

## Владан П. Бартула

Филозофски факултет, Универзитет у Источном Сарајеву

### Смрт као спасење (мотив смрти у неким раним списима свјетске књижевности: од многобоштва до хришћанства)

*Сажетак:* Циљ рада је да се сагледа мотив смрти у неким раним списима свјетске књижевности и да се упореди са библијским поимањем смрти у књизи *Посијања*. Рани споменици свјетске књижевности, као и књига *Посијања*, смрт третитарују као позитивну категорију људског постојања, помоћу које се човјек избавља и спасава.

*Кључне ријечи:* смрт, спасење, бесмртност, Бог, многобоштво, хришћанство.

Поред тога што се смрт (ο θάνατος; mors, -tis) тумачи као негативна категорија људског постојања — јер је у супротности са самим животом — постоје у свјетској литератури од древних времена карактеристични примјери који упућују да је смрт позитивна<sup>1</sup>. Примјери из старих књижевности упоређени са библијским текстом, показују сличности у значењу ових књижевних споменика. На првим страницама *Библије* појављује се прича о смрти првих људи као и у текстовима паганске традиције; библијско виђење смрти није суштински другачије од паганског, а то је доказ како су стари народи имали сличан доживљај појма смрти.

Још од Хомера и Хесиода дознајемо да је оно што неизоставно разликује богове и људе то што су богови бесмртни а људи смртни: „Богови који увијек јесу бесмртни су и за све дане не старају“, каже Хомер, а Хесиод помиње „свети род бесмртника који увијек јесу“ (в. Шијаковић 2002: 36). Поставља се питање зашто су људи смртни? Ако су настали од Бога/богова који су бесмртни — како свједочи и старозавјетна, паганска, а и хришћанска традиција — зашто су онда божија створења смртна? Како је могуће да се човјек разликује од свог почела? У одговарању на ова питања покушаћемо пратити неке од најстаријих текстова свјетске књижевности: индијске, хеленске, јеврејске и хришћанске.

Истражујући најстарије споменике свјетске књижевности Мирослав Марковић (*Сјудије о религији антике* 2001) обрађивао је питање смрти (у раду „Зашто је смрт дошла на свет“; стр. 28–31): показује се да је мотив смрти присутан у најранијим текстовима свјетске књижевности, као *лијек* за људску бесмртност. Професор Марковић се у највећој мјери бавио индијским епом *Махадхарата* и кипарским епом *Кийриа*, и сумирајући причу о смрти истакао четири елемента мита који су присутни и у једном и у другом епу: први људи су били бесмртни, отуда је дошло до пренасељености земље која грца под теретом; врховни бог шаље на земљу смрт

---

<sup>1</sup> У *Рјечнику симбола* (2003: 612) смрт предствља откривање и посвећење. Свака иницијација пролази кроз фазу смрти прије него што ће отворити приступ новом животу. Смрт има моћ обнављања и представља предуслов вишег живота. И теорија о *апоптози* доказује да у организмима живих бића влада процес током којег милијарде ћелија свакодневно умиру. Од смрти ћелија зависи опстанак и развој организма. Смрт ћелија не настаје, просто, као посљедица њихове „истрошености“, него је она у генетском коду предвиђена и прије него што је сама ћелија настала. Уколико овај процес не иде својим током, као посљедице се јављају различите болести (в. Ђаковац: 2).

како би десетковао човјечанство, али и спасио остале (уп. Марковић 2001: 31). Смрт се у првом реду појављује у облику великог рата (рат између Каурава и Пандава у индијској књижевности, Тебански и Тројански рат у грчкој митологији и епизи), болести, и потопа.

Док се у многобожачким и паганским традицијама (индијска, грчка, сумерска, ескимска, индијанска) смрт доводи у везу са „ослобођењем земље“ од превеликог броја људи — који су је због бесмртности пренаселили, презаситили<sup>2</sup>, притиснули и оптеретили — у *Сћаром завјету* се овај мотив појављује као *лијек*, који не служи „ослобађању“ земље од људске пренасељености, већ да би са смрћу умро и пропадљиви, трошни начин постојања. На неколико примјера илустроваћемо претходну поставку.

Сачувани увод изгубљеног кипарског епа *Киџриа* (*Cypria*), пјесника Стасина из 7. вијека прије Христа, гласи:

Било је то у време када су безбројна племена људи непрестано лутајући почела да притискују површину дубокогруде земље.

Зевс виде то, сажали се и у своје мудрој уму  
измисли како да свехранитељку земљу олакша од људи:

- 5 он расјали силан раздор Тројанској раји,  
да исјразни џак смрти. И јако вишезови око Троје  
сјадоше јинући, а Зевсова воља се исјуни.<sup>3</sup>

Мотив смрти јавља се и у индијском епу *Махадхарата*, саопштавајући да су прве генерације људи биле створене од бога бесмртне:

И ниједно живо биће није наило смрти ...

Брахман виде да жива бића нису јоказивала никакав знак јројадања ...

Када је Махадхарду сјворио јрве људе на земљи они нису умирали и земља је јосјала  
јренасељена ...

Прве 53 генерације људи сјворених од Махадхарду биле су бесмртне ...

Свако је рођен али није умирао: иде ће сав јај народ сјати, јијао се Махадхарду?

Земља јоне, баш као један брод јренатјран људима.

Пројасји јела била је јожељна само као олакшање јеретја земље.<sup>4</sup> (*Bhagavad-Gita* 1991).

Антички јелински трагичар Еврипид (1988: 557) у својој драми *Хелена* о смрти казује сличне ријечи:

Поред те ти биједе, невоље

Још груји јавише се снови Зевсови;

Он земљи хеленској и биједној Фријији,

Раји јошље, мајци земљи да олакша јрх —

Да ове вреве, мношјва људи ријеши је. (36–40)

Еврипид (1988: 553) и у *Оресју* поново помиње смрт и каже:

Та, рад љејоше њене<sup>5</sup> међ Хеленима

И Фрижанима заврјоше бози дој

<sup>2</sup> Интересантно мјесто код хришћанског мислиоца Оригена јесте управо питање пада, чији узрок он види у човјековој презасићености, тј. у осјећању засићености потеклог од непрестаног преобилног уживања духовних добара. Ово гледиште несметано се уклапа у његово учење о претпостојању умова у једном вјечном стању савршенства, што је изазвало досаду и презасићеност (в. Христу 1999: 209).

<sup>3</sup> Упореди, Fr. 1, ed. A. Bernabe, *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta* (Bibliotheca Teubneriana, 1996).

<sup>4</sup> Упореди, Марковић 2001: 30.

<sup>5</sup> Овдје се мисли на „лијепу Јелену“, Менелајеву супругу.

*И ѿмор ѿслаше, да обијестī свијетѡа ѿої,  
Толикої људскої мношїтва силної, исцрїу.* (1640–1642)<sup>6</sup>

У јелинском литерарном наслеђу поред кипарског епа и Еврипидовог дјела, одређењу према питању проблема смрти приступали су и представници религијске и философске књижевности: Орфичари<sup>7</sup>, Питагорејци, Сократ и Платон. Класична јелинска философска и религијска књижевност схвата смрт као ослобођење душе од тијела: смрт, напосто, представља врата кроз која се ступа на један истински пут.

Довољно ће бити нешто више рећи о орфичком култу који је доста близак питагорејском и дионисијском тајном учењу. О орфичким предањима и њиховим обичајима најстарије свједочанство даје нам Херодот (1980: 147; 2, 81) који истиче подударност извјесних свештеничко-аскетских прописа код египатских свештеника са орфичким и дионисијским тајним култовима, какви, установљени у египатском и питагорејском духу, нису могли бити засновани прије посљедње деценије шестог стољећа прије Христа (в. Роде 1991: 255). Херодот сасвим одређено тврди да је учење о смрти и сеоби душе из Египта доспјело у Грчку, те тако и Орфичарима приспјело из египатског предања. Херодотов исказ о египатском поријеклу грчких мишљења и легенди помаже нам да схватимо да је и у Египту постојала вјера у сеобу душе, која се смрћу човјека ослобађа окова тијела (Исто, 272).

Према орфичкој поезији, човјек је створен од мјешавине елемената и прописан му је пут којим треба да иду његове тежње. На човјеку је да се ослободи титанског елемента и да се чист врати богу, чији дио живи у њему. Разликовање титанског и дионисијског у човјеку изражава народно разликовање између тијела и душе, којим се жели означити степеновање вриједности те двије стране људског бића. По орфичком учењу, човјек треба да се ослободи спона тијела, у којима се душа осјећа као утамничена (Исто, 265). Ослобађање душе од тијела кроз смрт постаје коначно издавање. Душа се извлачи из низина земаљског живота, не да би у смрти нестала у ништавилу, већ да почне истински да живи, пошто је у тијелу унијета као леш у гроб. Кад је ушла у земаљско тијело, то је била њена смрт. Након смрти тијела душа се ослобађа и спасава, враћајући се богу од кога сама и потиче<sup>8</sup> (Исто, 269–270). Вјера Орфичара у божанску бесмртну животну снагу, којој је веза с тијелом и његовим нагонима оков што је спутава, јесте казна, које се она, пробуђена до потпуног разумијевања саме себе кроз смрт тијела жели ослободити<sup>9</sup> (Исто, 270). Орфичке легенде о настанку људског рода уче нас да у човјеку живи бог, који се ослобађа окова тијела тек послије смрти. Овакво учење било је дубоко засновано и у дионисијском култу и његовим екстазама, које је, изледа, орфичког поријекла (Исто, 271).

<sup>6</sup> У преводу и интерпретацији професора Марковића ови стихови звуче овако: *Н γή βαροῦμενη τὴ πλῆθει τῶν ἀνθρώπων ἤξιωσε τὸν Δία ελαφρῦναι αὐτῆς τὸ βῆρος* (Оптерећена мноштвом људи земља замоли Зевса да јој олакша терет)

<sup>7</sup> Орфичари су учили да је душа затворена у тијело и да се путем смрти ослобађа и поново рађа (в. Речник 2004: 64).

<sup>8</sup> Створена за слободно блаженство, душа може утећи из тих, ње недостојних облика бивствовања на земљи. Постоји, дакле, рјешење, али људи, слијепи и неразборити, не умију да прибјегну спасењу и кад им је оно под руком. Спасење се налази у подражавању орфичких стихова и Орфејевог начина постојања, који једини доноси спас и ослобађа човјека страха од смрти (в. Роде 1991: 266).

<sup>9</sup> Овдје се уочава потпуна супротност између орфичке вјере у божанску животну снагу душе и представа Хомеровог свијета, који је души, без снага тијела, давао само слаб, привидан живот с полусвијешћу, а вјечног божански снажног живота могла се замислити само тамо гдје су тијело и душа у неразводној заједници (в. Роде 1991: 270).

Када је атински филозоф Сократ 399. године прије Христа осуђен на смрт због „безбожности“ и „кварења омладине“, пред судијама је одржао своју чувену бесједу о смрти:

*Јер дојати се смрти, људи, није друго нешто мислити да си мудар, а ниси. То значи мислити да знаш оно што не знаш. Та нико не зна да ли није смрт управо највеће од свих добара за човека, а о чему је се доје, као да сигурно знају да је највеће зло. И зар ти није незнање, и што оно највише прекора вредно, кад неко мисли да зна оно што не зна? А ја, баш се у томе и тиме разликујем од већине људи, ја ако бих заиста рекао да сам у чему мудрији нешто други, рекао бих да сам у томе што, како не знам ништа о приликама у Хаду, и не мислим да шта знам ... Дакле, намести онога зла за које знам да је зло, никад се нећу дојати и клоњати онога о чему не знам није ли баш добро... Време је, судије, да ја пођем у смрт, а ви у живој. А ко од нас иде дођој судбини, то нико не зна (Сократ 1973).*

Платон је, на основу свог идеалистичког става, тврдио да је смрт само одјељивање душе од тијела. Његово схватање кулминира у ставу да је смрт највише добро јер се управо помоћу ње душа може потпуно уздигнути до чисте врлине. У дијалогу *Федон* (2006) Платон каже:

*Сви они који на прави начин нећују философију ни за чим другим не теже нешто да умиру и да буду мртви (Платон 2006: 184)... А за тим ослобођењем, као што видимо, највише и једино теже прави философи; и баш је то цео задатак философов — ослобођење и одвајање душе од тела (Исто: 188)... Кад би ти, продужи Сократ, видео човека који се љути што има да мре, не би ли ти за тебе био довољан доказ да он није никакав филозоф, нешто филосомаћ (пријатељ тела) (Исто: 189)... јер прави философи истински теже мртви (Исто: 188).*

Смрт, и ослобођење земље од људи, у паганским митовима и традицијама јавља се у различитим облицима: рат, болести, сјеме смрти, потоп. Очигледно да је смртна, пропадљива људска природа омогућила све ове облике страдања. Поред природне смрти, људи су отпочели умирати у међусобним свађама и ратовима. Најчешће помињање рата у античкој књижевности јесте Тројански и Тебански рат. Поред тога, спомиње се још и потоп, куга и многе друге болести, од којих је патио антички човјек (уп. Гревс: 2002). Сумерско вавилонски еп *Гилгамеш* утемељен је, такође, на причи о смрти и потопу.

Занимљиво је да *Библија*, иако спомиње смрт као лијек, на умирање не гледа кроз ослобођење земље од премногог броја људи на њој, већ као једини начин да пропадљиво, трулежно стање на земљи, које је проузроковано гријехом и падом првих људи, не постане вјечно.

У књизи *Посињања* (*Библија* 2004: 12) се каже:

*Па онда рече Адаму: што си послушао жену и окусио с дрвета с којега сам ти забранио рекавши да не једеш с њега, земља да је проклепа с тебе; с муком ћеш се од ње хранити до својега вијека; Трње и коров ће ти рађати, а ти ћеш јести зеље пољско; Са знојем лица својега јестићеш хљед, докле се не вратиш у земљу (јев. ха-адама) од које си узети; јер си њах, и у њах ћеш се вратиш (1. Мој. 3, 17–20). И рече Господ Бој: ето, човјек постао као један од нас знајући што је добро што ли зло; али сада да не њружи руке своје и узбере и с дрвета од живота, и окуси, те довијека живи! (1. Мој. 3, 22).*

И у *Библији*, након првог гријеха људи и отпочињања пропадљивог начина постојања, поред природне смрти, постоје разни други облици умирања: рат, болест, потоп. Ове облике најбоље осликава повијест о братоубиству Каина над Авељем, прича о потопу и Ноју, као и разне болести које су пратиле изабрани народ Божији у Старом завјету.

У коментарима на књигу *Посѣања*, њен преводаца, епископ Атанасије Јевтић, каже: „Бог је створио Адама од земље, не да буде земља, него да се и земља његовим заједништвом с Богом преобрази у бесмртну природу; сада, пак, одбацивши ту заједницу, човјек се враћа у голу ‘натуру’ — земљу, из које је и узет. Динамика Адамова није била да се врати у земљу, него да и земљу обожи; кад је то промашио (гријех = промашај), долази нови Адам и у земљаном тијелу доноси бесмртност! Свети Теофил Антиохијски (*Авѣолику* 2, 26–27) каже да, ‘то што је човек после сагрешења, потпао под смрт, то је Бог човеку учинио велико добротинство: да не би довека остао у греху’ (‘да зло не остане бесмртно’ — Свети Максим Исповједник<sup>10</sup>; Свети Јован Дамаскин), него да „покаран изгнањем и временском епитимијом, касније буде поново позван (ανακληθή) — у Христу. Јер Бог је створио човека слободним и самовласним (ελεύθερον και αυτεξουσιον), те пошто је човек пријемчив и за смртност и за бесмртност, ако одржи заповест тежећи бесмртности, да тако добије као плату бесмртност и постане бог (γένηται θεός), а ако, не послушавши Бога, окрене се ка смртним стварима, да сам себи буде узрочник смрти (в. Иринеј Лионски, *Против јереси* 4, 37, 1–7; 38, 1–4; 39, 1–4)“ (*Посѣање* 2004: 28).

Како наводи епископ Атанасије, „Иринеј Лионски наставља да је Бог изгнао човека из раја не завидећи му, него милујући га, да не остане свагда преступник, да не буде бесмртан грех људски, да зло не буде бескрајно и неизлечиво; прекинуо је преступ његов и зауставио грех ... да би кроз смрт — започео живети Богу ... Христос је васкрсењем оживео човека Адама, и укинуо смрт (*Против јереси* 3, 23, 6–7)“ (*Посѣање* 2004: 28). Из овог Иринејевог одјелка видимо да је Бог увео смрт у Старом завету, да гријех коначан не постане, а у Новом завету, кроз Христа, укинуо смрт која влада човјеком, не и у коначном смислу, док се не збуде други долазак Исусов у историји.

Важно је навести и најкарактеристичнија хришћанска нововјековна тумачења овог библијског мјеста, гдје ћемо издвојити нека, по нашем мишљењу најдециднија.

Познати и признати јелински патролог, Панајотис Христу, у студији *Тајна Боја — Тајна човека*, истиче да је Бог једноставно допустио долазак природне смрти<sup>11</sup>, али је истовремено промијенио њен карактер, и донекле је учинио благотворном, иако носи изглед зла (в. Христу 1999: 214). Као што се разлупан крчаг, да би се обновио, мора претопити узимајући од тада свој коначни облик, тако и човјек да би се обновио мора умријети, да се његово грешно постојање не би овјековјечило<sup>12</sup> (в. Исто)<sup>13</sup>. „Смрти се, дакле, допушта да изврши своје дело над човеком и, парадоксално, ради човека. Допушта јој се, дакле, да уништи овај безблагодатни живот, да његова болест не би постала вечна, како би се у погодно време постигло његово пресаздавање<sup>14</sup>. Смрт није казна за кривицу, него плод одгоја, и у крајњој анализи добротинство“ (Исто: 215).

<sup>10</sup> „Бог забрањује Адаму јело плодова дрвета живота да зло не буде бесмртно, одржавано узимањем удела у добру (τη μετοχή του καλού)“, Свети Максим Исповједник, *Таласију*, 44 (*Посѣање* 2004: 29).

<sup>11</sup> „Природна смрт која чини формално разрешење везе између тела и душе, догађај је који има веома мали значај у поређењу са духовном смрћу, јер се догађа у оквирима просторновременске димензије. Духовна смрт је неизлечив удес. Она се не даје, већ је непосејана и долази сама, као и зло, када се прекине заједница човека са Богом. Она је израз и последица отуђења од Бога и одбацивања његовог присуства“ (Христу 1999: 214).

<sup>12</sup> О овоме види: Теофил Антиохијски, *Авѣолику* 2, 26; Иринеј Лионски, *Подијање* 3, 23, 5–6; Василије Велики, *О шуме да Бој није узрок зала* 7.

<sup>13</sup> Како сматра Христу, овакво схватање смрти своје коријене има у учењу апостола Павла: „Тако и васкресење мртвих, сије се у распаљивости, устаје у нераспаљивости; сије се у бешчашћу, устаје у слави; сије се у немоћи, устаје у сили; сије се тијело душевно, устаје тијело духовно“ (1. *Коринћанима* 15, 42–44).

<sup>14</sup> Поред горе наведеног, види: Григорије Богослов, *Слово* 18, 42.

Гласовити познавалац светоотачког предања, Јован Романидис, саопштава: „Кроз грех је смрт ступила у овај свет и преовладала у њему. Бог је допустио смрт и уништење човека, са једне стране зато да зло не би постало бесмртно, а са друге да би човека изнова саздао приликом васкрсења, а осим тога да би човеку дао прилику да се виђењем смрти покаје, и да би га кроз невоље искушао“ (Романидис 2001: 237).

Христо Јанарас, чувени новогрчки филозоф, предавач и мислилац свјетског гласа, у својој познатој и већ сада класичној књизи из области православне теологије, *Азбучник вере*, каже: „Историја човековог пада у *Свештом иисму* завршава се његовим изгнањем из рајског врта, одстрањивањем од «дрвета живота» и од могућности бесмртности. Али и тај трагички завршетак обележен је сликом која је откровење Божије љубави. Човек не престаје да бива личност, икона Божија; само што се та икона сада облачи у ‘кожну хаљину’ бесловесности, пропадљивости и смртности. Али тим одвајањем у пропадљивост и смрт показује се врхунско човјекољубље Божије и промисао Његове љубави. Одевајући човечију личност у биолошку ипостас, Бог се на тај начин мири са последицама пада: физичке, психосоматске енергије не ипостазирају личну особеност живота као љубави него смртну индивидуалност и њен привремени живот. Дозвољавајући, међутим, смрт као последицу тог одевања, Бог је ограничава управо на биолошку индивидуу, постављајући границу пропадљивости и коначност греху — неуспеху живота: ‘Да зло бесмртно не постане’. Тако смрт не укида самога човека него ону пропадљивост која га окружује. Не дотиче се човечије личности, коју је Бог призвао у биће; укида и поништава само лажну ипостас живота, односно биолошку индивидуалност, у коју се човек падом оденуо. Смрт, као последица греха, окреће се против привидног тријумфа греха — тј. аутономне биолошке индивидуалности — и уништава га. Смрт ликвидира омотач пропадљивости, ослобађајући егзистенцијалне могућности човечије личности. И после пада, дакле, остаје отворен пут до човечије личности да поново буде ипостас живота; али сада не биолошког, пропадљивог, привременог, него живота непропадљивог и бесмртног. Ту нову егзистенцијалну могућност први ће применити сам Бог својим очовечењем, постајући тако првенац спасења и обнове људског рода“ (Јанарас 2000: 132).

Никос Мацукас, професор догматског богословља, слично објашњава библијско мјесто које анализирамо: „Хришћанско учење пружа веома карактеристично и својеврсно тумачење чињенице смрти. Иако представља врхунац зла у свету унутар граница личносног искуства, смрт истовремено игра и многе друге улоге у човековом стваралачком напору. Смрт постаје ‘тамно’ огледало нашег бића. Али тама смрти постаје пролаз ка животу и његовом смислу. Светоотачко богословље, које на дубински начин тумачи питања која потресају смрт, у средиште својих истраживања ставља управо смрт — управо зато што је у његовом средишту сам живот“ (Мацукас 2005: 69). Светоотачко богословље, такође, учи да смрт представља тиранију коју је ђаво наметнуо људима, али и да представља добродетелни уступак Божији — како зло не би постало бесмртно и вечно (в. Исто: 77).

Панајотис Нелас, у надалеко познатој студији *Обожјење у Христју*, сматра да је смрт коначни резултат и последица људског пада у рају. Међутим, већ са самом појавом смрти у историји, Бог, коме припада свака иницијатива, употребљава је онако како Он сам жели, и као резултат Његове употребе, темељно се мијења природа смрти. Дозвољавајући да се човјек обуче у кожне хаљине, у биолошки живот који је плод гријеха, Он је усмјерио смрт, која је такође плод гријеха, против биолошког живота, смрћу предао смрти не човјека, него пропадљивост коју је обукао (в. Nellas

1987). Смрт уништава живот у пропадљивости, а човјек, препуштајући пропадљивости оно што је од ње примио, бива ослобођен кроз смрт (в. Исто).

Када је у питању хришћанско поимање смрти, коју је „сам Бог допустио да зло не би било бесмртно“ (Брија 1997: 202), упутно би било навести дио текста *Молишве за онога који се са душом расшавља*, као потврду за све што смо до сада рекли:

*Господе Боже наш, Ти си неисказаном мудрошћу својом саздао човека, и од њега га уобличио, изгледам и лепошћом украсио као скупоцено небеско благо, за славословље и красотошћу славе твоје и царштва, да би га дошћоликошћу и дошћодобношћу одбарио. Али, њошћо зашћовесшћ твоју наруши, њримивши лик и не сачувавши, и да збошћ шћога зло не би остшало бесмртно, Ти си човекољубиво наредио да се он разреши, и као Бош Ошћац, Ти си својом божанском вољом удесио да се ова нераскидива веза раскине, и да се шћело и душа расшћану: шћело да се врашћи у оно од чега је сасшћављено, а душа да се ѡресели онамо, где има да буде све до ошћишћета васкрсења. (Велики ѡредник 1993: 139).*

Сумирајући већ речено, поставља се питање како објаснити видну сродност између санскритске, старогрчке и јеврејске верзије приче о постанку смрти и њеном „лековитом“, спасоносном карактеру, када знамо да није било никакве трговачке или културне везе између Хомерове и Еврипидове Хеладе, Стасиновог Кипра, и далеке Индије и Израела (све док Александар Македонски није отворио пут крајем 4. вијека прије Христа)? На трагу библијског текста, највјероватније рјешење јесте претпоставка да је првим и најстаријим људима била откривена и позната божанска истина о гријеху и смртности човјечанства, које је наступило након „бесмртног“ периода, и да је биолошку смртност Бог допустио да гријех не постане вјечан, а да су људи расељавањем и раслојавањем усмено носили сјеме те приче и предање о њој преносили на свој начин, интерпретирајући свако у својој постојбини мит у складу са поднебљем и историјским околностима које су их пратиле. Отуда повијест о бесмртности и смртности човјека задобија индијске, јелинске, јеврејске писане особености које су у раним књижевним облицима сачуване до данас.

У раду се говорило о смрти из биолошке перспективе. Поред ове, смрт се може јавити и у личносном смислу, када постаје трагика људског постојања. Биолошка смрт је смрт индивидуализма, и то није трагедија као што ни смрт хелије није трагедија. Напротив, биолошка смрт је саставни дио живота и ми постојимо и живимо на начин смрти. Та прожетост смрћу у биолошкој перцепцији, не само да није трагедија, него је и неопходност (в. Ђаковац). Смрт као таква дио је живота. Негирати или укинути смрт довело би до уништења живота. Биолошка смрт је потребна да би умро биолошки човјек и с њим заједно пропадљиви начин постојања. Ту и такву смрт Бог је допустио у историји и она је за човјека заиста спасоносна и потребна. Међутим, биолошком смрћу човјек не умире и личносно. Људско биће је у Богу, у божијем и људском памћењу све до васкрсења из мртвих. Личносна смрт наступа када човјек одбије да се остварује по лику и подобију Онога који га је створио. Стога, иако је биолошка смрт спасоносна (што показују одломци текстова које смо навели), трагичност смрти се препознаје у личносној перспективи. Индивидуу је могуће замијенити, али личност, која је јединствена и непоновљива, није. Губитак једне личности је трагедија људског постојања. Личносна смрт наступа када човјек престане да живи у богочовјечанској заједници и свој начин постојања започне индивидуализовати, одвајајући се од спасоносног причешћа божанским бесмртним енергијама. Овдје се показује да човјек није само биолошко биће и да не функционише само по биолошким правилима. Човјек је, прије свега, боголико, личносно биће, које жели да живи у заједници и да буде „бог по благодати“ (в. Ђаковац).

Стога једини начин да се превазиђе ограничена, биолошка и смртна природа је-сте биолошка смрт и учешће у Богу, у заједници Његовог живота и вјечне љубави. Превазилажење ограничености је превазилажење индивидуализма, који је у вези са биолошким начином егзистирања. Преображај индивидуе у личност је коначни циљ битисања у Христу, кроз кога је и за кога је Бог створио свијет.

### Извори и литература

- Библија 2004: *Светио ѿсмо Сѿарој и Новој завѣѿи*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд.
- Брија 1997: Јован Брија, *Речник ѿправославне ѿеолоѿије*, Хиландарски фонд, ПБФ, Београд.
- Bhagavad-Gita* 1991: *Bhagavad-Gita kakva jeste*, The Bhaktivedanta book trust, Rijeka.
- Велики ѿредник* 1993: *Велики ѿредник*, Епархија рашко-призренска, Призрен.
- Гревс 2002: Роберт Гревс, *Грчки миѿови*, Фамилет, Београд.
- Ђаковац: Александар Ђаковац, *Ген смрѿи*, [http://www.verujem.org/teologija/djakovac\\_nobelovci.htm](http://www.verujem.org/teologija/djakovac_nobelovci.htm).
- Ђурић 2003: Милош Н. Ђурић, *Истѿорија хеленске књижевностѿи*, Дерета, Београд.
- Еурипид 1988: Есхил, Софокло, Еурипид, *Сабране ѿрчке ѿпраѿдије*, Врхунци цивилизације, Београд.
- Јанарас 2000: Христо Јанарас, *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад.
- Лексикон 2003: *Писци, филозофи, ѿеолози од анѿишке до средњеј века*, Дерета, Београд.
- Мајендорф 2001: Јован Мајендорф, *Визанѿијско доѿсловље*, Плато, Београд.
- Марковић 2001: Мирослав Марковић, *Сѿудѿије о релиѿији анѿишке*, Јасен, Никшић.
- Мацукас 2005: Никос А. Мацукас, *Проблем зла*, Каленић, Крагујевац.
- Nellas 1987: Panayiotis Nellas, *Deification in Christ (Orthodox Perspectives on the Human Person)*, St Vladimir's Seminary Press, Cretwood, New York.
- Нелас 2001: Панајотис Нелас, *Обожење у Христѿу (Православне ѿерсѿекѿиве ѿприроде ѿудске личностѿи)*, Хришћанска мисао, Србиње, Београд, Ваљево.
- Платон 2006: Платон, *Дела*, Дерета, Београд.
- Посѿиање* 2004: *Светио ѿсмо Сѿарој завѣѿи, Књиѿа Посѿиања* (превод епископ Атанасије Јевтић), Манастир Тврдош, Требиње, Београд, 2004.
- Речник 2004: *Речник филозофских ѿојмова*, БИГЗ, Београд.
- Риз 2004: Виљем Риз, *Филозофија и релиѿија — Речник*, Дерета, Београд.
- Рјечник симбола* 2003: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Romanov, Ванја Лука.
- Роде 1991: Ервин Роде, *Психе — Кулѿј душе и вера у бесмрѿиностѿ ког Грка*, Издавачка књи-жарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад.
- Романидис 2001: Јован Романидис, *Прародитѿељски ѿријех*, Беседа, Нови Сад.
- Сократ 1973: Филозофија, *Енциклопедѿјски лексикон*, Мозаик знања, Београд.
- Херодот 1980: *Херодотѿова истѿорија*, Матица српска, Нови Сад.
- Христу 1999: Панајотис Христу, *Тајна Боѿа — Тајна човека*, Богословски факултет, Београд.
- Шијаковић 2002: Богољуб Шијаковић, *Пред лицем груѿој*, Јасен, Службени лист, Никшић, Београд.