup>124</sup> В. одредницу: „II. (...) 2. a person, human being (...) PSI 4. 359. 9. 366. 7 (III B.C.); ἑκάστου σώματος IG 1<sup>2</sup>. 22. 14; κατὰ σῶμα per person, PRev. Laws 50. 9 (III B.C.); ἐργαζομένη αὐτῇ τῷ ἰδίῳ σώματι working for herself, earning her own living, PEnteux. 26. 7 (III B.C.).“ (LSJ 1749)

πολλοῦ ποιήσεται τοὺς ἀλλοτρίους, οὐδέ γε ὁ ἰδία πονηρὸς οὐκ ἂν γένοιτο δημοσία χρηστός, οὐδ' ὅστις ἐστὶν οἴκοι φαῦλος, οὐδέ ποτ' ἦν ἐν Μακεδονίᾳ καλὸς καὶ γαθός·

„Јер онај ко мризи децу те је и лош отац никад не би постао добар вођа народа; тако и онај ко не воли своју рођену децу и служинчад у кући никада неће марити за вас који сте му туђи. Тако ни подлац у личним односима не може постати ваљан у јавним; наимае, ко год је кући био патворен никада у Македонији није важио за доброг и узорног човека.“ (*In Ctesiphontem* 78)

Можда је ту садржана мисао да су деца, иако вољена,<sup>125</sup> објекат контроле и манипулације скоро као робови, на шта би индиректно указивало проширење οἰκειότατα. Или се пак тим изразом само наглашава телесна (крвна) присност између родитеља и њихове деце (в. горе *E. Alc.* 636; *Or.* 1075).<sup>126</sup>

Може се констатовати да су све до сада проучене чињенице у вези са употребама термина σῶμα подстакле и у великој мери условиле даљи помак у значење „роб“, при чему се последње значење „појединац“ посебно издваја као јасан прелаз.

У том погледу веома је битно најпре нотирати чињеницу да се опозиција слободан човек – роб може заснивати на различитом третману појма σῶμα када неутрално означава опажљиви аспект човековог бића:

καὶ μὴν εἰ θέλετε σκέψασθαι τί δούλον ἢ ἐλεύθερον εἶναι διαφέρει, τοῦτο μέγιστον ἂν εὔροιτε, ὅτι τοῖς μὲν δούλοις τὸ σῶμα τῶν ἀδικημάτων ἀπάντων ὑπεύθυνόν ἐστιν, τοῖς δ' ἐλευθεροῖς, κἂν τὰ μέγιστ' ἀτυχῶσιν, τοῦτό γ' ἔνεστι σῶσαι· εἰς χρήματα γὰρ τὴν δίκην περὶ τῶν πλείστων παρὰ τούτων προοσῆκει

---

<sup>125</sup> Уп.: „(...) τὰ φίλτατα καὶ οἰκειότατα σώματα im Bezug auf die Kinder gesagt (...)“ (*E. Kretschmer* : *Glotta* 18/1929, 80); међутим, у преводу из тог израза издвајамо два појма *рођена деца* и *служинчад* јер је спој οἰκειότατα σώματα устаљени израз за кућне робове, в. доле id. *In Timarchum* 16; 99; *D. S.* XVI 45, 5; уп. и: „τὰ φίλτατα σώματα, of children, Aeschin 3. 78;“ (*LSJ* 1749) Уп. у обраћању: *Φαῖδρε, φίλη κεφαλή* „Федре, драга главо (драги човече) (...)“ (*Pl. Phdr.* 264a); „κεφαλή (...) 2. as the noblest part, periphr. for the whole person, πολλὰς ἰφθίμους κεφαλὰς *Pl.* 11, 55, cf. *Od.* 1, 343, etc.; ἴσον ἐμῇ κεφαλή no less than myself, *Pl.* 18, 82; esp. in salutation, φίλη κεφαλή *Pl.* 8, 281, cf. 18, 114; (...) in Prose, *Φαῖδρε, φίλη κεφαλή Pl. Phdr.* 264a;“ (*LSJ* 945)

<sup>126</sup> Како је термин σῶμα прикладан да изрази телесну присност између родитеља и деце, тј. крвно сродство, тако је вероватно прикладан да код истог аутора додатно подвуче право грађанства које се стиче рођењем, в. горе *In Timarchum* 77.

λαμβάνειν. ὁ δὲ τοῦναντίον εἰς τὰ σώματα, ὡςπερ ἀνδραπόδοις, ἐποίησατο τὰς τιμωρίας.

„Ако желите испитати по чему се роб разликује од слободног човека, онда бисте највећу разлику установили у чињеници да робови морају својим телом испаштати за све своје преступе док је слободним људима могуће спасти га (т.ј. своје тело од кажњавања) и у најтежим околностима. Јер њима (слободним људима) је прописано да у већини случајева задовоље закон плаћањем новчане глобе. Супротно томе, он је извршио одмазду на њиховим телима као да се ради о робовима.“ (D. 22, 55-56)

Одатле се затим могу објаснити и употребе којима се успоставља дистинкција између слободног човека и роба додавањем термину σῶμα одговарајућег придева:

καὶ αὐτὸς μὲν ἀπεσώθη ἐν τῷ λέμβῳ μετὰ τῶν ἄλλων παίδων τῶν Δίωνος, ἀπώλεσεν δὲ πλεόν ἢ τριᾶκοντα σώματα ἐλεύθερα χωρὶς τῶν ἄλλων.

„Сам се спасао у чамцу заједно са осталим Дионовим слугама; са друге стране, изгубио је, поред осталог, и тридесет слободних људи.“ (D. 34, 10)

ἐνίκησεν μὲν τοίνυν Λακεδαιμονίους ναυμαχίᾳ καὶ πεντήκοντα μιᾶς δεούσας ἔλαβ' αἰχμαλώτους τριήρεις, εἶλε δὲ τῶν νήσων τούτων τὰς πολλὰς καὶ παρέδωκεν ὑμῖν καὶ φιλίας ἐποίησεν ἐχθρῶς ἐχούσας πρότερον, τρισχίλια δ' αἰχμάλωτα σώματα δεῦρ' ἤγαγεν, καὶ πλεῖν ἢ δέκα καὶ ἑκατὸν τάλαντ' ἀπέφην' ἀπὸ τῶν πολεμίων.

„Он је у поморској бици победио Лакедемонане и заробио четрдесет девет ратних лађа; заузео је највећи број оближњих острва која вам је предао преокренувши њихово пређашње непријатељство [према вама] у пријатељство. Затим је овамо (у Атину) довео три хиљаде заробљеника (робова) и оставио у ризници више од сто десет таланата узетих од непријатеља.“ (D. 20, 77)

Εἰ γάρ τις ἢ τῶν ἔξωθεν περιεστηκότων πέπεισται, σχεδὸν δ' οἱ πλεῖστοι τῶν πολιτῶν πάρεισιν, ἢ τῶν δικαζόντων ὑμῶν, ὡς ἐγὼ τοιοῦτόν τι διαπέπραγμαί, μὴ μόνον εἰς ἐλεύθερον σῶμα, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ τυχόν, ἀβίωτον εἶναί μοι τὸν λοιπὸν βίον νομίζω·

„Јер ако је неко убеђен, било од оних који се налазе испред суднице, а готово је већина грађана присутна, или од вас судија, да сам ја у стању да тако нешто урадим не само према слободном човеку већ према било коме, сматрам да ми остатак живота није достојан живљења.“ (Aeschin. *De falsa legatione* V 5)

Ἔνοχοι δὲ ἔστωσαν ταῖσδε ταῖς αἰτίαις καὶ οἱ εἰς τὰ οἰκετικὰ σώματα ἐξαμαρτάνοντες.

„Тим казним санкцијама нека подлежу и сви они који злостављају своје робове<sup>127</sup> у кући.“ (id. *In Timarchum* 16)<sup>128</sup>

φασὶ δὲ τοὺς ὑπὸ τοῦ πυρὸς τότε διαφθαρέντας σὺν τοῖς οἰκετικοῖς σώμασι γεγόνεναι πλείους τῶν τετρακισμυρίων.

„А тврдили су да је ватра тада убила више од четрдесет хиљада [слободних грађана] заједно са њиховим робовима.“ (D. S. XVI 45, 5)<sup>129</sup>

προσβαλόντες δὲ τῇ πόλει αἰροῦσι κατὰ κράτος, καὶ διήρπασαν οἱ στρατιῶται οὖσαν πλουσίαν καὶ οἴνου καὶ σίτου καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων πλήρη· τὰ δὲ ἐλεύθερα σώματα πάντα ἀφῆκε Λύσανδρος.

„Пошто су напали град и на јуриш га заузели, војници су га опљачкали. Наиме, то беше богат град који је у изобиљу имао вина, жита и других потрепштина. Међутим, Лисандер је пустио све грађане.“ (X. *HG* II 1, 19-)

Штавише, код историчара Полибија, чији списи иначе пружају бројне примере оваквих употреба, посведочена је целовита опозиција слободан човек – роб утемељена такође на термину σῶμα са антитетичким придевима:

(...) ἀνοχὰς ἐποίησαντο πρὸς τοὺς Ἠπειρώτας. ἐν αἷς τὰ μὲν ἐλεύθερα σώματα καὶ τὴν πόλιν ἀπολυτρόσαντες αὐτοῖς, τὰ δὲ δουρικὰ<sup>130</sup> καὶ τὴν λοιπὴν σκευὴν ἀναλαβόντες εἰς τοὺς λέμβους (...)

„(...) затим су склопили примирје са Епирцима. По том уговору вратили су им (Епирцима) за откуп све слободне људе и град, док су робове и преосталу опрему укрцали на [своје] чамце (...)“ (Plb. II 6, 5-6).

---

<sup>127</sup> Уп. и израз τὰ σώματα τῶν οἰκετῶν *ibid.* 99.

<sup>128</sup> Битно је нотирати да проучавани термин у претходним примерима, било у примени на слободног човека (εἰς ἐλεύθερον σῶμα) или на роба (εἰς τὰ οἰκετικὰ σώματα), јасно читује карактер објекта.

<sup>129</sup> Уп: „τὰ οἰκετικὰ σώματα *IG* 12 (5). 653. 25 (Syros), *PGrenf.* 1. 21. 6 (II B.C.); freq. of slaves, αἰχμάλωτα σώματα D. 20, 77, *IG* 12 (7). 386. 25 (Amorgos, III B.C.), *SIG* 588. 64 (Milet., II B.C.), etc.; τὰ οἰκετικὰ σώματα *Lexar. Aeschin.* 1. 16, cf. *SIG* 633. 88 (Milet., II B.C.);“ (LSJ 1202; 1749)

<sup>130</sup> Уп. еквивалентан израз: (...) δωρεὰν ταλάντων δέκα καὶ δούλα σώματα ἑκατόν (D. S. XXXII 22, 1) И на једном и на другом месту карактер предмета проучаваног термина додатно се појачава спајањем, заправо изједначавањем са другим предметима (τὴν λοιπὴν σκευὴν; ταλάντων δέκα); то је случај и у већини наредних разматраних потврда. Израз σῶμα δοῦλον посведочен је и код Софокла, в. горе S. *Fr.* 940.

(...) ἐπειδὴ περ ὁμολογούμενον ἔστι διότι καὶ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δουλικῶν σωμάτων τὰ πλείστα συνέβη διαφυγεῖν εἰς τὴν Μεσσήνην.

„(...) пошто је опште познато да је највећи део слободних људи и робова<sup>131</sup> побегао у Месену.“ (Plb. II 62, 10)

Дакле, може се приметити да у атичком дијалекту термин σῶμα у значењу „роб“ понајпре изискује додатни придев, што потврђују сачувана сведочанства старих граматичара:

σώματα δ' ἀπλῶς οὐκ ἂν εἴποις, ἀλλὰ δοῦλα σώματα. καλοῦνται δὲ καὶ παῖδες οἱ δοῦλοι παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς, κὰν ὥσι πρᾶσβύτεροι

„Не би ваљало да [за робове] просто кажеш *тела*, већ *ропска тела*. У атичком дијалекту *робови* се називају још *децацима* макар били и времешнији.“ (Julius Pollux Gramm. 3, 78)

Σώματα ἐπὶ τῶν ὀνίων ἀνδραπόδων, οἷον σώματα πωλεῖται, οὐ χροῶνται οἱ ἀρχαῖοι.

„Стари нису примећивали [облик] σώματα на робове за продају, на пример [у хипотетичном изразу] *тела се продају*.“ (Phrynichus Atticista *Eclogae* 356)

У науци се тако претпоставља да се апсолутно значење „роб“ проучаваног термина прилично касно јавља, најпре на острву Тери (III век пре Христа), а онда и у другом веку на великом броју натписа из средње Грчке и са острва. Полазиште за апсолутно значење „роб“ термина σῶμα су по тој претпоставци свакако писарнице на подручју средње Грчке где је то посведочени стандардни израз у одлукама о ослобађању робова.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Полибије још на једном месту поближе одређује термин σῶμα истим придевом: ἐπεὶ δὲ κατεχρήσαντο μὲν ἀσεβῶς τοὺς αἰχμαλώτους, τροφῆ ταύτη χροῶμενοι, κατεχρήσαντο δὲ τὰ δουλικὰ τῶν σωμάτων, ἐβοήθει δ' ἐκ τοῦ Τύνητος οὐδεὶς (...) „Пошто су безбожно побили заробљенике и употребили их као храну, побилили су и робове, али помоћ из Тинеса ипак није стизала (...)“ (Plb. I 85, 1).

<sup>132</sup> „σῶμα Körper wurde auch in der Bedeutung *Sklave* gebraucht. Es ist belegt (...) auf Freilassungsurkunden aus Thespiā (I 811<sub>22</sub>), Epirus (I 1347<sub>7</sub>: σ. γυναικεῖα), ätolisch Naupaktos (4.-2. Jh. 1427<sub>7</sub>: σ. ἀνδρεῖον, 1425<sub>4</sub>, 1426<sub>4</sub>, 1428<sub>5</sub>), ozolisch Lokris (I 1474<sub>9</sub>, 1477<sub>3</sub>: σ. οἰκογενές, spät) Phokis (I 1523<sub>5</sub>, röm.; 1547<sub>2</sub>, vorröm.; 1555b<sub>7</sub>: σ. ἀνδρεῖον), Messenien (I 4689<sub>82</sub>, 2. Jh.), Kreta (I 5165<sub>6</sub>, 5170<sub>23</sub>, 5171<sub>27</sub>, 5174<sub>6</sub>, 5176<sub>37</sub>, 5178<sub>39</sub>; 2. Jh.: σώματα καὶ χρήματα), Kos (I 3632<sub>9</sub>, 2. Jh.: σ. γυναικεῖον), Thera (I<sup>n</sup> 50<sub>12</sub>, 3. Jh.: παῖδες καὶ γυναῖκες καὶ σώματα). (...) Erst spät kommt die Bedeutung *Sklave* auf, zunächst in Thera (3.



Такође тек од историографа Полибија термин σῶμα у апсолутном значењу „роб“ стиче статус техничког термина и у књижевности:

μεταλλάξαντος γοῦν αὐτοῦ τὸν βίον οὐ πολὺ κατόπιν τοῦ πολέμου, βουλευθέντες οἱ κατὰ φύσιν υἱοὶ Πόπλιος Σκιπίων καὶ Κόιντος Μάξιμος ἀποδοῦναι τῇ γυναικὶ τὴν φερνήν, εἴκοσι τάλαντα καὶ πέντε, ἐπὶ τοσοῦτον ἐδυσχρηστήθησαν ὡς οὐδ' εἰς τέλος ἐδυνήθησαν, εἰ μὴ τὴν ἐνδουχίαν ἀπέδοντο καὶ τὰ σώματα καὶ σὺν τούτοις ἔτι τινὰς τῶν κτήσεων.

„Незадуго после рата је преминуо. И пошто су његови синови Публије Сципион и Квинт Максим одлучили да његовој жени врате мираз од двадесет пет таланата, нашли су се у толикој неприлици да не би на крају могли вратити дуг да нису продали покућство, робове и још к томе нешто од некретнина.“ (Plb. XVIII 35, 6)

κύριος δὲ γενόμενος χρημάτων πολλῶν καὶ σωμάτων καὶ κατασκευῆς τὰ μὲν χρήματ' εἰς τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς παρέθετο κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς πρόθεσιν, τὰ δὲ σώματα διένειμε κατὰ τὴν ἀξίαν ἐκάστοις τῶν συστρατευομένων, τὴν δὲ κατασκευὴν παραχορῆμα πᾶσαν ἐξέπεμψε τοῖς Καρχηδονίοις.

„Тада је дошао до великих новчаних средстава, робова и разноврсне опреме; новац је пак у складу са првобитним наумом одвојио за властите подухвате док је робове поделио војницима, свакоме према заслуги, а [осталу] опрему одмах је послао Картагињанима.“ (Plb. III 17, 10)

ἐποιοῦντο δὲ (τὰς) ὑπερθέσεις ταύτας οἱ Γαλάται καὶ διεστρατήγουν τοὺς Ρωμαίους βουλόμενοι τῶν τε σωμάτων τινὰ τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν χρημάτων ὑπερθέσθαι πέραν Ἄλυος ποταμοῦ (...)

„Галати су одгађали [уговорене састанке] и покушавали тактички да надмудре Римљане настојећи да део нужне радне снаге (робова) и нешто имовине пребаце преко реке Халис (...).“ (Plb. XXI 39, 9).<sup>133</sup>

πλείστη δ' ἀποσκευὴ καὶ πλείστος ὄχλος ἤθροίσθη σωμάτων καὶ θρεμμάτων εἰς τὸ χωρίον, ὃ καλοῦσι Θαλάμας (...)

---

Jh.), dann im 2. Jh. in einer großen Zahl mittelgriechischer Dialektinschriften und auf den Inseln. Seinen Ausgangspunkt hat σῶμα in der Bedeutung *Sklave* wohl von den mittelgriechischen Kanzleien aus genommen, denn es ist ein stehender Ausdruck in den Freilassungsurkunden dieses Gebiets.“ (E. Kretschmer : *Glotta* 18/1929, 80-1) I = Collitz-Bechtel, Sammlung griechischer Dialektinschriften.

<sup>133</sup> У поређењу са Ксенофонтом, Тукидидом и Демостеном, може се запазити да су у каталогу непокретних предмета спојем σώματα καὶ χρήματα код Полибија „личности“ најочитије и најдрастичније деградирани, тј. сведене су на стање роба; дакле, посредни је изразити пасивни карактер проучаваног термина.

„Највећи део разноврсне опреме и највећа маса робова и стоке били су сабрани на месту које се зове Таламас (...)“ (Plb. IV 75, 2).

πρὸς μὲν γὰρ τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρείας τά τε θρέμματα καὶ τὸ τῶν εἰς τὰς δουλείας ἀγομένων σωμάτων πλῆθος οἱ κατὰ τὸν Πόντον ἡμῖν τόποι παρασκευάζουσι δαψιλέστατον καὶ χρησιμώτατον ὁμολογουμένως·

„Јер опште је познато да нас за наше неопходне животне потребе области око Понта снабдевају стоком, те и најобилнијом и најупотребљивијом масом људи намењених робовању.“ (Plb. IV 38, 4)<sup>134</sup>

σώματα δὲ πλείω τῶν δισφυρίων ἐπὶ τὰς ναῦς ἀνήγαγον. „На бродове су одвели више од двадесет тисућа робова.“ (Plb. I 29, 7)<sup>135</sup>

Поново код Полибија посебно се издваја место где се на истог човека примењују чак четири синонима са значењем „роб“:

Νεανίσκων δυεῖν περὶ τινος οἰκέτου διαφερομένων συνέβαινε παρὰ μὲν τὸν ἕτερον καὶ πλείω χρόνον γεγονέναι τὸν παιῖδα, τὸν δ' ἕτερον ἡμέραις δυσὶ πρότερον εἰς τὸν ἀγρὸν ἐλθόντα μὴ παρόντος τοῦ δεσπότη μετὰ βίας εἰς οἶκον ἀπηχέναι τὸν δούλον, καίπειτα τὸν ἕτερον αἰσθόμενον ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν οἰκίαν, καὶ λαβόντ' ἀπάγειν ἐπὶ τὴν ἀρχήν, καὶ φάναι δεῖν κύριον αὐτὸν εἶναι διδόντα τοὺς ἐγγυητάς· κελεύειν γὰρ τὸν Ζαλεύκου νόμον τοῦτον δεῖν κρατεῖν τῶν ἀμφισβητούμενων ἕως τῆς κρίσεως παρ' οὗ τὴν ἀγωγὴν συμβαίνει γίνεσθαι. τοῦ δ' ἑτέρου κατὰ τὸν αὐτὸν νόμον παρ' αὐτοῦ φάσκοντος γεγονέναι τὴν ἀγωγὴν – ἐκ γὰρ τῆς οἰκίας τῆς ἐκείνου τὸ σῶμα πρὸς τὴν ἀρχὴν ἤκειν ἀπαγόμενον – τοὺς προκαθημένους ἄρχοντας διαποροῦντας ὑπὲρ τοῦ πράγματος ἐπισπάσασθαι καὶ συμμεταδοῦναι τῷ κοσμοπόλιδι.

„Два младића су се спорила око неког роба. Наиме, овакав се случај десио. Код једног од њих тај роб је већ дуже време боравио. Међутим, други младић је два дана раније изашао у поље и на силу роба одвео [својој] кући када први господар није био присутан. Када је први младић приметио [шта се догодило], дошао је у кућу [другог],

<sup>134</sup> Можда би се овде употреба проучаваног термина због додатне експликације (εἰς τὰς δουλείας ἀγομένων) пре могла одредити као прелаз ка апсолутном значењу „роб“, што налази паралелу у текстовима из збирке папируса *PSI*, где се термин σῶμα примењује на надничара (μισθωτός) који заједно са теретним животињама, другом стоком и врећама робе прелази из руке у руку (IV 359 и 356 из 252 г. пре Хр.; LSJ I.c.); наиме, и ту је сасвим јасан спонтан прелаз у апсолутно значење „роб“.

<sup>135</sup> Поред осталог, уочљива је и додатна нијанса значења: појединци (овде робови) – само бројива маса, в. још и: (...) ὅμως τὸ πᾶν λάφυρον ἐποίησαν μετὰ τῶν σωμάτων κατὰ τοὺς αὐτοὺς καιροὺς τάλαντα τριακόσια. „(...) па ипак је цео плен, заједно са робовима, у исто то време износио тек триста таланата. (id. II 62, 12)

узео [дотичног роба] и одвео [га] пред магистрате. Тамо је тврдио да је он власник [роба] пошто има људе који то могу потврдити. Јер Залеуков закон налаже да [у таквим случајевима] предмет спорења све до коначне пресуде мора остати код онога коме је отимачина учињена. Други младић се такође позивао на исти закон тврдећи да се заправо њему десила отимачина јер је роб уграбљен из његове куће и одведен пред магистрате. Магистрати на суду нису знали како да поступе и стога су се обратили и ствар препустили козмополиду.“ (P1b. XII 16, 1-7)<sup>136</sup>

Значење „роб“ ваља посебно истаћи не само због учесталости на натписима и у књижевним текстовима, већ највише стога што додатно и особено продубљује и појачава изворне антрополошке контуре термина σῶμα. Појединац маркиран термином σῶμα свакако није слободан човек (или целовита личност) у животу и поступању, већ човек који је готово сведен и уједно деградиран на стање предмета, дакле, роб кога детерминишу спољашње околности.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Такође, апсолутна употреба разматраног термина да се наслутити и код *Диодора са Сицилије*: (...) τὴν πόλιν εἶλε καὶ τὰ σώματα τὰ πλείονα Καμαριναίων ἐπώλησεν. (D. S. XXIII 9, 5) Код истог аутора је посведочена веома интересантна и за досадашњу дискусију индикативна сложеница σωματοτροφεῖον којом се означава место где се држе и хране робови (XXXIV 2); в. тумачење: „σωματοτροφεῖον, τό, a place where slaves are kept, slave-depot, D. S. 34, 2.“ (LSJ 1750)

<sup>137</sup> У светлу до сада изнетих чињеница у вези са семантичким развојем „појединац, личност“ > „роб“ могу се бар донекле оспорити следеће дефиниције термина σῶμα у релевантним речницима: „In some of the last-named passages the body is almost synonymous w. the whole personality (as Aeschin., Or. 2, 58; X., An. 1, 9, 12 τὰ ἑαυτῶν σώματα = themselves.)“ (B D A G 984) „An einigen der letztgenannten Stellen steht somit d. Leib fast für *Persönlichkeit* selbst (wie Aeschines, or. 2, 58. X., an. 1, 9, 12 τὰ ἑαυτῶν σώματα = sich selbst.)“ (BAUER 1594) Места на којима се базирају те дефиниције разматрана су горе у дискусији.

### 3.1.4. У физици

Већ код пресократоваца се могу установити неке специфичне употребе термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  које се у оквирима философије могу сврстати у домен физике. Најпре, када је реч о уметничким делима, представа спољашњег видљивог облика јасно се везује за проучавани термин. Тако се већ у шестом веку пре Христа термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  употребљава паралелно и комплементарно са терминима  $\text{id}\acute{\epsilon}\alpha$  и  $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ <sup>138</sup>, а један век касније са термином  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ :

ἀλλ' εἰ χειρᾶς ἔχον βόες ἵπποι τ' ἠὲ λέοντες  
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας  
καὶ κε θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

„Него да говеда, коњи или лавови имају руке, / или да могу рукама [нешто] насликати и свршавати дела као људи, / коњи коњима сличне, а говеда говедима налик / ликове богова би сликали и такве би фигуре правили / баш према својој телесној грађи, какву свако од њих има.“ (Xenoph. fr. 15 : Clem. Alex. *Strom.* V 109, 3)<sup>139</sup>

ἀλλὰ μὴν οἱ γραφεῖς ὅταν ἐκ πολλῶν χρωμάτων καὶ σωμάτων ἐν σῶμα καὶ σχῆμα τελείως ἀπεργάσωνται, τέρπουσι τὴν ὄψιν·

„Међутим сликари увесељавају вид када од много боја и телесних облика савршено израде једно тело и облик.“ (Gorg. fr. 11, 18)<sup>140</sup>

Ту је, дакле, битно уочити следећи моменат да су у разматраном термину две представе нераздвојиве једна од друге, наиме представа спољашњег видљивог облика од представе јединствене целине. Другим речима, термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  се у сусрету са оком очитује као целина заокружена и дефинисана својим обликом. И таква особена употреба почиње да се назире у језику древних философа. Најранија потврда потиче из

---

<sup>138</sup> Можда је овде умесно подсетити се начелне разлике у употреби термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$  код Хомера (в. горе. почетак поглавља 3.1.1).

<sup>139</sup> Уп.: „Xenophanes fr 15, 4 (Diels I 133, 3): die Tiere bildeten, wenn sie zeichnen und gestalten könnten, Tiergestalten und -körper als Götter.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1027)

<sup>140</sup> Спојем  $\acute{\epsilon}\nu \sigma\omega\mu\alpha$  уопштавајући потенцијал као и значење „целина“ термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  долазе до пуног изражаја, што ће касније наћи примену од прворазредног значаја у теологији апостола Павла (в. доле *Ro* XII 5; *I Cor* XII 7; 11-3).

петог века и описује примарне елементе као пет тела од којих се четири налазе унутар сфере (небеске?):

καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαιράρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν ταῖ σφαιραῖ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαιράρας ὀλκάς, πέμπτον.

„Постоји пет тела (елемената) Земљине кугле: у кугли су ватра, вода, земља и ваздух, а пето [тело] је брод носилац кугле.“ (Philol. fr. 12 : Theo Smyrn. [p. 18, 5 W.]

Код еклектика Диогена из Аполоније (такође пети век) ваздух се термином σῶμα означава као вечни и бесмртни узрок:

θαυμαστὸν δὲ ὅτι, κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, αἰδίων ὅμως αὐτὸ φησι λέγων· καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ αἰδίων καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεταί, τὰ δὲ ἀπολείπει.

„Кад говори да све друго постаје из њега (ваздуха) преображајем [у друго], ипак је чудно да тврди да је он вечан речима: И то само [почело] је вечно и бесмртно тело, а од осталих ствари једне настају док друге нестају.“ (Diog. Apoll. fr. 7 : Simpl. Phys. 153, 17)

По сведочанствима Аристотела и Диогена Лаертија неизвесно је колико дубоко у прошлост сеже и колико се поуздано може проследити и разумети питагорејска подела на појмове: μαθηματικὰ σώματα, αἰσθητὰ σώματα, φυσικὰ σώματα, као и њихово тумачење природе и, између осталог, телâ бројевима; као код Филолаја, коме је ово учење било блиско, у тим се извештајима такође четири праелемента (ватра, вода, земља и ваздух) маркирају проучаваним термином чиме се, претпостављамо, указује на њихову одређену диференцираност, односно заокруженост:

οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιολόγων (...) ἔτι δὲ εἴτε δοίη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων εἶναι μέγεθος εἴτε δεῖχθειή τοῦτο, ὅμως τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων; ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐθὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ τῶν αἰσθητῶν· διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὅτιοῦν εἰρήκασιν, ἄτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.

„Такозвани питагорејци служе се необичнијим почелима и праелементима него истраживачи природе (...) Поред тога, ако би им (питагорејцима) се допустило да се нека величина састоји од тих [узрока и елемената], или се пак то и доказало, ипак на који ће начин једна тела бити лака а друга имати тежину? Јер по ономе што претпостављају и тврде, они ништа више не говоре о математичким телима неголи о

οπαζλβιμ [τελιμα]; στογα ο ватри, земљи или другим таквим телима ништа нису рекли, јер, како мислиμ, ο οπαζλβιμ [τελιμα] и не могу рећи ништа властитο.“ (Arist. *Metaph.* 989b 29-31, 990a 12-18)<sup>141</sup>

ό δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῆ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων, τῆ δὲ ἰδίας ἑτέρας. (...) τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδύνατόν ἐστιν. (...) ἐκεῖνοι δὲ τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν· τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν.

„Πιταγορεјски начин тумачења садржи мање тешкоће него они пре споменути, али са друге стране показује неке властите тешкоће. (...) али то да су тела састављена од бројева, те да је такав број математички, заиста је немогуће. (...) А они (πιταγορεјци) опет називају број бићем; или у најмању руку своје мисаоне спекулације примењују на тела као да су она састављена од тих бројева.“ (ib. 1083b 8-19)

Φησὶ δ' ὁ Ἀλέξανδρος ἐν Ταῖς τῶν φιλοσόφων διαδοχαῖς καὶ ταῦτα εὐρηκέναι ἐν Πυθαγορικοῖς ὑπομνήμασιν. (...) ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐκ δὲ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα· ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπίπεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ στερεὰ σχήματα· ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσθητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα· μεταβάλλειν δὲ καὶ τρέπεσθαι δι' ὄλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ, μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην.

„Александар у своје спису *Редослед философа* говори да је у Пιταгориним забелешкама нашао и ове податке. (...) Из монаде и неодређене дијаде потичу бројеви; из бројева тачке; из тачака линије; из линија површине, тј. површински облици; из тих површинских чврсти облици; из тих пак потичу најзад и οπαζлβива тела чија су четири елемента: ватра, вода, земља и ваздух. Ти се елементи преображавају у све и прожимају све, те из њих настаје живи свемир, разуман, сферичан, у чијем је средишту смештена Земља, која је и сама сферичног облика и свуда насељена.“ (D. L. VIII 24-25)

Много је јасније и једноставније Демокритовο учење ο атомима из друге половине петог века, где би термин σῶμα маркиран обликом δὲν могао да се

---

<sup>141</sup> В. и: ἐνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὡσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές· τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κοφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σώματα ποιεῖν οἷον τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν. „Јер поједини изводе природу из бројева, као неки од पिταγοрејца. Тако изгледа да физичка тела имају димензију тежине и димензију лакоће (...)“ (id. *Cael.* 300a 16-19).

протумачи као издвојени и постојани садржај (запрво предметност), те је са друге стране супротстављен празном простору обележеном обликом μηδέν:

οἷς οὐδ' ὄναρ ἐντυχῶν ὁ Κωλώτης ἐσφάλῃ περὶ λέξιν τοῦ ἀνδρός, ἐν ἣι διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.

„Међутим, њих Колот ни у сну није срео, будући да га је збунила (Демокритова) тврдња којом дефинише да ишта нимало више не постоји него ништа, при чему ичим назива тело, а ничим празан простор, као да и он има неку властиту природу и егзистенцију.“ (Democr. fr. 156 : Plu. *Adversus Colotem* 1108f)<sup>142</sup>

Надаље, у вези са тим Демокрит развија идеју о најмањем могућем телу:

ἰδέα ἢ ὁμοιότης, μορφή, εἶδος. καὶ τὸ ἐλάχιστον σῶμα.

„[појам] идеја [је] сличност, облик, лик. Такође и најмање тело.“ (Democr. fr. 141 : Hsch. s.v. ἰδέα/ iota.171)<sup>143</sup>

Негде у исто време пресократовац Мелис објашњава да истинско биће не може имати некакво тело, тј. да га не може карактерисати димензија телесности, предметности:

ὅτι γὰρ ἄσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν, ἐδήλωσεν εἰπών· εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἐν εἴη.

„[Мелис] је разјаснио да он хоће да биће буде бестелесно рекавши: Ако би заиста било, мора бити једно. Ако је пак једно, не сме имати тело. А ако би имало дебљину, имало би и делове и не би више било једно.“ (Meliss. fr. 9 : Simpl. Phys. 87, 6)

Са друге стране, Горгија (такође из петог века) дефинишући појам речи као да успоставља опозицију предметно – апстрактно:

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω·

<sup>142</sup> Доксографи су то извођење приписивали Леукипу, в. Arist. *Metaph.* 985b 4-10.

<sup>143</sup> Гален такође користи синонимно изразе *атом* и *малена тела*: καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτ' εἴρηκεν αὐτὸς ἐν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, μηδὲν δὲ τὸ κενόν. αἱ μὲν οὖν ἄτομοι σύμπασαι σώματ' οὔσαι σμικρὰ χωρὶς ποιότητων εἰσὶ, τὸ δὲ κενὸν χώρα τις, ἐν ἣ φερόμενα ταυτὰ τὰ σώματ' ἄνω τε καὶ κάτω [σύμπαντα] διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος (...) (Gal. *De elementis ex Hippocrate* I 418, 5-7).

„Реч је велики моћник који сасвим малим и потпуно невидљивим телом врши најбожанственија дела; може, наине, и страх обуздати, тугу уклонити, и радост изазвати, и самилост појачати. А да је то тако, показаћу. (Gorg. fr. 11, 8)

Разматрајући шта је биће, пресократовац Горгија можда и први даје јасну тродимензиалну дефиницију термина σῶμα:

καὶ μὴν οὐδ' ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταῦτόν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα (τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἐστίν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ σῶμα). τοῦτο δέ γε ἄτοπον. τοίνυν οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἐστι τὸ ὄν. (...) σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔξει.

„Међутим, биће не бива обухваћено ни у самом себи. Јер у том случају ће бити једно те исто оно што обухвата и оно што је обухваћено, па ће биће постати двојако: простор и тело. Оно у чему јесте простор док је оно у *томе* тело. Али то је бесмислено. Дакле биће није у себи самом. (...) Тело ће ипак бити тродимензионално: имаће и дужину и ширину и дубину.“ (Gorg. fr. 3, 70; 73 : S. E. M. VII 65ff.)

Постепено, дакле, у први план долази философско значење свега телесног, предметног, што се у Платоновом философском систему појачава добијајући нове црте. Међутим, и Платон облик σώματα примењује на неорганске материјале којима се уметници служе:

Τὸ δὲ πᾶσιν τούτοις σώματα παρέχον, ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς δημιουργοῦσιν ὁπόσαι τῶν τεχνῶν νῦν εἴρηνται, παντοδαπὸν εἶδος πολλῶν ἐτέρων τεχνῶν ἔκγονον ὄν, ἄρ' οὐχ ἔκτον θήσομεν; Τὸ ποῖον δὴ λέγεις; Χρυσόν τε καὶ ἄργυρον καὶ πάνθ' ὁπόσα μεταλλεύεται καὶ ὅσα δρυσοτομικὴ καὶ κουρὰ σύμπασα τέμνουσα παρέχει τεκτονικῇ καὶ πλεκτικῇ· καὶ ἔτι φλοιστικῇ φυτῶν τε καὶ ἐμψύχων δέρματα σωμάτων περιαιροῦσα σκυτοτομικῇ, καὶ ὅσαι περὶ τὰ τοιαῦτά εἰσιν τέχνηαι (...)

„Оно што пак пружа материјал (грађу) свему томе, од чега и у чему уметничке вештине малопре споменуте производе своја дела, тај разноврсни вид, који потиче од многих других вештина, зар нећемо одредити као шести? О чему говориш? О злату, сребру и свему што се копа у рудницима, те о ономе што целокупна обрада стабала сечом и кресањем омогућује тесарству и вештини плетења; поред тога још о гулењу коже са стабала и кожарској вештини, што подразумева драђе и скидање кожа са животиња, па и о свим сличним вештинама (...)“ (Plt. 288d-e).

Посебно је занимљиво да се ту заједно са златом и сребром, дакле неорганским материјалом, наводе и коже живих бића (буквално тела којима је уденута душа).



Штавише, Платон у свом тумачењу душе развија антитезу неживо тело – живо тело (σῶμα ἄψυχον – σῶμα ἔμψυχον):

πάν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς· εἰ δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἢ ψυχὴν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.

„Јер свако тело коме способност кретања долази споља јесте неживо (без душе), док оно [тело] коме та способност долази изнутра, из њега самог, има душу (живо је); наиме, то је природа душе. Ако је то тако, тј. да не постоји ништа друго што само себе креће до душе, онда је душа нужно нерођена и бесмртна.“ (*Phdr.* 245e-a)

Тој антитези свакако је блиска Платонова подела на живи и неживи свет:

Ζῶα δὲ πάντα θνητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ριζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῆ συνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὑστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα;

„Нећемо ваљда рећи да сва смртна бића и све биљке које на земљи расту из семења и корења, и сва тела без живота (тј. материја), било топива или нетопива, која се формирају у земљи, дакле да све то што пре није било доцније постаје не божјим стваралачким деловањем већ нечијим другим?“ (*Soph.* 265c 1-5)

Када Платон приповеда да су богови дозволили да се ватра отелотвори како би људском оку постала доступна, он тада термином σῶμα недвосмислено изражава супстанцијалност, тј. предметност:

τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτάναντο ὄμματα, τοιαῦδε ἐνδήσαντες αἰτία. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἡμέρον, οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίνεσθαι.

„Од органа најпре направише светлоносне очи, те их учврстише из овог разлога: учинише да она врста ватре, која није горела (и доводила до паљења), већ је пружала благу светлост, каква је дневна, постане посебно тело.“ (*Ti.* 45b)

Ако се опет и код Платона ватра, земља, вода и ваздух маркирају као видљива тела, онда се на тај начин ти примарни елементи истичу као супстанце у опреци према невидљивој души:

λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὄρατὰ γέγονεν (...)

„Немогуће је пак да [такви узроци] имају било какав разум или ум о било чему; наине, мора се рећи да међу свим што постоји једино души доликује да стекне ум. Јер она је невидљива док су и ватра и вода и земља и ваздух настали као видљива тела (...“ (ib. 46d).

Вероватно у контексту сличне антитезе ваља схватити и следеће место где се облик σώματα може узети као нешто предметно истовремено и статично у односу на динамичнији, те стога и апстрактнији појам πράξεις:

Ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι. Πῶς δ' οὐ; Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἐν ἑκάτερον; Καὶ τοῦτο. Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον.

„Пошто је лепо супротно ружноме, онда су то два засебна појма. Како да не? Пошто су два, онда је сваки од њих један? И то је тачно. Исти закључак важи и за праведно и неправедно, и за добро и зло, и за све друге појмове: сваки појединачан појам је један, али са друге стране, у вези са делатностима и телима, те и у међусобном односу, ти појмови могу се јављати посвуда и сваки појединачно може се пројавити као многи.“ (R. 475e-476a)<sup>144</sup>

Употреба термина σώμα у домену физике код Аристотела опет је донекле повезана са његовим тумачењем душе, што ће касније са своје стране директно утицати на даљи развој у стоицизму. Наине, већ је Аристотел оспоравао мишљење да је душа тело састављено од најфинијих честица:

Συμβαίνει δέ, καθάπερ εἶπομεν, τῇ μὲν ταῦτο λέγειν τοῖς σώματι λεπτομερεῶς αὐτῆν τιθεῖσι, τῇ δ', ὥσπερ Δημόκριτος κινεῖσθαι φησὶν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, ἴδιον τὸ ἄτοπον. εἶπερ γὰρ ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σώματι ἢ ψυχῇ.

„Испада, као што рекосмо, да се са једне стране (Ксенократова теорија)<sup>145</sup> слаже са онима који душу поистовећују са телом састављеним од изузетно финих честица, а са друге стране, као што Демокрит каже, да кретање долази од душе, она има своју

---

<sup>144</sup> Као паралела Платоновој суптилној антитези σώματα-πράξεις може послужити упутство граматичара Дионисија из другог века пре Христа када прави разлику између конкретне и апстрактне употребе једне речи у зависности од тога да ли се означава појам σώμα или појам πράγμα. (D. T. XII 24, 3)

<sup>145</sup> Овде Аристотел заправо критикује Ксенократову хипотезу.

властиту нелогичност. Јер ако је душа у читавом телу које може опажати, нужно је да на истом месту буду два тела ако је душа неко тело.“ (*de An.* 409a-b)

Са друге стране, већ Аристотелов ученик Теофраст преузима Демокритов исказ о мешању (κρᾶσις) и на основу њега изводи закључак да је душа тело, тј. поистовећује га са појмом σῶμα.<sup>146</sup> И сам Аристотел објашњава да сила душе пре има удела у другом, божанском телу и из њега црпи снагу, него што се може свести на основне елементе.<sup>147</sup> Каткада се код Аристотела појам физичко тело (σῶμα φυσικόν) може схватити просто као супстрат (подлога) и материја (ὑποκείμενον καὶ ὕλη); наиме, по њему тело узето само за себе, без душе, по својој природи је материја:

ὥστε πᾶν σῶμα φυσικόν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζῶν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἢ ψυχή· οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

„Стога свако природно тело, које има удела у животу, може бити суштаство, и то у смислу сложено суштаство. Пошто је посреди такво тело које поседује живот, душа онда не може бити тело. Јер тело није од оних појмова који се додају подлози, него пре као подлога и материја. Заиста је нужно да душа буде суштаство у смислу вида (форме) природног тела које има потенцијални живот, а такво суштаство је ентелехија. [Душа] је, дакле, ентелехија таквог тела.“ (*de An.* 412a 15-22)<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρᾶσιν. ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν. ὥστε φανερόν, ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν, ὅπερ ἴσως αὐτῶ καὶ κατὰ λόγον ἐστὶ σῶμα ποιοῦντι τὴν ψυχὴν. αἱ μὲν οὖν περὶ αἰσθήσεως καὶ τοῦ φρονεῖν δόξαι σχεδὸν αὐταὶ καὶ το σαῦται τυγχάνουσιν οὔσαι [παρὰ] τῶν πρότερον. (*De sensu et sensibilibus* 58)

<sup>147</sup> Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δυνάμει ἐτέρου σώματος εἴκοι κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμία ἀλλήλων οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. (*De generatione animalium* 736b 29-33)

<sup>148</sup> За нашу дискусију може бити занимљиво место где Аристотел такво тело узето само за себе изједначава са појмом сάρξ: Περὶ δὲ τῶν ἄλλων μορίων τῶν ὁμοιομερῶν σκεπτέον, καὶ πρῶτον περὶ σαρκός ἐν τοῖς ἔχουσι σάρκα, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις τὸ ἀνάλογον· τοῦτο γὰρ ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὐτὸ τῶν ζώων ἐστίν. (*De partibus animalium* 653b 19-)

То Аристотелово схватање се такође очитује из његовог извештаја о пресоκραтовцима где се душа одређује облицима ἀσώματων и ἀσωματώτατον:

διαφέρονται δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν, τίνες καὶ πόσαι, μάλιστα μὲν οἱ σωματικὰς ποιοῦντες τοῖς ἀσώματους, τούτοις δ' οἱ μίξαντες καὶ ἀπ' ἀμφοῖν τὰς ἀρχὰς ἀποφηνάμενοι.

„Али разликују се и у погледу прапочела, каква су и колика, понајпре они који их узимају као телесна за разлику од оних који их сматрају бестелеснима, а од обојих они који их мешају и доказују да прапочела постају од једних и других.“ (*de An.* 404b-405a 2)

ἐπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδόασιν· (...) ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματων, ἔτι δὲ κινεῖται τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρῶτως.

„А и душу у складу са тим дефинишу. (...) По томе су неки помислили да је душа ватра јер се састоји од најситнијих финих делића и најбестелеснија је од елемената, а још уз то и пре свега сама се креће и покреће остале ствари.“ (*ib.* 405a 3-7)

Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέως εἶρηκεν (...) ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταῦτό καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρῶτων καὶ ἀδιαίρετων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.

„Демокрит је још оштроумније рекао (...); наиме да је душа исто што и ум, да је састављена од првих и недељивих тела, да је покретач због сићушности делова и облика. А тврди да се најлакше покреће лоптасти облик те да су такви ум и ватра.“ (*de An.* 405a 8-13)

καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν, εἶπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι·

„И Хераклит тврди да је душа прапочело када каже да је испаравање из кога он изводи (саставља) све остало, те [када додаје] да је најбестелеснија и да увек тече и да се покренуто спознаје покренутим.“ (*de An.* 405a 25-28; за однос душе и тела код Хераклита в. горе Heraclit fr. 67a; fr. 36; fr. 117; fr. 118; fr. 31)

ὀρίζονται δὴ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσώματῳ· τούτων δ' ἕκαστον ἀνάγεται πρὸς τὰς ἀρχὰς.

„Сви, дакле, дефинишу душу такорећи у оквирима трију категорија: кретањем, опажањем и бестелесношћу. Свака од тих категорија своди се на прапочела.“ (*de An.* 405b 11-13)

Одатле се код Аристотела такође термином σῶμα може означити телесност, предметност (супстанцијалност или, слободније, чврстина, целовитост и заокруженост), између осталог, и појединих телесних органа<sup>149</sup>. У том погледу још је индикативнији облик σωματωδέστερον који Аристотел примењује на морску воду: она је предметнија (заправо гушћа) од речне воде и стога се у њој лакше плива.<sup>150</sup> По свој прилици ваља у светлу те употребе схватити и пренесени, метафорични израз σῶμα τῆς πίστεως као „суштина, срж убеђивања“<sup>151</sup>:

(...) αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνόν εἰσι μόνον, τὰ δ' ἄλλα προσθῆκαι, οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται·

„(...) јер само [начини] убеђивања спадају у домен вештине док се све остало може придодати. Наиме, они ништа не говоре о логичкој аргументацији што је срж убеђивања, те се углавном баве питањима ван предмета.“ (*Rh.* 1354a 11-16)<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Тако се тело бубрега налази у опреци са телесном шупљином: πλὴν οὐκ εἰς τὸ κοῖλον ἀλλ' εἰς τὸ σῶμα καταναλίσκονται τῶν νεφρῶν. (*HA* 514b 32-33) Такође се израз σῶμα ἴδιον „властита телесност (чврстина)“ примењује на око: ὁ δ' ὀφθαλμὸς σῶμα μόνον ἴδιον ἔχει τῶν αἰσθητηρίων. (*GA* 744a 5-6) Уп. дефиницију: „the body or whole of a thing, esp. of complete parts of the body, τὸ σῶμα τῶν νεφρῶν Arist. *HA* 497a 9; τὰ σώματα τῶν αἰσθητηρίων id. *GA* 744b 24; τὸ σῶμα τῆς γαστροῦς, τῆς κοιλίας, Gal. 15. 667, 806;“ (LSJ 1749)

<sup>150</sup> ἢ ὅτι ὁ νέων ἀεὶ ἐπιστηριζόμενος ἐν τῷ ὕδατι νεῖ, ἐν δὲ τῷ σωματωδέστερῳ μᾶλλον ἀποστηρίζεσθαι δυνάμεθα, σωματωδέστερον δὲ ἐστὶ τὸ θαλάττιον ὕδωρ τοῦ ποταμίον· (*Pr.* 933a 10-12)

<sup>151</sup> Уп.: „generally, the whole body or frame of a thing (...) σῶμα τῆς πίστεως the body of the proof, i.e. arguments, Arist. *Rh.* 1354a 15;“ (LSJ l.c.) уп. и кратко тумачење: „(...) in der Rhetorik, für die Ganzheit der Redeführung: Arist. *Rh.* 1354 σῶμα τῆς πίστεως.“ (SCORNAIENCHI 2008, 71)

<sup>152</sup> Овде је можда умесно направити кратак екскурс и овакву философску употребу проучаваног термина илустровати специфичним и примамљивим примером из Цицерона: *Sunt praeterea duae breves, quasi ἀποσπασμάτια legis agrariae. Hoc totum σῶμα curabo ut habeas; et, quoniam te cum scripta tum res meae delectant, isdem ex libris perspicies, et quae gesserim et quae dixerim.* (*Att.* II 1, 4) Претпостављамо да је Цицерон употребио реч σῶμα у значењу „интегралан, целовит текст (садржај) писама“. Такође, Цицерон као да прецизира баш то значење речи другом грчком речи у непосредној близини, која је заправо

Тело, са душом или без ње, по Аристотелу може се дефинисати по следећим принципима: свако опажљиво (αἰσθητὸν σῶμα) тело у првом реду је опипљиво<sup>153</sup>, затим је на једном свом месту,<sup>154</sup> и никада два тела не могу истовремено бити на истом месту.<sup>155</sup> Стога су за Аристотела сва опажљива тела ограничена, те ништа не постоји изван (божанског тела) неба<sup>156</sup>; наимае, свако опажљиво тело поседује или активну или пасивну димензију, или обе истовремено, те је стога немогуће да буде неограничено.<sup>157</sup>

---

антоним у значењу „фрагмент, одломак“ (LSJ 218); са друге стране, свакако је битан шири контекст: Цицерон наимае претходно уопштено наводи своја писма и пригоде којима су писане, да би затим обећао да ће се постарати да пошаље конкретни текст (тј. садржај) тих писама. Уп. кратки коментар: „(...) für die Gesamtheit eines Textes: Cic. Att. II, 1, 3, totum σῶμα curabo ut habeas.“ (SCORNAIENCHI 2008, 71) Касније ће деминутив σωματίον служити као *terminus technicus* за целовито и заокружено књижевно дело, посебно за *Илијаду* и *Одисеју*: Καὶ θεσμοὶ μὲν δικαιοτάτοι παντὸς ἀνθρωπίνου βίου δι' ἀμφοῖν τῶν Ὀμήρου σωματίων ἐμπολιτεύονται (...) (Heraclit. All. 76, 14); ἀλλ' ἐν ἐκατέροις τοῖς σωματίοις ὁμοῖον εὐρίσκομεν Ὀμηρον, μηδὲν περὶ θεῶν ἀπρεπὲς ἱστοροῦντα (...) (ib. 60, 3).

<sup>153</sup> τοῦτο δὲ ἐκ τῶνδε δηλον. ἐπεὶ γὰρ τὸ ζῶον σῶμα ἔμψυχόν ἐστι, σῶμα δὲ ἅπαν ἀπτόν, ἀπτόν δὲ τὸ αἰσθητὸν ἀφῆ, ἀνάγκη καὶ τὸ τοῦ ζῶου σῶμα ἀπτικὸν εἶναι, εἰ μέλλει σώζεσθαι τὸ ζῶον. „То је јасно из овога: Пошто је животиња (живо биће) живо тело (тело са душом), а свако тело је опипљиво, заправо опипљиво је [тело] опажљиво на додир. Са друге стране нужно је да и тело животиње поседује способност (чуло) додира да би животиња уопште опстала.“ (*de An.* 434b 11-14) Платон такође спомиње видљива и опипљива тела: Τοῦτό γε, ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν, ὡς σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτῶν τῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι, οὐδαμῆ ἀποδεχόμενον ἔάν τις αὐτῇ ὀρατὰ ἢ ἀπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς προτεινόμενος διαλέγηται. „Управо то о чему смо малопре говорили, како [вештина рачунања] снажно води душу навише, те је приморава да се бави самим (тј. чистим) бројевима, никако јој не дозвољавајући да испитује бројеве изведене од видљивих и опипљивих тела ако неко и предложи такво испитивање.“ (*R.* 525d)

<sup>154</sup> Ἀλλὰ μὴν καὶ ὅσα γε σώματα ἐν τόπῳ, πάντα αἰσθητά. (*Cael.* 275b 6-7)

<sup>155</sup> οὔτε γὰρ δύο σώματα ἅμα δυνατὸν ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, δοκεῖ τε τὸ φῶς ἐναντίον εἶναι τῷ σκότει. „Јер није могуће да у истоме буду два тела; тако изгледа да је светлост супротност (опрека) мраку.“ (*de An.* 418b 17-18)

<sup>156</sup> (...) ἀδύνατον σῶμα ἄπειρον αἰσθητὸν εἶναι. (...) Οὐκ ἔστιν ἄρα σῶμα ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ οὐθέν. (*Cael.* 275b 6-8) За израз θεῖα σώματα в. ib. 292b 32.

<sup>157</sup> Εἰ τοίνυν πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἔχει δυνάμιν ποιητικὴν ἢ παθητικὴν ἢ ἄμφω, ἀδύνατον σῶμα ἄπειρον αἰσθητὸν εἶναι. (*Cael.* 275b 5-6) ἐπεὶ δὲ κυριώταται διαφοραὶ τῶν σωμάτων αἶ τε κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰς δυνάμεις (...) (ib. 307b 19-).

Најзад, Аристотел приписује телу и димензију дубине, што наговештава тродимензиалну дефиницију појма тело:

μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν συνεχὲς μῆκος τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος. τούτων δὲ πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον ἀριθμὸς μῆκος δὲ γραμμὴ πλάτος δὲ ἐπιφάνεια βάθος δὲ σῶμα.

„Оно од величине што је непрекидно у једном смеру јесте дужина, у два ширина, а у три смера дубина. А од тих ограничено (заокружено) мноштво је број, [ограничена] дужина је црта, [ограничена] ширина је површина, а дубина (можда запремина?) — тело.“ (*Metaph.* 1020a 11-14)<sup>158</sup>

Такође, Аристотел наставља стару философску праксу, како је горе предочено, обележавајући обликом *σώματα* праелементе (прапочела):

Οὐσία λέγεται τά τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῶα τε καὶ δαιμόνια καὶ τὰ μόρια τούτων·

„Суштаством се називају и једноставна тела, као што су земља, ватра, вода и сва слична њима, те у уопштеном смислу тела и од њих састављене животиње и божанска бића и, на крају, њихови делови.“ (ib. 1017b 10-13)

οὐσίαι δὲ αἱ μὲν ὁμολογούμεναί εἰσιν ὑπὸ πάντων, περὶ δὲ ἐνίων ἰδίᾳ τινὲς ἀπεφήναντο· ὁμολογούμεναι μὲν αἱ φυσικαί, οἷον πῦρ γῆ ὕδωρ ἀήρ καὶ τᾶλλα τὰ ἀπλᾶ σώματα, ἔπειτα τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν, καὶ τὰ ζῶα καὶ τὰ μόρια τῶν ζώων, καὶ τέλος ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια τοῦ οὐρανοῦ·

„О једним пак суштаствима сви се слажу док су о другима неки изложили своје посебне ставове. Постоји општа сагласност о природним [суштаствима], као што су ватра, земља, вода, ваздух, те и остала једноставна тела; затим [ту се могу прибројати] биљни свет и његови делови, животињски свет и његови делови, па напokon небо и делови неба.“ (*Metaph.* 1042a 6-11)<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Штавише, Аристотел даје потпуну такву дефиницију појма тела: (...) οἷον ὁ τοῦ σώματος ὀρισμὸς τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις (...) (*Top.* 142b 24-). Он се такође осврће на математичка тела из питагорејског учења одређујући их као секундарну апстракцију, в. горе *Metaph.* 990a 16-.

<sup>159</sup> То се поново може повезати са Аристотеловим исказом о изворним и недељивим телима (τὰ πρῶτα καὶ ἀδιαίρετα σώματα) у његовом реферату о Демокриту, в. горе *de An.* 405a 10. Уп. и следеће изразе код Аристотела: πρῶτον σῶμα *Cael.* 287a 3; ἄτομα σώματα *Ph.* 265b 29; Ἄπαντες γὰρ οἱ τὰ ἀπλᾶ σώματα στοιχεῖα ποιοῦντες οἱ μὲν ἓν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ τρία, οἱ δὲ τέτταρα ποιοῦσιν. *GC* 330b

Штавише, пети елемент – етар, чије се увођење такође приписује Аристотелу,<sup>160</sup> његов ученик Теофраст дефинише касније утицајном формулацијом: τὸ πέμπτον σῶμα τὸ κυκλοφορητικόν „пети елемент са кружним кретањем“ (Thphr. fr. 35 : Taurus apud Joann. adv. Procl. XIII 15).

На Аристотела се надовезује стоичко схватање појма тела јер, као што је већ напоменуто, неке његове дефиниције су имале утицај на тај философски правац, где су донекле преиначене или даље разрађене. Ограничивши се на домен физике, већ се код Зенона као кључна чињеница да нотирали да појам тела није примарно одређен својом тежином,<sup>161</sup> што доказују елементи ваздух и ватра, већ га пре свега карактеришу две опречне димензије: активност и пасивност; дакле, само телесно може да делује и да трпи.<sup>162</sup> Зенон даље у вези са тим изводи закључак да је само бесконачност „празна“ (ἐρημία σώματος дословно „одсуство тела“) док је свемир у целости испуњен

---

7-9 τὰ στοιχεῖα τὰ σωματικά *Met.* 338a 22; μία ἀρχὴ τῶν σωμάτων *ib.* 339a 11; код Псудо-Плутарха такође је посводочен израз τὰ πρῶτα σώματα *Placita philosophorum* 881a 10.

<sup>160</sup> Уп.: *et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis. nam ut illa natura caelestis et terra vacat et umore, sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum.* „А ако је бог ваздух или ватра, исто то је и људска душа. Као што у тој небеској природи нема ни земље ни течности, тако ни у људској души нема ни једног од та два елемента. Ако пак постоји нека пета природа, коју је први увео Аристотел, то је онда она коју имају богови и душе.“ (Cic. *Tusc.* I 65) *quinta natura, quintum genus* (*id. Academicorum posteriorum ad M. Varronem* I 26); Αριστοτέλης τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν εἶδος χωριστὸν ἐπιβεβηκότα τῇ σφαίρᾳ τοῦ παντός, ἣτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον· (*Placita philosophorum* 881e 10-) Αριστοτέλης Νικομάχου Σταγειρίτης ἀρχὰς μὲν εἶδος, ὕλην, στέρησιν· στοιχεῖα δὲ τέσσαρα, πέμπτον δὲ τι σῶμα τὸ αἰθέριον, ἀμετάβλητον· (Stob. (1) X 16a 10-12) (...) ἣτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, τὸ πέμπτον ὑπ' αὐτοῦ καλούμενον. (*id.* (1) I 29b 72-)

<sup>161</sup> То би дакле у складу са поједностављеним начином изражавања одговарало појму материје (супстанце): οὐ πάντως δὲ σῶμα βάρους ἔχειν, ἀλλ' ἀβαρῆ εἶναι ἀέρα καὶ πῦρ· (Zeno *Stoic.* fr. 99; ARNIM I 27)

<sup>162</sup> *disceprabat etiam ab iisdem quod nullo modo arbitrabatur quid quam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur, posse esse non corpus.* (Zeno *Stoic.* fr. 90; ARNIM I 25) Στοιχεῖον εἶναί φασι τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων. ἀλλ' οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχειν, ἐκείνου τὸ πρῶτον ποιοῦν αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος. (Zeno *Stoic.* fr. 98; ARNIM I 27) *nec quid quam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi nisi corpore;* (Zeno *Stoic.* fr. 146; ARNIM I 40) уп. и ROHLENZ I 64.



телима.<sup>163</sup> То се са друге стране преноси и на Зеноново схватање и душе и бога, те како о души<sup>164</sup> тако и о богу<sup>165</sup> треба размишљати у оквирима телесности, као о топлем ваздуху. Зенонови ученици су покушали да то докажу на други начин: деца нису слична својим родитељима само по спољашњим, телесним одликама (κατὰ τὸ σῶμα)<sup>166</sup>, него такође и по карактерним, тј. психичким особинама (κατὰ τὴν ψυχή), где би спадале страсти (или афекти), разне склоности, уверења и различите врсте понашања. Међутим, пошто су сличност и различитост својствени само домену телесности, душа се по том извођењу мора поистоветити са појмом σῶμα. Клеант такође настоји да докаже то исто додатно указујући на искуствену чињеницу да душа заједно са телом пати и обрнуто.<sup>167</sup> Тим дискурсом се такође напада Аристотелов исказ

---

<sup>163</sup> Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δ' αὐτοῦ ἄπειρον. διαφέρειν δὲ κενόν, τόπον, χώραν· καὶ τὸ μὲν κενόν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκνης. (Zeno Stoic. fr. 95; ARNIM I 26) Уп. Chrysipp. Stoic. fr. 522-5; ARNIM II 167-.

<sup>164</sup> Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς ... πνεῦμα ἐν θεομον εἶναι τὴν ψυχήν. (Zeno Stoic. fr. 135; ARNIM I 38) Штавише, црквени писац Немесије то интерпретира као да је душа тродимензионална (Nemesius, *De natura hominis* II 30, 36- : MPG 40 [1863] 540 B).

<sup>165</sup> Χρύσιππος καὶ Ζήνων, οἱ ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρώτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ. Πλάτων μὲν οὖν καὶ Ζήνων ὁ Στωικὸς περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ διεληλυθότες οὐχ ὁμοίως περὶ ταύτης διενόηθησαν, ἀλλ' ὁ μὲν Πλάτων θεὸν ἀσώματον, Ζήνων δὲ σῶμα, περὶ τῆς μορφῆς μηδὲν εἰρηκότες. (Zeno Stoic. fr. 153; ARNIM I 41; ROHLENZ I 71) Можда ту на почетку фрагмента под појмом ἀρχή треба претпоставити ватру као прапочетак свега (αἰθήρ је „горућа“ супстанца)? Cicero de nat. deor. I 36. *hic idem (scil. Zeno) alio loco aethera deum dicit.* – Tertullian. adv. Marcion. I 13. *deos pronuntia verunt ... ut Zeno aerem et aetherem.* – Minuc. Fel. 19, 10. *aethera interdium omnium esse principium.* – Cicero Acad. pr. II 126. *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur.* (Zeno Stoic. fr. 154)

<sup>166</sup> За дистрибутивну употребу тога израза в. горе Aeschin. *In Ctesiphontem* 18.

<sup>167</sup> ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· οὐ μόνον, φησίν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν τοῖς πάθεσι, τοῖς ἡθεσι, ταῖς διαθέσεσι. σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, σῶμα ἄρα ἢ ψυχή· ἔτι δὲ ὁ Κλεάνθης φησίν· οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἢ ψυχή τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ· καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἢ ψυχή. (Cleanth. Stoic. fr. 518; ARNIM I 117)

да два тела никада не могу бити заједно на једном месту (в. горе *de An.* 418b 17-).<sup>168</sup> Изгледа ипак да је већ Зенон покушао да реши тај проблем увођењем особеног учења о мешању<sup>169</sup> по коме једно тело може потпуно прожети друго,<sup>170</sup> што вероватно има додирних тачака са његовом концепцијом стваралачког *Λογος* који обликује васиону (уп. ROHLLENZ I 68-).

Хрисип и његови следбеници су све те поставке даље развили. Најпре је преузето већ старо схватање да је свако тело тродимензионално, дакле ограничено и смештено у одређени простор.<sup>171</sup> Тако је касније на основу те дефиниције углавном узимано да по стоичком учењу термин σῶμα једноставно подразумева материју, дакле да је индетичан са појмом ὕλη;<sup>172</sup> међутим, стоичко поимање термина σῶμα је знатно шире и укључује најпре посебан квалитет који саму материју доводи до тела,<sup>173</sup> која су надаље не само пасивна, већ и активно делују (уп. ROHLLENZ I 66; II 38).<sup>174</sup> Формулација

---

<sup>168</sup> ἀλλ' οὕτω τὸ πάντων ἀτοπώτατον ἀπαντήσεται· σῶμα γὰρ διὰ σώματος χωρήσει δι' ὅλου καὶ δύο σώματα τὸν αὐτὸν ἐφέξει τόπον. εἰ γὰρ καὶ ὁ τόπος σῶμα καὶ τὸ γενόμενον ἐν αὐτῷ σῶμα καὶ ἴσα τοῖς διαστήμασιν ἄμφω, τὸ σῶμα ἔσται ἐν ἴσῳ ἑτέρῳ σώματι, τοῦτο δὲ Χρυσίππῳ μὲν καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος ἐν δόγμασιν ἔστιν, οἱ δὲ παλαιοί etc. (Chrysipp. *Stoic.* fr. 468; ARNIM II 152)

<sup>169</sup> Уп. горе Теофрастов принцип мешања (*De sensu et sensibilibus* 58).

<sup>170</sup> (...) τὴν δὲ [μίξιν] κρᾶσιν γίνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ, σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου. (Zeno *Stoic.* fr. 102; ARNIM I 28)

<sup>171</sup> Καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον, ὃ τε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν. (Chrysipp. *Stoic.* fr. 503; ARNIM II 163) σῶμά ἐστι τὸ τριχῆ διαστατόν, πλάτει, βάθει, μήκει· ταῦτα δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι. ὅτε μὲν γὰρ μήκος [εἶναι] λέγεσθαι τὸ μέγιστον διάστημα τοῦ σώματος, ὅτε δὲ μόνον τὸ κάτωθεν ἄνω· (id. fr. 357; ARNIM II 123) τὸ γὰρ σῶμα φύσει στερεὸν ὅτιπερ καὶ τριχῆ διαστατόν· στερεοῦ δὲ καὶ σώματος ἔννοια τίς ἑτέρα, πλὴν τὸ πάντη διεστηκός. (id. fr. 358; ARNIM ib.) В. и fr. 315, 359, 381, 501, 603 (ARNIM II 114, 127, 162, 185; уп. ROHLLENZ I 65-; II 37).

<sup>172</sup> То се лепо види из сведочанстава о стоичком учењу која је Арним сакупио у својој збирци: fr. 305 (ARNIM II 111); ἐξ ἀποίου μὲν οὖν καὶ ἐνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων ὑπεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί· (fr. 309 id. II 112); fr. 315 (id. II 114); fr. 359 (id. II 123); fr. 394 (id. II 130); fr. 533 (id. II 170).

<sup>173</sup> καὶ πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος. Εἰ δὲ ἄλλως τοῦτο σῶμα, ὁμωνύμως λέγουσι σῶμα τὴν ὕλην. (Plot. VI 1, 26)

<sup>174</sup> Хрисип саму праматерију означава као неактивно тело (ὕλη ~ ἀποιον σῶμα): καὶ οἱ μὲν σώματα μόνον τὰ ὄντα εἶναι θέμενοι καὶ τὴν οὐσίαν ἐν τούτοις, μίαν τε τὴν ὕλην λέγουσι καὶ τοῖς στοιχείοις ὑποβεβλήσθαι, καὶ αὐτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν· τὰ δ' ἄλλα πάντα οἷον πάθη ταύτης, καὶ

да је све што делује,<sup>175</sup> дакле и све што узрокује,<sup>176</sup> телесно, често се понавља и приписује стоицима (RONLENZ I 64). Такође као нови доказ за телесност душе служи старо схватање смрти као раздвајање душе од тела, будући да се само телесно може одвојити од телесног.<sup>177</sup> Учење о мешању тела се даље продубљује и поткрепљује примером гвожђа које је ватра потпуно усижала и прожела.<sup>178</sup> Такође, ни однос душе и тела по тој концепцији не може бити аналоган односу између посуде и садржаја или једних са другим састављених делова, већ би посредни било потпуно прожимање (Alex. Aphr. *De anima* I 115). Тако душа прожима цело тело преносећи му разне утиске (Chrysipp. *Stoic. fr.* 885; ARNIM II 238), при чему је аналогија између психичких и телесних стања педантно спроведена; доказ за такво прожимање душе и тела пружају,

---

πὼς ἔχουσιν αὐτὴν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι. καὶ δὴ καὶ τολμῶσι καὶ μέχρι θεῶν αὐτὴν ἄγειν· καὶ τέλος δὴ καὶ αὐτὸν [αὐτῶν] τὸν θεὸν ὕλην ταύτην πὼς ἔχουσιν εἶναι. διδόασιν δὲ καὶ σῶμα αὐτῆ, ἄποιον αὐτὸ σῶμα λέγοντες· καὶ μέγεθος δέ. (Chrysipp. *Stoic. fr.* 320; ARNIM II 115); в. и fr. 309 (id. II 112). Уп.: „ἄποιος, ον, (ποιός) (...) II (ποιεῖν) *inert*, ἄποιον δὲ καὶ ἀδύναμον (v.l. ἀδύνατον) τὸ σῶμα καθ' αὐτό Procl. *Inst.* 80 (...)“ (LSJ 200).

<sup>175</sup> καὶ σῶμα δ' ἐστὶν ἢ φωνὴ κατὰ τοὺς Στωικούς (...) πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι· ποιεῖ δὲ ἢ φωνὴ προσιοῦσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων. „Према учењу стоика и глас је тело (...) Јер све што делује јесте тело; и глас је активан будући да прелази од оних што га изговарају до оних који га чују.“ (D. L. VII 55-56) τὸ γὰρ ἀσώματον κατ' αὐτοὺς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν. (S. E. M. VIII 263)

<sup>176</sup> (...) εἶγε οἱ Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι ἀσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι (...) (S. E. M. IX 211); в. и Aetius Amidenus, *De placitis reliquiae* I 11, 5 (*Doxographi Graeci*, ed. H. Diels [1879] 310).

<sup>177</sup> Χρύσιππος δὲ φησὶν ὅτι ὁ θάνατός ἐστι ψυχῆς χωρισμός ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον, ἢ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος, σῶμα ἄρα ἢ ψυχὴ. (Chrysipp. *Stoic. fr.* 790; ARNIM II 219; в. и id. fr. 791)

<sup>178</sup> Μίξις δ' εἶναι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὅλων, ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιότητων, ὡς ἐπὶ τοῦ πυρός ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου, ἐπὶ τούτων γὰρ δι' ὅλων γίνεσθαι τῶν σωμάτων τὴν ἀντιπαρέκτασιν. (Chrysipp. *Stoic. fr.* 471; в. и id. fr. 463-481, посебно fr. 473 где се та теорија потанко образлаже; ARNIM II 151-58; Alex. Aphr. *Mixt.* II 226-227)

између осталог, разне душевне болести (POHLENZ I 148; II 80-).<sup>179</sup> Ако је већ Зенон по узору на Аристотела звук одредио као потиснути ваздух, тј. као појам σῶμα (POHLENZ I 39-; II 22-),<sup>180</sup> онда Хрисип иде даље па на термин σῶμα своди и само понашање, и дан и ноћ,<sup>181</sup> и врлину и порок,<sup>182</sup> укратко и сва својства и све појаве унутар и изван човека (POHLENZ I 65-; II 38).<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> Καθάπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος θεωρεῖται ἰσχύς τε καὶ ἀσθένεια, εὐτονία καὶ ἀτονία [καὶ τόνος], πρὸς δὲ τούτοις ὑγίειά τε καὶ νόσος, εὐεξία τε καὶ καχεξία, καὶ τὰλλα ὅσα τούτοις ἐξῆς καταλέγει πάθη τε καὶ ἀρρώσθημα καὶ νοσήματα, κατὰ τὸν αὐτόν, φησί, τρόπον ἀνάλογόν τινα πᾶσι τούτοις καὶ ἐν ψυχῇ λογικῇ συνίσταται τε καὶ ὀνομάζεται. (...) Ὡς οἶομαι, ἀπὸ τῆς τοιαύτης ἀναλογίας τε καὶ ὁμοιότητος καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς συνωνυμίας γεγεννημένης. Καὶ γὰρ καὶ κατὰ ψυχὴν τινὰς λέγομεν ἰσχύειν καὶ ἀσθενεῖν καὶ εὐτόνους καὶ ἀτόνους εἶναι, καὶ ἔτι νοσεῖν καὶ ὑγιαίνειν, οὕτω πως καὶ τοῦ πάθους καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀρρώσθηματος λεγομένου καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων. (Chrysipp. *Stoic. fr.* 471; ARNIM III 120)

<sup>180</sup> За глас као тело али са активном конотацијом в. горе D. L. VII 55-56

<sup>181</sup> (...) Χρυσίππου μνημονεύοντες, ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν Ζητημάτων οὕτω προσάγοντος· Οὐχ ἡ μὲν νύξ σῶμά ἐστιν, ἡ δὲ ἐσπέρα καὶ ὁ ὄρθρος καὶ τὸ μέσον τῆς νυκτὸς σώματα οὐκ ἔστιν· οὐδὲ ἡ μὲν ἡμέρα σῶμά ἐστιν, οὐχὶ δὲ καὶ ἡ νουμηνία σῶμα, καὶ ἡ δεκάτη καὶ πεντεκαίδεκάτη καὶ ἡ τριακάς, καὶ ὁ μὴν σῶμά ἐστι, καὶ τὸ θέρος καὶ τὸ φθινόπωρον καὶ ὁ ἐνιαυτός. (Chrysipp. *Stoic. fr.* 665; ARNIM II 197; POHLENZ I 70; II 40-)

<sup>182</sup> Πάλιν οἶονταί τινες εἶναι σῶμα τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν· αἰσχροὺν ἴσως τὸ ἀγνόημα, θρήνων δὲ καὶ ὀδυρμῶν οὐκ ἄξιον· „Са друге стране неки (тј. стоици) сматрају да су врлина и порок тело, што је свакако срамна заблуда али недостојна кукњава и плакања.“ (Plu. *De superstitione* 165a) Индикативан је немачки превод: „Andere wiederum glauben, daß Tugend und Laster materielle Dinge seien, was zweifellos einen beschämenden Fehlgriff darstellt, aber zu weinen und zu wehklagen braucht man darüber nicht.“ (KLAUCK 1997, 62) Уп. и коментар: „Hier geht um die Stoiker, die ein materielles Substrat für alles Existierende postulierten. Plutarch hat eigene Traktate gegen die Epikureer und Stoiker geschrieben.“ (ib. 209)

<sup>183</sup> ἄτοπον γὰρ εἶ μάλα τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας καὶ πάθη καὶ ὀρμὰς καὶ συγκαταθέσεις σώματα ποιουμένους (...) „(...) [стоици] уз то још и разна умишљања (предрасуде) и страсти и нагоне и саглашавања (ума са перцепцијом) поистовећују са телима (...)“ (Plu. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1084a-b). τὰς δὲ ποιότητας αὐτὰς πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιούσι. ταῦτα δὲ πολλὴν ἔχει ταραχὴν. εἰ μὲν γὰρ ἰδίαν οὐσίαν αἱ ποιότητες ἔχουσι καθ' ἣν σώματα λέγονται καὶ εἰσιν, οὐχ ἑτέρας οὐσίας δέονται· (id. ib. 1085e)

Најзад, код стоика представа целовитости, која се иначе везује за проучавани термин, поново излази на видало са концепцијом σῶμα ἐκ διεστώτων (тело састављено од других засебних тела). Наиме, успоставља се суптилна структура издвајањем трију група: σώματα ἡνωμένα καὶ συμφυῆ (тела органски уједињена, заокружена и срасла > организми > жива бића), σώματα ἐκ συναπτομένων (тела или предмети умешно и вештачки направљени, склопљени од других тела: појмови као што су кућа и брод), и σῶμα ἐκ διεστώτων (појмови као што су људство и војска),<sup>184</sup> народ и сенат, или хор и војска могу такође послужити као примери за трећу групу (Seneca *ad Lucilium epistulae morales* XVII 102). Међутим, за ово разматрање далеко примамљивија може бити чињеница да се у једном Хрисиповом фрагменту и појам ἐκκλησία „скупштина, сазив“ означава као такво сложено тело:<sup>185</sup>

οὐ γὰρ ἐνταῦθα μὲν ἐν συνίσταται σῶμα πολλάκις ἐκ διεστώτων σωμάτων, οἷον ἐκκλησία καὶ στρατεύμα καὶ χορός· ὧν ἑκάστῳ καὶ ζῆν καὶ φρονεῖν καὶ μανθάνειν συμβέβηκεν, ὡς οἶεται Χρύσιππος·

„Зар овде (на овом свету) није често случај да се једно тело састоји из већег броја засебних тела, као на пример скупштина, војска, хор, од којих је свако понаособ способно и да живи, мисли, учи, како то сматра Хрисип?“ (Chrysipp. *Stoic. fr.* 367; ARNIM II 124)<sup>186</sup>

Плутарх полемишући углавном против стоика каткада износи властита запажања у вези са појмом σῶμα у физици. Тако он изражава чуђење када се обликом σώματα означавају четири праелемента, јер су по њему то неспојиве крајности:

---

<sup>184</sup> Та стоичка схватања сачувана су код Плутарха: τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δ' ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυῆ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζώων ἕκαστον. σχεδὸν οὖν καὶ γάμος ὁ μὲν τῶν ἐρώτων ἡνωμένος καὶ συμφυῆς ἐστίν, ὁ δὲ τῶν διὰ προϊκας ἢ τέκνα γαμούντων ἐκ συναπτομένων, ὁ δὲ τῶν συγκαθευδόντων ἐκ διεστώτων, οὗς συνοικεῖν ἄν τις ἀλλήλοις οὐ συμβιοῦν νομίσειε. (Plu. *Coniugalia praecepta* 142e-f)

<sup>185</sup> Наиме, у новозаветном контексту, код апостола Павла Црква се објашњава и предочава као тело сложено од верника.

<sup>186</sup> Уп. немачки превод: „Oft besteht doch ein einziger Körper aus vielen getrennten Körpern wie eine Versammlung und ein Heer und ein Chor, von denen doch jedem einzelnen Leben und Denken und Lernen zukommt.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1034)

Τά γε μὴν τέσσαρα σώματα, γῆν καὶ ὕδωρ ἀέρα τε καὶ πῦρ, πρῶτα στοιχεῖα προσαγορεύοντες οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ μὲν ἀπλᾶ καὶ καθαρὰ τὰ δὲ σύνθετα καὶ μεμιγμένα ποιοῦσι.

„[Στοιци] проглашавајући за изворне елементе четири тела: земљу, воду, ваздух и ватру, не знам како једне од њих сматрају једноставним и чистим а друге сложеним и смешаним.“ (Plu. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1085c 8-11)

По узору на Платона (*Ti.* 36e), Плутарх разматрајући математичка тела изводи закључак да ниједно опажљиво тело (αἰσθητὸν σῶμα) није савршено округло, већ такви могу бити само елементи душе и ума.<sup>187</sup>

И у једном псеудо-Плутарховом спису се појам σῶμα дефинише као тродимензионалан и ограничен.<sup>188</sup>

Посебно се код Плутарха издваја место где он, сада пак у дебати са Аристотелом, обликом τοπικῶς одређује оно што је просторно и за њега апстрактно, док је супротно томе облик σωματικῶς резервисан за предметно, телесно и одатле збиљско (стварно):

τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐπὶ τὸ μέσον καὶ κάτω κινεῖσθαι λέγων τὰ δ' ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἄνω τὰ δὲ περὶ τὸ μέσον καὶ κύκλω, πρὸς τί λαμβάνει τὸ μέσον; οὐ δήπου πρὸς τὸ κενόν· οὐ γὰρ ἔστι κατ' αὐτόν. καθ' οὗς δ' ἔστιν, οὐκ ἔχει μέσον, ὥσπερ οὐδὲ πρῶτον οὐδ' ἔσχατον· πέρατα γὰρ ταῦτα, τὸ δ' ἄπειρον καὶ ἀπεράτωτον. εἰ δὲ καὶ βιάσαιτό τις αὐτόν λόγου βία κενοῦ μέσον ἀπείρου τι ὁμολογήσαι, τίς ἢ πρὸς τοῦτο γιγνομένη τῶν κινήσεων διαφορὰ τοῖς σώμασι; οὔτε γὰρ ἐν τῷ κενῷ δύναμις ἔστι κρατοῦσα τῶν σωμάτων οὔτε τὰ σώματα προαίρεσιν ἔχει καὶ ὀρμήν, ἣ τοῦ μέσου γλίχεται καὶ πρὸς τοῦτο συντείνει πανταχόθεν. ἀλλ' ὁμοίως ἀπορόν ἐστιν ἀψύχων σωμάτων πρὸς ἀσώματον χώραν καὶ ἀδιάφορον ἢ φορὰν ἐξ αὐτῶν ἢ ὀλκὴν ὑπ' ἐκείνης γιγνομένην νοῆσαι. λείπεται τοίνυν τὸ μέσον οὐ τοπικῶς ἀλλὰ σωματικῶς λέγεσθαι. τοῦδε γὰρ τοῦ κόσμου μίαν ἐκ πλειόνων σωμάτων καὶ ἀνομοίων ἐνότητα καὶ σύνταξιν ἔχοντος αἱ διαφοραὶ τὰς κινήσεις ἄλλοις πρὸς ἄλλα ποιοῦσιν ἐξ ἀνάγκης.

„Када [Аристотел] каже да се нека тела крећу ка средишту и надоле, нека од средишта и нагоре, а нека око средишта и кружном путањом, у односу на шта он

---

<sup>187</sup> διαφορᾶς λανθανούσης ἐπιφαίνεται τὸ στρογγύλον καὶ κυκλοειδές, ὅθεν οὐδὲ κινεῖται φύσει τῶν ἐνταῦθα σωμάτων ἐγκυκλίως οὐδὲν ἀλλ' ἐπ' εὐθείας ἅπαντα· τὸ δ' ὄντως σφαιροειδές οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχείον, οἷς καὶ τὴν κυκλοφορητικὴν κίνησιν ὡς προσήκουσαν κατὰ φύσιν ἀποδίδωσιν. (Plu. *Platonicae quaestiones* 1004c)

<sup>188</sup> Σῶμά ἐστι τὸ τριχῆ διαστατόν, πλάτει βάθει μήκει· (*Placita philosophorum* 882f)

дефинише средиште? Свакако не у односу на празнину, јер она по њему не постоји. Сходно онима за које постоји, празнина нема средишта, као ни почетка ни краја; наине, то су границе, а она је бескрајна и неограничена. Ако се неко супротно разуму присили и сагласи да бескрајна празнина има неко средиште, до какве разлике у кретањима тела долази у односу на то средиште? Јер, у празнини тела су бесилна и без склоности и порива којима теже средишту и усмеравају се према њему са свих страна. Тешко је такође претпоставити да нежива тела сама од себе стреме нематеријалном и неодређеном месту, или да их оно привлачи. Стога преостаје [могућност] да се средиште не узима као просторна, већ као материјална [категиорија]. Пошто овај свемир представља јединство и уређеност већег броја различитих тела,<sup>189</sup> разлике нужно доводе до кретања једних [тела] према другим.“ (Plu. *De defectu oraculorum* 424d-e)

Код Псеудо-Плутарха посведочено је за нас изузетно примамљиво место где термин σῶμα оличава оно што је материјално, било потпуно или делимично, када се разматра да ли је семе тело, тј. у коме смислу се на семе може применити појам σῶμα и какве би то импликације имало. Ту се, наине, значење термина σῶμα нијансира и прецизира у складу са неким философским учењима. Тако би једни философи термином σῶμα одредили само материјалну страну семена (заправо термин ὕλη појачан придевом σωματική), док би други обухватили и његову активну страну, било да је семе честица издвојена и од душе и од тела (Епикур), или је само семе интегрално тело предочено ипак као комадић душе (стоичко прожимање тела са душом). У том дискурсу најзанимљивије је да по некима семе поседује бестелесну силу (ἀσώματος δύναμις) која је због кретања поистовећена са умом (νοῦς), док други философи ту исту силу ипак дефинишу као тело али са духовном конотацијом (πνευματική). Та последња опција подсећа нас, наравно у другом контексту, на концепцију σῶμα πνευματικόν у теологији апостола Павла.<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Изгледа да Плутарх ту ипак прећутно преузима стоички принцип σῶμα ἐκ διεστώτων и примењује га на свемир, в. горе Chrysipp. *Stoic.* fr. 367.

<sup>190</sup> Τίς ἡ οὐσία τοῦ σπέρματος (...) Ἐπίκουρος ψυχῆς καὶ σώματος ἀπόσπασμα. Δημόκριτος ἀφ' ὅλων τῶν σωμάτων καὶ τῶν κυριωτάτων μερῶν, οἷον ὀστέων σαρκῶν καὶ ἰνῶν. Λεύκιππος καὶ Ζήνων σῶμα ψυχῆς γὰρ εἶναι ἀπόσπασμα. Πυθαγόρας Πλάτων Ἀριστοτέλης ἀσώματον μὲν εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ σπέρματος ὡσπερ νοῦν τὸν κινοῦντα, σωματικὴν δὲ τὴν ὕλην τὴν

У полемици такође са стоичким учењем Плутарх готово синонимно користи појмове σῶμα (τὸ σωματικόν) и ὕλη; Плутарх наине оптужује стоике да су бога свели на израз (σῶμα νοερόν)<sup>191</sup> и затворили у телесност, односно материју:

ἀλλὰ καὶ πάνυ πρέπει θεοῖς ἢ τοιαύτη διάταξις· οὐ γὰρ ὡς σμήνους ἡγεμόνας δεῖ ποιεῖν ἀνεξόδους οὐδὲ φρουρεῖν συγκλείσαντας τῇ ὕλῃ μᾶλλον δὲ συμφράξαντας, ὥσπερ οὔτοι τοὺς θεοὺς ἀέρων ἕξεις ποιοῦντες καὶ ὑδάτων καὶ πυρὸς δυνάμεις ἐγκεκραμένας ἡγούμενοι συγγεννῶσι τῷ κόσμῳ καὶ πάλιν συγκατακάουσιν, οὐκ ἀπολύτους οὐδ' ἐλευθέρους οἷον ἡνιόχους ἢ κυβερνήτας ὄντας, ἀλλ' ὥσπερ ἀγάλματα προσηλοῦνται καὶ συντήκεται βάσειν, οὕτως ἐγκεκλεισμένους εἰς τὸ σωματικόν καὶ συγκαταγεγομφωμένους, κοινωνοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἀπάσης καὶ μεταβολῆς.

„Таква уређеност, међутим, сасвим доликује боговима, јер не треба их држати затворене унутра као матице [у кошници] и чувати их сабијене у материју, или, пре, омеђене њоме, као што они (стоици) представљају богове као атмосферска стања или помешане силе ватре и воде, претпостављајући како се рађају са светом и са њим поново нестају у пламену; богови, по њима, нису слободни и невезани као управљачи и крманоши, него, као што су кипови приковани и стопљени са постољем, тако су и они затворени и оковани у телесност, учествујући у њој све до пропасти и свеопштег уништења и [новог] преображаја.“ (Plu. *De defectu oraculorum* 426a-b)

По Плутарху стоици су довели у питање и Аристотелову дефиницију (в. горе *de An.* 418b 17-) по којој је појам σῶμα оно што се налази на једном одређеном месту, пошто су дан и ноћ, врлине и пороке, те и остале квалитете поистоветили са појмовима σώματα и ζῶα (Plu. *De communibus notitiis adversus Stoicos* 1084a-d; 1085e).

---

προχεομένην. Στράτων καὶ Δημόκριτος καὶ τὴν δύναμιν σῶμα πνευματικὴ γὰρ. (*Placita philosophorum* 905a-b)

<sup>191</sup> καὶ μὴν οὔτοι τὸν θεὸν ἀρχὴν ὄντα σῶμα νοερόν καὶ νοῦν ἐν ὕλῃ ποιοῦντες οὐ καθαρὸν οὐδ' ἀπλοῦν οὐδ' ἀσύνθετον ἀλλ' ἐξ ἑτέρου καὶ δι' ἕτερον ἀποφαίνουσιν· ἢ δ' ὕλη καθ' αὐτὴν ἄλογος οὔσα καὶ ἄποιος τὸ ἀπλοῦν ἔχει καὶ τὸ ἀρχοειδές. ὁ θεὸς δὲ, εἴτερον οὐκ ἔστιν ἀσώματος οὐδ' ἄυλος, ὡς ἀρχῆς μετέσχηκε τῆς ὕλης. εἰ μὲν γὰρ ἐν καὶ ταῦτόν ἢ ὕλη καὶ ὁ λόγος, οὐκ εὔ τὴν ὕλην ἄλογον ἀποδεδώκασιν· εἰ δ' ἕτερα, καὶ ἀμφοτέρων ταμίαις ἂν τις ὁ θεὸς εἴη καὶ οὐχ ἀπλοῦν ἀλλὰ σύνθετον πρᾶγμα τῷ νοερῷ τὸ σωματικόν ἐκ τῆς ὕλης προσειληφώς. (*De communibus notitiis adversus Stoicos* 1085b-c)



Са друге стране, сам Плутарх неутрално и рационално констатује да се ваздух може схватити као тело светлости, дакле као материја у којој се она може отелотворити, тј. постати предметна, телесна.<sup>192</sup>

Тако се на крају код Плутарха може нотирати и позитивна вредност термина σῶμα као видљиво отелотворење неке идеје, заправо очитовање неког божанства:

ἀμπεχόνῃ δὲ φλογοειδεῖ στέλλουσιν αὐτοῦ τὰς εἰκόνας, ἥλιον σῶμα τῆς τὰγαθοῦ δυνάμεως ὡς ὄρατὸν οὐσίας νοητῆς ἡγούμενοι.

„[Египћани] украшавају његове (Озирисове) представе тканином жарке боје, сматрајући да је сунце отеловљење силе добра, као видљиво испољење умне суштине.“ (Plu. *De Iside et Osiride* 371f 7-)

Резимирајући може се констатовати да термин σῶμα у хеленској традицији у првом реду очитује изразит пасивни карактер иако у одређеном тренутку почиње да означава и живо тело. Међутим, то својство живота не припада самом појму σῶμα, тј. не извире из њега, већ искључиво зависи од другог принципа (ψυχή). Са друге стране, значењем „живо тело, организам“ термин σῶμα прераста у уопштавајућу ознаку за целину којом су најпре обједињени различити делови тела; одатле се даље развијају и све оне апстрактне употребе где термин σῶμα означава састављену (сложену) целину, што касније налази примену у различитим доменама. Термин σῶμα развија и индивидуализујуће значење „појединац, личност“ такође са јасном конотацијом пасивности, при чему се посебно издваја значење „роб“ јер у том погледу додатно и негативно маркира проучавани термин. Најзад, у физици, изузевши стоичко учење, термин σῶμα постаје устаљена ознака за материјално тело (предмет), са израженом пасивном димензијом, јер се одређује и покреће споља.

---

<sup>192</sup> ἀέρι μὲν τοι μετοχὴ φωτός ἐστι πρῶτω, καὶ τάχιστα τρέπεται καὶ ἀναπλησθεῖς διανέμει πανταχοῦ τὴν λαμπρότητα, σῶμα παρέχων τῆς αὐγῆς ἑαυτόν (Plu. *De primo frigido* 952e-f)

### 3.2. У Новом Завету

Када се у семантичкој анализи термина σῶμα пређе са хеленске на новозаветну традицију, која је већ са самим насловом овога рада постављена као семантички пресек са коначним исходима, на почетку се могу издвојити две чињенице од којих ваља кренути: прва општа: термин σῶμα се у *Новом Завету* не примењује на неорганско тело,<sup>193</sup> и друга методолошка: употребе термина σῶμα у аутентичним посланицама апостола Павла, тј. у онима које се бар у науци изричито приписују апостолу Павлу, од прворазредног су значаја, будући да представљају посебна теолошка преосмишљења, што са своје стране природно условљава њихово издвајање и посебну обраду.<sup>194</sup> Тај поступак може се правдати и увидом у просту статистику учесталости термина σῶμα у *Новом Завету*: наиме, од укупно сто четрдесет две потврде за термин σῶμα, деведесет једна је посведочена само у аутентичним посланицама апостола Павла (надаље код апостола Павла).<sup>195</sup>

Што се тиче новозаветних употреба (изузевши, дакле, за сада оне код апостола Павла), генерално запажање би било да оне у формалном погледу не одступају много од својих предложака у хеленској традицији, иако искрсавају нови моменти условљени новим религијским контекстом. Тако се у *Јеванђељима*, у описима Христовог страдања, термином σῶμα означава Христово мртво тело.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Може се условно допустити један изузетак, када апостол Павле спомиње небеска тела, али у склопу сложене антрополошке експликације: καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων. (*I Cor XV 40*)

<sup>194</sup> Исто тако ћемо поступити касније у случају другог изабраног термина σάρξ.

<sup>195</sup> „Selbst wenn man alle synpt. Stellen zählt, finden sich neben 91 Pls. St. nur 51 außerhalb seiner Briefe. Schließt man den technischen Gebrauch für Leichnam und Sklave aus, so ist das Verhältnis sogar 91 zu 33.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1054)

<sup>196</sup> У питању је изворно хомерско значење, које се у наведеном и релевантном приручнику прилично необично означава као традиционално: „Traditionell bedeutet σῶμα *Leichnam*, und zwar den Leichnam Jesu (Mk. 15, 43; Mt. 27, 59; Lk. 23, 55; 24, 3. 23; J. 19, 31. 38. 40; 20, 12).“ (E. Schweizer l.c.) Оно је такође добро посведочено и у *Септуагинти*: καὶ ἠγέρθησαν ἐκ Γαλααδ πᾶς ἀνὴρ δυνατὸς καὶ ἔλαβον τὸ σῶμα Σαουλ καὶ τὸ σῶμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ καὶ ἤνεγκαν αὐτὰ εἰς Ιαβις καὶ ἔθαψαν τὰ ὀστέα αὐτῶν ὑπὸ τὴν δρυῖν ἐν Ιαβις καὶ ἐνήστευσαν ἑπτὰ ἡμέρας. (*I Par X 12*) В. и ib. *I Regn XXXI 10, 12; Deut XXI 22; Sir XXXVIII 16; XCVIII 13.*

Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὃ ἐστὶν προσάββατον, ἐλθὼν Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλάτον καὶ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. ὁ δὲ Πιλάτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πάλαι ἀπέθανεν· καὶ γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ἐδώρησατο τὸ πτώμα τῷ Ἰωσήφ.

„Када пак наступи вече, пошто беше петак, тј. дан пре суботе, Јосиф из Ариматеје, угледни саветник који је и сâм очекивао царство Божје, дође и смело уђе Пилату, те затражи Исусово (мртво) тело. А Пилат се зачуди да је [Исус] већ умро, и позвавши капетана упита га да ли је [Исус] одавно умро; и пошто му капетан то потврди, поклони (заправо препусти) мртво [Христово] тело<sup>197</sup> Јосифу.“ (Mk XV 42-5)

εὔρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὔρον τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ.

„И нађоше камен одгурнут са гроба, и када су ушле, [жене] не нађоше тело Господа Исуса. И док су биле у недоумици због тога, гле, два човека у сјајној одећи стадоше пред њих.“ (Lk XXIV 2-4)

Такође, помазање Исуса антиципира помазање мртвог тела за погреб, што заправо наговештава Његову смрт:

καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί. πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἐαυτῶν, καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. ὁ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν.

„Она је мени учинила добро дело. Јер сиромаше увек имате са собом, и када желите, можете им добро чинити, а мене немате увек. Учинила је што је могла; унапред је помазала моје тело за погреб.“ (Mk XIV 6-9)<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Веома је индикативно да се у истом одељку именица σῶμα смењује са „бруталнијим“ синонимом πτώμα, који непосредније указује на Христову насилну смрт, уп.: „πτώμα, ατος, τό (...) a dead body: animal or human, (dead) body, corpse, esp. of one killed by violence. (...) Mt 14: 12 and Mk 15: 45 have as v.l. σῶμα, a more dignified word.“ (BDAG 895)

<sup>198</sup> Уп.: Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. (ib. XVI 1) „μυρίσαι τὸ σῶμα εἰς τὸν ἐνταφιασμόν *anoint a body for burial* Mk 14: 8.“ (BDAG 661) У Jd (9) спомиње се борба за Мојсијево мртво тело; за примену именице σῶμα на лешине животиња в. доле Hb XIII 11 и Sept. Gen XV 9-11; уп. и Lk XVII 37.

Специфични новозаветни моменат у тој употреби огледа се у чињеници да мртво тело бива васкрснуто,<sup>199</sup> што такође указује на изразито пасиван карактер термина σῶμα:

Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσειέσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεώχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν, καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

„И гле, завеса у храму се од горе до доле поцепала на два дела, и земља се потресе, и стене попуцаше, и гробови се отворише и многа тела умрлих светитеља бише васкрснута, и изашавши из гробова после Његовог (Христовог) васкрсења уђоше у Свети град и показаше се многима.“ (Mt XXVII 51-3)

ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύξατο, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβιθά, ἀνάστηθι. ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον ἀνεκάθισεν.

„А Петар избаци све напоље, паде на колена и помоли се [Богу], па окренувши се (мртвом) телу рече: Тавито, устани. А она отвори своје очи и видевши Петра седе.“ (Ac IX 40)

На ту специфичну употребу (мртво тело бива васкрнуто) своди се једно место у *Јеванђељу по Јовану*; наима, ту се један Христов загонетни исказ о јерусалимском храму накнадно хармонизује са хришћанским предањем, тако што се доводи у везу са Његовом смрћу и васкрсењем, што нема паралеле у другим *Јеванђељима*:

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· Τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

„Исус одговори и рече им: Срушите овај храм, па ћу га за три дана подићи. На то Јудеји рекоше: Овај храм изграђен је за четрдесет и шест година, а ти ћеш га подићи за три дана? Но Он је говорио о храму Свога тела. Када пак би васкрснут из мртвих,

---

<sup>199</sup> Уп. непотпуну паралелу из *Септуагинте*: οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλον ἐπὶ γῆς. ἀναστήσαι τὸ δέσμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα· παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἐώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος· (Job XIX 25-7) Наима, место је прилично оштећено и термин σῶμα се ту у рукописној традицији наводи као v.l..

његови ученици се сетише да је то рекао, те повероваше Писму и речи коју је Исус изговорио.“ (J II 19-22)

Термином σῶμα се у *Новом Завету* маркира живо људско тело као објекат различитих радњи, што је опет у складу са најранијим употребама у хеленској традицији; тако се живо људско тело помазује (в. горе Mk XIV 6-9), облачи (в. доле Mt VI 25), обредно (тј. у склопу обреда крштења) пере,<sup>200</sup> убија (в. доле Mt X 28)<sup>201</sup>, држи под суровом дисциплином (Col II 23)<sup>202</sup> или, супротно томе, негује са љубављу (Eph V 28)<sup>203</sup>, при чему његова пасивна конотација избија у први план.

У антрополошком погледу релевантније су свакако новозаветне употребе термина σῶμα којима се живо људско тело<sup>204</sup> предочава као потпуно слабо, у сваком погледу ограничено и зависно од других; оно је током целог живота изложено тегобама

---

<sup>200</sup> (...) προσερχώμεθα μετὰ ἀληθινῆς καρδίας ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῶ. „(...) приступајмо с истинитим срцем и у осведочености која долази од вере, пошто смо очистили срца од зле савести и опрали тела чистом водом.“ (Hb X 22) И у *Септуагинти* се на више места понавља формула λούσεται τὸ σῶμα ὕδατι (Lev XIV 9; XV 11, 13, 16; XVI 4, 24, 26; XVII 16).

<sup>201</sup> Људско тело је објекат уништавања и у *Септуагинти*: τῆ ψυχῆ αὐτοῦ ἀγαθὸν ποιεῖ ἀνὴρ ἐλεήμων, ἐξολλούει δὲ αὐτοῦ σῶμα ὁ ἀνελεήμων. (Prov XI 17; в. и ib. V 11) Живо људско тело се ту у описима мучеништва спаљује (тј. жив човек бива спаљен): νῦν ἡμεῖς ἀκούοντες τὴν θλίψιν τῶν νεανιῶν ἐκείνων φρίττομεν· (...) ὧν τί γένοιτο ἐπαλγέστερον; ὀξεία γὰρ καὶ σύντομος οὕσα ἢ τοῦ πυρὸς δύναμις ταχέως διέλυεν τὰ σώματα. (IV Mac XIV 9-10) Живо људско тело се ту и жигосе: (...) πάντας δὲ τοὺς Ἰουδαίους εἰς λαογραφίαν καὶ οἰκετικὴν διάθεσιν ἀχθῆναι, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας βία φερομένους τοῦ ζῆν μεταστῆσαι, τοὺς τε ἀπογραφομένους χαράσσεσθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασήμω Διονύσου κισσοφύλλω, οὗς καὶ καταχωρίσαι εἰς τὴν προσυνεσταλμένην αὐθεντίαν. (III Mac II 28-9) У *Септуагинти* се мртво животињско тело такође спаљује: (...) καὶ ἀπετυμπανίσθη τὸ θηρίον, καὶ ἀπώλετο τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρός. (Dan VII 11)

<sup>202</sup> „ἀφειδία, ας, ή (...) from the sense ‘spare nothing’, i.e. lavish on someth., there is a tranference to *sparing very little for someth. as in severe treatment σώματος of the body* (=asceticism) Col 2: 23 (ἀφειδεῖν σώματος also in sense ‘harden’ [Lucian, Anach. 24]).“ (BDAG 155)

<sup>203</sup> οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.

<sup>204</sup> Заправо посреди би био семантички прелаз „живо људско тело“ > „жив човек“.

и подложно свакојаким болестима,<sup>205</sup> али у одређеним епизодама из *Јеванђеља* бива исцељено и то искључиво Божјом (Христовом) интервенцијом:

καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χειρόν ἐλθοῦσα, ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ὅτι Ἐὰν ἄψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι. καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἵαται ἀπὸ τῆς μάστιγος. καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνούς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἤψατο τῶν ἱματίων;

„И [нека] жена је боловала од течења крви (крварења) већ дванаест година и много је при томе пропатила од многих лекара потрошивши [на њих] све што је имала, али не само да јој ништа нису помогли већ јој је било горе. Чувши о Исусу, [та жена] прође кроз масу народа и с леђа се дотаче Његове одеће; јер, говорила је: Ако се дотакнем и само Његове одеће, бићу исцељена. И одмах пресахну извор њене крви (тј. преста крварење), и осети у телу, тј. схвати да јој је тело исцељено од муке. А Исус одмах осетивши у себи да сила изиђе из Њега, окрену се у народу и говораше: Ко се дотаче моје одеће?“ (*Mk V 25-30*)<sup>206</sup>

ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς, εἴτη δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν Ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος; οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχη ἔργα, νεκρὰ ἐστὶν καθ' ἑαυτήν.

---

<sup>205</sup> Уп.: φύρεται δέ μου τὸ σῶμα ἐν σαπρία σκωλήκων (...) (*Sept. Job VII 5*); Κρείσσων πτωχὸς ὑγιῆς καὶ ἰσχύων τῇ ἔξει ἢ πλούσιος μεμαστιγωμένος εἰς σῶμα αὐτοῦ. (*ib. Sir XXX 14*; в. и следеће стихове 15-16)

<sup>206</sup> За употребу „исцељење тела“ веома је индикативно значење глагола *σωματοποιεῖν* у *Септуагинти* „поново у целину повезивати“ > „обнављати, успостављати целовитост“ > „исцељивати“: τὸ ἡσθενηκὸς οὐκ ἐνισχύσατε καὶ τὸ κακῶς ἔχον οὐκ ἐσωματοποιήσατε καὶ τὸ συντετριμμένον οὐ κατεδήσατε καὶ τὸ πλανώμενον οὐκ ἐπεστρέψατε καὶ τὸ ἀπολωλὸς οὐκ ἐζητήσατε καὶ τὸ ἰσχυρὸν κατειργάσασθε μόχθῳ. „Оно што је било слабо нисте учврстили, и оно што је било болесно нисте исцелили, и оно што је било повређено нисте превили, и оно што је било заблудело нисте вратили и оно што је било изгубљено нисте потражили, а оно што је било крепко тешким радом сте потрошили.“ (*Ez XXXIV 4*) Уп. и ἀνθέξεται τοῦ μὴ πεσεῖν αὐτὸν εἰς θάνατον, ἀνανεώσει δὲ αὐτοῦ τὸ σῶμα ὡσπερ ἀλοιφήν ἐπὶ τοίχῳ (...) (*ib. Job XXXIII 24*); τότε ἴασις ἔσται τῷ σώματί σου (...) (*ib. Prov III 8*); *ib. Sir CI 2*.

„Ако су брат или сестра голи и трпе недостатак свакодневне хране, те им неко од вас каже: Идите с миром, утопљавајте се и наситите се, а не дате им шта је телу потребно,<sup>207</sup> каква корист? Тако је и вера, ако нема дела, само по себи мртва.“ (Јс II 15-7)

У антрополошком погледу посебно је релевантан израз εἶναι ἐν σώματι (са изразитом пасивном конотацијом) из *посланице Јеврејима*,<sup>208</sup> којим се апелује на људску солидарност према другима, јер подразумева неизвесну, али свакако реалну и заједничку за све егзистенцију, оптерећену у сваком тренутку свим могућим невољама и болестима:

μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι, τῶν κακουχομένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι.

„Сећајте се заточеника као да сте заједно са њима у окове свезани, и оних који се злопате, будући да сте и сâми у телу.“ (Hb XIII 3)<sup>209</sup>

Израз ὅλον τὸ σῶμα из *Јеванђеља* и *Јаковљеве посланице* привидно се највише „приближава“ хеленској традицији, будући да формално репрезентује цело тело (тј. целину) наспрам појединих удова:<sup>210</sup>

εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῆ εἰς γέενναν.

„Ако те твоје десно око наводи на грех, извади га и баци од себе; јер ти је боље да један од твојих удова пропадне, а не да цело твоје тело буде бачено у пакао.“ (Mt V 29)

Иста завршна формула понавља се и у следећем стиху:

---

<sup>207</sup> Уп. коментар: „Subst. τὰ ἐπιτήδεια *what is necessary* (...) w. τοῦ σώματος added *what is necessary for the body, i.e. for life* Js 2: 16.“ (BDAG 384)

<sup>208</sup> Уп. коментар: „The body as seat of mortal life εἶναι ἐν σώματι *be in the body=alive, subject to mortal ills* Hb 13: 3.“ (BDAG 983) Код апостола Павла један од еквивалентних израза је и διὰ τοῦ σώματος, уп: „διὰ τοῦ σώματος *during the time of one's mortal life* 2 Cor 5: 10.“ (ib.)

<sup>209</sup> Уп.: (...) καὶ ἀσθενήσουσιν ἐν τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἀπὸ πλήθους πορνείας. (Sept. Nah III 3)

<sup>210</sup> Уп. супротно мишљење: „Stärker griechisch, nicht hebräisch gedacht sind die Stellen, an denen der Leib das Ganze ist, dem die Einzelglieder gegenüber stehen (Mt 5, 29; 6, 22 Par.; Jk 3, 2f. 6).“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1055)

καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

„Ако те и десна твоја рука наводи на грех, одсеци је и баци од себе; јер ти је боље да један од твојих удова пропадне, а не да цело твоје тело заврши у паклу.“ (Mt V 30)

Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

„Светилька тела је око.<sup>211</sup> Ако је твоје око чисто, цело твоје тело биће светло; а ако ли је твоје око болесно, цело твоје тело биће мрачно. Ако је, дакле, светлост, која је у теби, [заправо] тама, колика ће то тама бити?“ (ib. VI 22-3)

πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνὴρ, δυνατὸς χαλιναγωγεῖν καὶ ὅλον τὸ σῶμα. (...) καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ· ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.

„Наиме, сви ми много грешимо. Ако неко не грешу у ономе што говори, то је савршен човек, способан да обузда<sup>212</sup> и цело тело.<sup>213</sup> (...) А језик је огањ; и као врхунац неправде језик се налази међу нашим удовима поганећи цело тело и палећи ток живота (односно цео живот),<sup>214</sup> док њега [сам] пакао распаљује.“ (Js III 2; 6)

Међутим, ту ваља направити суптилну али свакако суштинску разлику у односу на хеленску традицију у којој класичан идеал представља целовито, у себи заокружено и одатле савршено лепо тело; супротно томе, на разматраним местима на површину

---

<sup>211</sup> Можда се ту реч ὀφθαλμός може схватити у пренесеном смислу као разум, ум, духовно стање човека.

<sup>212</sup> Уп.: Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. (ib. I 26) Ту је објекат глагола χαλιναγωγεῖν, обрнуто, језик.

<sup>213</sup> Израз ὅλον τὸ σῶμα се у трећем стиху примењује на коње, такође са пасивном конотацијом: εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν.

<sup>214</sup> Уп. тумачење: „ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως Js 3: 6 was used in the Orphic mysteries w. the mng. ‘wheel of human origin’ (...). In Js it seems to have lost its orig. mng. and to signify *course of life, whole of life* (cp. Anacreontea 32, 7f Preis.: τροχὸς ἄρματος γὰρ οἷα βίотος τρέχει κυλισθεῖς).“ (BDAG 192)



ипак избија старозаветно схватање по коме се човек одређује својим односом према Богу, те се мора, како Христос препоручује, пре одрећи те телесне целовитости него Бога. Ако се одатле погледа још мало даље у истом правцу, онда се ту у позадини оцртава и целовита слика човека која је такође својствена старозаветном поимању; у складу са тим, тело је сасвим одређена димензија у којој се одвија човеков истински, реални живот, што је горе упоређено са хомерским поимањем тела. Дакле, телом се човек остварује и потврђује и њиме ће најзад, што представља упечатљиви нови (тј. новозаветни) детаљ на тој слици, досећи царство небеско или се сурвати у пакао. Ту се донекле може допустити да се спојем ὁλον τὸ σῶμα изражава човеково властито ја, заправо човекова личност, те се од тела са том конотацијом може одсећи поједини уд ради спасења целине (целог човека, тј. личности) и, обрнуто, тај исти уд може вршити утицај на целину или је очитовати.

Такође се може претпоставити исто старозаветно схватање када се у *Јеванђељу по Матеју* појмови σῶμα и ψυχή јављају као комплементарни и равноправни аспекти човековог бића:<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> Донекле позитиван, или пре корелативан однос појмова σῶμα и ψυχή назире се и на следећим местима у неканонским списима који су ушли у *Септуагинту*: καὶ προσέταξεν ὁ καθ' ἅπαν σώματι καὶ ψυχῇ πρωταγωνιστῆς ὑπὲρ τῶν πολιτῶν (...) (*II Mac XV 30*). За отачке законе жртвују се и тело и душа (односно живот): ἐγὼ δέ, καθάπερ οἱ ἀδελφοί, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατριῶν νόμων ἐπικαλούμενος τὸν Θεὸν ἵλεως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι (...) (ib. VII 37; уп. и XIV 38). Душевна узнемиреност такође се преноси на тело и очитује кроз његово дрхтање: ἦν δὲ ὀρώντα τὴν τοῦ ἀρχιερέως ἰδέαν τιτρώσκεσθαι τὴν διάνοιαν· ἡ γὰρ ὄψις καὶ τὸ τῆς χροῶς παρηλλαγμένον ἐνέφαινε τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν· περιεκέχυτο γὰρ περὶ τὸν ἄνδρα δέος τι καὶ φοβασμὸς σώματος, δι' ὧν πρόδηλον ἐγένετο τοῖς θεωροῦσιν τὸ κατὰ καρδίαν ἐνεστὸς ἄλγος. (ib. III 16-7) Са друге стране, из религијског убеђења човек у души може лако подности тешка телесна мучења: μέλλων δὲ ταῖς πληγαῖς τελευτᾶν ἀναστενάξας εἶπεν Τῷ Κυρίῳ τῷ τὴν ἀγίαν γυνῶσιν ἔχοντι φανερόν ἐστιν ὅτι δυνάμενος ἀπολυθῆναι τοῦ θανάτου σκληρὰς ὑποφέρω κατὰ τὸ σῶμα ἀληθῶς μαστιγούμενος, κατὰ ψυχὴν δὲ ἡδέως διὰ τὸν αὐτοῦ φόβον ταῦτα πάσχω. (*II Mac VI 30*) Најзад, једној ваљаној души одговара и једно неокаљано тело: παῖς δὲ ἡμῖν εὐφυῆς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. (*Sap VIII 19-20*) Када је реч о „неканонским списима“ који су ушли у *Септуагинту*, треба имати у виду да се део њих заснива на грчким, а не на хебрејским предлошцима (*Друга Макавејска књига* је извод из историје Јасона Киренског).

Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν· μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε ἢ τί πίνητε, μηδὲ τῷ σῶματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖον ἐστὶν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;

„Због тога вам кажем: Не брините се за своју душу, шта ћете појести или шта ћете попити, нити за своје тело, шта ћете обући. Зар није душа вреднија од хране и тело од одеће?“ (Mt VI 25)

Ту је повезаност појмова σῶμα и ψυχὴ буквално нераскидива, тако да се други појам може с правом тумачити као „животна снага или животодавни принцип“ > „(голи) живот“, који се одржава храном и пићем.<sup>216</sup>

Међутим, у истом *Јеванђељу* као да се јаче оцртава опрека између та два конститутивна елемента човека:

καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι·

„Немојте се бојати оних који убијају тело, а душу (тј. живот) не могу убити.“ (Mt X 28)<sup>217</sup>

Али то је само накратко и оставља само пролазни утисак јер из истог стиха и даље бива сасвим јасно да се ту не претпоставља никаква бестелесна и бесмртна душа

---

<sup>216</sup> Иста конотација се у *Јаковљевој* посланици може приписати и појму πνεῦμα и то опет као корелату појму σῶμα: ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρὸν ἐστὶν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρὰ ἐστὶν. „Јер, као што је тело без духа мртво, тако је и вера мртва без дела.“ (Js II 26)

<sup>217</sup> Мотив недодирљиве душе (можда у смислу основног носиоца човековог идентитета) свакако је познат од раније: εὖ γὰρ ἴστε, ἐάν με ἀποκτείνητε τοιοῦτον ὄντα οἷον ἐγὼ λέγω, οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτούς· „Наиме, морате добро знати следеће: ако ме убијете оваквог какав вам се представљам, ви ћете себи нанети више штете него мени.“ (Pl. Ap. 30c) То исто је малчице преформулисано код Епиктета: ἐμὲ δ' Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δ' οὐ (Dissertationes III 23, 21). πρὸς ταῦτα εἴ τι ἔχετε κολαστήριον, προσαγάγετε τῷ σῶματί μου· τῆς γὰρ ψυχῆς μου οὐδ' ἂν θέλητε ἄψασθαι δύνασθε. „Ако за то имате још неко (средство за) мучење, примените га на моје тело јер ми се душе не можете дотаћи.“ (Sept. IV Mac X 4) (...) Ἐαυτούς, ἔλεγον, τῷ Θεῷ ἀφιερῶσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας τῷ δόντι τὰς ψυχὰς καὶ χρήσωμεν τῇ περὶ τὸν νόμον φυλακῇ τὰ σώματα. μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτείνειν· (ib. XIII 13-4)

која би преостала, већ Бог који и после смрти апсолутно располаже човеком, и његовим телом и његовим животом.<sup>218</sup>

φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ. οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἐν ἑξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.

„Него се пре бојте Онога који може и живот и тело уништити у паклу. Не продају ли се два врапца за ас (ситан новац)? Ипак ни један од њих неће пасти на земљу без [воље] Оца вашег. А ваша је и сва коса на глави избројана. Дакле, немојте се бојати; ви вредите више него многи врабци.“ (Mt X 28-31)

Са друге стране, може бити интригантна да се на одговарајућем месту у *Јеванђељу по Луки* изоставља појам ψυχή, као да је посредни накнадна корекција или је то пре учињено из предострожности од евентуалног тумачења у духу популарне хеленске антитезе σῶμα – ψυχή:

Λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἔχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν· ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε. οὐχὶ πέντε στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἐν ἑξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλεησμένον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠριθμῆνται. μὴ φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε.

„Али вама, својим пријатељима кажем: Немојте се убојати оних што убијају тело и после тога не могу ништа више да учине. Већ ћу вам указати на онога кога се морате убојати: Убојте се онога који после убиства има власт да баци у пакао. Да, кажем вам, тога се морате убојати. Зар се пет врабаца не продају за два аса (ситан новац)? Нити један од њих није заборављен пред Богом. А вама је већ и сва коса на глави избројана. Немојте се бојати; вредите више него многи врабци.“ (Lk XII 4-7)

У појединим новозаветним списима изворна семантика термина σῶμα показује специфичну религијску конкретизацију која је, наравно, условљена новим контекстом. Реч је о примени термина σῶμα на Христово тело, дакле, на самог Христа и то у драматичном приказу Његовог пресудног страдања; наиме, може се опрезно

---

<sup>218</sup> Уп. супротно мишљење: „Etwas anderes bedeutet die Aussage, daß die Verfolger wohl den Leib töten können, nicht aber die Seele (Mt 10, 28 Par). Hier liegt schon ein Denken vor, in dem sich der Mensch von seinem Leibe distanzieren kan.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1055)

претпоставити да се изворна семантика термина σῶμα — која би ту била заступљена најпре значењем „мртво тело“ и одатле конотацијом смртности, а затим и добро посведоченим пасивним обртима, који се могу условно сажети у значење „тело, тј. човек који страда“ — појачава до крајњих граница и прелази, сублимира у сасвим нову представу жртвовања:

Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει· Θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας. τότε εἶπον· Ἴδου ἦκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, ὁ Θεός, τὸ θέλημά σου. ἀνώτερον λέγων ὅτι Θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἠθέλησας οὐδὲ εὐδόκησας, αἴτινες κατὰ νόμον προσφέρονται, τότε εἶρηκεν· Ἴδου ἦκω τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ· ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμεν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

„Стога (Христос) улазећи у свет говори: *Жртву и принос ниси зажелео, већ си ми тело припремио;*<sup>219</sup> *жртве (све)паљенице за грех нису ти биле угодне. Тада рекох: Ево долазим, [јер] је у свитку (тј. у књизи) написано за мене, да учиним (испуним), Боже, Твоју вољу.* Док Он најпре говори: *Жртве и приносе и жртве (све)паљенице за грех ниси зажелео нити су ти биле угодне, што се све у складу са законом приноси, тада је рекао: Ево долазим да учиним (испуним) Твоју вољу.* [Тиме], дакле, [Бог] укида оно прво (први исказ) да би установио друго (други исказ),<sup>220</sup> тако да смо ми по Његовој вољи освећени једном засвагда приношењем (тј. жртвовањем) тела Исуса Христа.“ (Hb X 5-10)<sup>221</sup>

Ако се фокус сузи искључиво на термин σῶμα, може се поновити да је он имао заиста добре семантичке предиспозиције за развој овако специфичног значења „тело које се жртвује, жртвено тело“ > „човек који се потпуно жртвује до смрти“ > „жртва“: дакле, од почетка писане предаје непрекинута веза са појмом смрти, затим ране и

---

<sup>219</sup> Уп. тумачење: „καταρτίζεσθαί τί τινα *prepare someth. for someone* σῶμα Hb 10: 5 (Ps 39: 7 codd.: BSA).“ (BDAG 526)

<sup>220</sup> Уп. тумачење: „ἵστημι (...) 3. to set up or put into force, *establish* (...) τὸ δεύτερον (opp. ἀναιρεῖν τὸ πρῶτον, a ref. to sacrificial system) Hb 10: 9.“ (BDAG 482)

<sup>221</sup> Уп. тумачење: „προσφορὰ, ἄς, ἡ 1. the act of bringing as a voluntary expression (...), in our lit. in the literal as well as fig. sense of *sacrificing, offering* (Sir 46: 16 προσφορὰ ἀρνός) foll. by the obj. gen. διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ *through the offering of Jesus' body in sacrifice* Hb 10: 10. Ср. vss. 14, 18.“ (BDAG 887)

преовлађујуће примене на живо људско тело са изразитом пасивном конотацијом и, најзад, најближи примери из *Јеванђеља по Матеју* (в. горе *Mt XXVII 51-3*) и *Дела апостолска* (в. горе *Ac IX 40*) у којима се човек који је искусио прво смрт а потом и васкрсење означава термином *σῶμα*.

Са друге стране, у истој посланици *Јеврејима* повлачи се у сваком погледу јединствена и стога веома драгоцену паралелу између оваквог Христовог жртвовања, оличеног у термину *σῶμα* на претходно разматраном месту, и телеса (*σώματα*), заправо лешина жртвованих животиња,<sup>222</sup> што, између осталог, иде у прилог изложеном семантичком тумачењу:

*ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς. διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν.*

„Јер телеса (лешине) животиња, чију крв првосвештеник уноси у светилиште за грехе (тј. за очишћење грехова), спаљују се изван градских зидина. Стога је Исус, да би Својом крвљу народ учинио светим, пострадао изван капије града.“ (*Ηβ XIII 11-2*)

Ту посебно треба истаћи кључну чињеницу да се Христово тело у разматраном контексту Његовог жртвовања у *посланици Јеврејима* поистовећује са Њим Самим, односно са Његовом личношћу; другим речима, Христос је Сâм Своје тело свесно принео на жртву, што произлази из следећих стихова:

*Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς, ὅσιος ἄκακος ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος, ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ· τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας.*

„Нама је, наиме, и доликовао такав првосвештеник,<sup>223</sup> свети, безазлени, неокаљани, раздвојен од грешника<sup>224</sup> и који је уздигнут повише небеса;<sup>225</sup> и Он

---

<sup>222</sup> Уп.: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν Ἐγὼ ὁ Θεὸς ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ χώρας Χαλδαίων ὥστε δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομήσαι. εἶπεν δὲ Δέσποτα Κύριε, κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; εἶπεν δὲ αὐτῷ Λαβέ μοι δάμαλιν τριετίζουσαν καὶ αἶγα τριετίζουσαν καὶ κριὸν τριετίζοντα καὶ τρυγὸνα καὶ περιστερὰν. ἔλαβεν δὲ αὐτῷ πάντα ταῦτα καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα καὶ ἔθηκεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις, τὰ δὲ ὄρνεα οὐ διεῖλεν. κατέβη δὲ ὄρνεα ἐπὶ τὰ σώματα, τὰ διχοτομήματα αὐτῶν, καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς Αβραμ. (*Sept. Gen XV 7-11*)

<sup>223</sup> Уп. тумачење: „τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς *it was fitting that we should have such a high priest Hb 7: 26.*“ (BDAG 861)

(Χριστος) нема свакодневну потребу, као првосвештеници, да приноси жртву прво за своје сопствене грехе а затим и за грехе народа; наиме, Он (Χριστος) је то учинио једном засвагда приневши Самога Себе на жртву.“ (Hb VII 26-7)<sup>226</sup>

(...) πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ Θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν Θεῷ ζῶντι.

„(...) колико ће више крв Христа, који је помоћу вечнога Духа Самога Себе непорочнога принео Богу, чистити нашу савест од мртвих дела да бисмо служили живоме Богу.“ (Hb IX 14)

καὶ καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις, οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.

„И као што је људима одређено (тј. неизбежно) да једном умру, а затим им следи суд, тако ће се и Χριστος, будући да се једном принео на жртву да понесе (преузме на Себе) грехе многих,<sup>227</sup> други пут јавити не због греха,<sup>228</sup> већ на спасење онима који Га очекују.“ (Hb IX 27-8)

Без паралеле је и израз τὸ σῶμα τῆς σαρκός у примени на Христа такође у контексту жртвовања; наиме, тим се изразом са неутралном конотацијом изричито

---

<sup>224</sup> Уп. тумачење: „In the case of κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν Hb 7: 26 the mng. can include not only that Christ has been *separated from sinful humans* by being exalted to the heavenly world (s. what follows in the context of Hb 7: 26), but also that because of his attributes (s. what precedes in the context: ὁσιος, ἄκακος, ἀμίαντος) he is *different* from sinful humans.“ (BDAG 1095)

<sup>225</sup> Уп. тумачење: „ύψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος *raised to greater heights than the heavens* Hb 7: 26.“ (BDAG 1044)

<sup>226</sup> Уп. тумачење: „Of Jesus' sacrifice: ἑαυτὸν ἀνεπέγκας *when he offered up himself* Hb 7: 27. τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον *he himself brought our sins in his body to the cross* 1 Pt 2: 24.“ (BDAG 75)

<sup>227</sup> Уп. тумачење: „Christus ist einmal dargebracht worden im Hinblick darauf, daß er die Sünden vieler (sich) aufgeladen hatte Hb 9, 28.“ (BAUER 125)

<sup>228</sup> Уп. тумачење: „without relation to or connection with someth., independent(ly) of someth. χωρὶς ἁμαρτίας *without any relation to sin*, i.e. not w. the purpose of atoning for it Hb 9: 28.“ (BDAG 1095)

подвлачи да је Христово тело у тренутку жртвовања од крви и меса, а не нека апстракција, тј. да је на крсту пострадао стварно, као човек, а не привидно:<sup>229</sup>

Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλάξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ (...)

„Па и вас који сте некада били отуђени и непријатељи због свога истрајавања у злим делима,<sup>230</sup> (Христос) је сада измирио Својим телом од крви и меса и то путем смрти, да вас пред Собом учини светима, непорочнима и беспрекорнима (...)" (Col I 21-2).<sup>231</sup>

Најзад, и у још једном новозаветном спису, *Првој Петровој посланици*, термин σῶμα непосредно се доводи у везу са Христовом жртвом:

ὁς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν· οὐ τῷ μώλωπι ἰάθητε. ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

---

<sup>229</sup> Уп. тумачења: „as someth. with physical limitations, life here on earth (...). Of Christ τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ *his body with its physical limitations* Col 1: 22.“ (BDAG 915 s.v. σάρξ) „Christ’s earthly body, which was subject to death Ro 7: 4; Hb 10: 5 (Ps 39: 7 v.l.), 10; 1 Pt 2: 24; τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ Col 1: 22.“ (ib. 984 s.v. σῶμα)

<sup>230</sup> Уп. тумачење: „ἐχθρὸς τῇ διανοίᾳ *Feind d. Gesinnung nach* Kol 1, 21.“ (BAUER 375)

<sup>231</sup> У истој посланици се изразом τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς, али сада са изразито негативном антрополошком конотацијом, маркира и старо стање хришћана као грешно и стога непожељно: ἐν ᾧ καὶ περιετιμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ, συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. „А у Њему (Христу) бисте обрезаани нерукотвореним обрезањем, заправо Христовим обрезањем, [које се састоји] у ослобађању тела од [грешног стремљења] плоти. У крштењу са Христом бисте сахрањени, и у њему заједно с Њим (Христом) бисте васкрснути вером у делотворну силу Бога који Га васкрсе из мртвих.“ (Col II 11-2) Уп. тумачења: „τὸ σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ *the body of (sinful) flesh* Col 2: 11.“ (BDAG 915) „only fig. ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς *in stripping off your fleshly* (i.e. sinful) *body*, because Christians have, as it were, a new body (*with no material circumcision that cuts flesh from the body* Moffatt) Col 2: 11.“ (ib. 100) Уп. и ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ, οὐ μὴ παύσηται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ (Sept. Sir XXIII 17).

„И Он Сâм (Христос) је на Свом телу (тј. Својим телом) изнео наше грехе на дрво (тј. на крст),<sup>232</sup> да бисмо, умревши једном за свагда за грехе (тј. да их више не бисмо понављали), почели живети за праведност; Његовим ранама бисте исцељени. Јер сте блудели као [изгубљене] овце, али сте се сада вратили пастиру и чувару својих живота.“ (*I Pt II 24-5*)

У сваком случају, изложена новозаветна употреба термина σῶμα је ексклузивна и због чињенице да за њу не постоји права и потпуна паралела у претходним традицијама. Тако се у текстовима хеленизованих Јевреја, додуше, провлачи као нит мисао да се тело жртвује, али само зато што је битна бесмртна душа,<sup>233</sup> што указује на несумњив Платонов далекосежни утицај.<sup>234</sup> Дакле, ту се појам σῶμα у потпуности доживљава као нешто туђе, неаутентично, сасвим споредно и ефемерно;<sup>235</sup> супротно

---

<sup>232</sup> То се може повезати са следећим местом у *Септуагинти*: Ἐὰν δὲ γένηται ἕν τινι ἁμαρτία κρῖμα θανάτου καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσῃτε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, οὐκ ἐπικοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μιανεῖτε τὴν γῆν, ἣν Κύριος ὁ Θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρῳ. (*Deut XXI 22*)

<sup>233</sup> В. горе *Sept. IV Mac X 4*; XIII 13-4; XIV 9-10.

<sup>234</sup> Уп. у *Септуагинти* непосредну реминисценцију на Платонов дијалог *Федон* (в. горе 81c): φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρῖθαι τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα. „Јер пропадљиво тело оптерећује душу, и земаљски шатор је бремене за многобрижни ум.“ (*Sap IX 15*)

<sup>235</sup> У том погледу посебно су занимљиви искази о опречности између душе и тела код Јосифа Флавија, у којима искрсавају необични или, с правом би се рекло, пре неочекивани моменти. Ваља скренути пажњу на неке од њих. Тако се чини да сâм Јосиф заступа метемпсихозу када говори о души као Божјем елементу, у неку руку Божјем депозиту у човеку, која у тренутку смрти напушта тело и одлази на небо, те одатле по Божјем допуштењу у једном тренутку, који је прилично неодређен јер се говори о кружном току времена, поново улази у ново „чисто“ тело; наравно, то је у првом реду резервисано за честите и побожне душе: τὰ μὲν γε σώματα θνητὰ πᾶσιν καὶ ἐκ φθαρτῆς ὕλης δεδημιούργηται, ψυχὴ δὲ ἀθάνατος αἰεὶ καὶ θεοῦ μοῖρα τοῖς σώμασιν ἐνοικίζεται (*De bello Judaico III 372*) ἄρ' οὐκ ἴστε ὅτι τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον καὶ τὸ ληφθὲν παρὰ τοῦ θεοῦ χρῆος ἐκτινύντων, ὅταν ὁ δοὺς κομίσασθαι θέλῃ, κλέος μὲν αἰώνιον, οἴκοι δὲ καὶ γενεαὶ βέβαιοι, καθαροὶ δὲ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χῶρον οὐράνιον λαχοῦσαι τὸν ἀγιώτατον, ἐνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἀγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν. (374) Исто схватање Јосиф приписује и фарисејима: ψυχὴν τε πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων αἰδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. (ib. II 163-) Надаље, Елеазаров дугачки говор, који Јосиф у целини преноси, издваја се у истом спису попут екскурса о



бесмртности душе (VII 341-388). Најпре се излаже схватање да је тело смртно и да као такво не може успоставити праву заједницу са божанским делом, тј. са бесмртном душом: (...) ὅτι συμφορὰ τὸ ζῆν ἐστὶν ἀνθρώποις, οὐχὶ θάνατος. οὗτος μὲν γὰρ ἐλευθερίαν διδούς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκείον καὶ καθαρὸν ἀφήσει τόπον ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθείς ἐσομένας, ἕως δὲ εἰσὶν ἐν σώματι θνητῶ δεδεμέναι καὶ τῶν τούτου κακῶν συναναπίμπλονται, τὰ ληθέστατον εἰπεῖν, τεθνήκασι κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστί. (343-5; в. и ib. II 154, где се исто схватање приписује и Есенима) Штавише, Елезар се даље у свом говору позива на староиндијску традицију, објашњавајући да треба настојати досегнути раздвајање душе од тела на начин на који то постижу Индијци, који препуштају своја жива тела очишћујућој сили огња; наиме, душе тако бивају најчистије и најлакше одлазе, уздижу се у небо (буквално стичу ранг бесмртности), што се пре може повезати са индоевропском старином него са јеврејским законом: (...) βλέψομεν εἰς Ἴνδους τοὺς σοφίαν ἀσκεῖν ὑπίσχνουμένους. (...) σπεύδουσι δὲ τὰς ψυχὰς ἀπολύσαι τῶν σωμάτων, καὶ μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδ' ἐξελαύνοντος πόθῳ τῆς ἀθανάτου διαίτης προλέγουσι μὲν τοῖς ἄλλοις ὅτι μέλλουσιν ἀπιέναι, καὶ ἔστιν ὁ κωλύσων οὐδεὶς, ἀλλὰ πάντες αὐτοὺς εὐδαιμονίζοντες πρὸς τοὺς οἰκείους ἕκαστοι διδῶσιν ἐπιστολάς· οὕτως βεβαίαν καὶ ἀληθεστάτην ταῖς ψυχαῖς τὴν μετ' ἀλλήλων εἶναι διαίταν πεπιστεύκασι. οἱ δ' ἐπειδὴν ἐπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς, πυρὶ τὸ σῶμα παραδόντες, ὅπως δὴ καὶ καθαρωτάτην ἀποκρίνωσι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὑμνούμενοι τελευτῶσιν· (...) ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν ἤδη τὴν ἀθάνατον τάξιν ἀπολαμβάνοντας. (351-7) Свакако својеврсни куриозитет представља чињеница да Јосиф без резерве заступа схватање о најбољој смрти по душу на бојном попришту, што опет несумњиво има корене у древној индоевропској баштини (можда са римске стране, тј. Јосиф је то могао да чује и од римских ратника којима се на крају приклонио). Када је на бојном попришту и усред жестоког окршаја челик раздвоји од плоти, душа, која је у том тренутку највише прожета борбеним жаром и ратничким стремљењем ка јунаштву, „аутоматски“ се сели међу звезде, које би у Јосифовој редакцији оличавале небеско боравиште јунака. Супротно томе, душе оних који у кревету чекају смрт од болести, макар се за живота очувале неокаљане, ипак заједно са телима једном засвагда пропадају: καὶ ἔγωγε τὸ μὲν ὑμνεῖν ἄρτι τὴν ἐν πολέμῳ τελευτὴν καὶ τὴν ἐπὶ τοῖς ἀρεμανίοις πεσοῦσιν ἀθανασίαν παραλιπῶν ἐπαρασαίμην ἂν τοῖς ἄλλως ἔχουσι τὸν κατ' εἰρήνην ἐκ νόσου θάνατον, οἷς μετὰ τοῦ σώματος καὶ ἡ ψυχὴ τάφῳ κατακρίνεται. τίς γὰρ οὐκ οἶδε τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ὅτι τὰς μὲν ἐν παρατάξει ψυχὰς σιδήρῳ τῶν σαρκῶν ἀπολυθείσας τὸ καθαρῶτατον στοιχεῖον αἰθὴρ ξενοδοχῶν ἄστροις ἐγκαθιδρύει, δαίμονες δ' ἀγαθοὶ καὶ ἥρωες εὐμενεῖς ἰδίους ἐγγόνοις ἐμφανίζονται, τὰς δὲ ἐν νοσοῦσι τοῖς σώμασι συντακείσας, κἂν τὰ μάλιστα κηλίδων ἢ μiasμάτων ὡς καθαράι, νῦξ ὑπόγειος ἀφανίζει καὶ λήθη βαθεῖα δέχεται, λαμβανούσας ἅμα τοῦ τε βίου καὶ τῶν σωμάτων ἔτι δὲ τῆς μνήμης περιγραφὴν; (ib. VI 46-9; иначе за ту праиндоевропску ратничку, односно индивидуалну есхатологију са посебним освртом на старосрпску епску традицију, в. најбоље ЛОМА 2002b, 135 –) У овом контексту посебно је занимљиво

томе, на гореразматраним новозаветним местима изричито и веома упечатљиво је речено да пресудан чин, којим је Спасење условљено и људима омогућено, дакле, жртвовање Богочовека Христа, бива извршен управо телом или, другим речима, да је он апсолутно неодвојив од појма σῶμα. Ту се свакако мора допустити одређен и разумљив уплив старозаветне антропологије, по којој је човек целина која се не може, као код неких грчких мислилаца, цепати и раздвајати на више делова са променљивим конотацијама. На начин непознат старим Грцима, а одатле углавном и хеленизованим Јеврејима, жртвовање изражено кроз појма σῶμα имало је тежину жртвовања целог бића до последњег атома, а не само некаквог спољашњег омотача који оптерећује, ограничава бесмртну душу. Такође, ваља још једном нагласити да се у претхришћанским традицијама именица σῶμα готово не користи као технички термин у језику жртвовања.

Новозаветно значење „жртвено тело; човек који се жртвује“ заиста има изузетну религијску тежину и уз то је веома комплексно, те га ваља сагледавати и са још једне блиске му стране. Наиме, у литургијским одељцима у *Јеванђељима*, тј. у описима *Последње вечере*, представа Христовог жртвовања постепено се уобличава и на специфичан начин све чвршће везује за термин σῶμα:

Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβῶν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· Λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ λαβῶν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

„А док су јели, Исус узео хлеб и благослови, изломи и даде својим ученицима и рече: Узмите, поједите, ово је Моје тело. Затим узевши чашу и заблагодаривши [Богу], даде им и рече: Сви попијте из ње, јер ово је Моја крв Завета (Савеза), која се пролива за многе ради опроштаја грехова.“ (*Mt XXVI 26-8*)

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβῶν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ λαβῶν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν·

---

место из Цицеронове четврте Филипике (32), некролог мртвима из Марсове легије, које коментарише Димезил, будући да одражава римску ратничку идеологију (DUMÉZIL 1969, 103).

„И док су јели, (Исус) узе хлеб, благослови, изломи и даде им (ученицима) и рече: Узмите, ово је Моје тело. И узе чашу, заблагодари [Богу], даде им, те сви попише из ње. И рече им: То је Моја крв Завета (Савеза), која се пролива за многе.“ (Mk XIV 22-4)

У Јеванђељу по Луки додатно се и најочитије продубљује веза појма σῶμα са представом Христовог жртвовања:

καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

„И узевши хлеб заблагодари [Богу], изломи га и даде њима (ученицима) говорећи: Ово је Моје тело које се даје (жртвује) за вас; ово чините у Мој спомен.<sup>236</sup> А исто тако узе и чашу после јела говорећи: Ова чаша је Нови Завет (Савез) у Мојој крви која се пролива за вас.“ (Lk XXII 19-20)

Искључиво са семантичке стране посматрано, могу се пажљиво изводити одређени закључци или пре нотирати неке нове чињенице иако су сами текстови сасвим јасни. Најпре се сâм по себи намеће спој σῶμα и αἷμα. Наиме, појам σῶμα у првом експланаторном исказу фигурира као централни док је то у другом појам αἷμα. У вези са последњим, одмах треба истаћи да је заправо посредни израз αἷμα ἐκχυννόμενον који, понављајући се као устаљена формула у наведеним одељцима, недвосмислено потврђује и појачава драстичан чин жртвовања, будући да подразумева насилно проливање крви, тј. убијање.<sup>237</sup> Дакле, спој σῶμα и αἷμα, у којем оба термина задржавају своја основна значења, први значење „живо, цело тело > човек“ са страдањем као главним обележјем, а други анатомско значење „крв“ као једна од основних компоненти тог истог тела, у новозаветном контексту бива транспонован са опште људске на највишу религијску раван и тако једном засвагда уведен у Божји

---

<sup>236</sup> Уп. тумачење: „In the account of the Eucharist εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν *in remembrance (memory) of me* 1 Cor 11: 24f; Lk 22:19.“ (BDAG 68)

<sup>237</sup> Уп. тумачења: „αἷμα ἐκχύννειν or ἐκχέειν *shed blood=kill*“; „αἷμα ἐκχύννειν or ἐκχέειν *commit a murder* (...). αἷμα ἐκχυννόμενον περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν *blood shed for (the benefit of) many, for the forgiveness of sins* Mt 26: 28 (w. purpose indicated by εἰς as Lucian, Tim. 5 εἰς εὐεργεσίαν); αἷμα ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν Mk 14: 24; cp. Lk 22: 20.“ (BDAG 26; 312)

домен; у томе је, дакле, сва особеност разматраних новозаветних употреба. За тако сакрализоване спој  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\alpha\dot{\iota}\mu\alpha$ ,<sup>238</sup> као и за сâм термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  у значењу „жртва“, које би по последњем тумачењу одатле и произлазило, не постоје одговарајуће паралеле у претхришћанским традицијама које су у овом раду узете у обзир.<sup>239</sup> Најзад, једно сасвим опште запажање би било да је избор термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  за превод одговарајућег арамејског предлошка био у неку руку предодређен, између осталог, и његовом изворном, кроз историју неизбледелом, семантиком која је, како смо покушали да прикажемо, пружала једно солидно полазиште за изражавање представе жртвовања.

Са друге стране, сасвим је изузетно да се у *Јеванђељу по Јовану* оваква функција од суштинског значаја у литургијском (односно жртвеном) контексту преноси са термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  на термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ :

$\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\dot{\iota}\mu\iota\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \zeta\omega\acute{\nu}\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\phi}\acute{\alpha}\gamma\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon\ \zeta\eta\sigma\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\dot{\iota}\omega\nu\alpha,\ \kappa\alpha\dot{\iota}\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\acute{\omega}\sigma\omega\ \acute{\eta}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\chi\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon\ \zeta\omega\eta\varsigma.$

„Ја сам живи хлеб који је сишао са неба. Ако ко поједе од тога хлеба, живеће до века; и хлеб, који ћу ја дати, јесте Моје тело [које се жртвује] за живот света.“ (J VI 51)

$\acute{\epsilon}\dot{\iota}\pi\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\omicron}\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\eta\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\dot{\iota}\nu,\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\phi}\acute{\alpha}\gamma\eta\tau\epsilon\ \tau\eta\nu\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\dot{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\dot{\iota}\ \pi\dot{\iota}\eta\tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \alpha\dot{\iota}\mu\alpha,\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon\ \zeta\omega\eta\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma.\ \acute{\omicron}\ \tau\rho\acute{\omega}\gamma\omega\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\eta\nu\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \kappa\alpha\dot{\iota}\ \pi\dot{\iota}\nu\omega\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \alpha\dot{\iota}\mu\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \zeta\omega\eta\nu\ \alpha\dot{\iota}\omega\nu\dot{\iota}\omicron\nu,\ \kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\eta\sigma\omega\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\eta\ \acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha.$

„Тада им Исус рече: Заиста, заиста, кажем вам, ако не поједете од Тела Сина човечијег и не попијете од крви Његове, немате живота у себи. Онај ко једе Моје тело и пије Моју крв има вечни живот,<sup>240</sup> и Ја ћу га васкрснути у последњи дан.“ (J VI 53-4)<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> Уп. тумачење: „Damit ist  $\sigma\omega\mu\alpha$  in der Sprache der Gemeinde, wie sie schon bei Markus vorliegt [XIV 22-4], immer stärker der für sie hingeebene Leib, der Opferleib geworden, während ursprünglich mit  $\sigma\omega\mu\alpha$  wie mit  $\alpha\dot{\iota}\mu\alpha$  je die ganze Person Jesu umschrieben war, im ersten Fall als das Ich in seiner Ganzheit, im zweiten Fall als die die Handlung des Sterbens vollziehende.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1056)

<sup>239</sup> „Das direkte Nebeneinander von  $\sigma\omega\mu\alpha$  und  $\alpha\dot{\iota}\mu\alpha$  statt  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  und  $\alpha\dot{\iota}\mu\alpha$  ist ebenso parallelenlos wie die Bezeichnung des Opfers mit  $\sigma\omega\mu\alpha$ .“ (E. Schweizer l.c.)

<sup>240</sup> Уп. тумачења: „[John (Gospel of)] uses it to offset any tendencies to ‘spiritualize’ the concept so that nothing physical remains in it, in what many hold to be the language of the Lord’ Supper  $\acute{\omicron}\ \tau\rho\acute{\omega}\gamma\omega\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\eta\nu\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$  (w.  $\pi\dot{\iota}\nu\omega\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\omicron\ \alpha\dot{\iota}\mu\alpha$ ) 6: vss. 54, 56.“ (BDAG 1019 s.v.  $\tau\rho\acute{\omega}\gamma\omega$ ) „ $\tau\eta\nu\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\dot{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon$

Најзад, у *Новом Завету* проучавани термин јавља се у двама изолованим значењима (тј. заступљеним са по једним примером), која су иначе добро посведочена у првом семантичком пресеку. Најпре, у пренесеном приказу тела које баца сенку, термин σῶμα, дакле, у опреци према термину σκιά, читује, опет у примени на Христа, специфично значење „стварност, реалност“:<sup>242</sup>

Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων, ἃ ἔστιν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ.

„Дакле, нека вас нико не прекорава због јела, или због пића, или због неког празника, због празновања Младог месеца или Суботе; све је то само сен онога што ће доћи, а стварност је Христос.“ (Col II 16-7)

Затим и у *Апокалипси*, у каталогу разне робе и свакојаких драгоцености, може се уочити термин σῶμα у значењу „роб“, које је уобичајено у претходним семантичким пресецима:<sup>243</sup>

---

ἀνθρώπου J 6: 53 (which passage many interpret as referring to the Eucharist while others explain it as speaking of receiving Christ spiritually through faith).“ (ib. 396 s.v. ἐσθίω)

<sup>241</sup> Та суптилна литургијска пермутација, односно, замена термина σῶμα термином σάρξ, уопште није на прави начин нотирана у најрелевантнијем речнику за *Нови Завет* BDAG s.v. Битно је такође указати да знаменити и касније утицајни ранохришћански аутор *Свети Игњатије Богоносац* највероватније одатле (из *Јеванђеља по Јовану*) преузима спој σάρξ и αἷμα као литургијску концепцију, коју у својим посланицама на препознатљив начин даље развија (в. *Посланица Римљанима* VII 3; *Посланица Филадельφιјцима* IV; V 1; *Посланица Смирњанима* VII 1; *Посланица Тралијанцима* VIII 1). Са друге стране, спојем σάρξ и αἷμα се у првом семантичком пресеку (тј. у хеленској традицији) маркира искључиво људско својство *од крви и меса* које је као такво апсолутно неспојиво са божанском природом, в. доле E. fr. 687; Hdt. III 29, 1-7; најочитије Polyenus Historicus *Strategemata* III 11, 1. Најзад, и у оквиру *Новог Завета*, на неким местима у *синоптичким Јеванђељима* (в. доле Mt XVI 17) и код апостола Павла (в. доле I Cor XV 50), спој σάρξ и αἷμα поново искрсава као јасно одређена антрополошка и, шире, онтолошка категорија (пропадљивост) која је у оштрој опозицији према Богу.

<sup>242</sup> Уп. антитезу σκιά – σῶμα код Јосифа Флавија: (...) νῦν ἦκει παρὰ τοῦ δεσπότου σκιάν αἰτησόμενος βασιλείας, ἧς ἤρπασεν ἑαυτῷ τὸ σῶμα, καὶ ποιῶν οὐ τῶν πραγμάτων ἀλλὰ τῶν ὀνομάτων κύριον Καίσαρα. (*De bello Judaico* II 28-9)

<sup>243</sup> Уп.: καὶ πάντα τὰ σώματα αὐτῶν καὶ πᾶσαν τὴν ἀποσκευὴν αὐτῶν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἠχμαλώτευσαν, καὶ διήρπασαν ὅσα τε ἦν ἐν τῇ πόλει καὶ ὅσα ἦν ἐν ταῖς οἰκίαις. (*Sept. Gen XXXIV 29*; в. и *ibid. XXXVI 6*; *XCVII 18*; *Esdr II XIX 37*).

Καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν, ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι, γόμον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου καὶ πορφύρας καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου, καὶ πᾶν ξύλον θύϊνον καὶ πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον καὶ πᾶν σκεῦος ἐκ ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ μαρμάρου, καὶ κιννάμωμον καὶ ἄμωμον καὶ θυμιάματα καὶ μύρον καὶ λίβανον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ σεμίδαλιν καὶ σῖτον καὶ κτήνη καὶ πρόβατα, καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων, καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων.

„И земаљски трговци ће плакати и жалити за њим (Вавилоном) јер товаре њихове [робе] више нико не купује: нити товаре злата и сребра и драгог камења (...) нити стоку и овце, нити од коња и кола и робова, нити људске животе.“ (Rv XVIII 11-3)

### 3.2.1. Код апостола Павла

У савременој новозаветној егзегези одавно је примећено да термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  у аутентичним посланицама апостола Павла има прворазредни теолошки значај, али и да се његове употребе ту показују као веома особене и комплексне, те стога и изузетно тешке за интерпретацију. То се објашњава чињеницом да се у употребама термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  код апостола Павла, на разним нивоима и у различитој мери, са антропологијом преклапају, каткад и неразлучиво прожимају, остале теолошке дисциплине (есхатологија и етика, христологија и еклисиологија), што прилично отежава колико-толико прихватљиву класификацију тих употреба. То би било веома уопштено, али свакако кључно методолошко запажање.<sup>244</sup>

Може се констатовати да термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  код апостола Павла најпре означава опажљиви аспект људског бића, што има одговарајуће предлошке у првом семантичком пресеку (в. горе Pl. *Phd.* 79b; *Phdr.* 232e; E. *HF* 909; *Supp.* 219-225; *Med.* 20-29). Тако на појединим местима термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  природно оличава човекову индивидуалну, телесну присутност, што се и данас да̄ искусити приликом свакодневних сусрета са другим људима. Дакле, појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  због своје опажљивости, или због своје реалности, представља полазиште за сваку квалитетну међуљудску комуникацију и за успостављање односа, те одатле и за конкретно деловање у широј заједници. Таква употреба најбоље се сажима у антитези  $\acute{\alpha}\pi\omega\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota\ -\ \pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$  („телом одсутан или телесна одсутност – духом прусутан или духовна прусутност“), при чему се стиче утисак да присутност „само“ духом и није најадекватнији начин да се делује у заједници:

$\epsilon\gamma\omega\ \mu\epsilon\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho,\ \acute{\alpha}\pi\omega\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota\ \pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota\ \eta\delta\eta\ \kappa\acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\kappa\alpha\ \acute{\omega}\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$

„Јер, ја сам, иако телом одсутан, духом ипак присутан, већ осудио, као да сам [ту међу вама лично] присутан, онога који је тако нешто учинио:“ (*I Cor V 3*)<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Уп.: „Die Besonderheit des paulinischen Gebrauchs von  $\sigma\omega\mu\alpha$  liegt in der Verbindung der Anthropologie mit der Eschatologie, der Ekklesiologie und der Ethik. Das erschwert die Aufgabe einer Einordnung der verschiedenen Bedeutungen.“ (SCORNAIENCHI 2008, 80)

<sup>245</sup> Термин  $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$  као корелат термину  $\sigma\omega\mu\alpha$  у разматраном стиху има искључиво антрополошку конотацију (в. доле *I Cor VII 32-4*). Уп.:  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\rho\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omicron\varsigma$

ὅτι αἱ ἐπιστολαὶ μὲν, φησὶν, βαρεῖαι καὶ ἰσχυραί, ἢ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος. τοῦτο λογιζέσθω ὁ τοιοῦτος, ὅτι οἱοί ἐσμεν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν ἀπόντες, τοιοῦτοι καὶ παρόντες τῷ ἔργῳ.

„Јер [његове] посланице су, неко каже, тешке и моћне, али је појава [његовог] тела (тј. његов телесни изглед) одаје утисак слабости, уз то жива реч му не вреди ништа.<sup>246</sup> Такав, тј. ко тако говори, нека схвати ово: какви смо на речи у посланицама премда [телесно] одсутни, такви смо [још више] и на делу када смо [телесно] присутни.“ (II Cor X 10-11)

Антитезом ἀπὼν (τῷ σώματι) – παρὼν (τῷ πνεύματι) на разматраним местима се не претпостављају антрополошки елементи који би један према другом стајали у некаквој дуалистичкој опреци, као што је то случај са појмовима ψυχή и σῶμα у хеленској традицији, већ се ту пре неутрално указује на два аспекта човековог бића. То потврђује комплементарни однос оба та термина у изразу ἀγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι, који се може тумачити и као позив апостола Павла да се досегне савршенство, тј. светост у новозаветном контексту:

θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ Κυρίῳ· ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου, ἵνα ἢ ἀγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἢ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί.

„А ја хоћу да сте безбрижни. Нежењен човек посвећује се ономе што је Господње, како да угоди Господу, а ко је ступио у брак стара се за оно што је светско (овоземаљско), како да угоди [својој] жени, те је стога и подељен.<sup>247</sup> И неудата жена, и девојка, посвећује се ономе што је Господње, [трудећи се] да буде света и телом и духом, а која се удала стара се за оно што је светско (овоземаљско), како да угоди своме мужу.“ (I Cor VII 32-4)

---

ἐτρέχοντο (Sept. *Sapientia* XI 11) Слична формулација је посведочена у *Новом Завету* и са другим проучаваним термином: εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι (...) (Col II 5).

<sup>246</sup> Уп. коментар: „ἐξουθενέω/ ἐξουθενόω (...) Of the speaking ability of the apostle when he appears in person (parall. ἀσθενής): *it amounts to nothing* 2 Cor 10: 10.“ (BDAG 352)

<sup>247</sup> Уп. коментар: „Abs. ὁ γαμήσας μεμέρισται *the married man* (i.e., his attention) *is divided*, since he tries to please the Lord and his wife at the same time 1 Cor 7: 34.“ (BDAG 632)



Нити изолована антрополошка тријада τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα не нарушава, не разбија на делове целовиту слику човека код апостола Павла,<sup>248</sup> наине, она не представља поделу човека на три елемента са различитим антрополошким вредностима, већ би се напротив, поред њиховог међусобног неутралног и корелативног односа, што је неспорно, могло додатно и опрезно претпоставити да су они ту изразом ὀλόκληρον ὑμῶν, под условом да га не везујемо искључиво за први елемент тријаде, обједињени у целину, тј. у целовитог човека.<sup>249</sup>

Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν.

„А сâм Бог мира да вас учини потпуно светима, и нека би се ваша целовитост (тј. ваш цео човек/ви као целовити људи), [коју чине] и дух и душа и тело, беспрекорно сачувала приликом доласка Господа нашега Исуса Христа.“ (1 Th V 23)

Са друге стране, само један посве несвакидашњи догађај какав је екстаза доводи апостола Павла у недоумицу да ли је посреди телесно или вантелесно искуство:<sup>250</sup>

οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν, ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

---

<sup>248</sup> У основи је, дакле, старозаветна слика човека коју апостол Павле својим хеленским адресатима приближава и прилагођава, између осталог, и семантиком обају изабраних термина.

<sup>249</sup> На то би са своје стране указивао и сингуларни глаголски облик τηρηθείη; уп. слично тумачење: „Auch das trichotomische Schema in 1 Thess 5, 23 mit seiner Unterscheidung von πνεῦμα, ψυχὴ und σῶμα ist nicht als hierarchische Einordnung der anthropologischen Teile des Menschen zu interpretieren, sondern ist vielmehr eine in der Umwelt verbreitete Unterscheidung, die die Totalität des Menschen ausdrückt: ὀλόκληρον ὑμῶν.“ (SCORNAIENCHI 2008, 80) Међутим, цитирани аутор нити даје свој превод разматраног места нити указује бар на једну паралелу из ондашње хеленске/хеленизоване „средине“; уп. ипак другачије повезивање: „In an ethical sense: ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα... τηρηθείη may your spirit...be preserved complete or sound 1 Th 5: 23.“ (BDAG 703)

<sup>250</sup> Уп. коментар: „Pls. weiß nicht, ob er in einer Stunde höchstgespannten relig. Erlebens sich befunden hat ἐν σώματι oder ἐκτὸς (χωρὶς) τοῦ σώματος 2 Kor 12, 2f.“ (BAUER 1594) За такву употребу термина σῶμα у хеленској традицији в. горе SUDA s.v. Ἐπιμενίδης : epsilon 2471, 2-5; Clearch. fr. 7, 4-6; Plu. *De sera numinis vindicta* 563d-564c; Max. Tyr. XXXVIII 3d.

„Знам човека у Христу (тј. хришћанина), који је пре четрнаест година, не знам да ли у телу, не знам да ли ван тела, Бог једино зна, био као такав узнесен<sup>251</sup> до трећег неба. И за таквог човека знам, не знам да ли у телу или без тела, Бог зна, да је био узнесен до раја и да је чуо неизрециве речи, које човек не сме да каже.“ (II Cor XII 2-4)

У употребама термина σῶμα на разматраним местима већ је у одређеној мери назначен семантички прелаз од ознаке за човеков опажљиви аспект до средства или објекта човекове активности, заправо места где се она најинтезивније очитује. Тако се у неутралном смислу, дакле, без изражене религијске конотације, за појам σῶμα везује човекова полна активност, тј. појам σῶμα је објекат те активности, што јасно указује на његову основну пасивну конотацију.<sup>252</sup>

διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἕκαστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω. τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδίδωτω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ. ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή.

„Али због блуда сваки човек нека има своју жену, и свака жена свога мужа. Муж нека испуњава своју дужност према жени, а исто тако и жена према мужу. Жена нема власт над својим телом (тј. не располаже својим телом), него муж; исто тако и муж нема власт над својим телом (тј. не располаже својим телом), него жена.“ (I Cor VII 2-4; уп. и Ro IV 19)

У оквиру ове употребе термина σῶμα почињу све јасније да се очитују одређени религијски моменти, који на појединим местима попримају сасвим специфичне облике. Најпре, апостол Павле дефинише појам σῶμα као димензију у којој се човекова целокупна животна активност најконкретније реализује и на неки начин акумулира са најозбиљнијим последицама по есхатолошку судбину:

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

---

<sup>251</sup> Уп. коментар: „Pass. ἀρπαγῆναι ἕως τρίτου οὐρανοῦ bis z. dritten Himmel fortgerissen werden 2 Kor 12, 2. ἀρπαγῆναι εἰς τὸν παράδεισον 12, 4.“ (BAUER 219)

<sup>252</sup> И таква употреба термина σῶμα има предложак у хеленској традицији, в. горе Pl. *Phdr.* 232e; X. *Oec.* X 4-; Plu. *Conjugalia praecepta* 143a 1-; E. *Supp.* 219-225.

„Јер сви ми морамо да се јавимо пред Христовим судом, да свако [од нас] узвратно добије према ономе што је учинио [у животу] својим телом, било добро или зло.“ (II Cor V 10)<sup>253</sup>

Апостол Павле овакву употребу термина σῶμα на особен начин уграђује у своја најдубља теолошка промишљања, што је заиста тешко сагледавати само из угла филологије. Тако се најпре представа храма Божјег (ναὸς τοῦ Θεοῦ) директно примењује на термин σῶμα у значењу „живо људско тело“ > „појединац, роб“, што за собом повлачи следеће: (ис)купљен, односно ослобођен из ропства Христовом жртвом и на тај начин стекавши статус храма, појам σῶμα постаје место и средство за прослављање Бога.<sup>254</sup>

ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου Πνεύματος ἐστίν, οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.

„Или зар не знате да је ваше тело храм<sup>255</sup> Духа Светога који је у вама, у којем (Св. Духу) вам је Бог дао удела, тако да нисте своји (не припадате само себи)? Ви сте,

---

<sup>253</sup> В. неуједначено тумачење у најрелевантнијем речнику за *Нови Завет*, што сведочи о специфичности те употребе: „διὰ τοῦ σώματος *during the time of one's mortal life* 2 Cor 5: 10. (...) This may be the place (s. above in this section) for διὰ τοῦ σώματος 2 Cor 5: 10 which, in that case, would be taken in an instrumental sense *with or through the body*.“ (BDAG 983) „κομίσθηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν *receive a recompense for what (each one) has done during life in the body* 2 Cor 5: 10.“ (ibid. 557)

<sup>254</sup> Уп.: „The body is the instrument of human experience and suffering 2 Cor 4: 10ab; Gal 6: 17; Phil 1: 20; the body is the organ of a person's activity: *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν glorify God through your body*, i.e. by leading an upright life 1 Cor 6: 20; ср. Ro 12: 1. This may be the place (s. above in this section) for διὰ τοῦ σώματος 2 Cor 5: 10 which, in that case, would be taken in an instrumental sense *with or through the body*. In some of the last-named passages (such as Ro 12: 1; Phil 1: 20) the body is almost synonymous w. the whole personality.“ (BDAG 983-4) Том запажању се може додати да се термином σῶμα код апостола Павла не означава слободна и независна личност, већ појединац који се и даље налази у стању велике зависности, тј. у ропском положају; наиме, долази до промене власника над човеком, што се лепо види на разматраном месту.

<sup>255</sup> Док је ту представа храма Божјег (ναὸς τοῦ Θεοῦ) „сужена“ на тело појединца, на другом месту у истој посланици апостол Павле је примењује на целу заједницу, такође на основу поседовања Светога Духа: οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε καὶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ Θεός· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ Θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς. (III

наиме, (ис)купљени за [одређену] цену;<sup>256</sup> прославите, дакле, Бога својим телом.“ (*I Cor* VI 19-20)

Такође, одређени вид страдања почиње се оцртавати као главно обележје у оваквој употреби појма σῶμα, што свакако представља најспецифичнији религијски моменат; тако се прослављање Бога у телу, тј. самим телом, изједначава се жртвовањем тела:

Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρισμῶν τοῦ Θεοῦ, παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν·

„Молим вас стога, браћо, милости Божје ради, да своја тела (тј. себе као целовите личности) принесете као живу, свету, богоугодну жртву, да то буде ваше умно служење Богу.“ (*Ro* XII 1)<sup>257</sup>

У оваквој употреби појам σῶμα се затим продубљује до представе антрополошке равни на којој се централни догађаји хришћанског откровења, Исусово

---

16-7) Уп. тумачења: „ναός, οὖ, ὁ (...) of a human body or part thereof, in imagery (...) Of the spirit-filled body of Christians, which is said to be a habitation of God, therefore a temple, which is not to be contaminated by sinful indulgence: τὸ σῶμα ὑμῶν ναός τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν *your body is a temple of the Holy Spirit (dwelling) within you* 1 Cor 6: 19. (...) Of a Christian congregation 1 Cor 3: 16, 17ab.“ (BDAG 666) „Von d. geisterfüllten Leib d. Christen, der e. Behausung Gottes, also e. Tempel sein soll, wie er unter Umständen e. Behausung d. Dämonen, also e. Göztempel ist: τὸ σῶμα ὑμῶν ναός τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν *euer Leib ist ein Tempel des in euch wohnenden Hl. Geistes* 1 Kor 6, 19. (...) V. d. Gemeinde 1 Kor 3, 16, 17ab; 2 Kor 6, 16ab.“ (BAUER 1080) Са друге стране, Филон Александријски, у највећој мери ослањајући се на Платона, поистовећује човекову душу са храмом Божјим: σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχῆ, Θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον· „Стога, душо моја, похитај да постанеш кућа Божја, свето светиште, најлепше станиште.“ (*De somniis* I 149)

<sup>256</sup> Уп.: „ἀγοράζω 2. to secure the rights to someone by paying a price, *buy, acquire as property*, fig. ext. of 1, of believers, for whom Christ has paid the price w. his blood: w. gen. of price ἠγοράσθητε τιμῆς *you were bought for a price* 1 Cor 6: 20; 7: 23.“ „τιμή, ἥς, ἡ esp. *selling price* (...) Abs. τιμῆς *at or for a price, for cash*: ἠγοράσθητε τιμῆς 1 Cor 6: 20; 7: 23.“ (BDAG 14; 1005) Дакле, облик τιμῆς је употребљен као *genitivus pretii*, који се у *Vulgati* нешто слободније преводи као *magno pretio* „скупо (купљени)“, што је преузето у наше релевантне преводе, Светог архијерејског синода и Емилијана Чарнића.

<sup>257</sup> „παραστήσαι τὰ σώματα θυσίαν ζῶσαν *offer bodies as a living sacrifice* Ro 12: 1.“ (BDAG 778)

страдање, смрт на крсту и васкрсење, актуализују и у највећем степену постају за појединца критериј истинског религијског живота:

(...) πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ.

„(...) увек носимо Исусово умирање (страдање) на своме телу,<sup>258</sup> да се и Исусов живот пројави на нашем телу.“ (II Cor IV 10)

Ту се, дакле, као главна идеја издваја подражавање Христа које се непосредно везује за термин σῶμα.<sup>259</sup>

На разматраном месту, у следећем стиху, та се иста мисао артикулише помоћу другог проучаваног термина σάρξ, што се може узети као неочекивани преокрет у антропологији апостола Павла; наиме, долази до јединствене еквиваленције израза ἐν τῇ θνητῇ σαρκί са изразом ἐν τῷ σώματι:

ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκί ἡμῶν.

„Ми живи увек бивамо предавани смрти због Исуса, да се и Исусов живот пројави на нашој смртној плоти.“ (ibid. 11)

Само најтежим страдањем до смрти и појам σάρξ, који је иначе код апостола Павла негативно маркиран, може попут појма σῶμα постати место специфичног хришћанског откровења. Као да се тиме додатно наглашава мисао да епифанија Господа Исуса Христа неће уследити само на човековом преображеном, васкрслом телу, већ бива и сада пре човекове смрти на његовом прирођеном, земаљском телу. Одатле вероватно произлази та индикативна замена термина σῶμα са термином σάρξ, тј. може се прихватити да се ту термин σάρξ употребљава синонимно са термином σῶμα. Ту се намеће следеће запажање: појам σάρξ, који код апостола Павла по правилу има негативно и активну функцију (в. доле поглавље 4.2.1), помоћу придева θνητῆ бива потпуно пасивизиран; наиме, додељује му се по изузетку пасивна конотација и тако се он изједначава са појмом σῶμα. Још само на једном месту у целом

---

<sup>258</sup> Уп.: „lit. πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες *we always carry about in our body the putting to death of Jesus* (of the constant danger of death in which the apostle lives because of his commitment to Jesus) 2 Cor 4: 10.“ (BDAG 668)

<sup>259</sup> μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ. (I Cor XI 1)

антрополошком дискурсу апостола Павла уочава се синонимна употреба изабраних термина, али је правац еквиваленције обрнут; наиме, активна и негативна функција термина *σάρξ* преноси се на термин *σῶμα* (као да га у неку руку поробљује),<sup>260</sup> што је оличено у још једном јединственом изразу *πράξεις τοῦ σώματος*:<sup>261</sup>

Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.

„Тако, дакле, браћо, нисмо дужници плоти, да по плоти живимо. Јер ако по плоти (плотски) живите, умрећете; ако пак Духом умртвљавате телесна (заправо плотска) дела, живећете.“ (*Ro VIII 12-3*)

Неопходно је израз *ἐν τῷ σώματι* поближе размотрити још на два места.<sup>262</sup> На првом наговештава се мученичка смрт апостола Павла, који се у том тренутку највероватније налазио у тамници:

(...) κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυρθήσομαι ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου.

„(...) сходно мом чврстом очекивању и надању да се ни у чему нећу постидети,<sup>263</sup> него да ће се као увек тако и сада Христос најочитије прославити<sup>264</sup> на мом телу (на мени), било животом или смрћу.“ (*Phil I 20*)

---

<sup>260</sup> Уп. тумечења: „In fact, *σῶμα* can actually take the place of *σάρξ* Ro 8: 13.“ (BDAG 984) „An einer Stelle (R 8, 13) kann *σῶμα* daher auch ausnahmsweise einmal das an sich Sündige meinen, wie es sonst nur der Begriff *σάρξ* ausdrückt.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1063)

<sup>261</sup> Уп. еквивалентни израз *τὰ ἔργα τῆς σαρκός* код апостола Павла: φανερὰ δὲ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.“ (*Gal V 19-21*)

<sup>262</sup> За релевантност овога рада битно је указати да се Швајцер у својој одредници посвећеној управо употребама термина *σῶμα* код апостола Павла уопште не осврће на израз *ἐν τῷ σώματι* са комплексним значењем „човеково живо тело као место или средство за прослављање Бога > место хришћанског открочења > седиште човековог религијског живота“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1057-72).

<sup>263</sup> Израз *ἐν οὐδενὶ αἰσχυρθήσομαι* представља реминисценцију на старозаветну веру у Бога, која се често потврђивала мученичком смрћу. Уп. „Schande ist nicht etwa das Zagen und Zittern des

Мотив прослављања Бога, иако непосредно везан за израз ἐν τῷ σώματι, није ту ограничен искључиво на евентуалну мученичку смрт апостола Павла, већ се протеже и на његов живот; конкретно, обухвата његову хришћанску активност (апостолску мисију), којој је посветио свој живот после обраћења. Апостол Павле, дакле, појам σώμα на разматраном месту не своди на своје физичко тело, које може бити у датом тренутку подвргнуто мученичком страдању, што контекст такође допушта, већ га као горе (најближе *Ro XII 1*) поистовећује и са својом целовитом личношћу која је обележена одређеном животном активношћу. Дакле, израз ἐν τῷ σώματι могао би се ту шире тумачити као „човек који потпуно посвећује и подређује своје тело, свој живот, најзад, себе својој вери, који се, дакле, жртвује на овај или онај начин зарад својих религијских убеђења“.

Најзад, и на другом издвојеном месту посведочена је крајње специфична употреба израза ἐν τῷ σώματι:

Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω, ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.

„Убудуће да ми нико не смета, јер ја на свом телу (на себи) носим Исусове ране.“ (*Gal VI 17*)

Изгледа да тај стих долази као својеврсни закључак на крају те посланице, те му се може приписати реторичка функција *conquestio*: апостол Павле се позива на своје страдање, које дефинише јединственим изразом τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, како би постигао завршни утицај на своје адресате. То бива додатно наглашено употребом личне заменице ἐγώ. Дакле, апостол Павле наводи своје телесно страдање, које садржи

---

menschlichen Herzens, sondern das Ausbleiben der erbetenen göttlichen Hülfe.“ (LOHMEYER 1953, 53) Уп.: καὶ γὰρ πάντες οἱ ὑπομένοντές σε οὐ μὴ καταισχυθῶσιν· αἰσχυθήτωσαν πάντες οἱ ἀνομοῦντες διὰ κενῆς. (Sept. *Psalmi XXIV 3*)

<sup>264</sup> Исти је случај и са глаголом μεγαλύνειν којим се у *Септуагинти* често изражава величање и прослављање Бога, што указује на његов одређени литургијски значај, тако да се може сматрати синонимом глагола δοξάζειν: ἀγαλλιάσαιντο καὶ εὐφρανθείησαν οἱ θέλοντες τὴν δικαιοσύνην μου καὶ εἰπάτωσαν διὰ παντός Μεγαλυνθήτω ὁ Κύριος (...) (*Psalmi XXXIV 27*); уп. коментар: „μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου *Christ will be glorified in my person* (i.e. the prestige of *Christ will be advanced in connection with me*) *Phil 1: 20.*“ (BDAG 623)

очиту религијску компоненту,<sup>265</sup> као аргумент или упозорење против потенцијалног оптерећивања од стране његових адресата, али и као потврду свога ауторитета за све оно што је претходно изнео у посланици. Иако у савременој новозаветној егзегези остаје спорно порекло израза τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι, ипак му се у хеленској традицији могу наћи индикативне културноисторијске паралеле. Тако Херодот обавештава о једном храму посвећеном Хераклу у којем би одбегао роб (καταφυγῶν οἰκέτης) нашао уточиште; тамо би он на своме телу добијао „свете ознаке“ (στίγματα ἱερά),<sup>266</sup> што је значило да припада том божанству и да му нико више не сме наудити.<sup>267</sup> Са друге стране, опет Херодот и други грчки писци из каснијег периода спомињу праксу неких господара да жигосу своје робове као домаћу стоку како би их обележили и на тај начин истакли своје власничко право над њима.<sup>268</sup> Оба та у погледу сврхе блиска вида означавања људског тела могу се довести у везу са

---

<sup>265</sup> „τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι μου βαστάζω *I bear on my body the marks of Jesus* Gal 6: 17. Paul is most likely alluding to the wounds and scars which he received in the service of Jesus.“ (BDAG 945)

<sup>266</sup> Уп.: Στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας· καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στιγματηφορέουσιν. (Luc. *De Syria dea* 59) „(...) so spielte auch sakrale Tätowierung im Altertum eine große Rolle: Hdt. 2, 113 στίγματα ἱερά. Lucian, *Syr. dea* 59 στιγματηφορεῖν zu Ehren der Göttin.“ (BAUER 1534)

<sup>267</sup> Ἦν δὲ ἐπὶ τῆς ἡμόνος, τὸ καὶ νῦν ἐστὶ, Ἡρακλέος ἱερόν, ἐς τὸ ἦν καταφυγῶν οἰκέτης ὅτεο ὧν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱερά, ἑωυτὸν διδούς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἄψασθαι· ὁ νόμος οὗτος διατελεῖ ἐὼν ὁμοῖος τὸ μέχρι ἐμέο ἀπ' ἀρχῆς. (II 113)

<sup>268</sup> ὡς γὰρ αὐτοὺς ἔλαβον οἱ βάρβαροι ἐλθόντας, τοὺς μὲν τινὰς καὶ ἀπέκτειναν προσιόντας, τοὺς δὲ πλείονας αὐτῶν κελεύσαντος Ξέρξεω ἔστιξαν στίγματα βασιλῆα, ἀρξάμενοι ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ Λεοντιάδεω (...) (Hdt. VII 233). (...) ἅπαντας δ' ἐκ παιδὸς στίγμασι τὸν τε νῶτον καὶ τὰ στήθη καταπεποκίλθαι. (D. S. XIV 30, 7) ἐπὶ πολὺ τοῖς βίοις ἀναδραμόντες καὶ μεγάλους περιποιησάμενοι πλούτους συνηγόραζον οἰκετῶν πλήθος, οἷς ἐκ τῶν σωματοτροφείων ἀγεληδὸν ἀπαχθεῖσιν εὐθὺς χαρακτῆρας ἐπέβαλλον καὶ στιγμὰς τοῖς σώμασιν. (ibid. XXXIV/XXXV 2, 1-2) Ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωργίας ἀσχολούμενοι τῶν Ἰταλικῶν παμπληθεῖς οἰκέτας ἀνούμενοι καὶ πάντας χαρακτῶντες τοῖς στίγμασι τροφὰς μὲν οὐχ ἰκανὰς παρείχοντο, τῇ δὲ βαρύτητι τῶν ἔργων κατέξαινον ... τὴν παρ' αὐτῶν ταλαιπωρίαν. (ibid. XXXIV/XXXV 2, 32) καὶ τούτους ὡς οἰκέτας ἐπώλουν στίζοντες ἵππον εἰς τὸ μέτωπον· ἀλλ' ἦσαν οἱ καὶ τοῦτο πρὸς τῷ δουλεύειν ὑπομένοντες. (Plu. *Nicias* XXIX 2)



јединственим изразом τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι. Наиме, апостол Павле, о чему ће у даљем раду још бити речи, на значењу „роб“ термина σῶμα заснива и развија аутентично тумачење Спасења: Христос плаћа одређену цену за откуп човека (= роба) из ропства стичући истовремено власничко право над њим, тако да (ис)купљени човек-хришћанин надаље апсолутно припада Њему (в горе *Cor VI 19-20*); дакле, на тај начин назначен је прелазак из старог у ново стање, што у метафори *откуп из ропства* одговара промена власника: (ис)купљени човек прелази другом власнику остајући притом (суштински) и даље роб. Ако се то донекле прихвати, онда су у разматраном стиху (*Gal VI 17*) спојене заправо две битне и сасвим специфичне употребе термина σῶμα: са једне стране његово значење „роб“ као носилац комплексне метафоре *откуп из ропства*, из које произлази и кључни мотив припадања Христу као новом господару, што не искључује Херодотов мотив прибегавања и посвећивања божанству, а са друге стране појам σῶμα као антрополошка раван на којој се очитују централни догађаји хришћанског откровења: Исусово страдање и смрт (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ). Све то сасвим јасно потврђује чињеницу како је семантика само једне грчке речи кроз њену историју сложен систем, који се често опире покушајима, као што је овај рад, да му се на силу и вештачки наметну разграничења у виду јасно омеђених значења.

Такође, антитеза између човекове земаљске егзистенције (садашњег стања) и његове есхатолошке судбине (будућег стања) у теологији апостола Павла заузима централно место, при чему оба члана антитезе чврсто почивају на појму σῶμα.<sup>269</sup>

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

„Јер ми смо држављани небеса,<sup>270</sup> одакле и Спаситеља очекујемо, Господа Исуса Христа, Који ће преобразити наше понижено тело,<sup>271</sup> да буде саобразно Његовом славном телу, својом силом којом може све покорити себи.“ (*Phil III 20-1*)

<sup>269</sup> „As a σῶμα τῆς ταπεινώσεως *lowly body* it stands in contrast to the σῶμα τῆς δόξης *glorious body* of the heavenly beings *Phil 3: 21*. In another pass. σῶμα ψυχικόν of mortals is opposed to the σῶμα πνευματικόν after the resurrection *1 Cor 15: 44abc*.“ (BDAG 984)

<sup>270</sup> „ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει *unser Gemeinwesen, Staat (od. Staatsverband) befindet sich im Himmel Phil 3, 20*.“ (BAUER 1376)

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

„Тако је и са васкрсењем мртвих. Сеје се у распадљивости,<sup>272</sup> васкрсава у нераспадљивости. Сеје се у понижености, васкрсава у слави. Сеје се у слабости, васкрсава у сили. Сеје се земаљско (прирођено) тело,<sup>273</sup> васкрсава духовно тело.“<sup>274</sup> (1 Cor XV 42-4)<sup>275</sup>

Изрази ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι,<sup>276</sup> којим се означава човеков земаљски живот, и ἐκδημηῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, којим се описује тренутак човековог умирања и његова даља посмртна судбина, ако се извуку из ширег контекста, готово се могу разумети као дуалистичко (или платонско) дистанцирање од антрополошке димензије σῶμα:

---

<sup>271</sup> „μετασχηματίζειν τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν *change our lowly body to be like the glorious body Phil 3: 21.*“ „σῶμα τῆς ταπεινώσεως *the humble body*, of the material body in contrast to the glorified body Phil 3: 21.“ (BDAG 641; 990) Уп.: (...) ὁ δὲ παραδοξότατον ἦν, ἐνὸς σώματος οὐσίαν μετασχηματίζων καὶ μεταχαράττων εἰς πολυτρόπους μορφάς, Αἰγυπτίου τρόπον Πρωτέως, ὃν εἰσήγαγεν Ὅμηρος μεταβολὰς παντοίας ἐνδεχόμενον εἰς τε τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ ἐκ τούτων ζῶα καὶ φυτά. (Philo *Legatio ad Gaium* CXXX) Филонова употреба глагола μετασχηματίζειν је вероватно инспирисана Платоном, *Leg.* 903e.

<sup>272</sup> „The body after burial is compared to a seed-grain, for in the resurrection it comes forth from the earth. This is the background of the contrast σπείρειν... ἐγείρειν 1 Cor 15: 42-44.“ (BDAG 936)

<sup>273</sup> „σῶμα ψυχικόν *der Leib d. Erdenmenschen* 1 Kor 15, 44ab.“ (BAUER 1783)

<sup>274</sup> „That which belongs to the transcendent order of being is described as πνευματικός: accordingly, the resurrection body is a σῶμα πνευματικόν 1 Cor 15: 44a; cp. vs. 44b.“ (BDAG 837)

<sup>275</sup> Посреди је синтетично и брижљиво структурирана антитеза која карактерише цело то поглавље, што се огледа у аналогним паровима као што су метафора семе – биљка (развијено тело), поларитет између земаљских и небеских тела и, најзад, типологија Адам – Христос.

<sup>276</sup> „ἐνδημέω (...) to be in a familiar place, *to be at home*, in our lit. only fig. ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι *be at home in the body*=phys. life 2 Cor 5: 6; ἐκδημηῆσαι πρὸς τὸν κύριον *to be at home w. the Lord* of the afterlife in heaven after departure fr. the body vs. 8. Abs. in the same sense (opp. ἐκδημεῖν or ἀποδημεῖν, q.v., as vss. 6 and 8) vs. 9.“ (BDAG 332) Тешко је наћи неки превод који би колико-толико верно пренео антонимни пар ἐνδημῶ : ἐκδημῶ, можда „пребивати“ : „избивати“, „бити присутан“ : „бити одсутан“, „иселити се“ : „уселити се“; у једном немачком преводу је einheimisch : ausheimisch sein (напомена професора Александра Ломе).

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

„Ми смо, дакле, увек пуни поуздања иако знамо да смо у туђини далеко од Господа, док год смо у телу. Наиме, водимо се кроз живот вером, а не посматрањем (тј. непосредним сагледавањем). Пошто смо пуни поуздања, више волимо да изиђемо из тела и да се у Господа настанимо [као у својој кући]. Зато и настојимо да му увек будемо угодни, било да смо већ дома или још у туђини.“ (II Cor V 6-8)

Међутим, ту није у питању искључивање појма σῶμα из последњег есхатолошког догађаја – свеопштег васкрсења. Наиме, разматраном одељку непосредно претходи опширније извођење суштинске и квалитативне разлике између човековог садашњег телесног постојања и његовог будућег есхатолошког, такође телесног постојања, што припада, дакле, истом антрополошком дискурсу апостола Павла као и горе разматрана места *Phil* III 20-1; *I Cor* XV 42-4:

Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνους καταλυθῇ, οἰκοδομηὴν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴ γε καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθησόμεθα.<sup>277</sup> καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνεῖ στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο Θεός, ὁ δούς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος.

„Знамо, наиме, ако пропадне наша земаљска кућа,<sup>278</sup> која је попут шатора, да имамо зграду од Бога, вечну кућу на небесима, која није људском руком направљена.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Намеће се утисак да иза глагола ἐπενδύομαι, који значи „навући на себе, обући“ у позадини лебди значење ἐνδύομαι „ући (у нешто, кућу и сл.)“, као што ἐκδύομαι значи и „свући са себе, разоденути се“ али и „изаћи однекле (нпр. из куће)“. Метафора шатора као одеће чини се примеренијом старозаветним номадским Јеврејима него Св. Павлу (коментар професора Александра Ломе). В. горе и израз из *Септуагинте* τὸ γεῶδες σκηνος „земаљски шатор“ као метафору за пропадљиво тело, *Sap* IX 15.

<sup>278</sup> Уп. тумачења: „Of the body οἰκία ἐπίγειος *earthly dwelling* 2 Cor 5: 1.“ (BDAG 368) „Of the body as an earthly tent ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνους καταλυθῇ *if the earthly tent we live in is destroyed or taken down* 2 Cor 5: 1.“ (ibid. 522) „εἶναι ἐν τῷ σκηνεῖ *be in one's tent*, i.e. be physically alive 2 Cor 5: 4. ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνους *the earthly tent we live in* vs. 1.“ (ibid. 929)

Јер у њему (шатору~земаљском телу)<sup>280</sup> уздишемо и чезнемо да будемо одевени у свој небески стан (тј. у васкрсло и преображено тело)<sup>281</sup>: тако се нећемо наћи голи<sup>282</sup> ако се и свучемо (тј. ако и напустимо земаљско тело). Јер ми, који смо у шатору (тј. у земаљском телу), уздишемо оптерећени, зато што не желимо да се свучемо,<sup>283</sup> него да се преко њега (земаљског тела) оденемо,<sup>284</sup> да живот прогута оно што је смртно. А Бог нас је баш за то припремио тиме што нам је дао Духа као залог.“ (II Cor V 1-5)

Апостол Павле ту уопште не узима неки вид „огољености“ или ослобођености од тела као пожељно есхатолошко стање човека; штавише, он тако нешто одбацује (οὐ γυμνοὶ εὐρεθησόμεθα), што десети завршни стих тога одељка као својеврсни закључак потврђује (в. горе II Cor V 10). Наравно, таква есхатолошка концепција заснована на појму σῶμα туђа је дуалистичкој (платонској) антропологији у којој је управо „огољеност“ душе, тј. ослобођеност од тела, крајњи и најпожељнији циљ човековог назначења.<sup>285</sup> Све у свему, то је суштинска антрополошка разлика између

---

<sup>279</sup> „Fig., in another way, of the glorified body of the departed Christian οἰκοδομήν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον *we have a building fr. God, a house not made w. hands* 2 Cor 5: 1.“ (BDAG 697) „in imagery, of the body as the habitation of the soul ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκίηνους *the earthly tent we live in* 2 Cor 5: 1a. In contrast to this the glorified body is called οἰκία ἀχειροποίητος *a dwelling not made with hands* 2 Cor 5: 1b.“ (ibid. 695)

<sup>280</sup> „στενάζω (...) 1. to express oneself involuntarily in the face of an undesirable circumstance, *sigh, groan* (...) 2 Cor 5: 2 (ἐν τούτῳ =in this earthly body), 4.“ (BDAG 942)

<sup>281</sup> „οἰκητήριον , ου, τό (...) – The glorified body of a transfigured Christian, *dwelling* (alternating w. οἰκία, οἰκοδομήν vs. 1) 2 Cor 5: 2.“ (BDAG 695)

<sup>282</sup> „γυμνός, ἡ, όν (...) Of the soul, whose covering is the body: *naked* 2 Cor 5: 3.“ (BDAG 208)

<sup>283</sup> „Fig., of the body as a garment οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι *we do not want to strip ourselves* 2 Cor 5: 4; cp. vs 3.“ (BDAG 301)

<sup>284</sup> „ἐπενδύομαι (...) in our lit. only mid. to put a garment on over an existing garment, *put on (in addition)* (...) τὶ *someh.* of the heavenly, glorious body 2 Cor 5: 2. (...) Abs. vs. 4.“ (BDAG 361) „ἐπενδύομαι (...) in uns. Lit. nur Med. sich zusätzlich anziehen, übertr. überkleiden (...) τὶ *etw.* v. d. himml. Lichtleib 2 Kor 5, 2. Abs. 5, 4.“ (BAUER 577)

<sup>285</sup> Πολλαχῆ ἔμοιγε δοκοῦσιν ἄνθρωποι διημαρτηκέναι περὶ τούτου τοῦ θεοῦ τῆς δυνάμεως καὶ φοβεῖσθαι αὐτὸν οὐκ ἄξιον ὄν. ὅτι τε γάρ, ἐπειδὴν ἅπαξ τις ἡμῶν ἀποθάνῃ, αἰεὶ ἐκεῖ ἐστίν, φοβοῦνται, καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' ἐκεῖνον ἀπέρχεται, καὶ τοῦτο πεφόβηνται (Pl. *Crat.* 403b)

апостола Павла (шире гледано и целог *Новог Завета*) и његових хеленских и хеленизованих пандана. Посебно ту разлику треба установити између антропологија апостола Павла и Филона Александријског, будући да су то конкурентни модели у ондашњих Јевреја који су касније ипак почели да се преплићу, што и је настављено током целе потоње историје хришћанства. Посебно је интригантно да Филон Александријски користећи исте метафоре као и апостол Павле (*II Cor V 1-5*), износи супротну антрополошку концепцију. Тако се у оквиру антрополошког дуализма Филона Александријског на једном полу налазе појмови ψυχή и νοῦς, а на другом појам σῶμα, који је у његовом алегоричком тумачењу поистовећен са животом у туђини, тј. у Египту.<sup>286</sup> За Филона је раздвајање душе од тела приликом смрти човека повратак и спасење;<sup>287</sup> стога он по узору на Платона тело тумачи као тамницу<sup>288</sup> и непријатеља.<sup>289</sup> Супротно апостоли Павлу, сотериолошки циљ за Филона је „огољеност“, што он недвосмислено дефинише као стање бестелесности.<sup>290</sup>

Филон описује Мојсијеву смрт као пропадање телесног омотача и као пресељење душе која је свукла тело (тј. оголила се од тела).<sup>291</sup> Најзад, Филон за жељено

---

<sup>286</sup> καὶ ὁ Ἰσαὰκ οὐ γυμνοῦται μὲν, ἀεὶ δὲ γυμνός ἐστι καὶ ἀσώματος· πρόσταγμα γὰρ αὐτῷ δέδοται, μὴ καταβῆναι εἰς Αἴγυπτον (*Gen. 26, 2*), τουτέστι τὸ σῶμα. καὶ Ἰακώβ γυμνότητος ἐρᾷ ψυχικῆς – ἢ γὰρ λειότης αὐτοῦ γύμνωσις ἐστίν· (*Legum allegoriarum II 59*)

<sup>287</sup> τὸ ἐξαγαγεῖν ἐκ τῆς σωματικῆς χώρας τὸν ὁρατικὸν καὶ φιλοθεάμονα νοῦν καὶ φιλόσοφον. (*De mutatione nominum 209*)

<sup>288</sup> ἄπελθε οὖν ἐκ τοῦ περὶ σεαυτὸν γεώδους, τὸ παμμίαρον, ὃ οὔτος, ἐκφυγῶν δεσμοπήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὡσπερ εἰρκοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ παντὶ σθένει καὶ πάσῃ δυνάμει, μηδὲν τῶν εἰς κάκωσιν παρεῖς, ἀλλὰ πάντα ἀθρόα συλλήβδην ἐπανατεινάμενος. (*De migratione Abrahami 9*)

<sup>289</sup> τὸν γὰρ δερμάτινον ὄγκον ἡμῶν τὸ σῶμα (...) πονηρόν τε καὶ ἐπίβουλον τῆς ψυχῆς οὐκ ἀγνοεῖ καὶ νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς αἰεὶ· (*Legum allegoriarum III 59*)

<sup>290</sup> μονάδας μὲν οὖν ἀκράτους ὁ Θεὸς λαλεῖ οὐ γὰρ ἐστὶν ὁ λόγος αὐτῷ γεγωνὸς ἀέρος πληξίς ἀναμιγνύμενος ἄλλω τὸ παράπαν οὐδενί, ἀλλὰ ἀσώματος τε καὶ γυμνός, ἀδιαφορῶν μονάδος. (*Quod deus sit immutabilis 83*; в. гопе *Legum allegoriarum II 59*)

<sup>291</sup> (...) ἤρξατο μεταβάλλειν ἐκ θνητῆς ζωῆς εἰς ἀθάνατον βίον κακ τοῦ κατ' ὀλίγον συνησθάνετο τῆς τῶν ἐξ ὧν συνεκέκρατο διαζεύξεως, τοῦ μὲν σώματος ὀστρέου δίκην περιπεφυκὸτος περιαιρουμένου, τῆς δὲ ψυχῆς ἀπογυμνουμένης καὶ τὴν κατὰ φύσιν ἐνθένδε ποθοῦσης μετανάστασιν. (*De virtutibus 76*)

ослобађање душе од тела користи метафору „свлачења“,<sup>292</sup> те и тело описује као „одећу“.

Појам σῶμα је, дакле, за апостола Павла главни стожерни стуб антитезе између човековог садашњег и његовог будућег, есхатолошког постојања, али то се не заснива на неком његовом посебном својству. Идеалистичка егзегеза и Бултман као њен главни представник нуде *егзистенцијално тумачење* таквог појма σῶμα: неутрални појам σῶμα као „форма“ или као „властито ја“ јамчи човеку континуитет између његовог садашњег (земаљског) и будућег (есхатолошког) постојања (BULTMANN 1964, 28-40; в. увод). Међутим, апостол Павле у својим аутентичним посланицама изричито објашњава да је човеково телесно постојање у есхатону Божји чин који се темељи на телесном васкрсењу Господа Исуса Христа; то је основни оквир за разумевање антропологије апостола Павла. Иначе је за апостола Павла појам σῶμα сâм по себи смртан, што је најочитије на појединим местима на којима је непосредна веза појма σῶμα са смрћу појачана неком допуном. Ево најупечатљивијих места:

Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ (...)

„Стога нека грех не царује у вашем смртном телу да се покоравате његовим жељама (...)“ (Ro VI 12).

ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;

„Јадан сам ја човек;<sup>293</sup> ко ће ме избавити од овог смртног тела?“ (ibid. VII 24)<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> ἡ φιλόθεος ψυχὴ ἐκδύσα τὸ σῶμα καὶ τὰ τούτῳ φίλα καὶ μακρὰν ἔξω φυγοῦσα ἀπὸ τούτων πῆξι καὶ βεβαίωσιν καὶ ἴδρυσιν ἐν τοῖς τελείοις ἀρετῆς δόγμασι λαμβάνει (Legum allegoriarum II 55; в. и ib. 80) кинεῖται γὰρ ἡμῶν ἡ ψυχὴ πολλάκις μὲν ἐφ' ἑαυτῆς, ὅλον τὸν σωματικὸν ὄγκον ἐκδύσα καὶ τὸν τῶν αἰσθήσεων ὄχλον ἀποδρᾶσα, πολλάκις δὲ καὶ ταῦτα ἐπαμπισχομένη. τὴν μὲν οὖν γυμνὴν κίνησιν αὐτῆς τὰ νοήσει μόνη καταληπτὰ ἔλαχε, τὴν δὲ μετὰ σώματος τὰ αἰσθητά. (De somniis I 43-4) В. и Quis rerum divinarum heres 54; De fuga et inventione 110.

<sup>293</sup> У питању је израз карактеристичан за стоичку дијатрибу, в. доле Epict. Dissertationes I 3, 5-6.

<sup>294</sup> Боље је превести: „Ко ће ми избавити тело од смртности?“, што би било сасвим у складу са главном интенцијом у овом поглављу (в. наша тумачења: горе II Cor V 1-8; доле Ro VI 3-6; 12-19; VIII 22-3) Уп. и тумачења: „(...) Paul thinks of the earthly body as σῶμα τοῦ θανάτου Ro 7: 24.“ (BDAG 443) „Because it is subject to sin and death, man's mortal body as τὸ σῶμα τῆς σαρκός (σάρξ 2ca) Col 2: 11 is a

εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος ἐν ὑμῖν.

„И ако у вама обитава Дух Онога који је Исуса васкрсао из мртвих, Онај који је васкрсао из мртвих Христа оживеће и ваша смртна тела својим Духом, који у вама обитава.“ (Ro VIII 11)

Док Бултман (l.c.), главни представник идеалистичке егзегезе, наведена места проглашава нејасним, ипак су она за Грке, адресате апостола Павла, у њиховом језику и мисли, лако разумљива и прихватљива, будући да је изворно, хомерско значење термина σῶμα „мртво тело“ и да се одатле проистекла конотација смртности сачувала неизбледелом кроз целу историју речи. Поред општепознате чињенице да смрт има власт над човековим телом, што значење „мртво тело“ јасно одражава, на последњем наведеном месту (Ro VIII 11) до изражаја долази нов и чудесан карактер Христовог Спасења које побеђује ту силу смрти: антрополошка категорија тело, телесност бива спасено из домена смрти. Полазиште за дефиницију појма σῶμα код апостола Павла је следеће: појмом σῶμα описује се жив човек као смртно и пасивно биће, што се Христовим Спасењем из корена мења и добија нову димензију. Разумевање појма σῶμα код апостола Павла у основи је негативно, што и одговара његовим вишевековним претхришћанским употребама. Али се апостол Павле на томе не задржава, већ то, полазећи, дакле, од изворне семантике проучаване речи, дубоко преосмишљава; разлика се, наиме, успоставља динамиком Спасења, у чијем се средишту налазе Христова смрт и васкрсење, и то омогућава ново, у односу на претхришћанске традиције, потпуно другачије разумевање појма σῶμα.<sup>295</sup>

---

σῶμα τῆς ἁμαρτίας Ro 6: 6 or τοῦ θανάτου 7: 24; ср. 8: 11.“ (ibid. 984) „τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; *who will set me free from this body of death?* Ro 7: 24.“ (ibid. 907) „R 6, 12 ff wird ausdrücklich gesagt, daß das σῶμα früher der Sünde gehörte und ihr natürlicherweise immer noch gehören würde, und 1 K 6, 20 sagt, daß dies nur deswegen nicht mehr der Fall ist, weil es losgekauft wurde. Daher kann Paulus vom σῶμα τῆς ἁμαρτίας (R 6, 6) oder vom σῶμα τοῦ θανάτου sprechen (R 7, 24). (...) Entscheidend ist aber auch hier, daß nicht die Befreiung der göttlichen Seele vom Todesleib ersehnt wird, sondern daß gerade dieser Leib in Dienst gestellt und Gott zugeeignet wird.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 1062-3) Са последњим тумачењем се у потпуности слажемо.

<sup>295</sup> Индикативна је Павлова потреба да „тело“ у датим контекстима спецификује као „грешно“ или „смртно“, што имплицира постојање неутралног појма σῶμα, тј. искључује могућност да се тело

Пасиван карактер термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  огледа се и у његовом значењу „роб“, које је, како је то горе утврђено, добро посведочено у првом семантичком пресеку (в. горе поглавље 3.1.3). И тај семантички потенцијал термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  апостол Павле вешто уклапа у своју мисао, коју и на тај начин приближава грчким адресатима. То се лепо види у одељку *I Cor VI 12-20* у коме се два битна теолошка аргумента непосредно базирају на значењу „роб“ проучаваног термина: Христово Спасење човека (=роба) из области смрти и греха тумачи се метафором *откуп из ропства*, те се одатле „тело човека“ > „човек-хришћанин“ одређује као Христово власништво; дакле, човек и даље остаје роб, али Христов, што одговара преласку из старог у ново стање (в. горе *Gal VI 17*).<sup>296</sup>

На почетку тог одељка (*I Cor VI 12-20*) апостол Павле дискусију о човековој слободи поставља као шири оквир за своју слику човека:

Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.

„Мени је све дозвољено, али није све на корист. Мени је све дозвољено, али нећу [допустити] да нешто овлада мноме.“ (12)

За почетни обрт  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  μοι ἔξεστιν, који се пре може узети као гнома него што се непосредно односи на самог апостола Павла,<sup>297</sup> директне паралеле налазе се у стоика. Тако по Епиктету човек мора правити разлику између онога што је његово (тј. у његовом домену) и онога што није његово, и између онога што му је дозвољено и онога што му није дозвољено.<sup>298</sup> Стоици су по Диогену Лаертију дефинисали слободу као власт (или опуномоћеност) да се самостално поступа.<sup>299</sup> Филон Александријски даје

---

схвати као нешто само по себи лоше и штетно чега се душа мора на сваки начин ослободити (коментар професора Александра Ломе).

<sup>296</sup> То је препознатљива дијалектика у теологији апостола Павла, на коју се своди и антитеза стари човек-нови човек (в. доле *Ro VI 3-6*); уп. и: ὥστε εἶ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ· (*II Cor V 17*)

<sup>297</sup> Гномски карактер показује и следећи обрт: πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν (...) „Све је, наиме, ваше (...)“ (*I Cor III 21*).

<sup>298</sup> Τί οὖν δεῖ πρόχειρον ἔχειν ἐν τοῖς τοιοῦτοις; τί γὰρ ἄλλο ἢ τί ἐμὸν καὶ τί οὐκ ἐμὸν καὶ τί μοι ἔξεστιν καὶ τί μοι οὐκ ἔξεστιν; (Epict. *Dissertationes* I 1, 21)

<sup>299</sup> εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας. (D. L. VII 121-)



сличну формулацију да онај ко добро поступа има власт (=слободу) „да све чини и да живи како хоће; те је слободан онај коме је то дозвољено.“<sup>300</sup> Апостол Павле привидно одобрава обрт *πάντα μοι ἔξεστιν*, али да би га одмах даље подвргао критици; наима, следи „супротни“ обрт *ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*, који представља корекцију претходног, заправо га ограничава и на неки начин усмерава: одређено понашање доноси корист или не доноси, дакле, корист је један од критерија за дозвољено, тј. за човекову слободу. Ту је занимљив реторички поступак којим се у првом трену не открива крајњи домашај или сврха користи, тј. коме или чему је намењена; очекивало би се \**μοι συμφέρει*.<sup>301</sup> Међутим, на тај начин поента изнета у другој формулацији, са понављањем првог обрта *πάντα μοι ἔξεστιν*, бива упечатљивија: *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος*. Можда сада наглашена употреба личне заменице (*ἐγὼ*) ипак има личну конотацију у смислу критичког дистанцирања од понашања Коринћана. У савременој новозаветној егзегези неки научници заступају становиште да ту (*I Cor VI 12*) апостол Павле настоји да побије у коринтској заједници уврежене слогане (J. M. O'Connor : *CBQ* 40/1978, 391-6), али то је мало вероватно и просто недоказиво. Пре ће бити да апостол Павле у том стиху врши реторичку припрему, што потврђују добро познати грчки философски појмови и форма фиктивног дијалога, како би омеђио конкретно стање у заједници које ће даље подврћи критици и сучелити са главним начелима своје теологије. Дакле, апостол Павле износи своје разумевање слободе, које се може одредити као дијалектика између одређеног вида понашања као израза слободе и последица које одатле произлазе за појединца и за његову ширу заједницу. У разматраном стиху (*I Cor VI 12*) тај последњи аспект сажет је у пасивном облику

---

<sup>300</sup> (...) ὅτι ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα, ὁ δ' εὖ ποιῶν πάντα ὀρθῶς ποιεῖ πάντα, ὁ δ' ὀρθῶς πάντα ποιῶν καὶ ἀναμαρτήτως καὶ ἀμέμπτως καὶ ἀνεπιλήπτως καὶ ἀνυπευθύνως καὶ ἀζημίως, ὥστ' ἐξουσίαν σχήσει πάντα δοῦν καὶ ζῆν ὡς βούλεται· ᾧ δὲ ταῦτ' ἔξεστιν, ἐλεύθερος ἂν εἴη. (*Quod omnis probus liber sit* 59)

<sup>301</sup> На другом месту апостол Павле, служећи се истим обртима, као крајњу сврху појма *συμφέρον* одмах одређује изградњу заједнице, односно Цркве: *Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.* „Све је дозвољено, али није све на корист; све је дозвољено, али све не надограђује.“ (*I Cor X 23*) Уп. тумачење: „*πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ everything ist permitted, but not everything is beneficial* 1 Cor 10: 23.“ (BDAG 696) Ми бисмо данас најпре рекли „није све *конструктивно* (него може бити и *деструктивно*)“.

глагола ἐξουσιάζειν, којим се јасно изражава постојана опасност да човек може постати роб, било других људи или сила.<sup>302</sup> Док глагол ἐξουσιάζειν није посведочен у пасивној употреби пре апостола Павла,<sup>303</sup> те би стога представљао његов неологизам, глагол συμφέρειν указује на преузимање још једног појма из стоичке филозофије.<sup>304</sup> Тако је по Епиктету човек разумно биће које јасно увиђа неопходност и важност појма συμφέρον, будући да, другачије од животиња, универзум доживљава као целину под божјом управом чији је он један део (μέρος).<sup>305</sup> Код Аристотела и стоика појмови συμφέρον и ἀγαθόν се синонимно употребљавају (К. Weiß : ThWNT IX 73-5). Штавише, Епиктет тврди да без користи не може бити ни побожности.<sup>306</sup> Епиктет стално наглашава човекову рационалну способност да увиди шта је корисно и да одатле, опет супротно животињама, стекне статус грађанина света у коме је он само један део. Ту је за Епиктета кључни закључак да човек не сме гледати само своју корист, већ мора настојати да буде на корист целој својој заједници. Дакле, када себе преиспита, човек на основу свога положаја у универзуму увиђа и ту своју (етичку) дужност, што Епиктет предочава метафором људског тела.<sup>307</sup>

---

<sup>302</sup> Однос глаголских облика ἔξεστιν – ἐξουσιασθήσομαι у разматраном стиху може се схватити као стилска фигура параномазија. Уп.: „Paul uses the pass. in wordplay w. ἔξεστιν: οὐκ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος *I will not be mastered/authorized by anything* 1 Cor 6: 12.“ (BDAG 354) „Mit dem ungewöhnlichen ἐξουσιασθήσομαι intendiert Paulus möglicherweise ein Wortspiel (vgl. ἔξεστιν); (...) der Gebrauch des Pass. ist ohne Parallele.“ (LINDEMANN 2000, 146)

<sup>303</sup> За глагол ἐξουσιάζειν са активним значењем, в. горе *1 Cor VII 2-4*.

<sup>304</sup> Неки научници су мишљења да је појам συμφέρον универзално распрострањен и да је као такав својствен готово за већину философских школа, те одатле и за хеленизоване Јевреје (SCHRAGE II 19; К. Weiß : ThWNT IX 71-7). Ипак су стоици једини који су појам συμφέρον систематски обрадили у етици, политици и космологији и то у контексту односа једног дела према својој целини (SCORNAIENCHI 2008, 87).

<sup>305</sup> (...) ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον ὅλον μὲν ἀκώλυτον καὶ αὐτοτελεῖ, τὰ ἐν μέρει δ' αὐτοῦ πρὸς χρείαν τῶν ὄλων; (...) τὸ δὲ λογικὸν ζῷον ἀφορμὰς ἔχει πρὸς ἀναλογισμὸν τούτων ἀπάντων, ὅτι τε μέρος ἐστὶ καὶ ποῖόν τι μέρος καὶ ὅτι τὰ μέρη τοῖς ὅλοις εἴκειν ἔχει καλῶς. (Epict. *Dissertationes* IV 7, 7-8)

<sup>306</sup> ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐπεὶ καὶ τὸ εὐσεβές. (Epict. *Enchiridion* XXXI 4)

<sup>307</sup> σκόπει οὖν, τίνων κεχώρισαι κατὰ λόγον. κεχώρισαι θηρίων, κεχώρισαι προβάτων. ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ, οὐχ ἔν τῶν ὑπηρετικῶν, ἀλλὰ τῶν

Појам *συμφέρον* такође има важну улогу и у политици. Тако Плутарх хвали Арата као истакнутог политичара будући да је више настојао на заједничкој користи ахејског савеза него на користи само своје државе.<sup>308</sup> Занимљиво је да и ту Плутарх Аратову солидарност унутар ахејског савеза предочава метафором људског тела.<sup>309</sup>

Како се може вредновати употреба појма *συμφέρον* код апостола Павла? Мартин, енглески новозаветни егзегета, појам *συμφέρον* код апостола Павла разматра у оквиру хеленистичког друштвеног принципа *ὁμόνοια*.<sup>310</sup> Наиме, он и остале аргументе апостола Павла у издвојеном одељку *I Cor VI 12-20* пореди са реторичким опоменама многих хеленистичких аутора, нпр. Диона Хрисостома, који су подупирали и образлагали принцип *ὁμόνοια* „слога“, што је подразумевало заправо патерналистичко решавање свих социјалних конфликта у корист горњих слојева једног хеленистичког друштва. Мартин у свој новијој студији иде даље и развија тезу по којој

---

προηγούμενων· παρακολουθητικός γὰρ εἶ τῆ θεία διοικήσει καὶ τοῦ ἐξῆς ἐπιλογιστικός. τίς οὖν ἐπαγγελία πολίτου; μηδὲν ἔχειν ἰδία συμφέρον, περὶ μηδενὸς βουλευέσθαι ὡς ἀπόλυτον, ἀλλ' ὥσπερ ἄν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ πούς λογισμὸν εἶχον καὶ παρηκολούθουν τῆ φυσικῆ κατασκευῆ, οὐδέποτ' ἂν ἄλλως ὠρμησαν ἢ ὠρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον. „(...) Шта је дужност грађанина? Његова дужност је да не тражи личну корист и да не предузима ништа као да је изоловано биће, већ да поступа на истоветан начин као рука или нога које се, када би имале разум и могле да сагледају природно устројство тела, никада не би помериле или пружиле другачије осим једино са обзиром на цело тело.“ (Erikt. *Dissertationes* II 10, 2-5) Ту је очигледно разум пресудан фактор за обједињавање и успостављање функционалне заједнице. Са друге стране, због себичног и несрећног користољубља настају сви ратови и конфликти између људи (ibid. I 22-).

<sup>308</sup> Ἦν δ' Ἄρατος τῷ τρόπῳ πολιτικός, μεγαλόφρων, ἀκριβέστερος εἰς τὰ κοινὰ μᾶλλον τῶν ἰδίων, πικρῶς μισοτύραννος, ἔχθρας ὄρω καὶ φιλίας ἀεὶ τῷ κοινῷ συμφέροντι χρώμενος. (Plu. *Arat.* X 1)

<sup>309</sup> ἐώρων γὰρ αὐτὸν οὐ πλοῦτον, οὐ δόξαν, οὐ φιλίαν βασιλικήν, οὐ τὸ τῆς αὐτοῦ πατριδος συμφέρον, οὐκ ἄλλο τι τῆς ἀυξήσεως τῶν Ἀχαιῶν ἐπίπροσθεν ποιούμενον. ἡγεῖτο γὰρ ἀσθενεῖς ἰδία τὰς πόλεις ὑπαρχούσας σώζεσθαι δι' ἀλλήλων, ὥσπερ ἐνδεδεμένας τῷ κοινῷ συμφέροντι καὶ καθάπερ τὰ μέρη τοῦ σώματος, ζῶντα καὶ συμπνέοντα διὰ τὴν πρὸς ἀλληλα συμφυῖαν, ὅταν ἀποσπασθῆ καὶ γένηται χωρὶς, ἀτροφεῖ καὶ σήπεται, παραπλησίως τὰς πόλεις ἀπόλλυσθαι μὲν ὑπὸ τῶν διασπώντων τὸ κοινόν, αὔξεσθαι δ' ὑπ' ἀλλήλων, ὅταν ὅλου τινὸς μεγάλου μέρη γενόμενα κοινῆς προνοίας τυγχάνωσιν. (ibid. XXIV 5-6)

<sup>310</sup> „Paul's use of *sympheron* should be compared with the function of *to sympheron* in the rhetorical context dealing with *homonoia*.“ (MARTIN 1990, 143)

људско тело као метафора за Цркву и комплексна употреба појма σῶμα код апостола Павла имају исту примарну функцију да потврде и очувају власт јаким над слабима. (MARTIN 1995, 38-48) Међутим, та теза има једну озбиљну слабу тачку: не сагледава у потпуности слику човека по апостоу Павлу, која је нераскидиво везана за његово тумачење појма σῶμα, као и све последице које одатле произлазе по друштвене односе. Са друге стране, термин σῶμα у значењу „роб“ као иначе и установа *ρονство* код апостола Павла Христовим Спасењем и у друштвеном погледу задобија нову и позитивну вредност, што је неспојиво са схватањима хеленистичких аутора на које се споменути научник позива.<sup>311</sup> Најзад, по апостоу Павлу хришћанска заједница постаје место солидарности међу равноправним члановима за чије односе је главно мерило љубав. Дакако, појам συμφέρον се и код апостола Павла непосредно тиче заједнице,<sup>312</sup> при чему се такође претпоставља одређена свест појединих чланова да су делови целине и да су у највећој мери упућени једни на друге.<sup>313</sup> Међутим, ту се може установити суштинска разлика између стоика и апостола Павла. Док се та свест (или спознаја) код стоика искључиво темељи на умној (рационалној) способности појединца да увиди такве друштвене релације као природом условљене (в. горе Epict. *Dissertationes* II 10, 2-5), код апостола Павла су и таква свест појединца и љубављу хармонизовани међуљудски односи производ деловања Божјег Духа.<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> (...) ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. (*Gal* V 13)

<sup>312</sup> За еклисиолошки значај појма συμφέρον в. горе *I Cor* X 23.

<sup>313</sup> „Ја бих, ако је уопште потребно, додао да се овој тези противи чињеница да је хришћанска вера у Павловој интерпретацији успела да се наметне свим друштвеним слојевима; сиромашни и потлачени ипак нису били толико глупи да не препознају наводну обману.“ (коментар професора Александра Ломе)

<sup>314</sup> ἐκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. (...) πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαίρουν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται. Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἔστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἐν ἔστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν Πνεύμα ἐποτίσθημεν. „А свакоме се даје да се на њему покаже Дух на корист. (...) А све то чини један и исти Дух, који раздељује свакоме како хоће. Јер као што је тело једно, и има многе удове, а сви удови тела, иако су многи, сачињавају једно тело, тако је и Христос. Јер смо сви ми једним Духом крштени за/у једно тело, били Јудеји или Грци, били робови или слободни; наимае, сви смо једним Духом напојени.“ (*I Cor* XII 7; 11-3) Стога су и Коринћани због свог

У тринаестом стиху одељка који смо издвојили за анализу (*I Cor VI 12-20*), апостол Павле дискусију о човековој слободи директно повезује са појмом σῶμα:

τὰ βρώματα τῆ κοιλία, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ Θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνεία ἀλλὰ τῷ Κυρίῳ, καὶ ὁ Κύριος τῷ σώματι

„Јела су за стомак, а стомак за јела; Бог ће уништити и једно и друго. Али тело није за блуд, него за Господа, и Господ за тело.“ (*I Cor VI 13*)

У наведеном стиху апостол Павле најпре установљава разлику између појма σῶμα и појма κοιλία. Посреди није антрополошка, природом условљена разлика, већ разлика која се као чин Божји пројектује у есхатолошку будућност.<sup>315</sup>

Дакле, појам σῶμα није нешто неважно и није, као стомак и храна, предодређен за уништење. Значење многих датива у том стиху не може се и не мора се прецизно одредити: могу се тумачити било као дативи користи или присвојни дативи; иначе за цео одељак *I Cor VI 12-20* карактеристични су многи присвојни генитиви који такође појачавају идеју припадања. У вези са тим најинтригантнији је тај моменат што апостол Павле између појма σῶμα и Господа успоставља специфичну узајамност, којој у савременој новозаветној егзегези није посвећена дужна пажња или је чак сматрана проблематичном, посебно други део καὶ ὁ Κύριος τῷ σώματι.<sup>316</sup> Међутим, та узајамност између људског тела и Господа бива јаснија када се стави у шири контекст

---

индивидуалистичког понашања окарактерисани као плотски (σαρκικοί), а не као духовни (πνευματικοί) (в. горе *I Cor III 1-3*).

<sup>315</sup> „We cannot imagine the body without the κοιλία, especially in the light that the latter includes in Greek and Jewish traditions not only the digestive system but also the male and female sexual organs.“ (JEWETT 1971, 259) Међутим, треба искључити претпоставку да је ту појам κοιλία еуфемизам за полне органе, будући да су храна и слобода узимања хране једна од централних тема у тој посланици (*I Cor*). Дакле, у будућности пројектован чин Божји, који ће истовремено уништити и стомак и храну (или пре избацити их из употребе), већ сада чини ирелевантним у погледу етике строге јеврејске прописе за узимање хране. За разлику од сексуалности, апостол Павле етаблира хришћанима слободу да могу сваку врсту хране конзумирати, али са резервом да се при томе не угрози савест слабијег ближњег: βρώμα δὲ ἡμᾶς οὐ παραστήσει τῷ Θεῷ· οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν ὑστερούμεθα, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν. βλέπετε δὲ μὴ πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν. (*I Cor VIII 8-9*)

<sup>316</sup> „The sole alternative to such desperate expedients is the recognition that the phrase has a purely formal function. It exists only to balance other parallelism.“ (J. M. O’Conner : CBQ 40/1978, 396) Слично и „an enigmatic phrase“ (ROBINSON 1952, 124).

Христовог Спасења. Кључ за њено разумевање је управо у том другом делу καὶ ὁ Κύριος τῷ σώματι, којим се указује на одређени аспект Христове жртве: поставши човек Христос у потпуности прихвата и људско тело као нешто нераздвојиво од људског бића; другим речима, Христос се подвргава телесном, физичком облику људске егзистенције.<sup>317</sup>

Дакле, може се са правом прихватити да се ту (*I Cor VI 13*), на основу описане узајамности, појму σῶμα као одређеној антрополошкој категорији „тело, телесност“ додељује највећи теолошки значај. Својом жртвом Господ искупљује тело, телесност као категорију и због тога има ексклузивно право на њу. Стога би аргументи изнети у наредним стиховима издвојеног одељка (*I Cor VI 14-20*) били тешко разумљиви ако се не би узело у обзир и ово ново разумевање појма σῶμα као „оно што апсолутно припада Господу“:

ὁ δὲ Θεὸς καὶ τὸν Κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. οὐκ οἶδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. ἢ οὐκ οἶδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σώμα ἐστίν; Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνευμᾷ ἐστίν. φεύγετε τὴν πορνείαν· πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστίν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.

---

<sup>317</sup> На тај аспект Христове жртве недвосмислено указују следећи стихови из химне апостола Павла: (...) ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. „(...) него је самога себе лишио [божанске надмоћи/престижа], када је прихватио облик роба (обличје роба=људски ропски живот на земљи) и постао сличан људима. И нашавши се у лику као човек Он је унизио самога себе и постао послушан до смрти, до смрти на крсту.“ (*Phil II 7-8*) Не би било неосновано на основу досадашње дискусије претпоставити да се ту иза „песничког“ израза μορφή δούλου налази заправо појам σῶμα у свим значењима која су уграђена у теологију апостола Павла: „тело, телесност“ > „зависан човек, појединац“ > „роб“. Уп. тумачења: „μορφὴν δούλου λαβών *he took on the form of a slave*=expression of servility *Phil 2: 7*. This is in contrast to expression of divinity in the preexistent Christ: ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων *although he was in the form of God Phil 2:6*.“ (BDAG 659) „of divestiture of position or prestige: of Christ, who gave up the appearance of his divinity and took on the form of a slave, ἑαυτὸν ἐκένωσεν *he emptied himself, divested himself of his prestige or privileges Phil 2: 7*.“ (ibid. 539) „κενόω (...) *berauben, entblößen* von Christus, der die göttliche Daseinsform aufgab und Sklavengestalt annahm, ἑαυτὸν ἐκένωσεν *er entäußerte sich selbst Phil 2, 7*.“ (BAUER 871) „σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος *when he appeared in human form Phil 2: 7*.“ (BDAG 412)

„А Бог је васкрсао Господа, па ће васкрснути и нас својом силом. Зар не знате да су ваша тела Христови удови? Хоћу ли, дакле, узети Христове удове и учинити их удовима блуднице? Далеко било! Или не знате да је приљубљени уз проститутку једно тело са њом? Јер рече: Двоје ће бити једна плот. А ко се спојио са Господом један је дух са Њим. Избегавајте блуд. Сваки грех, који човек чини, ван тела је; блудник пак греша против свога сопственог тела.“ (*I Cor VI 14-8*; стихови 19-20 су горе разматрани и преведени)

У основи тако дубоко промишљеног теолошког извођења налази се значење „роб“ термина  $\sigma\omega\mu\alpha$ , што је наша главна претпоставка. Стога за нас горе споменуто Бултманово егзистенцијално тумачење појма  $\sigma\omega\mu\alpha$  и одатле слике човека код апостола Павла изоставља основну динамику ослобађања човека као прелаз под Христову владавину; наиме, по Бултману човек је у положају да сам одлучује о себи, тј. располаже собом,<sup>318</sup> што је за апостола Павла илузорно и неприменљиво на његову антропологију. Напротив, човек је код апостола Павла маркиран појмом  $\sigma\omega\mu\alpha$  или „сведен“ на појам  $\sigma\omega\mu\alpha$ , јер у највећој могућој мери зависи од разних сила и других људи, што и детерменише његово понашање. То објашњава уводну дискусију о човековој слободи (*I Cor VI 12*), коју су Коринћани можда себи приписивали, као и опасност да се изнова падне у ропство, што апостол Павле предочава индикативним пасивним обртом:  $\alpha\lambda\lambda' \text{ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος}$ . Термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  поседује изразиту пасивну семантику коју апостол Павле користи да упечатљиво опише човекову онтолошку ограниченост и апсолутну зависност. Стога апостол Павле и грчким адресатима, којима је такав појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  близак, Христово Спасење предочава и као успостављање нове владавине над човеком. У четрнаестом стиху издвојеног одељка (*I Cor VI 12-14*) треба нотирати спонтани прелаз појма  $\sigma\omega\mu\alpha$  у личну заменицу, што потврђује да је посредни интегрални појам, тј. да је слика човека код апостола Павла целовита; са друге стране, то не значи да је човек оличен у појму  $\sigma\omega\mu\alpha$  по апостола Павлу слободна личност; сасвим супротно, такав човек је зависан и под пресудним туђим утицајем. Осим тога, ту се назире и изворно значење „мртво тело“ које бива васкрнуто.

---

<sup>318</sup> „ $\sigma\omega\mu\alpha$  ist der Mensch, insofern er als ganzer die Möglichkeit hat, über sich selbst zu verfügen, oder diese Verfügungskraft zu verlieren und fremder Macht preisgegeben zu sein.“ (BULTMANN 1984, 197)

У наредном, петнаестом стиху пажњу привлаче прегнантни изрази μέλη Χριστοῦ и πόρνης μέλη, који се непосредно примењују на појам σῶμα. Тако се најпре облик τὰ σώματα ὑμῶν поистовећује са изразом μέλη Χριστοῦ, што има једну битну еклисиолошку импликацију: адресати су удови Христовог тела, чланови заједнице коју је Христос утемељио, другим речима, они апсолутно припадају Христу, Његово су власништво.<sup>319</sup> У том светлу употреба појма συμφέρον на почетку издвојеног одељка (*I Cor VI 12*) бива јаснија, као и његов еклисиолошки значај. Наиме, Коринћани морају да упражњавају своју слободу узимајући у обзир и заједничку корист; као да апостол Павле апелује на њих да увиде везу која их не чини само независним деловима (μέρος), већ удовима (μέλη) једног тела. У том контексту бива јасније упозорење да се не угрози однос са Господом (тј. описана узајамност), као ни

---

<sup>319</sup> Битно је приметити да и на антрополошком плану апостол Павле паралелно и синонимно употребљава појмове σῶμα и μέλη, описујући истовремено старо (пало) стање и ново стање човека. То се може добро уочити у одељку *Ro VI 12-19*: израз τὸ θνητὸν ὑμῶν σῶμα је објекат греха (12, превод в. горе), док се израз τὰ μέλη ὑμῶν одређује било као оруђе греха или као оруђе праведности, при чему је очита пасивна конотација: (...) μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα ἀδικίας τῆ ἁμαρτίας, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης τῷ Θεῷ ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει (...) „(...) и не препуштајте своје удове греху као оруђе неправде, него препустите Богу себе, као живе [васкрсле] из мртвих, а своје удове Богу као оруђе праведности. Јер грех неће владати вама (...)“ (13-4; уп. еквивалентан израз παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ Θεῷ *Ro I 1*, превод в. горе); и у старом и новом стању (тј. пре и после Спасења) израз τὰ μέλη ὑμῶν означава се придевом δοῦλα, што непосредно асоцира на значење „роб“ термина σῶμα: ὡσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ ἀκαθαρσίας καὶ τῆ ἀνομίας εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ δικαιοσύνης εἰς ἁγιασμόν. „Као што сте, наиме, [некада] препустили своје удове да буду робови нечистоти и безакоњу за [вршење] безакоња, тако сада препустите своје удове да буду робови праведности за [постизање] освећења.“ (19) Дакле, и у новом стању по Спасењу човек и даље остаје у „ропском“ положају, долази само до промене господара: (...) ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῆ δικαιοσύνης „(...) пошто сте ослобођени од греха, постали сте робови праведности.“ (18) И ту мисао апостол Павле посебно развија кроз употребе термина σῶμα. Са своје стране тежину има и чињеница да се појмови σῶμα и μέλη у разматраном одељку (*Ro VI 12-9*) опет спонтано замењују личним заменицама без промене значења. Уп. тумачење: „δοῦλος, η, ον (...) pert. to being under someone’s total control, slavish, servile, subject τὰ μέλη δοῦλα τῆ ἀκαθαρσίας *the members enslaved to impurity* *Ro 6: 19*; τῆ δικαιοσύνης *ibid.*“ (BDAG 259)



друштвени живот у хришћанској заједници, што би у конкретном случају представљао однос са блудницом: израз τὰ σώματα ὑμῶν > τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ може прећи у другу крајност πόρνης μέλη (15). Израз πόρνης μέλη представља оксиморон са циљем да се адресати освесте и подстакну да одбаце такву могућност, што је оличено у још једној формули из стоичке дијатрибе μὴ γένοιτο (в. доле Epict. *Dissertationes* II 8, 2-3). Дакле, апсурдна перспектива предочена изразом πόρνης μέλη требало би да делује одбојно и отрежњујуће.

Као главни аргумент на крају издвојеног одељка (*I Cor* VI 12-20) долази метафора *откуп из ропства* у примени на Христово Спасење, која се, како је већ речено, директно заснива на значењу „роб“ термина σῶμα; и одатле по апостолу Павлу проистиче Христово власничко право над човеком-хришћанином пошто је за његово (ис)купљење из ропства Христос платио одређену цену – жртвовање на крсту до смрти: καὶ οὐκ ἔστὲ ἑαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς (стихови *I Cor* VI 19-20 су горе преведени и разматрани).

Док су савремене новозаветне егзегете сагласне да је ту у позадини *откуп из ропства* као метафора за Спасење, ипак њен конкретан културноисторијски извор за њих остаје споран. Тако Дајсман, позивајући се на натписе из Делфа, покушава да ту метафору повеже са сакралним ослобађањем робова; на основу натписа реконструисао је следећи поступак: господар је доводио свога роба у храм, где је овај за своје ослобађање у касу прилагао потребну уштеђевину. Пошто роб није имао право да закључи уговор, Аполону је припадала улога његовог заступника. Фиктивна куповина се одвијала у присуству неколико сведока, уносила се у записник и тако постајала правно валидна. (DEJSMAN 1923, 270-281) По Дајсману, код апостола Павла на тај процес ослобађања роба у Делфима подсећају спомињање одређене цене τιμῆς и израз ἐπ' ἐλευθερίᾳ. Међутим, та хипотеза лако открива две слабе тачке: прва, на натписима из Делфа јавља се глагол πρῶσθαι (није посведочен у *Новом Завету*), док апостол Павле користи ἀγοράζειν „куповати на тргу, трговати“; друго, израз ἐπ' ἐλευθερίᾳ код апостола Павла не стоји у вези са „куповином.“<sup>320</sup> Елерт, други немачки егзегета, даје алтернативно тумачење указујући на откуп ратних заробљеника (*redemptio ab*

---

<sup>320</sup> ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί: „јер ви сте, браћо, позвани на слободу;“ (*Gal* V 13)

*hostibus*), који су у антици сачињавали велики број робова. Елерт налази да је Дајсманова хипотеза неспојива са метафором апостола Павла по којој откупнину не плаћа роб, већ сâм Христос. Избавитељ из ратног заробљењаштва (*redemptor ab hostibus*) по Елерту исплаћивао је извесни новчани износ за ослобађање заробљеника, али је при том на њима задржавао заложно право; наиме, имао је некакви вид власти над ослобођеницима иако су они формално били слободни. (W. Elert : ThLZ 72/1947, 266-270)<sup>321</sup> Најзад, вредно је спомена тумачење још једног немачког егзегете, Хаубека, који предложак за метафору *откуп из ропства* види у *Старом Завету*, у епизодама о ослобађању Јевреја из Египта (Sept. *Exod.* XV 1-22) и из вавилонског ропства. По њему и ту је присутан мотив промене власника: Бог икупљује, избавља Јевреје из ропства (или заробљеништва), тако што су они постали Његово, Божје власништво. (НАУБЕСК 1985, 136)<sup>322</sup> Може се ипак приметити да старозаветна избављења из ропства, која су Јевреји свакако доживљавали као најнепосреднију Божју интервенцију – дакле, присутна је изражена религијска конотација, што је свакако додирна тачка са апостолом Павлом – нису сводљива на појединца, већ су се колективно и искључиво односила на јеврејски народ у одређеном тренутку; међутим, код апостола Павла посредни је универзални религијски модел. Дакле, наведени различити покушаји да се утврди конкретан културноисторијски предложак за метафору *откуп из ропства* код апостола Павла нису довели до јасног резултата. Једна тешкоћа се у тим нагађањима ипак може отклонити: у многим случајевима роб по свом ослобађању, дакле, ослобођеник био је обавезан да „одслужи“ своје ослобађање, тј. и даље се налазио у положају неке зависности у односу на неког, било новог или старог господара; наравно, ослобађање је представљало важан помак на друштвеној лествици.<sup>323</sup> Ми пак предлажемо ово тумачење: античку установу *откуп из ропства* као метафору за

---

<sup>321</sup> Елерт пак увиђа границе те културно-историјске паралеле: „Streng durchführen lässt sich keine Analogie, weil ein Kauf oder Loskauf, der, wie es nach Paulus durch Christus geschah, mit dem Tode bezahlt werden müsste, im bürgerlichen Leben überhaupt nicht vorstellbar ist.“ (ibid. 270)

<sup>322</sup> Уп.: ὅτι τὰδε λέγει Κύριος Δωρεάν ἐπράθητε καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε. οὕτως λέγει Κύριος Εἰς Αἴγυπτον κατέβη ὁ λαός μου τὸ πρότερον παροικῆσαι ἐκεῖ, καὶ εἰς Ἀσσυρίους βία ἤχθησαν· (ibid. Is. CII 3-4)

<sup>323</sup> Са друге стране, живот роба се може дефинисати и као „друштвена смрт“, те би тако ослобађање из ропства могло да се схвати и као поновно рођење: „The slave is one who has figuratively died at the hand of his or her master, but continues to exist, for the benefit of the master alone, in the state of social death. To become a slave is to die; to be set free is to be reborn again into society.“ (COMBES 1998, 22)

Христово Спасење најбоље је везати за термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  у значењу „роб“, што омогућава да се она сагледава у ширем оквиру – у самој антропологији апостола Павла. Најпре апостол Павле полази од реалних ситуација да роб може бити (ис)купљен и ослобођен, или ће смрт учинити крај његовом робовању. По апостоу Павлу, човек означен термином  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  заточен је, налази се у стању апсолутне зависности од разних сила (грех, смрт, закон), којима је изложен на милост и немилост, и стога му је преко потребно избављење из таквог стања. Управо чињеница да је сваки човек тело, што је кључни потенцијал поистовећивања (или уопштавања) термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , чини метафору *откуп из ропства* универзално примењивом, дакле, и на људе који са положајем роба немају никакве везе. Стога се може допустити да апостол Павле метафору *откуп из ропства*, засновану, по нама, на значењу „роб“ термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , преосмишљава и уграђује у своју теологију, удаљујући се тако од ондашњих реалних друштвених односа када је само један део људског рода био подвргнут ропству: дакле, ваља поновити тезу да древна установа *откуп из ропства* антиципира такав појам  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , при чему се постиже се универзални религијски модел. Такође, убедљиво предочавајући и тумачећи својим грчким адресатима Христово Спасење као откуп човека (=појам  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ) из ропства и прелазак под Христову владавину, апостол Павле указује на могућност да се унутар Цркве може водити сасвим нов друштвени живот, који би се приближно могао формулисати као конструктиван за разлику од претходног, деструктивног. Спасењем појам  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  добија и етичку димензију којом се уређује живот у заједници, односно у Цркви. Тај процес ослобађања своди се на следећу схему: људи – робови разних сила ( греха, смрти, закона или других људи) > откуп из ропства ~ Христово Спасење > Христови робови оспособљени да слободно поступају; Христово власничко право над хришћанима представља основу за човекову аутентичну слободу и истинско служење Богу.<sup>324</sup> Дакле, човек из ропства бива спасен плаћањем одговарајуће цене за откуп (или откупнином), што подразумева Христово жртвовање до смрти; то је први начин.<sup>325</sup>

---

<sup>324</sup> Уп.: τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε. „Христос нас је ослободио за слободу; стојте, дакле, чврсто и не потчињавајте се опет ропском јарму.“ (*Gal V 1*) (...) ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ. „(...) да ће и сама творевина бити ослобођена ропства пропадљивости, и то за слободу славе (или славну слободу) деце Божје.“ (*Ro VIII 21*) То је један

Други начин, као што је већ споменуто, на који се човек спасава из ропства, јесте сама смрт. И ту мисао апостол Павле спонтано развија и у мистичном контексту обреда крштења (заправо посвећења, иницијације човека) директно везује опет за Христову искупитељску смрт:

ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα· τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ·

„Или не знате да смо сви ми, који смо крштени у Христа Исуса, у Његову смрт крштени?<sup>326</sup> Тако смо ми крштењем у смрт заједно са Њим сахрањени, да бисмо, као што Христос би васкрснут из мртвих Очевом славом, и ми на исти начин почели да живимо новим животом. Јер ако смо се [мистично] поистоветили (и сјединили) са Његовом смрћу,<sup>327</sup> онда ћемо [се мистично поистоветити и сјединити] и са Његовим васкрсењем. То увиђамо јер је наш стари човек распет са Њим (са Христом),<sup>328</sup> да тело (или човек=роб) буде ослобођено греха (тј. ропства греху), да ми више не робујемо греху.“ (Ro VI 3-6; в. горе и н. 319)

---

од основних новозаветних догмата, уп.: ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε. „Ако вас, дакле, Син ослободи, бићете уистину (=онтолошки) слободни.“ (J VIII 36)

<sup>325</sup> Тај теолошки аргумент апостола Павла понавља се још на неким местима: τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δούλοι ἀνθρώπων. (I Cor VII 23) Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται: Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμᾶμενος ἐπὶ ξύλου (...) (Gal III 13).

<sup>326</sup> „To be baptized εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν Ro 6: 3a is for Paul an involvement in Christ’s death and its implications for the believer εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν vs. 3b.“ (BDAG 164)

<sup>327</sup> „This is prob. the place for Ro 6: 5 εἰ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ if we have been united (i.e. αὐτῷ with him; cp. vs. 4 συνετάφημεν αὐτῷ) in the likeness of his death (=in the same death that he died).“ (BDAG 707)

<sup>328</sup> „сустаυρώω (...) 2. to crucify with in a transcendent sense, *crucify with*, fig. ext. of 1, of identification w. Christ’s crucifixion ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη *our old self was jointly crucified* Ro 6: 6. Χριστῷ συνεσταύρωμαι *I have been crucified w. Christ* Gal 2: 19.“ (BDAG 978)

Под спорним изразом *καταργεῖσθαι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, који се, по нама, погрешно тумачи у најрелевантнијим речницима за *Нови Завет*,<sup>329</sup> не подразумева се уништавање или поништавање тела, телесности као антрополошке категорије, што је, како смо покушали да прикажемо, сасвим туђе антропологији апостола Павла, већ елиминисање и укидање зависности тела > човека од греха (дакле, ослобађање од ропства греху), што егзегетски додатак недвосмислено потврђује: *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ* (*Ro VI 6*). У том стиху као и у горе разматраном *I Cor VI 14* (в. такође горе *Ro VI 12-19*), појам *σῶμα* индикативно и симболично прелази у личну заменицу, што се може слободније протумачити као да апостол Павле на тај начин сигнализира човеков успон на онтолошкој лествици: човек од објекта постаје слободна личност. Тумачење претходног места може се ослонити на још један јединствен израз апостола Павла *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*,<sup>330</sup> који се у основи своди на исту метафору *откупа из ропства*, али са очигледним тежиштем на есхатолошком моменту, тј. на есхатолошкој реализацији, заокружености процеса ослобађања човека, односно тела, телесности као најважније антрополошке категорије:

---

<sup>329</sup> „ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας *in order that the sinful body may be done away with* *Ro 6: 6.*“ (BDAG 525) „*damit der Sündenleib vertilgt werde Rō 6, 6.*“ (BAUER 848) Веома је битно указати да се глагол *καταργεῖσθαι*, дакле, у пасиву код апостола Павла јавља и у значењу „бити разрешен, тј. ослобођен“: Ἦ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ, ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ; ἢ γὰρ ὑπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήρηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. „(...) ако пак муж умре, [жена] је ослобођена од закона којим је везана за мужа.“ (*Ro VII 1-2*) νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι Πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος. „А сада смо ослобођени од закона, пошто смо умрли за онога коме смо били потчињени, тако да сада служимо (~робујемо у новом, позитивном смислу) новом Духу, а не старом слову.“ (*Ro VII 6*) Последње разматрано место иде у прилог и нашој широј дискусији. Стога се облик *τῆς ἁμαρτίας* у спорном изразу *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (*Ro VI 6*) може схватити као аблатив одвајања (ипак посведочена је у том значењу конструкција са *ἀπὸ* + генитив). В. горе тумачење *Ro VII 24*.

<sup>330</sup> „ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν *the freeing of our body fr. earthly limitations or redemption of our body* (σῶμα = σάρξ as 2 Cor 5: 8) *Ro 8: 23.*“ (BDAG 117) „ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν *d. Befreiung unseres Leibes v. der Vergänglichkeit oder d. Erlösung von unserem Leibe* (σῶμα = σάρξ wie 2 Kor 5, 8) *Rō 8, 23.*“ (BAUER 192-3)

οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

„Јер знамо да цела творевина Божја скупа уздише и мучи се до сада.<sup>331</sup> И не само она, него и ми сами, који имамо први дар Духа, и ми сами у себи уздишемо жељно очекујући усиновљење,<sup>332</sup> искупљење свога тела.“ (Ro VIII 22-3)

---

<sup>331</sup> „πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει *all creation lets out a groan in common pain* Ro 8: 22.“ (BDAG 977)

<sup>332</sup> Такође, због свега досад реченог сматрамо да не стоје следећа тумачења која пре упућују на ослобађање бесмртне душе од тела, или на неки вид антрополошке „огољености“: „The believers enter into full enjoyment of their υἰοθεσία only when the time of fulfillment releases them fr. the earthly body Ro 8: 23.“ (BDAG 1024) „In den vollen Genuß der υἰοθεσία treten die Gläubigen freilich erst, wenn die Zeit der Erfüllung sie von der ird. Leiblichkeit befreit Rö 8, 23.“ (BAUER 1663) Посебно су у вези са тим битна горе предложена тумачења следећих места *II Cor* V 1-8; *Ro* VI 12-19; VII 24.

## 4. Семантичка анализа употребâ термина σάρξ

### 4.1. У хеленској књижевности

#### 4.1.1. Ознака за мускуларни део људског или животињског тела

Изворно се, дакле, у хомерским спевовима, термином σάρξ, заправо његовим обликом у множини σάρκες, означава искључиво људско месо као одређени део тела. Посреди би можда био *колективни плурал*, који се најприближније може тумачити као неиздиференцирана маса, састављена, додуше, од делова који су анатомски повезани и тако неразлучиви једни од других.<sup>333</sup> Стога би се облик σάρκες код Хомера и после могао нешто слободније схватити као мускуларни (мишићни) део људског тела:

Ὅς ἄρα οἱ εἰπόντι ἐπέπτατο δεξιὸς ὄρνις  
αἰετὸς ὑψιπέτης· ἐπὶ δ' ἴαχε λαὸς Ἀχαιῶν  
θάρσυνος οἰωνῶ· ὃ δ' ἀμείβετο φαίδιμος Ἔκτωρ·  
Αἴαν ἀμαρτοεπέες βουγάϊε ποῖον ἔειπες·  
(...)

ὥς νῦν ἡμέρη ἦδε κακὸν φέρει Ἀργείοισι  
πᾶσι μάλ', ἐν δὲ σὺ τοῖσι πεφήσειαι, αἶ κε ταλάσσης  
μεῖναι ἐμὸν δόρυ μακρόν, ὃ τοι χροῖα λειριόεντα  
δάψει· ἀτὰρ Τρώων κορέεις κύνας ἦδ' οἰωνοὺς  
δημῶ καὶ σάρκεσσι πεσῶν ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν.

„Када тако рече, њему (Ајанту) са десне стране птица пролете, орао што пара висине; осокољена повољним знамењем, ахајска војска на то клицаше. Међутим, сјајни Хектор одбруси [њему]: пусти брбљивче, разметљивче, шта ти то рече? (...) као што овај данашњи дан доноси тешку погибију свим Аргивцима. А међу њима [мртав] лежаћеш и ти ако се усудиш да останеш пред мојим дугим копљем које ће ти свилену кожу раздерати; тако ћеш [својим] салом и месом наситити тројанске псе и птице када паднеш [убијен] крај ахејског бродовља.“ (II. XIII 821-824; 828-832)<sup>334</sup>

<sup>333</sup> „Der Plural kann eine zählbare Vielheit von Einzelnem (Personen, Sachen, Vorgängen und Handlungen) bezeichnen, aber auch eine zwar aus Teilen bestehende, aber als ungliedert aufgefaßte Masse, Menge; er kommt dann als *kollektiver* Plural mit dem kollektiven Singular überein. (...) So seit Homer Stoffe wie οἱ πυροί (lit. Pl. *pūrai*) ‚Weizen‘, οἱ ἄλες ‚Salz‘ (aber τρεῖς ἄλες ‚drei Salzkörner‘), αἱ σάρκες ‚Fleisch‘, οἱ τυροί ‚der Käse‘;“ (SCHWYZER II 43)

<sup>334</sup> Уп. сличан контекст: (...) αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεῦχε κύνεσσιν / οἰωνοῖσί τε πᾶσι (...) (в. горе II. I 1-5); (...) μή με ἔα παρὰ νηυσὶ κύνας καταδάψαι Ἀχαιῶν (...) (в. горе ib. XXII 337-343).

Спој δημῶ καὶ σάρκεσσι, такође у истој формули, посводочен је још на једном месту у *Илијади*:

(...) ὄφρα ἴδωμαι  
ἢ νῶϊ Πριάμοιο πάϊς κορυθαίολος Ἴκτωρ  
γηθήσει προφανέντε ἀνὰ πτολέμοιο γεφύρας,  
ἢ τις καὶ Τρώων κορέει κύνας ἠδ' οἰωνούς  
δημῶ καὶ σάρκεσσι, πεσῶν ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν.

„(...) да видим да ли ће нам се Пријамов син Хектор, са сјајним шлемом на глави, обрадовати када се појавимо на бојишту испред шанца; заиста ће неко од Тројанаца [својим] салом и месом наситити псе и птице пошто падне [мртав] покрај ахејског бродовља.“ (II. VIII 376-380).<sup>335</sup>

Примена термина σάρξ на животињско месо забележена је тек од Хесиода и то у контексту жртвовања:<sup>336</sup>

καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι  
Μηκώνη, τότε ἔπειτα μέγαν βούν πρόφρονι θυμῶ  
δασάμενος προύθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.  
τῷ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῶ  
ἐν ῥίνῳ κατέθηκε, καλύψας γαστρὶ βοεΐη,  
τοῖς δ' αὐτ' ὅστέα λευκὰ βοὸς δολίη ἐπὶ τέχνη  
εὐθετίσας κατέθηκε, καλύψας ἀργέτι δημῶ.

---

<sup>335</sup> Место из тринаестог певања вероватно је начињено према овом из осмог, где се претња односи на Тројанце, а тамо је њен предмет постао Ајант, па је генитив множине Τρώων из првобитне формуле остао да „виси“ и везао се секундарно за псе и птице (можда има смисла говорити о *тројанским псима*, о *тројанским птицама* тешко).

<sup>336</sup> В. доле Pi. fr. 142; касније се термином σάρξ такође означава месо мањих животиња и риба: αὶ δὲ σάρκες τῶν κηρύκων εὐστόμοι καὶ εὐστόμαχοι, κοιλίαν δὲ οὐ μαλάσσουσιν. (Dsc. *de Materia Medica* II 4, 2; уп. и Pollux *Grammaticus Onomasticon* V 51) Сасвим је јединствена класификација појма σάρξ код апостола Павла: οὐ πᾶσα σάρξ ἢ αὐτὴ σάρξ, ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σάρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σάρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. „Није свако месо исто месо, него друго је људско, и друго је месо у стоке, и друго је месо птица, и друго је рибље“ (*I Cor* XV 39). Међутим, ту термин σάρξ ваља схватити шире као видљив, карактеристичан спољашњи омотач, облик, те би му можда више одговарала старинска реч *плот*. Треба напоменути да се код Хомера у одговарајућим контекстима (клање и приношење на жртву бика, конзумирање његовог меса) употребљава реч κρέας углавном у множини (облик κρέα, уп. Od. III 65).



„Када су се наине богови и смртни људи једни од других раздвајали у Мекони, тада Прометеј спремно исече великог вола, те га стави [пред њих] желећи да обмане Зевсов ум. Наине, на једну страну месо и дроб у дебелом салу умота у волујску бурагу и стави под волујску кожурину, а на другу пак страну стави беле волујске кости, лукаво и вешто их насложивши и сакривши у сјајном салу.“ (Th. 535-541)

Судећи по избору речи, разматрано место из *Теогоније* највероватније има узор у *Одисеји*.<sup>337</sup>

ὥς ἐφάμην, ὁ δέ μ' οὐδὲν ἀμείβετο νηλεῖ θυμῶ,  
ἀλλ' ὃ γ' ἀναΐξας ἐτάροισ' ἐπὶ χειρᾶς ἴαλλε,  
σὺν δὲ δύω μάρψας ὥς τε σκύλακας ποτὶ γαίῃ  
κόπτ'· ἐκ δ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέε, δεῦε δὲ γαῖαν.  
τοὺς δὲ διὰ μελεῖστί ταμῶν ὀπλίσσατο δόρπον·  
ἦσθιε δ' ὥς τε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν,  
ἔγκατὰ τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόντα.

„Тако му рекох, а он због своје окрутне душе не одговори ништа, него [муњевито] скочи и руке на [моје] другове пружи, двојицу од њих у један мах зграби, те их о земљу као штенад разби: мозак им се на тле изли и натапаше земљу. Затим их исече на ситне комаде и вечеру себи спреми. Прождираше [обојицу] као лав са планине не остављајући ама баш ништа, нити месо ни дроб нити кости умрљане мозгом.“ (Od. IX 287-293)

Приликом разматрања (развоја) људског тела месо и кости се као базични делови често спомињу заједно:

καὶ εἶναι τὰ μὲν ὀστᾶ παρὰ τοῦ ἄρρενος, τὰς δὲ σάρκας παρὰ τῆς θηλείας.

„[Хипон] каже да кости настају од мушке стране, а месо (тј. мускуларни део) од женске стране.“ (Hirpon *Testimonia* XIII : Aet. V 5, 3/Dox. 418)

Тако Платон објашњава да се током раста човека месо (заправо мускуларни апарат) и кости сразмерно развијају:

ἐπειδὴν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἐκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν.

---

<sup>337</sup> Уп. коментар: „Vom tierischen Fleisch ist es erstmals Hes Theog 538 im Zshg mit dem Opfer gebraucht, was aber Hom Od 9, 293 nachgebildet zu sein scheint.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 99)

„Јер, када се узимањем хране месо придода месу (тј. увећа се мускуларни апарат) и кости костима (кости израсту, тј. у пуној мери се формира скелет), и када се тако у истој сразмери свему другом придода оно што му је по саставу сродно, онда се мала маса на крају [постепено] увећава, те и тако мали човек постаје велик.“ (*Phd.* 96d)<sup>338</sup>

Са друге стране, у једном Пиндаровом фрагменту, спој меса и костију, и то у примени на животиње, допушта да се само наслути сцена жртвоприношења; ту се појам σῶμα „грубо“ своди (тј. раздваја) на два основна елемента σάρκες и ὀστέα, што подсећа на разматрано место код Хесиода (горе *Th.* 535-541):

δοιὰ βοῶν  
θερμὰ πρὸς ἀνθρακιὰν  
στέψαν, πυρὶ δ' ὤπτων  
σώματα· καὶ τότε' ἐγὼ σαρκῶν τ' ἐνοπᾶν < ἴδον > ἢ δ' ὀ-  
στέων στεναγμὸν βαρύν·  
ἦν διακριῖναι ἰδόντ' < οὐ > πολλὸς ἐν καιρῷ χρόνος.

„Два [мртва]<sup>339</sup> и још увек топла (тј. тек заклана) говеђа тела положили су у круг на ужарен угаљ, те су их пекли на ватри. И тада ја приметих цврчање меса и тупо пуцање костију. При томе посматрачу не остаде много времена да разлучи [шта се дешава].“ (fr. 142 у издању *Tusculum*)<sup>340</sup>

Када је реч о људском телу, основни спој меса и костију може бити допуњен неким другим деловима<sup>341</sup> где је, ваља то истаћи, опет посреди изражена анатомска повезаност; тако са жилама (односно тетивама) (ἴνες, φλέβες, νεῦρα) и то већ у *Одисеји*:

ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.  
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,

<sup>338</sup> Код Анаксагоре је тај принцип уопштен на све животиње, в. доле *Testimonia* 45.

<sup>339</sup> Термин σῶμα у хомерском значењу „мртво тело“ жртвене животиње, в. горе II. XXIII 167-169.

<sup>340</sup> Уп. немачки превод: „(...) und ich / Nahm wahr das Geprutzel vom Fleisch, der / Knochen dumpfes Gestöhn;“ (издао и превео Oskar Werner 1967) Место (fragmentum incerti loci), које Атенеј наводи у контексту Хераклаве прождрљивости, подсећа на *Одисеју* XII 395 (чудо са закланим Хелијевим говедима), где је употребљена реч κρέα.

<sup>341</sup> Горе су већ узета у обзир места где се по другој основи, највероватније у вези са жртвовањем, посебно издвајају месо, дроб (црева) у салу и кости (*Od.* IX 287-293, *Th.* 535-541); дакле, ту није у питању анатомска повезаност тих делова.

ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερόν μένος αἰθομένοιο  
δαμνᾶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη Λεύκ' ὀστέα θυμός,  
ψυχὴ δ' ἤϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

„(...) исти је пак усуд за све смртнике када неко [од њих] умре. Жиле [им] наине више не држе заједно месо и кости, већ све то силна врелина буктећег пламена у пепео претвара пошто животна снага најпре напусти беле кости, а душа подобна сну у лепету одлети.“ (Od. XI 218-222)<sup>342</sup>

ἀφ' ὄλων τῶν σωμάτων καὶ τῶν κυριωτάτων μερῶν οἶον ὀστέων σαρκῶν καὶ ἰνῶν  
[τὸ σπέρμα εἶναι].

„[Демокрит каже] да се семе састоји од целовитих тела и [њихових] најосновнијих делова, наине од костију, меса и жила.“ (Democr. *Testimonia* 141 : Dox. 417)

Успостављајући дубљу дистинкцију Аристотел узима та три елемента као базичне телесне материјале у односу на органе који у његовом систему у телу представљају сложеније форме:

Διόπερ ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων  
συνεστήκασι τὰ ὀργανικὰ τῶν μορίων, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα ἐκ τούτων.

„Стога се органи<sup>343</sup> састоје од костију и жила и меса, као и од других таквих делова, а не обрнуто.“ (PA 646b)<sup>344</sup>

Код Анаксагоре се из дужег низа анатомски повезаних делова код животиња, укључујући вероватно и човека, може издвојити та група:

(...) καὶ τροφῆς δὲ τῆς αὐτῆς προσφερομένης οἶον ἄρτου πολλὰ καὶ ἀνόμοια  
γίνεται, σάρκες ὀστά φλέβες νεύρα τρίχες ὄνυχες καὶ πτερὰ δὲ εἰ οὕτω τύχοι καὶ  
κέρατα, αὖξεται δὲ τὸ ὅμοιον τῶι ὁμοίωι.

„(...) али и давањем исте хране, као на пример хлеба, многи и различити делови [организма] настају: месо, кости, жиле, живци, коса, нокти, а у неким случајевима

---

<sup>342</sup> Већ је сада потребно нотирати да је ту код Хомера термин *σάρξ*, дакле од самог почетка писане предаје, јасно обележен као један од пропадљивих елемената у опреци према непропадљивом елементу *ψυχή*, што шире узевши спада у домен знамените хеленске антитезе *σῶμα-ψυχή*; дакле, ту изворно негативну антрополошку конотацију појам *σάρξ*, сам или у споју са другим појмовима, трајно задржава све до *Новог Завета* и то се не сме испустити из вида.

<sup>343</sup> Уп.: „ὀργανικός, ἢ, ὄν, *serving as organs or instruments, instrumental, esp. of the several parts of the body*, Arist. PA 646b 26: distd. from τὰ κινητικά, id. GA 742b 10;“ (LSJ 1245)

<sup>344</sup> Битно је напоменути да се ту термин *σάρξ* у значењу телесне супстанце јавља у једнини.

крила и рогови јер се слично увећава сличним.“ (Анахаг. *Testimonia* 45 : Arist. *Ph.* 203a 19; уп. горе Pl. *Phd.* 96d)

Међутим, Платон иде даље настојећи да објасни какве функције ти делови имају у телу:

(...) διὰ ταῦτα οὕτω τὸ τῶν νεύρων καὶ τὸ τῆς σαρκὸς γένος ἐμηχανᾶτο, ἵνα τῶ μὲν πάντα τὰ μέλη συνδήσας ἐπιτεινομένῳ καὶ ἀνιεμένῳ περὶ τοὺς στρόφιγγας καμπτόμενον τὸ σῶμα καὶ ἐκτεινόμενον παρέχοι, τὴν δὲ σάρκα προβολὴν μὲν καυμάτων, πρόβλημα δὲ χειμώνων, ἔτι δὲ πτωμάτων οἷον τὰ πιλητὰ ἔσεσθαι κτήματα, σώμασιν μαλακῶς καὶ πράως ὑπέικουσιν (...)

„(...) због тога је [Бог] као уметник осмислио жиле и месо као посебне делове тела. Жиле да, пошто је њима повезао све удове, својим стезањем и опуштањем око пршљенова, оспособљавају тело за савијање и истезање, а месо (односно мускуларни апарат) да буде одбрана од врућине и хладноће и да, као какав вунени материјал, ублажава падове јер се као меко [ткиво] лако угиба под притиском других тела.“ (Ti. 74b; в. и ib. 82c i 84a)

Даље је свакако важно нотирати и чињеницу да уз термин *σάρξ* у тој групи анатомски повезаних делова тела фигурира и термин *αἷμα*:

οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ πολλῆς δυσχερείας ἰδεῖν ἐξ ὧν συνέστηκε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, οἷον *αἷμα*, *σάρκες*, ὅστ᾽, φλέβες καὶ τὰ τοιαῦτα μόρια.

„Није, наиме, могуће без великог напора сагледати све оно из чега се састоји људски род, дакле крв, месо (мускуларни апарат), кости, жиле и остали такви делови.“ (Arist. *PA* 645a; в. Pl. *Ti.* 82c)<sup>345</sup>

Каткада се може приметити како се из те веће групе спој *σάρξ* и *αἷμα* издваја и спонтано прелази са те чисто анатомске на антрополошку раван где означава пропадљиву страну човековог бића; другим речима, може се допустити да на површину израња стара хомерска конотација термина *σάρξ* (в. горе Od. XI 218-222).

Тако се најпре у једном Еурипидовом фрагменту, дакле у песничкој употреби, спој *σάρξ* и *αἷμα* среће благо осенчен ефемерношћу:

πίμπρη, κάταιθε *σάρκα*, ἐμπλήσθητί μου  
πίνων κελαινὸν *αἷμα*: πρόσθε γὰρ κάτω  
γῆς εἶσιν ἄστρα, γῆ δ' ἄνεισ' ἐς αἰθέρα,

<sup>345</sup> Уп.: τὸ βρωθὲν ἐπέφθη, ἀνεδόθη, νεῦρα ἐγένετο, *σάρκες*, ὅστ᾽, *αἷμα*, εὐχροια, εὐπνοια. (Epict. *Dissertationes* II 9, 18)

πρὶν ἐξ ἔμοῦ σοι θῶπ' ἀπαντῆσαι λόγον.

„Спали, сажези ми месо, насити се испијајући ми црну крвцу, јер пре ће се звезде на земљу спустити и земља на небо узићи него што ћу ти ја упутити ласкаву реч.“ (fr. 687)

Свакако је упечатљивије и за ову дискусију занимљивије место где се људи, спојем σάρξ и αἷμα маркирани као смртни, стављају у опреку према боговима.<sup>346</sup>

Χαβρίας τοῖς στρατιώταις παρήγγειλεν, ἐπειδὴν μέλλωμεν μάχεσθαι, μὴ τοι νομίζωμεν ὡς θεοῖς πολεμίοις συμβάλλοντες, ἀλλὰ ἀνθρώποις αἷμα καὶ σάρκα ἔχουσι καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ἡμῖν κεκοινωνηκόσιν.

„Хабрија се обрати војницима следећим речима: Пошто ћемо ступити у бој, немојмо сматрати да ћемо се суочити са боговима као противницима, већ са људима од крви и меса, који са нама деле дакле исту природу.“ (Polyaenus Historicus *Strategemata* III 11, 1)<sup>347</sup>

Термин σάρξ и у функционалном погледу, како је то већ горе код Платона (*Ti.* 74b) нотирано, може се тумачити као мускуларни апарат који обавија удове или кости, те тако пружа заштиту од хладноће и топлоте. Таква употреба наслућује се већ на

---

<sup>346</sup> Већ код Херодота је својство *од крви и меса* обележено као страно божанској природи: Ὡς δὲ ἦγαγον τὸν Ἄπιν οἱ ἰρέες, ὁ Καμβύσης, οἷα ἐὼν ὑπομαργότερος, σπασάμενος τὸ ἐγχειρίδιον, θέλων τύψαι τὴν γαστέρα τοῦ Ἄπιος παίει τὸν μηρόν· γελάσας δὲ εἶπε πρὸς τοὺς ἰρέας· Ὡ κακαὶ κεφαλαί, τοιοῦτοι θεοὶ γίνονται, ἔναιμοί τε καὶ σαρκώδεις καὶ ἐπαῖοντες σιδηρίων; Ἄξιός μὲν [γε] Αἰγυπτίων οὗτός γε ὁ θεός· „Када свештеници доведоше (теле) Аписа, Камбис, онако преке нарави какав је био, извуче нож у намери да Аписа убоде у стомак али га погоди у бедро; затим се насмеја и рече свештеницима: Будале, зар су [вам] овакви богови, од крви и меса и уз то осећају железо? Заиста је овај бог достојан Египћана.“ (III 29, 1-7) Епизода са Камбисом одсликава пре иранску него грчку представу о бестелесном и бескрвном божанству (напомена професора Александра Ломе); са друге стране, код Хомера, у познатој епизоди са Афродитом и Диомедом, богиња има пут (χρῶς) подложну рањавању и крв (αἷμα), за коју се каже да ипак није иста као људска и назива се посебним именом ἰχώρ (в. II. V 335-).

<sup>347</sup> Најзад, спој σάρξ καὶ αἷμα као одређена антрополошка конотација нашао је своје место и у *Новом Завету*; наиме, њиме апостол Павле такође означава људску пропадљивост у опозицији према Божјем домену: Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ. „А ово, браћо, тврдим да месо и крв не могу наследити царство Божје, нити пропадљивост наслеђује непропадљивост.“ (*I Cor XV 50*)

једном месту у *Одисеји* које је од изузетног значаја јер се облик *σάρκες* примењује на живо људско тело а не на одрезан комад меса (в. доле Od. XIX 449-451):

ὥς ἄρ' ἔφαν, Ἴρω δὲ κακῶς ὠρίνετο θυμός.  
ἀλλὰ καὶ ὥς δρηστήρες ἄγον ζώσαντες ἀνάγκη  
δειδιότα· σάρκες δὲ περιτρομέοντο μέλεσσιν.

„Управо тако просци рекоше, а Иру се душа смути. Него слуге га на силу опашу и уплашена доведу, а њему месо на удовима подрхтаваше.“ (Od. XVIII 75-77)

πότερον διὰ τὴν πυκνότητα στέγει ἢ σὰρξ τὸ προσπίπτον θερμόν;

„Да ли због своје дебљине мускуларни апарат штити од продора топлоте?“ (Arist. Pr. 966a)

αἱ δὲ σάρκες ἐπίβλημα μαλακὸν λιπαρόν, ἐπιβεβλημένον τοῖς ὀστοῖς κάλλους τε καὶ σκέτης εἵνεκα· ἀφ' ὧν ὀνομάζεται εὐσαρκος εὐσαρκία, πολύσαρκος πολύσαρκία.

„Мускуларни апарат је мек и масан прекривач (или слој) наденут на кости ради лепоте и заштите. (...)“ (Julius Pollux *Onomasticon* II 233).

Са друге стране месо се може одвајати од костију и удова:

πίτνει δ' ἐς οὐδας συμφορᾷ νικωμένη,  
πλὴν τῷ τεκόντι κάρτα δυσμαθῆς ἰδεῖν·  
οὔτ' ὀμμάτων γὰρ δῆλος ἦν κατάστασις  
οὔτ' εὐφυῆς πρόσωπον, αἷμα δ' ἐξ ἄκρου  
ἔσταζε κρατὸς συμπεφυρμένον πυρὶ,  
σάρκες δ' ἀπ' ὀστέων ὥστε πεύκινον δάκρυ  
γνάθοις ἀδήλοις φαρμάκων ἀπέρορον,  
δεινὸν θέαμα (...)

„Тада се она сруши на земљу сатрвена невољом, при чему и родитељ да је види, тешко би је препознао. Наиме, ни израз очију не беше више јасан нити красно лице, већ крв помешана са ватром капаше са врха главе, а месо се растакаше од костију попут смрекове смоле јер га нагризаше невидљиви отров; језив приказ.“ (E. Med. 1195-1202)

εἰ δὲ πρὸς βίαν ἄγοι,  
σάρκας γεραίας ἐσπάρασσ' ἀπ' ὀστέων.

„Ако би пак на силу покушавао [да се истргне из њеног загрљаја], онда кидаше [своје] старачко месо од костију.“ (ib. 1216-7)

Аристотел иде даље прецизирајући анатомски положај мускуларног апарата:

Σάρξ δὲ καὶ τὸ παραπλησίαν ἔχον τὴν φύσιν τῇ σαρκὶ ἐν τοῖς ἐναίμοις ἐν πᾶσιν ἐστὶ μεταξὺ τοῦ δέρματος καὶ τοῦ ὀστού καὶ τῶν ἀνάλογον τοῖς ὀστοῖς·

„Мускуларни апарат и оно што је сличне природе код свих животиња са крвотоком налази се између коже и костију и онога што одговара костима.“ (HA 519b)<sup>348</sup>

У другом контексту еротограф Харитон у заносу користи бирани израз τροφερά σάρξ као женски атрибут:

τροφερά δὲ σάρξ, ὥστε δεδοικέναι μὴ καὶ ἡ τῶν δακτύλων ἐπαφὴ μέγα τραῦμα ποιήση.

„А нежна [joj] пут тако да постоји бојазан да [благ] додир прстију може направити велику рану.“ (Charito *De Chaerea et Callirhoe* II 2, 2)

За овај рад посебно су значајна и индикативна места где су оба проучавана термина посведочена и на одређен начин сучељена. Тако је прва и основна равна где се то може констатовати опет анатомија, пре свега човека; дакле, са становишта анатомије наспрам појединих делова тела, међу којима је и термин σάρξ, стоји појам σῶμα који их обједињује:

---

<sup>348</sup> Тако у медицинској литератури термин σάρξ стиче статус техничког термина у значењу „мишић“: ὅσα γὰρ τῶν μελέων ἔχει σάρκα περιφερέα, ἣν μὲν καλέουσι, πάντα νηδὺν ἔχει. (Hr. *de Arte* X 6- : CMG I 1, 15; 21; уп. и id. *Carn.* 1 : ed. Littré VIII 584). Занимљиво је да Хипократ даје дефиницију по којој се мускуларни апарат (плурал σάρκες) састоји од супстанце означене сингуларом σάρξ (*Carn.* 9 : ed. Littré VIII 596, 3-; подробније о тој дистинкцији). Међутим, Гален прави суптилнију разлику: мишићи (μύες) су влакнаста тела (σώματα νευρώδη) са којима је месо помешано (термин σάρξ највероватније схваћен као супстанца) (*Definitiones Medicae* 80 : ed. Kühn 19, 367). Овај кратки излет у медицину закључићемо ретком дефиницијом срца: ἔστι γὰρ ὁμοιομερῆς μὲν κατὰ τὸ σῶμα, ἀνομοιομερῆς δὲ κατὰ τὸ σχῆμα. ἡ μὲν γὰρ σὰρξ οὐ κατὰ σχῆμα σάρξ, ἡ δὲ καρδία κατὰ τὸ σχῆμα τοιαύτη, ὥσπερ καὶ ἡ χεῖρ. (...) ἐν ἀσφαλεστάτῳ τε γὰρ κεῖται τοῦ σώματος (πλείστοις γὰρ καὶ ἰσχυροτάτοις ὀστοῖς καὶ σαρκίν περιέχεται) ἰσχυροτάτῳ τε χιτῶνι περιείληπται τῷ καλουμένῳ περικαρδίῳ, ὅς οὐδ' ὑπὸ σιδήρου διαιρεῖται ῥαδίως, αὐτῆς τε τὸ σῶμα μεταξὺ πῶς ἐστὶ νεύρου τε καὶ σαρκός, πρὸς τῇ διὰ τὴν ἐκ τοιούτων σωμάτων σύνθεσιν στερεότητι ἐπιτηδείως ἔχουσα πρὸς τε τὰς αἰσθητικὰς ἀντιλήψεις (τοιούτων γὰρ ἡ σὰρξ) καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως (τοιαῦτα γὰρ τὰ νεῦρα). „(...) тело [срца, тј. срчаног мишића] је нешто између нерва (живца) и меса (...) (Alex. Aph. *de Anima* 98, 4-7; 9-15); уп. E. Schweizer : ThWNT VII 99.

ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνω λόγον ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἕκαστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτὸ οἶον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστέα καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται.

„Онде (у животињском царству) наине из истог разлога као и овде (код људи) смртна природа настоји, колико јој је то могуће, да увек постоји и да буде бесмртна. А то јој је могуће само на овај начин, наине рађањем, да увек оставља друго младо уместо старог, пошто и у времену у којем се за свако појединачно живо биће каже да живи и да је исто – као што се истим назива [човек] од дечачког узраста све док не постане старац: тај, додуше, никада у себи нема све исто а ипак се назива истим (тј. истим именом), него са једне стране увек нов бива (тј. обнавља се) а са друге стране губи понешто од косе, меса, костију, крви и целог тела уопште. И не само у погледу тела него и у погледу душе ни у кога не остају исте навике, карактер, уверења, жеље, насладе, бриге, него једно настаје а друго нестаје.“ (Pl. *Smp.* 207d-e)<sup>349</sup>

Диоген Лаертије преноси схватање питагорејаца о развоју тела:

τὸ δὲ σπέρμα εἶναι σταγόνα ἐγκεφάλου περιέχουσιν ἐν ἑαυτῇ ἀτμὸν θερμόν· ταύτην δὲ προσφερομένην τῇ μήτρᾳ ἀπὸ μὲν τοῦ ἐγκεφάλου ἰχώρα καὶ ὑγρὸν καὶ αἷμα προῖεσθαι, ἐξ ὧν σάρκας τε καὶ νεῦρα καὶ ὀστέα καὶ τρίχας καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι σῶμα· ἀπὸ δὲ τοῦ ἀτμοῦ ψυχὴν καὶ αἴσθησιν.

„Семе је кап мозга која у себи садржи топао дашак; и када се ово [семе] улије у материцу, онда се из мозга издвајају лимфа, влага и крв, из чега се затим састављају мускуларни апарат, жиле, кости, коса и најзад цело тело, док се душа и способност осећаја [образују] из оног топлог дашка.“ (D. L. VIII 28)

Основно разграничење проучаваних термина да се спровести дакле у оквирима анатомије: појам σάρξ може се схватити као материја за разлику од појма σῶμα који би оличавао обликом заокружену целину; другим речима, тај би се однос најзад могао

---

<sup>349</sup> Уп. сличну констатацију апостола Павла: Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἕσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. „Зато не малаксавамо, него ако наш спољашњи човек и пропада, ипак се наш унутрашњи човек обнавља из дана у дан.“ (II Cor IV 16)



тумачити и као опозиција конкретно (σάρξ) – апстрактно (σῶμα) и то најсигурније на местима где се разматрани термини јављају као корелативни. Најупечатљивију пак потврду за такав однос двају термина налазимо у песничкој употреби код Еурипида:

Ἴνῳ δὲ τὰπὶ θάτερον' ἐξειργάζετο,  
ῥήγνυσα σάρκα, Αὐτονόη τ' ὄχλος τε πᾶς  
ἐπεῖχε βακχῶν· ἦν δὲ πᾶσ' ὁμοῦ βοή,  
ὁ μὲν στενάζων ὅσον ἐτύγχαν' ἐμπνέων,  
αἶ δ' ἠλάλαζον. ἔφερε δ' ἦ μὲν ὠλένην,  
ἦ δ' ἶχνος αὐταῖς ἀρβύλαις· γυμνοῦντο δὲ  
πλευραὶ σπαραγμοῖς· πᾶσα δ' ἡμιατωμένη  
χειρᾶς διεσφαίριζε σάρκα Πενθέως.  
κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα, τὸ μὲν ὑπὸ στύφλοις  
πέτραις, τὸ δ' ὕλης ἐν βαθυξύλωι φόβηι,  
οὐ ῥαίδιον ζήτημα·

„Инона је уништавала његову другу страну [тела] кидајући месо. Затим Аутона и читава руља баханткиња навалише на њега и крици се помешаше. Док је он (Пентеј) урликао [од болова] све до последњег даха, оне су кликтале [у заносу]. Тако је једна [отргнувши] носила руку, друга стопало још увек обувено; само је због кидања преостајао труп огољен [од удова]. А свака [баханткиња], крвавих рука, бацала је Пентејево месо као лопту. Тако је он лежао без тела<sup>350</sup> које је било расуто што по голом камењару, што у дубокој шумској шикари, једва би се пронашло (тј. сакупило).“ (Ва. 1129-1139)

Међутим, Аристотел у свом философском систему приписује појму σάρξ одређени ниво апстракције амбивалентно га дефинишући и као материју у односу на тело и органе (в. горе id. PA 646b), и, са друге стране, као издвојени облик у односу на материју из које се сâм састоји:

ὅτι σὰρξ καὶ ὀστοῦν καὶ ἕκαστον τῶν τοιούτων μορίων ἐστὶ διπτόν, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐν ὕλῃ εἶδος ἐχόντων· καὶ γὰρ ἡ ὕλη λέγεται καὶ τὸ εἶδος σὰρξ ἢ ὀστοῦν.

„(...) месо и кост и сваки такав део [тела] двоструке је природе као и све друго што у материји има одређени облик; наиме, месо или кост може се називати и материјом и обликом.“ (GC 321b)

---

<sup>350</sup> Заправо раскомадани комади нису више били повезани у целину, нису сачињавали целину. Тако набијени песнички израз κεῖται δὲ χωρὶς σῶμα дочарава да је разбијена, нарушена целовитост коју тело представља.

На другом месту Аристотел на сличан начин поистовећује појам σάρξ са пластичним изразом τὸ σιμόν<sup>351</sup> одређујући га поново као нешто између материје и облика:

ἡ γὰρ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε.

„Јер месо не постоји без материје него је као тупоносост / плъоснатост, облик у материји.“ (*de An.* 429b 13-; в. и ib. 431b 15)

Однос проучаваних термина схваћен као опозиција конкретно – апстрактно или као материја – облик свакако је развијенији доживљај живог људског тела и можда би био анахронизам тражити га у хомерским спевовима у облику тако децидне формулације. Другим речима, Хомеру се не може приписати тако јасно заокружен став по питању живог људског тела иако се неки елементи могу препознати (в. горе Od. XI 218-222), али то није целина слике. Дакле, можемо још једном опрезно поновити да Хомер не користи компрехензивну реч за живо људско тело (в. горе поглавље 3.1.1). Са друге стране, дискретно се намеће запажање које би било у одређеној мери применљиво и на хомерски плурал σάρκες. Наиме, код Хомера се, између осталог, жив човек, заправо његово живо тело, несумњиво описује и плуралним концепцијама (тј. појмовима у множини),<sup>352</sup> што је у складу са најранијим пластичним приказима где су поједини делови тела наглашени и тако учињени дистинктивним у односу на друге (уп. SNELL 1955, 21-5; E. SCHWEIZER : ThWNT VII 99-100); на крају крајева, можда од тога зависи преовлађујући плурал σάρκες код Хомера и најстаријих трагедиографа.

---

<sup>351</sup> Тупонос, тј. са удубљеношћу носа, што би се могло протумачити као спој материје и облика.

<sup>352</sup> τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γυῖα. „Тада му дрхтање обузе колена.“ (II. XXIV 170; в. горе Od. XVIII 75-77) Уп.: „γυῖον, τό, *limb*, Hom., always in pl., in phrases such as γυῖα λέλυντο II. 13. 85; ὑπὸ τρόμος ἔλλαβε γυῖα 14. 506;“ (LSJ 362) τοὺς νῦν εἰ πτώσσοντας ὑφ' Ἑκτορι πάντας ἀκούσαι, / πολλά κεν ἀθανάτοισι φίλας ἀνὰ χεῖρας ἀείραι / θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἶσω. „Када би (Пелеј) сада чуо да се сви у страху од Хектора клоне, своје би руке [у молитви] усрдно ка бесмртним боговима дигао, да му душа из удова у Хадову кућу пође.“ (II. VII 129-31) Уп.: „μέλος, εος, τό, *limb*, in early writers always in pl., II. 7. 131“ (LSJ 1099). „μέλος, τό. A limb. In pl., one's limbs, one's bodily frame: θυμὸν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος II 131;“ (CUNLIFFE 1963, 262) На сличан начин ваља разумети код Хомера и термин στήθος „груди“ у плуралу, уп.: „στήθος, εος, τό, II. metaph., *the breast as the seat of feeling and thought*, as we use *heart*, freq. in Hom., but always in pl., θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ὄρινε II. 2. 142, al.;“ (LSJ 1643)

Утолико је интригантнији и привлачнији један једини сингуларни облик проучаваног термина посведочен у хомерским спевовима:

ὁ δέ μιν φθάμενος ἔλασεν σῦς  
γουνὸς ὑπερ, πολλὸν δὲ διήφυσε σάρκας ὀδόντι  
Λικριφίς ἄϊξας, οὐδ' ὀστέον ἵκετο φωτός.

„Међутим, вепар га предухитри и насрнувши са стране удари изнад колена, те му много меса зубом откину, али не закачи кост јунака.“ (Od. XIX 449-451)

Узевши у обзир споменуто хипотезу о плуралним концепцијама којима се код Хомера описује живо људско тело, најопрезније бисмо (пошто нисмо нашли ослонац у релевантној литератури) претпоставили хомерску начелну дистинкцију у употреби између плурала и сингулара проучаваног термина, која се касније ту и тамо да наслутити: плурал σάρκες представљао би функционалан, те стога динамичан део живог, покретног људског тела, дакле мускуларни апарат (најочитије горе Od. XVIII 75-77, донекле *ib.* XI 218-222), док би сингулар (хапакс) σάρξ означавао одрезан, издвојен комад меса,<sup>353</sup> па одатле месо као материју, супстанцу, дакле посреди би било конкретно значење.<sup>354</sup>

Због сличног контекста и код Хесиода се може претпоставити таква употреба сингулара термина σάρξ:

ἦδη μὲν τέ ἔφημι καὶ ἄλλοτε πειρηθῆναι  
ἔγχεος ἡμετέρου, ὅθ' ὑπερ Πύλου ἡμαθόεντος

---

<sup>353</sup> Тако протумачен изворни хомерски сингулар разматраног термина боље би одговарао његовој горе изнетој етимологији него хомерски плурал (в. поглавље 2.2); са друге стране, ипак се мора допустити да се и тај плурал σάρκες на разматраним местима из *Илијаде* (горе II. VII 376-380; XIII 828-832) такође може схватити као одрезан комад меса. Треба ипак имати у виду да се у овом случају (Od. XIX 449-451) генитив множине не би метрички уклопио у хексаметар; дакле, можда неће у питању бити један комад меса, с обзиром на партитивни генитив „много меса“.

<sup>354</sup> Изоставивши хомерска факта, Швајцер штуро констатује ту дистинкцију: „Der Sing [σάρξ] bezeichnete zunächst nur das einzelne Fleischstück oder Substanz.“ Притом такво значење сингулара поткрепљује углавном потврдама са натписа: „IG 12, 7, Nr. 237, 17; 12, 2, Nr. 498, 16; Nicand. fr. 74, 49; auch Ditt. Or., 78, 16; Ditt. Syll.<sup>3</sup>, III 1047, 7; 1171, 5.“ (E. SCHWEIZER : ThWNT VII 100; Ditt. Or. = W. Dittenberger, *Orientalis Graecae Inscriptiones*, 1902ff. Ditt. Syll. = W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*<sup>2</sup>, 1898ff.<sup>3</sup>, 1915ff. ) Међутим, уп.: „portions of meat, usu. in pl., σάρκας τρεῖς IG 12(7). 237. 17 (Amorgos) (sg., *ib.* 12(2). 498. 16 (Methymna, iii B.C.); but, *pieces of flesh or membrane*, βήσσοντα.. ὥστε σάρκας ἐνπύους.. ἀποβάλλειν SIG 1171. 5 (Lebena).“ (LSJ 1585)

ἀντίος ἔσθη ἐμεῖο, μάχης ἄμοτον μενεαίνων.  
τρὶς μὲν ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ τυπεῖς ἠρείσατο γαίῃ  
οὐταμένου σάκεος, τὸ δὲ τέτρατον ἤλασα μηρὸν  
παντὶ μένει σπεύδων, διὰ δὲ μέγα σαρκὸς ἄραξα.

„Кажем да је он већ једном испробао моје копље када ми се неиздржљиво жудећи за борбом супротставио због песковитог Пила. Три пута сам га већ ударао и бацао на земљу пробивши му штит, а четврти пут сам га, свом силом наваливши, погодио у бедро: дубоко у месо зарио сам копље.“ (Sc. 359-364)<sup>355</sup>

Касније је та хипотетична хомерска суптилна дистинкција између сингулара и плурала разматраног термина избледела,<sup>356</sup> при чему плурал ипак остаје преовлађујући, чак и када термин σάρξ преузима функцију термина σῶμα, тј. када се са њим синонимно користи.<sup>357</sup>

За плурал σάρκες радо се везује и представа о великој маси меса, (тј. о израженој мускулатури) у корпулентних људи, на пример код Лукијана са негативном конотацијом:

Ἐμβαίνει ἤδη. σὺ δὲ ὁ παχύς, ὁ πολύσαρκος τίς ὢν τυγχάνεις; Δαμασίας ὁ ἀθλητής. Ναί, ἔοικας· οἶδα γάρ σε πολλάκις ἐν ταῖς παλαιστραῖς ἰδών. Ναί, ὦ Ἐρμῆ· ἀλλὰ παρὰδεξαί με γυμνὸν ὄντα. Οὐ γυμνόν, ὦ βέλτιστε, τοσαύτας σάρκας περιβεβλημένον· ὥστε ἀπόδυθι αὐτάς, ἐπεὶ καταδύσεις τὸ σκάφος τὸν ἕτερον πόδα ὑπερθεῖς μόνον· ἀλλὰ καὶ τοὺς στεφάνους τούτους ἀπόρριψον καὶ τὰ κηρύγματα. Ἴδου σοι γυμνός, ὡς ὄρας, ἀληθῶς εἶμι καὶ ἰσοστάσιος τοῖς ἄλλοις νεκροῖς. Οὕτως ἄμεινον ἀβαρῆ εἶναι ὥστε ἔμβαίνει.

„Упадај већ једном. А ти дебели, мишићави, ко си ти? Дамасије атлета. Да, подсећаш [на њега]; наине, знам те јер сам те много пута видео на борилиштима. Да, Хермесе, прими ме пошто сам сасвим го. Ниси го, друшкане, пошто си обложен толиком масом меса. [Најбоље је] да то са себе збациш јер ћеш потопити чамац ако само једном ногом у њега ступиш. Него одбаци и победничке венце и похвале посматрача. Гле, ја сам ти, као што видиш, заиста го и ништа тежи од других мртвака.

---

<sup>355</sup> У истом спеву формула διὰ δὲ μέγα σαρκὸς ἄραξα понавља се још једном (461), при чему би опет посреду највероватније био партитивни генитив на истом месту у хексаметру.

<sup>356</sup> Међутим, в. горе Нр. *Carn.* 9 : ed. Littré VIII 596, 3-; такође в. горе Arist. *GC* 321b; *An.* 429b 13-; за сингулар σάρξ у значењу „мускуларни апарат“ в. горе id. *HA* 519b; *Pr.* 966a. Са друге стране, за плурал σάρκες у значењу супстанце в. горе Pl. *Phd.* 96d; E. *Va.* 1129-1139; уп. још и id. *Hipp.* 1239, 1343.

<sup>357</sup> Тако Дион Хрисостом (D. Chr.) користи проучавани термин искључиво у плуралу (E. SCHWEIZER l.c.).

Дакако да је боље бити тако растерећен; ајде, упадај [у чамац].“ (Luc. *D Mort.* XX 5; уп. и id. *Salt.* 75; в. горе Julius Pollux *Onomasticon* II 233)<sup>358</sup>

Сасвим је јединствен израз *πολλάι σάρκες ἀλλότριαι* којим је код Платона маркирана туђа (или сувишна) маса меса на телу богаташа, што би се у пренесеном смислу са израженом негативном конотацијом могло протумачити као корпулентност стечена на рачун других људи:

(...) μηδαμῆ ταύτη καταφρονῶνται οἱ πένητες ὑπὸ τῶν πλουσίων, ἀλλὰ πολλάκις ἰσχνὸς ἀνὴρ πένης, ἠλιωμένος, παραταχθεὶς ἐν μάχῃ πλουσίῳ ἐσκιατροφηκότη, πολλάς ἔχοντι σάρκας ἀλλοτρίας, ἴδη ἄσθματός τε καὶ ἀπορίας μεστόν (...)

„(...) у таквим ситуацијама богаташи ни у ком погледу не могу презирати сиромашне људе; штавише, жилав тежак, испечен сунцем [због рада на отвореном], када се у бици затекне поред богаташа, који је [супротно њему] млитав будући да је одрастао у хладовини (тј. није очврснуо од рада на отвореном) и који [на себи] има туђу (тј. сувишну) масу меса, види га како је пун сваке слабости и тегобе (...) (R. 556d).<sup>359</sup>

У сваком случају, појам *σάρξ* доживљава се као нешто што је живом човеку на посебан начин веома присно или од њега нераздвојиво:

οἱ δὲ ἐργαζόμενοι μὲν καὶ φειδόμενοι καὶ ταλαιπωροῦντες καὶ προστιθέντες ἡδονταὶ οἷα δὴ τις ἂν εἰκάσειεν ἡδεσθαι. ἀφαιροῦντες δὲ καὶ χρώμενοι ἀλγοῦσιν ὥσπερ ἀπὸ τῶν σαρκῶν ἀφαιρούμενοι.

---

<sup>358</sup> Код Диона Хрисостома та представа ипак има позитивну конотацију: ὥσπερ οἶμαι καὶ τῶν σωμάτων τῷ μὲν ὑγιαίνοντι συμφέρει τὸ μέγεθος καὶ τὸ πλήθος τῶν σαρκῶν, τῷ δὲ νοσοῦντι καὶ φαύλως ἔχοντι σφαλερωτάτη ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἔξις καὶ ὀξύτατον ἐπάγει κίνδυνον. (D. Chr. 39, 5; в. доле id. 8, 30) Међутим, проучавани термин у значењу „велика маса меса, изражена мускулатура“ посведочен је и у сингулару: δισσοὺς γ' ἀθρήσας κάπιβαστάσας χερσῶν, / οἱ σαρκὸς εἶχον εὐτραφέστατον πάχος. (E. Cys. 380) ἢ ὅταν πολλὴ ἢ σάρξ, τότε γίνεται δυστοκία, στενοῦνται γὰρ οἱ πόροι. (Soranus Medicus *Gynaecia* IV 2, 3 или CMG IV 131, 24) Уп. израз εὐογκος *σάρξ* Aretaeus Medicus VIII 6, 1 или CMG II 165, 11.

<sup>359</sup> Уп. неутрално, медицинско тумачење: „II. b. Medic., *abnormal*, Sor. 2. 5, Gal. 14. 780; ἀλλότριαι σάρκες *superfluous fat*, Pl. R. 556d.“ (LSJ 71) Уп. и аналогни израз са термином *σῶμα* и пасивном конотацијом: ἔτι δὲ τοῖς μὲν σώμασιν ἀλλοτριωτάτοις ὑπὲρ τῆς πόλεως χρώνται (...) (Th. I 70, 6); „ἀλλοτριωτάτοις τοῖς σώμασιν χρῆσθαι deal with one's body as if it belonged to another, Th. I. 70.“ (LSJ 1.c.)

„А они који раде, штеде, муче се и гомилају радују се онако како би неко већ претпоставио да се радују. Са друге стране, када одвајају и троше, болују као што болују они којима се кидају комади меса.“ (Antipho Soph. fr. 53 : Stob. III 10, 39)

Термин σάρξ такође може означавати месо које се конзумира иако је за ту употребу специјализован термин κρέας.<sup>360</sup> Дакле, термином σάρξ може се обележити како свеже месо које пас једе (Antiph. fr. 326 : CAF II 134), тако и печено (или кувано) месо које људи једу.<sup>361</sup>

Када спомиње један одређен начин живота у древних људи, Платон управо орфицима, између осталог, приписује и уздржавање од конзумирања меса:

Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὀρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῶα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοῦς τῶν θεῶν βωμοῦς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι.

„А још и сада видимо како се у многих људи сачувао [обичај] да једни друге жртвују. Чујемо пак и за супротан [обичај] у других, када се људи нису усуђивали да кушају говедину, те да жртвени дарови боговима нису биле животиње, већ колачи и плодови умочени у мед и други такви бескрвни жртвени дарови. Од меса су се такође уздржавали јер би био грех јести га и крвљу каљати жртвенике богова. Наиме, ти наши

---

<sup>360</sup> (...) βεβρωκῶς κρεῖων τε καὶ αἵματος (...) (Theoc. *Idyllia* XXV 224), поред стиха 230 где се термин σάρξ примењује на месо живог лава: οὐ γὰρ τι βέλος διὰ σαρκός ὄλισθεν / ὀκριόεν, χλωρῇ δὲ παλίσσυτον ἔμπεισε ποίη. Занимљив је и израз σαρκός υείας κρέας којим се означава парче свињског меса (Philetaer. fr. 10 : CAF II 293). Код Диона Хрисостома облик σάρκες представља корпулентност атлета за коју су у исхрани најпотребније велике количине меса, што је пак назначено термином κρέας: (...) οὐδὲν ὦν τούτοις ὅμοιος τοῖς ἀθληταῖς· ποῦ γὰρ ἂν ἠδυνήθη προελθεῖν σάρκας τοσαύτας ἔχων ἢ τοσοῦτων κρεῶν δεόμενος (...) (D. Chr. 8, 30; в. горе id. 39, 5). Најзад, код Хомера оба термина σάρξ и κρέας наизменично се примењују на људско месо које Киклоп прожидре: αὐτὰρ ἐπεὶ Κύκλωψ μεγάλην ἐμπλήσατο νηδὺν / ἀνδρόμεα κρέ' ἔδων καὶ ἐπ' ἄκρητον γάλα πίνων (...) (Od. IX 296-7; в. горе ib. 287-293), с тим што је облик κρέα спецификован као *људско* месо придевом ἀνδρόμεα.

<sup>361</sup> (...) ὀπτὴν σάρκα (...) (Nic. *Alex.* 573-); E. fr. 467 (TGF 503); али и печено људско месо које се подмеће другом човеку: κλαιόμενα τάδε βρέφη σφαγὰς / ὀπτάς τε σάρκας πρὸς πατρὸς βεβρωμένας. (A. Ag. 1096-7; уп. и E. *Tr.* 775)

преци су у оно време водили такозвани орфички начин живота, држећи се у исхрани само онога што је неживо и суздржавајући се од свега што је живо.“ (Lg. 782c)

#### 4.1.2. Значење „тело“

Термин *σάρξ* у хеленској књижевности на моменте поприма шире и у одређеној мери апстрактније значење, што се и у досадашњој анализи могло приметити. У том погледу већ је горе код Хомера као важан издвојен израз *σάρκες δὲ περιτρομέοντο μέλεσσιν* „(...) а њему месо на удовима подрхтаваше“ (Od. XVIII 77), где би се облик *σάρκες*, како је и претпостављено, у примени на живо људско тело могао сасвим опрезно тумачити и као мускулатура која обавија удове.<sup>362</sup> То би свакако била најранија гранична употреба термина *σάρξ* којом се отвара даљи спонтани прелаз ка ширем значењу „тело“.

У сваком случају установљива је чињеница, најраније и најочитије код трагедиографа, да се и за термин *σάρξ* све више почиње везивати развијенија представа људског тела као целине.<sup>363</sup> Ту се ипак издваја кључно запажање: када термин *σάρξ*, било у плуралу или сингулару,<sup>364</sup> очитује ту целовитост, тада је пре свега у првом плану

---

<sup>362</sup> „Ако се погледа контекст, Ир је описан као крупан, дебео, али не и јак човек, насупротив стаменом Одисеју, те телесну масу која му подрхтава на удовима треба замислити пре као сало него ли као мишиће.“ (напомена професора Александра Ломе)

<sup>363</sup> Може се узети да термин *σάρξ* у оваквој употреби функционише као синекдоха за цело тело, уп. коментар: „Der anthropologische Begriff *σάρξ* wird im Griechischen seit Homer im Wesentlichen in zwei Bedeutungen verwendet: 1) In der Regel wird damit die Muskulatur bei Mensch und Tier bezeichnet. 2) Darüber hinaus fungiert der Begriff – bei den älteren Autoren meist im Plural verwendet – als Synekdoche für den gesamten Leib.“ (SCORNAIENCHI 2008, 280) Међутим, цитирани аутор у свом раду ту начелну и у основи тачну констатацију не поткрепљује провереним местима из извора, већ само штуро указује на њих и то често погрешно; в. и следеће две напомене.

<sup>364</sup> Код трагедиографа се наине не може установити хронологија облика проучаваног термина у том значењу, заправо и плурал и сингулар га истовремено изражавају, уп. одредницу: „*σάρξ*, gen. *σαρκός*, ή, Aeol. *σύρξ* EM 708.31:–*flesh*, (...) sts. to represent the whole body, μήτε γῆ δέξαιτό μου *σάρκας* θανόντος E. *Hipp.* 1031, cf. 1239, 1343 (anap.) : sg. later in same sense, τοῦ αἵματος..πηγνυμένου *σάρξ* γίνεται (of the foetus) Hp. *Nat. Puer.* 15, cf. *Steril.* 233; κορέσαι στόμα πρὸς χάριν ἐμᾶς *σαρκός* αἰόλας S. *Ph.* 1157 (Iyr.); ἔδαπτον *σάρκα* E. *Med.* 1189, cf. *Ba.* 1136, *Cyc.* 344, etc. : also collectively, of the *body*, γέροντα τὸν νοῦν, *σάρκα* δ' ἠβῶσαν φέρει A. *Th.* 622; *σαρκὶ* παλαιᾷ id. *Ag.* 72 (anap.); *σαρκὸς* περιβόλαια, ἐνδυτά, E. *HF* 1269, *Ba.* 746 (...)“ (LSJ 1585); в. и следећу напомену.

живо људско тело у основном смислу опажљивог аспекта човековог бића,<sup>365</sup> што има директну паралелу у употребама термина σῶμα такође код трагедиографа (в. горе Е. *HF* 909; *Supp.* 219-225; *Med.* 20-29; уп. и горе *Hdt.* III 33, 3-6; 134, 8-14).

Дакле, термин σάρξ може оличавати тело које је старо или младо:

ἡμεῖς δ' ἀτίται σαρκὶ παλαιᾷ  
τῆς τότ' ἀρωγῆς ὑπολειφθέντες  
μίμνομεν ἰσχὺν  
ἰσόπαιδα νέμοντες ἐπὶ σκήπτροις.

„А ми смо тада због старачког тела<sup>366</sup> неславно изостављени из ратног похода; наине, остали смо кући са снагом као у деце ослањајући се [у ходу] на штап.“ (А. *Ag.* 72-5)

ὄμως δ' ἐπ' αὐτῷ φῶτα, Λασθένους βίαν,  
ἐχθρόξενον πυλωρὸν ἀντιτάξομεν·  
γέροντα τὸν νοῦν, σάρκα δ' ἠβῶσαν φύει (...)

„Ипак ћу му као чувара капије супротставити Ластена силу од јунака, коме су странци мрски; наине, у њега је разум старца а тело [пуца од] младалачке снаге (...“ (id. *Th.* 620-2).

(...) ἢ σάρκα τὴν νεᾶνιν ἐμπρήσας πυρὶ  
δύσκλειαν ἢ μένει μ' ἀπώσομαι βίου;

„Или да спалим младо [ми] тело како бих избегао срамоту која ме чека?“ (Е. *HF* 1151-2)<sup>367</sup>

ἐπεὶ δὲ σαρκὸς περιβόλαι' ἐκτησάμην  
ἠβῶντα μόχθους οὐς ἔτλην τί δεῖ λέγειν;

„Зар треба да спомињем какве сам све муке поднео након што сам стекао крепко младалачко тело?“ (ib.1269-)<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> Уп.: „Aber es ist deutlich, wie auch im Sprachgebrauch von σάρξ ein Verständnis erwächst, das den Körper als Ganzes sieht. Wo σάρξ im Sing. oder Plur. diese Gesamtheit umfaßt, da ist es vor allem der physische Körper, der jung oder altern sein kann Aesch. *Ag.* 72; *Sept. c. Theb.* 622; *Eur. Herc. Fur.* 1151. 1269.“ (E. Schweizer : *ThWNT* VII 101) „Wo σάρξ für den menschlichen Leib steht, bezeichnet der Begriff vor allem den Leib einer bestimmten Person, dessen Alter und Beschaffenheit.“ (SCORNAIENCHI 2008, 281)

<sup>366</sup> За употребу споја σάρκες γεραίαί в. горе Е. *Med.* 1216-7.

<sup>367</sup> Уп. немачки превод: „Übergebe der Flamme den blühenden Leib, / Um der künftigen Schmach zu entrinnen.“ (Ernst Buschor 1972)



На једном месту код Платона, које је утолико релевантније што употпуњава песничке примере овакве употребе, шири контекст и корелативни однос проучаваних термина донекле дозвољавају да се термин *σάρξ* слободније тумачи и као опажљиви домен човековог бића, тј. као део тела на којем се физичке промене, болест и старост, најјасније показују:

ἴσως ἂν οὖν ἠγανάκτεις, εἴ σοι ἔλεγον ἐγὼ ὅτι Ἄνθρωπε, ἐπαΐεις οὐδὲν περὶ γυμναστικῆς· διακόνους μοι λέγεις καὶ ἐπιθυμιῶν παρασκευαστὰς ἀνθρώπους, οὐκ ἐπαΐοντας καλὸν καὶ ἀγαθὸν οὐδὲν περὶ αὐτῶν, οἳ, ἂν οὕτω τύχῳσιν, ἐμπλήσαντες καὶ παχύναντες τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, ἐπαινούμενοι ὑπ' αὐτῶν, προσαπολοῦσιν αὐτῶν καὶ τὰς ἀρχαίας σάρκας· οἳ δ' αὖ δι' ἀπειρίαν οὐ τοὺς ἐστιῶντας αἰτιάσονται τῶν νόσων αἰτίους εἶναι καὶ τῆς ἀποβολῆς τῶν ἀρχαίων σαρκῶν, ἀλλ' οἳ ἂν αὐτοῖς τύχῳσι τότε παρόντες καὶ συμβουλευόντες τι, ὅταν δὴ αὐτοῖς ἦκη ἢ τότε πλησμονὴ νόσον φέρουσα συχνῶ ὕστερον χρόνῳ, ἄτε ἄνευ τοῦ ὑγιεινοῦ γεγονυῖα (...)

„Можда би негодовао да сам ти [овако] говорио: Човече, ти уопште не схваташ гимнастику. Спомињеш ми слуге који [једино умеју да] повлађују [нашим] жељама а да притом не увиђају ништа лепо и добро. Ако таквима и пође за руком да утове и удебљају тела [неких] људи који их заузврат обасипају похвалама, на крају ће те исте људе ипак довести до тога да изгубе свој пређашњи телесни изглед. А ови последњи са своје стране неће оптуживати, такође због неискуства, за своје болести и губитак пређашњег изгледа оне који су им приређивали обилне гозбе, већ друге људе који су се једном крај њих случајно затекли и нешто их посаветовали, и све то када им се много времена касније некадашње преједање (или некада стечена гојазност), које је управо и бивало науштрб здравља, почне преокретати у болест (...)" (Grg. 518c-d).<sup>369</sup>

Оваквим се употребама термина *σάρξ* такође код трагедиографа описује живо људско тело које је подвргнуто разним видовима разарања, при чему је тежиште

<sup>368</sup> Буквално: „када сам се огрнуо снажним младалачким телом“; уп.: „περιβάλλαιον, τό, (περιβάλλω) that which is thrown round, covering; σαρκὸς π. ἡβῶντα youthful incasements of flesh, i.e. youth, manhood, E. HF 1269;“ (LSJ 1369) В. доле и Emp. fr. 126; Plu. *De esu carniū* 998c; Porph. apud Stob. I 49, 60; Pi. N. XI 13-16; такође, много касније Шекспир ефемерност тела песнички формулише као „блатњави огртач пропадања“ (*this muddy vesture of decay* Млетачки трговац 63), што се може узети као један од многих успешних хибрида хеленске и библијске традиције.

<sup>369</sup> Уп. коментар: „Das Fleisch ist der Teil des Körpers, an dem sich Alter und Krankheit besonders bemerkbar machen Plat. Gorg. 518d.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 101)

поново на опажљивом аспекту или физичком стању живог човека, заправо на његовом спољашњем изгледу:<sup>370</sup>

σποδοῦμενος μὲν πρὸς πέτραις φίλον κάρα  
θραύων τε σάρκας (...)  
(...)  
καὶ μὴν ὁ τάλας ὄδε δὴ στείχει,  
σάρκας νεαρὰς ξανθὸν τε κάρα  
διαλυμανθείς.

„ (...) своју главу и тело на стене разби (...) И овај несрећник се дотетура, а младо [му] тело и плавокоса глава [страшно] унакажени.“ (E. *Hipp.* 1239; 1342-4)<sup>371</sup>

πέπλοι δὲ λεπτοί, σῶν τέκνων δωρήματα,  
λεπτὴν ἔδαπτον σάρκα τῆς δυσδαίμονος.

„(...) свилено рухо, дар твоје деце, стаде да разједа нежно тело (пут) несрећнице.“ (id. *Med.* 1188-9)<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Опет је у питању синонимна употреба са термином σῶμα код трагедиографа и то у истом контексту, в. горе A. *Th.* 895-; id. *Ag.* 437; S. *OT* 642-3, 658-9; E. *Andr.* 314-5;

<sup>371</sup> Уп. spoj τὰ σώματα νεαρὰ код Ксенофонта са истим значењем: τὰ γὰρ σώματα αὐτῶν διὰ τὸ ἔτι νεαρὰ εἶναι τῷ πόνῳ οὐ δύναται ἀντέχειν. „Јер њихова тела не могу поднети напор пошто су још увек млада.“ (X. *Cyn.* IX 10)

<sup>372</sup> Ипак су у питању гранични случајеви где се наслућује или може допустити прелаз значења „месо“ као спољашњи омотач (заједно са кожом) > „тело, пут или плот“; исто запажање још је примереније за следеће примере где болест или нека друга пошаст нагриза, разједа човека почевши од тог првог слоја тела: (...) εἶπε τάσδε νῶν νόσους, / σαρκῶν ἐπαμβατήρας ἀγρίαις γνάθοις, / λιχῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν· (A. *Ch.* 279-81) уп. тумачење: „metaph., νόσοι σαρκῶν ἐπαμβατήρες, of leprous eruptions, A. *Ch.* 280.“ (LSJ 606) (...) οἶον τόδ' ἢ δολῶπις Οἰνέως κόρη / καθήψεν ὤμοις τοῖς ἐμοῖς Ἐρινύων / ὑφαντὸν ἀμφίβληστρον, ᾧ διόλλυμαι. / Πλευραῖσι γὰρ προσμαχθὲν ἐκ μὲν ἐσχάτας βέβρωκε σάρκας (...) „(...) наиме, огртач који су исткале Ериније (...) разједао је најдубље месо (ткиво) (...)“ (S. *Tr.* 1050-4); Ἐρπετε, νῦν καλὸν / ἀντίφονον κορέσαι στόμα πρὸς χάριν / ἐμᾶς σαρκὸς αἰόλας: (id. *Ph.* 1155-7) уп. тумачење: „αἰόλα σάρξ discoloured, S. *Ph.* 1157 (lyg.);“ (LSJ 40) Такође ту спадају и изрази: σαρκὸς ἐνδυτὰ „спољашњи омотач тела > кожа“ у примени на животињу E. *Ba.* 746: „Vgl. noch Eur. *Ba.* 746: Die Haut ist die Hülle des Fleisches des verendenden Stieres.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 101) „metaph., ἐνδυτὰ σαρκὸς the skin, E. *Ba.* 746;“ (LSJ 562) затим изрази у вези са купањем тела: (...) ἄλλοτε δ' ἐν δροίτη κεράων ἐμβάπτειο σάρκας (...) „(...) а понекад окупај своје тело у кади од рогова (...)“ (Nic. *Alex.* 462); ἡ περὶ τὰ λουτρὰ τῆς σαρκὸς πολυπάθεια Plu. *Quaestiones convivales* 734a.

У оквирима овакве употребе термина *σάρξ* каткада долази до ограниченог семантичког помака ка значењу „мртво тело“; заправо код Еурипида Хиполит види, антиципира себе мртвим:

ἢ τὰρ' ὀλοίμην ἀκλεῆς ἀνώνυμος,  
καὶ μήτε πόντος μήτε γῆ δέξαιτό μου  
σάρκας θανόντος, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνήρ.

„О, нека бих неславно и безимен пропао, и нека море и земља не приме моје мртво тело ако сам зао човек.“ (Е. *Hipp.* 1028, 1030-1)<sup>373</sup>

Код Емпедокла у његовом, рекло би се критичком, осврту на песничка дела с обзиром на метемпсихозу, термин *σάρξ* у најмању руку означава део мртвог тела:

ὡς δ' αὐτως πατέρ' υἱὸς ἐλὼν καὶ μητέρα παῖδες θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας  
κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

„Исто тако и син хвата оца а деца пак мајку, те лишивши их животне снаге прождиру своје (заправо рођено) месо (тело).“ (Emp. fr.137, 9-10 : SEXT. IX 129; Orig. c. Celsum V 29)<sup>374</sup>

Сасвим је јединствена и за овај рад значајна<sup>375</sup> тврдња комедиографа из IV-III века пре Христа да су и роб и слободан човек појмом *σάρξ* истоветно детерминисани и

---

<sup>373</sup> Уп. нем. превод: „O mög ich ruhmlos sterben, namenlos, / Und weder Meer noch Erde nehme auf / Den Leib des Toten, wenn ich schuldig bin.“ (Ernst Buschor 1972) Уп. и βουλομένη δὲ αὐτὸ ἀθάνατον ποιῆσαι τὰς νύκτας εἰς πῦρ κατετίθει τὸ βρέφος καὶ περιήρει τὰς θνητὰς σάρκας αὐτοῦ. „У жељи да га учини бесмртним, ноћу је детенце стављала у огањ и тако га ослобађала од смртне пути (тела).“ (Apollod. *Bibliotheca* I 31)

<sup>374</sup> Овде је у ширем контексту реч о ритуалном убијању и једењу меса најближих сродника (претходно је наведен пример оца који приноси на жртву сина). Стил је, као и облик (хексаметар) епски, те придев φίλος има значење као код Хомера „свој“, овде конкретно „сроднички, рођени“. Уп. горе аналогни израз τὰ φίλτατα σώματα (Aeschin. *In Ctesiphontem* 78) којим се такође наглашава телесна (крвна) присност између родитеља и њихове деце, в. горе и Е. *Alc.* 636; *Or.* 1075. Уп. и тумачење: „Auch Emped. fr. 137, 6 (Diels I 367, 21): die φίλοι σάρκες sind die eigenen Kinder.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 101) Горе је већ споменуто конзумирање људског меса, свежег (Od. IX 287-293) или печеног које се подмеће другом човеку (A. Ag. 1096-7); код Хомера се такође одрезано месо са тек убијеног ратника баца псима и птицама, в. горе II. VIII 376-380; XIII 828-832.

<sup>375</sup> Наиме, такво особено семантичко поклапање проучаваних термина посведочено је и у *Новом Завету*, в. горе израз εἶναι ἐν σώματι (са изразитом пасивном конотацијом) *Hb* XIII 3, а затим доле и изразе код апостола Павла у којима допуна ἐν (τῇ) σαρκί у споју са одређеним глаголима показује

у том погледу потпуно равноправни. Наиме, ту појам *σάρξ* има вредност неутралне антрополошке концепције засноване на појму *φύσις* и директно је поистовећен са појмом *σῶμα*; дакле, термин *σάρξ* у синонимној употреби са термином *σῶμα* као људско тело, телесност, материјалност у смислу физичке условљености човека.<sup>376</sup>

κὰν δοῦλος ἢ τις, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ ἀπὸ τοῦ πάλαι πλάσαντος ἀνθρώπων γένος. ἴσην δὲ πάντων διάθεσιν τοῦ σώματος ἐποίησεν οὗτος ὡς ἐλευθέρου γένους. ἐλευθέρους ἐποίησε πάντας τῆ φύσει, δοῦλον δὲ μετεποίησεν ἢ πλεονεξία. ἢ δ' αὖ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλώσατο.

„Ако је неко и роб, ипак има исто тело (од исте је материје); наиме, сходно науку онога који је некад давно створио људски род, нико никада од природе не би рођен као роб. И он је осмислио тело са истоветним особинама<sup>377</sup> за све [људе] као у слободног рода. Све их је, дакле, по природи (изворно) створио слободне док их је похлепа довела до ропства. Таква је баш судбина учинила човека (појединца)<sup>378</sup> робом.“ (Philem. fr. 95 : CAF II 508)

Може се допустити да термин *σάρξ* и у једном Еурипидовом фрагменту очитује исту антрополошку концепцију, будући да означава тело као најосновнију, физичку равн постојања коју људи себи постављају као животни циљ:

καὶ μὴν ὅσοι μὲν σαρκὸς εἰς εὐεξίαν ἀσκοῦσι βίотον, ἦν σφαλῶσι χρημάτων, κακοὶ πολῖται·

„А и сви они који у животу настоје да одрже тело у добром стању<sup>379</sup> и ако на то протраће сав новац, лоши су грађани.“ (E. fr. 201 : TGF 421)

---

неутрално значење, означавајући људску ограничену, биолошку егзистенцију: ἐν σαρκὶ περιπατεῖν II Cor X 3; ζῆν ἐν σαρκὶ Gal II 20; ζῆν ἐν σαρκὶ и ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ Phil I 22; 24.

<sup>376</sup> Уп. коментар: „Wenn Philemon fr. 95 (CAF II 508) betont, daß der Sklave dieselbe *σάρξ* besitze wie der Freie, dann ist auch hier der Begriff typisch physisch bestimmt; denn die Aussage wird damit begründet, daß keiner je *φύσει* zum Sklaven geboren ist. Das Gleiche gilt für den Satz von der nicht widerstandsfähigen Weichlichkeit der menschlichen *σάρκες* Dio Chrys. VI 26 (...)“ (E. Schweizer l.c.).

<sup>377</sup> Уп.: „διάθεσις τοῦ σώματος *bodily state, condition* Philem. 95. 4.“ (LSJ 394)

<sup>378</sup> Термин *σῶμα* у значењу „појединац“ са израженом пасивном конотацијом.

<sup>379</sup> Уп.: „εὐεξία, ἢ, (εὐέκτης) *good habit of body, good health*, Hp. Aph. 1. 3 (pl.); *σαρκὸς* E. Fr. 201; εὐ. τῶν σωμάτων καὶ καχεξία Pl. Grg. 450a (...)“ (LSJ 711).

Најзад, и код Диона Хрисостома спој *ἀπαλότης τῶν σαρκῶν* као специфично физичко својство чини човека различитим у односу на друге животиње:

ἐπεὶ δὲ ἔλεγον τινες οὐ δυνατόν εἶναι ζῆν τὸν ἄνθρωπον ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ζώοις διὰ τὴν ἀπαλότητα τῶν σαρκῶν καὶ διότι ψιλός ἐστιν, οὔτε θριξὶ σκεπόμενος, ὥσπερ τὰ πολλὰ τῶν θηρίων, οὔτε πτεροῖς, οὐδὲ δέρμα ἰσχυρὸν ἐπαμπέχεται (...)

„А неки су тврдили да је немогуће да човек живи попут других животиња због [неотпорне] мекоће свога тела<sup>380</sup> и зато што је го и није покривен крзном као многе друге дивље звери нити перјем, а ни јака кожа га не обавија (...) (D. Chr. VI 26).

---

<sup>380</sup> Заправо због своје пути, свог спољашњег омотача који укључује и кожу; одатле и сложенице *ἀπαλόσαρκος*: „with soft or tender flesh, Нр. *Liqu. 6, Mul. 1. 1*;“ *ἀπαλοσώματος*, он: „of tender body, Аг. *Fr. 54 D*.“ (LSJ 177) За спој *τροφερά σαρκ* са еротском конотацијом в. горе Charito *De Chaerea et Callirhoe* II 2, 2.

#### 4.1.3. Ознака за пропадљиви део човека

Већ су горе као веома важни издвојени хомерски стихови у којима се говори како приликом смрти човека месо (σάρκες) и кости (ὀστέα) пропадају без трага док животна снага (θυμός) и душа (или пре животодавни принцип ψυχή), напустивши то, одлазе даље (Od. XI 218-222). Та се хомерска слика у главним цртама (исти узајамни однос појмова σάρκες и ψυχή и то у истом контексту) касније назире у *Μεдеји*:

εἰ δὲ πρὸς βίαν ἄγοι,  
σάρκας γεραίας ἐσπάρασσ' ἀπ' ὀστέων.  
χρόνῳ δ' ἀπέσβη καὶ μεθῆχ' ὁ δύσμορος  
ψυχήν· κακοῦ γὰρ οὐκέτ' ἦν ὑπέρτερος.

„Ако би пак на силу покушавао [да се истргне из њеног загрљаја], онда кидаше [своје] старачко месо од костију. Коначно се несрећник угасио (тј. лагано је умро) испустивши душу, јер није одолео злу [које га је снашло].“ (E. *Med.* 1216-8)<sup>381</sup>

Такође, велика мишићна маса (σάρκες) представља терет за покојника који то мора одбацити како би „го“ прешао на „другу страну“, тј. у царство мртвих (в. горе Luc. *D Mort.* XX 5).

И по питагорејском учењу душа и чула (ψυχή καὶ αἴσθησις) од самог зачећа човека раздвајају се на једну страну и засебно образују од тела (σῶμα), које се саставља из мускуларног апарата, костију, жила и косе (σάρκας τε καὶ νεῦρα καὶ ὀστᾶ καὶ τρίχας) (в. горе D. L. VIII 28).

Аристотел пак у својим разматрањима доводи појмове ψυχή и σάρξ у функционални однос придајући при том овоме другом као органу опажања, или бар као нечему што је у функцији система опажања, одређену позитивну или у најмању руку неутралну вредност.<sup>382</sup> Штавише, душа која опажа (αἰσθητικὴ ψυχή) смештена је, између осталог, и у појму σάρξ.<sup>383</sup>

<sup>381</sup> В. горе и ib. 1195-1202.

<sup>382</sup> καὶ τὸ τούτων αἰσθητήριον, ἢ σάρξ, καὶ τὸ ταύτη ἀνάλογον σωματωδέστατόν ἐστι τῶν αἰσθητηρίων. (PA 647a.) Ζῶον μὲν γὰρ ἐστι κατὰ τὸ αἰσθητικὸν μέρος, ἢ δὲ σάρξ καὶ τὸ ἀνάλογον αἰσθητικόν. (ib. 651b)

<sup>383</sup> ἀδύνατον δὲ πρόσωπον ἢ χεῖρα ἢ σάρκα εἶναι ἢ ἄλλο τι μέρος μὴ ἐνούσης αἰσθητικῆς ψυχῆς ἢ ἐνεργεία ἢ δυνάμει καὶ ἢ πη ἢ ἀπλῶς· ἔσται γὰρ οἶον νεκρὸς ἢ νεκροῦ μέρος. (GA 741a; уп. и ib. 734b)

Слично томе, по стоику Хрисипу бог је душу или животодавні принцип као средство против пропадања помешао попут соли чак и са месом свиње.<sup>384</sup>

Ситуација је донекле другачија када се појам σάρξ не сучељава са појмом ψυχή као животодавнім принципом, већ са појмовима из мисаоне сфере као што су ум, разум (νοῦς, φρόν). Тако је већ код Ескила горе нотиран необичан случај да су две опречности, старачки разум (γέροντα τὸν νοῦν) и младалачко тело (σάρκα δ' ἡβῶσαν), у једном човеку доведени у хармоничан однос (А. Th. 620-2). Супротно томе, Еурипидов прегнантни израз αἱ δὲ σάρκες αἱ κεναὶ φρενῶν описује неразумнике који немају шта да кажу:

αἱ δὲ σάρκες αἱ κεναὶ φρενῶν  
ἀγάλατ' ἀγορᾶς εἰσιν.

„А тела, тј. људи, без разума су [попут] кипова на тргу.“ (Е. El. 387-8)

Дакле, ту је облик σάρκες, већ у оштријој опреци према појму φρένες, свакако ознака за цело тело, односно за човека, али за човека лишеног разума (и духа) и стога не за човека у пуном смислу. На сличан начин се израз κόμη καὶ σάρκες „коса и мишићи“ примењује на инертног човека који се не усуђује да пређе границу голе, физичке егзистенције и да се жртвује за заједницу:

νεανίας γὰρ ὅστις ὦν Ἄρη στυγῆ,  
κόμη μόνον καὶ σάρκες, ἔργα δ' οὐδαμοῦ.

„Јер ко год је младић а грози се рата, тај је само коса и мишићи а нигде дела (тј. није јунак).“ (Е. fr. 1052 : TGF 693)<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> ἡ δὲ ὕς, ἐνταῦθα γὰρ ἐστὶ τῶν χαρίτων τὸ ἥδιστον, οὐ δι' ἄλλο τι πλὴν θύεσθαι ἐγεγόνει, καὶ τῇ σαρκὶ τὴν ψυχὴν ὁ θεὸς οἶον ἄλας ἐνέμιξεν, εὐοψίαν ἡμῖν μηχανώμενος. (Chrysipp. *Stoic.* fr. 1152 : Porphyrius de abstin. III 20)

<sup>385</sup> И тај мотив даље преузимају хеленизовани Јевреји: ἰδὼν δὲ Μωυσῆς τὸ γενόμενον – οὐ γὰρ ἦν πόρρω – συντείνας ἔθει καὶ πλησίον στάς οὐ παύσεσθε εἶπεν ἀδικοῦντες, τὴν ἐρημίαν νομίζοντες εἶναι πλεονεξίαν; βραχίονας καὶ πήχεις ἀργούς τρέφοντες οὐκ ἐρυθριᾶτε; χαῖται βαθειᾶι καὶ σάρκες ὑμεῖς ἐστε, οὐκ ἄνδρες. „А Мојсије видевши шта се догодило, јер није био много удаљен, пожури и дотрча; и када је стао близу [њих], рече: Зар нећете одустати од своје неправде сматрајући ову пустињу згодним местом за своју похлепу? Зар се не стидите своје лењости? Ви сте [само] дуга коса и мишићи, а не мушкарци!“ (Ph. *De vita Mosis* I 34) Уп. и: *non tu corpus eras sine pectore* (Horat. *Ep.* I 4, 6)

Епиктет, који може као савременик настајања новозаветних списа бити занимљив, у човеку доследно раздваја мисаони и за њега вреднији домен од чисто физичког који представља нижу раван функционисања:

τοῖς παιδίοις ταῦτα φοβερὰ ἐστὶ καὶ τοῖς ἀνοήτοις. εἰ δέ τις εἰς φιλοσόφου σχολὴν ἄπαξ εἰσελθὼν οὐκ οἶδεν, τί ἐστὶν αὐτός, ἄξιός ἐστι φοβεῖσθαι καὶ κολακεύειν ὁ ὕστερον ἐκολάκευεν· εἰ μήπω μεμάθηκεν, ὅτι οὐκ ἔστι σὰρξ οὐδ' ὀστέα οὐδὲ νεῦρα, ἀλλὰ τὸ τούτοις χρώμενον, τὸ καὶ διοικοῦν καὶ παρακολουθοῦν ταῖς φαντασίαις.

„Такве ствари су страшне само деци и неразумницима. Ако се неко бар једном позабавио философијом и не зна шта је заправо он сам, са правом је заслужио да се плаши и да повлађује ономе чему је иначе повлађивао. Наиме, још увек није увидео да није само месо ни кости ни жиле, већ оно што се тиме служи и што се разабера у своје помисли, било да их контролише или [беспоговорно] следи.“ (Epict. *Dissertationes* IV 7, 32)

Такође, за Епиктета је појам *σὰρξ* неспојив са боговима који се пре могу приближније одредити његовим антонимима:

τίς οὖν οὐσία θεοῦ; σὰρξ; μὴ γένοιτο.<sup>386</sup> ἀγρός; μὴ γένοιτο. φήμη; μὴ γένοιτο. νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός. ἐνταῦθα τοίνυν ἀπλῶς ζήτει τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ.

„Шта је суштаство божје? Плот? Далеко било. Поље? Далеко било. Пророчанство? Далеко било. [Супротно томе, суштаство божје оличавају] ум, знање, правилно резонување. Стога ту једноставно тражи суштаство добра.“ (ib. II 8, 2-3)<sup>387</sup>

Свакако су за овај рад битна места на којима се термин *σὰρξ* може узети као јасна ознака за пропадљиви део човека и то у оштрој опозицији према неком непропадљивом, бесмртном делу, или се то бар може на основу контекста допустити. Најјезгровитији и уједно и најинтригантнији је Емепедоклов обрт *σαρκῶν ἀλλογῶτι*

---

<sup>386</sup> Апостол Павле на исти начин употребљава формулу *μὴ γένοιτο*, в. доле *I Cor* VI 14-18.

<sup>387</sup> По философу Филодему из првог века пре Христа, човеку су за достизање атараксије (*ἀταραξία*) потребни и непомућен разум (*διάνοια*) и неоштећено, здраво тело (*σάρκες*), уп.: „Für die Spätzeit ist z.B. Philodem. Philos. zu nennen: zur Ataraxie braucht es ungetrübte *διάνοια* und ungebrochene *σάρκες* (*De deis* I 17, 25 f.; ed. H. Diels, AAB 1915, 7 [1916]).“ (E. Schweizer : ThWNT VII 102) Уп. и доле Epicur. *Sent.* XX.



περιστέλλουσα χιτῶνι, који касније Плутарх и Порфирије радо преузимају и уклапају у своје теорије *παλιγγενεσία* и *μετακόσμησις*, које су еквивалентне метемпсихози:

*ἀλλ' ἔὰν μὴ προσαποδείξῃ τις, ὅτι χρωῶνται κοινοῖς αἰ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς παλιγγενεσίαις καὶ τὸ νῦν λογικὸν αὐθις γίγνεται ἄλογον καὶ πάλιν ἡμερον τὸ νῦν ἄγριον, ἀλλάσσει δ' ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετοικίζει σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι (...)*

„(...) ако неко и не прихвати да се душе кроз узастопна рађања користе заједничким телима и да оно што је до сада било рационално бива одмах ирационално и да поново оно што је било мирно постаје сада дивље, природа ипак мења и премешта све *заοгрῆυηι τυῆιμ ογρταчем од крви и меса* (тј. пресељује у [други] огртач од крви и меса, у друго тело) (...)“ (Plu. *De esu carniūm* 998c).

*Αὐτῆς γὰρ τῆς μετακοσμήσεως εἰμαρμένη καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηγόρευται, σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι, καὶ μεταμπίσχουσα τὰς ψυχάς.*

„Судбину и природу саме промене Емпедокле назива божанством које *τυῆιμ ογρταчем од крви и меса заοгрῆе* и преодева душе.“ (Porph. apud Stob. I 49, 60)

*σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.*

„[Природа] *τυῆιμ ογρταчем од крви и меса заοгрῆе* [душе].“ (Emp. фр. 126)<sup>388</sup>

На Емпедоклов загонетни фрагменат спонтано се надовезују, истовремено бацајући на њега мало више светлости, следећи Пиндарови стихови, у којима глаголи *περιστέλλειν* и *ἐπιέννυμι* носе игру упоредивих метафора: одевеност у смртност и последње (пре)одевање по смрти:

*εἰ δέ τις ὄλβον ἔχων μορφᾶ παραμεύσεται ἄλλους,  
ἔν τ' ἀέθλοισιν ἀριστεύων ἐπέδειξεν βίαν,  
θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη,  
καὶ τελευτὰν ἀπάντων γᾶν ἐπιεσσόμενος.*

„Ако неко проводи живот у благостању, те уз то својом лепотом друге надмаши, и ако је на такмичењима одликујући се као најбољи показао своју снагу, ипак нека се

---

<sup>388</sup> Према следећој реконструкцији фрагмента: [φύσις] *σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα* (sc. ψυχάς) *χιτῶνι* Emp. fr. 126. (LSJ 1993)

сети да се само заоденуо смртним удовима<sup>389</sup> и да ће на крају свега бити одевен у земљу.<sup>390</sup> “ (Pi. N. XI 13-16)<sup>391</sup>

Посебно је индикативна чињеница да се код Платона у већ проширеном оквиру дубоко укоренење антитезе σῶμα – ψυχή, изразита негативна антрополошка конотација се са првог члана на моменте рефлектује на појам σάρξ:

(...) ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν, ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἕκάστοις ἔπεσθαι (...) ἐκ δὲ τούτων οὕτως ἐχόντων οὐδέποτε οἰκοφθορεῖν χρή, διαφερόντως νομίζοντα τὸν αὐτοῦ τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σαρκῶν ὄγκον θαπτόμενον (...)

„(...) душа је у сваком погледу различита од тела. Тако оно што у самом животу ствара свакога од нас, то није ништа друго него душа, док је тело привид који прати сваког од нас. (...) А када ствари тако стоје, никада не треба тражити своју имовину тврдоглаво се држећи схватања да је она гомила мяса која се сахрањује неки наш ближњи (...)“ (Pl. Lg. 959a-b; c; ради бољег увида у шири контекст в. горе целе одељке ib. 959a-b).

То потврђује и Платонов јединствени израз σάρκες ἀνθρώπιναι којим се сажима све оно што је у оштрој опреци према божанском домену αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν (~ αὐτὸ τὸ καλὸν):

τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναίτο μονοειδὲς κατιδεῖν;

„Шта заиста мислимо, ако би неко успео да само то лепо (тј. саму идеју лепог) сагледа као апсолутно јасно, чисто, непомешано али не заражено људском путу<sup>392</sup>,

---

<sup>389</sup> Уп.: „θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη *let him remember that he clothes*, Pi. N. 11. 15.“ (LSJ 1135) За ту метафору у новозаветном контексту в. горе II Cor V 1-5.

<sup>390</sup> Другим речима, земља, која је маркирана као апсолутни крај свега, покриће га, тј. биће сахрањен у земљу; уп.: „γὰν ἐπιεσσόμενος (fut.), i.e. to be buried, Pi. N. 11. 16.“ (LSJ 632)

<sup>391</sup> У погледу загробне судбине наведени стихови се могу просудити као прилично песимистични, те стога одударују од горе разматраног фрагмента којим Пиндар напомиње да нешто од човека (εἶδωλον „живи лик живота“) после смрти ипак преостаје (Fr. 131b).

<sup>392</sup> Уп.: (...) [ψυχὴν] γίγνεσθαι καὶ οἷα μηδέποτε εἰς Αἴδου καθαρῶς ἀφικέσθαι, ἀλλὰ ἀεὶ τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξιέναι (...) (Pl. Phd. 83d); „ἀνάπλεως, ων, but fem. ἀναπλέα Pl. Phd. 83d (...)

бојама и многим другом глупошћу својственом смртној (тј. људској) природи, него када би му се дало да саму божанску лепоту сагледа у њеној једноставности?“ (Pl. *Smp.* 211d-e)<sup>393</sup>

Драгоцено сведочанство из четвртог века пре Христа, чија је аутентичност кроз векове сачувана у камену (колекција *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. Kaibel, 1878), јасно очитује распрострањеност оваквих схватања (или Платоновог утицаја): кости и месо (σάρκας) припадају земљи, док се душа побожног и честитог човека сели у небеско станиште (θάλαμος) (XC 1; E. Schweizer : ThWNT VII 103).<sup>394</sup>

Према једној књизи о сновима из другог века пре (?) Христа, неки човек је дан пред своју смрт сањао да је свукао своју плот као што змија свлачи своју кошуљицу, што се затим тумачи као да је душа изазвала таква сновиђења јер се спремила да напусти тело.<sup>395</sup>

И код Плутарха повремено, опет по узору на Платона, уместо уобичајене антитезе σῶμα – ψυχή (*Quaestiones convivales* 672d; *Adversus Colotem* 1118d), појмови σάρξ и ψυχή искрсну као елементи из којих се човек састоји (*De exilio* 599c). Посебно је упечатљиво Плутархово излагање о томе како је непропадљива, бесмртна душа посејана у пропадљиву плот:

εἶπον ἀλλὰ μικρὸς οὕτω καὶ κενόσπουδος ὁ θεὸς ἐστίν, ὥστε μηδὲν ἡμῶν ἐχόντων θεῖον ἐν αὐτοῖς μηδὲ προσόμοιον ἀμωσγέπως ἐκείνῳ καὶ διαρκὲς καὶ βέβαιον, ἀλλὰ φύλλοις, ὡς Ὅμηρος ἔφη (Z 146), παραπλησίως ἀπομαραينوμένων παντάπασι καὶ φθινόντων ἐν ὀλίγῳ ποιεῖσθαι λόγον τοσοῦτον, ὥσπερ αἱ τοὺς Ἀδώνιδος κήπους ἐπ' ὀστράκοις τισὶ τιθηνοῦμεναι καὶ θεραπεύουσαι γυναικες ἐφημέρους σπειρών ψυχὰς ἐν σαρκὶ τρυφεροῦ καὶ βίου

---

II. *infected*, τοῦ σώματος ἀναπλέα [ἢ ψυχή] *with body*, id. *Phd.* 83d; αὐτὸ τὸ καλὸν μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν id. *Smp.* 211e.“ (LSJ 116)

<sup>393</sup> Такође, оно што је на појму ψυχή смртно, Платон повезује или бар заједно спомиње са појмом σάρξ: (...) σαρκὸς δὲ καὶ τῶν περὶ σάρκα γένεσιν, ψυχῆς τε ὅσον θνητόν, οὕτω διεληλύθαμεν. „(...) а ми у разматрању још нисмо дошли до настајања плоти и свега онога што је у вези с плоти, па ни до настајања онога што је на души смртно.“ (Pl. *Ti.* 61c)

<sup>394</sup> Слично томе је и следеће сведочанство: душа учествује у небеском кружном кретању (ib. CCXXV 1); „Epigr. Graec. 225, 1, wo die Seele am ätherischen Umlauf teilhat.“ (E. Schweizer l.c.)

<sup>395</sup> Ἐδοξέ τις ἐκ τῶν σαρκῶν ἐκδύνειν ὥσπερ ὄφιν ἐκ τοῦ γήρωσ. τῇ ὑστεραία ἀπέθανε· καὶ γὰρ ἡ ψυχή τὸ σῶμα καταλιπεῖν μέλλουσα τοιαύτας παρείχετο φαντασίας. (*Artem.* V 40)

ρίζαν ἰσχυράν οὐ δεχομένη βλαστανούσας εἴτ' ἀποσβεννυμένας εὐθύς ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως;

„Него је бог можда тако безначајан и ситничав да би се за нас, иако у себи немамо ничег божанског нити у било ком погледу њему својственог, трајног и постојаног, већ готово као лишће, како је Хомер то опевао (II. VI 146), потпуно венемо и убрзо ишчезавамо, у толикој мери старао и, као жене које гаје и негују Адонидове вртове у глиненним посудама, сејао у слабу плот<sup>396</sup>, немоћну да прихвати снажан корен живота, ефемерне душе, које су, тек што никну, из било ког разлога веома склоне пропадању?“ (Plu. *De sera numinis vindicta* 560b-c)

Епиктет, чврсто се ослањајући на исти, Платонов дискурс, пропадљивом телу означеном деминутивом σαρκίδιον супротставља истинско ја (λόγος):

τί γὰρ εἰμί; ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον καὶ τὰ δύστηνά μου σαρκίδια. τῷ μὲν ὄντι δύστηνα, ἀλλὰ ἔχεις τι καὶ κρείσσον τῶν σαρκιδίων. τί οὖν ἀφείς ἐκεῖνο τούτοις προστέτηκας;

„Јер, шта сам ја? Несрећни човечуљак и јадни комадићи меса. Иако си уистину јадан (тј. слаб), ипак имаш нешто јаче од комадића меса. Зашто си, дакле, оставио то, а прилепио се за ово?“ (Epict. *Dissertationes* I 3, 5-6; в. и ib. I 29, 6; доле M. Ant. XII 1)<sup>397</sup>

Историчар Дион Касије то схватање још лепше развија:

ἐπειδὴ δὲ ἔφησθα ὅτι οὐδεμία ἀπόλαυσις τῶν τοῦ σώματος ἀγαθῶν ἐστίν, ἂν μὴ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς προσυπάρχη τινί, ἔστι μὲν ἀληθῆς ὁ λόγος (ἀδύνατον γάρ, κακῶς αὐτῆς ἐχούσης, μὴ οὐ καὶ τοῦτ' αὐτῇ συννοσεῖν), ἐγὼ μέντοι πολλῶ ῥᾶον οἶομαι εἶναι τῆς εὐεξίας τῆς γνώμης ἐπιμεληθῆναί τινι ἢ τῆς τοῦ σώματος. τοῦτο μὲν γάρ, ἅτε καὶ σάρκινον ὄν, πολλὰ μὲν ἄτοπα ἐν ἑαυτῷ ἔχει, πολλῆς δὲ ἐπικουρίας παρὰ τοῦ δαιμονίου δεῖται· ἐκεῖνη δὲ δὴ, οἷα θειοτέρας φύσεως οὔσα, καὶ ῥυθμιζέσθαι καὶ νουθετεῖσθαι ῥαδίως δύναται.

„Уистину је добро резонување када си рекао да човек не може осетити благостање које пружа све оно што је добро за тело ако то истовремено није удружено са оним што је добро за душу; наиме, немогуће је да тело не болује заједно са душом. Ја пак мислим да човек може много лакше одржати ментално здравље него здравље

<sup>396</sup> За израз τρυφερά σαρκί у еротском контексту в. горе Charito *De Chaerea et Callirhoe* II 2, 2.

<sup>397</sup> Уп.: „τί γὰρ εἰμί; ταλαίπωρον ἀνθρωπάριον What am I? Just a miserable particle of humanity Epict. 1, 3, 5;“ (BDAG 988) Тај специфичан стоички узвик користи и апостол Павле, в. доле *Ro* VII 24.

тела.<sup>398</sup> Будући да је од крви и меса (тј. пропадљиво), тело много тога опречног у себи садржи, те му је стога неопходна велика помоћ од божанства. Са друге стране, разумевање се лако може ускладити и исправити будући да је такве природе која више одговара (тј. ближа је) божанској природи.“ (D. C. *Historiae Romanae* XXXVIII 21, 2-3)

Најзад, у једном Еурипидовом фрагменту налази се формална паралела за новозаветну антитезу *σάρξ – πνεῦμα*:

ὁ δ' ἄρτι θάλλων σάρκα διοπετής ὅπως / ἀστήρ ἀπέσβη, πνεῦμ' ἀφείς ἐς αἰθέρα.

„А потомак неба, чија је плот набрекла до пуцања, попут звезде се угаси испутивши свој дух у етар.“ (E. fr. 971 : TGF 674)<sup>399</sup>

---

<sup>398</sup> Уп. изразе *εὐεξία σαρκός* (горе E. Fr. 201; в. и LSJ 711) и *ἡ τοῦ σώματος καχεξία* (горе X. *Met.* III 12, 1-2)

<sup>399</sup> Уп. нем. превод: „strotzend an *σάρξ* erlosch er, das *πνεῦμα* zum Äther entlassend.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 103) Да би се ово прецизно превело треба имати у виду контекст, фрагмент је из *Фаетона* и вероватно се односи на насловног јунака; за кога се заправо не каже да је „потомак неба“, него да је пао с неба (*διοπετής*) попут звезде (падалице); израз *θάλλων σάρκα* можда треба схватити заиста као патолошку промену у часу смрти, али би се могло односити и на јунакову младост „у пуном телесном цвету“; *αἰθήρ* није просто „небо“, то је надваздушни простор у који се Фаетон виноу, па се може оставити непреведено: „у етар“ (напомена професора Александра Ломе).

#### 4.1.4. Средиште осећања

У досадашњој анализи већ је уочено да се разна узбуђења могу одражавати на појам σάρξ: конкретно код Хомера на њему бивају видљиви дрхтање дубоко потресеног и уплашеног човека (в. горе Od. XVIII 75-77), што има директну паралелу у Еурипида:

ἀλλ' ἄγε' ἐξανίστατε  
σῶμα καὶ θαρσεῖτε σαρκὸς  
ἐξαμείψασαι τρόμον.

„Већ хајде, дижите се, будите храбре и ослободите се дрхтања плоти (тј. страха).“ (E. *Va.* 606-7)<sup>400</sup>

Пошто је термин σάρξ увелико почео да се доживљава и као ознака за цело тело, могло се рећи да се одређена емоција не преноси само на спољашњи омотач, већ и на цело тело, да скроз-наскроз прожима човека:

αἰαῖ αἰαῖ, τρομερὰν φρίκαι  
τρομερὰν φρέν' ἔχω· διὰ σάρκα δ' ἐμὴν  
ἔλεος ἔλεος ἔμολε μα-  
τέρος δειλαίας.

„Јао, јао, срце ми од ужаса подрхтава; кроз цело тело све до сржи проже ме мајчинско страховање.“ (id. *Ph.* 1284-7)

Такође, у досадашњој анализи је утврђено да мишићни апарат као спољашњи омотач тела осећа хладноћу и топлоту (в. горе Arist. *Pr.* 966a; Julius Pollux *Onomasticon* II 233), што је разним теоријама и тумачено; тако Аристотел (*GA* 741a), између осталог, повезује то са чињеницом да је душа која опажа (αἰσθητικὴ ψυχή) смештена управо у појму σάρξ као одређеном делу људског тела. Сличне теорије посведочене су и у каснијем периоду који може послужити за поређење са *Новим Заветом*. Филодем философ способност осећања дефинише изразом παρὰίσθησις σαρκίνη (*de pietate* 116, 13-, ed. T. Gomperz, *Herkulanische Studien* II [1866], 31). Исто тако, код Секста Емпирика

---

<sup>400</sup> Уп.: „σαρκὸς ἐξαμείψασαι τρόμον *having put away fear from one*, E. *Va.* 607 (troch).“ (LSJ 584)

месо као материја (σάρκινος ὄγκος)<sup>401</sup> је средиште разних осећања,<sup>402</sup> док Александар философ дискутује да ли сам појам σάρξ осећа или нешто у њему.<sup>403</sup>

Међутим, даљи и са становишта *Новог Завета* далекосежнији развој тих конотација појма σάρξ може се установити у философа Епикура и његових противника. Ако је Платон у свој философски систем увео и детаљно разрадио концепцију ἐπιθυμία κατὰ σῶμα (*Phd.* 82c), Епикур пак успоставља аналогну ἢ κατὰ σάρκα ἡδονή (~ τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα), која је у неком погледу ипак различита од Платонове и по много чему особена.<sup>404</sup> Дакле, код Епикура се за појам σάρξ непосредно везује појам ἡδονή (~ τὸ ἡδόμενον) „уживање“, тј. плот је место на којем се уживање најјасније очитује и доживљава (у неком смислу се материјализује, бива малтене опипљиво):

Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτείνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκί ἢ περὶ τὸ ἀλγοῦν.

„Бол се не задржава непрекидно у плоти, већ је [његов] врхунац накратко присутан; а и онај једини [бол] који [у трајању] превазилази плотско уживање не траје

---

<sup>401</sup> За аналогни израз σαρκῶν ὄγκος код Платона, али са негативном конотацијом, в. горе *Lg.* 959a-b; c.

<sup>402</sup> (...) οὕτω καὶ ὁ σάρκινος ὄγκος εἰ ἀντιλαμβάνεται τῶν αἰσθήσεων ὡς αἰσθήσεων, αἰσθάνεται, αἰσθανόμενος δὲ πάντως αἰσθησις γενήσεται, καὶ ταύτη οὐκέτι ὑποκείσεται τὸ ζητοῦν, ἀλλ' ἔσται τὸ ζητούμενον (*S. E. M.* VII 290-1)

<sup>403</sup> ἀπορήσαι δ' ἂν τις καὶ τοῦτο περὶ τῆς ἀφῆς, πότερον ἢ σάρξ ἐστὶν ἢ τῶν ἀπτῶν ἀντιλαμβανομένη καὶ τὴν ἀπτικὴν δύναμιν ἔχουσα ἐν αὐτῇ, ἢ ἐντός τί ἐστὶν ἄλλο τὸ τῶν ἀπτῶν ἀντιληπτικόν; (*Alex. Aphr. de An.* LVI 14-)

<sup>404</sup> Philodem. *Philos. de Epicuro* II Fr. 6, col. II (ed. A. Vogliano [1928]); H. Diels, *Ein epikureisches Fragment über Götterverehrung*, SAB 37 (1916) 903 II 5: αἱ συγγενεῖς κατὰ σάρκα ἡδοναί. Са друге стране, битно је нагласити да је појам σῶμα за Епикура читав, целовит конгломерат атома, што такође укључује и душу у којој је ипак већи набој, тј. сударање атома. (BAILEY 1928, 487; DE WITT 1954, 197-, 225)

дуже од неколико дана. Хроничне пак слабости одликују се тиме што код њих телесно уживање преовлађује над болом.“ (*Sent. IV*)<sup>405</sup>

Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἢ ἡδονῇ, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλοῦν ἐξαιρεθῆ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.

„Када се једном заувек уклони патња изазивана немаштином, плотско уживање се не увећава, већ само варира.“ (ib. XVIII)

Будући да се само настајање уживања објашњавало узајамним и чисто механичким дејством атома, уживање које се лоцирало и осећало у појму *σάρξ*, као најочигледније, код Епикура долази у први план.<sup>406</sup>

*Σαρκὸς φωνή* τὸ μὴ πεινῆν, τὸ μὴ διψῆν, τὸ μὴ ῥίγοῦν· ταῦτα γὰρ ἔχων τις καὶ ἐλπίζων ἔξειν κἂν Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας μαχέσαιοτο.

„Зов тела [гласи]: немој гладовати, немој бити жедан, немој се смрзавати; ако неко, наиме, може то себи у садашњости приуштити и ако се може надати да ће и у будућности то себи приуштити, тада он у погледу среће може конкурисати и самом Зевсу.“ (*Epicur. Gnomologium Vaticanum Epicureum* fr. 33)<sup>407</sup>

ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή.

„Почетак и корен сваког добра јесте уживање стомака.“ (Fr. 409, ed. Usener)<sup>408</sup>

Свакако би било неизбилно на основу ових штурних фрагмената Епикурово учење свести на животно настојање да се досегне свако могуће уживање и да се са друге стране избегне сваки бол. Напротив, он пре свега препоручује промишљен избор

---

<sup>405</sup> Уп. нем. превод: „Es verharrt das Schmerzende nicht ununterbrochen im Fleische, sondern das Extrem ist nur ganz kurze Zeit zugegen; was aber das Lustspendende im Fleische gerade noch überwiegt, verweilt nicht viele Tage. Die lange währenden Gebrechen hingegen enthalten ein Übermaß an Lustspendendem im Fleische über das Schmerzende.“ (TUNT 272)

<sup>406</sup> „Da das Entstehen der Lust durch eine rein mechanische Atomeinwirkung erklärt wird, nimmt die in der *σάρξ* empfundene Lust als die evidenteste auch die erste Stelle ein.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 103; уп. и idem. : ZNW 48/1957, 240; DE WITT 1954, 201)

<sup>407</sup> Јединствени израз *σαρκὸς φωνή* можда би се могао приближно тумачити као неизбежан захтев које намеће човекова материјалност, заправо сама (његова телесна) природа; уп. и енгл. превод: „The flesh cries (*σαρκὸς φωνή*) out to be saved from hunger, thirst and cold. For if a man possess this safety and hope to possess it, he might rival even Zeus in happiness.“ (SANDNES 2002, 62)

<sup>408</sup> Уп. егл. превод: „The beginning and the root of all good is the pleasure of the stomach; even wisdom and culture must be referred to this (Fragm. 409).“ (SANDNES 2002, 63; в. и GASKIN 1995, 61) Бејли наводи овај фрагмент међу етичким фрагментима под бројем 59. (BAILEY 1926, 134-5)



и мудро одмеравање (E. Schweizer : ZNW 48/1957, 241-). Штавише, Епикур развија суптилну животну стратегију која је у једној његовој сентенцији поистовећена са појмом διάνοια: дакле, појам διάνοια, надређен и супротстављен антониму σάρξ, што нас овде највише и занима, омогућава човеку у животу да контролише пориве своје плоти ка незаситом уживању, те да најзад постигне мудро суздржавање:

Ἦ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεσκεύασεν· ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προσεδεήθη·

„Плот човека (тј. човек преко своје плоти) доживљава уживање као нешто што нема граница и то у неограниченом времену. Разум пак одмеривши циљ (настојање) и ограниченост плоти и уклонивши [разне] страхове од вечности (или од живота),<sup>409</sup> доводи до савршеног живота и за то му није неопходно неограничено време.“ (*Sent. XX*)<sup>410</sup>

Другим речима, у питању је сложенија философска доктрина, која, поред разума, подразумева и увиђање, вољу и способност опажања, што се види по варирању различитих термина у њеном приказу код Диогена Лаертија:<sup>411</sup>

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελῆς τράπεζα τὸν ἡδὺν γεννᾶ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις: διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως·

<sup>409</sup> Прво наведено значење „вечност“ именице αἰών се у LSJ-у 45 и предлаже на разматраном месту; пре бисмо се ипак одлучили за „уже“ значење именице αἰών „људски век, време једног живота, живот“ будући да је сентенција везана за антрополошку равн, мада се човек, на овај или онај начин, свакако суочава са вечношћу. Можда је реч о оном што се протеже преко граница људског века, страху од онога шта човека чека после смрти?

<sup>410</sup> Уп. нем. превод: „Hat das Fleisch die Vergnügungen unendlich bekommen, so hat sie auch die Zeit unendlich gemacht. Wenn aber der Verstand das Ende und Ziel des Fleisches nach Vernunftschlüssen bestimmt, und die Furcht wegen des Ewigen auflöst, so verschafft er ein vollkommenes Leben, und es bedürfte denn keiner unbegrenzten Zeit mehr (...)“ (A. Borheck 2008).

<sup>411</sup> „Sie (διάνοια) ist nicht einfach die Vernunft, sondern umfaßt Verstand, Wille und Empfindungsmöglichkeit.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 103)

„Јер, нити пијанке са разузданим развлачењем кроз насеља, нити општење са дечацима и женама, нити [конзумирање разних] риба и свих других [посластица] које нуди обилна трпеза не доводе до пријатног живота, већ [једино] трезвено размишљање које у сваком појединачном случају [претреса и] испитује разлоге за одобравање и избегавање и које одбацује [штетне] помисли због којих највећа узнемиреност обузима душе. А почетак и највеће добро свега тога је увиђање (или духовни увид), који је стога драгоценији и од саме философије. Из њега (таквог увиђања или духовног увида) произлазе све остале врлине; [најважније,] он подучава да пријатан живот није могућ без промишљеног, узорног и поштенног живота и, обрнуто, да промишљен, узоран и поштен живот истовремено подразумева и пријатан живот.“ (D. L. X 132;<sup>412</sup> уп. и *Sent.* XVIII; VIII)

Још једном ваља поновити да за срећу по Епикуру није довољно да се само у садашњости обезбеди добро стање плоти, или онога што појам *σάρξ* оличава, већ и нада да ће се оно што дуже задржати у будућности (в. горе *Gnomologium Vaticanum Epicureum* fr. 33 и fr. 68, ed. Usener). Све то добија додатни призивак када се у обзир узме и чењеница да по Епикуру појам *ψυχή* није нешто превасходно и божанско у човеку, као што је то случај код Платона, већ је, супротно томе, сасвим материјалан и ефемеран, будући да је састављен од атома као и сам појам *σάρξ*;<sup>413</sup> ипак, уживања и болови, који се ту, у појму *ψυχή*, јављају човеку, неупоредиво су интензивнији и тежи од оних који су својствени за појам *σάρξ*. Стога је појам *ψυχή* одговорнији за много већа зла:

Ἐπι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς· οἱ μὲν γὰρ χεῖρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἀμαρτάνοντας σῶματι· ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν *σάρκα* τὸ παρὸν μόνον χεῖμάζειν, τὴν δὲ *ψυχήν* καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον. οὕτως οὖν καὶ *μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς*.

---

<sup>412</sup> Уп.: „His doctrine of ἡδονή as the aim (τέλος) of life has a primary reference to the absence of pain and trouble of soul. It is not the pleasures sought in drinking, sex and the luxurious table: ‘it is sober reasoning (λογισμός), searching out the grounds of every choice and avoidance, and banishing those beliefs through which the greatest tumults take possession of the soul. Of all this the beginning and the greatest good is prudence (φρόνησις)’ (Diogenes Laertius, *Philosophers* 10: 131-2).“ (SANDNES 2002, 63)

<sup>413</sup> Уп.: „Von den Göttern oder einem Jenseits braucht sich der Mensch nach Epikur nicht zu fürchten. Die Götter greifen nicht in das Weltgeschehen ein, die Seele ist wie der Leib rein materiell und vergänglich.“ (TUNT 267)

„[Епикур] се од Кирењана разликује и по овоме. Они, наиме, држе да су телесни болови гори од душевних, будући да се преступницима кажњава тело (тј. добијају телесне казне). [Епикур пак сматра да] су душевни [болови гори]. [По њему], док човекову плот подрвже мукама [само] садашњост,<sup>414</sup> душу му истовремено притискају и прошлост и садашњост и будућност. Тако су [по Епикуру] и уживања својствена души већа (тј. интензивнија) [од телесних].“ (D. L. X 137)

Судећи по сачуваним извештајима, Епикурово учење је у своје време било јединствено и по својој географској распрострањености и по привлачности у дугом временском периоду за огроман број људи из различитих друштвених слојева.<sup>415</sup> Међутим, при таквој популаризацији као да је било неизбежно да се кључна начела тако истанчаног философског система лако преиначе и банализују.<sup>416</sup> Већ је сам Епикур морао да се брани од оптужби да једноставано подучава разуданом уживању, теревенкама и распојасаности, разврату са женама и дечацима (D. L. X 131-), што је наводно, како му се подметало, и проглашавао светим радњама (fr. 414, ed. Usener). Ту је за разумевање од пресудног значаја следећи моменат: Епикурови противници су у највећој мери укоренењени у традицију у којој, почев од Платона, страсти и уживање представљају средства којима тело или, уопштеније, телесан аспект људског бића непрестано атакује на душу, спутавајући и прљајући је. Дакле, епикурејство се програмски и негативно реинтерпретира (у чему предњаче Плутарх и Цицерон) и

---

<sup>414</sup> Посебно треба нотирати спонтани прелаз и то без промене значења са термина  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  на термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , који је иначе индикативан за Епикура, што Диоген Лаертије верно преноси; в. доле Senca Ep. VII 3 (65): 16, 22, 24.

<sup>415</sup> Уп.; „The teaching of Epicurus did spread. Cicero, who disliked this doctrine, admits that it was a popular philosophy in Rome in his time. The teaching of this school was not unknown even to persons of moderate learning, he says (*Tusc. Disp.* 2: 7-8, cf. 1: 77). Cicero remarks, probably out of irritation or resignation: ‘Here is a famous philosopher whose influence has spread not only over Greece and Italy but throughout all barbarian lands as well...wins the approval and applause of the multitude’ (*Fin.* 2: 49). (...) The Epicurean maxims have, according to Cicero, taken Italy by storm (*Italiam totam occupaverunt Tusc. Disp.* 4: 6-7.)“ (SANDNES 2002, 63-4) Уп.: *quodque maximum argumentum est non dici illa subtiliter, quod et tam facile ediscantur et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putunt.* „А оно што је најбољи доказ да је то учење плитко, то што га чак и неуки људи тако лако усвајају и одобравају, то епикурејци сматрају за доказ о ваљаности своје науке.“ (Cic. *Tusc.* IV 7)

<sup>416</sup> Уп.; „Epicureanism is hereby gradually being redefined. It becomes a description of hedonism justifying itself with reference to the hunger of  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  (see *Fragm.* 33 in the Vatican collection).“ (SANDNES 2002, 77)

тенденциозно своди на позив на бесловесно уживање. Тако по Плутарху животиње не знају за ништа боље од уживања (ἡδονή), нити за божанску правду; све им је, наиме, усмерено на плотско уживање (ἡδονή σαρκός) и задовољавање полног нагона. Исто тако поступа епикурејац Метродор када изјављује да све што је лепо, мудро и изврсно у души једино има смисла (реализује се) са плотским уживањем.<sup>417</sup> Епикурејци своје душе попут прасића тове плотским насладама (Plu. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1096d). Они тако пљују на саму идеју лепог деградирајући је до плоти и њених надражаја. У којој је то мери гнусно и изазива зазор, види се по томе што мушкарац који хоће да се споји са хетером нестрпљиво за то ипак ишчекује дубоку ноћ.<sup>418</sup> Епиктет такође у конфронтирању са Епикуром често посеже за појмом σάραξ; између осталог, како поново Диоген Лаертије преноси (D. L. X 6), он Епикура назива погрдним именом κιναιδολόγος „учитељ разврата“<sup>419</sup>, док Тимократ, одметнути Епикуров ученик, истовремено (тј. на истом месту код Диогена Лаертија) о свом учитељу приповеда како је два пута дневно повраћао храну због ненормалног преједања. Ипак најдрастичније карикирање и извртање епикурејства представљао би опис једног Епикуровог следбеника како грли најближу харфисткињу („даму за забаву“) и како, гледајући водњикавим и полуотвореним очима, објашњава да је то нужно умиривање плоти и згушњавање уживања.<sup>420</sup> Чак и један тако углађени

<sup>417</sup> καθάπερ οἶεται δεῖν ὁ σοφὸς Μητροδώρος (fr. 6), λέγων τὰ καλὰ πάντα καὶ σοφὰ καὶ περιττὰ τῆς ψυχῆς ἐξουρημάτα τῆς κατὰ σάρκα ἡδονῆς ἔνεκα καὶ τῆς ἐλπίδος τῆς ὑπὲρ ταύτης συνεστάναι καὶ πᾶν εἶναι κενὸν ἔργον, ὃ μὴ εἰς τοῦτο κατατείνει. (Plu. *Adversus Colotem* 1125b)

<sup>418</sup> (...) καὶ τῷ καλῷ προσπτύειν καὶ τὰγαθὸν ἐν σαρκὶ καὶ γαργαλισμοῖς τίθεσθαι ταῦτα δεῖται σκότους τὰ τέλη, ταῦτα νυκτός, ἐπὶ ταῦτα τὴν λήθην καὶ τὴν ἄγνοιαν. (Plu. *De latenter vivendo* 1129b)

<sup>419</sup> Ἐπίκτητος ( iii. 24. 38 ) τε κιναιδολόγον αὐτὸν καλεῖ καὶ τὰ μάλιστα λοιδορεῖ. Уп.: „κιναιδολόγος, on *talking of obscene things*, D. L. 4. 40.“ (LSJ 951)

<sup>420</sup> Ζηνοκράτης δὲ ὁ Ἐπικούρειος τὴν ψάλτριαν ὡς αὐτὸν ἐνηγκαλίζετο τακερὸν καὶ ὑγρὸν προσβλέπων ὑπομεμκόσι τοῖς ὄμμασι, λέγων τοῦτο εἶναι τὸ τῆς σαρκὸς ἀόχλητον καὶ τὴν καταπύκνωσιν τοῦ ἡδομένου. (Alciph. *Epistulae* III 19, 8) Уп.: „Among Alciphron’s Letters, *Epist.* 3: 19 reports on a symposion. (...) The Epicurean took the harp-girl in his arms, looked at her, saying: this is ‘tranquillity of the flesh (τὸ τῆς σαρκὸς ἀόχλητον) and consolidation of pleasure (τὴν καταπύκνωσιν τοῦ ἡδομένου)’ (*Epist.* 3: 19. 8).“ (SANDNES 2002, 90) „ἀόχλητος, on, *undisturbed, calm*, an Epicurean term, Epicur. Sent. Vat. 79; cf. Luc. *Par.* 11; τὸ τῆς σαρκὸς ἀόχλητον Alciph. 3. 55.“ (LSJ 173)

полемичар какав је Цицерон за следбенике Епикура користи нешто јачу реч *voluptarii* „похотљивци“ (*Tusc.* III 40), који су себи у центар поставили опсцено уживање.<sup>421</sup> Штавише, Цицерон у једном свом говору са гнушањем детаљно образлаже да је један епикурејац, иначе високи римски чиновник,<sup>422</sup> отишао толико далеко у примени „начела“ свога учитеља, Епикура, кога Цицерон ту означава као *auctor libidinis* „учитељ похоте“ (*in Pisonem* 69), тако да је уживања доњег стомака (*abdominis voluptates*) претпоставио наслађивању очију и ушију, што је, између осталог, у сваком погледу уништило кредибилитет те личности (*ib.* 66).<sup>423</sup> Тако се појам *σάρξ* у позном хеленизму, затим и у позном римском периоду, највише захваљујући извртању изворног Епикуровог учења, све непосредније доживљавао као извор плотског уживања (или путености), пре свега распојасане, необуздане сексуалности и неконтролисаног преједања; најсажетије речено, појам *σάρξ* је у тим мисаоним токовима са тако нараслом негативном конотацијом био препрека души на путу ка слободи.<sup>424</sup> Тако Плутарх, када излаже Платонову теорију сазнања, спомиње плотске препреке на које душа наилази на свом повратку до истинског знања:

ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρὰ τις οἶον ἤχῳ τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἐξικνουμένη διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμυμνήσκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε· τὰ δ' ὧτα τῶν μὲν πλείστων περιαλήλιπται καὶ καταπέπλασται σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεσιν, οὐ κηρίνοις·

„Тада као неки тајанствени звук оне музике [допире] до нас и кроз асоцијације побуђује и подсећа душе на некадашње догађаје (или знање). Међутим, уши већине људи су запекле и запушене плотским наносима и страстима, а не воштаним [чеповима]<sup>425</sup>.“ (Plu. *Quaestiones convivales* 745e; уп. и *Adversus Colotem* 1122d)

<sup>421</sup> *nam et obscenas voluptates (...) in medio sitas esse dicunt (...)* (*ib.* V 94).

<sup>422</sup> „In his speech *Against Piso* (*In Pisonem*), however, he (Cicero) is targeting Epicureanism not primarily on philosophical terms, but in a polemical context aimed at having the Senate convict Piso for his administration during his governorship of Macedonia.“ (SANDNES 2002, 69)

<sup>423</sup> „Cicero blames Epicurus' philosophy for the regrettable life of Piso. He reminds his audience that Epicurean philosophy prefers *voluptas* to anything else, adding that whether this reputation of Epicurus is correct or not, is of no concern here (*In Pisonem* 68). Be that as it may, he says, the Epicurean view is dangerous to put before a man like Piso. His desires were stimulated by this teaching.“ (SANDNES 2002, 69-)

<sup>424</sup> „So wird *σάρξ* immer ausgesprochener als die Quelle der ἡδονῆ, uz. vor allem der ungebändigten Sexualität und der maßlosen Schlemmerei gesehen. Sie macht die Freiheit der Seele unmöglich. Dies alles wird vom hell. Judd. begierig aufgenommen.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 104)

<sup>425</sup> Алузија на епизоду са Сиренама (*Od.* XII 48).

Сличан је по том питању и став стоика:

μη ἐμποδίζη δέ σε μήτε κακία ἀλλοτρία μήτε ὑπόληψις μήτε φωνή μηδὲ μὴν αἴσθησις τοῦ περιτεθραμμένου σοι σαρκιδίου· ὄψεται γὰρ τὸ πάσχον.

„А нека те не спутава нити туђа злонамерност нити [туђе] предубеђење нити [туђе] клеветање, нити пак осећај који произлази из плоти која се згрушала око тебе; наине, она ће неминовно доживети патњу.“ (M. Ant. XII 1; уп. горе Epict. *Dissertationes* I 3, 5-6)<sup>426</sup>

Из свега досад изложеног може се опрезно извући закључак битан за даље истраживање: изрази попут ἡδονὴ σαρκός у новозаветно време већ су увелико стекли статус антиепикурејских парола, које су пре тога хеленизовани Јевреји почели да преузимају, Филон Александријски то чак, отприлике истовремено са *Новим Заветом*, чини удевајући их у свој специфични контекст, што се са своје стране и на одређен начин могло одразити на уобличавање новозаветних употреба проучаваног термина, поготову код апостола Павла. Није наодмет тај осетљиви прелаз додатно осветлити следећим речитим потврдама:

Ποῦ τοίνυν τὸ ἡδὺ τῆς κακίας ἐστίν, εἰ μηδαμοῦ τὸ ἀμέριμνον καὶ τὸ ἄλυπον μηδ' αὐτάρκεια μηδ' ἀταραξία μηδ' ἡσυχία; ταῖς μὲν γὰρ τῆς σαρκὸς ἡδοναῖς ἢ τοῦ σώματος εὐκρασία καὶ ὑγίεια χώραν καὶ γένεσιν δίδωσι

„Где је најзад пријатност од порока ако при том нигде нема ни трага од безбрижности и ведрог расположења, нити трага од задовољства собом, непомућености духа и унутрашњег мира? Са друге стране, предуслови за настанак и развој плотских уживања су солидност (робусност) и здравље тела.“ (Plu. *De virtute et vitio* 101b)

---

<sup>426</sup> Такође је индикативно да и Сенека у једном свом писму термин *corpus*, спонтано и без разлике у значењу, замени са термином *caro*, што је вероватно, као и код Диогена Лаертија, условљено благим алудирањем на епикурејство; наине, Сенека тумачи оба та појма као оно што спутава, притиска појам *animus* и што, на крају, има аналогију у односу материје према богу: *nam corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urguetur, in vinclis est (...) in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. numquam me caro ista conpellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar. (...) quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus. quod est illic materia, id in nobis corpus est: serviant ergo deteriora melioribus.* (Ep. VII 3 (65): 16, 22, 24) Сенека такође износи много објективније мишљење да се многи одлучују за Епикурово учење да би имали покриће за своје пороке, те стога и та школа носи назив „учитељица порока“: *Nec aestimant voluptas illa Epicuri – ita enim mehercules sentio – quam sobria ac sicca sit, sed as nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrociniū aliquod ac velementum. (De vita beata XII 4) Itaque non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistrā esse, sed illud dico : male audit, infamis est.* (ib. XIII 2)

τὸ γὰρ ἀδούλωτον τῇ σαρκὶ καὶ τοῖς ταύτης πάθεσι διάγειν, ὑφ' ὧν κατασπώμενος ὁ νοῦς τῆς θνητῆς ἀναπίμπλαται φλυαρίας, εὐδαιμόν τι καὶ μακάριον.

„Јер, бити слободан од ропства плоти и од њених страсти, које вуку ум надоле и испуњавају га људском суетом, срећно је и блажено стање.“ (Plu. *Consolatio ad Apollonium* 107f)<sup>427</sup>

ἀλλ' ὅσοι τῆς εὐσεβείας προνοοῦσιν ἐξ ὅλης καρδίας, οὗτοι μόνοι δύνανται κρατεῖν τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν πιστεύοντες ὅτι Θεῶ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὥσπερ οὐδὲ οἱ πατριάρχαι ἡμῶν Авραам καὶ Ισαακ καὶ Ιακωβ, ἀλλὰ ζῶσιν τῷ Θεῷ.

„Али једино они који се из свега срца старају за побожност могу обуздати плотске страсти јер верују да не умиру за Бога, као што нису ни наши патријарси Аврам, Исак и Јаков [умрли за Бога], већ живе у Богу.“ (Sept. *Mac* VII 18-19)

τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσις ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη Θεοῦ. ταύτην τὴν ἀτραπὸν μισεῖ καὶ προβέβληται καὶ φθείρειν ἐπιχειρεῖ πᾶς ὁ σαρκῶν ἑταῖρος: οὐδενὶ γὰρ οὕτως οὐδὲν ἀντίπαλον ὡς ἐπιστήμη σαρκὸς ἡδονῆς.

„А циљ овога пута је упознавање Бога и право знање о Њему. Сваки пак плотски човек мрзи и гнуша се тога пута, те и усрдно настоји да га уништи; наиме, ништа није у таквој опреци између себе као знање према плотском уживању.“ (Ph. = Philo Judaeus *Quod Deus sit immutabilis* 143-)

ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῶ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῆς ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδος ἐστὶ πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνοσ ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον.

„Тако је људски род двоструке природе: једни људи се у животу воде Духом Божјим и разумом док се други поводе за крвљу и плотским уживањима. Овај последњи људски род је творевина од земље док је онај први верни отисак слике Божје.“ (Ph. *Quis rerum divinarum heres sit* 57-)<sup>428</sup>

ἀντίθεσ γὰρ, φησίν, ὧ γενναῖε, τὸ σαρκὸς ἀγαθὸν τῷ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ τοῦ παντὸς ἀγαθῷ· οὐκοῦν τὸ μὲν σαρκὸς ἐστὶν ἄλογος ἡδονῆς, τὸ δὲ ψυχῆς καὶ τοῦ παντὸς ὁ νοῦς τῶν ὄλων, ὁ Θεός.

---

<sup>427</sup> Уп. и израз αὶ τῆς σαρκὸς ἡδοναί Plu. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1096c; еквивалентан латински изрази код Цицерона био би *voluptas in corpore* Cic. *Fin.* I 23; уп. и *Tusc.* III 37; 50.

<sup>428</sup> Већ је горе спој *σάραξ* и *αἷμα* издвојен као специфична антрополошка ознака у опреци према божанском домену: E. fr. 687; Hdt. III 29, 1-7; Polyaeus *Historicus Strategemata* III 11, 1.

„Благородни човече, сучељавај оно што је добро за [твоју] плот са оним што је добро за [твоју] душу и целог [човека]; [из тога, дакле, произлази да] је [добро] за плот бесловесно уживање док је добро за душу и целог [човека] свеопшти ум, заправо Бог.“ (Ph. *De gigantibus* 40-1)

νόθα γὰρ καὶ ξένα διανοίας τὰ σώματος ὡς ἀληθῶς πάθη, σαρκὸς ἐκπεφυκότα, ἣ προσεργίζωται.

„Јер страсти тела су обманљиве и уистину туђе разуму, поникле из плоти, у коју су дубоко укорене.“ (Ph. *Quis rerum divinarum heres sit* 268-9)

То је свакако шири оквир у који треба сместити и употребу термина *σάρξ* са изразитом негативном антрополошком конотацијом у теологији апостола Павла.



#### 4.1.5. Придев σάρκινος

Κατκαда изведенице у одређеној мери одсликавају или једине и чувају специфична значења основне речи, што се потврђује и у случају придева σάρκινος. Придев σάρκινος најпре са неутралном конотацијом исказује својство из материјалног, физичког домена, дакле „од крви и меса, телесан“.<sup>429</sup>

φαμὲν δ' εἶναι που τὸ νῦν ὀνομαζόμενον ἀμάρτημα, τὴν πλεονεξίαν, ἐν μὲν σαρκίνοις σώμασι νόσημα καλούμενον, ἐν δὲ ὥραις ἐτῶν καὶ ἐνιαυτοῖς λοιμόν, ἐν δὲ πόλεσι καὶ πολιτείαις τοῦτο αὐτό, ῥήματι μετεσχηματισμένον, ἀδικίαν.

„Κажемо да се управо спомињани преступ, похлепа, у примени на тела од крви и меса<sup>430</sup> можда може узети као оно што се [шире] назива болест, а у смени годишњих доба и година као [такозвана] елементарна непогода; такође, у оквирима држава и државних уређења, тај исти [преступ], преформулисан, могао би се окарактерисати као неправда.“ (Pl. *Lg.* 906c)<sup>431</sup>

τὸ δὲ ἀγαθὸν ἐν, ἀνέμητον, ἄφθονον, ἀνευδεές, πολυαρκές πάσῃ φύσει λογιστικῇ καὶ διανοητικῇ ὡς ἥλιος εἰς ἀγαθὸν ἐν φύσεως ὀρατικῆς, καὶ μουσικῆ μία ἀγαθὸν ἐν φύσεως ἀκουστικῆς, καὶ ὑγίεις μία φύσεως σαρκίνης.

„А добро је суштински једно (тј. универзално), неподељено, изобилно, независно, оно што због своје сасвим рационалне и промишљене природе употпуњава са много страна; као што је једно једино сунце апсолутно добро у погледу природе вида, а музика јединствена уметност (= једно добро) у погледу природе слуха, тако је здравље неприкосновено [добро] када је у питању телесна природа од крви и меса.“ (Max. *Tyr.* XXIX 7g-h)<sup>432</sup>

---

<sup>429</sup> Уп. „σάρκινος, η, ον (since Eupolis Com. [V BC] 387; Pla.; PLond III, 1177, 169; 172 p. 186 [II AD]; LXX, En, Philo.) 1. pert. to being material or belonging to the physical realm, *material, physical, human, fleshly* (Theocr., Id. 21, 66; Maximus *Tyr.* 17, 3f σῶμα; Artem. 2, 35 p. 132, 27).“ (BDAG 914)

<sup>430</sup> За spoj σῶμα σάρκινον в. и Max. *Tyr.* XVII 3 f; са негативном антрополошком конотацијом D. C. XXXVIII 21, 3.

<sup>431</sup> Уп. различита тумачења: „Es ist nicht auffällig, daß auch das Adj. [σάρκινος] das materiell Fleischliche bezeichnet Plat. *Leg.* 906c: *aus Fleisch bestehende σώματα*; Dio C. 38, 21, 3: das σῶμα ist σάρκινον; Philodem. *Philos.*, De signis 27, 24f; Max. *Tyr.* 29, 7g: φύσις σαρκίνη.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 101) „σάρκινος, η, ον (...) II. *fleshy, corpulent*, Ar. *Fr.* 711, Eur. 387; σώματα Pl. *Lg.* 906c.“ (LSJ 1584) Можда би у прилог последњем тумачењу ишло горе разматрано место такође код Платона *Grg.* 518c-d.

<sup>432</sup> Уп. израз σαρκοειδής φύσις Pl. *Ti.* 76a; σαρκοειδής ὧν τὴν φύσιν Arist. *HA* 495b 22.

И у *Новом Завету*, у склопу јединственог израза *κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*, придев *σάρκινος* јасно очитује ово неутрално значење када ограничава закон, заправо његову далекосежност, искључиво на телесни, физички домен:

καὶ περισσότερον ἔτι κατάδηλόν ἐστιν, εἰ κατὰ τὴν ὁμοίότητα Μελχισέδεκ ἀνίσταται ἱερεὺς ἕτερος, ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι Σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

„У сваком погледу још је јасније када се на исти начин као и Мелхиседек поставља други свештеник, који то није постао на основу прописа ограниченог на крвно [порекло], како то закон прописује, него по сили неуништивног живота. Јер се за Њега (Христа) сведочи: Ти си свештеник довека по реду<sup>433</sup> Мелхиседекову.“ (*Hb VII 15-7*)<sup>434</sup>

Надаље, придев *σάρκινος* имплицира специфичну представу масивне мускулатуре, корпулентности људског тела, што је горе такође ноотирано и за основну реч.<sup>435</sup>

τοῖς γὰρ πύκταις τὸ μὲν τέλος ἡδύ, οὗ ἕνεκα, ὁ στέφανος καὶ αἱ τιμαί, τὸ δὲ τύπτεισθαι ἀλγεινόν, εἶπερ σάρκινοι, καὶ λυπηρόν, καὶ πᾶς ὁ πόνος·

„Јер боксерима венац и почасту представљају циљ за који се боре, што им и причињава одређено задовољство, док су ударци које примају болни и несносни, будући да су велике телесне масе, као и сав њихов напоран тренинг.“ (*Arist. EN 1117b 5*)<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Заправо по јединственом принципу по коме је и Мелхиседек мимо утврђеног реда изабран за свештеника; уп. тумачење: „κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ *according to the nature of = just like Melchizedek* i.e. like the type of arrangement made for the functioning of M. Hb 5, 6, 19; 6, 20; 7, 11a, 17, 21 v.l. In any case the reference is not only to the higher ‘rang’, but also to the entirely different nature of Melchizedek’s priesthood as compared w. that of Aaron. 7, 11b.“ (BDAG 989)

<sup>434</sup> Уп. тумачења: „κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης *acc. to a legal system which demands that one meets a (specific) physical standard* (i.e. Levitical descent) Hb 7, 16.“ (BDAG 340) „κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης *nach der Norm e. an leibliche Abstammung bindenden Gesetzes* Hb 7, 16.“ (BAUER 543)

<sup>435</sup> И то релативно рано: *σαρκίνη γυνή* Eur. fr. 387; *ἄνδρα σάρκινον* Ar. fr. 711.

<sup>436</sup> Уп. другачије тумачење придева *σάρκινος* на разматраном месту: „*made of flesh* (and blood) *Arist. EN 1117b 5*.“ (LSJ l.c.)

ὁ δὲ πάλιν ἐξεπορεύετο μετὰ μεγάλης ἀξίας ἐν τῇ πορφυρίδι καὶ τῇ πανοπλίᾳ βάρην, ὥστε τοὺς ἐν ταῖς τραγωδίαις τυράννους πολὺ τι προσοφείλειν. ἦν μὲν οὖν καὶ φύσει σάρκινος, τότε δὲ καὶ κοιλίαν εἰλήφει καὶ τῷ χρώματι παρὰ φύσιν ἐπικεκαυμένος ἦν, ὥστε δοκεῖν ἐν πανηγύρει που διαιτᾶσθαι παραπλησίως τοῖς σιτευτοῖς βουσίην (...)

„Хаздрубал, у пуној ратној опреми и порфири, поново је кренуо да лежерно излази са велелпном помпом, тако да је у том погледу превазилазио све тиране из трагедија. Уз то, по природи је био крупан, а тада је већ пустио стомак и имао [неку] неприродно препланулу боју [лица], тако да је изгледало да негде на некој народној светковини живи поред утовљених бикова (...)" (Plb. XXXVIII 8, 6-7).

Семантика придева σάρκινος даље се грана у занимљивим правцима. Са једне стране, наговештава се помак значења „телесан, од крви и меса“ > „реалан, стваран“; тако је риба од крви и меса у ствари опипљива за разлику од оне виђене само у сну:

μη σύγε, μη τρέσσης· οὐκ ὤμοσας· οὐδὲ γὰρ ἰχθύν  
χρύσειον ὡς ἶδες εἶλες, ἴσα δ' ἦν ψεύδεσιν ὄψις.  
εἰ δ' ἄρα μη κνώσσω τὸ τὰ χωρία ταῦτα ματεύσεις,  
ἐλπὶς τῶν ὑπνῶν· ζάτει τὸν σάρκινον ἰχθύν,  
μη σὺ θάνης λιμῶ καὶ τοῖς χρυσοῖσιν ὀνειροῖς.

„Немој се, немој се ти трести од страха; ниси се заклео; јер ниси ухватио златну рибу како си сањао, већ ти је виђење било обманљиво. Ако се заиста не предаш дубоком сну и претражиш она места, ти се онда можеш надати сновима. [У сваком случају], потражи праву рибу (од крви и меса) да не умреш од глади макар ти снови и златни били.“ (Theoc. *Idyllia* XXI 63-7)

Такође на самој граници овакве употребе може се разматрати антитеза σάρκινος θεοί – ἀγάλματα, при чему би се придевом σάρκινος претпостављали, означавали богови у неком живљем, динамичнијем обличју, који би тако били пријемчивији, приступачнији људској перцепцији:

οὐδὲν δὲ διαφέρει τὴν θεὸν ἰδεῖν ὁποῖαν ὑπειλήφαμεν ἢ ἄγαλμα αὐτῆς· ἐάν τε γὰρ σάρκινος οἱ θεοὶ φαίνονται ἐάν τε ὡς ἀγάλματα ἐξ ὕλης πεποιημένα, τὸν αὐτὸν ἔχουσι λόγον. θᾶπτον δὲ καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ σημαίνουσιν αὐτοῖ οἱ θεοὶ ὀρώμενοι ἢ περὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν. Ἄρτεμιν γυμνὴν ἰδεῖν κατὰ πάντα τρόπον οὐδενὶ συμφέρει.

„Нема никакве разлике између такве наше представе богиње и њеног кипа; јер, било да их предочавамо у телесном обличју (тј. као бића од крви и меса) или као кипове направљене од [неке] материје, они имају исто значење (или вредност). Међутим, када

се ментално перципирају, сами богови брже указују на добре и лоше ствари него њихови кипови. Дакле, видети голу Артемиду никоме и ни у ком погледу не користи.“ (Artem. II 35, 24-30)

И у новозаветном контексту једна се антитеза успоставља на донекле упоредивим основама: плоче од крви и меса (тј. људска срца) се у погледу способности духовне перцепције сасвим позитивно вреднују у поређењу са каменим плочама на којима су исписане заповести. Другим речима, човекова унутрашњост, или духовна страна, сучељава се са спољашњим и механичким држањем заповести које јеврејски закон стриктно налаже:

ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων· φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι ἀλλὰ πνεύματι Θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐν πλαξίν λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξίν καρδίαις σαρκίναίς.

„Ви сте наша посланица, написана на нашим срцима, коју познају и читају сви људи. На вама се и види да сте Христова посланица, чијем смо писању ми послужили и која није написана мастилом, него Духом животога Бога, не на каменим плочама, него на плочама од крви и меса какве су (људска) срца.“ (II Cor III 2-3)<sup>437</sup>

Ту заправо апостол Павле из *Септуагинте* преузима и у своју мисао вешто уклапа пророчку антитезу *καρδία λιθίνη* – *καρδία σαρκίνη*, где други члан оличава духовно обновљеног и за поруку отвореног човека,<sup>438</sup> што је у опреци са старим стањем, односно првим чланом антитезе:

καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν ἑτέραν καὶ πνεῦμα καινὸν δώσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκσπάσω τὴν καρδίαν τὴν λιθίνην ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτῶν καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν σαρκίνην, ὅπως ἐν τοῖς προστάγμασίν μου πορεύωνται καὶ τὰ δικαιώματά μου φυλάσσωνται καὶ ποιῶσιν αὐτά· καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν.

„И даћу им друго срце, и удахнућу им нови дух, и истргнућу из њихове плоти камено срце и даћу им меснато (живо) срце како би живели у складу са мојим заповестима и чували моје прописе и држали их се; и [на тај начин] они ће бити мој народ и Ја ћу бити њихов Бог.“ (Ez. XI 19-20)

---

<sup>437</sup> „Меснато“ срце је упечатљива слика за живо срце које је способно да осећа и прихвата; реч је, дакле, о срцу као духовном центру човека.

<sup>438</sup> Уп.: „*καρδίαν σαρκίνην a heart of flesh, a heart capable of feeling* Ez 11, 19.“ (LEN 548)

Када пак Плутарх компатибилност неког философског учења са стварним животом сажима, између осталог, и у пластичан израз τὸ σάρκινον [τῶν λόγων], тада је већ недвосмислено посреди употреба са пренесеним значењем.<sup>439</sup>

Ὅρα δὴ μὴ μόνον φιλοσόφων συγγράμματα διεξιὼν καὶ λόγους ἀκούων εἰ μὴ πλέον τοῖς ὀνόμασι μόνοις προσέχεις ἢ τοῖς πράγμασι μηδὲ μᾶλλον ἐπιπηδᾷς τοῖς τὸ δύσκολον ἔχουσι καὶ περιττὸν ἢ τοῖς τὸ χρήσιμον καὶ σάρκινον καὶ ὠφέλιμον (...)

„Када прелазиш текстове философа или слушаш њихова излагања, немој пазити само на то да не поклањаш већу пажњу самим речима него конкретним питањима у дискусији, као ни на то да радије не приступаш тешким и необичним учењима него онима која су примењива, опипљива и корисна (...)“ (Plu. *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* 79b-c).<sup>440</sup>

Са друге стране, придев σάρκινος на антрополошкој равни поприма изразитију нијансу ефемерности.<sup>441</sup>

---

<sup>439</sup> Каткад касније и основна именица σάρξ искрсне у том значењу; тако се у једном Филодемовом фрагменту може тумачити као реалистичност (или веран приказ) који недостаје слици, уп.: „Philodem. Philos. Volumnia Rhetorica, 4 Fr. 1, col. 5, 11 (ed. S. Sudhaus I [1892] 149). Das εἶδωλον ist μακρῶ τῇ καθαπερεὶ σαρκὶ διαφέρων, offenbar vom damit gemeinten Ding selbst, was sicher *nicht toto corpore differens* heißt, wie C. J. Vooijs und D. A. Krevelen, *Lexicon Philodemeum* (1934 – 1941) s.v. meinen.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 101-) На сличан начин се код црквеног оца Климента Александријског конкретна дела поистовећују са месом: ἡ μὲν γὰρ λέξις οἷον ἐσθῆς ἐπὶ σώματος, τὰ δὲ πράγματα σάρκες εἰσὶ καὶ νεῦρα. οὐ χρὴ τοίνυν τῆς ἐσθῆτος πρὸ τῆς τοῦ σώματος σωτηρίας κήδεσθαι. „Јер реч је као одећа на телу док су [конкретна] дела месо и жиле [самога тела]. Стога не треба спасењу тела претпоставити одећу.“ (Clem. Al. *Strom.* I 10, 48, 4-5 )

<sup>440</sup> Уп. тумачења: „Wenn aber Plut., De Profectibus in Virtute (79c) mit τὸ σάρκινον τῶν λόγων die πραγματικὴ καὶ ὑλικὴ Bedeutung meint (Dimitrakos s.v.), die den Nutzen philosophischer Belehrung ausmacht, dann ist das Wort schon deutlich im übertr. Sinn gebraucht.“ (E. Schweizer l.c.) „τοῖς τὸ χρήσιμον καὶ σάρκινον καὶ ὠφέλιμον [ἔχουσι τῶν λόγων] *substantial*, Plu. 2. 79.“ (LSJ l.c.) Уп. и нем. превод: „(...) und ob du dich nicht doch lieber auf die Lehren stürzt, die schwierig und außergewöhnlich wirken, als auf die, die brauchbar, realistisch und nützlich sind.“ (Hans-Josef Klauck 1997)

<sup>441</sup> „Andererseits aber enthält gerade das Adj. [σάρκινος] stark die Nuance der Vergänglichkeit. θνατοὶ καὶ σάρκινοι sind die Menschen mit ihrem leicht verderblichen σῶμα und den Nöten und Leiden ihrer ψυχῆ Pseud.-Democr. C 7 (Diels II 228, 25). Der φθορά unterworfen ist das σάρκινον nach Epicur (Philodem. Philos., *De deis* III Fr. 8, 7 : ed. H. Diels, AAB, 1916, 4 [1916] 45). Darum unterscheidet eben das

Ὡς πρὸς τὸν ξύμπαντα αἰῶνα ἐξετάζοντι βραχύτατον ἔχοντες οἱ ἄνθρωποι τὸν τᾶς ζωᾶς χρόνον, κάλλιστον ἐν τῷ βίῳ οἶονεῖ τινα παρεπιδαμίαν ποιησοῦνται ἐπ' εὐθυμίᾳ καταβιώσαντες. ταύταν δὲ ἔξοντι μάλιστα πάντων ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι καὶ ἐπεγνώκοτες ἑαυτούς, ὅτι ἐντὶ θνατοῖ καὶ σάρκινῳ, εὐαδίκητον καὶ εὐφθαρτον κεκτημένοι σῶμα, καὶ πάντων τῶν χαλεπωτάτων αὐτοῖς ἐπικρεμαμένων μέχρις ἐσχάτας ἀναπνοᾶς.

„У поређењу са свеукупним временом, људи имају најкраће време живота. А најлепше ће проћи у животу, који [на крају] испадне као неки боравак у туђини, ако га проживе у добром расположењу. До таквог расположења најпре ће доћи ако апсолутно буду свесни и спознају себе да су смртни и да се састоје од [пропадљивог] меса,<sup>442</sup> те да су у поседу тела које је веома рањиво и склоно пропадању, те да им, најзад, до последњег издисаја прете најгоре невоље.“ (Stob. IV 44, 81 = Pseud.- Democr. C 7)<sup>443</sup>

У споју са појмом πάθος придев σάρκινος почиње да се примењује на афективни домен у човеку, који је у потпуности разграничен од божанског или небеског коме, са друге стране, бесмртна душа стреми:

Μέμνησο παρὰ τῶν μεγάλων αἰτεῖν τὰ μεγάλα· μικρὰ γὰρ οὐκ ἂν δοῖεν. οὐδὲν θεοῦ μείζον καὶ ὑψηλότερον· εὐχόμενος τοιγαροῦν θεοῖς αἰτεῖ τὰ θεῖα, ὧν οὐδὲν σάρκινον καὶ γήινον ψαύει πάθος.

„Сети се да од великих тражиш велике ствари јер неважне не би ни дали. Не постоји ништа веће и узвишеније од бога; стога, када им се молиш, од богова тражи

---

σάρκινος=sein den Menschen von den Göttern Aesch. Fr. 464, 2 (TGF 127); Philodem. Philos., *De deis* III Fr. 6, 6. Kein fleischlich-irdisches πάθος berührt die Götter Epict. Gnom. Stob. 4 oder die Schau der über die Sterne hinaufsteigenden Seele Max. Tyr. 11, 10e.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 102)

<sup>442</sup> Хеленизовани Јевреји у целини преузимају и спонтано прилагођавају своме контексту антрополошку ознаку ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ σάρκινῳ: Ἀνθρωποὶ θνητοὶ καὶ σάρκινῳ, οὐδὲν ἔόντες, / πῶς ταχέως ὑψοῦσθε βίου τέλος οὐκ ἐσορῶντες; (...) εἷς Θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης ἀγένητος / Παντοκράτωρ ἀόρατος ὁρώμενος αὐτὸς ἅπαντα, / αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἀπάσης: „Смртни и пропадљиви људи, будући да сте ништавни, зашто се брзо узносите не увиђајући сврху живота?“ (...) (*Oracula Sibyllina* fr. 1, 1-2; 7-)

<sup>443</sup> Занимљиво је да се на том месту појмови σῶμα и ψυχὴ јављају у комплементарном односу, тј. овај последњи се такође представља у лошем светлу: περὶ δὲ τὰν ψυχὰν πολλῶ μείζονα καὶ χαλεπώτερα· πάντα γὰρ τὰ κατὰ τὸν βίον ἄθεσμα, κακά, παράνομα καὶ ἀσεβήματα, ἐκ τῶν κατὰ τὰν ψυχὰν παθημάτων ἐντί. „Далеко је бројније и теже оно што се догађа души, јер сва безакоња, зла, неправде и безбожништва у животу спадају у патње душе.“ (ib.)

божанске дарове пошто се њих не дотиче ниједна плотска и земаљска страст.“ (Epict. *Gnom.* IV 1-4)<sup>444</sup>

μηδενὸς ἐνοχλοῦντος τὴν θεάν πάθους σαρκίνου, οἷα δεῦρο ἐνοχλεῖ τὴν δειλαίαν ψυχὴν, ὅσον αὐτῇ τοῦ φρονεῖν ἔνεστιν, ὑπὸ τοῦ κυκηθμοῦ καὶ τοῦ θοοῦ βου καταβάλλοντα.

„Уколико је души могуће да промишља, никаква телесна страст не смућује (тј. не нарушава) њену контемплацију као што је случај овде [на земљи], где такве [страсти] узнемиравају кукавну душу подвргавајући је пометњи и збрци.“ (Max. Tyr. XI 10f)

Најзад, и апостол Павле придевом *σάρκινος*, у опозицији према антониму *πνευματικός*, дефинише човека који је затечен у лошем, непожељном стању, при чему се тежиште не ставља само на основну, телесну немоћ човека, и у том погледу на његову ограниченост, ефемерност, већ више на неку у њему урођену склоност греху која се најочитије пројављује у односу према другом човеку; дакле, човек у новозаветном контексту означен придевом *σάρκινος* најпре је духовно необновљен.<sup>445</sup>

οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ. εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός. νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἐστίν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·

„Јер знамо да је закон духован, а ја сам као телесан човек продан да будем роб греху.<sup>446</sup> Тако и не знам шта чиним; јер, не чиним оно што желим, него чиним оно што мрзим. Ако пак чиним оно што не желим, слажем се са законом [и тако сведочим] да је добар. Међутим, то сада не чиним више ја, него грех који у мени станује. Најзад, знам

<sup>444</sup> Уп. тумачење: „Things of flesh in contrast to the non-physical (Epict., App. D, 4 [p. 479f Sch.] *εὐχόμενος θεοῖς αἶτει τὰ θεῖα, ὧν οὐδὲν σάρκινον καὶ γήινον ψαύει πάθος* ‘when praying to the gods ask for divine things, which no physical or earthly longing can attain’; Maximus Tyr. 11, 10f; 29, 7g;“ (BDAG 914)

<sup>445</sup> Уп. дефиницију: „*σάρκινος*, η, ον (...) 2. pert. to being human at a disappointing level of behavior or character, (*merely*) *human*, in ref. to the state or condition of a human being, with focus on being weak, sinful, or transitory, in contrast to or in opposition to that which is spiritual: *human* Ro 7, 14.“ (BDAG l.c.)

<sup>446</sup> Уп. тумачење: „In imagery of a pers. who is sold as a slave to sin *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* Ro 7, 14.“ (BDAG 815)

да у мени, то јест у мојој плоти, добро не станује; наине, ја иако имам вољу да чиним добро, ипак немам снаге за то.“ (Ro VII 14-8)

Κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα, οὐπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε;

„И ја, браћо, нисам вам могао говорити као духовним људима, него као телеснима, као нејакима у Христу (тј. незрелим хришћанима). Млеко сам вас напојио, не чврстом храном,<sup>447</sup> јер још нисте могли да је поднесете.<sup>448</sup> А ни сад још не можете [да је поднесете] будући да сте још увек телесни (тј. плот у вама превладава). Када међу вама завист и свађа владају, зар нисте плотски људи [робови своје плоти/људске природе]<sup>449</sup> и зар не живите<sup>450</sup> на начин [старог, необновљеног] човека.“ (I Cor III 1-3)

---

<sup>447</sup> У питању је зеугма, уп.: „Eine besondere Art starker Verschiebung ist das *Zeugma*: das eine Verbum, das auf zwei Objekte (Subjekte) bezogen ist, paßt nur zu einem: 1 Kor 3, 2 γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα (sc etwa ἐψώμισα).“ (BDR 409)

<sup>448</sup> Уп.: „οὐπω γὰρ ἐδύνασθε (sc. χρῆσθαι τῷ βρώματι) *you were not yet strong enough* (= you were not yet up to it) 1 Cor 3, 2.“ (BDAG 262). Смисао је да су у духовном смислу још одојчад.

<sup>449</sup> Апостол Павле без разлике користи оба придева *σάρκινος* и *σαρκικός*, уп.: „σαρκικός means ‘belonging to the *σάρξ*’ [opp. *πνευματικός*], ‘fleshly’; on the other hand, *σάρκινος* is ‘consisting/composed of flesh’, ‘fleshy’. Our lit., or at least its copyists, for the most part did not observe this distinction in all occurrences of the word. The forms are generally interchanged in the traditio.“ (BDAG 914) Са друге стране, облик *σαρκικός* је непоуздано посведочен пре апостола Павла, уп.: „σαρκικός ist vorpaulinisch nur unsicher zu belegen: Sotades, *Collectanea Alexandrina* (ed. J. U. Powell [1925], 244); Aristot. *Hist. An.* 635a 11; *Probl.* 881a 16; nachpaulinisch Max. Tyr. XI 10e; *Anth. Graec.* I 107.“ (E. Schweizer : *ThWNT* VII 101)

<sup>450</sup> Уп.: „κατὰ ἄνθρωπον περιπατέω *behave, live like ordinary* (unregenerate) *persons* 1 Cor 3, 3.“ (BDAG 803) Глагол *περιπατεῖν* у истом значењу употребљава се у *Новом Завету* и са допунама *κατὰ σάρκα* / *πνεῦμα* / *ἀγάπην* (*II Cor* X 2; *Ro* VIII 1, 4; XIV 15).



## 4.2. У Новом Завету

Термин σάρξ у у *Новом Завету* посведочен је тачно сто четрдесет седам пута (само осам пута у плуралу)<sup>451</sup>, тако да спада у групу најфреквентнијих речи у овом семантичком пресеку, при чему готово половина свих потврда одлази на аутентичне посланице апостола Павла; ако се та статистика додатно ограничи на антрополошке термине, онда ту термин σάρξ, после термина ἄνθρωπος и καρδιά, заузима треће место.<sup>452</sup> Заиста велики распон значења термина σάρξ у *Новом Завету*<sup>453</sup> приморава на

---

<sup>451</sup> Преовлађујући сингулар у новозаветним употребама термина σάρξ углавном се доводи у везу са старозаветном сликом човека као неподељене и неподељиве целине: „Wie stark im Neuen Testament die alttestamentliche Ganzheitsschau nachwirkt, zeigt sich schon äußerlich daran, daß der Plur. σάρκες, der auch in Septuaginta und den jüdischen Apokryphen häufig ist, nur noch Jk 5, 3; Apk 17, 16; 19, 18. 21 vorkommt, wo in alttestamentlicher Sprache vom Verzehren des menschlichen Fleisches die Rede ist.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 123) „Von Bedeutung ist die Tatsache, daß auch im NT die atl. Sicht vom Menschen als einer ungeteilten Ganzheit (also fern einer dico- bzw. trichotomischen oder dualistischen Betrachtungsweise, wie dies in der griech. Philosophie, im Hellenismus und im Gnostizismus der Fall ist) nachwirkt und fast ungebrochen beibehalten wird. Dies zeigt sich u. a. darin, daß der Plur. nur Jak 5, 3; Apk 17, 16; 19, 18 (5mal). 21 begegnet, wo im Kontext einer Gerichtsaussage vom Verzehren des menschlichen *Fleisches* die Rede ist.“ (A. Sand : EWNT III 549-50) Са друге стране, однос сингулара и плурала у новозаветним употребама термина σάρξ не повезује се директно са старозаветном сликом човека, већ се пре доводи у везу са првим семантичким пресеком, тј. са његовим употребама у хеленској традицији: „σάρξ, σαρκός, ἡ – 1. the material that covers the bones of a human or animal body, *flesh* lit. 1 Cor 15: 39abcd; (...) The pl. (which denotes flesh in the mass (...), whereas the sing. rather denotes the substance.) Lk 24: 39 v.l.; Rv 19: 18, 21; metaph. 17: 16. (...) Metaph.: the corrosion on the precious metals of the rich φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ Js 5: 3.“ (BDAG 914; в. горе)

<sup>452</sup> „Das Subst. σάρξ kommt im NT 147mal vor (fast immer im Sing., 8mal im Plur.) und gehört zu den Wörtern mit dem größten Häufigkeitsindex (unter den anthropologischen Termini nimmt σάρξ nach ἄνθρωπος und καρδιά den 3. Platz ein). Es ist Vorzugswort bei Pls (72mal, davon Röm 26mal, Gal 18mal) und in der nach-pln Tr. (25mal, einschließlich Past und Hebr). Hapaxl. ist es 1Tim, Phlm, Jak und 2Joh. 1Thess, 2Thess, 2Tim, Tit und 3Joh gebrauchen den Terminus nicht.“ (A. Sand : EWNT III 549)

<sup>453</sup> И та се најупштенија констатација понавља у свим релевантним новозаветним речницима: „Das Subst. σάρξ kommt in NT 147 mal vor, davon nur 8mal im Plural. (...) Die Bedeutungsbreite des Subst. ist groß. σάρξ bezeichnet die Substanz *Fleisch* beim Menschen und beim Tier, den menschlichen *Körper*, den *ganzen Menschen*, ja die *ganze Menschheit*. Dabei teilt das NT die ganzheitliche Sicht des Menschen, wie sie im AT angelegt ist; die dualistische Sicht ist weitgehend abgewehrt.“ (K. Grünwaldt : ThBNT 473) Такође се претпоставља да је тај распон значења највећим делом условљен и обликован већ у *Септуагинти*, где је термин σάρξ најчешћи превод за један од најбитнијих старозаветних антрополошких термина хебр.

следећи методски компромис: прво дати уопштенији преглед, у неку руку каталог употреба термина σάρξ у овом семантичком пресеку, а затим га фокусирати и подробније испитати у одабраним контекстима и најкарактеристичнијим употребама код апостола Павла; другим речима, главно је настојање да се продре до онога што је у *Новом Завету* најкарактеристичније и уједно најрелевантније у антрополошком погледу.

У првој групи употреба, које се могу одредити као неутралне будући да у њима није евидентна специфична негативна конотација греха, грешности, термин σάρξ показује значења у распону од „месо“<sup>454</sup> преко „целовито (људско) тело“ > „целовит човек“ до „цео људски род“.<sup>455</sup>

Тако се спојем σάρξ и αἷμα неутрално указује на две основне анатомске компоненте (или супстанце) људског тела у опреци према бестелесним духовима.<sup>456</sup>

ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλῃ πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

„Јер наша борба није против [људи од] крви и меса, него против поглаварстава, против власти (против центара моћи и власти), против светских владара овога мрака, против злих духова на небесима.“ (*Eph VI 12*)<sup>457</sup>

---

*bāsār* (בָּשָׂר): „Die Bedeutungsbreite reicht von der Substanz *Fleisch* (sowohl beim Menschen als auch beim Tier) über den menschlichen Körper bis zur Bezeichnung des ganzen Menschen bzw. der ganzen Menschheit. Diese Vielfalt ist bereits in der LXX vorgebildet, wo σάρξ für hebr. *bśr* steht (ungefähr 265mal).“ (A. Sand : EWNT III 549)

<sup>454</sup> Само се на једном месту у *Новом Завету* то основно значење може шире схватити као видљив, карактеристичан спољашњи омотач, облик и код људи и код животиња (в. горе *I Cor XV 39*). Уп. коментар: „σάρξ, σαρκός, ἡ 1. the material that covers the bones of a human or animal body, *flesh* lit. 1 Cor 15: 39abcd.“ (BDAG 914)

<sup>455</sup> Када су у питању ове неутралне употребе, само се по изузетку у овом поглављу у разматрање узимају и потврде из аутентичних посланица апостола Павла, што ће бити посебно назначено.

<sup>456</sup> Уп. тумачења: „*Blut und Fleisch* (umgestellt; vgl. Hebr 2, 14) meinen die beiden Grundsubstanzen des menschlichen Körpers, durch die sich dieser von unkörperlichen Geistern unterscheidet (Eph 6, 12).“ (A. Sand : EWNT III 553) „αἷμα, ατος, τό (...) Esp. as a principal component of the human body, w. σάρξ; σὰρξ καὶ αἷμα=*human being*, w. strong emphasis on ephemeral character, shortsightedness, and moral weakness Mt 16: 17; 1 Cor 15: 50; Gal 1: 16; Eph 6: 12. κοινωνεῖν αἵματος καὶ σαρκός *share in (the) human nature* (of their parents) Hb 2: 14.“ (BDAG 26)

Такође, спојем σάρξ и αἷμα, дакле, са неутралном антрополошком конотацијом, наглашава се Христова људска природа, тј. да је Он човек од крви и меса:

ἐπεὶ οὖν τὰ παῖδιά κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.

„Пошто пак деца имају удела у крви и меси, тако и Он (Христос) на истовестан начин узе удела у њима,<sup>458</sup> да смрћу уништи онога што има власт над смрћу, тј. ђавола, и да избави оне који су из страха од смрти целог живота били осуђени на ропство.“ (Hb II 14-5)<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> Уп. тумачења: „ἀρχή, ἡς, ἡ (...) 3. d. Behörde, d. Obrigkeit (...). Da d. Engel ebenfalls gleichsam staatl. organisiert gedacht wurden, auch v. Engelmächten Rō 8, 38; 1 Kor 15, 24; Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; Kol 1, 16; 2, 10; 15.“ (BAUER 225) „ἐξουσία, ας, ἡ (...) 5. b. of transcendent rulers and functionairs: powers of the spirit world, sg. 1 Cor 15: 24; Eph 1: 21; Col 2: 10. Pl. Eph 3: 10; 6: 12; Col 1: 16; 2: 15; 1 Pt 3: 22.“ (BDAG 353) „οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου *the world-rulers of this darkness* i.e. the rulers of this sinful world Eph 6: 12.“ (BDAG 561) „subst. τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας *the spirit-forces of evil* Eph 6: 12.“ (BDAG 837)

<sup>458</sup> Уп.: „μετέσχευεν τῶν αὐτῶν *he shared the same things* (i.e. flesh and blood) Hb 2: 14.“ (BDAG 642)

<sup>459</sup> Уп. коментар који не узима у обзир очиту христолошку конотацију издвојеног споја или је бар не наглашава: „Though σάρξ in the foll. passages refers to body in its physical aspect, it cannot be divorced from its conjunction with αἷμα, and the unit σὰρξ καὶ αἷμα refers to *a human being* in contrast to God and other transcendent beings Mt 16: 17; Gal 1: 16; Eph 6: 12 (here vice versa, αἷμα καὶ σὰρξ). τὰ παῖδιά κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός *the children share mortal nature* Hb 2: 14, but with suggestion of its frailty, as indicated by the context with its ref. to death. Because they are the opposites of the divine nature σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομησαι οὐ δύναται 1Cor 15: 50.“ (BDAG 915) Са друге стране, већ је горе нотирано да се код апостола Павла спојем σάρξ и αἷμα означава јасно омеђена антрополошка категорија – пропадљивост, која је, иако без изражене конотације грешности, неспојива са Божјим доменом: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομησαι οὐ δύναται (*I Cor XV 50*; уп. и *Gal I 16*; *Mt XVI 17*). Такође, за литургијску концепцију σάρξ и αἷμα в. горе *J VI 51*; 53-4.

На сличан начин се спојем *σὰρξ* и *ὀστέα* пластично предочава реалност васкрсења, заправо истинита и потпуна телесност васкрслог Исуса у опречи према бестелесној и стога непостојећој утвари.<sup>460</sup>

ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα.

„Погледајте моје руке и моје ноге јер сам Ја сâм (главом). Опипајте ме и видите, јер утвара<sup>461</sup> нема меса и костију као што видите да Ја имам.“ (*Lk XXIV 39*)<sup>462</sup>

Надаље, термин *σὰρξ* се у значењу „целовито (људско) тело“ > „целовит човек“<sup>463</sup> употребљава синонимно, а каткад и паралелно са првим проучаваним термином *σῶμα*, очитујући при томе такође пасивну конотацију.<sup>464</sup>

οὕτως ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. (...) οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ

---

<sup>460</sup> „*Fleisch und Knochen* umschreiben Lk 24, 39 die reale Leiblichkeit (Leibhaftigkeit) des Auferstandenen im Gegensatz zu einem unkörperlichen, nicht wirklichen Geist.“ (A. Sand : EWNT III 553) У *Септуагинти* се спојем *σὰρξ* и *ὀστέα* такође неутрално наглашава крвна веза (тј. телесна, физичка присност) као нешто ужи аспект телесности: καὶ ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσεν σάρκα ἀντ' αὐτῆς. καὶ ᾠκοδόμησεν Κύριος ὁ Θεὸς τὴν πλευράν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδαμ, εἰς γυναῖκα καὶ ἠγάγευ αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδαμ. καὶ εἶπεν Ἀδαμ Τοῦτο νῦν ὅσπουν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου. „И узе једно од његових ребара и месом испуни празно место. И Господ Бог од ребра, које је узео од Адама, сазда жену и доведе је Адаму. И Адам рече: Ово је сада кост од мојих костију и месо од мога меса.“ (*Gen II 21-3*; в. и *ibid. XXIX 14*)

<sup>461</sup> „πνεῦμα, ατος, τό (...) 4. b. good, or at least not expressly evil *spirits* or *spirit-beings* (...) – *Ghost* Lk 24: 37, 39.“ (BDAG 833)

<sup>462</sup> У рукописној традицији на разматраном месту посведочен је и плурал *σάρκας*, који би се могао тумачити као телесна пуноћа (или маса), в. горе н. 451.

<sup>463</sup> Уп. дефиницију: „σὰρξ, σαρκός, ἡ (...) 2. the physical body as functioning entity, *body*, *physical body* – a. as substance and living entity (...)“ (BDAG 915).

<sup>464</sup> Пасивна конотација је изражена када се термином *σὰρξ* маркира цело тело као објекат обредних радњи: ἡ τῆς σαρκός καθαρότης „(обредна) чистоћа тела“ у опречи према καθαρίζειν τὴν συνείδησιν „чистити савест“ (*Hb IX 13-4*); δικαιώματα σαρκός „(обредни) прописи који се тичу тела, служе постизању обредне чистоће“ (*ibid. 10*); уп.: „ἡ τῆς σαρκός καθαρότης *the purity of the body* Hb 9: 13 (opp. καθαρίζειν τὴν συνείδησιν vs. 14).“ „δικαιώματα σαρκός behind ‘all sorts of ceremonial washings’ there are *regulations that concern the physical body* Hb 9: 10.“ (BDAG 915) За синонимну употребу термина *σῶμα* у истом обредном контексту в. горе *Hb X 22*.

θάλπει αὐτήν (...). ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.

„Тако су и мужеве дужни да воле своје жене као своја тела. (...) Јер нико никада није замрзео своје тело, него га храни и негује (...). Зато ће човек оставити оца и мајку и прилепиће се за своју жену, и њих двоје постаће једно тело (спојиће се у једно тело).“ (Eph V 28-31)<sup>465</sup>

И у значењу „целовито (људско) тело“ > „целовит човек“ термин σάρξ се примењује на Христа, на Његово тело за време боравка на земљи, чиме се опет на посебан начин означава и истиче Његова људска природа:

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

„И Логос (Мудрост Божја) оваплоти се (постаде човек) и настани се међу нама,<sup>466</sup> и видесмо Његову славу, славу као Јединороднога од Оца, пуног благодати и истине.“ (J I 14)

Треба запазити и нагласити да је ту у антрополошком погледу (и у било ком другом) посредни неутрална употреба, али са јасним тежиштем на христолошком моменту, што је и издваја од других употреба у овом *Јеванђељу* у којима се појам σάρξ, такође као неутрална ознака за земаљског, али онтолошки ограниченог човека (и шире, као ознака за општи људски, земаљски домен), ипак налази у непремостивој опреци према новом и есхатолошком човеку, обновљеном Светим Духом (дакле, у опреци према Божјем домену), те је на тај начин маркиран као безвредан и у неку руку превазиђен (в. доле J I 12-3; III 5-7; VI 63). Ова пак *per excellentiam* христолошка употреба термина σάρξ са своје стране указује да је ту, у чувеном прологу (J I 14), одражено и сачувано најстарије хришћанско предање; наиме, једна химна о Логосу Божјем (или Мудрости Божјој) преузета је из хелено-јудејске традиције, у њеним

---

<sup>465</sup> Стихови су скоро неизмењени преузети из *Септуагинте*: ἕνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. (Gen II 24) За израз μία σάρξ в. горе I Cor VI 16; уп. и Mt XIX 5-; Mk X 8.

<sup>466</sup> Уп. употребу именице σκῆνος као метафоре за људско, земаљско тело код апостола Павла: ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκηνῶντος „наша земаљска кућа која је попут шатора“, οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνῶντι „они који су у шатору, тј. у земаљском телу“ (в. горе II Cor V 1-5).

оквирима из такозване *теологије мудрости*, и преточена у најраније исповедање хришћанске заједнице,<sup>467</sup> у којем се као нови и карактеристично хришћански могу издвојити два момента: Исус Христос, поистовећен са преегзистенцијалним Логосом Божјим (Мудрошћу Божјом), постао је човек од крви и меса<sup>468</sup> прихвативши у потпуности људску, земаљску егзистенцију онакву каква јесте, а не привидно,<sup>469</sup> и истовремено показавши своју славу као Бог, тј. славу која припада само Богу. То најстарије христолошко схватање добило је свој коначан облик на Халкидонском сабору 451. године у догмату о Христу: истинити Бог и истинити Човек – Христос Богочовек.<sup>470</sup>

У оваквој христолошкој употреби термина *σάρξ* на појединим местима јасно се уочава семантички помак „Христово (земаљско) тело“ > „Христово жртвовано тело“ > „Христова жртва“, који је горе као карактеристичан ноћан и у употребама првог проучаваног термина *σῶμα*:

Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἦν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (...)

---

<sup>467</sup> У тексту су за форму исповедања карактеристични изрази у првом лицу множине: ἐν ἡμῖν и ἐθεασάμεθα.

<sup>468</sup> Уп.: „σάρξ, σαρκός, ή (...) 3. d. Mensch von Fleisch und Blut ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο J 1, 14.“ (BAUER 1488)

<sup>469</sup> Иначе и у другим новозаветним списима који се приписују јеванђелисти Јовану тај христолошки моменат чврсто је вазан за појам *σάρξ*, уп. и: *πάν πνεῦμα ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν (...) „Од Бога је сваки дух који исповеда да је Исус Христос дошао у телу (...)“ (I J IV 2).

<sup>470</sup> Уп. тумачење: „Die theol. bedeutsamste Stelle, an der *σάρξ* im Joh-Ev. vorkommt, ist zweifellos 1, 14: Und das Wort ward *Fleisch*, und es zeltete unter ihnen und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie des Einziggeborenen beim Vater, voller Gnade und Wahrheit. Im Gegenüber zu den meisten anderen Belegen von F. im Joh-Ev. ist *Fleisch* hier nicht negativ verwendet, erst recht nicht in einem dualistischen Sinne, sondern eher neutral. Dies begründet die Auffassung, daß hier älteres Traditionsgut vorliegt: Ein Hymnus über das Wort Gottes (λόγος) aus hell.-jüd. Weisheitstradition ist, christ. umgedeutet, vom Evangelisten in sein Ev. aufgenommen worden.“ (K. Grünwaldt : ThBNT 476-7)

„Када, дакле, браћо, имамо смелост за улазак у светињу Исусовом крвљу, Који нам је отворио нови и живи пут кроз завесу,<sup>471</sup> то јест, (кроз) Своје тело (= Који нам је Својом жртвом отворио нови и живи пут) (...)“ (*Hb* X 19-20; в. горе *ibid.* II 14-5; в. доле и *I Pt* III 18-20).<sup>472</sup>

Надаље, може се констатовати да се у *Новом Завету* термином *σάρξ* такође означава опажљиви аспект људског бића, заправо индивидуална, телесна присутност:

Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναи ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ ὅσοι οὐχ ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί (...)

„Желим, наимае, да знате колико се борим за вас, и за оне у Лаодикији, и за све који ме нису видели лично (...)“ (*Col* II 1).<sup>473</sup>

Затим се може уочити да се у истом спису термин *σάρξ* као ознака за опажљиви аспект на антрополошком плану поставља у неутралан положај у односу на појам *πνεῦμα*; наимае, тим појмовима се само нотирају два аспекта људског бића.<sup>474</sup>

εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκί ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἶμι, χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν καὶ τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν.

„Наимае, иако сам телом одсутан,<sup>475</sup> духом сам са вама и радујем се гледајући ваш поредак и чврстину ваше вере у Христа.“ (*Col* II 5)

---

<sup>471</sup> Уп. тумачења: „ἐγκαίνιζω (...) *inaugurate, open* a ‘new and living way’ *Hb* 10: 20.“ „καταπέτασμα is used similarly in the fig. language of this epistle *Hb* 10: 20: we have an εἴσοδος τῶν ἁγίων, since Jesus has opened a ὁδὸς διὰ τοῦ καταπετάσματος *a way through the curtain.*“ (BDAG 272; 524)

<sup>472</sup> Уп. тумачења: „Of the high-priestly sacrifice of Jesus *Hb* 9: 12, 14; 10: 19.“ „Of body of Christ during his earthly ministry *Eph* 2: 14; *Hb* 10: 20; *I Pt* 3: 18; 4: 1a; *I J* 4: 2; *II J* 7.“ (BDAG 26; 915)

<sup>473</sup> И у тој употреби термин *σάρξ* се потпуно подудара са термином *σῶμα* (в. следеће нап.); уп. коментаре: „σάρξ steht neutral für die äußerlich sichtbare Körperlichkeit *Kol* 2, 1.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 136) „ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί *they have seen me face to face Col* 2: 1.“ (BDAG 915) „ἑώρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί *sie haben mein leibliches Angesicht geschaut Kol* 2, 1.“ (BAUER 1488)

<sup>474</sup> За еквивалентну неутралну антитезу *σῶμα – πνεῦμα* код апостола Павла в. горе *I Cor* V 3; *II Cor* X 10-11 (в. и следеће нап).

<sup>475</sup> Уп.: „More specif. ἀπὼν τῷ σώματι *be absent in body I Cor* 5: 3; for this τῇ σαρκί ἄπειμι *Col* 2: 5.“ (BDAG 100)

Овде се по изузетку може сврстати и изолована употреба споја *σάρξ* и *πνεῦμα* код апостола Павла, у којој оба члана имају вредност равноправаних и комплементараних аспеката људског бића:<sup>476</sup>

ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην ἐν φόβῳ Θεοῦ.

„Имајући, дакле, ова обећања, љубљена браћо, очистимо себе од сваког каљања тела и духа, довршавајући своју светост у страху пред Богом.“ (*II Cor VII 1*)<sup>477</sup>

У појединим новозаветним химанама, које представљају својеврсне предлошке за исповедање, корелативним спојем *σάρξ* и *πνεῦμα* се на специфичан начин сажима Христова земаљска мисија, при чему само први члан носи јасну и препознатљиву христолошку конотацију:<sup>478</sup>

καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· Ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

---

<sup>476</sup> Наиме, учињено је одступање од горе назначеног методског поступка да се у оквиру овог семантичког пресека (*Новог Завета*) употребе изабраних термина *σῶμα* и *σάρξ* у аутентичним посланицама апостола Павла издвоје и засебно обраде, што се може правдати чињеницом да је на разматраном месту у питању један од изузетака када се код апостола Павла антрополошки појам *σάρξ* у значењу „целовито (људско) тело“ очитује као неутралан и неактиван, те се тако изједначава са појмом *σῶμα*, или му се бар у оквиру антропологије апостола Павла сасвим приближава; са друге стране, индикативно је и то да се еквивалентан, дакле, комплементаран спој *σῶμα* и *πνεῦμα* код апостола Павла јавља у истом контексту *позива на светост*, в. горе. *I Cor VII 32-4*. Антитеза *σάρξ* – *πνεῦμα* код апостола Павла у којој први члан означава активну и деструктивну страну човека посебно се разматра у следећем поглављу (в. следећу нап.).

<sup>477</sup> Уп. тумачења: „ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος *from all defilement of body and spirit*, i.e. outwardly and inwardly 2 Cor 7: 1.“ „πνεῦμα, ατος, τό (...) 3. a part of human personality, *spirit* – a. when used with *σάρξ*, the flesh, it denotes the immaterial part 2 Cor 7: 1; Col 2: 5. *Flesh and spirit*=the whole personality, in its outer and inner aspects (...). – In the same sense beside *σῶμα*, the body 1 Cor 5: 3-5; 7: 34.“ (BDAG 657; 833)

<sup>478</sup> Уп. тумачење: „Der Christushymnus 1Tim 3, 16 hält (gegen gnostisierende Tendenzen im frühen Christentum?) an der wirklichen Menschwerdung des Gottessohnes fest, wenn er von der Offenbarung ἐν σαρκί, *im Fleisch*, spricht.“ (K. Grünwaldt : ThBNT 476)



„И сходно општој сагласности мистерија побожности је велика: Онај који се јави у телу,<sup>479</sup> би оправдан у Духу,<sup>480</sup> показа се анђелима, би објављен многобошцима, свет у Њега поверова, би узнет у слави.“ (I Ti III 16)

Посебно је интригантан и у *Новом Завету* јединствен случај када се у другој химни о Христу други члан разматраног споја, појам πνεῦμα, истовремено читује и као христолошки и као антрополошки неутралан корелат:<sup>481</sup>

ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ Θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ Θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτώ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.

„Јер и Христос је једном умро за грехе, праведник за неправеднике, да нас приближи Богу, тело су Му, додуше, убили, али дух Му би оживљен; а њим (Својим духом) је сишао и објавио [Јеванђеље] духовима у тамници,<sup>482</sup> који су некад били непослушни када је Бог стрпљиво чекао у Нојево време, док се градио ковчег, у коме се мало њих, то јест, осам душа спасло кроз воду.“ (I Pt III 18-20)<sup>483</sup>

---

<sup>479</sup> Уп. тумачење: „φανερῶω (...) Esp. of Christ of his appearance in the world ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ 1 Ti 3: 16.“ (BDAG 1048)

<sup>480</sup> Уп. тумачење: „δικαιῶω (...) 3. In the language of the mystery religions δικαιούσθαι refers to a radical inner change which the initiate experiences and approaches the sense ‘become deified’. Some are inclined to find in 1 Ti 3: 16 a similar use; but see under 4. 4. to demonstrate to be morally right, *prove to be right*, pass. of God *is proved to be right* Ro 3: 4; Of Christ 1 Ti 3: 16.“ (BDAG 249; в. и следеће нап.)

<sup>481</sup> Уп. важно тумачење: „After a person’s death, the πνεῦμα lives on as an independent being, in heaven πνεύματα δικαίων τετελειωμένων Hb 12: 23. According to non-biblical sources, the πνεύματα are in the netherworld (cp. En 22: 3-13; Sib Or 7, 127) or in the air (PGM 1, 178), where evil spirits can prevent them from ascending higher. τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν 1 Pt 3: 19 belongs here if it refers to Jesus’ preaching to the spirits of the dead confined in Hades, whether it be when he descended into Hades, or when he returned to heaven. – This is prob. also the place for θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι: ἐν ᾧ καὶ... 1 Pt 3: 18f (some mss. read πνεύματι instead of πνεύμασιν in vs. 19, evidently in ref. to the manner of Jesus’ movement; πνεῦμα is that part of Christ which, in contrast to σῶξ, did not pass away in death, but survived as an individual entity after death.) Cp. 1 Ti 3: 16.“ (BDAG 832-3)

<sup>482</sup> Уп. тумачење: „φυλακῇ, ἧς, ἣ (...) 3. Of the nether world or its place of punishment 1 Pt 3: 19“ (BDAG 1067) Иначе то схватање је у *Новом Завету* сачувано једино на разматраном месту.

<sup>483</sup> Такође, у истом спису се корелативним спојем σῶξ и πνεῦμα оцртава основни антрополошки оквир који се примењује и на мртве од памтивека (в. доле I Pt IV 5-6).

У истом спису се христолошки образац – страдање телом (πάσχειν σαρκί) – уопштава и своди на општу антрополошку раван постајући тако меродаван за све хришћане:<sup>484</sup>

Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὀπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκί πέπαυται ἁμαρτίας εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι Θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκί βιώσαι χρόνον.

„Када је, дакле, Христос пострадао телом, наоружајте се и ви истом мишљу, јер ко је пострадао телом престао је да греши, тако да преостало време живота у телу (земаљског живота) не проживи<sup>485</sup> више по људским појудама него у складу са Божјом вољом.“ (I Pt IV 1-2)

У еквивалентним изразима код апостола Павла допуна ἐν σαρκί може се такође неутрално<sup>486</sup> тумачити као физички ограничен, земаљски, ефемеран људски живот, људска егзистенција:<sup>487</sup>

ἐν σαρκί γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα (...)

---

<sup>484</sup> Уп. тумачење: „Auch I Petr 4, 1a bedeutet σαρκί (Dat. der Beziehung wie 3, 18) die irdische Existenz, die durch πάσχειν als die Sphäre bestimmt wird, in der sich die Passion Jesu geschichtlich realisierte (vgl. 3, 18a). Die Aussage 4, 1b, (...), handelt allg. von der σάρξ der Menschen als dem Ort, an dem die Sünde herrscht, wo aber der Mensch durch Leiden (wohl Bedrohungen, Verfolgungen und Todesleiden, nicht aber Verletzungen des Leibes) mit der Sünde (vgl. Röm 7, 6) abgeschlossen hat, damit er für den Rest der irdischen Zeit nicht mehr menschlichen Begierden lebt (4, 2).“ (A. Sand : EWNT III 556)

<sup>485</sup> Уп.: „βιώω (...) to spend one's life, live τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκί χρόνον the remaining time in the flesh I Pt 4: 2.“ (BDAG 177)

<sup>486</sup> Стога ће се још једном направити изузетак, како је горе назначено, и у разматрање узети потврде из аутентичних посланица апостола Павла.

<sup>487</sup> Уп. тумачења: „σάρξ, σαρκός, ή (...) 2. b. as someth. with physical limitations, life here on earth. (...) – Of human life: ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί Phil 1: 24; ζῆν ἐν σαρκί vs. 22; Gal 2: 20. ἐν σαρκί περιπατεῖν 2 Cor 10: 3a. τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκί χρόνον I Pt 4: 2.“ „ζῶ (...) 1. c. w. more precise mention of the sphere ζῆν ἐν σαρκί live in the flesh in contrast to the heavenly life Phil 1: 22; Gal 2: 20c.“ (BDAG 915; 425) Наведени обрти, који буквално значе „живети, живот у плоти (> телу)“, на први поглед остављају утисак хеленистичког дуализма, али су у основи ипак засновани на старозаветној целовитој слици човека; наимае, у складу је са грчким општепознатим философским осећајем да се каже да је душа у телу, али не и да је човек „у плоти (телу)“. Еквивалентан израз са термином σῶμα код апостола Павла био би ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι (в. горе II Cor V 6-8).

„Наиме, иако живимо у телу (иако смо ограничени/осуђени на земаљски живот), ипак се не боримо на плотски начин (или: ипак се у својој борби не поводимо за плоти) (...)“ (II Cor X 3).<sup>488</sup>

ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

„А што сада живим у телу (тј. у овом садашњем земаљском/ограниченом животу), живим у вери у Сина Божјег, Који ме је заволео и Себе предао за мене.“ (Gal II 20)<sup>489</sup>

εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου· καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. (...) τὸ δὲ ἐπιμένειν [ἐν] τῆ σαρκί ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς.

„Земаљски пак живот за мене је добит коју доноси рад; стога и не разабих шта ћу изабрати. (...) Али не напустити земаљски живот – то је потребније ради вас.“ (Phil I 22; 24)

Са друге стране, може се приметити да се на новозаветној антрополошкој равни појмови *σάρξ* и *πνεῦμα* и раздвајају заузимајући супротне полове, што је у синоптичким *Јеванђељима* ипак изолован случај:<sup>490</sup>

---

<sup>488</sup> Док је фокусирани израз *ἐν σαρκί* неутралан, други израз *κατὰ σάρκα*, најкарактеристичнији пак за антропологију апостола Павла (в. доле Ro VIII 4; 12-13), очитује у приличној мери активну и негативну антрополошку конотацију, уп. тумачења: „*ἐν σαρκί περιπατεῖν* (2 K 10, 2f) heißt einfach: auf Erden, in der Leiblichkeit eines Menschen existieren. Das gilt für Paulus wie für jeden anderen. Falsch ist aber die Ausrichtung des Denkens auf die *σάρξ* hin, ein Leben, das nicht mehr nur neutral in der *σάρξ* verläuft, sondern diese als seine Norm versteht: das *κατὰ σάρκα περιπατεῖν* oder *στρατεύεσθαι*. (...) Denn sachlich findet sich derselbe Gegensatz Gl 2, 19 f, und *ἐν σαρκί* beschreibt oft neutral das irdische Leben, *κατὰ σάρκα* mit dem Verbum verbunden durchweg die falsche Ausrichtung des Lebens.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 130) „*περιπατέω* (...) 2. a. – The norm of conduct is designated by *κατὰ* w. acc. *κατὰ ἄνθρωπον* like ordinary (unregenerate) persons 1 Cor 3: 3. *κατὰ σάρκα* according to the old self viz. the ‘flesh’ as opposed to the new self under the ‘spirit’ Ro 8: 4; 2 Cor 10: 2. (...) b. rarely of physical life gener.: *ἐν σαρκί* 2 Cor 10: 3.“ (BDAG 803)

<sup>489</sup> Из тих стихова може се издвојити опет неутрална антитеза *ζῆν ἐν σαρκί* – *ζῆν ἐν πίστει* (τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ), која у великој мери одговара антитези *σάρξ* – *πνεῦμα* у *Јеванђељу по Јовану* (в. доле J I 12-3; III 5-7; VI 63).

<sup>490</sup> Ту је препознатљив хеленски (и хеленистички) дуалистички утицај који је најуопштеније сводљив на однос између материје и духа, што је ипак различито од карактеристичне антитезе *σάρξ* –

γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

„Бдите и молитe се да не дођете у искушење; дух је срчан, али је [земаљско] тело слабо.“ (Mk XIV 38=Mt XXVI 41)<sup>491</sup>

Антитеза σὰρξ – πνεῦμα у *Јеванђељу по Јовану* ипак је другачије заснована будући да се у њој само први члан може недвосмислено одредити као антрополошка категорија „(људско/земаљско) тело“ > „цео (земаљски) човек“:

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος Πνεῦμά ἐστίν. μὴ θαυμάσης ὅτι εἶπόν σοι· Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.

„Исус одговори: Заиста, заиста, кажем ти, ако се неко не роди водом и Духом, не може ући у царство Божје. Јер оно што је рођено од тела – тело је, а оно што је рођено од Духа – Дух је. Немој се чудити што ти рекох: Треба да се родите одозго.“ (J III 5-7)

Затим се у истом *Јеванђељу* други члан те антитезе експлицира и сасвим јасно конкретизује тако што бива изједначен са Христовим речима:

τὸ Πνεῦμά ἐστίν τὸ ζωοποιοῦν, ἢ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν Πνεῦμά ἐστίν καὶ ζωὴ ἐστίν.

„Дух је оно што оживљава а тело ништа не користи. Речи које сам вам Ја рекао, Дух су и живот су.“ (J VI 63)

Ту се, дакле, успостављена антитеза „(људско/земаљско) тело“ > „цео (земаљски) човек“ – човек преображен Светим Духом=(човек који је прихватио Христово учење), у основи своди на препознатљиву (и у ширем оквиру *Новог Завета*) антитезу *стари* човек – *нови* човек; међутим, у тим употребама важно је запазити да појам σὰρξ сам по себи не оличава негативну антрополошку категорију, којој би

---

πνεῦμα код апостола Павла, у којој први члан означава активну и деструктивну страну „старог“ човека. Уп. и: „πνεῦμα, ατος, τό (...) 3. b. (...) Only a part of the inner life, i.e. that which concerns the will, is meant in τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής Mt 26: 41; Mk 14: 38; That which is inferior, anxiety, fear of suffering, etc. is attributed to the σὰρξ.“ (BDAG 833)

<sup>491</sup> Уп. опречна тумачења: „Mk 14, 38 nähert sich die Aussage einem anthropologischen Dualismus.“ (E. Schweizer : ThWNT VII 123-4) „Mk 14, 38 par Mt 26, 41 stehen σὰρξ und πνεῦμα einander gegenüber. Doch kann man nicht von einem anthropologischen Dualismus sprechen; vielmehr entsprechen die Schwäche der σὰρξ und der willige Geist der atl. Auffassung über den Widerstreit von Gut und Böse im Menschen (vgl. Ps 50, 14 LXX).“ (A. Sand : EWNT III 553)

главно обележје било стремљење ка греху (или грешна настројеност), као што је то случај у најкарактеристичнијим употребама код апостола Павла, већ је пре неутралан и у неку руку превазиђен,<sup>492</sup> дакле, апсолутно ирелевантан у контексту Христовог Спасења.<sup>493</sup>

Тако заснована антитеза *σάρξ* – *πνεῦμα* се по изузетку као пресудан критериј, или пре као задати антрополошки оквир за Спасење, проширује и примењује на мртве од памтивека:

οἱ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἐτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσιν δὲ κατὰ Θεὸν πνεύματι.

„Они ће положити рачун Ономе Ко је спреман да суди живима и мртвима. Зато је, наимае, и мртвима објављено Јеванђеље (о Христу), да на људски начин<sup>494</sup> буду осуђени у погледу тела, а да духом<sup>495</sup> по Богу живе.“ (*I Pt IV 5-6*)

---

<sup>492</sup> Уп.: „Ähnlich Joh-Ev. 3, 6: Wer aus *dem Fleische* geboren ist, ist (nur) *Fleisch*, d. h. gehört der (nur) irdischen Sphäre an, die am Reiche Gottes keinen Anteil hat. Erst durch die Geburt aus dem *πνεῦμα* gelangt der Mensch in das Reich Gottes. Doch bestimmt das *Fleisch* den Menschen nicht als einen der Sünde verhafteten Menschen; sündig wird er erst durch die Verweigerung der *πίστις*. Ähnliche Bedeutung liegt Joh-Ev. 6, 63; der Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* ist nicht der des Paulus, sondern er drückt aus, daß das Verstehen der Rede Jesu (V. 60) nur im Geiste möglich ist.“ (A. Sand : EWNT III 554)

<sup>493</sup> У двама разматраним употребама (*J III 5-7; VI 63*) појам *σάρξ* у великој мери одговара споју *σάρξ* καὶ αἷμα код апостола Павла; наимае, спојем *σάρξ* καὶ αἷμα, како је горе више пута назначено, такође је неутрално маркиран антрополошки домен који се, дакле, не може узети као исходиште греха, али је у потпуности некомпатибилан са Божјим доменом, такође маркираним изразом *βασιλεία* τοῦ Θεοῦ: *σάρξ* καὶ αἷμα *βασιλείαν* Θεοῦ κληρονομησαὶ οὐ δύναται (в. горе *I Cor XV 50*; нап.). Овде би спадала и горе издвојена антитеза *ζῆν ἐν σαρκί* – *ζῆν ἐν πίστει* (τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ) (в. горе *Gal II 20*).

<sup>494</sup> Уп. тумачење: „*ἄνθρωπος, ου, ὁ (...)* 2. *b. of status κατὰ ἄνθρωπον in a human way, from a human standpoint emphasizes the inferiority of human beings in comparison w. God; (...)* Pl. *κατὰ ἀνθρώπους* (opp. *κατὰ θεόν*) *1 Pt 4: 6*.“ (BDAG 81)

<sup>495</sup> Уп. другачија тумачења другог члана издвојене антитезе: „*ζῆν κατὰ θεὸν πνεύματι live, as God (lives), in the Spirit* *1 Pt 4: 6*.“ „*πνεύματι in the Spirit or through the Spirit Gal 3: 3; 5: 5, 16, 18; 1 Pt 4: 6*.“ (BDAG 425; 835) „*ζῆν κατὰ θεὸν πνεύματι Leben haben nach Gottes Weise im Geist 1 Pt 4, 6*.“ (BAUER 681)

У основи је исто схватање појма *σάρξ* када се предочава као природњен, дакле, као неутралан, али активан антрополошки принцип:

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.

„А свима, који Га примише, даде моћ да постану деца Божја, а то су они који верују у Његово име, и који се не родише од крви,<sup>496</sup> ни од воље плоти, ни од воље мушкарца, већ од Бога.“ (Ј I 12-3)

Појам *σάρξ* је један од носилаца природног, земаљског рађања, које је ту постављено у опреку према рађању од Бога. Важан моменат је, дакле, да се појам *σάρξ*, иако опет неутралан,<sup>497</sup> дефинише као активан антрополошки принцип; наиме, приписује му се воља *θέλημα*, тако да он ту паралелно и ближе стоји појму *ἀνήρ*, коме је такође приписана воља, него појму *αἷμα*, што би се иначе очекивало (спој *σάρξ* καὶ *αἷμα* је у неку руку уобичајен, устаљен у *Новом Завету*, в. горе *I Cor XV 50; Gal I 16; Mt XVI 17*). Ту се, дакле, термином *σάρξ* не означава у анатомском погледу одређен и дистинктиван део људског тела, већ се неутрално обухвата и обележава цео земаљски човек, који још није преображен деловањем Светога Духа, те је стога и некомпатибилан са Божјим доменом.

Са друге стране, у двама изолованим новозаветним употребама лако се уочава јасан одраз (или утицај) карактеристичног дискурса код апостола Павла, у коме појам *σάρξ* као активан принцип пројављује у највећем степену деструктиван антрополошки потенцијал у разним доменима, и то на индивидуалном и на колективном плану; тако се појам *σάρξ*, пошто му се такође приписује воља, поставља на исту раван и у деструктивности удружује са појмом *διάνοια*:

---

<sup>496</sup> Уп.: „– Pl. τὰ αἱμάτα *descent* ἐξ αἱμάτων γεννηθῆναι (w. ἐκ θελήματος σαρκός, opp. ἐκ θεοῦ)=owe one's descent to the physical nature J 1: 13.“ (BDAG 26)

<sup>497</sup> Уп. тумачења: „The *σάρξ* is the source of the sexual urge, without any suggestion of sinfulness connected w. it ἐκ θελήματος σαρκός ἐγεννήθησαν J 1: 13.“ „θέλημα, ατος, τό (...) 2. the act of willing or desiring, subjective sense, *will a.* of the human will (...); here *θέλημα* acc. to many has the connotation of sexual desire, as J 1: 13 (*θέλημα σαρκός, θέλημα ἀνδρός*).“ (BDAG 915; 447)

ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί:

„А међу њима смо и сви ми некада робовали плотским пожудама<sup>498</sup> поводећи се за хтењима (поривима) плоти<sup>499</sup> и (зле) памети (наопаког наума),<sup>500</sup> па смо као и остали по природи били деца гнева.“ (Eph II 3)

Такође, и другим упечатљивим изразом νοῦς τῆς σαρκός, који је упоредљив са изразом φρόνημα τῆς σαρκός код апостола Павла (или је пре њиме условљен, в. доле Ro VIII 6-7), маркира се у најмању руку (по)грешно стремљење „старог“ човека са чврстим упориштем у менталом домену: (...) εἰκῆ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (...) „(...) кога неосновано надима (~доводи у заблуду) његов плотски ум (...)“ (Col II 18).<sup>501</sup>

---

<sup>498</sup> Израз ἐπιθυμία τῆς σαρκός несумњиво потиче из антиепикурејске полемике (в. горе). „ἐπιθυμία, ας, ἡ (...). 2. a desire for someth. forbidden or simply inordinate, *craving, lust* (...); the gen. can also indicate the origin and seat of the desire (...) τῆς σαρκός Eph 2: 3.“ „ἀναστρέφειν ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός *live in the passions of the flesh*=be a slave to physical passion Eph 2: 3.“ (BDAG 372; 73)

<sup>499</sup> Уп.: „ποιεῖν τὰ θελήματα τῆς σαρκός *do what the flesh desires* Eph 2: 3.“ (BDAG 447)

<sup>500</sup> Уп.: „Der im NT singuläre Plur. von δiάνοια Eph 2, 3 geht vom Zshg. her zweifellos in malam partem auf *die Sinne*, hat also nicht neutrale, erst zu determinierende Bedeutung.“ (M. Lattke : EWNT I 744-5) Термин δiάνοια, такође у множини, већ је у *Септуагинти* на једном месту обележен као извор заблуде: καὶ ἔσται ὑμῖν ἐν τοῖς κρασπέδοις καὶ ὄψεσθε αὐτὰ καὶ μνησθήσεσθε πασῶν τῶν ἐντολῶν Κυρίου καὶ ποιήσετε αὐτὰς καὶ οὐ διαστραφήσεσθε ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν καὶ ὀπίσω τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν, ἐν οἷς ὑμεῖς ἐκπορνέετε ὀπίσω αὐτῶν, ὅπως ἂν μνησθῆτε καὶ ποιήσητε πάσας τὰς ἐντολάς μου καὶ ἔσεσθε ἅγιοι τῷ Θεῷ ὑμῶν. „И у погледу врци овако мора да буде: и ви ћете их видети и тако ћете се сетити свих Господњих заповести, те ћете их вршити, и нећете дозволити да вас ваше помисли и очи наведу на странпутицу, што вас је иначе наводило на блуд; дакле, да се сетите и да вршите све Моје заповести и бићете свети вашем Богу.“ (Num XV 39-40)

<sup>501</sup> Уп. тумачења: „εἰκῆ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ *groundlessly inflated by his fleshly mind*/Of one who is in error: *groundlessly conceited* (lit. ‘puffed up’) *by his mind, fixed on purely physical things* Col 2: 18.“ (BDAG 1069; 680) „V. einem Falschgläubigen: εἰκῆ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ *grundlos aufgeblasen in seiner fleischlichen Gesinnung* Kol 2, 18.“ (BAUER 1102)

Најзад, термин *σάρξ* се у *Новом Завету* неутрално употребљава и у колективном значењу „цео људски род“. Реч је о изразу *πᾶσα σάρξ* који је, углавном у склопу ширих и готово неизмењених цитата, преузет из *Септуагинте*:<sup>502</sup>

(...) ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἠσαΐου τοῦ προφήτου· Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ· *πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας· καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ.*

„(...) као што је написано у књизи речи пророка Исаије: То је глас онога што виче у пустињи: Припремите пут Господњи, правим чините Његове стазе. И сваки кланац биће испуњен и свака гора и брежуљак биће спуштени, и што је криво биће право, и неравни путеви биће глатки; и сав људски род видеће Божје спасење.“ (*Lk III 4-6 = Is XC 3-5*)

διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος καὶ *πᾶσα* δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν· τὸ δὲ ῥῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

---

<sup>502</sup> У *Септуагинти* израз *πᾶσα σάρξ* чешће показује шире значење „сва жива бића“, којим се, дакле, истовремено обухватају људски род и животињски свет: ἐγὼ δὲ ἰδοὺ ἐπάγω τὸν κατακλυσμὸν ὕδωρ ἐπὶ τὴν γῆν καταφθεῖραι πᾶσαν σάρκα, ἐν ἧ ἔστιν πνεῦμα ζωῆς, ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ὅσα ἐὰν ἦ ἐπὶ τῆς γῆς, τελευτήσει. „И гле, Ја ћу на земљу пустити воду да је потопа, и да сва жива бића, у којима је животни дах, пропадну под небом; и све што је на земљи страдаће.“ (*Gen VI 17*; в. доле и *ibid IX 9-12*) καὶ πᾶν διανοῖγον μήτραν ἀπὸ πάσης σαρκός, ἃ προσφέρουσιν Κυρίῳ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους, σοὶ ἔσται· (*Num XVIII 15*; в. и *Ps 135, 25*; уп. горе код апостола Павла *I Cor XV 39*); каткада се изразом *πᾶσα σάρξ* изузима људски род и значење му се сужава на „цео животињски свет“: καὶ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν ἐρπετῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων καὶ ἀπὸ πάσης σαρκός, δύο δύο ἀπὸ πάντων εἰσάξεις εἰς τὴν κιβωτόν, ἵνα τρέφης μετὰ σεαυτοῦ· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔσονται. (*Gen VI 19*; VII 15, 16, 21; VIII 17). Са друге стране, у свим релевантним новозаветним речницима одреда се наводи да је у питању специфичан старозаветни израз (в. следеће нап.); битно је ипак прецизирати да је израз *πᾶσα σάρξ* у *Нови Завет*, као иначе и многи други битни појмови и изрази, непосредно преузет из *Септуагинте*, тако да је посредни пре један од новозаветних *септуагинтизма* него *хебраизма*: „Viele vermeintliche lexikalische und syntaktische *Hebraismen* im Neuen Testament, die gehäuft im Zusammenhang mit der Darstellung jüdischer Sitten und Gebräuche begegnen, sind entgegen früherer Annahmen keine Beweise für die Benutzung des hebräischen Bibeltextes oder gar für eine hebräische bzw. aramäische Grundform einer neutestamentlich gewordenen Schrift, sondern lassen sich als *Septuagintismen* erklären, als Reflexe der ihrerseits semitisch beeinflussten Sprache der griechischen Bibel. (TILLY 2005, 101)



„Јер је сав људски род као трава, и сва његова слава као цвет траве; трава се осуши и цвет отпаде; реч пак Господња остаје довека.“ (I Pt I 24-5)<sup>503</sup>

На следећем месту, које није преузето из *Септуагинте*, у склопу христолошке експликације, заправо у Исусовој првосвештеничкој молитви, можда се може допустити и шире значење израза *πᾶσα σὰρξ* „сав људски род“ > „сва жива/земаљска бића“.<sup>504</sup>

Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν· Πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.

„Исус је све то изговорио, те подиже Своје очи к небу и рече: Оче, дошао је час; прослави Свога Сина, да Син прослави Тебе, као што си му дао власт над свим живим (земаљским) бићима, да свему што си му дао да вечни живот.“ (J XVII 1-2)<sup>505</sup>

Такође, у *Новом Завету* среће се и негиран израз *πᾶσα σὰρξ* у значењу „нико (из целог људског рода)“.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> Да је значење израза *πᾶσα σὰρξ* ту највероватније ограничено на људски род, боље се види из оригинала: *Πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου* (...) (Sept. Is XC 6); и читање *ἀνθρώπου* је посведочено као v.l. у релевантним новозаветним рукописима. За израз *πᾶσα σὰρξ* као ознаку за сав људски род у *Новом Завету* в. још *Ac II 16-21* (Sept. *Joel III 1-5*).

<sup>504</sup> Штавише, у најрелевантнијем новозаветном речнику посебно се не нотира да је у питању колективно значење, којим се на појединим местима поред људског рода захвата и цео животињски свет: „*σὰρξ, σαρκός, ἡ* (...) 3. one who is or becomes a physical being, *living being with flesh – a. of humans person, human being: πᾶσα σὰρξ every person, everyone* Lk 3: 6 (Is 40:5); J 17: 2; Ac 2: 17 (Jo 3: 1); 1 Pt 1: 24 (Is 40:6).“ „*πᾶσα σὰρξ* (used in the OT) *all flesh* Lk 3: 6 (Is 40:5);“ (BDAG 915; 782)

<sup>505</sup> Можда непосредни прелазак на средњи род са своје стране указује на шире значење израза *πᾶσα σὰρξ*; оно се индиректно може извући и из других новозаветних стихова: *καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*. „Тада Исус приступи и обрати им се речима: Мени је дата сва власт на небу и на земљи.“ (Mt XXVIII 18) Уп. и: *καὶ εἶπε Δαυιηλ πρὸς τὸν βασιλέα Οὐδένα σέβομαι ἐγὼ εἰ μὴ Κύριον τὸν Θεὸν τὸν κτίσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ ἔχοντα πάσης σαρκὸς κυριείαν*. „И Данијел рече краљу: Ја никада не поштујем осим Господа Бога Који је створио небо и земљу и има власт над сваким живим бићем.“ (Sept. *Bel-et-Draco 5*) Међутим, уп. коментар: „Traditionell ist die Wendung *alles Fleisch* Joh 17, 2: Der Vater übergibt die Vollmacht über alle Menschen dem Sohn.“ (A. Sand : EWNT III 554)

καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σὰρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.

„И ако се не би скратили они дани, нико (из целог људског рода/ни један човек) се не би спасао. Али због изабраних скратиће се они дани.“ (Mt XXIV 22; уп. и Mk XIII 20)<sup>507</sup>

Ти новозаветни стихови налазе директну паралелу у апокалиптичкој традицији хеленизованих Јевреја:

Εἰ μὴ γὰρ αἱ τούτου πτέρυγες, ὡς προείπομεν, περιέσκεπον τὰς τοῦ ἡλίου ἀκτῖνας οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα πνοή.

„Јер, да његова крила нису, као што смо унапред рекли, заклањала сунчеве зраке, нико жив (из целог људског рода/ни један човек) се не би спасао.“ (Apocalypsis Baruchi VIII 7)<sup>508</sup>

Шта у случају израза (οὐ) πᾶσα σὰρξ и (οὐ) πᾶσα πνοή представља семантичку детерминанту или спону? Шта је, наиме, условило да ти изрази почну да се преклапају и потпуно подударају? Њихова се нераскидива веза, одатле и њихова примамљива подударност, код хеленизованих Јевреја може са великом поузданошћу проследити уназад и лоцирати у пресудној старозаветној епизоди о стварању свих живих бића, онако како је грчким језичким средствима преведена и записана у *Септуагинти*. За овај рад је најинтересантније стварање човека када је Бог у његову земаљску плот удахнуо животни дах (~живот/ (животворни) животодавни принцип):

---

<sup>506</sup> „οὐ πᾶσα σὰρξ *no person, nobody* Mt 24: 22; Mk 13: 20; Ro 3: 20 (ср. Ps 142: 2 πᾶς ζῶν); 1 Cor 1: 29 (μή); Gal 2: 16.“ (BDAG 915)

<sup>507</sup> Уп. и коментар: „Neben zwei Zitaten aus dem AT (Mk 10, 8a par. Mt 19, 5b: Gen 2, 24; Lk 3, 6: Jes 40, 5) begegnet noch Mk 13, 20 par. Mt 24, 22 die atl. Formel πᾶσα σὰρξ: Kein Mensch könnte beim Gericht gerettet werden, würden die Tage nicht abgekürzt.“ (A. Sand : EWNT III 553)

<sup>508</sup> Израз πᾶσα πνοή посведочен је и у *Септуагинти* у ширем значењу „сва жива бића“: πᾶσα πνοή αἰνεσάτω τὸν Κύριον. „И сва жива бића нека хвале Господа.“ (Ps 150, 6) Уп. превод и коментаре: „Alles, was Atem hat, lobe den Herrn! *Alles, was Atem hat: wörtlich Jeder Atem; biblische Ausdrucksweise für alles, was lebt.*“ (LXX.D 898) „πᾶσα πνοή *everything that breathes* Ps 150, 6.“ (LEH 501) Такође, израз πᾶσα πνοή јавља се у *Септуагинти* и у ужем значењу, тј. ограничен на одређену групу људи, што је прецизирано неком допуном: καὶ ἐγένετο ὡς ἐβασίλευσεν, καὶ ἐπάταξεν τὸν οἶκον Ἱεροβοὰμ καὶ οὐχ ὑπελίπετο πᾶσαν πνοήν τοῦ Ἱεροβοὰμ ἕως τοῦ ἐξολεθρεῦσαι αὐτὸν κατὰ τὸ ῥῆμα Κυρίου (...) (III Regn XV 29). Уп. и вредан пажње израз: πᾶν ἐμπνέον ζώης (Jos X 40)

καὶ ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

„И Бог је створио (обликовао) човека од [хрпе] земље и удахнуо је у његово лице животни дах,<sup>509</sup> и човек постаде жива душа.“ (Gen II 7)<sup>510</sup>

Ознака ψυχή ζωσα (~ψυχή ζωῆς), која је такође од изузетног значаја за ово семантичко премошћавање, примењује се и на сва друга жива бића (тј. на цео животињски свет), која су приликом стварања од Бога такође примила животни дах: Καὶ εἶπεν ὁ Θεός Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἐρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν (...) „И Бог рече: Воде нека дају (произведу) гмизавце са живом душом (...)“ (Gen I 20); Καὶ εἶπεν ὁ Θεός Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος, τετράποδα καὶ ἐρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος. καὶ ἐγένετο οὕτως. „И Бог рече: Нека земља дâ (произведе) живу душу (слободније: животиње са живом душом) према врстама, четвороношце и гмизавце и дивље животиње земље према врстама. И тако би.“ (24) καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ παντὶ ἐρπετῶ τῶ ἔρποντι ἐπὶ τῆς γῆς, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν (v.l. πνοὴν) ζωῆς, πάντα χόρτον χλωρὸν εἰς βρῶσιν. καὶ ἐγένετο οὕτως. „(...) оно што у себи има живу душу (душу/дах живота) (...)“ (30).<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> Уп.: „πνοὴν ζωῆς *breath of life* Gn 2, 7.“ (LEH 501)

<sup>510</sup> Уп. скорији нем. превод: „Und Gott formte den Menschen als *Aufwurf* von der Erde und blies in sein *Angesicht* Lebensatem, und der Mensch wurde eine lebende Seele.“ (LXX.D 6) Ту последњу констатацију одатле преузима и апостол Павле: οὕτως καὶ γέγραπται: Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν (...) (I Cor XV 45).

<sup>511</sup> Уп. кључне коментаре: „Der semantische Gehalt des Genitivattributs ψυχῶν ζωσῶν Gen 1, 20 ist offen: Gen 1, 21 spricht für eine partitive Übs.; Gen 1, 30 lässt an einen genitivus qualitatis denken, möglich wäre aber auch eine exegetische Auffassung. Die Bedeutung von ψυχή ist weder philosophisch noch psychologisch eindeutig geprägt aufzufassen (etwa im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus). Neben aller diesbezüglichen Spezifizierung ist im Griechischen immer die neutrale Bedeutung *Leben, Lebenskraft*, schließlich *Lebewesen* erhalten geblieben, so dass ψυχή in einer Synekdoche auch den einzelnen Menschen bezeichnen (z. B. πᾶσα ψυχή *jedermann*, s. Gen 12, 5 u. ö.) und sogar für das Personalpronomen stehen kann (ἐμὴ ψυχή für ἐγώ; s. Gen 12, 13 u. ö.). Ebenso kann es sich auf Tiere beziehen (s. Gen 1, 21. 24. 30 u. ö.). Aus Konkordanzgründen ist überall das auch im Deutschen semantisch offene *Seele* gewählt.“ (P. Prestel und S. Schorch : EKGAT I 158-9) „ψυχή ζωσα *living being, living creature* Gn 1, 20.“ (LEH 674)

Израз *πάσα πνοή* у колективном значењу „сва жива бића (укључујући и човека)“ може се директно извести из следећих стихова *Септуагинте*, у којима је истовремено кључна тачка додир и поистовећивања са изразом *πάσα σάρξ* у истом колективном значењу:

καὶ ἀπέθανεν πάσα σάρξ κινουμένη ἐπὶ τῆς γῆς τῶν πετεινῶν καὶ τῶν κτηνῶν καὶ τῶν θηρίων καὶ πᾶν ἔρπετόν κινούμενον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πᾶς ἄνθρωπος. καὶ πάντα, ὅσα ἔχει πνοὴν ζωῆς, καὶ πᾶς, ὃς ἦν ἐπὶ τῆς ξηρᾶς, ἀπέθανεν. καὶ ἐξήλειψεν πᾶν τὸ ἀνάστημα, ὃ ἦν ἐπὶ προσώπου πάσης τῆς γῆς, ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους καὶ ἔρπετῶν καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐξηλείφθησαν ἀπὸ τῆς γῆς·

„И сва жива бића, која се крећу по земљи, дакле, птице, домаће и дивље животиње помреше; такође, и сви гмизавци, што гмижу по земљи, и сви људи помреше. И све што има животни дах, и сваки ко (v.l. све што) беше на копну сконча. И [вода] збриса све што до тада постаде (тј. сва жива бића),<sup>512</sup> што беше на лицу земље, од човека преко домаћих животиња и гмизаваца до небеских птица, све то би збрисано са лица земље.“ (*Gen VII 21-3*)<sup>513</sup>

Одатле се даљим извођењем у *Септуагинти* лако да успоставити још један крајње специфичан и изузетно битан паралелизам између израза *πάσα σάρξ* и израза *πάσα ψυχή* (*ζῶσα*),<sup>514</sup> који каткад прелази у потпуну синонимност:

Ἐγὼ ἰδοὺ ἀνίστημι τὴν διαθήκην μου ὑμῖν καὶ τῷ σπέρματι ὑμῶν μεθ' ὑμᾶς καὶ πάση ψυχῇ τῇ ζῶσῃ μεθ' ὑμῶν ἀπὸ ὀρνέων καὶ ἀπὸ κτηνῶν καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς, ὅσα μεθ' ὑμῶν, ἀπὸ πάντων τῶν ἐξελεθόντων ἐκ τῆς κιβωτοῦ. καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐκ ἀποθανεῖται πάσα σάρξ ἔτι ἀπὸ τοῦ ὕδατος τοῦ κατακλυσμοῦ, καὶ οὐκ ἔσται ἔτι κατακλυσμός ὕδατος τοῦ καταφθεῖραι πᾶσαν τὴν γῆν. καὶ εἶπεν Κύριος ὁ Θεὸς πρὸς Νωε Τοῦτο τὸ σημεῖον τῆς διαθήκης, ὃ ἐγὼ δίδωμι ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν καὶ ἀνὰ μέσον πάσης ψυχῆς ζώσης, ἣ ἔστιν μεθ' ὑμῶν, εἰς γενεὰς αἰωνίους·

<sup>512</sup> „πᾶν τὸ ἀνάστημα *everything that had been rising* Gn 7, 23“ (LEH 43).

<sup>513</sup> Још је непосреднија веза израза *πάσα σάρξ* у ширем значењу „сва жива бића“ са изразом *πνεῦμα ζωῆς* (в. горе *Gen VI 17*); уп. и: εἰσηλθὼν πρὸς Νωε εἰς τὴν κιβωτόν, δύο δύο ἀπὸ πάσης σαρκός, ἐν ᾧ ἔστιν πνεῦμα ζωῆς. (*ibid VII 15*)

<sup>514</sup> Условно се тај паралелизам може назвати и *хибридним*, будући да се у семантици фокусираних грчких речи (*σάρξ*, *ψυχή*, *πνοή*, *πνεῦμα*) прожимају старозаветна и грчка традиција.

„И гле, Ја утемељујем Свој Савез са вама и са вашим потомством после вас, и са свим живим бићима која су са вама, од птица до домаћих животиња, и са свим дивљим животињама на земљи које су са вама, са свим оним што је изашло из ковчега. И утемељићу Свој савез са вама, и неће више вода из потопа давати сва жива бића, и неће више бити потопа воде да уништи сву земљу. И Господ Бог рече Ноју: Ово је знамење савеза који утемељујем између Себе и вас и свих живих бића, која су са вама, у све нараштаје, од сада па до вечности.“ (*Gen IX 9-12*)<sup>515</sup>

Из изложеног поређења произлази следећа хипотеза: у *Септуагинти* уочена веза између кључних антрополошких термина, са једне стране πνοή (~πνεῦμα) и ψυχή, и са друге стране σάρξ, најконкретније је и далекосежно утицала на обликовање појма σάρξ у *Новом Завету*, што се најбоље види у најкарактеристичнијим употребама код апостола Павла, у којима се појам σάρξ очитује као активан антрополошки принцип са израженом негативном конотацијом деструктивности. Дакле, појму σάρξ би притом код апостола Павла (и на једном месту у *Јеванђељу по Јовану*, в. горе J I 12-3) неутрална конотација животности, виталитета > активности, која није нотирана у првом семантичком пресеку, долазила из *Септуагинте*, док би сада конотација деструктивности била преузета очито са грчке стране, из хеленистичке антиепикурејске полемике (в. горе поглавље 4.1.4); у вези са тим, у последњем поглављу овога рада,

---

<sup>515</sup> Штавише, у одељку, који се надовезује на разматрани, изрази πᾶσα σάρξ и πᾶσα ψυχή (ζῶσα) су неразлучиво спојени у једну целину, у један израз, тако да на крају тог одељка први израз апсорбује други: (...) καὶ μνησθήσομαι τῆς διαθήκης μου, ἣ ἐστὶν ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ὑμῶν καὶ ἀνὰ μέσον πάσης ψυχῆς ζώσης ἐν πάσῃ σαρκί, καὶ οὐκ ἔσται ἔτι τὸ ὕδωρ εἰς κατακλυσμὸν ὥστε ἐξαλεῖψαι πᾶσαν σάρκα. καὶ ἔσται τὸ τόξον μου ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ὄψομαι τοῦ μνησθῆναι διαθήκην αἰώνιον ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον πάσης ψυχῆς ζώσης ἐν πάσῃ σαρκί, ἣ ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς τῷ Νῶε Τοῦτο τὸ σημεῖον τῆς διαθήκης, ἧς διεθέμην ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον πάσης σαρκός, ἣ ἐστὶν ἐπὶ τῆς γῆς. (*Gen IX 15-7*) Израз πᾶσα ψυχή у *Септуагинти* показује и уже колективно значење „сви људи“: καὶ ἔλαβεν Αβραμ τὴν Σαραν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ τὸν Λωτ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν, ὅσα ἐκτήσαντο, καὶ πᾶσαν ψυχήν, ἣν ἐκτήσαντο ἐν Χαρραν, καὶ ἐξήλθοσαν πορευθῆναι εἰς γῆν Χαναан καὶ ἦλθον εἰς γῆν Χαναан. (*Gen XII 5*) πᾶσα ψυχή, ἣ ἄν φάγη αἶμα, ἀπολεῖται ἡ ψυχή ἐκείνη ἀπὸ τοῦ λαοῦ αὐτῆς. (*Lev VII 27*; в. и *ibid XXIII 29-30*) У том значењу израз πᾶσα ψυχή је преузет и у *Нови Завет*: Πᾶσα ψυχή ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. (*Ro XIII 1*)

претпоставља се да апостол Павле *септуагинтизам*  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  са неутралном конотацијом животности (> активности), који је сâм, дакле, већ у великој мери својеврстан хибрид, даље реинтерпретира и преиначава препознатљивом негативном грчком семантиком, уклапајући га тако на јединствен начин у своју слику човека.

Најзад, и неутралан негиран израз  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  нашао је своје место и у теологији апостола Павла:<sup>516</sup>

$\delta\iota\omicron\tau\iota \ \acute{\epsilon}\xi \ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu \ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \ \underline{\omicron\upsilon \ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \ \pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}}$   $\acute{\epsilon}\nu\omega\pi\iota\omicron\nu \ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ,  $\delta\iota\grave{\alpha} \ \gamma\grave{\alpha}\rho \ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \ \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma \ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ .

„Јер делима закона нико (из целог људског рода) неће се оправдати пред Њим; посредством закона, наине, бива само спознавање греха.“ (Ro III 20)<sup>517</sup>

Овде се спонтано намеће потреба да се повуче основна разлика између колективних употреба изабраних термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  код апостола Павла. Наине, апостол Павле чувеном метафором  $\acute{\epsilon}\nu \ \sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , која је у теологији стекла прворазредни еклисиолошки значај, означава целу хришћанску заједницу, односно Цркву, док изразом  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  неутрално обухвата цео људски род; штавише, на једном месту употребом тога израза не раздваја људски род од осталог животињског света (в. горе I Cor XV 39)<sup>518</sup>. Иако је колективно значење термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  у хеленској традицији, дакле, у првом семантичком пресеку, тумачено као природна датост, што се развијало

---

<sup>516</sup> Уп.: „Die kollektive Bedeutung von  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  ist in den Ausdrücke  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi} \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\acute{\iota}\mu\alpha$  und  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  enthalten: Sie meint die Menschheit als solche, ohne wertende Konnotation. Nach paulinischem Gedanken wird damit die Universalität der Menschheit ausgedrückt.“ (SCORNAIENCHI 2008, 291) За spoj  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi} \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\acute{\iota}\mu\alpha$  код апостола Павла в. горе I Cor XV 50.

<sup>517</sup> Уп.:  $\kappa\alpha\iota \ \mu\grave{\eta} \ \acute{\epsilon}\iota\sigma\acute{\epsilon}\lambda\theta\eta\varsigma \ \acute{\epsilon}\iota\varsigma \ \kappa\rho\acute{\iota}\sigma\iota\nu \ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \ \tau\omicron\upsilon \ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon \ \sigma\omicron\upsilon$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota \ \underline{\omicron\upsilon \ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\nu\omega\pi\iota\omicron\nu \ \sigma\omicron\upsilon \ \pi\tilde{\alpha}\varsigma \ \zeta\tilde{\omega}\nu}$ . „И немој изађи на суд са својим слугом, јер се пред Тобом неће оправдати нико жив (из целог људског рода/ни један човек).“ (Sept. Ps 142, 2) Цео израз  $\acute{\epsilon}\xi \ \acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu \ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \ \underline{\omicron\upsilon \ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota \ \pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}}$  као карактеристична формула понавља се још једном код апостола Павла (Gal II 16). Уп. коментаре: „Die Wendung *alles Fleisch* begegnet im Röm 3, 20; Gal 2, 16 (vgl. 1 Kor 1, 29) in Anlehnung an Ps 142, 2: Kein Fleisch ist vor Gott gerecht, und kein Fleisch soll sich vor ihm rühmen. Dies gilt im Kontext paulinischer Theologie für die ganze Menschheit, also Juden wie Nichtjuden.“ (K. Grünwaldt : ThBNT 474) „Alles Fleisch steht – wie im AT – für: alle Menschen, die ganze Menschheit (Gal 2, 16; Röm 3, 20; beide Male in Anlehnung an Ps 142, 2 LXX:  $\pi\tilde{\alpha}\varsigma \ \zeta\tilde{\omega}\nu$ ).“ (A. Sand : EWNT III 551)

<sup>518</sup> „Von der Substanz *Fleisch* spricht 1 Kor 15, 39;  $\pi\tilde{\alpha}\sigma\alpha \ \sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  meint nicht die ganze Menschheit, sondern die verschiedenen *Fleischesarten* (Mensch, Vieh, Vögel, Fische).“ (A. Sand : EWNT III 550)

са посебном тежином у космолошким и политичким расправама, при чему је његов уопштавајући и обједињавајући потенцијал у првом плану, ипак је код апостола Павла само колективитет изражен термином  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  природан феномен. Наиме, по апостоли Павлу припадност хришћанској заједници (Цркви), на шта се у основи своди метафора  $\acute{\epsilon}\nu \sigma\omega\mu\alpha$ ,<sup>519</sup> не остварује се једноставно на основу људске, природом условљене (прирођене) телесне егзистенције; напротив, хришћанска заједница конституише се деловањем Светога Духа (в. горе *I Cor XII 7; 11-3*), што је главна разлика у односу на хеленску традицију у којој је разум понајпре главни обједињавајући фактор у употребама те метафоре (в. горе *Epict. Dissertationes II 10, 2-5*). Са друге стране, важно је истаћи да термин  $\sigma\omega\mu\alpha$  у колективном значењу, тј. као метафора за заједницу, није уопште посведочен у *Септуагинти*.

---

<sup>519</sup> (...) οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη. „(...) тако смо и ми многи једно тело у Христу, а као појединци ми смо једни другима удови.“ (*Ro XII 5*)

#### 4.2.1. Код апостола Павла

У другој групи новозаветних потврда, у најкарактеристичнијим употребама у аутентичним посланицама апостола Павла, термин  $\sigma\rho\chi$  означава активан аспект људског бића, заправо целог човека као активно биће, али са изразито негативном конотацијом грешности. По тумачењу са краја претходног поглавља, те се употребе код апостола Павла са правом могу узети као хибридне, будући да у њима термин  $\sigma\rho\chi$  са једне стране, посредством *Септуагинте*, одражава основно својство животности (> активности) хебрејског термина *bāšār* (בָּשָׂר), који у *Старом Завету*, углавном у неутралном смислу, оличава плот (земаљско тело људи и животиња) у коју је Бог приликом стварања удахнуо животни/животворни дах.<sup>520</sup> Та прва семантичка детерминанта, кључна за разумевање ових сасвим особених употреба, према нашем увиду није добро примећена (или бар добро образложена) у релевантној новозаветној егзегези. Тако се у најскоријој студији на немачком језику, посвећеној управо терминима  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\rho\chi$  код апостола Павла (*Sarx und Soma bei Paulus=SCORNAIENCHI 2008*),<sup>521</sup> успоставља веза између грчког термина  $\sigma\rho\chi$  и хебрејског термина *bāšār*

---

<sup>520</sup> „Im jahwistischen Schöpfungsbericht (Gen 2, 7) sahen wir den Menschen ausdrücklich als *nəpəəš hayyāh* definiert; er ist es nicht schon auf Grund seiner Gestaltung aus dem Staub der Ackererde, sondern wird es erst dadurch, dass Jahwe Gott den Lebensatem in seine Nase bläst. Erst die vom Schöpfer bewirkte Atmung macht ihn zu einer lebendigen *nəpəəš*, d.h. dann, zu einem Lebewesen, einer lebendigen Person, einem lebendigen Individuum. (...) Wohl aber wird der Mensch durch die Begabung mit dem Lebensatem durch Gott als lebendiges Individuum von der *nəpəəš met* als einem leblosen Gebilde oder einem Leichnam unterschieden. (...) *Fleisch* ist auf die Lebenskraft Gottes, auf seinen Odem angewiesen; entzöge er ihn den Geschöpfen, *dann würde alles Fleisch* (*bāšār*) *zugleich verschenden, zum Staube kehrte auch der Mensch zurück* (Hi 34, 14f.). *bāšār* an und für sich ist der Mensch als der in sich selbst Hinfällige (vgl. auch Gen 6, 3).“ (WOLFF 2010, 51; 62)

<sup>521</sup> Необична је, али не и драстична, прва уочена недоследност у тој студији, и то у самом њеном наслову; наиме, аутор прво даје анализу термина  $\sigma\omega\mu\alpha$ . Много су озбиљнији пропусти када се аутор на кључним местима своје интерпретације позива на нека изворна значења разматраних термина, притом често указујући погрешно на места из хеленске књижевности и *Септуагинте*, будући да на тим местима, како смо пажљивом провером установили, уопште није посведочен један од двају фокусираних и разматраних термина. Такође, његов у уводу задат метод, са којим се иначе у потпуности слажемо, остао је непримењен до краја, бар у првом делу: „Ziel dieser Untersuchung ist es, eine neue Systematik der beiden genannten Termini sowie der paulinischen Anthropologie insgesamt zu entwerfen. Dabei soll der semantische Gehalt der Gräzität und speziell derjenige in den paulinischen Briefen den Ausgangspunkt bilden.“ (13) Наиме, Скорнајенки даје најуопштенији преглед значења изабраних термина у хеленској традицији, не наводећи нити превдећи нити једно место у целини. Дакле, његова теолошка тумачења не произлазе из утврђене и



(ἰψῆ), при чему би, дакле, последњи био предложак за активан појам *σάρξ* код апостола Павла, али се притом искључује кључно, бар за нас, посредство *Септуагинте*. Штавише, посебно је занимљиво да аутор те опсежне студије, Скорнајенки, на кога смо се иначе у досадашњем раду више пута освртали, на истој страници износи два опречна суда о употребама термина *σάρξ* у *Септуагинти*, најпре: „Abschließend lässt sich beobachten, dass die Bedeutung von *σάρξ* in der Septuaginta der allgemeinen griechischen Bedeutung des Wortes sehr nahe kommt. Die breite Bedeutungspalette von ἰψῆ [*bāsār*] wird ebenso wenig beibehalten wie die grundsätzliche Bedeutung *Lebendigkeit*. (...) Durch den Begriff *σάρξ* in der Septuaginta wird eher die Substanz des Leibes betont als die Lebendigkeit – die Person, die mithilfe des göttlichen Hauches entsteht.“<sup>522</sup>; а одмах затим износи супротан суд: „Paulus greift meines Erachtens auf die alttestamentliche Bedeutung der *σάρξ* als *Lebendigkeit* zurück, was es ihm ermöglicht, sie als Ursprung der Affekte zu betrachten.“ (SCORNAIENCHI 2008, 284) Наиме, у последњем наводу израз *die alttestamentliche Bedeutung der σάρξ als Lebendigkeit* може се једино схватити као да је посреди једно од значења термина *σάρξ* у *Септуагинти*. Последњу констатацију Скорнајенки понавља још једном у свом раду, ослањајући се при том на још једну знамениту грчку реч: „Für Paulus hingegen ist *σάρξ* nach biblischer Vorstellung eine

---

документоване семантике, већ из претпостављене. Штавише, установили смо да аутор прави грешке и при указивању на места из *Новог Завета*, а то му је примарно поље истраживања. (SCORNAIENCHI 2008, 72, 73, 79, 87, 280, 284...)

<sup>522</sup> И у том „ужем“ значењу „месо“ (телесна супстанца као део тела, за шта је индикативан облик у множини) термин *σάρξ* се у *Септуагинти* непосредно доводи у везу са животворним духом: *Τάδε λέγει Κύριος τοῖς ὀστέοις τούτοις Ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς καὶ δώσω ἐφ' ὑμᾶς νεῦρα καὶ ἀνάξω ἐφ' ὑμᾶς σάρκα* καὶ ἐκτενῶ ἐφ' ὑμᾶς δέρμα καὶ δώσω *πνεῦμά μου* εἰς ὑμᾶς, καὶ ζήσεσθε· καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἶμι Κύριος. „И тим костима Господ ово говори: Гле, уносим у вас дух живота и снабдећу вас жилама и нанећу месо на вас и раширићу кожу по вама и удахнућу вам Свој дух, и живећете; и спознаћете да сам Ја Господ. “ (Ез XXXVII 5) У горе разматраним хомерским стиховима (Od. XI 218-222) набрајају се исти делови тела (*σάρκες, ὀστέα, ἴνες*), али су процеси опречни: у пророчком опису тренутка свеопштег васкрсења посреди је интеграција и потпуна реституција тела и телесности, док код Хомера долази до дезинтеграције тела приликом смрти и ослобађања душе (ту је најпре „подобна сну“, а затим од Платона коначно бесмртна и неприкосновена у сваком погледу); из тог се поређења, по нама, јасно оцртава главна разлика у есхатологијама између тих великих историјских традиција, које се у хришћанству преклапају и прожимају и на том плану.

Vitalität, die der von Gott in der Schöpfung verliehenen ψυχή entstammt.“ (SCORNAIENCHI 2008, 344) Са том констатацијом се у потпуности слажемо, али смо до ње на крају претходног поглавља ипак дошли анализом изворног текста, тј. провером значења фокусираних речи у одабраним контекстима у *Септуагинти*; дакле, то је директна потврда незаобилазности *Септуагинте* у посредовању конотације животности, активности са хебрејског предлошка *bāsār* на новозаветни и пре свега грчки појам σάϱξ код апостола Павла. По свему судећи наведени аутор сматра да се та старозаветна конотација хебрејског термина *bāsār* пренела на грчки термин σάϱξ мимо *Септуагинте*, што у његовом раду ипак остаје само начелна хипотеза, будући да у вези са тим он не наводи нити разматра нити једно место из *Септуагинте* и уопште из *Старог Завета*. Међутим, у науци је добро прихваћена чињеница да је *Септуагинта* новозаветним ауторима, посебно апостоу Павлу, примарни предлогач из кога наводе стихове, углавном дословно или уз незнатну модификацију, када се у својој аргументацији позивају на ауторитет *Старог Завета*.<sup>523</sup> Дакле, *Септуагинта* је по нама незаобилазна карика у ланцу преноса старозаветне конотације животности > активности са хебрејског предлошка *bāsār* на грчки термин σάϱξ,<sup>524</sup> што је затим имало

---

<sup>523</sup> У том погледу кључно је следеће запажање: „Sämtliche frühchristliche Evangelien, Sendschreiben, Predigten und Gemeindeordnungen bezogen sich auf die Septuaginta. Die Septuaginta bildet den speziellen geschichtlichen Erfahrungs- und Sprachhorizont, aus dem heraus die frühchristlichen Texte weitgehend geformt wurden. Das theologische und religionsgeschichtliche Verstehen des Neuen Testaments setzt deshalb die umfassende Kenntnis der griechischen Bibelübersetzung unabdingbar voraus. (...) Der Gebrauch der Septuaginta beeinflusste aber nicht nur die Sprache, sondern auch die theologische Gedankenführung der christlichen Autoren. Insbesondere reflektiert der häufige neutestamentliche Gebrauch von Wörtern und Wendungen, die durch die griechische Bibelübersetzung in ihrem besonderen semantischen Gehalt bestimmt wurden, deren starken Einfluß auf die Verfasser der frühchristlichen Schriften. Zahlreiche zentrale und theologisch höchst bedeutsame neutestamentliche Begriffe erschließen sich nur über ihre traditionelle bibelgriechische Spezialbedeutung in der Septuaginta. Insgesamt kann gesagt werden, daß die Septuaginta und das Neue Testament zahlreiche Gemeinsamkeiten aufweisen, die von keinem anderen bekannten Koinetext bezeugt werden.“ (TILLY 2005, 101-2)

<sup>524</sup> Наиме, нашу пажњу је најпре привукла кратка, али индикативна напомена претходно цитираног аутора о специфичном помаку у семантици одређених грчких термина у *Септуагинти*, међу којима се узгредно спомињање и термин σάϱξ, што смо покушали да испитамо и изведемо до краја: „Andere griechische Wörter haben ihre Bedeutung unter dem Einfluß des übersetzten hebräischen Begriffs zum Teil erheblich verändert, so etwa das Wort ἄγγελος, das in der Koine zunächst nur den *Boten* bezeichnet. Unter dem Einfluß des hebräischen Wortes zur Bezeichnung eines Boten Gottes, eines Engels, bekommt der Begriff im

пресудан утицај на уобличавање специфичног антрополошког принципа  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  код апостола Павла. Будући да је у испитаним контекстима у *Септуагинти* дошло до непосредног повезивања појма  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  са појмом  $\psi\upsilon\chi\eta$  (в. горе *Gen* I 20, 24, 30; II 7; IX 9-12), може се додатно претпоставити да је то било полазиште да се код апостола Павла неке у старогрчкој философији основне функције последњег појма секундарно рефлектују на први, у првом реду неки одређенији вид активности, тј. то је могло у најмању руку помоћи да се та активност спецификује; наиме, у досадашњем раду више пута смо наишли на додирне тачке између апостола Павла и стоичког учења, што потврђује чињеницу да је у питању добар познавалац грчког философског наслеђа, које по потреби користи у комуникацији са грчким адресатима.<sup>525</sup>

Дакле, основно својство старозаветног хебрејског термина *bāšār*, које се у *Септуагинти* у приличној мери пренело на термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ , јесте елементарна животност (или голи живот), својствена свим живим бићима, како животињама тако и људима, што одатле код апостола Павла (можда под утицајем грчке философије) поприма апстрактнију форму активности, која је ипак код њега ограничена искључиво на људски род; то је једна битна разлика у односу на старозаветну традицију која је промакла спомињаном аутору Скорнајенкију.<sup>526</sup>

---

Kontext der griechischen Bibel eine neue (und hier fortan bestimmende) religiöse Bedeutung. Weitere Beispiele solcher Verschiebungen des semantischen Gehalts eines Wortes in der Septuaginta (und in der von ihr geprägten Literatur) sind  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  *Fleisch*,  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$  *Gerechtigkeit*,  $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$  *Versammlung* oder  $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$  *Vertragsverfügung*.“ (TILLY 2005, 72)

<sup>525</sup> Наиме, доле смо изнели претпоставку по којој појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  код апостола Павла није седиште афеката, тј. место где се они манифестују, већ енергија која их активно изазива, што је у грчким философским учењима функција ирационалног дела појма  $\psi\upsilon\chi\eta$ ; И Скорнајенки то исто претпоставља, али опет начелно и уопштеније од нас: „Darin deckt  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  einige Funktionen ab, die in der griechischen Philosophie als typisch für die Seele gelten.“ (SCORNAIENCHI 2008, 13)

<sup>526</sup> „Wird *nəpəš* wenigstens in knapp drei Prozent seines Vorkommens Gott im Alten Testament zugesprochen, so ist das bei *bāšār* nicht ein einziges Mal der Fall. Dafür wird vom *bāšār* der Tiere ungleich häufiger als von deren *nəpəš* gesprochen. Kommt *bāšār* insgesamt 273 mal vor, so ist es davon 104 mal auf Tiere bezogen, d.h. in mehr als einem Drittel der Fälle. Schon daran wird deutlich, dass *bāšār* etwas bezeichnet, das dem Menschen weithin wie dem Tier eignet.“ (WOLFF 2010, 56) У томе је још једна чита и драстична разлика у односу на старозаветну традицију и употребу хебрејског појма *bāšār*, будући да се, како смо горе истакли, грчким појмом  $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$  у *Новом Завету* (в. горе *J I* 14) предочава да је управо Логос Божји, Христос, постао човек од крви и меса.

Са друге стране, апостол Павле такав „септуагинтизам“ σάρξ са неутралним обележјем животности<sup>527</sup> коначно боји негативном семантиком, проистеклом из антиепикурејске полемике по којој је појам σάρξ седиште афеката, што је друга семантичка детерминанта кључна за разумевање ових употреба код апостола Павла; штавише, у њима се може запазити да час једна детерминанта – (по)грешна форма активности, час друга – изражена веза са афектима бива наглашенија иако заједно чине јединствен и код апостола Павла препознатљив антрополошки принцип, што са своје стране указује на његово хибридно порекло.

Најзад, негативна конотација (по)грешности долази до изражаја када појам σάρξ попут силе условљава човека, устројавајући његово понашање искључиво по овоземаљским мерилима. Супротно појму σῶμα, појам σάρξ тада код апостола Павла оличава активног човека, који делује, планира, али из перспективе која је заснована и чврсто прикована на светски поредак ствари; за ту употребу посебно је индикативан израз κατὰ σάρκα који долази са разним глаголима:

(...) ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

---

<sup>527</sup> Волф, најпознатији старозаветни антрополог, већ и у хебрејском појму *bāsār* види неке знаке склоности греху: „Vor dem heiligen Gott ist aber der Mensch als *bāsār* nicht nur der Hinfällige, sondern auch der für die Sünde Anfällige, der darum vor der Stimme des lebendigen Gottes nicht bestehen kann (Dtn 5, 26): Wer unter allem *bāsār*, der wie wir die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer gehört hätte, wäre am Leben geblieben?“ [У грчкој верзији ти стихови гласе: τίς γὰρ σάρξ, ἥτις ἤκουσεν φωνὴν Θεοῦ ζῶντος λαλοῦντος ἐκ μέσου τοῦ πυρός ὡς ἡμεῖς καὶ ζήσεται; (*Deut.* V 26)] „Unter dem sengenden Gerichtswind Gottes verdorrt aller *bāsār* wie Gras (Jes 40, 6). In der Priesterschrift ergeht über *kāl-bāsār* das Flutgericht, weil *alles Fleisch* als solches *seinen Weg auf Erden verdorben hatte* (Gen 6, 12). Darum ist es auch *alles Fleisch*, das der Sünden Lasten vor Gott bringt (Ps 65, 3f).“ У грчкој верзији: (...) ὅτι κατέφθειρεν πᾶσα σάρξ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. (*Gen* VI 12) Затим Волф своје тумачење изводи даље и преко кумранских списа доводи до апостола Павла: „So meint schon innerhalb des Alten Testaments *bāsār* nicht nur die Kraftlosigkeit des sterblichen Geschöpfes, sondern auch seine Schwäche in der Treue und im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Zur kreatürlichen Hinfälligkeit kommt die ethische. Nicht erst die Texte von Qumran, die vom *schuldigen Fleisch* (*b<sup>s</sup>ār ’ašmæ* 1 QM 12: 12) und vom *Fleisch des Unrechts* (*b<sup>s</sup>ār ’awael* 1 QS 11: 9) sprechen, befinden sich auf dem Weg zu der paulinischen Erkenntnis, *dass in meinem Fleische das Gute nicht wohnt*. (Röm 7, 5. 18). Zu diesem Fleisch steht der Geist in vollendetem Gegensatz (Jes 31, 3), aber er ist auch seine Hoffnung (Jo 3, 1).“ (WOLFF 2010, 63) Међутим, в. доле н. 532 и *Ro* VII 5; 18-20.

„(...) у нама који не живимо (у животу се не руководимо) по плоти (плотски), већ по Духу.“ (Ro VIII 4)<sup>528</sup>

Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν·

„Тако, дакле, браћо, нисмо дужници плоти – да по плоти (плотски) живимо; јер ако по плоти (плотски) живите, умрећете.“ (Ro VIII 12-3)

Ваља се још осврнути и на тумачење Лидемана, чувеног немачког егзегете из деветнаестог века, који је такође у овим употреба уочио тај активан карактер појма σάρξ, притом га одређујући као грешну енергију (*sündige Energie*). Међутим, код Лидемана је проблематично културноисторијско тумачење по коме би се такав појам σάρξ код апостола Павла заснивао на нешто другачијој интеракцији између старозаветне и хеленистичке традиције; наиме, по Лидеману старозаветни утицај би био ограничен на целовиту слику човека док би утицај хеленистичке антропологије био преовлађујући, тако што би из хеленистичког дуализма између материје и духа произлазио активан карактер појма σάρξ. (LÜDEMANN 1872, 27; 74-7) Међутим, ту је Лидеманово тумачење по нама дошло до својих граница, будући да се појам σάρξ у хеленистичким (као и у најранијим хеленским) употребама, како је горе нотирано, у основи може тумачити као телесна материја, односно као одређен део тела, или, у најбољем случају, као ознака (тј. као синегдоха) за цело тело, такође са пасивном конотацијом, стога би одатле пре пасивност могла бити његово главно антрополошко обележје, а не никако овакав вид животне активности.<sup>529</sup> Напротив, и активан карактер појма σάρξ код апостола Павла може се спонтаније изводити из старозаветне представе плоти оживљене животворним дахом, што је приликом превођења у *Сентуагинти*, како је већ претпостављено, могло довести до слабо запаженог приближавања, ако не и до

---

<sup>528</sup> Уп. : „περιπατέω (...) 2. to conduct one's life, *comport oneself, behave, live as habit of conduct*; (...) – The norm of conduct is designated by *κατά* w. acc. *κατὰ ἄνθρωπον like ordinary (unregenerate) persons* 1 Cor 3:3. *κατὰ σάρκα according to the old self viz. the 'flesh' as opposed to the new self under the 'spirit'* Ro 8: 4; 2 Cor 10: 2.“ (BDAG 803) Треба одмах указати да ту у супротном изразу *κατὰ πνεῦμα* термин *πνεῦμα* није антрополошка ознака, већ (Свети) Дух који конституише „новог“ човека (в. доле Ro VIII 9; Gal V 16-7); за израз *κατὰ σάρκα στρατεύεσθαι* в. горе II Cor X 3.

<sup>529</sup> „Danach scheint es richtig, bei Paulus, in der Weise der späteren Griechen σάρξ einfach gleich Körper zu nehmen. Es ist vielmehr nur der Stoff des Körpers.“ (LÜDEMANN 1872, 7)

прожимања главних носилаца те представе у грчкој верзији, тј. појма σάρξ са појмовима πνοή/πνεῦμα и ψυχή, који се са друге стране, у хеленској (и хеленистичкој) традицији, чврсто држе на супротним антрополошким половима.

Битно је поновити да је и у овим специфичним употребама појам σάρξ интегрална антрополошка ознака; дакле, старозаветна целовита слика човека је сасвим задржана, што је иначе случај и са појмом σῶμα код апостола Павла; међутим, разлика је у томе што појам σάρξ ту репрезентује активног човека, који извршава одређена дела (τὰ ἔργα τῆς σαρκός, в. доле Gal V 19-21), размишља, настоји (φρόνημα τῆς σαρκός, в. доле Ro VIII 6-8; πρόνοια τῆς σαρκός, в. доле Ro XIII 14) и жели (σάρξ ἐπιθυμεῖ, в. доле Gal V 17), при чему је та активност погрешно усмерена на чисто овоземаљске, приземне циљеве, и у крајњем исходу испоставља се као погубна. Ако је, дакле, такав активан антрополошки принцип неспутан, онда он за собом повлачи конкретна дела:

φανερὰ δὲ ἐστὶν τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστιν πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις, ἃ προλέγω ὑμῖν, καθὼς προεῖπον ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.

„А плотска дела су позната, то су: блуд, нечистота, распојасаност, идолопоклонство, чарање, непријатељства, свађа, пакост, гневљивост, сплетке, раздори, странке, зависти, пијанке, пировања, и тим слична дела, за која вам унапред говорим, као што раније рекох, да они који тако шта чине неће наследити царство Божје.“ (Gal V 19-21)

Даље се може констатовати да појам σάρξ код апостола Павла своју активност истим интензитетом испољава у свим човековим животним доменима, како у телесном тако и у психичком, што такође има корене у старозаветној представи оживљене плоти. Тако појам σάρξ, поседујући изворну животност, изворну животну активност, у оквиру категорије земаљско-створено обједињује све животне функције људског бића: дакле, поред телесних, и психичке, што је такође нов моменат у семантици проучаваног термина; одатле, наимае, произлазе јединствени грчки изрази који нису посведочени пре апостола Павла:

τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ Πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται· οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.

„Јер стремљење плоти (плотског човека) је смрт, а стремљење Духа је живот и мир. Зато је стремљење плоти (плотског човека) непријатељство према Богу, будући да се не покорава Божјем закону, нити може. А они који су [сасвим] плотски (у грешном стању), не могу угодити Богу.“ (Ro VIII 6-8; за израз νοῦς τῆς σαρκὸς в. горе Col II 18)

ἀλλ' ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθε εἰς ἐπιθυμίας.

„Него се одените у Господа Исуса Христа, и старање које плот намеће (> захтевање плоти/своје плотске стране) не доводите до страсти.“ (Ro XIII 14)<sup>530</sup>

Такође се може приметити да апостол Павле овакав активан антрополошки принцип σάρξ систематски уклапа у своју теологију и повезује са другим кључним појмовима. Тако је успостављена спрега σάρξ и ἀμαρτία, што ваља донекле расветлити, бар из угла наше досадашње дискусије. Посреди је употреба у којој је појам σάρξ пре свега интегрална антрополошка ознака, дакле, за целог човека, али за човека који је суштински обележен грехом:

οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκὶ μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ· οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω ἐγὼ τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοί ἀμαρτία.

„Знам, наима, да у мени, то јест, у мојој плоти (у мени као плотском човеку), добро не обитава;<sup>531</sup> јер хтети – тога има у мени, али чинити добро – тога нема. Јер не

---

<sup>530</sup> И ту је генитив τῆς σαρκὸς, као и у претходним изразима (τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς; φρόνημα τῆς σαρκὸς), по нашем мишљењу најбоље схватити као субјектни, што је у складу са активним карактером термина σάρξ (поготово у вези са афектима, в. доле ἐπιθυμία σαρκὸς Gal V 16-7); међутим, тај се генитив у изразу πρόνοια τῆς σαρκὸς на разматраном месту листом тумачи као објектни, уп. релевантни српски превод: „(...) и не старајте се за тело – како ћете задовољити пожуде.“ (Емилијан М. Чарнић 1990); исто тако је и у нем. преводу: „(...) und sorgt nicht so für euren Leib, daß die Begierden erwachen.“ (Einheitsübersetzung 1998) Међутим, уп. драгоцено тумачење: „бригу о својој плоти немојте претварати у страсти“, тј. немојте се старати о своме телу у тој мери да та брига прерасте у грешну опседнутост њиме. Из овог контекста излази да је τῆς σαρκὸς πρόνοια сама по себи неутралан појам (легитимно је старати се о своме телу до извесне мере) (професор Александар Лома).

чиним добро које желим, него зло, које не желим, то чиним. А када чиним оно што не желим, то већ не чиним више ја, него грех који у мени обитава.“ (Ro VII 18-20)<sup>532</sup>

Одатле се изводи израз εἶναι ἐν (τῇ) σαρκί, који се примењује на људе у грешном, необновљеном стању.<sup>533</sup>

ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.

„А ви нисте у стању греха (у плотском стању), него у Духу, ако Божји Дух заиста обитава у вама. Ко пак нема Христова Духа, тај Њему не припада.“ (Ro VIII 9; в. горе и *ibid.* VIII 8)

Затим се на појединим местима може уочити за наше тумачење индикативан поступак којим се израз εἶναι ἐν (τῇ) σαρκί експлицира, тј. стање греха и њему својствена активност даље се развијају и појашњавају повезивањем се другим појмовима:

---

<sup>531</sup> Уп. формалну паралелу: ἀγαθὸν ἐν σάρκι μὴ ἐπιζητεῖ. „Немој тражити добро у плоти (телесности).“ (Sextus Pythagoras = Sententiae 317)

<sup>532</sup> У најрелевантнијем новозаветном речнику се уопште не нотира очигледна активност појма σάρξ, дакле, нити конкретно на разматраном месту нити иначе у овим специфичним употребама код апостола Павла, већ се његова негативна конотација ограничава искључиво на телесни домен и изводи из епикурејства; дакле, изостављена је, како смо је горе означили и из *Сентуагинте* извели, прва кључна семантичка детерминанта у овим употребама: „In Paul's thought esp., all parts of the body constitute a totality known as σάρξ or *flesh*, which is dominated by sin to such a degree that wherever flesh is, all forms of sin are likew. present, and no good thing can live in the σάρξ Ro 7: 18. The OT lays no stress on a necessary relationship betw. flesh as a substance, and sin. But for Epicurus the σάρξ is the bearer of sinful feelings and desires as well as the means of sensual enjoyment (...)“ (BDAG 915). Том коментару се може додати још једна блага корекција: наиме, та негативна конотација пре се може повезати са антиепикурејском полемиком него са самим Епикуровим учењем (в. горе поглавље 4.1.4). Са друге стране, сâм активан карактер појма σάρξ на разматраном месту би индиректно произлазио из контекста испуњеног бројним глаголима са активним значењем: θέλειν, κατεργάζεσθαι, ποιεῖν, πράσσειν.

<sup>533</sup> Уп. : „ἐν (τῇ) σαρκὶ εἶναι *be in an unregenerate (and sinful) state* Ro 7: 5; 8: 8f.“ (BDAG 915) Са друге стране, горе су узете у обзир употребе код апостола Павла у којима је допуна ἐν (τῇ) σαρκὶ у споју са другим глаголима показује неутрално значење, означавајући људску ограничену, биолошку егзистенцију: ἐν σαρκὶ περιπατεῖν II Cor X 3; ζῆν ἐν σαρκὶ Gal II 20; ζῆν ἐν σαρκὶ и ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ Phil I 22; 24.



ὅτε γὰρ ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.

„Јер, док смо били у грешном (плотском) стању, у нашим удовима дејствовале су путем закона грешне страсти, тако да смо изродили (уродили) плодове у корист смрти.“ (Ro VII 5)<sup>534</sup>

Дакле, у том поступку експликације следећи битан моменат се издваја: веза појма σάρξ са прилично апстрактним теолошким појмовима, пре свега са грехом (ἁμαρτία), а затим и са законом (νόμος) и смрћу (θάνατος), бива на антрополошком плану конкретнија, на неки начин пластичнија и реалнија, свођењем управо на афекте; ту друга, горе назначена, семантичка детерминанта (или пре хеленистичка компонента) у овим најкарактеристичнијим употребама код апостола Павла долази до изражаја. Другим речима, афекти су најочитија еманација оваквог активног антрополошког принципа σάρξ:

Λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε.

„Него кажем: живите у Духу (Духом) па нећете извршити (задовољити) појуду коју намеће плот. Јер плот жуди (подиже се) против Духа, а Дух против плоти; то се једно другом противи, да не чините што бисте желели.“ (Gal V 16-7; в. горе и Ro XIII 14)<sup>535</sup>

οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.

---

<sup>534</sup> Ако се ту и на претходном месту израз ἐν (τῇ) σαρκὶ εἶναι преведе као „бити у телу“, губи се поента: „Јер, кад смо били у телу (...)“; „А ви нисте сасвим у телу (...)“ (Емилијан М. Чарнић 1990); наима, апостол Павле се обраћа људима који још увек „нису изашли из тела“, тј. живим људима од крви и меса, а не утварама (в. горе Lk XXIV 39). Уп. : „τὰ παθήματα ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν the passions were at work in our members Ro 7: 5 (the εἰς foll. introduces the goal).“ (BDAG 335) „πάθημα, ατος, τό (...) 2. (...) in a bad sense (Plut., Mor. 1128e) in our lit. only in Paul and only in the pl. interests, desires τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν (the) sinful desires (not limited to sexual interest) Ro 7: 5.“ (BDAG 748)

<sup>535</sup> Уп. : „(...) the gen. can also indicate the origin and seat of the desire τελεῖν ἐπιθυμίαν σαρκός gratify the cravings of the flesh Gal 5: 16.“ (BDAG 372) „ἐπιθυμίαν σαρκός τελεῖν carry out what the flesh desires, satisfy one's physical desires Gal 5: 16.“ (BDAG 997) За израз ἐπιθυμία τῆς σαρκός в. горе Eph II 3.

„А они који припадају Христу Исусу распели су плот са свим страстима и појудама.“ (Gal V 24)<sup>536</sup>

У односу на претходне традиције ту се назире једна дискретна, али свакако битна дистинкција, на коју смо већ скренули пажњу: појму σάρξ се код апостола Павла при избијању афеката приписује активна улога; наиме, управо спрега између његовог активног карактера и греха изазива, производи афекте. Стога се појам σάρξ код апостола Павла може слободније дефинисати као енергија без које афекти не могу настати нити се развити; међутим, у хеленској традицији, у главним филозофским системима, за то је углавном одговоран појам ψυχή, односно његов ирационални део. Такође, код Филона Александријског телесност, подједнако заступљена појмовима σῶμα и σάρξ, само је супстрат, место на коме се афекти пре свега манифестују, али не и њихов прави извор.

Посебно у погледу антитезе σάρξ – πνεῦμα, која у разматраним употребама код апостола Павла заузима централно место, треба назначити основну дистинкцију управо у односу на Филона Александријског, главног „конкурента“ у ондашњим јеврејским духовним круговима и сјајног представника такозване теологије мудрости, код кога се такође јасно оцртава специфична и дубоко промишљена антитеза σάρξ – πνεῦμα, али која је ипак у највећој мери зависна од хеленске (хеленистичке) традиције.<sup>537</sup> Тако се код Филона Александријског појам σάρξ на антрополошком плану пре свега налази у директној опреци са појмом ψυχή: наиме, плот представља окове за душу, најтеже је оптерећује и спутава јој узлет у небо, те је и највећи кривац за људско незнање.<sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> Уп. : „σταυρώω (...) 2. destroy through connection with the crucifixion of Christ, crucify, a transcendent sense in ext. of 1, of imitation of Christ; fig. οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν *those who belong to Christ Jesus have crucified the flesh* w. its sinful desires Gal 5: 24.“ (BDAG 941)

<sup>537</sup> „Der σάρξ – πνεῦμα-Dualismus war Paulus aus dem hellenistischen Judenchristentum vorgegeben (...). Religionsgeschichtlich dürfte die jüdische Weisheitsliteratur der Ausgangspunkt dieser Antithese sein. Ein reflektierter σάρξ – πνεῦμα-Dualismus findet sich bei Philo.“ (BRANDENBURGER 1968, 114-) „Religionsgeschichtlich wurzelt das paulinische Geistverständnis im hellenistischen Judentum, wobei eine besondere Nähe zu Philo besteht. Wie Paulus kennt auch Philo die Antithese σάρξ – πνεῦμα.“ (SCHNELLE 2003, 231)

<sup>538</sup> (...) ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐπὶ ἄνετος τοῦ τῆς σαρκὸς δεσμοῦ γένηται ἢ ψυχή. (*De virtutibus* 79) ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι

Затим се та антропологија преноси на виши план: пошто је Бог бестелесан и Биће без плоти, посвећивање Богу за човека истовремено подразумева одвраћање и одвајање од појма *σάρξ*, а у крајњем исходу тога посвећивања, и ступање у област божанског Духа (в. *Quod deus sit immutabilis* 140-183). Стога по Филону Александријском постоје две класе људи и два опречна пута, пут спаса и пут пропасти:

ὥστε διπτὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θειῷ πνεύματι λογισμῶ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδος ἐστὶ πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ θείας εἰκόνας ἐμφερὲς ἐκμαγεῖον.

„Тако постоје две врсте људи: наиме, једни живе божанским Духом и разумом, а други се у животу поводе за крвљу и уживањем плоти. Ова друга врста је творевина од земље, а она прва верна копија божанске слике.“ (*Quis rerum divinarum heres sit* 57)

διὸ δὴ πνεῦμα θεῖον μένειν μὲν δυνατὸν ἐν ψυχῇ, διαμένειν δὲ ἀδύνατον, ὡς εἶπομεν. (...) αἴτιον δὲ τῆς ἀνεπισημοσύνης μέγιστον ἢ σὰρξ καὶ ἢ πρὸς σάρκα οἰκείωσις: καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ φάσκων διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι.

„Стога је могуће да божански Дух борави у души, али не и да у њој опстане (задржи се), као што смо већ рекли. (...) Наиме, највећи кривци за [наше] незнање су плот и зближавање са њом. И сάμ [Мојсије] то потврђује речима: Пошто су они (људи) плот (од крви и меса), божански Дух не може остати [у њима].“ (*De gigantibus* 28-29)<sup>539</sup>

κατέφθειρε πᾶσα σὰρξ τὴν τοῦ αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου τελείαν ὁδὸν τὴν πρὸς Θεὸν ἄγουσαν. ταύτην ἴσθι σοφίαν: διὰ γὰρ ταύτης ὁ νοῦς ποδηγετούμενος εὐθείας καὶ λεωφόρου ὑπαρχούσης ἄχρι τῶν τερμάτων ἀφικνεῖται: τὸ δὲ τέρμα

---

θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θεῖων, ὧν ἄπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν. ὅσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἐλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῆ προσερερίζωνται. (*De gigantibus* 31; в. доле и *ibid.* 28-9)

<sup>539</sup> Филон Александријски ту својој интерпретацији у духу платонске философије прилагођава следеће стихове из *Септуагинте*: καὶ εἶπεν Κύριος ὁ Θεός Οὐ μὴ καταμείνη τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη. „И Господ Бог рече: Мој дух у овим људима неће довека остати будући да су од крви и меса (плот); њихови дани (њихов животни век) биће сто двадесет година.“ (*Gen* VI 3) Међутим, ту појам πνεῦμα задржава изворно библијско значење израза πνοή ζωῆς „животни дах, животодавни принцип“ из епизоде о стварању човека (в. горе *Gen* II 7), што са друге стране потврђује и израз πνεῦμα ζωῆς у стиховима који се непосредно и у истом контексту надовезују на разматране (в. горе *Gen* VI 17; VII 15).

τῆς ὁδοῦ γνώσις ἐστι καὶ ἐπιστήμη Θεοῦ. ταύτην τὴν ἀτραπὸν μισεῖ καὶ προβέβληται καὶ φθείρειν ἐπιχειρεῖ πᾶς ὁ σαρκῶν ἐταῖρος. οὐδενὶ γὰρ οὕτως οὐδὲν ἀντίπαλον ὡς ἐπιστήμη σαρκὸς ἡδονῆ.

„Сав људски род исквари (изопачи) савршен пут вечног и непропадљивог [живота], који води Богу. И знај да је тај пут мудрост. Јер ум вођен тим путем, који је прав и проходан, достиже циљ; елем, циљ пута је спознаја и познање Бога. Сваки пак љубитељ плоти мрзи тај пут и грози га се, те на крају настоји да га уништи; наима, ништа није другом тако опречно као знање плотском уживању.“ (*Quod deus sit immutabilis* 142-4)<sup>540</sup>

Сви ти издвојени елементи теологије мудрости у оквиру шире омеђене антитезе σάρξ – πνεῦμα могу се по Бранденбургеру, већ цитираном немачком егзегети, препознати код апостола Павла, те би се и сама његова антитеза σάρξ – πνεῦμα у крајњој линији без проблема одатле изводила, дакле, из теологије мудрости Филона Александријског. (BRANDENBURGER 1968, 114-; 155) Тако би код апостола Павла на порекло антитезе σάρξ – πνεῦμα из теологије мудрости индиректно указивали следећи елементи: појмови: мудрост (σοφία),<sup>541</sup> Дух (Божји) (πνεῦμα Θεοῦ),<sup>542</sup> ум (νοῦς),<sup>543</sup>

---

<sup>540</sup> Веома је занимљиво да за антиепикурејску полемику карактеристичан израз σαρκὸς ἡδονῆ није посведочен код апостола Павла; можда зато што би се у њему генитив σαρκός пре схватио као објектни у значењу „уживање у плоти“, те се тако не би уклопио у концепцију активног антрополошког принципа σάρξ. Наима, код Епикура се за појам σάρξ непосредно везује појам ἡδονῆ (~ τὸ ἡδόμενον) „уживање“, тј. плот је место на којем се уживање најјасније очитује и доживљава, в. горе *Sent.* IV; *ib.* XVIII; *Gnomologium Vaticanum Epicureum* fr. 33; Fr. 409.

<sup>541</sup> Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου (...) ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην (...) „Мудрост говоримо међу савршенима, али не мудрост овога света (...) него говоримо Божју мудрост у тајни скривену (...)“ (*I Cor* II 6-8).

<sup>542</sup> ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. (...) οὕτως καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ (...) „А нама је Бог открио посредством Духа; јер Дух испитује све, и дубине Божје. (...) Тако исто нико – сем Божјег Духа – не спозна Божје тајне. Ми пак нисмо примили духа овога света, него Духа који је од Бога (...)“ (*I Cor* II 10; 11; 12). Ту ваља одмах указати на суптилну и евентуално битну разлику у избору речи између Филона Александријског и апостола Павла; наима, код Филона Александријског на разматраним местима увек је посредни израз τὸ θεῖον πνεῦμα/πνεῦμα θεῖον, који је посведочен у *Септуагинти*: (...) καὶ ἐνέπλησα

најзад, и подела људи на две класе: савршени/духовни – природни (земаљски)/плотски (τέλειοις/πνευματικός – ψυχικός/σάρκινος σαρκικός).<sup>544</sup> Поред наведених додирних тачака ипак се између Филона Александријског и апостола Павла могу установити знатне разлике, што доводи у питање Бранденбургову добро поткрепљену хипотезу. Наравно, ваља се најпре фокусирати на појам σάρξ, а затим указати на друге неподударности, пре свега антрополошке.<sup>545</sup> Код Филона Александријског појам σάρξ је увек везан за материју (или пре сâм оличава материју) и никад не наговештава онакав

---

αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐν παντὶ ἔργῳ (...) (Ex XXXI 3) Код апостола Павла, међутим, придев θεῖος уопште није посведочен, што се може опрезно узети као још једна назнака дистанцирања у односу на Филона Александријског, пошто је горе указано на значај *Септуагинте* за новозаветне ауторе, а поготову за самог апостола Павла. Изразу πνεῦμα (τοῦ) Θεοῦ код апостола Павла еквивалентан је израз πνεῦμα Χριστοῦ (в. горе Ro VIII 9); са друге стране, и израз πνεῦμα Θεοῦ посведочен је на почетку *Септуагинте*: (...) καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. (I 2)

<sup>543</sup> (...) ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός (...) „(...) него се преображавајте обнављањем ума (...)“ (Ro XII 2); ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. „Тако, дакле, ја сâм умом служим Божјем закону, а својим грешним бићем (својим грешним настојањем) закону греха.“ (Ro VII 25)

<sup>544</sup> (...) πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες. ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν (...) „(...) тумачећи оно што је духовно духовним људима. А земаљски човек не прима што је од Божјег Духа, будући да је то за њега лудост (...)“ (I Cor II 13-4; в. горе ibid. 6-8) Уп. коментар: „adj. ψυχικός ἄνθρωπος *an unspiritual pers.*, one who merely functions bodily, without being touched by the Spirit of God 1 Cor 2: 14.“ (BDAG 1100) Καὶ γὰρ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλήσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. (I Cor III; в. горе превод)

<sup>545</sup> Шнеле, познати савремени немачки теолог, разлику између апостола Павла и Филона Александријског у контексту антитезе σάρξ – πνεῦμα искључиво своди на појам πνεῦμα: „Bildet die Weisheitliteratur am ehesten den Verstehenshorizont der paulinischen Pneumatologie, so bestehen doch zwei entscheidende Unterschiede: 1) Für Paulus ist πνεῦμα *der* Ausdruck für die Präsenz und Wirkung des Göttlichen, während z.B. Philo πνεῦμα nur neben σοφία, λόγος und νοῦς verwendet. 2) Paulus bindet die Geistvorstellung konsequent an die Christologie und Eschatologie.“ Шнеле се, дакле, ту уопште и не осврће на појам σάρξ нити на његову антрополошку релевантност; штавише, он за њега и није антрополошки појам: „σῶμα ist der Mensch selbst, die σάρξ hingegen eine fremde, ihn beanspruchende Macht.“ (SCHNELLE 2003, 231; 567)

вид активности какав је код апостола Павла доминантан.<sup>546</sup> Материја пак увек важи за пасивну, те је стога, како смо већ рекли, појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  код Филона Александријског пре супстрат, место на коме се афекти манифестују, док је код апостола Павла енергија која изазива афекте и чини да се они даље развијају. Такође, суштинска разлика је у томе што код Филона појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  више не означава целог човека, већ само онај део који је стециште афеката, а у изузетном и најбољем случају и осећања (*De agricultura* 97); напротив, појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  је код апостола Павла, како је већ указано, интегрална антрополошка ознака, дакле, за целог активног човека. Ведели смо на разматраним местима да је у теологији Филона Александријског један од најбитнијих антрополошких појмова свакако појам  $\psi\upsilon\chi\eta$ , који са платонском вредношћу бестелесне и бесмртне душе, заједно са другим блиским појмовима ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ), у дуалистичком контексту фигурира као супротан пол појму тела и телесности уопште; са друге стране, код апостола Павла и углавном у целом *Новом Завету* (в. горе *Mt VI* 25), појам  $\psi\upsilon\chi\eta$  показује сведеније и неутралније библијско значење, оличавајући човекову урођену и ограничену животност (в. горе *Gen VI* 3); другим речима, код апостола Павла то је животодавни принцип, голи живот, а ни у ком случају неки апстрактан, божански (бесмртан) елемент у човеку. Штавише, код апостола Павла придевом  $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  одређује се сâмо тело ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$   $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$ , в. горе *I Cor XV* 42-4), што би код Филона Александријског било тешко замисливо. Такође, горе смо се приликом разматрања термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  већ осврнули на антрополошко стање „огољености“ код апостола Павла, што се приближава класичној платонској представи и може се условно тумачити као огољеност, тј. ослобођеност душе од тела (в. горе *II Cor V* 1-8).<sup>547</sup> Тада

---

<sup>546</sup> Бранденбургер пак експлицитно поистовећује појмове  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  и  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  код Филона Александријског, наглашавајући притом њихову пасивну улогу у односу на појам  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ , са чиме се можемо сложити, али проблем је у томе што то механички даље преноси на антропологију апостола Павла: „*Sarx und Soma sind dabei schon als Sitz und Ursprung der Leidenschaften verstanden, doch nicht als feindlich agierende Potenzen, das Belasten und Täuschen des Geistes durch Soma und Sarx ist mehr passiv gedacht.*“ (BRANDENBURGER 1968, 118) По свему судећи Бранденбургер се налази истим позицијама као и његови чувени претходници: „ *$\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  ist die irdisch materielle, lebendige substanz des tierischen organismus.*“ (HOLSTEN 1868, 375) „*Danach scheint es richtig, bei Paulus, in der Weise der späteren Griechen  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  einfach gleich Körper zu nehmen. Es ist vielmehr nur der Stoff des Körpers.*“ (LÜDEMANN 1872, 7)

<sup>547</sup> Веома је индикативно да неке стихове из тог одељка Бранденбургер извучи из контекста и уклапа у своје тумачење: „*In 2Kor 5, 1-3 wird das irdisch-fleischliche Sein (...) als etwas Beschwerendes und*

смо закључили да по апостолу Павлу то није пожељно стање за човека, већ се преко њега и у перспективи свеопштег васкрсења антиципира узвишенији и суптилнији облик телесности као коначно решење човекове заробљености у пропадљивост и смртност. Најзад, Филон Александријски употребљава термине  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  без разлике (уп. *De migratione Abrahami* 16-19), што је углавном у складу са хеленистичком, шире узевши, и са хеленском философском традицијом, уводећи у своју интерпретацију *Старога Завета* одговарајући дуализам, што код њега повлачи необичну и изворном старозаветном осећају туђу консеквенцу – непрестан захтев за сузбијање сензибилности.

---

Bedrückendes betrachtet.“ (BRANDENBURGER 1968, 177) Свакако треба напоменути да се у тим стиховима (*II Cor V 1-3*) не јављају термини  $\sigma\omega\mu\alpha$ ,  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  и  $\psi\upsilon\chi\eta$ .

## 5. Закључак

У овом докторском раду изложена је семантичка анализа термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ . Развој њихових употреба и значења прослеђен је и документован бројним потврдама од почетка писане предаје па све до *Новог Завета*.

Основни циљ који смо пред себе ставили у овом раду био је да кроз три семантичко-историјска пресека сагледамо антрополошки и теолошки значај који изабрани термини добијају у *Новом Завету*. Тај циљ је условио да рад у великој мери поприми форму контрастивне анализе, стављене у службу настојања да се у односу на две претхришћанске књижевне традиције издвоји и нагласи све оно што је са собом донела њихова новозаветна појава и употреба. Кренувши са тих полазишта, дошли смо до следећих резултата.

Термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , који је временом потиснуо све друге ознаке у вези са телом и најзад послужио као основа за модерни појам *тело*, посведочен је у хомерским еповима искључиво у значењу „мртво тело човека или животиње, лешина“. Може се приметити да се хомерски човек најпре у функционисању својих удова, у непрекидном покрету, доживљавао и приказивао као живо тело, док термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  насупрот томе ту представља тело као непомичан предмет који се налази у спољашњем свету. У том погледу веома је индикативно да у хомерској лексици не постоји израз којим би се у целини обухватило живо тело; могу се, наиме, издвојити само парцијалне ознаке или плуралне концепције, како смо их горе назвали, за поједине „динамичне“ делове тела као што су  $\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\alpha$ ,  $\gamma\upsilon\tilde{\iota}\alpha$  (можда би ту спадао и облик  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\varsigma$  ако се слободније схвати као мускуларни апарат), као и нешто апстрактнији изрази као  $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$  „телесна грађа“ и  $\chi\rho\acute{\omega}\varsigma$  „кожа“ (у смислу носиоца боје и спољашње контуре човека). Стога ваља подвући да се човек код Хомера једино као мртав означава уопштавајућим појмом, и то овде проучаваним термином  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , будући да у тренутку смрти престаје његова животна динамичност и гасе се различите функције организма, што одликује живог човека; дакле, код Хомера се цео човек, заправо личност, своди у том преломном тренутку на мртво тело, поистовећује се са мртвим телом, што уверљиво потврђују сами почетни стихови *Илијаде*. И други проучавани термин,  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , код Хомера је непосредно сучељен са смрћу и у том контексту постављен у јасну опреку према елементу  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , који је ту најпре „подобан сну“, а затим од Платона коначно бесмртан и неприкосновен



у сваком погледу, што је једном заувек предодредило конотацију ефемерности и пропадљивости првог термина. Са друге стране, код Хомера се већ назире прва и основна равна на којој се оба проучавана термина на одређен начин и разграничавају и истовремено нераскидиво везују у хеленској традицији, а то је анатомија, пре свега човека; дакле, са становишта анатомије наспрам појединих делова тела, међу којима је и термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у значењу телесне супстанце – „месо“ (углавном pl.  $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\varsigma$ ), стоји појам  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  који их обједињује. Пошто се појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  узима као материја за разлику од појма  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  који оличава обликом заокружену целину, тај се однос најзад своди и на опозицију конкретно ( $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ ) – апстрактно ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ). Међутим, Аристотел у свом систему додељује и појму  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  одређен ниво апстракције амбивалентно га дефинишући и као материју у односу на тело и органе, и, са друге стране, као издвојени облик у односу на материју из које се сâм састоји.

Дакле, у хеленској традицији, у првом семантичком пресеку, термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  пре свега читује изразит пасивни карактер иако у одређеном тренутку почиње да се примењује и на живо тело. Међутим, то својство живота не припада самом појму  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , већ искључиво зависи од другог знаменитог елемента –  $\psi\upsilon\chi\eta$ ; наиме, најранија испитана сведочанства код пресократоваца навела су нас на претпоставку да је термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  у релацији, углавном у опреци, према термину  $\psi\upsilon\chi\eta$ , постао преовлађујућа ознака за живо тело човека. Штавише, тада се већ у хеленској мисли увелико назире и наговештава цепање човека на смртно тело и бесмртну душу, о чему сведочи знаменита орфичка опозиција између душе ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) и тела ( $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ ) као њеног гроба ( $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$ ). Ипак Платон успоставља строгу и, како ће се показати, далекосежну дихотомију између тела као „тамнице душе“ и саме нематеријалне душе коју смрт тела ослобађа њеног ропства. Насупрот овом Платоновом „спиритуалистичком“ схватању човековог суштаства стоји Аристотелово гледиште душе као нераздвојиве од тела, при чему је тело материјал који душа обликује и којим твори целовитог човека као своје уметничко дело. Пошто је тело одређено материјом и обликом, душа се онда по Аристотелу мора схватити као његова крајња сврха, која га на крају и чини нечим специфичним. Дакле, посредни је другачија формулација појма тело него код Платона: душа као ентелехија ( $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ ) неразлучива је од свога тела јер се пројављује као његов облик ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ). У складу с Аристотелом, стоици су на тело гледали као на неодвојиви део човекове личности и у том смислу на душу као на нешто телесно, умногоне налик на савремено схватање

човековог психосоматског јединства. Са друге стране и опет најочитије од Платона, значењем „живо тело, организам“ термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  прераста у ознаку за целину којом су најпре обједињени различити делови сада живог тела и све животне функције које се одвијају у живом организму, што је прекретница у односу на Хомера јер је перспектива изокренута: генерализујући потенцијал термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  примењује се на живо, а не на мртво тело; то је било полазиште да се даље развијају и све оне апстрактне употребе у којима термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  означава сложену целину у различитим доменима, у физици и политици. Термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  развија и индивидуализујуће значење „појединац, личност“ такође са јасном конотацијом пасивности. Ту значење „роб“ ваља посебно издвојити зато што додатно и коначно продубљује и појачава изворне антрополошке контуре појма  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ . Наиме, појединац маркиран термином  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  свакако није слободан човек нити целовита личност у животу и поступању, већ човек који је готово деградиран на стање предмета, дакле, роб кога детерминишу спољашње околности. Најзад, у физици, изузевши стоичко учење, термин  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  постаје устаљена ознака за материјално тело (предмет), са израженом пасивном димензијом, јер се одређује и покреће споља.

У анализи смо такође нотирали чињеницу да се у хеленској традицији и за термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  све више почиње везивати развијенија представа људског тела као целине, најраније и најочитије код трагедиографа. Дакле, када термин  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , било у плуралу или сингулару, очитује ту целовитост, тада је пре свега у првом плану живо тело у основном смислу опажљивог аспекта људског бића, што има директну паралелу у употребама термина  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  такође код трагедиографа; поред тога, поједина места код Платона употпуњавају песничке примере такве употребе, будући да се на њима термином  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  маркира онај део тела на којем се физичке промене, болест и старост, најјасније показују. Опет код Платона, у већ проширеном оквиру дубоко укорењене антитезе  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha - \psi\upsilon\chi\eta$ , изразита негативна антрополошка конотација се са првог члана рефлектује на појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ . И код Плутарха повремено, опет по узору на Платона, уместо уобичајене антитезе  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha - \psi\upsilon\chi\eta$ , појмови  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  и  $\psi\upsilon\chi\eta$  искрсну као елементи из којих се човек састоји. Епиктет, чврсто се ослањајући на исти, Платонов дискурс, пропадљивом телу означеном деминутивом  $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu$  супротставља истинско ја –  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Међутим, до даљег и са становишта *Новог Завета* далекосежнијег развоја тих конотација појма  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  долази код философа Епикура и његових противника. Ако је

Платон у свој философски систем увео и детаљно разрадио концепцију ἐπιθυμία κατὰ σῶμα, Епикур пак успоставља аналогну ἢ κατὰ σάρκα ἡδονή (~ τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα), која је ипак по много чему особена. Дакле, код Епикура се за појам σάρξ непосредно везује појам ἡδονή (~ τὸ ἡδόμενον) „уживање“, тј. плот је место где се уживање најјасније манифестује и доживљава. Будући да се само настајање уживања објашњавало узајамним и чисто механичким дејством атома, уживање које се лоцирало и осећало у појму σάρξ, као најочигледније, код Епикура долази у први план. Епикур се ипак не задржава на томе, већ разрађује суптилну и у животу применљиву стратегију, поистовећену са појмом διάνοια, који, надређен и супротстављен антониму σάρξ, омогућава човеку у животу да контролише пориве своје плоти ка незаситом уживању, те да најзад постигне мудро суздржавање. Коначно, изрази попут ἡδονή σαρκός у новозаветно време већ су увелико стекли статус антиепикурејских парола, које су још одраније почели преузимати хеленизовани Јевреји, Филон Александријски, отприлике истовремено са *Новим Заветом*, чини то удевајући их у свој специфични контекст, што се са своје стране одразило на уобличавање новозаветних употреба термина σάρξ, поготову код апостола Павла.

Најзад, можемо закључити да схватања антрополошке категорије тела и телесности, у хеленској традицији оличене у проучаваним терминима σῶμα и σάρξ, показују значајне разлике током свога развоја; наиме, та категорија није била нешто једнозначно и константно. Међутим, у свим тим различитим гледиштима може се уочити једна заједничка црта: већи нагласак на човековој *индивидуалности* и индивидуалном карактеру његове овоземаљске егзистенције, било да је у питању Платонов *nauta in nave* или Аристотелов савршени склад душе и тела или Епикурова суптилна животна „стратегија“. При свему томе, у старогрчких мислилаца се не види јасно спроведена лингвистичка (или пре лексичка) разлика између тела као физичке појавности, чулно опажљиве манифестације човека, и тела као седишта и носиоца његових невидљивих својстава попут чула, свести, мисли.

Схватање антрополошке категорије тела и телесности у *Старом Завету* не показује флукуације налик онима у хеленској традицији. Ни у једном тренутку „душа“ као нематеријални принцип не стоји у строгој и јасној опозицији према „телу“ као њеном материјалном пандану. Човекова личност јединство је тела и душе; она није *састављена* од та два различита елемента. Самим тим, старозаветној јеврејској мисли

сасвим је страно платоничко схватање смрти као ослобођења од телесних окова, али јој је стран и хеленистички нагласак на индивидуализму, што са друге стране главни представници хеленизованих Јевреја, пре свих Филон Александријски, без резерве прихватају.

У новозаветним употребама термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у потпуности је задржана та целовита (или монистичка) слика човека из *Старог Завета*, или, из другог угла гледано, ту на антрополошком плану у опреку према телу и телесности није постављена бесмртна и божанска душа као одређена категорија, што је случај у хеленској традицији и, као што смо већ рекли, код главних представника хеленизованих Јевреја, који су у великој мери зависни од те традиције.

У новозаветним употребама проучаваних термина такође су претпостављене одлике антрополошке категорије тела и телесности: обједињеност многих удова у целину, материјалност и ефемерност (пропадљивост); поред тога, у различитој мери до изражаја долазе и други аспекти као што су опажљивост, физичка присутност или индикативна комплементарност са другим аспектима људског бића – са животодавним принципом ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) и духом ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ); најзад, битна је чињеница да су на појединим местима у *Новом Завету* сачуване директне континуанте из хеленске традиције: хомерско значење „мртво тело“ и хеленистичко значење „роб“.

Значај појмова  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у *Новом Завету* изузетно је појачан тиме што централни христолошки догађаји, оваполоћење Логоса, Христова смрт на крсту и васкрсење, директно стоје у вези са њима, експлицирају се помоћу њих; са друге стране, појмови  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  оличавају човека-појединца коме је Спасење потребно, и у том антрополошком погледу то су универзалне ознаке и модели. Све то скупа чини особен основни оквир за сагледавање новозаветних употреба изабраних термина.

Међутим, на основу спроведеног истраживања дошли смо до кључног запажања о појави термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  у *Новом Завету*: код апостола Павла, у његовим аутентичним посланицама, све главне консеквенце употреба термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  по антропологију, дакле, све оно релевантно, а што је разасуто по осталим новозаветним списима, бива повезано у јединствено и структурирано излагање; дакле, код апостола Павла јасно се оцртава једна у правом смислу антропологија, и то заснована управо на изузетним употребама термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , које се стога с правом могу сматрати сублимацијом свих других њихових новозаветних употреба. Такође, код апостола

Павла се најбоље очитују како додирне тачке са претходним традицијама тако и суштинске разлике у односу на њих.

Тако апостол Павле, супротно Филону Александријском, на потпуно нов и доследно спроведен начин диференцира термине  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ , предочавајући преко њих, у првом реду грчким адресатима, „нову“ антрополошку категорију тела и телесности, заправо своју целовиту слику човека, и у ту сврху ангажује наслеђени семантички потенцијал изабраних термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  и  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ .

Код апостола Павла се пре свега термином  $\sigma\omega\mu\alpha$  цео човек дефинише као суштински пасивно биће под доминантиним туђим утицајем; може се слободно рећи да је ту семантика термина  $\sigma\omega\mu\alpha$  свакако била пресудна за избор ознаке; наиме, на основу оствареног увида, таква антрополошка дефиниција заснива се на хомерском значењу „мртво тело“ и хеленистичком „роб, заробљеник“, која су ондашњим грчким адресатима апостола Павла још увек била жива и лако препознатљива у његовим великим теолошким метафорама. Са друге стране, нови религијски контекст даље модификује ту полазну семантику. Наиме, централни христолошки догађаји, Христова смрт и васкрсење, заправо Христова жртва (одатле и литургијска концепција  $\tau\acute{o}\nu \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu\ \kappa\lambda\acute{\omega}\mu\epsilon\nu,\ \omicron\upsilon\chi\acute{\iota}\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ); на којима се у целини заснива теологија апостола Павла, а у основи и цео *Нови Завет*, пролептички укључују промену на антрополошком плану, тј. доводе до суштинског преосмишљавања таквог „пасивног“ појма  $\sigma\omega\mu\alpha$ ; одатле се Христово Спасење тумачи као оживљење, васкрсење „мртвог“ појма  $\sigma\omega\mu\alpha$ , односно целог човека (у садашњем тренутку духовно, а на крају времена и телесно), и као откуп појма  $\sigma\omega\mu\alpha$ , дакле, човека-роба из ропства (пренесено, ослобођење из области греха и смрти). Тако појам  $\sigma\omega\mu\alpha$  као ознака за целог човека стиче најпозитивнија и најзначајнија антрополошка и теолошка значења, која у претходним традицијама нису ни наговештена: то је храм Светога Духа:  $\tau\acute{o}\ \sigma\omega\mu\alpha\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\ \nu\alpha\delta\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \Pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ; средство за слављење Бога:  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\epsilon\ \delta\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ ; најзад, у крајњем исходу преображено, васкрсло тело, заправо је есхатолошки човек:  $\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\alpha\ \sigma\omega\mu\alpha\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ ;  $\tau\acute{o}\ \sigma\omega\mu\alpha\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ > \tau\acute{o}\ \sigma\omega\mu\alpha\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \delta\acute{o}\zeta\eta\varsigma$ .

Док се термином  $\sigma\omega\mu\alpha$  на онтолошкој вертикали назначавалу човеков помак и његов прелазак из „старог“ у „ново“ стање, термином  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  се код апостола Павла опет

цео човек пластично описује како хаотично ходи по хоризонтали (по овом земном шару, свету), где привидно доживљава пуну слободу; међутим, ту нема суштинских помака, будући да је то из библијске перспективе димензија земаљског и створеног. У тој веома уско омеђеној димензији (или, другим речима, на пољу могућег) појам  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  је код апостола Павла оличење целог и пре свега активног човека, испуњеног, дакле, краткотрајном, али ипак динамичном животношћу; такав човек непрестано, док та животност не ишчили у њему, размишља, жели, те настоји да постигне неки постављен циљ, али све то остаје приземно, (по)грешно и у крајњем исходу бива погубно за самог појединца и његову околину. Посреди су употребе термина  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  које смо због специфичних антрополошких конотација означили као хибридне; наиме, конотација активности потиче посредством *Септуагинте* од хебрејског термина *bāšār* (בָּשָׂר), док се изразито негативна конотација и веза са афектима изводе из антиепикурејске полемике, што све апостол Павле спаја и даље развија у јединствен антрополошки принцип  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ . Може се допустити да кроз те новозаветне употребе термина  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  избија изворни библијски постулат по коме је човекова активност која се одвија без Бога (по)грешна. Дакле, да би конкретизовао ту негативну људску активност, апостол Павле се надовезује на дискусије о афектима из претходних традиција, али опет на сасвим особен начин и уносећи нове моменте. У тим философским дискусијама кључно питање је било како изаћи на крај са афектима, како их сузбити и превладати. Афекти, који су еманација греха, по апостоу Павлу не могу се превладати стриктним држањем јеврејског закона, што је решење код хеленизованих Јевреја, од којих нас првенствено занима Филон Александријски; штавише, иако је у основи добар и духован, закон на крају неминовно учвршћује спрегу између греха и афеката. Такође, у хеленској философији изнађени модели за ублажавање афеката или за њихову потпуну елиминацију, засновани првенствено на примени разума, остају неприменљиви, будући да је по апостоу Павлу цео човек поистовећен са појмом  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ , а не само један његов део, тако да је и разум/ум у тој борби немоћан (израз  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ ; по том питању апостол Павле се разилази са стоицима, са којима, како смо установили, иначе има доста додирних тачака). Стога сваки човеков „самостални“ покушај да се одупре себи, тј. својој активној страни, остаје неуспешан. Једини излаз из те ситуације, која се испоставља као исконска људска драма, јесте да та негативна и деструктивна сила у човеку буде у потпуности супституисана благотворном силом Светога Духа ( $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu\nu$

πνεῦμα) ~ Божјег Духа (πνεῦμα Θεοῦ) ~ Христовог Духа (πνεῦμα Χριστοῦ), тј. да  
цео човек из основа буде преображен и наново саздан. То у великој мери ипак остаје  
мистерија у правом смислу, будући да и зависи и да не зависи од самог човека, а главни  
предуслов је учествовање у мистеријама, у централним христолошким догађајима – у  
Христовој смрти на крсту и васкрсењу: οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα  
ἐσταύρωσαν.

Најзад, у оквиру *Новога Завета*, термини σῶμα и σὰρξ су код апостола Павла  
најчешћи и најбитнији антрополошки термини, они са два различита становишта и у  
новом религијском контексту дефинишу најбитнију антрополошку категорију – човека,  
те су у том погледу комплементарни; у сваком случају, то су стожерни стубови нове и  
промишљене антропологије, будући да су се показали најприкладнијим да се Грцима, а  
преко њих и свим другима, на антрополошком плану предоче „старо“ и „ново“ стање,  
те да им се и ту приближи Христово Спасење.

## СКРАЋЕНИЦЕ

### *знакови*

- \* реконструисан, непотврђен облик
- < постало од
- > развило се у
- ~ у вези је са / упоредиво је
- = потпуно је подударно

### *језици*

- авест. = авестијски
- арк. = аркадски
- ат. = атички
- буг. бугарски
- вед. = ведски
- гер. = германски
- грч. = грчки
- дор. = дорски
- енг. = енглески
- ие. = индоевропски
- индоир. = индоирански
- ир. = ирски
- иран. = ирански
- јон. = јонски
- лат. = латински
- лезб. = лезбљански
- лит. = литавски
- мак. = македонски
- мик. = микенски
- нем. = немачки
- пие. = праиндоевропски
- праие. = пие.
- прасл. = псл.
- псл. = прасловенски
- рус. = руски



скр. = санскрт  
с.-х. = српско-хрватски  
слн. = словеначки  
слов. = словенски  
стинд. = староиндијски  
стир. = староирски  
стлат. = старолатински  
стперс. = староперсијски  
струс. = староруски  
стсл(ов). = старо(црквено)словенски  
стерп. = старосрпски  
умбр. = умбријски  
фр. = француски  
цсл. = црквенословенски  
чеш. = чешки  
хом. = хомерски грчки

## ИЗБОРИ

- Aeschyli Tragoediae, Agamemnon – Persae – Prometheus Vincetus – Septem contra Thebas**, ed. G. Murray, Oxford <sup>2</sup>1960.
- Aeschylos, Tragödien und Fragmente**, herausgegeben und übersetzt von O. Werner, München 1959.
- Alciphronis rhetoris Epistularum libri IV**, ed. M. A. Schepers, Stuttgart 1969.
- Alexandri Aphrodisiensis Praeter commentaria scripta minora : Commentaria in Aristotelem Graeca**, ed. I. Bruns, Berlin 1892.
- Andocide, De mysteriis**, ed. G. Dalmeyda, Paris <sup>2</sup>1966.
- Antiphon, Discours**, ed. L. Gernet, Paris <sup>2</sup>1965.
- Apocalypsis Baruchi Graece (Pseudepigrapha veteris testamenti Graece II)**, ed. J. C. Picard, Leiden 1967.
- Apollodori Bibliotheca. Peditasimi libellus de duodecim Herculis laboribus : Mythographi Graeci I**, ed. R. Wagner, Leipzig 1894.
- Appian's Roman history**, ed. P. Viereck / H. White, Cambridge 1961-1964.
- Aristeas, Der König und die Bibel Griechisch / Deutsch**, übersetzt und herausgegeben von K. Brodersen, Stuttgart 2008.
- Aristophane, Pax (vol. 2), Aves – Lysistrata (vol. 3), Plutus (vol. 5)**, ed. V. Coulon / M. van Daele, Paris 1963-1969.
- Aristophanes, Lysistrata (Lustspiel)**, übersetzt von C. Woyte, Leipzig 1972.
- Aristotelis Analytica priora et posteriora**, ed. W. D. Ross, Oxford 1968.
- Aristotelis Physica**, ed. W. D. Ross, Oxford <sup>2</sup>1966.
- Aristotelis De generatione animalium**, ed. H.J. Drossaart Lulofs, Oxford <sup>2</sup>1972.
- Aristotelis Ars rhetorica**, ed. W. D. Ross, Oxford 1964.
- Aristotelis Problemata (Aristotelis opera, vol. 2)**, ed. I. Bekker, Berlin <sup>2</sup>1960.
- Aristote, Histoire des animaux (3 vols.)**, ed. P. Louis, Paris 1964-1969.
- Aristote, Les parties des animaux**, ed. P. Louis, Paris 1956.
- Aristote, De la génération et de la corruption**, ed. C. Mugler, Paris 1966.
- Aristote, Du ciel**, ed. P. Moraux, Paris 1965.
- Aristotle, De anima**, ed. W. D. Ross, Oxford 1967.
- Aristotle's Metaphysics (2 vols.)**, ed. W. D. Ross, Oxford <sup>2</sup>1970.
- Aristotelis Ethica Eudemia**, ed. F. Susemihl, Amsterdam 1967.
- Aristotelis Ethica Nicomachea**, ed. I. Bywater, Oxford 1962.

- Aristotelis** *Politica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1964.
- Aristotelis** *Meteorologicorum libri quattuor*, ed. F. H. Fobes, Cambridge <sup>2</sup>1967.
- Aristotelis** *Topica et sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford <sup>2</sup>1970.
- Artemidori Daldiani** *Onirocriticon* libri I-V, ed. R. A. Pack, Leipzig 1963.
- Bacchylidis** *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler / B. Snell, Leipzig <sup>10</sup>1970.
- Comicorum Atticorum Fragmenta (CAF 3 vols.)**, ed. T. Kock, Leipzig 1880-1888.
- Charitonis Aphrodisiensis** *De Chaerea et Callirhoe amatoriarum narrationum libri octo*, ed. W. E. Blake, Oxford 1938.
- Cicéron**, *Tusculanes*, tome I (I-II) et II (III-IV), texte établi par G. Fohlen, Paris 1931-1932.
- Ciceronis** *De natura deorum*, erklärt von G. F. Schoemann, 2. Aufl., Berlin 1857.
- Clemens Alexandrinus**, *Stromata I-VI : Die griechischen christlichen Schriftsteller 52*, ed. O. Stählin / L. Früchtel / U. Treu, Berlin 1960-1970.
- De placitis reliquiae (Stobaei excerpta) : Doxographi Graeci**, ed. H. Diels, Berlin <sup>2</sup>1965.
- Demosthenis** *Orationes* (3 vols.), ed. S. H. Butcher / W. Rennie, Oxford <sup>2</sup>1966.
- Die Bibel**, *Altes und Neues Testament Einheitsübersetzung*, ed. Herder, Freiburg / Basel / Wien 1998.
- Die Ekloge des Phrynichos**, ser. *Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker I*, ed. E. Fischer, Berlin 1974.
- Die Fragmente der Vorsokratiker I-II**, ed. H. Diels / W. Kranz, Berlin <sup>6</sup>1966.
- Die Oracula Sibyllina**, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902.
- Die Vorsokratiker (Auswahl der Fragmente Griechisch / Deutsch)**, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld, Stuttgart 1987.
- Dio Cassius**, *Historiae Romanae I-III*, ed. U. P. Boissevain, Berlin 1955.
- Diodori Bibliotheca historica I-V**, ed. I. Bekker / L. Dindorf / F. Vogel / K. T. Fischer, Stuttgart <sup>2</sup>1964.
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum I-II**, ed. H. S. Long, Oxford 1966.
- Diogenes Laertius**, *Von dem Leben und den Meinungen berühmter Philosophen*, aus dem Griechischen von L. A. Borheck, Wiesbaden 2008.
- Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum Quae exstant omnia** (vols. 2), ed. J. von Arnim, Berlin <sup>2</sup>1962.
- Énée**, *Le tacticien. Poliorcétique*, ed. A. Dain / A.-M. Bon, Paris 1967.
- Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae**, ed. H. Schenkl, Stuttgart <sup>2</sup>1965.
- Epiktet**, *Handbüchlein der Moral* (Griechisch / Deutsch), übersetzt und herausgegeben von K. Steinmann, Stuttgart 1998.

- Epicurea**, ed. H. Usener, Rome <sup>2</sup>1963.
- Epicuro**, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Turin 1973.
- Epicurus**, *The Extant Remains*, ed. C. Bailey, Oxford 1926.
- Eschine**, *Discours* (2 vols.), ed. V. Martin / G. de Budé, Paris <sup>2</sup>1962.
- Euripidis Fabulae**, *Medea* (vol. 1), *Iphigenia Taurica* (vol. 2), ed. G. Murray, Oxford <sup>2</sup>1966.
- Euripides**, *Sämtliche Tragödien und Fragmente I-V*, übersetzt von E. Buschor, griechisch-deutsch herausgegeben von G. A. Seeck, München 1972-1977.
- Flavii Iosephi Opera**, *Antiquitates Judaicae* (4 vols.), *De bello Judaico* (vol. 6), ed. B. Niese, Berlin <sup>2</sup>1955.
- Flavius Josephus**, *De Bello Judaico / Der Jüdische Krieg III* (Griechisch und Deutsch), herausgegeben von O. Michel / O. Bauernfeind, Darmstadt 2013.
- Flavius Josephus**, *Geschichte des Jüdischen Krieges – Kleinere Schriften*, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Clementz, Wiesbaden 2005.
- Fragmenta Comicoorum Graecorum** (5 vols.), ed. A. Meineke, Berlin <sup>2</sup>1970.
- Galeni De elementis ex Hippocrate libri II**, ed. G. Helmreich, Erlangen 1878.
- Héraclite**, *Allégories d'Homère*, ed. F. Buffière, Paris 1962.
- Hérodote**, *Histoires* (9 vols.), ed. Ph.-E. Legrand, Paris 1932-1970.
- Herodot**, *Historien*, herausgegeben und übersetzt von J. Feix, Düsseldorf / Zürich 2004.
- Hesiodi Carmina**, recensuit A. Rzach, Stuttgart 1958.
- Hesiodi Opera**, ed. F. Solmsen, Oxford 1970.
- Hesiod**, *Theogonia*, ed. M. L. West, Oxford 1966.
- Hesiod**, *Werke und Tage* (Griechisch / Deutsch), übersetzt und herausgegeben von O. Schönberger, Stuttgart 1996.
- Hesychii Alexandrini Lexicon III-IV**, ed. M. Schmidt, Amsterdam <sup>2</sup>1965.
- Homeri Opera** (I-V), ed. D. B. Monro / T. W. Allen, Oxford <sup>3</sup>1958-61.
- Homeri Ilias** (I-II), edidit G. Dindorf, ed. quinta, Lipsiae 1915.
- Homeri Odyssea** (I-II), edidit G. Dindorf, ed. quinta, Lipsiae 1927.
- Homeri Odyssea**, ed. P. von der Mühl, Basel 1962.
- Homer**, *Odyssee*, übersetzt von R. Hampe, Stuttgart 1998.
- Hymni Homerici**, ed. T. W. Allen / W. R. Halliday / E. E. Sikes, Oxford <sup>2</sup>1936.
- Ioannis Stobaei Anthologium** (5 vols.), ed. C. Wachsmuth / O. Hense, Berlin 1958.
- Isocrate**, *Discours* (4 vols.), ed. G. Mathieu / É. Brémond, Paris <sup>2</sup>1962-1967.
- Josephus**, *The Life – Against Apion*, with an english translation by H. St. J. Thackeray, Cambridge / Massachusetts / London 1976.

- L. Annaei Senecae** *Opera quae supersunt, Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt* (vol. 3), ed. O. Hense, Leipzig 1898.
- L. Annaeus Seneca**, *De vita beata / Vom glücklichen Leben* (Lateinisch / Deutsch), übersetzt und herausgegeben von F.-H. Mutschler, Stuttgart 2000.
- Lettre d'Aristée à Philocrate**, ed. A. Pelletier, Paris 1962.
- Lisia**, *I discorsi*, ed. U. Albin, Florence 1955.
- Lucian**, *Philopseudes sive incredulus* (vol. 3), *Alexander – De Syria dea* (vol. 4), ed. A. M. Harmon, Cambridge <sup>2</sup>1961-1969.
- Lucian**, *Dialogi deorum – Dialogi mortuorum* (vol. 7), ed. M. D. Macleod, Cambridge 1961.
- Marcus Aurelius**, *The meditations of the emperor* (vol. 1), ed. A. S. L. Farquharson, Oxford <sup>2</sup>1968.
- Marcus Tullius Cicero**, *Gespräche in Tusculum* (Lateinisch-deutsch), neu herausgegeben von O. Gigon, München 1970.
- Maximi Tyrii Philosophumena**, ed. H. Hobein, Leipzig 1910.
- Nicander**, *The poems and poetical fragments*, ed. A. S. F. Gow / A. F. Scholfield, Cambridge 1953.
- Novum Testamentum Graece**, NESTLE – ALAND: Textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland / J. Karavidopoulos / C. M. Martini / B. M. Metzger / H. Strutwolf, Stuttgart <sup>28</sup>2012.
- Orphei Hymni**, ed. W. Quandt, Berlin 1973.
- Pedanii Dioscuridis Anazarbei** *De materia medica libri quinque* (3 vols.), ed. M. Wellmann, Berlin 1958.
- Philonis Alexandrini** *Opera quae supersunt, De sacrificiis Abelis et Caini – De opificio mundi – Legum allegoriarum libri I-III* (vol. 1), *De confusione linguarum – De gigantibus – Quod Deus sit immutabilis – De migratione Abrahami – De agricultura* (vol. 2), *Quis rerum divinarum heres sit – De somniis I-II – De mutatione nominum – De fuga et inventione* (vol. 3), *De Abrahamo – De decalogo – De vita Mosis libri I-II* (vol. 4), *De virtutibus* (vol. 5), *Legatio ad Gaium – Quod omnis probus liber sit* (vol. 6), ed. L. Cohn / P. Wendland / S. Reiter, Berlin / New York <sup>2</sup>1962-1963.
- Philo**, *The Works of Philo*, translated by C. D. Yonge, Praebody / Massachusetts 1993.
- Pindari Carmina cum fragmentis**, ed. B. Snell / H. Maehler, Leipzig <sup>7</sup>1984.
- Pindar**, *Siegesgesänge und Fragmente*, griechisch und deutsch herausgegeben und übersetzt von O. Werner, München 1967.

- Platonis Opera**, *Apologia Socratis – Phaedo – Sophista – Cratylus – Theaetetus – Politicus* (vol. 1), *Phaedrus – Symposium – Philebus – Parmenides* (vol. 2), *Gorgias – Theages – Laches – Lysis – Protagoras – Meno* (vol. 3), *Respublica – Timaeus – Critias* (vol. 4), *Epinomis – Epistulae – Leges* (vol. 5), ed. J. Burnet, Oxford <sup>2</sup>1967-1968.
- Platon**, *Apologie des Sokrates* Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von M. Fuhrmann, Stuttgart 2001.
- Platon**, *Sämtliche Werke*, *Phaidon, Politeia*, in der Übersetzung von F. Schleiermacher, Hamburg 1958.
- Plotini Opera** (3 vols.), ed. P. Henry / H.-R. Schwyzer, Leiden 1951-1959-1973.
- Plutarchi Vitae parallelae** I-II, ed. K. Ziegler, Leipzig <sup>3</sup>1969.
- Plutarch's Lives**, *Lycurgus – Numa* (vol. 1) – *Galba* (vol. 11), ed. B. Perrin, Cambridge <sup>2</sup>1962-1967.
- Plutarchi Moralia** II, *Apophthegmata Laconica – Regum et imperatorum apophthegmata*, ed. W. Nachstädt, Leipzig 1971.
- Plutarch's Moralia**, *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (vol. 1), *De superstitione – Conjugalia praecepta – Consolatio ad Apollonium – De tuenda sanitate praecepta – De virtute et vitio* (vol. 2), ed. F. C. Babbitt, Cambridge <sup>2</sup>1962-1969.
- Plutarchi Moralia**, *De Iside et Osiride* (vol. 2), *De sera numinis vindicta – De genio Socratis – De tranquillitate animi – De defectu oraculorum – De exilio* (vol. 3), *Quaestiones convivales* (vol. 4), *Placita philosophorum – De primo frigido* (vol. 5), *De musica – Adversus Colotem – De communibus notitiis adversus Stoicos – Platonicae quaestiones – De esu carniū – De latenter vivendo – Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (vol. 6), ed. M. Pohlenz / R. Westman / W. Sieveking / C. Hubert / ed. J. Mau / K. Ziegler, Leipzig 1959-1972.
- Plutarch** von Chaironeia, *Moralphilosophische Schriften*, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von H.-J. Klauck, Stuttgart 1997.
- Poetae lyrici Graeci**, recensuit T. Bergk, editio altera auctior et emendatior, Lipsiae 1853.
- Pollucis**, *Onomasticon* (2 vols.) : ser. *Lexicographi Graeci*, ed. E. Bethe, Stuttgart <sup>2</sup>1967.
- Polyaeni Strategematon libri VIII**, ed. E. Woelfflin / J. Melber, Stuttgart 1970.
- Polybii Historiae** I-IV, ed. T. Büttner-Wobst, Stuttgart 1962-1967.
- Procli Diadochi In Platonis rem publicam commentarii** II, ed. W. Kroll, Amsterdam 1965.
- Septuaginta I-II**, ed. A. Rahlfs, Stuttgart <sup>9</sup>1971.

**Septuaginta Deutsch (=LXX.D)**, *Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*,  
herausgegeben von W. Kraus / M. Karrer, Stuttgart 2009.

**Sexti Empirici Opera** (3 vols.), ed. H. Mutschmann / J. Mau, Leipzig 1961.

**Sophocle**, *Trachiniae* (vol. 1), *Ajax – Oedipus Tyrannus* (vol. 2), *Oedipus Coloneus – Philoctetes* (vol. 3), ed. A. Dain / P. Mazon, Paris 1967-1968.

**Sophokles**, *Tragödien und Fragmente*, griechisch und deutsch herausgegeben und übersetzt  
von W. Willige, überarbeitet von K. Bayer, München 1966.

**Sophocles**, *Die Tragödien*, übersetzt und eingeleitet von H. Weinstock, Stuttgart <sup>2</sup>1953.

**Sorani Gynaeciorum libri IV : Corpus medicorum Graecorum** (vol. 4), ed. J. Ilberg, Leipzig  
1927.

**Stoicorum Veterum Fragmenta I- IV**, ed. J. von Arnim, Stuttgart <sup>2</sup>1968.

**Suidae Lexicon** (4 vols.) : *Lexicographi Graeci*, ed. A. Adler, Stuttgart <sup>2</sup>1967-1971.

**Sylloge Inscriptiorum Graecarum I-IV**, ed. W. Dittenberger, Leipzig <sup>3</sup>1915-1924.

**Theocritus**, *Idyllia* (vol. 1), ed. A. S. F. Gow, Cambridge <sup>5</sup>1965.

**Theognis**, *Elegiae*, ed. D. Young / E. Diehl, Leipzig <sup>2</sup>1971.

**Theophrastus Philosophus**, *De sensu et sensibilibus : Doxographi Graeci*, ed. H. Diels,  
Berlin 1965.

**Thucydidis Historiae** (2 vols.), ed. H. S. Jones and J. E. Powell, Oxford <sup>2</sup>1967-1970.

**Thukydides**, *Der Peloponnesische Krieg*, herausgegeben und übersetzt von G. P. Landmann,  
Düsseldorf <sup>2</sup>2006.

**Tragicorum Graecorum Fragmenta (TGF)**, recensuit A. Nauck, ed. secunda, Lipsiae 1926.

**Xenophontis Opera omnia, Hellenica** (vol. 1), *Apologia Socratis – Memorabilia* (vol. 2),  
*Anabasis* (vol. 3), *Cyropaedia* (vol. 4), *Hiero* (vol. 5), ed. E. C. Marchant, Oxford  
<sup>2</sup>1961-1971.

**Xenophon**, *Anabasis*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von H. Vretska, Stuttgart  
1995.

**Xenophon**, *Erinnerungen an Sokrates*, Übersetzung von R. Preiswerk, Stuttgart 1992.

\*

**Нови Завет**, превео Е. М. Чарнић, Београд 1992.

## ЛИТЕРАТУРА

- BAILEY 1928:** C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford.
- BAUER:** W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, von Walter Bauer 6., völlig neu bearbeitete Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann, herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin / New York 1988.
- BAUER 1971:** K. A. Bauer, *Leiblichkeit – das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh.
- BDAG** (BAUER-DANKER-ARNDT-GINGRICH): F. W. Danker / W. F. Arndt / F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, third edition (BDAG), revised and edited by Frederick William Danker (based on Walter Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous editions by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker), Chicago / London 2000.
- BD R:** F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18 Auflage, Göttingen 2001.
- BEEKES:** R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek I-II*, Leiden 2009.
- BENVENISTE:** E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I-II*, Paris 1979.
- BRANDENBURGER 1968:** E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn.
- BULTMANN 1960:** R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, Tübingen.
- BULTMANN 1964:** R. Bultmann, *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus*, Darmstadt.
- BULTMANN 1976:** R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich / München.
- BULTMANN 1984:** R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen.
- BSL:** *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*.
- BUCK:** C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the principal Indo-European Languages*, Chicago 1949.



- CBQ:** *Catholic Biblical Quarterly*.
- CEG:** Chronique d'étymologie grecque, publiée par A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, 6 RPh LXXV 1, 2001.
- CHANTRAINE:** P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots I-IV*, Paris 1968-1980.
- CHANTRAINE 1927:** P. Chantraine, *Histoire du parfait grec*, Paris.
- CHANTRAINE 1933:** P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris.
- COMBES 1998:** I. A. H. Combes, *The Metaphor of Slavery in the Writings of Early Church. From the New Testament to the Beginning of the fifth Century*, Sheffield.
- COWGILL 1986:** W. Cowgill, *Indogermanische Grammatik Bd. I, Hbd. 1. Einleitung*, Heidelberg.
- CUNLIFFE:** R. J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, Norman 1963.
- DEIBMAN 1923:** A. Deißman, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen.
- DE WITT 1954:** N. W. De Witt, *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis.
- DOUGLAS 1973:** M. Douglas, *Natural Symbols*, New York.
- DUMÉZIL 1969:** G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris.
- EIEC:** J. P. Mallory, D. Q. Adams (edd.), *Encyclopedia of Indo-European culture*, London / Chicago 1997.
- EKGAT:** *Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament I-II*, herausgegeben von M. Karrer / W. Kraus, Stuttgart 2011.
- EWNT:** *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-III*, hrsg. von H. Balz und G. Schneider, Stuttgart / Berlin / Köln 1992.
- FRISK:** H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch I-III*, Heidelberg 1973-1979.
- GASKIN 1995:** J. Gaskin, *The Epicurean Philosophers*, London.
- Glotta:** *Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache*, Göttingen.
- GUNDRY 2005:** R. H. Gundry, *Sōma in Biblical Theology*, Cambridge <sup>2</sup>2005.
- GUTHRIE:** W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I-III*, 3<sup>rd</sup> ed., Cambridge 1971.
- HAUBECK 1985:** W. Haubeck, *Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs*, Gießen / Basel.
- HOLSTEN 1868:** C. Holsten, *die bedeutung des wortes σάϱξ im lehrbegriffe Paulus. Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock.

- JEWETT 1971:** R. Jewett, *Paul' Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden.
- KLAUCK 1997:** H.-J. Klauck, *Plutarch von Chaironeia, Moralphilosophische Schriften*, Stuttgart.
- KRETSCHMER 2011:** M. Kretschmer, *Homer-Ilias-Kommentar*, Münster.
- KZ:** *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung im Gebiet der indogermanischen Sprachen* („Kuhns Zeitschrift“), Berlin; Gütersloh; Göttingen; од 100. годишта *Historische Sprachforschung*.
- LAMPE:** G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LEH:** J. Lust / E. Eynikel / K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003.
- LEJEUNE 1972:** M. Lejeune, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris.
- LINDEMANN 2000:** A. Lindemann, *Der Erste Korintherbrief*, Tübingen.
- LIV:** *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, unter Leitung von H. Rix, Wiesbaden <sup>2</sup>2001.
- LOHMEYER 1953:** E. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen.
- LSJ:** H. G. Liddell / R. Scott / H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9<sup>th</sup> ed. (reprinted), Oxford 1961.
- LÜDEMANN 1872:** H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen dargestellt*, Kiel 1872.
- MARKOVIĆ 1983:** M. Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Beograd.
- MARTIN 1990:** B. D. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven.
- MARTIN 1995:** B. D. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven / London.
- MAYRHOFER EWai:** M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen I–III*, Heidelberg 1986–2001.
- MCCONE 1993:** K. McCone, *The etymology of Old Irisc **torc** ‘boar’*, Comparative-historical linguistics (Indo-European and Finno-Ugric). Papers in honor of O. Szemerényi III, ed. by B. Brogyanyi and R. Lipp, Amsterdam, 291-292.
- MENGE:** H. Menge, *Großwörterbuch Altgriechisch. Altgriechisch-Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie von Prof. Dr. Hermann Menge*, Berlin / München / Wien / Zürich / New York <sup>29</sup>1997.

- NAGY 1980:** Gregory Nagy, Patroklos, Concepts of Afterlife, and the Indic Triple Fire, *Arethusa. Indo-European Roots of Classical Culture*, vol. thirteen, number two, fall 1980, 161–195.
- NEYREY 1986:** J. Neyrey, *Body Language in 1 Corinthians. The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and his Opponents* : *Semeia* 35, 129-170.
- NIL:** *Nomina im indogermanischen Lexikon*, hrsg. von D. S. Wodtke / B. Irslinger / C. Schneider, Heidelberg 2008.
- POKORNY:** J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I* (Band II: *Register* von H. B. Partridge), Tübingen / Basel 2005.
- POHLENZ:** M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I-II*, Göttingen <sup>5</sup>1978-1980.
- PREISIGKE:** F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw aus Ägypten*. Vollendet und hrsg. von E. Kießling, Berlin 1914-1927.
- REALE 1999:** G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999.
- RISCH 1974:** E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, zweite, völlig überarbeitete Auflage, Berlin / New York.
- RIX 1976:** H. Rix, *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*, Darmstadt.
- ROHDE:** E. Rohde, *PSYCHE, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II*, 7-8. Aufl., Tübingen 1921.
- ROBINSON 1952:** J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, London.
- RPh:** *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Paris.
- SANDNES 2002:** K. O. Sandnes, *Belly and Body in the Pauline Epistles*, Cambridge.
- SCHNELLE 2003:** U. Schnelle, *Paulus, Leben und Denken*, Berlin / New York.
- SCHRAGE:** W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther I-IV*, Zürich 1991-2001.
- SCHWYZER I:** E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 1: *Allgemeiner Teil und Lautlehre, Wortbildung, Flexion*, München 1939.
- SCHWYZER II:** E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Bd. 2: *Syntax und syntaktische Stilistik* (vervollständigt und herausgegeben von A. Debrunner), sechste, unveränderte Auflage, München 2013.
- SCORNAIENCHI 2008:** *Sarx und Soma bei Paulus*, Göttingen.
- SNELL 1955:** B. Snell, *Entdeckung des Geistes*, Hamburg.

**SOPHOCLES:** E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From 146 B.C. to A.D. 1100)*, Hildesheim – New York 1992.

**Sprache:** *Die Sprache*, Wien.

**ThBNT:** *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen und K. Haacker, Wuppertal 2005.

**ThLZ:** *Theologische Literaturzeitung*.

**ThWNT:** *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I-X*, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart 1933-1979.

**TILLY 2005:** M. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt.

**TUNT:** *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, herausgegeben von J. Schröter und J. K. Zangenberg, Tübingen 2013.

**WOLFF 2010:** H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh / München.

**ZNW:** *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*.

\*

**БЕНВЕНИСТ 2002:** Е. Бенвенист, *Речник индоевропских установа* (превод А. Ломе: Е. Benveniste, *La vocabulaire des institution indo-européennes*, Paris 1969), Сремски Карловци/Нови Сад.

**ЛОМА 2002а:** А. Лома, *С.-Х. дијал. трсити „кресати, крчити“ у опитесловенском и индоевропском контексту*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XLV/1-2, стр. 91-107.

**ЛОМА 2002б:** А. Лома, Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике, Београд.

## БИОГРАФИЈА

Милосав Вешовић рођен је 23. јуна 1972. године у Београду, где и живи. Године 1993. он се уписао на Одељење класичних наука Филозофског факултета у Београду и дипломирао 2002. године.

На том Одељењу 2004. године Милосав је наставио своје стручно усавршавање на последипломским студијама Грецистичког смера код проф. др Александра Ломе.

Године 2011. завршио је магистарске студије одбранивши магистарски рад под насловом „Лексичка породица *PISTIS*, *PISTOS* и њен семантички развој од најранијих времена до црквених отаца“.

У октобру исте године уписао је другу годину докторских студија на Одељењу класичних наука и пријавио докторски рад на тему „Термини  $\Sigma\Omega\text{MA}$  и  $\Sigma\text{AP}\Xi$  у контексту формирања новозаветне антропологије – историјат, семантичка и компаративна анализа“. У априлу 2012. године одлуком Наставно-научног већа Филозофског факултета у Београду одобрена му је израда докторске дисертације са горенаведеном темом.

Године 2005. Милосав је засновао радни однос на Православном богословском факултету Универзитета у Београду као асистент приправник (сарадник у настави) за предмет Грчки језик библијског и патристичког периода.

Од самих почетака студија он се интересовао за новозаветни и старозаветни грчки језик и усавршавао се у том смеру. Његово бављење језиком *Новог Завета* и *Септуагинте* обухвата њихову специфичну морфологију, синтаксу и лексику, као и стилистику, те њихове различитости у односу на класични грчки језик и *koinē* дијалекат (хеленистички грчки језик).

Поред грчког и латинског, добро се служи немачким, руским, енглеским и црквенословенским језиком, а по потреби новогрчким, француским и италијанским.

Са супругом Јеленом Милосав има Марту, Лазара и Марију.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Милосав Вешовић

Број индекса 9К10-1

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ТЕРМИНИ ΣΩΜΑ И ΣΑΡΞ У КОНТЕКСТУ ФОРМИРАЊА НОВОЗАВЕТНЕ  
АНТРОПОЛОГИЈЕ – ИСТОРИЈАТ, СЕΜΑΝТИЧКА И КОΜΠΑРАТИВНА АНАЛИЗА

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Милосав Вешовић

Број индекса 9K10-1

Студијски програм Класичне науке

Наслов рада Термини  $\Sigma\Omega\text{MA}$  и  $\Sigma\text{AP}\Xi$  у контексту формирања новозаветне антропологије – историјат, семантичка и компаративна анализа

Ментор академик проф др. Александар Лома

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ТЕРМИНИ ΣΩΜΑ И ΣΑΡΕ У КОНТЕКСТУ ФОРМИРАЊА НОВОЗАВЕТНЕ  
АНТРОПОЛОГИЈЕ – ИСТОРИЈАТ, СЕΜΑΝΤИЧКА И КОΜΠΑΡΑΤΙΒΝΑ ΑΝΑΛΙΖΑ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.