

Небојша Тумара

Студент докторских студија  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
ntumara@gmail.com

УДК: 265:26-725:26-242

## וּמִבְּשָׂרֵי אֶחָזָה אֵלֹהִים – *Из шела мої видећу Боіа* (Јов 19.26): Обрезање, мартирија, Боговиђење и херменеутика у рабинском јудаизму

*Сажетак:* Јудаизам представља религију која је добоко „утелотворена“ у тела оних који је упражњавају. Тело Јеврејина, модификовано обредом обрезања, представља најприступачнији олтар на којем се приноси жртва и оно које се на жртву приноси. Међутим, оно је саобразно и другим телима, било да се ради о телу Бога рабинског јудаизма или телу Писма односно Торе. Овде настојимо да испитамо везу која постоји између откривених делова тела, било да се ради о обреду обрезања или ранама мартирије и Боговиђења. Другим рачима, у овом раду, поставља се питање која је улога тела у процесу Богопознања у рабинском јудаизму, и да ли херменеутички процес структурално репродукује откривање тела, где откривање дела тела обрезањем или пак ранама мартирије, води откривању Бога, односно откривању (тела) текста Торе.

*Кључне речи:* обрезање, мартирија, рабински јудаизам, херменеутика, Боговиђење, тело.

### 1. Обрезање

Рабини, када тумаче значај обреда обрезања, у потпуности инсистирају на физичком аспекту овог ритуала, који подразумева печат и запис који сваки мушки припадник Израиља има на свом телу. Обрезање представља ритуал који посвећује тело Јеврејина и трансформише га у свето тело, где једна телесна техника условљава Боговиђење, које може да се оствари како у пророчкој визији, тако и у херменеутичком процесу. Обрезање управо означава оно што ће хришћански писци између осталог означити као телесност Израиља, који није успео да из партикуларног пређе у универзално, из племенског у опште људско, односно из синагоге у Цркву. Да би схватили коју је улогу овај телесни знак поседовао у представи рабина, потребно је сврстати изворе у неколико категорија, где сваки обрађује један од сегмената који је приписан овом ритуалу.

#### 1.1. Апотропејска моћ обрезања

Апотропејска моћ коју обред обрезања поседује, једним делом црпи сво-

је порекло из религијских система древног Блиског истока, чији један део представља и нејасна алузија коју налазимо у Библији, у Изл 4.24–26. Масоретски израз דָּמִים דָּתָן, који је Сефора, жена Мојсијева, упутила Господу, незахвално се преводи као *крвави заручник*, и указује да је жртва коју је принела Сефора, обрезаваши сина свога, на неки начин спречила Господа да науди или Мојсију или сину првенцу, што се не може јасно закључити из текста. Обрезање као супституција за људску жртву једним делом се назира из овог перикопа, поготову у светлу стихова који му претходе: *Ево ја ћу убити сина твојеја, њрвенца твојеја*. Стога, рабинске спекулације које се односе на обрезање, на одређен начин представљају ублажену верзију имажинације која своје порекло има у блискоисточном религијском миљеу (Wolfson, 1987: 80). Са једе стране, обрезање представља жртву, док са друге, обрезање као знак на телу, представља својеврсну улазницу у рајски врт

א"ר יצחק נאמר במילה עבודה ונאמר בקרבנות עבודה מה עבודה האמורה בקרבנות דמים אף עבודה האמורה במילה דמים למה זרע יעבדנו כיון שאדם מטיף טיפה אחת של דם היא חביבה לפני הקב"ה כקרבנות לפיכך נגלה הקדוש ברוך הוא על אברהם כשם שנגלה בקרבנות שנא' (ויקרא ט) שור ואיל לשלמים לזבח וגו' כי היום ה' נראה אליכם.

будућега века:

*Раби Исак је рекао: У речи „служийи“, налази се обрезање. И као шийо реч служийи у рийуалу жрйве њодразумева њушијање крви, ѡако и реч служийи у рийуалу обрезања њодразумева њушијање крви. Одакле ово долази? Јер је речено шийо се обрезања ѡиче: Свако семе ће да му служи јер када човек ѡусийи кај своје крви, (ѡреко рийуала обрезања), она је драјоцена Светѡм, длајословено да је Име Њејово, као жрйва. Светийи, длајословено да је Име Њејово, јавио се Авраму, након шийо се овај обрезао, као шийо је учинио када је ѡринео жрйву, као шийо је речено: „И вола и овна за жрйву захвалну, да*

אמר רבי לוי: לעתיד לבא, אברהם יושב על פתח גיהנום ואינו מניח אדם מהול מִישְׂרָאֵל לִירֵד לתוכה ואותן שחטאו יותר מדאי, מה עושה להם מעביר את הערלה מעל גבי תינוקות שמתו עד שלא מלו, ונותנה עליהם ומורידן לגיהנום.

*ѡринесејте ѡрег Госѡодом... јер вам се данас јави Госѡог“ (Лев 9. 4) (Midrash Tanhuma, Vaira 6).*

Раби Леви је рекао: „У будућем веку, Аврам ће седети испред улаза у Гехену, и неће дозволити било којем обрезааном човеку из Израилја да се у њу спусти. А шта је са онима који су исувише грешили, шта ће [Бог] са њима да уради? Скинуће окрајак са деце која су умрла пре него што су обрезаана, ставиће га на њих, и спустиће их у Гехену“ (Genesis Rabbah 48. 8).

Даље, извори доносе да се знаком обрезања, врши посвећење тела мушкарца Јеврејина, будући да се овом телесном мутилацијом, завршно ути-

скује последње слово Божјег имена. За разлику од нејевреја, тј. оних који нису обрезани, тело Јеврејина, обрезањем, бива обележено словом *jog*, које је завршно слово једног од имена Божјих, שדי – *Шадаи*. Слово *jog* овим доприноси да тело Јеврејина поприми статус светости. По рабинској ин-

ולא עוד, אלא שכל ישראל נימולים באין בגן עדן, כי הקדוש ברוך הוא שם שמו בישראל כדי שיכנסו בגן עדן. ומה השם והחותם ששם בהם, הוא שדי. השי"ן שם באף, והדל"ת ביד, והיו"ד במילה. ולפיכך בעת שישראל הולך לבית עולמו, יש מלאך ממונה בגן עדן, שלוקח לכל בר ישראל שהוא מהול ומביאו בגן עדן. ושאינן נמולין, אף על פי ששני אותיות יש בהן מן השם שהוא שדי, שיש בהם השי"ן מן האף, והדל"ת מן היד, ולא יש בהם היו"ד מן שדי, הוא לשון שד. כלומר, שהשד מוליך אותו לגיהנם. וישראל שהוא מהול ועובד עבודה זרה הולך ליכנס לגן עדן, והקדוש ברוך הוא מצוה למלאך ומושך ערלתו ועושה ערלתו כמו שלא היה מהול מעולם, ושלא יבא בגן עדן אלא בגיהנם. ודבר גדול ברית מילה, והביבה לפני הקדוש ברוך הוא. וכל בריות העולם, בין אדם בין בהמה בין חיות ועופות ורמש, כלן מפחדים מישראל שהוא מהול.

терпретацији коју цитирамо, на телу Јеврејина исписано је име Бога, док је на телима оних који то нису, исписано име демона. Овде, што је важно нагласити, постоји савршена аналогија између форме и садржаја обрезања:

*Сви из Израиља који су обрезани, ући ће у Рај, јер је Светији, блајословено да је Име Њејово, сјавио Име Своје на Израиљ, како би сви они могли ући у Рај. И које је њо име које је Он сјавио на њих? То је Шадаи (שדי). „Шин“ (јерво слово корена речи), јосјављено је на нос, „далеј“ (друјо слово корена речи), јосјавио је на руку и „јог“ (јиреће слови корена речи), јосјавио је на обрезање. Тако када народ Израиља одлази на дугући свети, анђео на улазу у Рај одређује ко ће іде да оде. Све синове Израиља који су обрезани, он уводи у Рај. А оне који нису обрезани, дугући да на себи носе само два слова од речу Шадаи (שדי), јер имају „шин“ на носу и „далеј“ на руци, али немају слово „јог“ (које означава обрезање), које чини реч Шадаи, нејо реч Шед (שד), шјо је име за демона, јјј. демон их одводи у Гехену. А они из Израиља, који су обрезани али су се клањали друјим дојовима, када дугу желели да уђу у Рај, Светији, да је блајословено Име Њејово, наредиће анђелу да јовуче окрајак њихова јшела, јјјко да ће се чинији као да никад нису били обрезани, и неће ући у Рај нејо ће ојјићи у Гехену. Обрезање је велика сјвар, и веома је мила Светјом, блајословено да је Име Њејово. Сва сјворења на земљи, од човека до живојиња, јјјица и јмизаваца, сви они се доје народа Израиља, дугући да су обрезани (Midrash Tanhuma, Tszav 14).<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Уп. даље са благословом који се доноси на обреду обрезања, који такође указује да знак обрезања штити од уништења односно од ватре пакла: *Tosefta Bereshit* 7.13; *Shabbat* 137b. Овај тростуки печат, који се налази у виду имена Божјег на носу, руци и полном органу мушкарца, има своју паралелу у манихеизму, где се такође говори о печату светости који је постављен на строге аскете Манијеве религије који настоје да ослободу душу из таме материјалног тела. Наиме, први печат је постављен на уста, и подразумева уздржање од меса и било које друге нечисте хране, други је постављен на руке, и подразумева уздржавање од

Колики се значај придаје овом обреду, указује и чињеница да овај знак светости, сам по себи, не може да се нађе у Гехени, тако да ће Јевреји, који су одступили од своје вере, бити лишени знака који их је штитио и издвајао, те тако бити деградирани на ниви свих других, који ће заједно са о крајком свога тела, место наћи у ватри пакла.

У светлу расправе, која се односи на задобијање и губљење *иконе* и *подобја*, након изгона из рајског врта, можемо претпоставити да знак обрезања, као знак завета који би требало да се поштује, делом наново успоставља *икону* и *подобје* Божје, чува од ватре Гехене, обезбеђује улаз у рајски врт, одгони демоне и животиње, који су након преступа у непријатељству са људским родом. Више од овога, обрезање представља предуслов визије Бога, који се може сусрести било у пророчкој визији, као у случају Аврама, који је стајао пред улазом у свој шатор након што је у старости прошао кроз овај ритуал, било изучавањем Торе, што ћемо даље показати.

## 1.2. Обрезање и Богојављање

Рабинска традиција доноси листу праведника, који су на овај свет дошли са знаком обрезања на свом телу. Међу њима наводе се Адам, Сит, Ноје, Јаков, Јосиф, Мојсије, Јов итд.<sup>2</sup> Чињеница да је Адам, који је створен по икони и подобју Божјем, био обрзан, као што доноси раби Натан (*Avot de-Rabbi Nathan*, 20), навела је поједине научнике да постулирају да је у имагинацији рабина, и само обрезање, без обзира шта ово подразумевало, остављало на телу мушкарца траг, који је изображавао слику Господњу. Према овој врсти *imitatio Dei*, каснији извори рабинског јудаизма осећали су nelaгoду и настојали су да се од ње удаље (Goshen Gottstein, 1994: 175, фуснота 14). Међутим, поједини ауторитети, када говоре о преступу првог човека, праве директну конотацију између обрезања, Богојављања, односно необрезања и удаљавања од лица Божијег.

ואמר רב יהודה אמר רב אדם הראשון מין היה שנאמר (בראשית ה) ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה אן נטה לבך רבי יצחק אמר מושך בערלתו היה כתיב הכא (הושע ז) והמה כאדם עברו ברית וכתיב התם (בראשית ט) את בריתי הפר רב נחמן אמר כופר בעיקר היה כתיב הכא עברו ברית וכתיב את בריתי הפר (ירמיהו כב) ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלהיהם.

*Раби Јехуда је рекао да је Рав рекао да је њрви човек био мин (ошйагник оg вере), јер је речено: „И Госйод Бої је њозвао Агама и рекао му: Где си? (Посйї 3.9), шїј. Ђе се окрену срце швоје?“ Раби Исак је рекао: „Он је навлачио свој о крајак, јер је найисано: Али као човек (Агам), они су ѡресйуиуили завей“ (Ос*

ратовања и убијања, док се трећи налази на грудима, односно по неким изворима на крилу, што подразумева уздржавање од размножавања. Овај троструки печат на себи носе изабрани или чисти. Непосвећени, они који не поседују савршенство, постављају да се размножавају у свету материјалних тела. Детаљније о овоме: BeDuhn, 2000: 37.

<sup>2</sup> *Tanchuma*, *Noach* 6, доноси имена десет праведика који су рођени обрзани, док *Midrash on Psalms* 9.7, доноси тринаест имена.

6. 7), док је на другом месту речено: „Он је њрекришио мој завеџ“ (Посџ 17. 14). Раби Нахман је рекао: „Он је њорицао основе [вере]“; док је на другом месту речено: „Он је њрекришио завеџ мој“ (Посџ 17. 14), и оџеџ, „Они су најусџили завеџ Госџода Боџа њиховоџ“ (Јер 22. 9) (Sanhendrin 38b).

По раби Исаку, Адам је након преступа покушао да изврши највеџи облик отпадништџа од Бога, тако што је, слично хеленизираним Јевреџима, настојао да сакрије своје обрезање, превлачеџи кожу уда преко гланса, односно практикуџуџи технику познату као *џисџазма* (од гр. *џипстаџџџ*).<sup>3</sup> Меџутим, овде цитирани извор само је наговестио везу која је постојала измеџу обрезања и Богојављања у случају првог човека, Адама, где је одступање од Бога описано као сакривање знака завета, односно знака преко

ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלוה אמר אברהם אחר שמלתי עצמי הרבה גרים באו להדבק בזאת הברית ומבשרי אחזה אלוה אילולי שעשיתי כן מהיכן היה הקדוש ברוך הוא נגלה עלי וירא אליו ה'.

коџег је било могуџе видети Бога. За разлику од овога, извори су експлицитниџи када говоре о праоцу Авраму. Мидраш *Барешџџ Раџа*, један је од најраниџих мидраша, коџи тумачеџи Пост 18.1: *Боџ му се јави (Авраму)*, пра-ви јасну конотацију измеџу ритуала обрезања и теофаније:

Наџисано је: „И када се кожа ова моја оџули, оџеџ џу из џела моџа видеџџи Боџа“ (Јов 19.26), Аврам је рекао: „Након џџџо сам се обрезао, мноџи џреобраћениџи су доџшли да џриону ка знаку овом.“ Али 'Из џела моџа џу видеџџи Госџода', јер да нисам џџо учинио (да се није обрезао), зџџџ чеџа би ми се Свеџџи, блаџсловено да је Име Њеџово, јавио? [Као џџџо је најисано]: „И Боџ му се јави (Араму)“ *џџџ*. (Genesis Rabbah 48.1–2).

На овом месту, Аврам се пита које друго дело је достојно чину обрезања, указуџуџи на чињеницу да је обрезање, по рабинима, обдносно у очима Бога, представљао заповест од круџијалне важности. Јовов исказ, коџи се односи на *џело*, *месо*, *בשר*, рабини су повезали са библијским стиховима где се *месо* односи на *месо окрајка*, *בשר ערלה*, препуџијум коџи се уклања са полног органа након обрезања, те тако, и у случају Јова, повезали обрезање са теофанијом, не познајуџи по свему судеџи изворе коџи доносе име Јова као једног од праведника из народа, коџи је рођен обрзан.<sup>4</sup>

По рабинима, откровење захтева испуњење заповести, коџа представља знак завета, преко које се успоставља веза измеџу Бога и човека. Посматран као полемика са хришћанством, извор, наводеџи многе преобраћенике коџи су приступили Авраму, подвргавши се обреду обрезања, иступа са обрезањем тела против обреда крштења као обрезања у духу Павлове

<sup>3</sup> Уп са 1Кор 7.18; 1Маk 1.11–15.

<sup>4</sup> Погледај фусноту 2. Уп. даље места у Старом Завету, где се израз *месо*, повезуџу са *окрајком*: Пост 17.11, 14, 23, 24–25; Лев 12.3.

теологије (Уп. Гал 6.13–14; Кол 2.12–13). Међутим, обред обрезања није био само једна од заповести коју је Бог прописао Израилу у свом Закону. Идеја да тзв. *окрајак* представља нечистоћу и несавршеност, потиче из Библије (Иса 52.1; Јез 44.7). Слично, у рабинској литератури, *зли јецер*, или *инкли-нација ка злу*, која се налази у свакоме човеку, носи име *необрезање* или *окрајак* (Wolfson, 1987: 197, фуснота 30). По рабинима, потребно је физички уклонити необрезање, које даље спречава Боговиђење, и које, као физички акт, потпуно трансформише биће човека, који од нечистог постаје чист и где његово тело на којем је записано име демона, постаје додатком слова *jog*, тј. обрезањем, тело које носи име Бога. Обрезање не представља чин који означава промену нечијих етичких или верских принципа, него представља чин који условљава промену самог бића онога ко се обрезао. Да обрезање представља пут Боговиђењу, даље ће разрадити средњовековне мистичне традиције јудаизма, које ће имагинацију која се назире у Библији или рабинском корпусу, изразити још експлицитнијим и још недвосмисленијим језиком (Wolfson, 1987: 189–215, посебно стране 198–215).

רבי יצחק פתח מזבח אדמה תעשה לי וגו אמר רבי יצחק מה אם זה שבנה מזבח לשמי הריני נגלה עליו ומברכו. אברהם שמל עצמו לשמי על אחת כמה וכמה וירא אליו ה' באלוני ממרא.

### 1.3. Обрезање, саможртвовање и мартирија

Претходно цитиран *миграш* даље доноси наставак приче о Авраму правећи јасно конотацију између обрезања, жртве, саможртвовања и Богојављања.

*Раби Исак је ћочео [расјраву]: „Найрави ми оліћар од земље итїд“ (Исл 20.21). Раби Исак је рекао: „Ако се [Бої] јавио оном ко је ћодїао оліћар у моје רבי לוי פתח ושור ואיל לשלמים לזבוח לפני ה' אמר מה אם זה שהקריב שור ואיל לשמי הריני נגלה עליו ומברכו אברהם הקריב עצמו לשמי עאכ" וירא אליו ה' באלוני ממרא.*

*име и блаїословио їа, колико ће се їре јавїїи Авраму, који се обрезао зарад мене. [Заїћо је найисано]: И јави му се Бої итїд. (Genesis Rabbah 48.4; Midrash Tanchuma, Vayera 2).*

*Раби Леви је ћочео [расјраву]: „И вола и овна за жрїїву захвалну итїд. [јер ће вам се данас јавїїи Бої]“ (Лев 9.4). Он је рекао: „Ако се [Бої] јавио ономе ко їриноси вола или овна Имена моїа ради, колико више їћо важи за Аврама, који се жрїївовао Имена моїа ради. „И Бої му се јави итїд“. (Genesis Rabbah 48.5).*

Раби Исак и раби Леви, палестински *амораим* из трећег века, уводе важан топос који повезује обрезање са саможртвовањем. У контексту који нас интересује, где настојимо да покажемо везу између телесног знака и Боговиђења, долазимо до рана мартирије, које такође, слично обрезању, откривају оно што је обично скривено. Поставља се питање: Да ли феномен мартирије у рабинском јудаизму, слично обрезању указују на корелацију која постоји између скривеног/откривеног на телу, односно скриве-

ног/откривеног Бога или скривеног/откривеног текста? Да ли у рабинском јудаизму, тело мученика, које ранама разоткрива скривену унутрашњост тела, на сличан начин представља оно тело преко којег се, да парафразирамо Јова, може видети Бог? (Јов 19.26).

Третиране као литерарни жанр, мартирологије у себи садрже говоре оних који умиру у мукама, у којима они бране своју веру, бодре оне који остају за њима и описују визије којих су их се у мукама удостојили. Мартирије преиспитују питања везана за теодицеју, представљају смрт мартира као жртву посебно милу Богу, која искупљује грехе других, удаљује од света гнев Божји, чисте грехе читаве заједнице или читавог света итд. У рабинским изворима налазимо да смрт праведника искупљује Израил као што то чини храмовска жртва (*Moed Katan* 28a; *Yerushalmi, Yoma* 1.1; *Leviticuh Rabbah* 20.10; *Midrash Tanchuma, Aharei Mot* 7.11), док се смрт мартира изједначује са уништењем Јерусалимског храма (*Rosh Hashana* 18b). Почев од времена Макавеја, па до прича у Талмуду, мартирија, у рабинском јудаизму дефинисана као *Kiguui ha-Shem, Posveћeње Имена Божјеј*, по неким, постала је један од главних елемената настајућег идентитета рабинског јудаизма.<sup>5</sup>

Међутим, рабински јудаизам првог века само на појединим местима спекулише о посебности чина саможртвовања зарад вере као и о посебним заслугама оних који су тај чин спровели, из разлога што јудаизам првог века још увек нерадо помиње дуализам тела и душе, те стога не пружа један јасан увид у стање душе односно тела након смрти. Ранији извори који говоре о мартирима и њиховој будућој заслуги, заступају различита гледишта, почев од *Друје књије Макавеја*, где се доноси прича о анонимној Јеврејки и њених седам синова, где се поставља учење о васкрсењу тела, односно свих његових измрцварених делова; Јосифа Флавија и подужег говора који ставља у уста Елиезера, вође побуњеника са Масаде, у којем бодри своје саборце да изврше колективно самоубиство, потенцирајући мање на награди која ће да уследи у животу после смрти а више на љубав према животу слободног човека, па све до *Четврте Књије Макавеја* која доноси нејасно да су душе страдалника за веру сличне звездама итд. (Sherkati, 1999: 1–21; Уп. 4Мак 17.5).

Иако каснији извори, који се везују за рабински јудаизам, језиком традиције говоре да је након сабора у Јавнеу учење о васкрсењу душе и тела постало норма, те се дефинисало као оно које своје корене има у Старом Завету (*Sanhendrin* 90a, 91b; *Avot* 4.29), приметан је недостатак спекулација о награди која чека оне који су за веру принели свој живот, што пре свега произлази из чињенице да су ранорабински верски ауторитети настојали да сву пажњу

<sup>5</sup> Уп. *Verachot* 20a, где у расправи, зашто у генерацији рабина који су водили дискусију нема чуда, доноси мишљење по којем чуда изостају, зато што су раније генерације биле спремне да жртвују своје животе зарад посвећења Имена Божјег, док ми, не жртвујемо своје животе ради посвећења Имена Божјег. Детаљније о овоме погледати: Boyarin, 1999.

рабинске верзије јеврејског пијетета усмере ка изучавању Торе, поштовању Закона и оданости Богу (Shepkaru, 1999: 21). Слично, нешто каснији рабински извори доносе један трезвенији однос *халахе* према мартирiji, у светлу прогона насталих од стране римске власти, непосредно након неуспелог јеврејског устанка под Бар Кохбом (132–135). Ови извори доносе да је рабинима забрањено да траже мучеништво. Инсистира се на пасивној смрти онога ко пролази кроз мучење, тако да са становишта *халахе*, мартир није одговоран за своју смрт. Опет, што је важно нагласити, извори не повезују директно чин мартирije са било каквом посебном наградом у будућем свету.

У светлу овог, наводе се прикази мартирije три талмудска учењака: раби Јуде бен Бабе (Judah ben Baba), раби Акиве (Akiva ben Joseph) и раби Ханине бен Терадиона (Haninah ben Teradion). Ови описи, дозвољавају нам да стекнемо јаснији увид у ранорабински однос према ономе што ће постати један од главних топоса каснијег, средњовековног и модерног јудаизма, а што се односи на *Кидуш ха-Шем*, односно *Посвећење Имена Божије*.<sup>6</sup>

Талмудска прича која се односи на Јуду бен Бабу доноси да је овај рабин из другог века страдао у својој седамдесетој години, од руке римских војника цара Хадријана, зато што је заређивао нове рабине. Међутим, за време прогона, овај рабински ауторитет саветује својим ученицима да беже и тако спасу своје животе, истичући на тај начин управо превагу важности светости људског живота у односу на мучеништво. Због старости, бен Баба није успео да побегне, тако да су га римски војници, како бележи Талмуд, проболи са три стотине стрела, док је он као стена стајао између прогонитеља и оних који су бежали (*Sanhendrin* 14a). Алтруизам овог рабина, и његово страдање, нису му донели било какву посебну награду у будућем свету. Његово страдање сагледано је само као оно које је допринело бољитку његовог народа.

За разлику од приче која штуро описује да је тело бен Бабе било прободено са три стотине металних стрела, Талмуд детаљније доноси опис

אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצאה נשמתו באחד יצתה ב"ק ואמרה אשריך ר"ע שיצאה נשמתך באחד אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה זו תורה וזו שכרה (תהילים יז) ממתים ידך י"י ממתים וגו' אמר להם חלקם בחיים יצתה בת קול ואמרה אשריך ר"ע שאתה מזומן לחיי העוה"ב.

<sup>6</sup> Корак даље од представа у Талмуду чини каснији *миграш ајада*, *Еле Ескера*, који доноси причу под називом *Асара Харуיעи Малкуй*, *Прича о десет Маршира*, која представља прераду талмудских прича и која се сама у Талмуду не помиње. Овде се анахроно повезује десет ауторитета рабинског јудаизма, који су живели у различитим временским периодима, те им се приписује заједничка, мученичка смрт. Овај извор, заједно са осталима, послужиће у каснијој средњовековној компилацији, која је постала део службе која се чита на дан Јом Кипура. Детаљније о овом мидрашу погледати у: Zeitlin, 1945: 1–16; Levine, 2012: 249–269; Bousthan, 2005.



мартирije раби Акиве, који је тако постао архетипски пример јеврејског страдања за веру. Раби Акива, у мукама мартирije, док су му чупали месо металним шапама, испустио је душу, изговарајући речи молитве *Шема: Чуј Израилу, Бој твој, Бој је један*. Док је умирао, ученици су га питали:

„Учитељу, зар чак доведе (тј. до мука мартирije)?“ Он им је одговорио: „Читав свој живот, мучио ме је овај стих: [Љуби Господа Бога свога, свим срцем својим] свом душом својом (Понз. 6. 5), и [ја га тумачим]: „Чак и ако узму душу твоју“. Рекао сам себи: „Када ћу моћи да испуним ово? И сада када имам ту могућност, зар је нећу испунити?“ [Раби Акива је] одужио изговарање речи Ехад – (Бог је) један, док није издахнуо изговарајући је. Бат Кол (Глас Божји) ишла је испред обзнањујући: „Благо теби Акива, изустио си душу изговарајући реч Ехад.“ Анђели који служе пред Светим, благословено да је Име Његово, рекоше: „Ово је Тора, и оваква је награда? [Требало је да он] умре руком Твојом, Господе“ (Уп. Пс 17.14). Он им је одговорио: „Њима је дао овај живот“ (Уп. Пс 17.14). Бат Кол (Глас Божји) ишла је испред обзнањујући: „Благо теби Акива, јер си предодређен за живот будућег века“ (Berachot 61b).

Текстуални проблеми који произлазе из овог перикопа односе се на последње речи, које доносе да је раби Акива *ипредодређен за животићу будућега века*. Оне се, наиме, не налазе у свим текстуалним сведоцима тако да се претпоставило да оне представљају интерполацију из средњег века (Shepkaru, 1999: 22, фуснота 71). Без ових закључних речи, које не представљају интегрални део текста, закључак који доноси Бат Кол: *Благо теби Акива, изустио си душу изговарајући реч Ехад*, уједно представља и поенту читавог наратива. Упркос настојању Римљана да спрече раби Акиву да изговори завршне речи молитве док је умирао, чињеница да је у томе ипак успео, представља награду саму по себи. Љубав према Богу доводи до саможртвовања, и та љубав не тражи своје, у ствари не спекулише наградом у будућем свету, него је сама себи циљ и сврха. Недостатак било какве награде открива истинску природу безусловне љубави раби Акиве према Богу.

Проблематичне речи које се односе на будући век такође се помињу у опису мартирije раби Ханине бен Терадиона, *шане* из другог века, који је иначе остао запамћен као онај ко је изјавио да *Шехина*, односно Божје присуство, почива на онима који изучавају Тору (Avot 3.2. Уп. са Berachot 6a). Тора и њено изучавање поседовали су, по раби Терадиону, највишу вредност, која далеко превазилази спремност на жртву мартирije. У разговору који је он водио са раби Елиезером бен Ператом (Eleazar ben Perata), сазнајемо да је по њему живот са Тором, и добрим делима, вреднији од смрти због Торе (Avoda Zarah 17b). Своје страдање он тако сагледава као нешто негативно, и као што ћемо видети, сама прича инсистира на детаљу да је његова смрт произишла не из чина његове слободне воље него управо без ње.

Римске власти су раби Терадиона, заједно са његовом женом, ухватиле

אמרה לו בתו אבא אראך בכך אמר לה אילמלי אני נשרפתי לבדי היה הדבר קשה לי עכשיו שאני נשרף וס"ת עמי מי שמבקש עלבונה של ס"ת הוא יבקש עלבוני אמרו לו תלמידיו רבי מה אתה רואה אמר להן גליון נשרפין ואותיות פורחות אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש אמר להן מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו אמר לו קלצטונירי רבי אם אני מרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבך אתה מביאני לחיי העולם הבא אמר לו הן השבע לי נשבע לו מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו יצאה נשמתו במהרה אף הוא קפץ ונפל לתוך האור יצאה בת קול ואמרה רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם הבא ככה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים.

и осудиле на смрт зато што је, упркос забрани, јавно подучавао Тору. Осуђен је на ломачу, и мучитељи су га умотали у свитак Торе, ставивши му на груди, око срца, мокру вуну, како би смрт уследила што касније. Цео овај мучни приказ, посматрала је једна од кћери раби Терадиона.

Његова ћерка је узвикнула: „Јао што морам да те гледам у таквом стању!“ Он јој одговори: „Да сам ја сам горео, било би тешко да се гледа. Али, ја сада горим заједно са свитком Закона, Онај ко има обзира према Тори, имаће обзира и према мени.“ Његови ученици су га позвали: „Раби шта видиш?“ Он им одговори: „Пергамент гори али се слова дижу у висину.“ [Они му рекоше]: „Отвори своја уста, да ватра може да уђе“ (како би што пре издахнуо). Он им одговори: „Нека ми узме [душу] Онај који ми је [душу] дао. Нико не би требало сам себи да наноси зло.“ Тада му мучитељ рече: „Раби ако потпалим ватру и скинем вуну која је око твога срца, да ли ћеш посредовати да уђем у будући век?“ „Да,“ одговори он. „Тагда ми се закуни“ [рекао је мучитељ]. Он му се заклео. Он је тада зажарио пламен, и скинуо вуну са срца његова, и растави се брзо од душе. Мучитељ тада скочи и баци се у ватру. Тада Бат Кол (Глас Божји) јави: „Раби Ханина бен Терадион и мучитељ су предодређени за будући век“. Када је Раби ово чуо, заплака се и рече: „Неко може да досегне вечни живот за један трен, други након многих година“ (Avoda Zarah 18a).

Мартирија, као што доноси извор, може послужити као моћно пропагандно средство које привлачи нове преобраћенике, који су након сведочанства Мартира, спремни да се и сами жртвују, у овом случају, зарад Царства будућег века. Ипак, евидентно је да раби Терадион иступи против добровољног одузимања живота, чак и у безизлазној ситуацији у којој се сам обрео. Приметно је да се у хијерархијском систему вредности, тело мученика налази ниже од тела Торе. Док ватра, као што доноси прича о мучеништву раби Ханине бен Терадиона, може да сажеже тело, она остаје немоћна пред Тором, будући да је и Тора, видећемо даље, по својој природи ватра.

Можемо закључити да су извори ранорабинског јудаизма у којима се описује мартирија ретки и да представљају пре иступање него норму санкционисаног понашања. Својим елитизмом, овај чин не представљају идеал који је презентује као пожељан и намењен читавом народу Израиља, те се стога само споредно расправља о његовој посебности. Даље, текстови који доносе приказ мартирије, представљају део *aiage*, која у својој лите-

рарној слободи има за циљ да донесе моралну поруку или да забави, и која је понекад контрадикторна у својим исказима. Чување заповести Закона од стране читавог народа, који тако постаје издвојен и свет народ, а што је сажето у обреду обрезања, представља преокупацију рабинске културе, и посебно је обрађено у изворима који чине део *халахе*. Обрезање као знак на телу, који је повезан са Боговиђењем итд. показује се као супериорнији у односу на ране задобијене мартријом, које се не помињу као нешто што по представи рабинског јудаизма поседује посебан статус. За разлику од знака обрезања, које у крајњој истанци у рабинским изворима представљају *imitatio Dei*, јеврејски мартрији не носи оживљене својих мученичких рана на свом телу у будућем веку.

Међутим, идеја да мартрија поседује моћ да отвори врата будућег века, као она која је евидентна у хеленистичкој струји јудаизма, наставила је да живи и у још увек нехомогеном идејном свету ранорабинског јудаизма. Текстуална традиција коју овде користимо, у појединим случајевима, када се говори о будућем веку, показује се као непоуздана, односно као она у којој су евидентне интерполације које потичу из средњег века, односно из времена када је мартрија читавих јеврејских заједница била стални пратилац крсташких похода средњовековне Европе. Из тог разлога, мартрија и њена теологизација као ултимативног примера *Посвећења Имена Божјеј*, потиче углавном из каснијег периода, и то из ашканеских извора. У ранорабинском јудаизму није присутна јасно изражена идеја, да муке мартрије доводе до екстатичне визије Бога. Бог се, као што смо видели, по рабинима, јавља преко знака обрезања, или, као што ћемо даље видети, ватра Божјег присуства се јавља приликом учења Торе. Из тог разлога, потребно је направити корелацију између тела онога ко Тору проучава и тела саме Торе.

## 2. Тора

Да би описали Тору, рабини користе велики број метафора и симбола. Закон је поређен са водом, дрветом живота, или пак животодавним леком. Заштитничко и спасоносно дејство Торе представља општи мотив који је заступљен у рабинском корпусу почев од раби Хилела (Hillel Hazakan), који је деловао у

אמר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב (דברים ד) וזאת התורה אשר שם משה זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם מיתה והיינו דאמר רבא דאומן לה סמא דחייא דלא אומן לה סמא דמותא.

првом веку (Hirshman, 2008: 922). Тора у себи акумулира велику моћ, и њено проучавање собом носи велику одговорност. Раби Јошуа бен Леви (Yehoshua ben Levi), *амора* прве генерације који је делао у Палестини, говори о овоме, интерпретирајући стихове који говоре о синајској објави:

Раби Јошуа бен Леви је рекао: „Које је значење *стихова*: 'И ово је Тора коју

је сџавио Мојсије [џред синове Израилђа]?’ (Понз 4. 44) Ако је неко заслужан, [Тора] је за њеја еликсир живођа, ако није, за њеја је смрђини ођров. То је значење онођа шђо је рекао Рава: ’Ако је исђравно корисђи, за њеја је еликсир живођа, онај који је исђравно не корисђи, за њеја је смрђиносни ођров“ (Yoma 72b).

Раби Јошуа на овом месту повезује глагол ׀׀, сџавиђи, са именицом исте фонетске вредности ׀׀, еликсир, лек, и закључује да је у Тори садржан како благослов тако и проклетство. Између осталог, овај рабин остао је запамђен и као онај који се дружио са губавцима, будуђи да је веровао да Тора поседује снажно апотропејско дејство, те да штити од свих болести (Eruvin 54a). Мотив Торе као еликсира живота даље је разрађен у контексту рабинске антропологије која постулира о злом јецеру који се налази у сваком човеку. Проучавање Торе представља сигуран метод, односно лек који спречава да човеком овлада његов зли јецер итд. (Rosen-Zvi, 2011: 35). Овде настојимо да докажемо, да наведени описи Закона Божђег, за рабине, нису представљали само литерарне екскурзије, само пуке метафоре приче, него су поседовали реалне импликације, пре свега у животу оних који су Тору изучавали, односно у правилима јеврејског закона које дефинише халаха. Да бисмо ово показали, са једне стране, обрадићемо једну од најраспрострањенијих метафора, која Тору пореди са огњем, а њено проучавање са боравком у живом пламену, а са друге, представићемо еротизован однос који постоји између Торе и онога ко је изучава. У оба случаја, донећемо и практичне постулате халахе, које се делом односе и на аскетске праксе које по рабинима, произлазе из ове две реалности везане за природу Тору, произилазе.

### 2.1. Тора као огањ са неба

Реш Лакиш (Shimon ben Lakish), амора из Галилеје, који је живео средином трећег века, дао је једну од најзанимљивијих метафора, које се односе на огњену природу Торе: *Тора, коју је Светђи, блађословено да је Име Њеђово, дао Мојсију, дађа му је од беле вађре њо којој је џисала црна вађра. То је ођањ џомешан са ођњем, сечен вађром и дађи вађром, као шђо је најисано: „Из деснице своје, закон ођњени за њих.“* (Понз 33.2) (Yerushalmi, Shekalim 6.1). Као огањ, Тора је даље по Реш Лакишу, једна од седам ствари чије је стварање претходило стварању света, заједно са Престолом Славе, Еденским вртом, покајањем, Светињом на небу и именом Месије (*The Midrash on Psalms 90.12*).

Када рабини тумаче стих у Понз 33.2, односно проблематичну реч ׀׀׀, доносе да се она односи на закон ођњени, који је са неба дат Израилђу. Тора се пореди са огњем, који је одувек постојао. *Као шђо ођањ осџавља оживљак на џелу свакођа ко џа корисђи, џако је и са речима Торе. Осџавиће знак на*

сваком ко је користи. Као што се разликују од обичној светињи они који са ошћем раде, тако су и мудраци преизознајни док ходе, у речима својим, и у својим јавним њословима (*Sifre Devarim* 343). Док читамо стихове који описују огњену природу Торе, не можемо а да не приметимо њихов полемичан тон, упућених како култу ватре зороастреизма Сасанидске империје, тако и учењу о савечности Сина Божјег Богу Оцу, о којем говори хришћанство. За рабине, Тора која је ватра, претходила је као основни елемент стварању света. Текст даље доноси да је тело оних који се Тором баве, управо њоме преобразено, и да су ватрени знаци на таквом телу исписани. Слично, на другом месту налазимо да је тело мудраца који изучава Тору, састављено од огња, који има апотропејско дејство: Раби Адаху је рекао да је раби Елиезер рекао да вајра Гехене, нема власи над мудрацима... јер је цело тело мудраца сачињено од вајре, јер је речено: „Реч је моја као ошћ, рече Госњод“ (*Jer* 23.29) (*Hagigah* 27a).

Даље, рабинска имагинација је, од огњеног Закона и тела прожетог огњем, дошла до учења Закона, које је описано као ход кроз огањ. Већ поменути стих из Понз 33.2, тумачи се тако у контексту учења светог Закона. Раби Јоханан је рекао: „Свако ко жели да се ѡрихвајни изучавања Торе, ѡребало би да види себе као да сњоји усред вајре. Тако је речено: „Закон ошћени за њих“ (Понз 33.2) (*Midrash Tanhuma, Ve-Zot ha-Berakhah* 31). Изучавање Закона у Беји миграшу, представља стајање усред огњене ватре Торе. Исту метафору користи и Алфабетски миграш, који се приписује раби Акиви, где се Тора такође пореди са огњем, док је учење описано као ход кроз огањ: Кроз њу [тј. Тору], Израил је спасен од суда Гехене, као што је речено: „Када ѡђеш кроз ошћ, нећеш изјорети“ (*Ис* 43.2). Ово је здој шњоја што је Тора ошћ, као што је речено: „Где, реч је моја као ошћ“ (*Jer* 23. 29). Она сјасава Израил од суде Гехене, која је ѡуна ошћа, као што је речено: „Њена ошћена руја, је дубока и широка, ѡуна ошћа и дрва“ (*Ис* 30.33) (*Batei Midrashot, Midrash Otiyot Rabbi Akiva Hashalem Nusah* 1).

Јеврејски верски закон, халаха, на основу стиха из Понз 33.2, који дефинишу Тору као огањ, изнедрио је неколико регула које се тичу свакодневног живота. Тако у Мишни назалимо правило: Сви свети сјиси би ѡребало да се сјасу од вајре на шабатни дан (*Mishna Shabbat* 16.1) које се даље елаборира у Миграшу Танхума: Зашто је речено да би ѡребало да буду сјасени? То је из ѡшћовања ѡрема Тори која је на њима најисана (на ѡриаменнију светињих сјиса), јер ако би изјореле оне би ошћале безвредне. Може се наћи, да је, када је Свети, блајословен да је Он, дао Тору, све било од вајре, као што је речено: „Из деснице своје, закон ошћени за њих“ (Понз 33. 2) (*Midrash Tanhuma, Yitro* 90). Зарад части која се указује Тори, дозвољено је нарушити правила шабатног одмора и приступити гашењу пожара ако су угрожени списи који садрже речи Торе.

Даље, у расправама које се односе на ритуални статус Торе и ритуалне



Тору као невесту, било Израиља, Бога или Мојсија. (Wlfson, 1989: 274). Стицање знања, даље, описано је експлицитно сексуализованим језиком, где се разумевање скривених тајни Торе, пореди са пенетрацијом:

*Ако неко сања да има однос са својом мајком, може очекивајући да задобије разумевање, јер је речено: „Ако њризовеш мудроси мајком“ (Пр 2.3). Ако неко сања да има однос са зарученом девојком (младом), може очекивајући да ће задобијати њознање Торе, јер је речено: „Мојсије нам даде Закон, наследство збору Јаковљевоу“ (Понз 33.4). Овде немој да чистиш „мораша“ (наследство), него „меораса“ (заручена). Ако неко сања да има однос са својом сесиром, може очекивајући да ће добити мудроси, јер је речено: „Реци мудроси, сесира си ми“ (Пр 7. 4). Ако неко сања да има однос са удајом женом, може бити сиуран да је заслужан будућеи века, њод условом да је не њознаје и да није ѡремисљао увече о њој (Berakhot 57a).*

Аѡадски материјал који користи метафору Израиља као младожење а Торе као младе, метафорично повезује даље синајску објаву са свадбарским пиром, када је управо и дошло до сусрета измђу младожење и младе. У другим изворима, синајска објава представља сусрет Израиља младе и Бога младожење, где ову имагинацију дозвољава и женски граматички род именице Израил (Melkita de-Rabbi Ishmael, Ba Hodesh 3; Midrash Tanhuma, Qedoshim 2; Pesquita de-Rav Kahana 12). Даље, извори који својом крајњом редакцијом потичу из деветог, односно дванаестог века, а који, како је утврђено, доносе знатно старију традицију, метафорички пореде Тору са царевом кћери, којој је отац тј. Бог приредио велико свадбарско славље, а који је даље, не могавши да се од своје кћери одвоји, тражио да стално буде поред ње итд.<sup>8</sup> Слично, нелегитиман однос са царевом кћери, која обитава у седам палата, представља нарушавање интегритета самог Бога: *Ко ѡд да ѡрогре у кћи моју (כל מי שיכנס על בת), као да ѡродире ѡроѡив мене... Свеѡи, длаѡсловено да је Име Њеѡово, је рекао: Ако неко оскрнави моју кћи (לך בתך), као да је оскрнавио Мене. Ако неко уђе у синаѡѡу и оскрнави Моју Тору, ѡо је као да је усѡао ѡроѡив мене и оскрнавио Славу Моју (Midrash Tanchuma, Pequide 4).*

Ова имагинација по свему судећи паралелна је идеји храма као места у којем обитава присуство Божје, које се жели на исти начин као што се сада жуди за царевом кћери. Нарушавање интегритета храма, односно Торе, које је описано језиком који приказује сексуално насиље, представља иступање против славе Божје, која је у ствари друго име за антропоморфну манифестацију Бога.

Приметно је да је у рабинској литератури латентно присутна тензија између тела Торе, која је сада скоро потпуно отелотворена и која захтева

<sup>8</sup> Midrash Deuteronomy Rabbha 8.7, који је завршни редакциони облик добио у деветом веку; Midrash Numbers Rabbah 12.4, који је завршни редакциони облик добио у дванаестом веку.

еротску пажњу, и између супруге рабина и пажње која се њој посвећује у брачном животу. Поставља се питање зашто рабинска култура није поставила идеал целибата као пожељан и створила категорију рабина који ће све своје снаге усмерити ка проучавању Торе? Шимон бен Азаји (Simeon ben Azzai), један је од ретких рабина, које јеврејска традиција памти као оног који је цео живот провео у целибату, потпуно посвећен проучавању Торе. Иако је у полемици која се односила на икону и подобје Бога, заступао став о обавези размножавања и брачног живота, своју безбрачност је објаснио једноставним диктумом, из којег произилази његова безусловна љубљв према Закону: „*Шׂינא דא ראגים? דושה מוја צезне (׳שׂינא דא ראגים) за Тором. Нека свети насׂיави са живоׂиом њомоћу друׂиух љуги*“ (Tosefta Yebamoth 8.5). Бен Азаји је био заручен за ћерку раби Акиве, која је била спремна да га чека на исти начин као и што је њена мајка годинама чекала њеног оца, који је био одсутан зарад изучавања Торе. У случају раби Азајија, између љубави према жени и љубави према Тори, превагнуло је ово друго (Ketubot 63a). За њега, Тора је била његова жена, за којом је жудео читавог живота (Yebamoth 63b), што га је учинило неподобним да буде муж било које друге жене. Даље, бен Азаји био је један од четворице која су ушла у *Паргес* тј. у рајски врт, али је приликом погледа на рајске пределе преминуо (Hagiga 14b; Yerushalmi, Hagiga 2.1).<sup>9</sup>

Оно што нас овде посебно интересује, јесте љубав према Тори овог рабина-монаха, што нас доводи до топоса рабинске културе, где се посвећеност Тори ставља насупрот посвећености брачном животу и размножавању. И сам израз који бен Азаји користи, ׳שׂינא דא ראגים, којим обашњава своју посвећеност Тори, указује на *ероׂиску жудњу, чежњу и жељу*. Ово није усамљен пример језика богатог еротским конотацијама. Рабини су још експлицитнији у својим описима еротизованог односа са Тором. Облине Торе савршене као код газеле, док је онај који је проучава, описан као љубавник који је занесен откривањем и скривањем текста Торе итд. Цео овај процес даље се описује као љубавно егзегетска игра, где се Тора даје и ускраћује, и где свако дружење са њом, наново евоцира прву брачну ноћ која не познаје досаду и умор (Eruvin 54b).

Тора је у стању да потпуно опчини оног ко је изучава, до те мере да он потпуно заборави на своје брачне дужности. Једно од општих места рабинских биографија, односи се управо на чињеницу да су рабини зарад Торе и њеног проучавања, годинама били одсутни од својих домова, водећи целибатан живот у академијама великих учитеља, остављајући често своје жене без основних средстава за живот, или, ако су били са својим породицама,

<sup>9</sup>Остала тројица су: Бен Зома (Ben Zoma), који је изгубио разум, Алиша бен Абуја (Elisha ben Abuiah), који је одступио од правоверја и стога прозван Ахер тј. *Онај друׂи (чије име не сׂиомињемо)*, и раби Акива, који је из Пардеса изашао неповређен.



потпуно би занемаривали своје брачне дужности. Једна од најлепших романи у Талмуду описује брачни живот раби Акиве, који је провео двадесет и четири године изучавајући Тору (*Nedarim* 50a). Иако прича доноси да је жена раби Акиве подржавала његово одсуство, на другим местима наилазимо и на пригушене приговоре жена оних који су били окупирани проучавањем Закона. Сефора, жена Мојсијева, саркастично је сабрала искуства жена рабинског јудаизма чији су мужеви посвећени Тори, када је чула да су Елдад и Медад пророци у кампу: *Јао њиховим женама! Они ће бићи пророци, и неће њиховим женама, као што мој муж не њиховим женама (Midrash Tanchuma, Zav 13)*. Ако Тора представља младу, предодређену за Мојсија, логично је да је његова прва супруга непожељна, и да једноставно не може да стоји поред конкуренције ове врсте. Жене су тако приказане и као сметња потпуном посвећењу Тори, те су описане као млински камен који се налази о врату супруга који хоће да проучава Закон (*Kidushin* 29b).

Очигледно је да се конкуренција која постоји између жене и Торе, базирана на чињеници да је и Тора перцепирана као жена. Када су жене рабина једном постављене наспрам Торе, и са њом изједначене, било им је забрањено да је проучавају. Штавише, дужност жене се између осталог своди и на то да своме супругу створи атмосферу која ће му омогућити несметано изучавање Закона.<sup>10</sup> *Халаха* тако препоручује да се једино мушкарци успињу ка Тори да је читају, базирајући се на талмудском стиху који каже: *Ми не зовемо жене да читају Тору због њихових „кавод цидур-а“ (Megilah 23a)*. Израз *кавод цидур*, односи се на њихово јавно читање, или *заједнице*, и подразумева да би мушкарци који слушају жену која чита Тору, уместо на Тору, своју пажњу усмерили на жену. Тако, Тора и њен дигнитет угрожени су када је жена чита.

Даље, као што је верска обавеза мушкарца да се ожени, да се размножава и да регуларно обавља своје брачне дужности, тако је и његова обавеза да учи Тору. Жене су из свега овог изузете. Главна заповест која се на жену односи везана је за законе ритуалне чистоће. Жене нису верски обавезане да се размножавају, и немају прописане дужности што се тиче испуњавања брачних (сексуалних) обавеза (Biale, 1984: 10–43). Исто тако, када рабини разматрају које ствари немају меру, односно, које ствари је потребно чинити што више, не наводи се да је бројно потомство нешто што је посебно вредно хвале. Међу стварима које немају меру, наводи се између осталог и учење Торе (*Mishna Peah* 1.1).

Рабинску антропологију потребно је пре свега сагледати у светлу процеса учења Торе. Као најважнија активност, коју је поставио рабински јудаизам у свом формативном периоду, учење је подразумевало стварање иде-

<sup>10</sup> Детаљно о сексуалности и брачној етици у рабинском јудаизму, погледати: Satlow, 1995, 2001; Biale, 1992.

алног човека, који је прво обрезањем уподобљен Богу, и чија је сексуалност потом строго каналисана. Циљ свих ових усмерења односио се на Боговиђење, *suttim bonim* свих религијских система касне антике. Међутим, динамички однос који постоји између тела Бога, тела Торе и тела човека произвео је даље тензију, која није превазиђена ни у каснијим струјама јудаизма, а доноси се пре свега на тензију која проистиче из односа између идеала који постулира апсолутну посвећености Закону и његовом изучавању, и реалности телесности која подразумева брачни живот и размножавање. Без обзира на све, у рабинским спекулацијама Бог се јавља како кроз тело, односно обрезање, тако и кроз тело Торе, приликом херменеутичког процеса који се код рабина односио на стварање *миграша*.

### 3. Закључак: Стварање мидраша

Д. Бојарин (Daniel Boyarin), поставља тезу да је представа Бога у рабинском јудаизму произвела одбојност према алегоријском егзегетском принципу, будући да тело Бога и тело Писма указују на само један ниво постојања. Познато је, као што постулира, Бојарин, да рабински јудаизам не заступа идеју о инкарнацији невидљивог Бога, из једноставног разлога што је Бог у рабинском јудаизму видљив, те стога телесан, што не подразумева да Бог поседује тело које је исте супстанце као и људско тело.<sup>11</sup> Слично, када се

<sup>11</sup> Овом приликом нећемо посветити посебну пажњу комплексном питању које се односи на идеју да Бог рабинског јудаизма поседује телесни склоп. Довољно је напоменути да ако анализирамо историју јудаизма, можемо закључити да експлицитна и коначна тврдња о бестелесности Бога, своје порекло води из средњовековног јудаизма, и само делом важи за старозаветни и рабински јудаизам. Претпоставља се да су поједини правци библијског јудаизма, а поготову рабини Мишне и Талмуда, сматрали да је Бог имао тело. Претпоставља се да је управо средњовековни сусрет јудаизма са Аристотелом и Платоном, произвео иступање против идеје телесности јеврејског Бога. Садија Гаон (Saadiah Gaon) био је први који је у раном средњем веку увео проблематизацију библијских антропоморфизама, која ће кулминирати са Мозесом Маимонидесом (Moses Maimonides) и његовим *Водичем за заблуделе* (Boyarin, 1990: 533–534; Stern, 1992: 153). Овај својеврсни заборав средњовековног јудаизма у односу на тело Божје, ревидиран је у научним круговима студијом А. Марморштајна (Arthur Marmorstein), која је указала на антропоморфне тенденције које су постојале унутар рабинског јудаизма (Marmorstein, 1937). Марморштајн је сакупио скоро све рабинске исказе, као и тумачења на библијске стихове који у себи садрже антропоморфизме у односу на опис Бога, да би закључио да су међу раним рабинским ауторитетима постојале две различите школе мишљења. Прва од њих, по Марморштајну, везана је за лик раби Акиве, која је по њему тумачила антропоморфизме на буквалан начин, док је друга школа коју је он назвао *алејоријском*, везана за име раби Ишмаила (Ishmael ben Elisha) и раби Јосеа Хагелилија (Yose Hagelili). Током *аморајског* периода, школа која је заступала антропоморфне тенденције у представи Бога, представљала је ону у већини, док су алегористи у поменутом периоду били мањина. Ова слика ће се потпуно променити у корист других током периода средњег века (Marmorstein, 1937: 35, 56). У научним круговима, слично као што је, фиктивно или не, постулирао Марморштајн, када је дефинисао две школе мишљења, постоје две тенденције које се ултимативно односе на питања представе Бога у рабинском јудаизму, и

овај постулат пројектује на категорију језика, ни он се, што произилази из рабинских егзегетских метода, не дели на духовни и телесни. Из тог разлога, рабинима је стран алегоријски приступ светом тексту (Boyarin, 1990: 547–550; 1992: 474–505).

Да би избегао било какву забуну што се тиче методолошке употребе термина *алејорија* као литерарног жанра или као егзегетске праксе, у овом контексту, Бојарин доноси дефиницију да *алејоресис* представља алегоријско читање текста, на начин на који то чини Филон Александријски или Ориген, где се поставља јасна структура и дефинисана теорија, по којој, наратив који се налази у свом телесном или световном нивоу, представља знак који указује на невидљиву и духовну стварност (Boyarin, 1992: 497–498, фуснота 71). Тело Бога, као телесно и видљиво, сличи телу Торе, која је једна, телесна, са једним, телесним или буквалним значењем. Веза између антропологије и херменеутике произвела је код ранохришћанских писаца теорију да је алегорија, као егзегетска метода, повезана са *чишћањем у духу*. Јевреји стога остају телесни, зато што се држе тела писма, што подразумева буквално читање светог текста. По Бојарину, херменеутика је постала антропологија када су хришћански писци, подстакнути речима Апостола Павла у Рим 7.5–6, у духу хеленизованог јудаизма, почели да праве разлику између старог и новог Израилља, на основу егзегетског приступа светом тексту. Алегорија, као читање у духу, постала је одлика хришћанства, док је буквално држање слова закона, постао синоним за Израил по телу. Алегорија представља рестаурацију значења датог текста, који води ка извору, односно првобитном облику. Ово одистинско значење налази се иза речи, и оно, заробљено у телу речи, захтева да се ослободи.

Насупрот алегорији, *миграш*, као егзегетска техника, која настоји да от-

---

које се свде на питање: Да ли су рабини уистину веровали да Бог има тело? Слично *аморалијском* периоду о којем говори Марморштајн, већина научних ауторитета као Д. Бојарин, М. Фишбејн (Michael Fishbane), и А. Гошен-Готштајн (Alon Goshen-Gottstein), сматрају да су рабини веровали да Бог уистину има тело (Boyarin, 1990: 532–550; 1992: 474–505; 1993; Fishbane, 1989: 261–270; Goshen-Gottstein, 1994: 171–195). Екстремни став у овој бројној групи ауторитета изнео је Ј. Нојснер, који је настојао да покаже да је Бог у класичном рабинском јудаизму описан не само антропоморфним терминима, него као и отелотворен (Neusner, 1988). Насупрот горепоменим научним ауторитетима, Д. Штерн (David Stern) припада малој групи оних који настоје да заузму уздржан став у односу на антропоморфне представе Бога, како у Библији тако и у рабинском литерарном корпусу. Д. Штерн настоји да посматра антропоморфне описе Бога, не као проблем везан за веру рабина, него као проблем конструкције дојанства. Антропоморфизми тако представљају језичку фигуру, где се језик користи да би се описало Божје понашање. Апсурдно, наставља даље Штерн, рабини су били упознати једино са људским искуством, које су пројектовали на самог Бога. Стога, питања која произилазе из антропоморфних исказа расутих по рабинској литератури, односе се, не на веру самих рабина, на то да ли су они веровали или не да Бог има тело него, на питање: Које особине поседује Бог? Какав је као личност? Које су његове *карактерне* особине? итд. (Stern, 1992: 157–174).

крије значење, везује текст са текстом, не позивајући се на доктрину која говори о првобитном духу, који претходи језику тела Торе (Boyarin, 1992: 474–505). Тако, за рабине, *Песма над њесмама* представља видљив догађај у историји народа Израиља. Рабини не настоје да превазиђу телесно значење речи и да дођу до одистинског духовног значења, него настоје да пронађу одистински тренутак у историји како би контекстуализовали текст. *Песма над њесмама* представља приказ најинтимнијег трена у односу између Бога и Израиља, када се Бог показао своме народу, у једном одистинском историјском моменту, било да се ради о преласку преко Црвеног мора, или о Синајској објави, где *шкорјион осџаје шкорјион а змија осџаје змија*. Насупрот овоме, за хришћане склоне алегорији (овде се доноси пример Оригена), *Песма над њесмама* представља манифестацију непроменљиве структуре у језику, а не конкретну историју, где *змије и шкорјиони* поседују аспекте и значење одређених скривених ствари (Boyarin, 1990a: 105–117).<sup>12</sup>

У рабинској религији, Бог је телесан и видљив, као што је телесан и језик текста и његово значење. Тумачити текст значи пронаћи историјски тренутак да би се контекстуализовао. *Песма над њесмама* може да се чита као љубавни дијалог између Бога и Израиља, приликом преласка Црвеног мора и избављења из Еипатског ропства, али и као дијалог између цара Соломона и краљице од Сабе. Текст Торе није повезан са било каквим невидљивим значењем, него са истинским тренуцима које памти колективно сећање јеврејског народа. Херменеутика је, слично Боговиђењу, процес који подразумева ризик и опасност. Значење не долази само, као ни Боговиђење, и као што је понекад опасно видети значење, погубна може да буде и визија Бога. Међутим, и Бог и значење могу се без сумње видети, а херменеутика представља процес поновног задобијања визије. Идеално, херменеутика је пракса у којој се може поновити и обновити тренутак визије Бога.

*Мидраш на Песму над Песмама*, описује како је бен Азаји тумачио, односно стварао мидраш, тако да се посматрачу са стране чинило као да га обавијају пламени језици. Из тог разлога, раби Акива је помислио да је овај утонуо у мистичну визију. Међутим, када је био питан, бен Азаји је одговорио да се не ради ни о каквој визији него да је он (само) повезивао у ланац речи Торе, једне са другима, потом речи Торе са речима из Пророка, и речи Пророка са речима Списа, пермутујући све комбинације речи јеврејског *Танаха* - Торе, Пророка и Списа, тако да су речи исијавале и биле слатке као приликом Синајске објаве. Он је сагоревао у ватри као што је планина Синај горела, док се пред њом налазио народ Израиља, којем је Бог говорио (Boyarin, 1990: 549–550).

<sup>12</sup> Ово не значи да је мидраш потпуно лишен алегорије. Међутим, иако маргинална, алегорија у мидрашу никад није попримила размере алегоријског приступа, који је био карактеристичан за Александријску егзегетску школу. Уп. даље Boyarin, 1992: 497–500.

Процес стварања мидраша, где је бен Азаји низао речи Торе, Пророка и Списа, на сличан начин као што је његов колега Раби Акива везивао речи *Књије Изласка са Песмом над њесмама*, условио је виђење за оне који су га слушали, које је указивало на интимни однос са Богом, који је народ Израиља у историјском сећању искусио на планини Синај. Мидраш је наново успоставио *еројско визуелно заједничарење* које је успостављено између Бога и његовог народа на синајској гори. Пермутација речи Светог Писма ствара ново значење из старог, наново успостављајући првобитан трен самог откривења Божјег. Огањ око онога који ствара мидраш, исти је онај огањ којим је гора горела када је говорио Господ (Понз 4.11).

Произлази да је за рабине тело Бога било реално, те да су управо сећање на библијско Боговиђење, и жеља за истим тим виђењем, били витални део рабинског јудаизма, те да су представљали кључни елемент у процесу изучавања Торе и стварања мидраша. Синајски идеал, који представља савршено пројављивање брачне љубави између Бога и Израиља, тражи се у историјском контексту. Тело Бога, једном виђено на Синају, тражи се у телу Торе, телом, које је, преко телесне технике која евоцира Завет, уподобљено за Боговиђење.

Међутим, стварање мидраша, односно процес учења нису биле спонтане активности. Иза њих се налазио низ аскетских пракси које су се односиле на питање ритуалног статуса оног ко Тору изучава. Изучавање Торе је активност која је са собом носила ризик, будући да представља арену сусрета херменеутике и Боговиђења, где тумачење текста постаје Боговиђење, које даље производи теологију. Овакав однос према светом тексту јавио се, по свему судећи, као одговор на уништење храма у Јерусалиму, где сада Тора, постаје храм у који се улази, која у себи скрива Божанство, где се разумевање светог текста схвата као искуство сусрета са божанским. Текст је постао Светиња над Светињама, где свако ко га изучава постаје врховни свештеник. Исто тако, Тора је описана као живи организам, сличан женском, у који се може еротски продретти, и у којем се може искусити Боговиђење.

Иако се Боговиђење може искусити на овом свету, било кроз тело или кроз Тору, оно је ултимативно резервисано за будући свет. Овде се назире тензија између тврдње да је Боговиђење могуће и исказа из Изл 33.20, по којем нико не може видети Бога и остати жив. И поред овог, за неке од рабинских ауторитета, као што смо показали, један телесни знак, у овом случају знак обрезања, представља оно што је неопходно за Боговиђење. Обрезање представља око кроз које се види Бог. Овај знак не указује на неку духовну реалност, нешто што се дешава у духу, него на Боговиђење које се дешава у телу. Ово даје једну нову димензију пракси учења, односно изучавања светог текста. Сваки сусрет са текстом и његовим скривеним тајнама представља страшћу испуњен еротски чин. Учење постаје еротизовано, и ерос постаје текстуализован.

## Извори

- Avot de-Rabbi Nathan* - <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/avot/tohen-2.htm>
- Battei Midrashot*. Shlomo Wertheimer (ed.), 2nd ed., with additions by Avraham Wertheimer, Jerusalem: Ktav Va-Sepher, 1968.
- Genesis Rabbah I, II, III*. Jacob Neusner (tr.), Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985.
- Leviticus Rabbah, Synoptical edition*. Bar Ilan University.  
<http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/outfiles/OUT27-05.htm>
- Midrash Tanhuma*. S. Buber (ed.), *Midrash Tanhuma Ha-Kadum Ve-Ha-Yashan*, Vilna, 1885, repr. Jerusalem, 1964; *Midrash Tanhuma*, 3 vols. John Townsend (tr.), Hoboken, NY: Ktav, 1898–1997. <http://www.tsel.org/torah/tanhuma/index.html>
- Mekhilta de-Rabbi Ishmael*. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes, Jacob Z. Lauterbach: Jewish Publication Society, 1933/1961
- Midrash Song of the Songs Rabbha*. Maurice Simon (tr.), London: Socino Midrash, 1939.
- The Midrash on Psalms*. William G. Braude (tr.), vol. 1–2, Yale University Press, 1959.
- Pesquita de-Rav Kahana*. Solomon Buber (ed.), Lyck, 1868. <http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=166>
- Sifre* - <http://www.daat.ac.il/daat/vl/tohen.asp?id=146>
- Вавилонски Талмуг* - <http://cali.cn.huc.edu/>; <http://www.come-and-hear.com/talmud/>; <http://halakhah.com/>; <http://www.mechon-mamre.org/b/l/lo.htm>
- Јерусалимски Талмуг* - <http://cali.cn.huc.edu/>
- Књије Макавејске*. Епископ Атанасије Јефтић (прев.), Врњачка Бања: Јасен, 2002.

## Литература

- BeDuhn, Jason David, 2000. *Manichaean Body: in Discipline and Ritual*, Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Biale, David, 1992. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Biale, Rachel, 1984. *Women and Jewish Law*, New York: Schocken Books.
- Boustan, Ra'anan S, 2005. *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Boyarin, Daniel, 1990. "The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic," *Critical Inquiry* 16. 3, стр. 532–550.
- Idem, 1990a. *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington: Indiana University Press.
- Idem, 1992. "‘This We Know to Be the Carnal Israel’: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel," *Critical Inquiry* 18. 3, стр. 474–505.
- Idem, 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley: University of California Press.
- Idem, 1999. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Fishbane, Michael, 1989. "Some Forms of Divine Appearance in Ancient Jewish Thought," in *From Ancient Israel to Modern Judaism*, Jacob Neusner (ed.), Atlanta: Scholars Press, стр. 261–270.

- Goshen-Gottstein, Alon, 1994. "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," *Harvard Theological Review* 87.2, стр. 171–195.
- Levine, Nachman. 2012. "‘Eleh Ezkerah’: Re-reading the Asarah Harugei Malkhut," *Hakirah* 13, стр. 249–269.
- Marmorstein, Arthur, 1927/1937. *The Old Rabbinic Doctrine of God*, Oxford University Press.
- Neusner, Jacob, 1988. *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*, Philadelphia: Fortress Press.
- Rosen-Zvi, Ishay, 2011. *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Satlow, Michael L, 2001. *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press.
- Idem, 1995. *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta: Scholars Press.
- Shepkaru, Shmuel, 1999. "From after Death to Afterlife: Martyrdom and Its Recompense," *Association for Jewish Studies* 24.1, стр. 1–44.
- Stern, David, 1992. Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature, *Prooftexts* 12.2 стр. 151–174.
- Wolfson, Elliot R, 1987. "Circumcision, Vision of God, and Textual Interpretation: From Midrashic Trope to Mystical Symbol," *History of Religions* 27.2, стр. 189–215.
- Idem, 1989. "Female Imaging of the Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol," in *From Ancient Israel to Modern Judaism, Intellect In Quest of Understanding*, Essays in Honor of Marvin Fox, (J. Neusner, E. Frerichs, and N. Sarna ed.), Atlanta: Scholars Press, стр. 271–307.
- Zeitlin, Solomon, 1945. "The Legend of the Ten Martyrs and Its Apocalyptic Origins," *Jewish Quarterly Review, New Series* 36.1 стр. 1–16.

וּמִבְּשָׂרִי אֶחְזֶה אֱלֹהִים – *Yet in my flesh I shall see God* (Job 19.26):  
Circumcision, Martyria, God -Seeing and Hermeneutics  
in Rabbinic Judaism

*Resume:* Judaism is a religion deeply "incorporated" into the bodies of those who practice it. The body of a Jew, modified in the rite of circumcision, represents the most accessible altar unto which a sacrifice is offered. However, it is conformable to other bodies, the body of the God of Rabbinic Judaism or the body of the Scripture i.e. Torah. In this paper the author endeavours to examine the relation that exists among the exposed parts of the body, whether in the circumcision rite, or in the wounds of martyria and God-seeing. In other words, the author raises the question of the role of the body in the process of divine knowledge in Rabbinic Judaism, and whether hermeneutical process structurally reproduces the exposure of the body, where the exposure of the part of the body in circumcision or by the wounds of martyria leads to the revelation of God, that is, the revelation of the (body) text of Torah.

*Key words:* circumcision, martyria, Rabbinic Judaism, hermeneutics, God-seeing, body.