

Uznesenja u Starom Zavjetu.

(Prilog proučavanju starozavjetne eshatologije)

Dr. Rudolf Schütz.

Eshatološka pitanja u knjigama Staroga Zavjeta spadaju među najzanimljivija ali i najteža pitanja što ih uopće ima na području bibličkog studija. Pitanja su to zamršena, jer nam je o njima relativno malo objavljeno, a osim toga slabo je i taj materijal obraden. Osobito s katoličke strane. Jednostavnije je dakako projicirati na Stari Zavjet eshatološke pojmove Novoga Zavjeta. Osim nekih enciklopedijskih članaka, jedva se može spomenuti Atzberger¹ i u najnovije vrijeme Nötscher.² Nije nam poznato, da li je dosada što napisano o tom problemu na hrvatskom jeziku.

Eshatološki je problem Staroga Zavjeta višestruk. Dolazi tu u obzir sva antropologija, pojam smrti, podaci o sudu, općem i posebnom, ukoliko ga pozna Stari Zavjet, vjera u uskrsnuće, sa svim ostalim pitanjima, koja su s ovima nužno u vezi. U ovom prikazu želimo iznijeti samo nekoliko mjesta iz sv. Pisma Staroga Zavjeta, — ima ih svega pet, — u kojima se očituje najviši stepen, do koga su Izraelci došli u svojim eshatološkim pojmovima.

Ti su slučajevi prilično disparatni, ali ih veže međusobno jedan glagol sa specifičnim eshatološkim značenjem. To je hebrejski glagol *lāqach*. Po sebi znači: uzeti, prihvatiti. U eshatološkom značenju: uzeti s ovoga svijeta, po svoj prilici k Bogu, kako ćemo vidjeti iz dolje navedenih tekstova.

U obzir dolaze dvije zgrade iz povjesnih knjiga, dva psalma i jedno mjesto iz knjige Mudrosti.

¹ L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Freiburg, 1890. U toj se knjizi danas mora već mnogo toga ispraviti.

² Osobito je uspjele njegovo djelo *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Würzburg, 1926.

I

Nakon pada prvih ljudi osuđen je sav ljudski rod na smrt. (Gen. 3, 19). U Genezi se redom pripovijeda o smrti pojedinih ljudi. Kain je ubio Abela, a drugi su umirali kako koji. Podaci o životu, kojim duša živi na drugom svijetu, dosta su mršavi u prvim knjigama Staroga Zavjeta. Vidimo otprilike, da svi ljudi bez razlike moraju sići u šeol.³ Ondje je tamno,⁴ neugodno. Provođi se tek neki polovični život, tako da sjene u šeolu tek vegetiraju.⁵ Revelacija je bila u tom pogledu vrlo škrta, a i ono, što je objavljeno, ne služi na utjehu ljudima. Sve je međutim bilo u skladu s Božjom pravednošću, jer ljudi u istočnom grijehu prije otkupljenja nijesu mogli drugo ništa ni očekivati.

Takvo je bilo opće stanje. No uza sve to već na početku Staroga Zavjeta nailazimo na izvanrednu jednu zgodu, koja pokazuje, da može biti izuzetaka nesamo od šeola, nego i od same smrti. Radi se o Henohu. Peto poglavlje Geneze donosi genealošku listu ljudi od Adama do Noe. Imamo tu ukratko imena glavnih poglavica obitelji, godine njihova života i kod svakoga ime sina prvijenca. Na koncu svake ove pojedine biografske bilješke čitamo uvijek jednaki zaključak: *et mortuus est, wayyâmot*. Međutim biografska bilješka o Henohu u tome je različna. Već 5,22 Mojsije naglašuje, da je Henoh živi po volji Božjoj. Doslovno: *ambulabat cum Deo*. Nakon što je u v. 23. iznio broj njegovih godina, nastavlja pisac u v. 24: Henoh je živio po volji Božjoj i nestade ga, jer ga uze Bog. Iza toga dolazi bilješka o Metušelahu, pa o Lamehu. No ove se dvije bilješke opet završuju istim onim *wayyâmot*. Pisac Geneze podvukao je prema tome s posebnom nekom nakanom izvanredni eshatološki udes Henohov.

Dvije činjenice zavrijeđuju ovdje posebnu pažnju. Prije svega očito je, da Henoh nije umro. Njega je smrt mimoišla, a to je bez sumnje nešto izvanredno, ako se uzme u obzir, da je sav ljudski rod bio osuđen na smrt i da su svi ljudi *de facto* umirali. Našlo se doduše egzegeta, koji su ovo mjesto tumačili tako, što su pretpostavljali, da je Henoh umro blagom nekom smrću. To bi mu tobože bila nagrada za njegov dobar život. Međutim takvi tumači zaboravljaju, da rana smrt nije u ono doba nikako za Izraelce mogla značiti nagradu.⁶

Druga činjenica, koja se mora ovdje naglasiti, je ta, što je Henoha uzeo Bog. Pisac Geneze ovako to izražava: *ki lâqach 'otô 'elohîm*. To je prvi slučaj, gdje se *lâqach* upotrebljava u eshatolo-

³ Gen. 37, 35.

⁴ Ps. 143, 3; Job. 10, 21.

⁵ Ps. 88, 11; Prov. 9, 18.

⁶ Cf Atzberger, op. cit., p. 28., bilješka 1.

ioškom smislu. Poslije će se to još nekoliko puta ponoviti, ali najprije u izvanrednim slučajevima.⁷

Ne veli se doduše ovdje, kuda je Bog odnio Henoha, ali nema nikakve sumnje, da ga je uzeo k sebi. To potvrđuju i kasniji nadahnuti pisci, koji spominju Henoha. Tako na pr. veli za njega Isus sin Sirahov (44, 16): »Henoh se svidio Bogu i zato je bio uzet.«⁸ Kao motiv tome uzeću navodi se, da se Henoh svidio Bogu. Naravno je, da razumno biće uzima k sebi ono, što mu se sviđa. Slično se izražava o Henohu i pisac poslanice Židovima: »Vjerom bi Henoh uzet, da ne vidi smrti, i ne nade se, jer ga Bog uze. Jer prije nego ga uze, dobi svjedočanstvo, da je ugodio Bogu.«

Iz Henohova se slučaja vidi, kako je Bog već na pragu Starog Zavjeta dopustio da se dogodi krupan jedan izuzetak od zakona smrti i šeola. Teško da su međutim čitatelji Geneze u prvo vrijeme odavde zaključivali na blažen život poslije smrti za sve pravednike bez razlike, a još manje na uskrsnuće tijela. Henohov je slučaj bio previše izvanredan. Tko bi se bio usudio usporediti s velikim patrijarhom? No pobožni Židovi mogli su uvijek iz toga događaja zaključiti barem to, da svi ljudi nužno ipak ne moraju sići u škol. Poslije, kad je eshatološka nauka u Židova već bila potpunija, oni su se spontano vraćali Henohovom slučaju, da u njemu gledaju tip čovjeka, koji je postigao blaženstvo uz Boga.

Sličan eshatološki udes kao Henoh imao je i prorok Ilija. I on je bio uzet sa zemlje s dušom i tijelom. Prema tome nije ni on okusio smrti. O njegovom uznesenju imademo osim toga mnogo opširniji izvještaj, nego što je bio za Henoha, i iz toga izvještaja možemo izvući više dragocjenih podataka o eshatološkom značenju glagola *lâqach*. Cf. 4 Reg. 2.

U opisu, što nam ga je ostavio o ovoj zgodi pisac knjige Kraljeva, vidimo prije svega, da uznesenje Ilijino nije došlo iznenada. Barem ne u tom smislu, da Ilija ne bi bio znao za nj unapred. Štoviše i Elisej, njegov pratilac, znao je odnekuda, što će se dogoditi. Zato svakako hoće da ga prati, bilo kuda se uputio. Ovo njihovo predznanje opet dokazuje, da su živjeli u većoj intimnosti s Bogom. Ilija međutim baš kao da hoće, da njegovom uznesenju re bude nikakvih svjedoka. Doznali su unapred za to uznesenje i »proročki sinovi« u Betelu i Jerihonu. Ne znamo otkuda, jer opis je uza svu svoju relativnu duljinu ipak nepotpun. Svakako su oni o tom uznesenju bili nesavršeno upućeni, kako ćemo odmah vidjeti.

⁷ Ova upotreba korena *lâqach* ne susreće se samo u Bibliji. U Gilgamešovom eposu (XI, 205) upotrebljava se paralelni glagol *liqû*, kad se govori o tome, kako su bogovi prenijeli na izvore rijeka glavnog junaka potopa.

⁸ Vulgata malo parafrazira: *Henoch placuit Deo et translatus est in paradisum.*

Onoga dakle dana, kad je Bog htio Iliju da uznesu na nebo u vihoru, krenuo je prorok zajedno s Elisejem iz Gilgala prema Betelu. Tu je stanovala oveća grupa »proročkih sinova«. Ilija je možda došao da se s njima oprostí. Ovi potajno pitaju Eliseja, da li zna, da će njegov gospodar biti još danas uzet od njega. Elisej veli, da zna, ali im nalaže, da šute. Možda se bojao, da ga Ilija ne bi odbio od sebe, kad bi doznao, što sve znadu »proročki sinovi« i on Elisej sám.

Nakon toga odlaze u Jerihon u sličnim okolnostima. Tu ih opet dočekaju »proročki sinovi« i stavljaju Eliseju isto pitanje. Dobivaju također isti odgovor. Za nas je od značenja to, da su »proročki sinovi« i u Betelu i u Jerihonu upotrijebili glagol *lâqach* za Ilijino skoro uzeće. Služe se participom *qal: loqeach*, jer *actio est jam imminens*, pa se smatra, kao da se već zbiva. Takva se glagolska forma upotrebljava onda, kad je onaj, koji govori, posve siguran, da će se govoreno i dogoditi.

Oba proroka sidoše nato prema Jordanu. Pedeset »proročkih sinova« pratilo ih je izdaleka. Ilija uzme⁹ svoj plašt, smota ga, udari s njime po površini Jordana i tako rastavi vodu, da su obojica prešla po suhu. Ilija već ne brani Eliseju, da ga prati. Valjda je vidio, da je to uzalud, jer mu je učenik tako prionuo uz njega. Na drugoj strani Jordana zašli su jamačno među šikarje i tamo je Ilija zapitao Eliseja, kakvu baštinu želi da primi od njega: »Išti, što hoćeš da ti učinim, dokle se nijesam uzeo od tebe!«¹⁰ Sam Tesbičanin (v. 9) upotrebljava za svoje uzeće glagol *lâqach*, u perfektu *nifala: 'ellâqach*.

Elisej nije dugo birao. Zatražio je od Ilije, da mu pribavi dvije trećine njegovoga duha, proročkog i čudotvorskog. Traži dvije trećine, jer toliko su od imanja svoga oca obično baštinili sinovi privijenci. Ilija, svijestan svoje velike i izvanredne službe u izrael-skom narodu, počeo je sumnjati, da bi se to moglo dogoditi. A možda i nije sasvim nestao u njega onaj njegov pesimizam iz prijašnjih dana, kad se tužio Bogu, da su svi sinovi Izraelovi ostavili Njegov zavjet, a on da je sam ostao pravednik. Cf 3 Reg. 19, 14. Zato odgovara Eliseju: »Zaiskao si tešku stvar. No ako me vidiš, kad se uzmem od tebe, bit će ti tako. Ako li ne vidiš, ne će biti.« Ilija opet uzima glagol *lâqach*, particip *puala: luqqâch*.

To su okolnosti, što su se zbile neposredno prije Ilijina uzeća na nebo. Oba su proroka morala krenuti ranim jutrom iz Gilgala, jer za put preko Betela i Jerihona sve do Jordana trebalo je oko osam do deset sati dobrog hoda. Ilija je već otprije poznat kao dobar pješak. Cf 3 Reg. 18, 46. A Elisej je još bio mlad, pa to putovanje nije za njega bilo previše naporno. Na Jordan su stigli

⁹ I tu imamo glagol *lâqach*, ali u običnom smislu: uzeti, prihvatiti.

¹⁰ Prijevod Daničićev.

negdje pred večer, jer se osim putovanja mora računati oko dva sata najmanje zadržavanja kod »proročkih sinova« u Betelu i Jerihonu.

Ilija je dakle uzet u nebo predvečer jednoga proljetnog ili ljetnog dana. Događaj se naime morao zbiti za duljega jednog dana. Još nije bio mrak, jer pedeset »proročkih sinova« izdaleka je promatralo, kako Ilija i Elisej prelaze Jordan. Jamačno su također nešto zamijetili o čudesnom događaju na drugoj obali Jordana, jer idu Eliseju, kad se vraćao, ususret i klanjaju mu se do zemlje. Svakako su vidjeli barem to, da je prešao preko Jordana suhim putem. A za sve je to trebalo još danjeg svijetla.

Ova je okolnost uostalom od manje važnosti za eshatološko značenje Ilijinog uzeća. Mnogo je važniji način, kako je Ilija bio uzet. Između njega i Eliseja najedamput su se pojavila ognjena kola i ognjeni konji. Ilija se brzo na njih uspeo ili ga je možda huka vjetra bacila na ta čudesna kola. Zbilo se to vrlo brzo, što se vidi po tome, da je Ilija u blizini izgubio svoj plašt.¹¹

Vozilo, s kojim se Ilija uzdigao u nebo, i glagol, što ga tu upotrebljava nadahnuti pisac, moraju se protumačiti s dvije tri riječi. Pisac je posve uvjeren, da se radilo o kolima i o konjima, ali da su to bila neka ognjena kola i ognjeni konji. Da je o tome sumnjao, bio bi rekao: kao ognjena kola i nešto kao ognjeni konji. Takav se način govora često susreće u sv. Pismu, kad se radi o manje jasnim videnjima.

Ovdje se radi o posrednoj intervenciji Božjoj, bilo neposrednoj, bilo preko Anđela. U Starom su Zavjetu teofanije često spojene s ognjenim pojavama. Tako u videnju, što ga je imao Mojsije na Horebu (Ex. 3, 2). U istoj se knjizi veli (24, 17): *Erat autem species gloriae Domini quasi ignis super verticem montis, in conspectu filiorum Israel*. Na temelju ovih povjesnih činjenica i proroci vole da u svojim prikazima okružuju Boga ognjem. Cf Is. 30, 27; Ez. 1, 4. Uz Kerubine spominje se ognjeni mač. Cf Gen. 3, 24.

Zanimljivo je, da se pisac Ilijina uznesenja (v. 1 i 11) nijednom ne služi glagolom *lāqach*, nego *ʾālāh*, koji znači uspeti se, uzaći. Kod Ilije bi prema tome bilo zapravo govora o uzašašću na nebo, a ne o uzeću. Nama se čini, da pisac upotrebljava spomenuti glagol zato, što je Ilija uzašao na nebo na poseban način. Ne znamo, kako je to bilo kod Henoha, ali ovdje kod Ilije posve je bilo naravno, da se upotrijebi glagol uzaći. Kad se naime netko vozi kolima, onda

¹¹ Ovaj je bio po svoj prilici od neučinjene kože pokrivena krznom, kad se mogao smotati kao u neki štap i udariti njime površina vode. Cf P. Joüon, *Le costume d'Elie et celui de Jean Baptiste*, u *Biblica*, 1935, p. 74—81.

se u običnom govoru smatra kao da je dotična osoba više aktivna nego pasivna u svom pomicanju. To dolazi otuda, što od onoga, koji se vozi ovisi, da li će kola ići. Tako velimo za nekoga: otišao je na kolima, premda su ga kola odvezla, a on je možda bio posve pasivan. I Ilija se vozi na nekim kolima, ali on je bio posvema pasivan. Niti je on ta kola naručio, niti se, kako izgleda, sam na njih uspeo, niti im je mogao odrediti smjera. Teško da mu je bilo potrebno upravljati tim neobičnim konjima. Oni su i previše bili *sui generis*. No uza sve to se moglo kazati, da je Ilija uzašao u kolima na nebo: *et ascendit Elias per turbinem in coelum*.

Jasno je, da pisac nije mogao zaboraviti Ilijine potpune pasivnosti prigodom uzlaska na nebo. To se vidi već u prvom retku ovog poglavlja, gdje čitamo: »I dogodi se, kad je Bog htio uznijeti Iliju na nebo itd.« Za »htio uznijeti« imamo u originalu: *b^hā'ālōt*. Dolazi od istoga glagola *'ālāh*, samo imamo ovdje infinitiv *hifila*, dčk u v. 11 imamo *qal*. Taj se infinitiv *hifila* latinski može najbolje prevesti ovako: *in faciendo Deus ascendere Eliam in coelum*. Ovdje sva inicijativa i izvršenje pripada Bogu.

Nameće se sada pitanje, kamo je dospio Ilija nakon te neobične vožnje. U samom je to tekstu (v. 1 i 11) jasno rečeno: u nebo. Pod nebom se misli stan Božji, jer Židovi nijesu osim šeola nikada poznavali drugog eshatološkog mjesta osim boravka kod Boga. Istina je doduše, da su rijetki došli k Bogu — Ilija je istom drugi, — no ako neki nijesu došli u šeol, morali su doći nužno k Bogu. Boravak u šeolu ili kod Boga dva su kontradiktorna pojma.

Elisej nije niti časka sumnjao o tome, gdje se nalazi njegov gospodar. No »sinovi proročki«, koji su mu se poklonili do zemlje kao nasljedniku velikog Tesbićanina (v. 15), hoće da potraže Iliju. Iz toga se vidi, kako »proročki sinovi« nijesu bili potpuno obaviješteni o značenju Ilijinog uzeća sa zemlje. Mislili su, da je Duh Gospodinov možda bacio Iliju na kakvo brdo ili u kakvu dolinu. Čini se, da je Duh i inače Iliju više puta prenosio na čudesan način iz jednog mjesta na drugo. Cf na pr. 3 Reg. 18, 12. »Proročki sinovi« su mislili, da se sada opet nešto slično dogodilo. No Elisej odbija njihovu uslugu, a kad su oni toliko navalili, dopusti im konačno, jer mu je njihovo moljkanje dosadilo. Tražili su ga posvuda tri puna dana, ali bez ikakva uspjeha. Elisej (v. 18) ih je primio jamačno slavodobitno, kad je vidio, da nijesu uspjeli: »Nijesam li vam govorio, da ne idete?«

Ilija prorok je dakle druga osoba, za koju znamo, da je bez smrti prešla na drugi svijet i to k Bogu u nebo. Dogadaž je to posvema izvanredan i po osobi, koja je njime bila favorizirana, i po načinu, kako se on zbio. No uza sve te izvanrednosti ipak iz njega možemo još jednom zaključiti, da su već u najstarije doba Staroga Zavjeta Izraelcima bila poznata dva izuzetka od smrti i šeola. A to je bila dobra priprava za buduća nova objavljenja.

II

U psalmima se obrađuju najrazličitija pitanja, što mogu zanimati ljudsku dušu. Dakako da nije zaboravljeno ni važno pitanje nagrade poslije smrti. No o tom pitanju ima u psalmima dosta malo podataka. Jedan dokaz, da su te uzvišene pjesme napisane u razmjerno odmaklo doba.

Kako je Božja Providnost htjela, da istine o prekogrobnome životu tek postepeno objavi odabranom narodu, nije nikakvo čudo, ako pojedini prosvjetljeniji Izraelci nalaze veliki problem u zemaljskoj sreći grešnika. Kako su stari zakonski tekstovi stavljali u nadu vjernika zemaljske nagrade i sankcije, sreća grešnika i njihov prosperitet uvijek je morao da bude za pobožne Izraelce težak problem. Tu se baš vidi velika vjera Izraelaca u svoga Boga: uza sve protivne znakove, oni čvrsto vjeruju, da Bog ne će zapustiti ni na ovoj zemlji pravednike i da sreća grešnika ne može trajati dugo. Ona će najednom nestati, poput trave, što brzo povene.

U vezi s tim problemom, što ga je sa sobom donosila sreća grešnika, psalmist iznosi svoja eshatološka očekivanja i nade. Mogli bi nabrojiti zapravo četiri psalma, gdje se govori o tom problemu: 37, 39, 49 i 73. No prva dva psalma predviđaju samo zemaljsko riješenje dok Ps. 49. i 73. imadu znatnu jednu novost u eshatološkom pogledu. A baš u ova dva psalma upotrebljava se opet glagol *lāqach*.

U psalmu 37. iznosi se problem poznatim onim riječima:

- 1 *Noli aemulari in malignantibus,
neque zelaveris facientes iniquitatem;
2 quoniam tanquam foenum velociter arescent,
et quemadmodum olera herbarum cito decident.*

Problem se rješava tako, što psalmist živo vjeruje, da sreća grešnika ne može biti trajna. Isto tako ni nesreća pravednika:

- 25 *Junior fui etenim senui
et non vidi justum derelictum,
nec semen eius quaerens panem.
28b Injusti punientur
et semen impiorum peribit.
29 Justi autem hereditabunt terram,
et habitabunt in saeculum saeculi super eam.*

U psalmu 39. iznosi se kao neka tužba zbog ništavila ljudskog života, zbog nevolje pravednika i blagostanja grešnika. Vjera je psalmistova velika, da Bog ne može ostaviti pravednost bez nagrade. No tu nagradu kao da očekuje samo na zemlji. Vrhunac njegove molbe nalazi se u zadnjem (v. 14) retku psalma:

Remitte mihi, ut refrigerer priusquam abeam, et amplius non ero.

U psalmima 49. i 73. ovaj se problem rješava na drugi način. Ponajprije Ps. 49. Poteškoća je za psalmista vrlo važna. Pjesnik je svijestan, da će iznijeti novih i važnih stvari, pa zato poziva sve stanovnike zemlje, bez obzira na stalež, da poslušaju njegove riječi. (V. 2—5). U v. 6.—10. iznosi, kako se ne treba bojati u dane nevolje i kad protivnici napadaju. Prije svega zato, što je njihova slava i jakost prolazna. U 11. versu konstatira, da mudraci umiru jednako kao i ludaci. Drugim riječima i pravednici i grešnici jednako pripadaju smrti. No ima temeljna jedna razlika između smrti ovih dviju kategorija ljudi. Ludaci, grešnici, misle, da će ostaviti na ovom svijetu vječnu uspomenu. Na neki način kao da zaboravljaju svoju vlastitu smrtnost i žive tako, kao da ne bi trebali nikada umrijeti. (V. 12). No svi ovi, koji tako misle, gorko se varaju. Otići će oni u šeol poput stada, t. j. u velikom broju najedamput, ili bez ikakva otpora, kao da stado pred sobom goni pastir. Smrt će im biti pastir. Tamo u šeolu svršit će svoj život, koji se na zemlji pričinjao tako sretnim.

Udes je pravednika posve drukčiji. Evo što čvrstom nadom očekuje psalmist (v. 16) za sebe:

No Bog će izbaviti moju dušu iz ruku šeolovih, jer će mu uzeti (*yiqqâcheni*).

Ova psalmistova tvrdnja tako je nova za nauku, koja je inače zastupana u psalmima, da se mnogima činilo, da taj redak nije autentičan, nego da je istom kasnije dodan, kad je eshatološka nauka kod Židova već bila potpunija.¹² No svi moraju priznati, da je to postupak, koji se temelji jedino na toj pretpostavci, da je nauka u v. 16. previše nova za razdoblje prije babilonskog sužanjstva. Inače toj sumnji ne daje temelja nijedan rukopis. Svakako svi moraju priznati i to, da je kritični redak bio poznat već prije prijevodâ Sedamdesetorice.

Mnogo je važniji od kritičnog problema dakako sam sadržaj toga retka. Većina komentatora drži, da je smisao ovoga retka onakav, kako smo ga iznijeli u našem prijevodu. Može se reći, da je to *sensus obvius* i zbog konteksta i zbog sintakse. Dok ostali idu u šeol poput stada, psalmist očekuje, da će Bog njega (njegovu dušu) osloboditi od šeolske moći, jer će ga uzeti. Prvi dio rečenice ne zadaje nikakvih poteškoća. Drugi dio prevode neki¹³ ovako: kad

¹² Tako na pr. Buhl u Kittelovj bibliji ima u aparatu kod v. 16. bilješku: *versus fortasse additus*.

¹³ Tako prevodi na pr. P. Vlašić, *Psalmi Davidovi*, II. p. 269. 273.): »A dušu će moju Bog izbaviti iz ruku paklenih, kad me htjet (sic) bude primiti«. Poslije čitamo ovo tumačenje: »Kad me htjet bude (pakao) primit znači, kad dođe čas smrti; jer je to vrijeme, kad grob, dotično pakao, prima ljude«. — Daničić ovako prevodi: »Ali će Bog dušu moju izbaviti iz ruku paklenih; jer me on prima.«

me bude htio uzeti; t. j. šeol. No nama se čini, da bolje odgovara prijevod: jer će me uzeti. Prije svega zato, što bi inače glagol *lâqach* morao biti u trećem licu za ženski rod, ako bi šeol bio subjekt. Dakako, moglo bi se reći, da je ovdje subjekt ruka, u hebrejskom muškog roda. No glavni je pojam ovdje šeol, a ne šeolova ruka.¹⁴ Čestica *ki* također govori u prilog našem prijevodu. Ona može doduše da ima koji puta vremenski smisao, ali to je rijetko.¹⁵ Istovremenost (*simultaneitas*) obično se izražava prepozicijama *b* i *k* i infinitivom. Koji puta s *ka'ašer*, rjeđe s *kî* ili *'im*. Inače je najčešće značenje čestice *kî* uzročno, dok je prvotno njeno značenje demonstrativno: tako, zaista. Zanimljivo je, da se u riječniku Gesenius-Buhlovom za *ki* na našem mjestu predlaže smisao demonstrativni. Tada bi naš redak glasilo ovako: No Bog će izbaviti moju dušu, doista uzet će me.¹⁶

Nakon ovog tekstualnog i filološkog istraživanja možemo sigurnije odrediti eshatološko značenje našega teksta. Psalmist se nada, da ne će morati otići u šeol, poput ostalih, jer će ga uzeti Bog k sebi. Upotrebljava doduše glagol *lâqach*, ali ne izgleda, da bi pretpostavljao za sebe posve jednak eshatološki udes, kakav je imao Henoh i Ilija. Ako dakle psalmist računa, da ne će morati otići u šeol u času smrti, on sigurno vjeruje, da će naći utočište kod Boga. Jer Židovi nijesu u ono doba poznavali trećega kakvog eshatološkog mjesta. Ovdje se prema tome po prvi puta upotrebljava glagol *lâqach* za čovjeka, koji izbjegava šeolu i dolazi Bogu, premda je morao proći kroz tjelesnu smrt.

Psalam 73. obrađuje isti onaj problem o zemaljskoj sreći grešnika i nevoljama pravednika. Psalmist (v. 3) priznaje, da ga je ta činjenica tako smutila, da je skoro i on krenuo stazom grešnika. Prema Božjim obećanjima čekao je da dobije nagradu već ovdje na zemlji, no prevario se. Stoga i dolazi do onoga skoro očajnog pitanja, gdje stavlja u sumnju svaku vrijednost svoje pravednosti:

13 *Et dixi: ergo sine causa justificavi cor meum,
et lavi inter innocentes manus meas,*

14 *et fui flagellatus tota die,
et castigatio mea in matutinis?*

Nakon velike nutarnje borbe psalmist dolazi u Božje svetište i ondje mu najednom sine riješenje toga teškog pitanja, koje ga je mučilo. To je riješenje dvostruko: negativno (v. 18—20) i pozitivno (v. 23—28). U negativnom se riješenju iznosi, kako se grešnici

¹⁴ Cf Knabenbauer, *Commentarius in Psalmos*, p. 194.

¹⁵ Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 510 sq.

¹⁶ Slično kao Gen. 18,20, gdje autori prevode ovako: das Geschrei über Sodom gewiss, est ist gross.

nalaze na sklizavom putu. Njihova je sreća nestalna. Za čas mogu proći i nema ih više. Zanimljivo je, da psalmist direktno ne spominje kao posljednju i najveću kaznu grešnika šol. Jamačno tu kaznu pretpostavlja, a naglašuje samo, kako poslije smrti prestaje na zemlji sva slava nekadašnjih grešnika i silnika. A može biti i to, da psalmist još nije smatrao šol baš isključivo mjestom, gdje za kaznu moraju boraviti grešnici.

Positivno riješenje govori nam o konačnom udesu pravednika. Samom je psalmistu srce uskipjelo gledajući sreću grešnika. No u tome je bio nerazuman poput životinje. Uza sve to za njega vrijede ove utješne riječi:

23 No ja sam uvijek s tobom.

Ti me držiš za desnicu.

24 Po svom ćeš me savjetu voditi,

a poslije ćeš me uzeti (*tiqqâcheni*) u slavu.

Daničić prevodi ovako: »Ali sam svagda kod tebe, ti me držiš za desnu ruku. Po svojoj volji vodiš me, i poslije ćeš me odvesti u slavu.« A Vlašić:⁴⁷ »Ali ipak bijah vazda pod tvojim okriljem, Ti si me držao, za desnu ruku. Po svojoj volji vodio si me, a zatim u slavu primio me.« Vulgata: *... et ego semper tecum. Tenuisti manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me.*

Za prijevod su vrlo važne vremenske vrijednosti pojedinih glagola. Glagol *'âchaz* može značiti prihvatiti ili držati. U ovom posljednjem slučaju mogao bi se možda uzeti kao stativni glagol i onda u formi *qatal* može imati značenje našega prezenta: držiš. To dopušta i kontekst. Psalmist je bio nerazborit poput životinje, no uza sve to Bog je bio s njim, odnosno bio je uz Boga. Bog ga je držao za ruku. Ako se spomenuti glagol i uzme kao aktivni, značenje bi bilo: uhvatio si mi desnicu. No efekt radnje očito još traje. Jer inače kakve bi koristi imao čovjek od toga, da je Bog nekom zgodom prihvatio njegovu ruku i onda je opet pustio. Pogotovo ako se radi o tome, da Bog ima voditi čovjeka. A o tome se baš i govori u slijedećem retku.

U 24. retku svaka riječ traži svoje tumačenje. Imenica *'etsâh* znači najprije savjet, zatim odluka. Dakako, da Bog hoće da se zbude ono, što on savjetuje. Prema tome može ta riječ značiti i volja. I *consilium Dei* je na neki način *voluntas Dei*. No teško da je psalmist mislio na takve fine teološke distinkcije. Za ljude u Starom Zavjetu bila je Božja volja izražena Zakonom. Psalmist ga međutim ovdje izričito ne spominje. Nama se čini, da govori o posebnoj providnosti, kojom Bog prati pravednika. Zato je možda bolje, da se ovdje ostavi riječ savjet.

⁴⁷ Psalmi Davidovi, III, p. 30.

Zanimljivo je, da su u 24. retku obadva glagola u formi *yiqtol*. Obadva su glagola *nâchâh* i *lâqach* aktivna. Prema tome njihovo je značenje u formi *yiqtol* futursko. Kod prvoga bi se glagola još moglo sumnjati, jer forma *yiqtol* može značiti i trajnu, odnosno iterativnu radnju u prošlom vremenu: *ducebat*, ili *solebat ducere*. Koji puta ima takvo značenje i u sadašnjosti. No kontekst ovdje govori u prilog futurskom značenju. Odmah iza toga dolazi prilog *'achar*, poslije. Dok ne dođe taj poslije, Bog će voditi pravednika. A to je vođenje počelo onim časom, kad je Bog prihvatio pravednika za desnicu.

S prilogom *'achar* počinje eshatološki dio psalmistovih nada. Prilog je po sebi neodređen, no imao je također i eshatološki smisao, odnosno znao se koji puta odnositi na čas smrti. Isto kao grčki prilog *τότε*.¹⁸ Slično značenje za *μετὰ τοῦτο* nalazimo u Sap. 4, 19.¹⁹ Iza smrti će dakle Bog uzeti (*tiqqâchenî*) pravednika u slavu. Riječ *kâbôd* (slava) stoji u t. zv. *accusativus motus*, ali bez paragogičnog elementa. Prema tome znači termin, kamo Bog uzima pravednika.

Obrazlažući naš prijevod već smo uglavnom i protumačili čitavo citirano mjesto. Preostaje još samo, da posebno iznesemo eshatološko njegovo značenje. Pravednik uza sve prividne protivštine može računati s posebnom Božjom pomoći. Osobito može računati s time, da njegova pravednost ne će ostati bez nagrade, jer će ga Bog poslije smrti uzeti u slavu. Za uzeti opet susrećemo ovdje, kao i u Ps. 49., glagol *lâqach*. On je već postao tehničkim terminom, kad je govor o eshatološkom udesu kojega čovjeka, koji izbjegava šeclu. Tako se u tom smislu upotrebljava i ovdje, ali ne sasvim u onom značenju kao kod Henoha i Ilije, nego kao u predašnjem eshatološkom psalmu. Psalmist naime ne računa s time, da će izbjeći smrti. Božja intervencija, koja je izražena s glagolom *lâqach*, odnosit će se prema tome samo na pravednikovu dušu.

Pravednik tako izbjegava žalosnom udesu šeola. No kuda ga Bog prenosi? Psalmist veli: u slavu. Nema nikakve sumnje, da se pod slavom razumijeva blizina Božja. Slava je Božja kao vidljivi, vanjski neki odraz njegova veličanstva. Njegova bića ne može vidjeti nijedan čovjek, jer bi inače umro. I Mojsiji se ukazala slava Božja, a ne Bog. Ova se riječ i inače vrlo često upotrebljava u vezi s Božjim veličanstvom, djelovanjem i imenom. O tom pruža dokaz svaki makar i malo kompletni hebrejski riječnik. Ta je riječ bila tako usko povezana s pojmom Božanstva, da su je rabini poslije,

¹⁸ Cf Lagrange u *Revue biblique*, 1907, p. 101, bilješka 2.

¹⁹ Cf R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935, p. 104.

kađ se nije više izgovaralo ime Božje, često znali upotrebljavati mjesto neizrecivog imena.²⁰

Psalmist se dakle nada, da će poslije smrti boraviti u slavi Božjoj. On prema tome ne mora ići u šeol i baš u tome je novost u riješenju, što ga je on dao teškom onom problemu o blagostanju i sreći grešnika.

III

Eshatologija je u nužnoj vezi s pojmom Božanstva, što ga pretpostavlja. Svaka nauka o posljednjim stvarima čovjeka ponajprije ovisi o pojmu Božje pravednosti. Općenito se priznaje, da su Izraelci imali o Bogu mnogo savršenije pojmove negoli ostali stari narodi. Pojam o Božjoj pravednosti morao je prema tome da bude od slične vrijednosti kao i ostali pojmovi Izraelićana o Bogu. Čovjek bi prema tome mogao očekivati, da su Židovi imali prije negoli drugi narodi dosta razvijene pojmove o budućem životu. No stvarnost je sasvim drukčija i oni, koji proučavaju povijest izraelskog naroda, obično se tome čude, a često zbog toga i sablažnjavaju.

No ne treba se toj činjenici toliko čuditi, nego radije u njoj gledati posebnu brigu Providnosti za izabrani narod. To je vrlo dobro zamijetio dobar jedan poznavalac židovske povijesti: »Vjera u nagradu poslije smrti pojavila se u izraelskoj povijesti dosta kasno i baš po tome ova je vjera izrazito superiorna nad onim religijama, gdje su pojmovi o drugom životu nastali po starim pričama i razvijali se u mitskim oblicima.«²¹ Baš zato, što se izraelska eshatologija tako polagano razvijala, pod utjecajem naravnih i vrhunaravnih uzroka, ona je tako sustavna i solidna, kao nijedna eshatologija kod starih naroda.

Posljednje usavršenje te eshatologije susrećemo u knjizi Mudrosti, koja je napisana otprilike između godine 88. i 30. prije Krista. Već u prijašnjim spisima govorilo se o najvišim eshatološkim pojmovima pomoću glagola *lâqach*. Ne će nas dakle iznenaditi, ako u knjizi Mudrosti također nađemo taj »eshatološki glagol«, samo, dakako, u grčkom prijevodu.

Knjiga Mudrosti uopće zaslužuje veliku pažnju poradi važnih svojih eshatoloških podataka. Nigdje u Starom Zavjetu ne možemo naći tako krasnih i uzvišenih opisa o vrijednosti duše, o njenom životu poslije tjelesne smrti, o neposrednim sankcijama nakon smrti i o posljednjem sudu. Prvih pet poglavlja te jedinstvene starozavjetne knjige posvećeno je skoro isključivo eshatološkom problemu, a u ostalim njenim dijelovima nalazimo također mnogo podataka, koji mogu poslužiti boljem razumijevanju eshatoloških mjesta.

²⁰ Cf Lagrange, L'Évangile selon saint Matthieu, p. 85. — Zanimljivi podaci o značenju korena *kbd* mogu se naći u knjizi J. Schneidera, *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie*, Gütersloh, 1932.

²¹ Moor, *Judaism*, Cambridge, 1927, II, p. 318.

Ovdje se moramo baviti samo s nekoliko redaka iz četvrtog poglavlja: 4, 10—14. Najprije da dademo ukratko kontekst. U trećem poglavlju i na početku četvrtoga govorio je mudrac o neposrednim prekogrobnim sankcijama, što ih primaju pravednici i grešnici (3, 13—4, 6). Nakon toga pisac rješava dvije objekcije, koje su bile vrlo aktualne kod Židova: pitanje sterilne, a pravedne žene, te pitanje rano umrlog pravednika. U pitanju je dakako nagrada njihove kreposti. Dok još Židovi nijesu imali mnogo svijetla o prekogrobnome životu i njegovim sankcijama, bila su to za njih doista teška pitanja. No Mudrac ih sjajno rješava, baš zato, što ima pri ruci novih eshatoloških principa, koji sami po sebi obaraju stare prigovore.

U perikopi o pravedniku, što umire mlad, nalazi se mjesto, što nas ovdje zanima:

- 10 Omilio je Bogu i zato ga je uzljubio,
a kako je živio među grešnicima, uzeo ga je.
- 11 Bio je uznesen, da zloća ne pokvari njegove spoznaje
ili da varka ne zamami njegove duše.
- 12 Jer zamamnost grijeha potamnjuje dobrotu
i vrtoglavica strasti kvari nevinu dušu.
- 13 U kratko je vrijeme postigao savršenost
kao da je proživio dugo vremena.
- 14 Jer duša je njegova bila omiljela Bogu
i zato se požurila da izađe posred zloće.

Rana smrt pravednika nije za Mudraca nikakav problem, nego posebna neka sreća i milost. Takva naime smrt pokazuje, da Bog ljubi posebno i brižljivo takvu mladu dušu, a ujedno ta smrt, baš zato, što dolazi rano, izbavlja pravednika od kojekakvih napasti, što bi ih morao podnositi na zemlji. Niti u Novom Zavjetu ne može se naći potpuniji i ispravniji odgovor na ovu poteškoću Židova.

Čvor Mudračeva riješenja nalazimo u v. 10. Tu vidimo, da dva činioca sudjeluju kod postizavanja blaženosti mladoga pravednika, a također i svakoga drugog pravednika. Prije svega pravednik mora da omili Bogu. To biva bez sumnje tako, da taj pravednik stekne neka svojstva, što ih inače po naravi nema. Kao nagradu za ta stečena svojstva, pravednik dobiva ljubav Božju: *ἀγαπήθη*.

Glagol *ἀγαπᾶν* označuje ovdje ljubav, koja teži za sjedinjenjem s ljubljenom osobom. Boga nam Mudrac prikazuje kao nekoga, koji čeka, da ljudi postanu pravednici, samo da ih On onda uzmogne ljubiti i primiti k sebi. To se isto veli i u drugom dijelu našega versa. Ljubav je bez sumnje bila jedan motiv, zbog kojega je Bog pravednika »premjestio« — *μετετέθη*. No drugi jedan motiv bio je u tome, što je taj rano umrli pravednik živio među grešnicima. U tom se očituju dvije značajke Božje ljubavi. S jedne strane ta lju-

bav na neki način zahtijeva sjedinjenje pravednika s Bogom, a s druge opet strane to sjedinjenje požuruje činjenica, što pravednik živi među grešnicima, pa Bog hoće da stavi svoga pravednika na sigurno mjesto, gdje više ne će moći da trpi od utjecaja grešnika.

Izričito se ne veli, kamo je uzet pravednik. No kontekst je posve jasan. Bog ljubi pravednika. Dakle je pravednik bio prenesen k Njemu. To slijedi također iz velike sličnosti, što ga ovo mjesto ima s opisom Henohova uzeća. Mudrac se poslužio grčkim prijevodom Gen. 5, 24, gdje se nalaze glagoli *εθαρεσειν* i *μετατιθεναι*. Ista se ta dva glagola ne nalaze samo kod Mudraca, nego i kod Isusa sina Sirahova (44, 16), kad je kod njega govor o Henohu. U Sap. 4, 10 Mudrac aludira na slučaj Henohov i pripisuje njegov eshatološki udes svim pravednicima, a kod toga se i on služi dvama onim glagolima, od kojih drugi odgovara hebrejskom glagolu *lâqach*.²² Kod Mudraca aluzija na Henohov slučaj ima posebno jedno značenje baš po tome, što je on izvanredni udes velikoga patrijarhe protegnuo na sve pravednike bez razlike.²³

Treba sada ispitati pravu vrijednost te implicitne poredbe, što ju je učinio Mudrac između Henoha i rano preminuloga pravednika. Izvan svake je sumnje, da se eshatološki udes glasovitog patrijarhe ne ponavlja potpuno kod našeg pravednika, jer ovaj umire, dok Henoh nije okusio smrti. Zajedničke su točke u tome, što Bog ljubi pravednika kako je ljubio i Henoha, baš zato, jer je taj pravednik po svom načinu života omilio Bogu, kao što je bio omilio i Henoh. Stoga će i pravednik biti uzet, premješten, uznesen, kako se to dogodilo i Henohu, no s tom razlikom, da će se samo pravednikova duša okoristiti ovim uznesenjem ili uzećem. Zapravo pravednik izbjegava i smrti, ali samo drugoj onoj smrti, koju moraju okusiti duše grešnika. Može se dakle reći, da je Mudrac, pod utjecajem *nadahnuća*, primjenio na sve pravednike Henohovu zgodu, ali *per accommodationem sensus*. Henohov je slučaj postao na neki način tipom za sve pravednike, ukoliko Bog sve pravednike uzima k sebi na nebo.

Misao, što je izražava hebrejski *lâqach*, još se jednom vraća kod Mudraca i to odmah (v. 11) u slijedećem retku. On veli, da je pravednik bio uznesen zato, da zloća ne pokvari njegove spoznaje ili da mu varka ne pokvari duše. Zapravo bi se u doslovnijem prije-

²² I sv. Pavao upotrebljava ista ta dva glagola, kad govori o Henohu, Hebr. 11,5. Još jedan dokaz, da su ti izrazi bili na neki način konsekrirani tradicijom.

²³ Mudrac međutim izričito ne spominje Henoha. Heinisch, Das Buch der Weisheit, p. 81, s pravom ustanovljuje: »Židovski su čitatelji znali, koga im je Mudrac htio da dozove u pamet, a poganskim čitateljima ne bi ništa koristilo, da su saznali Henohovo ime«.

vodu moralo kazati, da je pravednik bio »ugrabljen« s ovoga svijeta. Glagol ἀρπάζειν, što ga tu upotrebljava nadahnuti pisac, vrlo snažno izražava tu misao. Poslije će se i pisci Novoga Zavjeta poslužiti istim tim glagolom i to uvijek u povoljnom smislu za pravednike. Tako čitamo (Act. 8, 39) u opisu one zgrade o eunuhu etiopske kraljice, da je Filipa ugrabio (ἤρπασεν) Duh Gospodnji. Susrećemo taj glagol također i kod Apostola naroda. Jedamput u mističnom smislu (2 Cor. 12, 2. 4), gdje govori o svom uzdignuću u nebo, i jednom (1 Thes. 4, 17) u eshatološkom smislu. Ovo nas dovodi do zaključka, da je i glagol ἀρπάζειν, jednako kao i μεταιδέναι, služio kasnijim piscima mjesto hebrejskoga glagola *lāqach*. I sv. Luka i sv. Pavao dobro su poznavali židovske vjerske pojmove, a osim toga navedene riječi dolaze uvijek u takvom kontekstu, gdje se govori o posebnoj kakvoj intervenciji Božjoj prenašanjem nekih osoba.

Već smo spomenuli, da Mudrac ovdje izričito govori samo o pravedniku, što je umro u mlađim godinama. No nema nikakve poteškoće, da se sve to primjeni i na sve druge pravednike, bez obzira u kojoj ih dobi zatekne smrt. Iz toga opet slijedi, da se po prvi puta u knjizi Mudrosti veli za sve pravednike, da će njihova duša nakon smrti biti uzeta od Boga slično kao što su bili uzeti k Bogu Henoh i Ilija i kako se tome nadao, s nekim restrikcijama, psalmist u psalmima 49. i 73.

*

Zaključak nam se iz gornjih izvoda sam nameće. U Starom je Zavjetu uz pojam o blaženstvu na drugom svijetu usko bio povezan glagol *lāqach*, poslije u gučkom *μεταιδέναι*. Njime se izražava čin, kojim Bog uzima nekoga k sebi. Povijest je toga glagola u tom pogledu svakako zanimljiva. Najprije je poslužio samo u posve izvanrednim slučajevima Henoha i Ilije. Poslije ga upotrebljava psalmist za samoga sebe, kad se nada, da će i on biti uzet k Bogu i da ne će morati otići u šeo! Na koncu knjiga Mudrosti predviđa za sve pravednike bez razlike eshatološki udes sličan Henohovom, s nekim razlikama, razumije se.

Povijest eshatološkog značenja glagola *lāqach* zanimljiva je i stoga, jer je tipičan jedan slučaj u kome se može pratiti razvitak i porast Božje objave. Prvo je sjeme bilo bačeno tamo sasvim blizu početka ljudskoga roda. Poslije se to sjeme sporo razvijalo, ali je zato bilo to snažnije. Zalijevao ga sam Bog novim objavama, a pridonosilo je njegovu rastu bez sumnje i razmišljanje samih Židova, pa njihov s vremenom sve jači kontakt s drugim narodima, osobito s Grcima. Tako su *causae secundae* u divnoj ali neshvatljivoj suradnji *cum Causa prima* pripravile odabrani narod na konačnu objavu, što ju je u toj stvari imala dati Riječ.