БОГОСЛОВЉЕ 85/1 (2026) 5–25 Оригинални научни рад

Александар Даниловић
Универзитет „Рупрехт-Карл“
Хајделберг
aleksandar.danilovic.014@gmail.com

https://doi.org/10.18485/bogoslovlje.2026.85.1.1
https://orcid. 0000-0002-1614-3810
УДК: 27-242-187.6
ПРИМЉЕНО: 02.05.2025.
ОДОБРЕНО: 12.02.2026.

„Оживеће мртви твоји...“ (Ис 26, 19)

Старозаветна сведочанства о вери у васкрсење из мртвих

Сажетак: Ова студија нуди сажету анализу најважнијих старозаветних сведочанстава о вери у васкрсење, пружајући осврт на тезе савремене библистике о васкрсењу као метафори. Рад пружа кратке увиде о идејама древних религија о загробном животу, те њихово поређење са библијским концептом живота после смрти. Након тога следи тумачење централних старозаветних текстова попут Ис 26, Јез 37, Дан 12 и других текстова који сведоче о заступљености вере у васкрсење у старозаветно доба. На крају, дат је кратак илустративни преглед патристичких увида који сведоче о томе да су старозаветну веру у васкрсење Оци Цркве сматрали пророчком основом за новозаветно разумевање васкрслог Христа. ► *Кључне речи:* васкрсење, Стари Завет, есхатологија, пророци, патристичка рецепција, егзегеза.

1. Увод

Свети Максим Исповедник у схолијама на списе Дионисија Аеропагита пише: „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање будућег века.“[1] С друге стране, тумачећи Књигу изласка, блажени Августин бележи чувену реченицу: „Нови Завет се у Старом скрива, а Стари Завет се у Новом открива.“[2] Другим речима, може се казати да старозаветни списи обилују многим богословским концептима који ће пуноћу свог значења добити тек у Новом Завету кроз догађај Исуса Христа. Апостол Павле истиче да, „ако нема васкрсења мртвих, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, онда је празна проповјед наша, па празна и вјера ваша“

[1] PG 4, 137–138.
[2] PL 34, 623.

(1Кор 15, 13-14). И заиста, имајући у виду одјек Павлових речи, чини се да његови слушаоци веома добро разумеју њихово значење. Ипак, њима су веома добро познате и речи Анине молитве: „Господ убија и оживљује; спушта у гроб и извлачи“ (1Сам 2, 6), а које су им могле припремити ум и срце за разумевање Павлових речи, а пре свега и самог Христовог васкрсења.

Међутим, код једног дела савремених западних библиста примећује се тенденција да се корени вере у васкрсење виде тек у текстовима насталим у хеленистичком периоду током страшних прогона Антиоха IV Епифана (Дан, 2Мак), док се у ранијим текстовима она у потпуности или искључује или тумачи метафорички – као критика ханаанских култова или као симбол националног препорода.[3] На тај начин, ипак, вера у васкрсење се измешта из откривењског контекста и бива тумачена у контексту психолошке утехе за оне који су трпели велика страдања.

Идеја ове кратке студије јесте да се осврне на старозаветна сведочанства у којима се назире вера у васкрсење, те да провери да ли је заиста реч о простим метафорама. Уз то, студија настоји да пружи јасан преглед старозаветних места која би могла сведочити управо ону веру коју и сам апостол Павле сведочи.

2. Терминологија

Важно је напоменути да, за разлику од широко познатог грчког глагола ἀνίστημι и именице ἀνάστασις, у библијском јеврејском језику не постоји директан термин који би описао појам васкрсења, док се термин תְּחִיַּת הַמֵּתִים (васкрсење мртвих) појављује тек у рабинском периоду.[4] Стога је само дефинисање старозаветне терминологије методолошки захтевно: корпус текстова који се у овом раду узимају у разматрање не може се одредити на основу једног техничког појма, него на основу употребе појединих речи и

[3] Видети Andrew Chester, “Resurrection and Transformation”, in *Auferstehung-Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 69-70; John J. Collins, *Daniel* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 391-392; Walter Zimmerli, *Ezekiel 2* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 264; Moshe Greenberg, *Ezekiel 21-37* (New York: Doubleday, 1997), 747; Robert Martin-Achard, “Resurrection (OT)”, in *The Anchor Bible Dictionary*, 5, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 681-682; Nicholas T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 119-120; Alan F. Segal, *Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West* (New York: Doubleday, 2004), 256; John Granger Cook, “Raised on the Third Day According to the Scriptures: Hosea 6:2 in Jewish Tradition”, in *Paul and Scripture*, ed. Stanley E. Porter (Leiden-Boston: Brill, 2019), 189.

[4] Видети John F. A. Sawyer, “Hebrew Words for the Resurrection of the Dead”, *Vetus Testamentum* 23, № 2 (1973): 220; Leonard J. Greenspoon, “The Origin of the Idea of Resurrection”, in *Traditions in Transformation,* ed. Baruch Halpern (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 253.

израза у контекстима који тематизују смрт, као и на основу наративних и поетских исказа који указују на превазилажење смрти. У том оквиру се као полазне тачке узимају текстови у којима се јављају глаголи као што су חיה (живети), קיץ (пробудити се) и קום (устати), као и сродне формулације,[5] а затим се испитује њихов семантички домет на конкретним примерима. У складу с тим, у анализу су укључени: (а) експлицитна пророчка сведочанства и визије (нпр. Ис 26, 19; Јез 37; Дан 12), (б) наративи о повратку у живот (нпр. 1 Цар 17, 8–24; 2 Цар 4, 8–37), (в) поетски текстови о избављењу „из руку шеола“ (нпр. Пс 16, 10; Пс 49, 16), као и (г) предања о узнесењу (нпр. Пост 5, 24; 2 Цар 2, 1–15) као гранични феномен унутар ширег дискурса о смрти и њеном превазилажењу.

3. Античке представе о загробном животу

Пре разматрања конкретних старозаветних текстова, у наставку ће бити дат кратак преглед древних представа о загробном животу. Овај увод је потребан јер се у истраживањима често може наићи на закључке да је стари Израиљ некритички преузимао религијске концепте из свог културног окружења. Ипак, таква слика делује поједностављено. Оно што свакако стоји јесте да су страх од смрти и тежња за њеним превазилажењем представљали заједничко обележје свих религијских система древних култура, укључујући и јеврејску.

3.1. Стари Оријент

У старој ханаанској религији мит о Ваалову умирању од руке бога смрти Мота и његовом поновном оживљавању симболизовао је пољопривредни циклус смењивања суше и кише, те повратак плодности. Овај мит је утицао и на ритуале јесењег новогодишњег фестивала, у чијој су прослави чак и мртви могли учествовати, али само под условом да је одређени ритуал исправно спроведен.[6] Ипак, та врста оживљавања била је привремена и ограничена на време трајања фестивала. Овакво „васкрсење“ је било резервисано искључиво за богове и владаре, док су обични људи морали спровести исправне ритуале како би њихова душа могла уопште издржати боравак у подземном свету.

[5] За вокабулар видети Takamitsu Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Intex to the Septuagint* (Louvain: Peeters, 2010), 10. Видети такође: Sawyer, “Hebrew Words”, 218; Greenspoon, “The Origin”, 254.

[6] За више видети Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986), 155.205. Видети и: KTU 1.21:ii.5–6.

С друге стране, у старом Египту се развија нешто комплекснији концепт живота након смрти. Поред света живих и света мртвих, јавља се и *дом Озирисов*, који је нудио могућност вечног живота изабранима. Ова египатска идеја касније је пренета у грчку традицију (Јелисејска поља), али је у Египту била део званичне религије, доступна свима који су били достојни.[7] Првобитно, право на „васкрсење" припадало је искључиво фараонима, али је након пада Старог краљевства постало доступно и осталима – условљено њиховом праведношћу и оправдањем пред Озирисовим судом.[8] Основа овог концепта је мит о Озирису: након што га је Сет убио и раскомадао, његова жена Изида сакупила је његове делове и, уз помоћ жалопојки и магичних речи, оживела га.[9]

Током Новог краљевства концепт загробног живота се „демократизује", што се види у тзв. *Књизи мртвих*, која прописује правила за улазак у *дом Озирисов*. „Васкрсење" је сада условљено врлином, а не само краљевским положајем. Исправна сахрана и обреди балзамовања (мумифицирања) припремали су тело и душу за Озирисов суд, где би само оправдани били примљени у вечни живот.[10] Ипак, васкрсење је било могуће само уз исправно обављене ритуале, при чему је „васкрсли" могао постојати само у облику неке врсте мумифицираног „двојника".[11]

Све у свему, и у Ханаану и у Египту, васкрсење је схватано као део природног поретка, као некаква нужност на коју богови не могу да утичу, а која је омогућена онима који су се правилно припремили или кроз ритуале или кроз морално исправан живот. За разлику од библијског схватања, васкрсење није универзална стварност и дело Божје милости за све, већ привилегија изабраних, нужна за оне који исправно обаве потребне ритуале и који се оправдају пред Озирисовим судом.

3.2. Стара Грчка

У старој Грчкој концепт васкрсења није постојао, а сама идеја је могла бити схваћена као боговима мрска. У претхомеровском периоду душе умрлих су доживљаване као сенке које настањују гробове, без наде у повратак у

[7] Jan Assmann, "Resurrection in Ancient Egypt", in *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, ed. Ted Peters (Grand Rapids: William B. Eerdmnans, 2002), 125.

[8] Assmann, *Resurrection*, 131.

[9] За мит о Озирису видети Segal, *Life after Death*, 39–43.

[10] Mark Smith, "Resurrection of the Body in Graeco-Roman Egypt", in *The Human Body in Death and Resurrection*, ed. Tobias Nicklas (Berlin: Walter de Gruyter, 2009), 40.

[11] За више видети Ulrich Kellermann, *Auferstanden in den Himmel* (Stuttgart: Verlag Katolisches Bibelwerk, 1979), 92–93.

свет живих.[12] Нешто касније, Хомер описује душе као фигуре у обличју сеновитих утвара (εἴδωλον) у Хаду – крајњем одредишту свих душа, из којег нема повратка, где влада вечна сеновитост и безнађе.[13] Само ретки, попут Менелаја, могли су добити место у Јелисејским пољима.[14]

Мистеријски култови попут елевсијанских и орфичких мистерија развијају нешто оптимистичнији поглед на загробни живот, али само за изабране. Елевсијанске мистерије обећавају духовну обнову кроз мит о Персефони, док орфици уводе метемпсихозу као процес прочишћења душе.[15] Телесно васкрсење није било део грчког веровања, јер је тело углавном доживљавано као тамница душе, из које се она ослобађа смрћу.

Платон донекле наставља ову линију мишљења, истичући идеју да је душа божанског порекла и да је бесмртна, док је тело пролазно и ниже природе.[16] У *Горгији*, он развија концепт судбине душа после смрти: праведници иду на Острва блажених, а зликовци на муке у Хаду.[17] С друге стране, у *Митy о Еру*, душе одлазе у подземни свет, где пролазе кроз казне или кроз награде. Оне које буду награђене успињу се у друштво богова, док се оне кажњене подвргавају хиљадугодишњим мукама: зависно од степена казне, реинкарнирају се или у друго тело, или у тело животиња.[18] За Платона је, тако, телесно васкрсење незамисливо. Заправо, било каква његова форма значила би казну за душу и њено назадовање. Уз то, овакво виђење загробног живота би било и елитистичко: иако је бесмртност душе теоретски доступна сваком, досежна је само онима који имају луксуз да се апсолутно посвете интелектуалном животу.[19]

Коначно, иако су постојали култови јунака који су истицали уздизање појединаца у божански свет (нпр. Орион, Персеј, Менелај) или чак и повратак у свет живих (Алкеста), идеја васкрсења тела је била стран и неретко бласфемичан појам. То показује и мит о Асклепију, који је убијен, јер је оптужен да васкрсава мртве.[20] Смрт је, у суштини, схватана као природни и неповратни крај, док је једино душа, опет, по некаквој космичкој нужности, могла опстати након смрти.

[12] Mark T. Finney, *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity* (New York: Routledge, 2016), 6.

[13] Homer, *Odyssey*.11.83, LCL 104, 390–393; Homer, *Illiad*.9.408–409, LCL 170, 410.

[14] Homer, *Odyssey*.4, LCL 104, 561–569.

[15] Segal, *Life after Death*, 216.

[16] Plato, *Phaedo*.80A–B, LCL 36, 278-279.

[17] Plato, *Gorgias*.523d–527a (London: Penguin Books, 2004), 131–135.

[18] Plato, *The Republic*.X, 313–345. Видети такође: Plato, *Phaedo*.81E, LCL 36, 284–285.

[19] Видети Segal, *Life After Death*, 230.236.

[20] Euripides, *Alcestis*.117–124 (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), 9.

4. Старозаветна перспектива[21]

С друге стране, читајући старозаветне текстове – нпр. тврдњу да онај који сиђе у гроб неће из њега изаћи (Јов 7, 9–10) – могао би се стећи утисак да у Старом Завету вера у васкрсење није у првом плану, или да је чак одсутна. Зато и Свети Јован Златоусти претпоставља да Јов није знао за васкрсење.[22] Оваква идеја би се могла поткрепити и речима из Пс 88, 5, према којима се Бог мртвих више не сећа. Ипак, имајући у виду поменути ханаански концепт Ваалов оживљавања, разлог за такве исказе би се могао крити иза жеље библијских аутора да се одупру снажним утицајима паганских култова. Но веза између живота и смрти би се можда најбоље могла описати кроз Пост 2, 7 и Проп 12, 7: а) човек је створен из праха и на крају ће се тај прах вратити у земљу; б) Бог је човеку удахнуо дух животни који ће се вратити Богу који га је дао.[23] Другим речима, отвара се перспектива да смрт није коначни крај, већ да се живот, или макар „део" живота, враћа у заједницу са Творцем. Истина, чини се да је за старозаветне ауторе овоземаљски живот у центру пажње. Важније им је било нагласити дуг и благословен живот (Пост 15, 15) са мноштвом потомака (Јов 42, 16) од некаквих спекулација о животу после смрти. Ипак, у појединим текстовима постоји наговештај да смрт није последњи чин људске егзистенције.

4.1. Предисторија и Историјске књиге

Занимљив детаљ открива читање родослова из Пост 5. За Адама и све његове потомке говори се да умреше (מות), но једино Пост 5, 24 сведочи да Еноха узе (לקח) Бог.[24] Слично, за Илију се такође не говори да умире, већ да

[21] Тежња је да се изабрани одељци излажу, колико је то могуће, хронолошким редоследом, како би се мотиви и лексика повезани са васкрсењем могли пратити дијахроно. Из тог разлога су експлицитни апокалиптички искази (нпр. Дан 12) разматрани при крају.

[22] „...ἐμοί δοκεῖ τὸν περὶ ἀναστάσεως ἀγνοεῖν λόγον τοῦτον." Видети и коментар на Јов 19, 26. Johannes Chrysostomos, *Kommentar zu Hiob* (Berlin – New York: De Gruyter, 1990), 84.130.

[23] Овде се не претпоставља непосредна жанровска или историјска зависност, већ антрополошко-лексичка паралела између Пост 2, 7 (са Пост 3, 19) и Проп 12, 7. У оба текста човек је описан као биће које настаје Божјим оживотворењем праха (עָפָר) духом (נְשָׁמָה/רוּחַ), док Проп 12, 7 смрт представља као „расплет" тог чина: прах се враћа (שׁוב) земљи, дух се враћа Богу. Т. Кругер и Т. Лонгман овај однос тумаче као "reversal of creation", док Б. Јановски систематизује сличан модел у оквиру своје старозаветне антропологије. Thomas Krüger, *Qoheleth: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 203; Tremper Longman III, *The Book of Ecclesiastes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 273; Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen–Kontexte–Themenfelder* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 77–78. За шири оквир интертекстуалних веза између Проп и Пост 1–11 видети Katharine Dell, "Exploring Intertextual Links Between Ecclesiastes and Genesis 1–11", in *Reading Ecclesiastes Intertextually*, ed. Katharine Dell, Will Kynes (London: Bloomsbury, 2014), 3–14.

[24] Овде је интересантно напоменути каснију енохијанску традицију (1Ен) и 4Јез као значајан корпус јудејске есхатологије из тзв. периода Другог храма. Због ограниченог простора

га Господ узнесе у вихору на небо (2Цар 2, 1–15). Јасно је да ова два примера не сведоче јасну веру у васкрсење, но ипак указују на идеју да човеков крај не мора бити смрт, већ да га Господ може од ње избавити.
Помињући Илију у контексту васкрсења, незаобилазне су и две епизоде из циклуса о Илији и Јелисеју. Прва је о Илији и удовици из Сарепте, у чијој кући је Илија провео неко време (1Цар 17, 8–24). Удовичин син се разболева и умире „испуштајући душу“ (מות). Међутим, након Илијине усрдне молитве „врати се (שׁוב) у дечака душа његова, тако да оживе (חיה)“. Слично је и са причом о Јелисеју и жени Сунамки (2Цар 4, 8–37). Када је Јелисеј дошао у њену кућу, сазнао је да је њен син умро (מות). Ипак, након Јелисејеве молитве и ритуала, дечак „отвори своје очи“. У оба примера дечаци су били мртви, но Господ их је оживео после молитве пророка. И мада су овакви моменти малобројни,[25] они ипак током VI века пре Христа (а вероватно и раније) сведоче наду по којој смрт није била виђена као коначни крај.

4.2. Пророци

А) *Књиīа ūророка Осије*, један од најстаријих пророчких списа (VIII век пре Христа),[26] сведочи неколико занимљивих назнака када је вера у васкрсење у питању. У тзв. *Покајничкој īесми* (Ос 6, 1–3) пророк позива Израиљ на покајање и повратак Богу, који ће народ оживети (חיה) и у трећи дан подигнути (קום). Истраживачи попут Џ. Кука подвлаче да је овде реч о симболичком језику, који указује на обнављање политичког Израиља.[27] Међутим, најранија рецепција Ос 6, 1–3 у LXX (пре свега, кроз употребу глагола ἀνίστημι), као и каснији таргумски преводи, указују да су рани читаоци ово разумевали као јасну референцу на веру у васкрсење мртвих.[28] Уз то, сам текст говори о томе да ће Господ *оживеīи* (пиел гл. חיה) и *ūодиīнуīи* (хифил гл. קום) свој народ, што указује на повратак у живот из мртвих.[29] Комбинујући ово са Ос 13, 14, поготово у варијанти LXX: „Избавићу их из руке Ада и сачувађу их од смрти. О смрти, где ти је казна? Аде где ти је жалац?“

и фокуса на канонске старозаветне текстове, овај рад је не обрађује посебно. За више видети Casey D. Elledge, *Resurrection of the Dead in Early Judaism. 200 BCE–CE 200* (New York: Oxford University Press, 2017).

[25] Видети такође: 2Цар 13, 20–21 и причу о умрлом који оживљава након што се дотакао Јелисејевих костију.

[26] За датирање видети Mayer I. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary* (London: T&T Clark, 2017), 9–12.

[27] Cook, “Raised on the Third Day”, 189.

[28] Видети Hans W. Wolff, *Hosea* (Philadelphia: Fortress, 1975), 118. Видети и 1Кор 15, 4 и Лк 24, 7. За таргуме видети Таргум Јонатан: „у дан васкрсења мртвих (בְּיוֹם אַחָיוּת מֵיתַיָּא), подићи ће нас, и живећемо пред Њим“. Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume III The Later Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden: Brill, 1962), 395.

[29] Видети Douglas Stuart, *Hosea-Jonah* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 108.

и посебно Павловом рецепцијом у 1Кор 15, 54–55, увиђа се да је већ у времену пророка Осије била жива идеја вере у васкрсење. Дакле, било да се Ос 6, 1–3 разуме као симболички језик, или, радије – исповедање саме вере у васкрсење из мртвих – јасно је да у VIII веку пре Христа постоји концепт васкрсења – јер без њега се не би могло говорити ни о симболичком васкрсењу нације. И слично наративима о Илији и Јелисеју, васкрсење није никаква космичка нужност него дело Живога Бога, који је једини у стању подизати мртве.

Б) Када се говори о старозаветној вери у васкрсење из мртвих, незаобилазан спис јесте *Књиīа ūророка Исаије*.[30] Једно од најважнијих места у контексту васкрсења јесте свакако Ис 26, 19, које је у истраживању разумевано и дословно и симболички, и индивидуално и корпоративно. Ис 26 припада тзв. *Исаијиној Аūокалиūси* (Ис 24–27), која се језички и стилски, донекле, разликује од остатка књиге. Ипак, библисти су углавном напустили тезу по којој се она доводи у везу са жанром апокалиптике из II века пре Христа.[31] Упркос томе, К. Шмид и даље сматра Ис 24–27 каснијим додатком из Хеленистичког периода,[32] док К. Хајс врло убедљивом лингвистичком анализом смешта овај одељак у VII век пре Христа, веома близу живота историјског пророка.[33]

Ис 26 се састоји из тзв. *Победничке ūесме* (Ис 26, 1–6) и *Плача народноī* (Ис 26, 7–21). Други део, односно Ис 26, 19 исповеда веру да ће мртви оживети (חיה), да ће они у гробовима бити подигнути (קום), а да ће они који пребивају у праху бити пробуђени (קיץ). Језик овог стиха умногоме подсећа на Ос 6, 1–3, па не изненађује што је Р. Мартин-Ашар указао на могућу интертекстуалну повезаност ових одељака, односно на могућност да је управо Осија утицао на Ис 26, 19.[34]

Многи истраживачи сматрају да је реч о симболичком језику, којим пророк указује на национално васкрсење, односно на избављење Израиља након периода патње и страдања.[35] Међутим, пошто се библисти не слажу

[30] У периоду Великог поста и Страсне седмице, Ис се чита готово у целости.

[31] Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja. Eine Einführung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 94; Christopher B. Hays, "The Date and Message of Isaiah 24–26 in Light of Hebrew Diachrony", in *Formation and Intertextuality in Isaiah 24–27*, ed. J. Todd Hibbard (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 9.

[32] Konrad Schmidt, "Das Jesajabuch", in *Grundinformation Altest Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, ed. Jan Christian Gertz (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019[6]), 334.

[33] Hays, "Date and Message", 11–24. С. Нугл тврди да се језичке и стилске разлике могу приписати политичким разликама које пророк жели да истакне, а не каснијим ауторима, Scott B. Noegel, "Dialect and Politics in Isaiah 24–27", *Aula Orientalis* 12 (1994): 192.

[34] Martin-Achard, "Resurrection (OT)."

[35] Видети нпр. Chester, "Resurrection", 54–55; Martin-Achard, "Resurrection", 682; Wright, *Resurrection*, 117.

око самог датирања одељка, остаје нејасно и на који се конкретан период страдања мисли: онај под Асирцима, или можда Персијанцма? Ипак, вероватније је да Ис 26, 19 ипак говори о индивидуалном васкрсењу из мртвих. Овде се изричито исповеда вера да ће *Божји мртви* (מֵתֶיךָ), они који га нису напустили, који су умрли за њега и које Бог сматра својима, поново устати. С друге стране, Ис 26, 14 јасно истиче да ће Јахвеови непријатељи умрети и да неће оживети нити устати.

К. Спронк је са правом уочио овде литерарну повезаност са описима прославе ханаанске Нове године.[36] Ипак, Исаија је очигледно у полемици са таквим веровањима: Јахве је тај који ће победити смрт једном заувек и, како се види из поређења Ис 26, 19 и Ис 26, 14, васкрсење није космичка нужност, већ ствар слободне Божје воље.

На крају, чак и ако би се прихватила теза о симболичком читању у кључу националне обнове – слично као код пророка Осије – јеврејски текст у Ис 26, 19 ипак користи језик *оживљавања*, који може упућивати на дословно разумевање. Управо то показује и грчки превод, који на овом месту интерпретативно појачава и наглашава смисао васкрсења употребом глагола ἀνίστημι (ἀναστήσονται οἱ νεκροί), те мотивом устајања „оних који су у гробовима“ (ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις),[37] чиме сведочи да је рана преводилачко-интерпретативна традиција овај текст разумела у категоријама васкрсења мртвих. Дакле, сама чињеница да пророчки дискурс може да користи слике и метафоре оживљавања и васкрсења као реторички ресурс сугерише да је тај појам већ био концептуално доступан у Израиљу.[38] Коначно, језик васкрсења је присутан, а текст наставља и развија претходне традиције, највероватније наслеђене из Ос.

Друго занимљиво место у Ис које би се могло односити на васкрсење јесте добро познати одељак о *Страдалном слуги Господњем* (Ис 53). Описујући добровољно страдање Слуге Господњег који на себе узима грехе Израиља (Ис 53, 4), који добрвољно страда и који „као јагње на заклање вођен би“ за њихове преступе и безакоња (Ис 53, 5–7), Ис 53 се завршава са снажном алузијом на награду која следи након смрти. Не може се недвосмислено закључити да пророк говори управо о васкрсењу, али веза са концептом мучеништва и касније рецепција, посебно у Дан и, пре свега, у Новом Завету (Дап 8, 26–40), снажно указује на такво разумевање. Поред тога, LXX, али и кумрански свитак 1QIsa[a] – иначе најстарији сачувани рукопис Књиге пророка Исаије, доносе нешто другачије читање Ис 53, 11, где стоји: „И хоће

[36] Spronk, *Beatific Afterlife*, 304–305.

[37] Насупрот нешто „блажем“ јеврејском: „(О)живеће (יִחְיוּ) мртви твоји и мртво тело моје (נְבֵלָתִי) ће устати...“

[38] Видети Segal, *Life after Death*, 258. Ипак, закључак не почива искључиво на овој тврдњи, него на заједничком дејству лексике, контекста и преводилачког сведочанства.

Господ да уклони патњу душе његове и да му покаже светлост..."[39] Наиме, и LXX и 1QIsa[a] садрже реч „светлост" (φῶς/אור), која у уобичајеном масоретском тексту на овом месту изостаје. Оваква формулација која инкорпорира мотив светлости веома подсећа на Дан 12, 3, што указује на снажну везу између Ис 53 и вере у васкрсење. У том случају, редуктивно читање које Ис 53, 11 разумева искључиво као наставак Слугине земаљске поруке након смрти постаје тешко одрживо.[40]

Чини се да аутор текста није заинтересован да објасни како васкрсење функционише, већ делује као да претпоставља да је овај концепт његовој публици већ добро познат и прихваћен. Ово може указивати на то да је унутар релевантног рецепцијског хоризонта постојао довољно јасан појмовни оквир да овакве слике функционишу без додатног објашњења. Другим речима, могло би се претпоставити да је идеја васкрсења већ у VI веку пре Христа била довољно раширена да Ис 53 не мора да разрађује детаљније овај важан концепт.

B) Коначно, говорећи о старозаветном концепту васкрсења, ни случајно се не сме прескочити *Књиīа ūророка Језекиља*, односно Јез 37 – један од централних богослужбених текстова, имајући у виду његово читање на јутрењу Велике суботе. Реч је о чувеном виђењу пророка Језекиља о долини пуној *сухих* костију. Језекиљ пророкује током вавилонског ропства, које је обележено очајањем и јаким осећањем напуштености. Виђење о *сухим костима* је настало највероватније непосредно након разарања Јерусалима и Храма 586/7. године пре Христа, у времену када су повратак и обнова деловали немогуће.[41]

Јез 37 почиње пророковим виђењем долине пуне *сухих костију* (Јез 37, 1–3). Бог затим говори Језекиљу да пророкује костима које се поново састављају, обрастају месом и ткивима и устају (Јез 37, 4–8). Након тога у њих улази дух Божји и кости оживљавају (Јез 37, 9–10). Бог затим објашњава пророку да ове кости представљају дом Израиља, а визија се завршава Божјим обећањем да ће отворити њихове гробове, вратити им живот и повести их назад у земљу Израиљеву, док ће они препознати њега као истинитог Бога (Јез 37, 11–14).

Чини се да пророк користи слике и језик из наратива о стварању из Пост 2, 7 када описује васкрсење сухих костију. Прво се описују сухе и разбацане кости (чиме се наглашава потпуно одсуство живота), које се поново

[39] מֵעֲמַל נַפְשׁוֹ יִרְאֶה יִשְׂבָּע (Ис 53, 11 MT) | καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν ἀπὸ τοῦ πόνου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ δεῖξαι αὐτῷ φῶς (Ис 53, 10b–11 LXX). За кумранску верзију видети Donald W. Parry, *The Great Isaiah Scroll (1QIsaa). A New Edition* (Leiden–Boston–Köln: Brill, 1988), 89.

[40] Упоредити Paul K.-K. Cho, *Willingness to Die and the Gift of Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2022), 252.

[41] Видети Leslie C. Allen, *Ezekiel 20–48* (Dallas: Word Books, 1990), 184.

састављају и добијају месо и кожу. Након тога у њих улази дух Божји (רוּחִי) и оне оживљавају (חיה). Уз то, К. Спронк и овде препознаје даљи развој идеја, језика и симболике које је већ претходно представио пророк Осија.[42]

За већину савремених истраживача, Језекиљева визија је схваћена симболички и односи се искључиво на националну обнову политички пораженог Израиља, на шта би заиста могли указивати стихови Јез 37, 11–14.[43] Ипак, вишеструка употреба речи „гроб“ (קבר) у ст. 12–13 може указивати барем на присуство идеје васкрсења из мртвих, нарочито уз употребу целокупног језика и симболике. Управо тако су и најранији читаоци овог пророчанства разумели текст, што је видљиво у Новом Завету (нпр. Мт 27, 51–53), као и у приказу Језекиљеве визије у контексту васкрсења на муралу синагоге у Дура-Еуропосу, те у ранохришћанским и ранојеврејским списима.[44]

Дакле, не постоји оправдан методолошки разлог да се инсистира на искључивости једног читања. Напротив, вишеслојност значења текста остаје валидна херменеутичка опција. У овом контексту, пророштво о *сухим костима* је у Језекиљево време могло бити схваћено као обећање обнове након изгнанства, док су касније генерације могле ставити већи нагласак на веру у васкрсење – веру која је већ морала бити присутна у доба самог пророка.[45] Све у свему, јасно је да је идеја васкрсења снажно присутна већ у VI веку пре Христа. Јез 37 наслеђује и развија овај концепт, приказујући Бога као оног који поново даје живот, баш као што је то чинио и на самом почетку времена (Пост 2, 7).

4.3. Мудросна литература

А) У *Књизи о Јову*, Јов је у свом првом одговору пријатељима казао да се они који сиђу у шеол (= гроб) не враћају назад (Јов 7, 9), што је и Светог Јована Златоустог навело да закључи да Јов није знао за васкрсење. Међутим, нешто ранија Прва посланица Климентова наводи Јов 19, 25–26 као старозаветни доказ вере у васкрсење (1Клим 26, 3). Иако су ови стихови дуго сматрани

[42] Видети Spronk, *Beatific Afterlife*, 293–295.

[43] Zimmerli, *Ezekiel*, 264; Greenberg, *Ezekiel*, 747; Martin-Achard, "Resurrection (OT)", 681–682; Wright, *Resurrection*, 119–120; Segal, *Life after Death*, 256; Chester, *Resurrection*, 51.53. Занимљиво је да већ у II веку Тертулијан пише оштро против оних који покушавају да подметну Јез 37 као метафору за васкрсење нације, Tertullian, *De Resurrectione Carnis*.30.

[44] Видети нпр. 4QpsEzek: Albert L. A. Hogeterp, "Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered", *Biblica* 89, № 1 (2008): 59–69. За синагогу у Дура-Еуропосу видети Rachel Wischnitzer-Bernstein, "The Conception of the Resurrection in the Ezekiel Panel of the Dura Synagogue", *Journal of Biblical Literature* 60, № 1 (1941): 43–55.

[45] Видети Greenspoon, *The Origin*, 294.

за Јовово исповедање вере у васкрсење, што још увек има своје аргументе,[46] савремена библистика заступа хипотезу да текст заправо изражава Јовову наду у оздрављење и избављење током његовог овоземаљског живота.[47] И заиста, таква промена у тумачењу није незамислива, будући да је јеврејски текст веома неразумљив и врло тежак за превођење на савремене језике.

Додатну компликацију представљају ранији одломци попут поменутог Јов 7, 9, који готово негирају идеју о васкрсењу.[48] Уз то, грчки превод Јов 19, 25–26 не олакшава ситуацију употребом глагола ἀνίστημι – чиме се ипак имплицира Јовова нада у васкрсење. С друге стране, таква интерпретација ипак проналази подршку у додатку LXX (Јов 42, 17): „И написано је да ће (Јов) поново устати са онима које Господ васкрсава...“ Према Ј. Шноксу, варијанта LXX Јов 19, 25–26 заиста може бити протумачена као сведочанство вере у васкрсење која је откривена страдајућем Јову.[49] Шнокс сматра да чак и јеврејски текст Књиге о Јову говори о крајње граничној ситуацији, која се може разумети на оба начина.[50] Занимљиво је, ипак, и то што LXX друге одломке који би се могли разумети као негација вере у васкрсење преводи дословно (Јов 7, 9; 10, 21; 14, 12).

Из овог разлога, све и да нада у васкрсење није била директно присутна у јеврејском тексту Књиге о Јову, сама расправа о патњи праведника довела је до читања текста у смеру заједнице с Богом чак и након смрти, чиме се отвара могућност разумевања Јова у контексту идеје васкрсења.[51] Као што је претходно наведено, ова идеја није била одсутна међу Јеврејима; напротив, наставила је да се развија све до свог врхунца у Књизи пророка Данила.

Б) Пре кратког осврта на Дан, немогуће је не поменути *Псалтир*. Поменуто је да неки псалми описују мртве у шеолу, где више не могу да хвале Господа. Међутим, други псалми наговештавају веру у нешто више од вечног боравка у шеолу далеко од Бога: „Јер нећеш оставити душу моју у шеолу, нити ћеш дати да светац Твој види труљења“ (Пс 16, 10).

Б. Јановски убраја Пс 22, 28–30 у текстове који говоре о васкрсењу, што постаје још јасније ако се узме у обзир варијанта LXX: „καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ“.[52] Када се говори о вери у васкрсење у псалмима, Пс 49 и 73 готово увек

[46] Видети нпр. David J. A. Clines, *Job 1–20* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 463.

[47] Нпр. Hans Strauss, *Hijob 19,1–42,17* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000), 18.

[48] Упореди и са Јов 14, 12: „Тако човјек кад легне, не устаје више; докле је небеса неће се пробудити нити ће се пренути ода сна својега.“

[49] Johannes Schnocks, “The Hope for Resurrection in the Book of Job”, in *The Septuagint and Messianism*, ed. Michael A. Knibb (Leuven: Leuven University Press, 2006), 298.

[50] Johannes Schnocks, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamt biblischen Theologie der Auferstehung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 50.

[51] Schnocks, “The Hope”, 299.

[52] Janowski, *Anthropologie*, 91–92.

долазе у разматрање. Оба псалма обрађују сличне теме, користе сличан језик, и чини се да се међусобно надопуњују.[53] Пс 49, 16 изражава наду да ће Бог избавити душу псалмописца, посебно наглашавајући: „из руку шеола“, док ואחר у Пс 73, 24 не сугерише на догађаје у овом животу, већ на стање након њега, односно да ће Бог примити псалмописца након смрти, за разлику од неправедних, који ће пропасти (Пс 73, 27).[54]

Ипак, донети недвосмислен закључак о јасној вери у васкрсење на основу ова два примера можда и није могуће. Међутим, они се свакако баве проблемом смрти, а назнаке које се у њима налазе отварају простор за тумачење у правцу васкрсења. У том смислу треба поменути и Пс 103 и 104, где се изражава вера да је Бог у стању да избави човека од смрти (Пс 103, 4–5; Пс 104, 29–30), мада није јасно наведено да ли је реч о овоземаљском животу или о животу након смрти.

У сваком случају, бива очигледно да је идеја васкрсења, или бар вера да Бог не напушта праведнике ни након смрти, у извесном облику присутна и у Псалтиру.

4.4. Каснији списи

А) Неколико пута је поменуто да савремени библисти доводе у питање старозаветну веру у васкрсење на много места, те говоре неретко о симболичком или метафоричком језику, који за циљ има охрабрење за националну обнову. Међутим, када је у питању *Књиīа ūророка Данила*, готово сви истраживачи се слажу да она дословно говори о вери у васкрсење из мртвих, будући да то њено сведочанство није било могуће протумачити искључиво симболички.[55] Према Ц. Колинсу, ово је једино општеприхваћено место у Старом Завету које се директно односи на васкрсење.[56]

И заиста, говорећи о старозаветном концепту васкрсења, Књига пророка Данила, настала током великих прогона под Антиохом IV или убрзо потом, у Дан 12, 2–3 развија доста експлицитније концепт васкрсења, те га смешта у есхатолошки сценарио. Повезујући васкрсење с темом мучеништва, заједно са Ис, Дан 12 доноси наду за награду након смрти онима који су своје животе положили за веру. Према А. Честеру, Дан 12 представља најранију експлицитну рецепцију наратива о Страдалном слуги Господњем из Ис 53.[57] Самим тим, веза се може посредно успоставити још са Ос из VIII века пре Христа. К. Спронк такође уочава у Дан 12 наставак

[53] К. Спронк види додатну везу ова два псалма са Јов 19. Видети Spronk, *Beatific Afterlife*, 327.
[54] Wright, *Resurrection*, 106.
[55] Видети Collins, *Daniel*, 391–392. Такође, видети преглед код: Chester, *Resurrection*, 59.
[56] Collins, *Daniel*, 392.
[57] Chester, *Resurrection*, 62.

егзегезе одељка о Страдалном слуги, али и утицај Ис 26, 19, нарочито у језику и стилу.[58] Претпоставља се да је прогоњена заједница окупљена око пророка Данила пронашла утеху у светописамском обећању из Ис 26, али и Ис 65–66 о „новим небесима и новој земљи“ (Ис 65, 17).[59] Ипак, Данило овде изражава идеју на много експлицитнији начин, наводећи да ће праведници устати (קיץ) у живот вечни, док ће други устати на вечну срамоту и осуду (Дан 12, 2). Он не разрађује даље ни природу васкрсења ни казну грешника, али имајући у виду повезаност са Ис 26, 19, сасвим је разумно претпоставити да је Данило васкрсење разумео као телесно и дословно, а не симболичко.[60]

Ипак, важно је напоменути да је оваква вера изражена у оквирима пророчког виђења, што објашњава зашто недостаје потпуна теолошка разрада концепта. Но, чини се да је концепт васкрсења већ био добро познат реципијентима, те да аутор није имао потребу да га додатно разјашњава. Из тог разлога се може закључити да Данило наслеђује веру која је јасно присутна код Исаије, али и у другим, раније поменутим, текстовима, и тако отвара пут за јасно и још експлицитније исповедање васкрсењске вере од стране мајке и њених седам синова (2Мак 7).

Имајући све ово у виду, постаје јасно да вера у васкрсење није настала искључиво као резултат прогона Јевреја тек у хеленистичком периоду, нити као евентуално копирање ханаанских, египатских или грчких модела, већ да њени корени сежу много дубље у прошлост Израиља и да у основи полазе од дубоког богословског питања о Богу, те о нади у трајно заједништво са Њим.

Б) На крају, једно од најексплицитнијих библијских места о вери у васкрсење из мртвих налази се у *Другој књизи Макавејској*, у наративу о страдању мајке и њених седам синова, које Црква од најранијих дана богослужбено прославља сваке године 1. августа као свете мученике. 2Мак се, нажалост, под утицајем реформације и раскола западних хришћана у XVI веку, нашла и од стране неких православних богослова у збиркама неканонских, или чак апокрифних списа. Ипак, како новије студије показују, такве оцене су далеко од коначних.[61]

[58] Spronk, *Beatific Afterlife*, 292.306.341.

[59] Видети George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 22–23.

[60] Видети Collins, *Daniel*, 392.

[61] Видети Атанасије Јевтић, *Књиге Макавејске* (Никшић–Врњци: Јасен, 2002). Видети такође и: Aleksandar Danilović, "Faith in Ressurrection of the Dead and Creatio ex nihilo in 2 Macc 7", *Саборност* 14 (2020): 39–54; Aleksandar Danilović, "ἀπὸ τῆς γραφῆς – 2 Maccabees and its Canonical Status: The Case of Manuscripts", in *History, Theology and Reception of 2 Maccabees. Proceedings of the International Conference on 2 Maccabees in Heidelberg, 1–3. April 2025*, ed. Aleksandar Danilović, Manfred Oeming (Berlin–Boston: De Gruyter, 2026), у припреми.

Настављајући и развијајући даље богословски дискурс Ис 53, али можда и Дан 12, 2Мак изражава веру у васкрсење из мртвих експлицитније од било ког списа из периода пре Новог Завета. За разлику од Дан 12, 2Мак описује веру у васкрсење много јасније кроз три ситуације смештене у реалне историјске околности, описане језиком историјског наратива, који укључује конкретне догађаје и личности: Макавејске мученике (2Мак 7), Јуду Макавеја и његове пале другове (2Мак 12), као и трагичну личност Разиса (2Мак 14).

Мајка и седморица синова, стављени пред мучитеља и бивајући присиљени да преступе Закон зарад овоземаљског живота, одбијају да се одрекну Бога и, супротстављајући привремену власт тиранина вечној Божјој власти над животом и смрћу, исповедају веру у будући живот (2Мак 7). Аутор 2Мак, пратећи традицију LXX, користи термине ἀνίστημι и ἀνάστασις за опис васкрсења, док појам наде (ἐλπίς) игра веома важну улогу: васкрсење није представљено као некаква космичка нужност, већ као дар Божје милости (ἔλεος) вернима. Говори другог и четвртог брата (2Мак 7, 9.14) јасно указују да ће праведници бити васкрснути у вечни живот, док ће они који одбацују Бога остати без удела у васкрсењу, што јасно резонује са библијском традицијом оличеној у Дан 12, 2, али и Пс 1, 5–6, Ис 26 14.19, те Јер 51, 39. Овај концепт ће такође наћи своје место и у новозаветним списима, пре свега у Мт 25, 46 и Јн 5, 29.

У центру говора мајке (2Мак 7, 23.28) огледа се повезаност вере у васкрсење са вером у Бога као Творца. Бог, који је створио свет „οὐκ ἐξ ὄντων“, има моћ и да оживи мртве. Овде се, такође, појављује једна од најранијих библијских формулација идеје о стварању света „из ничега.“[62]

Слично, сазнавши да су његови саборци погинули отпадајући и носећи идолске амајлије, Јуда Макавеј се окреће молитви за умрле, верујући и надајући се у њихово будуће васкрсење (2Мак 12, 39–45). Овај одељак такође дискретно уводи и обрисе концепта заједнице верних као заједнице живих и умрлих, а која је могућа само у нади у васкрсење и живот вечни: „Јер кад не би очекивао да ће и ови погинули васкрснути, било би сувишно и неразумно молити се за мртве“ (2Мак 12, 44).[63]

Укратко, вера у васкрсење у 2Мак, слично Дан, није последица кризе наметнуте прогонима, већ природан наставак старозаветне традиције. Она се темељи на поверењу у Бога, који је створио свет „из ничега“, и који ће васкрснути своје верне у живот вечни. Ова иста вера ће, тако, постати темељ за касније разумевање самог Христовог васкрсења од стране његових савременика, али и наде у васкрсење будућега века.

[62] Видети Danilović, “Faith in Ressurrection”, 47–50.

[63] Упоредити са 1Кор 15, 13–14.

5. Отачка рецепција

Како би се анализа извора допунила и перспективом њихове рецепције у живој пракси Цркве, важно је – иако овде, због ограничености простора, само у најкраћим цртама – осврнути се на конкретне примере оних који су старозаветни текст ревносно читали и сматрали га суштинским и нераскидивим делом свог живота. Потребно је напоменути да овај одељак има илустративан карактер и не претендује на свеобухватно систематско истраживање историје патристичке рецепције о старозаветној вери у васкрсење из мртвих.

Оци и богослови Цркве читали су Стари Завет христолошки и есхатолошки, наводећи често пророштва која говоре или указују на веру у васкрсење. Литургијски, васкрсење је обележавано кроз недељно прослављање Дана Господњег, али и годишњег прослављања Пасхе, које је укључивало читање великог броја старозаветних одељака током богослужења Велике суботе. Примери у наставку имају илустративан карактер и показују како се поједина старозаветна места у раној Цркви читају у христолошко-есхатолошком кључу.

Расправљајући се са гностицима и истичући важност Старог Завета, *Св. Иринеј Лионски* често помиње Ис као пример Божјег обећања о васкрсењу праведних, супротстављајући се гностичким учењима о безвредности тела.[64] Уз то, у наративу о пророку Јони и његовом тродневном боравку у утроби кита, Иринеј види пророчанство о Христовом боравку у гробу и васкрсењу у трећи дан.[65] Испуњавајући знак Јоне пророка, Христос својим васкрсењем показује шта чека и Његове ученике.[66]

Иако није превасходно био егзегета, *Св. Атанасије Велики* је убедљиво показивао да су Закон и Пророци говорили о васкрсењу. Нпр. у беседама против Аријанаца, Атанасије цитира Ис 53 као пророштво о Месијином страдању, васкрсењу и уништењу смрти (Ис 25, 8).[67] *Св. Григорије Ниски* у свом делу „О души и васкрсењу" говори о Јез 37, те о виђењу у којем пророк стоји и пророкује о конкретном моменту васкрсења, говорећи о сухим костима које устају.[68] Уз то, у својим „Катихезама", *Свети Кирил Јерусалимски* неретко наводи 1Цар 17, 8–24, 2Цар 4, 8–37, Ис 26, 19, Јез 37 и Дан 12, 2 као старозаветна пророштва која говоре о васкрсењу.[69]

Посебно место заузима *Свети Јован Златоусти*, који у беседама често призива старозаветне примере ради утврђивања вере у васкрсење. Због

[64] Irenaeus, *Against Heresies*.V.35.1, ACW 72, 242–243.
[65] Irenaeus, *Against Heresies*.V.31.1, ACW 72, 198.
[66] Irenaeus, *Against Heresies*.V.31.2, ACW 72, 201.
[67] Athanasius, *Against the Arians*.2.XV.16, NPNFII.4, 354–357.
[68] Gregory of Nyssa, *On the Soul and the Resurrection*, FC 58, 260.
[69] Cyril of Jerusalem, *Catechesis*.XVIII.15–16, FC 64, 128–129.

просторног ограничења, овде је посебно интересантно поменути његово истицање Макавејских мученика као примера старозаветних светитеља који су страдали у нади у васкрсење, а чија слава је још већа јер су били спремни да страдају и пре догађаја Христовог васкрсења.[70]

Коначно, треба споменути и *Светог Јована Дамаскина*, који у свом „Тачном изложењу православне вере,“ говорећи о васкрсењу, сабира и сажима сва прећашња отачка учења, наводећи кључна места попут Ис 26, Јез 37, Дан 12, као јасне сведоке старозаветне вере у васкрсење.[71]

Кратак осврт на отачку рецепцију показује релативно конзистентан образац тумачења, односно јасно јединство вере, изражено кроз различите фокусе. Оци су сагласни у идеји да Стари Завет садржи семе које кроз догађај Исуса Христа цвета у потпуно откривену веру у васкрсење. За њих је Христово васкрсење „у трећи дан по Писму“ (1Кор 15, 4) заиста представљало испуњење старозаветних пророштава. Из тог разлога, у њиховим делима се јасно може видети вешта егзегеза из христолошке (старозаветне праслике Христовог васкрсења), али и есхатолошке (старозаветна пророштва о васкрсењу у последњи дан) перспективе. У том оквиру, места из Ис, Јез или Дан функционишу као кључни аргументативни текстови у расправама о вредности тела, о Божјој власти над смрћу и о нади у опште васкрсење.

6. Закључак

Ова анализа је, на одабраном корпусу текстова и уз свест о ограничењима кратког формата, испитала старозаветна сведочанства која се у истраживању доводе у везу са вером у васкрсење из мртвих. Полазиште је било следеће: у одсуству техничког термина за васкрсење у библијском јеврејском, релевантни текстови се не могу идентификовати искључиво терминолошки, већ комбиновањем лексике (нпр. חיה, קיץ, קום) и контекста који тематизују смрт и њено превазилажење, при чему преводилачка сведочанства LXX у појединим случајевима представљају важне примере раног разумевања текста.

Резултати истраживања указују да се језик оживљавања/устајања не јавља само у касним, хеленистичким списима, него је присутан већ у ранијим слојевима традиције и функционише у различитим жанровима. Он се не

[70] Видети беседе о Макавејима: Свети Јован Златоусти, *Похвалне беседе Светим Макавејима и мајци њиховој*, Дела IV (Ниш: Епархија нишка, 2015), 219–234; St. John Chrysostom, *On Eleazar and the Seven Boys*, The Cult of the Saints (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2006), 119–134.

[71] John of Damascus, *The Orthodox Faith*, IV.27, FC 37, 401–406.

своди на просто преписивање концепата древних суседних религија, већ изражава аутентично сведочење библијске вере које је неретко у оштром дискурсу са њима: библијско васкрсење није неизбежна космичка казна за непослушне душе, нити је привилегија владара и оних који исправно спроводе одређене ритуале. Васкрсење је дар живога Бога, који Он својом милошћу дарује човеку, а који тај дар очекује с надом.

У наративним предањима о избављењу од смрти и повратку у живот (нпр. 1Цар 17; 2Цар 4) наглашена је, пре свега, теолошка перспектива: живот и смрт нису подложни космичкој нужности, него зависе од делатне воље живога Бога. Пророчка књижевност (нпр. Ос 6; Ис 26; Јез 37) располаже речником који се може читати у кључу националне обнове, али је много вероватније читање у контексту елемената који отварају простор за дословније разумевање (нарочито тамо где се говори о мртвима, гробовима и праху). У том погледу, LXX на појединим местима интерпретативно појачава смисао вере у васкрсење (нпр. употребом глагола ἀνίστημι), што показује да је категорија васкрсења била присутна у раном рецепцијском хоризонту. Слично томе, читање Ис 53, 11 са мотивом „светлости" (φῶς/אור) у LXX и 1QIsa^{a} – а имајући у виду Дан 12, 3 – упућује на то да се унутар пророчког дискурса могу јасно препознати теме и слике које се односе на веру у васкрсење.

Поетски и мудросни текстови (посебно Пс 16; Пс 49; Пс 73) артикулишу наду у избављење праведника „из руку шеола" у трајно заједништво са Богом, иако не изражавају експлицитно формулисану васкрсењску веру. Књига о Јову показује колико је проблем терминологије и контекста сложен: поједини одломци делују као негација повратка из шеола, док други (укључујући и традицију LXX) отварају простор за читање у смеру наде у васкрсење. Апокалиптичка мисао у Дан 12 представља једну од најекспликитнијих старозаветних формулација васкрсења и есхатолошке диференцијације исхода праведних и неправедних. У односу са ранијим текстовима, овде је реч о кристализацији и појачавању већ постојећих мотива и језика, а не о настанку концепта „ex nihilo". На то се надовезује 2Мак, која у историјско-наративном оквиру повезује васкрсење са мученичством, вером у Бога Творца и појмом милости, те тиме даје једну од најразвијенијих претпасхалних библијских артикулација васкрсењске наде.

Коначно, кратак осврт на отачку рецепцију показује да су ранохришћански аутори наведене старозаветне текстове читали у христолошко-есхатолошком кључу и користили их као аргументативни и егзегетски ресурс у расправама о вредности тела, о Божјој власти над смрћу и о нади у опште васкрсење. У том смислу, отачка употреба Старог Завета не функционише као „додатни доказ" уместо егзегезе, него као сведочанство историјске рецепције о томе како су поједина места (Ис, Јез, Дан, и сл.) у раној Цркви препозната као релевантни сведоци вере у васкрсење.

Библиографија
Bibliography

- Јевтић, Атанасије. *Књиīе Макавејске*. Никшић-Врњци: Јасен, 2002.
- Allen, Leslie C. *Ezekiel 20-48.* Dallas: Word Books, 1990.
- Berges, Ulrich. *Das Buch Jesaja. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Chester, Andrew. "Resurrection and Transformation." In *Auferstehung-Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie, 44-77. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Cho, Paul K.-K. *Willingness to Die an the Gift of Life. Suicide and Martyrdom in the Hebrew Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2022.
- Clines, David J. A. *Job 1-20*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- Collins, John J. *Daniel*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Cook, John Granger. "Raised on the Third Day According to the Scriptures: Hosea 6:2 in Jewish Tradition." In *Paul and Scripture*, ed. Stanley E. Porter, 188-211. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Danilović, Aleksandar. "Faith in Resurrection of the Dead and Creatio ex nihilo in 2 Macc 7." *Саборност* 14 (2020): 39-54.
- Danilović, Aleksandar. "ἀπὸ τῆς γραφῆς – 2 Maccabees and its Canonical Status: The Case of Manuscripts." In *History, Theology and Reception of 2 Maccabees. Proceedings of the International Conference on 2 Maccabees in Heidelberg, 1-3. April 2025*, ed. Aleksandar Danilović, Manfred Oeming. Berlin: De Gruyter, 2026. У припреми.
- Dell, Katharine. "Exploring Intertextual Links Between Ecclesiastes and Genesis 1-11." In *Reading Ecclesiastes Intertextually*, ed. Katharine Dell, Will Kynes, 3-14. London: Bloomsbury, 2014.
- Elledge, Casey D. *Resurrection of the Dead in Early Judaism*. 200 BCE-CE 200. New York: Oxford University Press, 2017.
- Greenberg, Moshe. *Ezekiel 21-37*. New York: Doubleday, 1997.
- Greenspoon, Leonard J. "The Origin of the Idea of Resurrection." In *Traditions in Transformation*, ed. Baruch Halpern, 247-321. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.
- Gruber, Mayer I. *Hosea: A Textual Commentary.* London: T&T Clark, 2017.
- Hogeterp, Albert L. A. "Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered." *Biblica* 89, № 1 (2008): 59-69.
- Janowski, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen–Kontexte–Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Johannes Chrysostomos. *Kommentar zu Hiob*. Berlin - New York: De Gruyter, 1990.
- Kellermann, Ulrich. *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und Auferstehung der Märtyrer*. Stuttgart: Verlag Katolisches Bibelwerk, 1979.
- Klaas, Spronk. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.
- Krüger, Thomas. *Qoheleth: A Commentary.* Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Longman III, Tremper. *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

- Martin-Achard, Robert. "Resurrection (OT)." In *Anchor Bible Dictionary*, 5, ed. David Noel Freedman, 680–684. New York: Doubleday, 1992.
- Muraoka, Takamitsu. *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-Way Intex to the Septuagint*. Louvain: Peeters, 2010.
- Nickelsburg, George W. E. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism.* Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Noegel, Scott B. "Dialect and Politics in Isaiah 24–27." *Aula Orientalis* 12 (1994): 177–192.
- Parry, Donald W., Elisha, Qimron. *The Great Isaiah Scroll (1QIsaa). A New Edition.* Leiden–Boston–Köln: Brill, 1988.
- Sawyer, John F. A. "Hebrew Words for the Resurrection of the Dead." *Vetus Testamentum* 23, № 2 (1973): 218–234.
- Schmidt, Konrad. "Das Jesajabuch." In *Grundinformation Altest Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, ed. Jan Christian Gertz, 324–345. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019[6].
- Schnocks, Johannes. "The Hope for Resurrection in the Book of Job." In *The Septuagint and Messianism*, ed. Michael A. Knibb, 291–300. Leuven: Leuven University Press, 2006.
- Schnocks, Johannes. *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamt biblischen Theologie der Auferstehung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Segal, Alan F. *Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.
- Sperber, Alexander. *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts. Volume III The Later Prophets According to Targum Jonathan*. Leiden: Brill, 1962.
- Strauss, Hans. *Hijob 19,1–42,17*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Stuart, Douglas. *Hosea-Jonah*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Wolff, Hans W. *Hosea.* Philadelphia: Fortress, 1975.
- Wright, Nicholas T. *The Resurrection of the Son of God.* Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Zimmerli, Walter. *Ezekiel 2*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

Aleksandar Danilović

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
aleksandar.danilovic.014@gmail.com

"Your dead shall live..." (Is 26:19)
Old Testament Witnesses to Belief in the Resurrection of the Dead

Summary: This study offers a brief analysis of key Old Testament witnesses to faith in the resurrection, engaging contemporary biblical scholarship that interprets resurrection language as metaphorical. It briefly surveys concepts of the afterlife in selected ancient religions and compares them with the biblical understanding of life after death. The article then examines central Old Testament texts – such as Is 26, Ezek 37, and Dan 12 – alongside further passages that attest to the presence of resurrection hope in the Old Testament period. Finally, it provides a short illustrative overview of patristic perspectives, showing how the Church Fathers understood Old Testament resurrection motifs as a prophetic foundation for the New Testament understanding of the risen Christ. ►
Keywords: resurrection, Old Testament, eschatology, prophets, patristic reception, exegesis.