

Родољуб С. Кубат

ТРАГОВИМА ПИСМА  
СТАРИ САВЕЗ – ТЕОЛОГИЈА И ХЕРМЕНЕУТИКА





*На вјечни помен  
моме узор-оцу Србославу*

КАЛЕНИЋ

Издавачка установа Српске православне епархије шумадијске

Са благословом Његовог преосвештенства  
епископа шумадијског Јована

Родољуб С. Кубат  
Траговима Писма  
Стари Савез – теологија и херменеутика

Главни и одговорни уредник  
др Зоран Крстић

Рецензенти  
Проф. др Драган Милин,  
Православни богословски факултет, Београд  
Проф. др Илија Томић,  
Православни богословски факултет, Београд  
Доц. др Предраг Драгутиновић,  
Православни богословски факултет, Београд

Дизајн и техничко уређење  
Милорад Видовић

Лектура  
Наташа Јефтић, Марко Делић

Штампа: Skver, Крагујевац  
Тираж: 1000

Крагујевац 2012

ИЗГОВОР ЈЕВРЕЈСКИХ ТРАНСКРИБОВАНИХ СЛОВА 8

СКРАБЕНИЦЕ 9

ПРЕДГОВОР 15

1. ЈАХВЕ – ОПРИСУТЊАВАНИ БОГ СТАРОГ САВЕЗА 17

Циљ је да се покаже теолошки значај откривања Божијег имена Јахве. Као посебно важан аспект, наглашен је култно-богослужбени значај Божијег имена. Анализе старосавезних списа показују да је богослужбени контекст (Sitz im Leben) у коме се откривало име Јахве. Тиме се показује да је старосавезни Јахве, пре свега, присутни и оприсутњавани Бог. Доживљај Бога, као присутног савезника, темељ је разумевања самобитијног Бога творца. Откривењски карактер имена Јахве посматра се у контексту развоја идеје Савеза Бога и Израила, који треба да се протегне у 'вечну будућност'. Таква концепција у новосавезном кључу задобија христолошке димензије.

САДРЖАЈ

2. "СВЕТ ДУХОВА" СТАРОГ САВЕЗА 35

Текст представља покушај да се у сажетој форми представи "свет духова" – анђели и демони у Старом Савезу. У првом делу се обрађује свет тајанствене Јахвеове свите: херувима, серафима, анђела, арханђела и загонетни Анђео Господњи. Лик Великог Анђела сагледава се из више углова: Анђео Господњи као заштитник и избавитељ Израила, међусобни однос Јахвеа и Анђела и теофанијски елементи у наступу Анђела. У другом делу егзегетско-теолошки се истражују силе таме, свет демонских ликова. Истражују се водене силе хаоса: рахав, неман и ливјатан; демонска бића попут: туђинских богова, пустињских демона, демона болести и коначно главни лик старосавезне демонологије – Сатана. На крају се поред кратког осврта говори опште о феномену 'света духовних сила', његовог разумевања некада и сада.

3. БИБЛИЈСКИ ТЕОЛОГ – ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЈСКИ 103

Поглавље је покушај да се Филон Александријски представи као тумач старосавезних текстова, у контексту теолошких идеја наслеђених из библијског и каснијег јудејског предања. Тиме се у исти мах Филон показује као мислилац који у многим тачкама свог теолошког опуса није морао да зависи од теолошко-философских идеја јелинског света. Основне тачке су неки аспекти Филоновог схватања Логоса, његово поистовећење са Анђелом Господњим, као и неки елементи тријадолошких размишљања. Истовремено текст покушава да укаже на недовољно позната теолошка становишта која су била заступљена у извесним јудејским круговима (поготово у апокалиптици), а која су у основи била блиска Филону. То је, пре свега, идеја 'другог' Бога која се у различитим формама пројављивала у теолошким круговима позног јудаизма, а корене је вукла још из Старог Савеза.

## 4. ТРАГОВИМА ОТАЦА КА СВЕТОМ ПИСМУ

125

Текст има за циљ да покаже колико су се свети оци у својим теолошким и херменеутичким промишљањима ослањали на Свето Писмо, у контексту задате теме, посебно на Стари Савез. Приложени текст је конципиран тако да већ на почетку укаже на темељне херменеутичке и теолошке моменте на основу којих су оци изводили теолошко-егзегетске закључке, тумачећи старосавезно јављање Анђела Господњег као предоваплоћенско откривање Бога Логоса. Истраживачки део рада представља анализу христолошког тумачења Анђела Господњег, од карактеристичних новосавезних текстова па кроз даљи развој отачке мисли све до иконографије и богослужбених текстова. Поготово су наглашена три важна момента која су се одразила на таква теолошка промишљања: а) јеврејство, у периоду ране Цркве; б) монархијанизам; в) аријанизам. Истраживачки део служи као експликација основних херменеутичких поставки, карактеристичних за светоотачко богословље. Рад се завршава отварањем питања која се тичу односа патристичког и неопатристичког богословља.

## 5. ИСТОРИЈСКИ КРИТИЦИЗАМ У ЕГЗЕГЕЗИ СТАРОГ САВЕЗА

183

Поглавље има за циљ да у основним цртама прикаже развој историјског критицизма у старосавезној егзегези. Сам развојни пут историјског критицизма сагледава се кроз призму развоја општих културолошких идеја, и њиховог утицаја на егзегезу. Први део рада временски покрива седамнаести и осамнаести век – почетке историјског критицизма. Посебно се издвајају текстуална и литерарна истраживања и однос тадашњих истраживача према традиционалној егзегези. Други део покрива деветнаести и двадесети век, с тим што се прати основна линија континуираног тока научних истраживања. Трећи део представља вредновање историјског учинка ове методе, као и процена њене позиције у савременој егзегези.

## 6. АНГЕЛОЛОШКЕ ПРЕДСТАВЕ ПОЗНОГ ЈУДАИЗМА КАО ИЗРАЗ

СПЕЦИФИЧНОГ ТЕОЛОШКОГ ДИСКУРСА: ТЕОЛОГИЈА СЛИКЕ 219

Текст се занима небеским светом позног јудаизма, указујући на комплексан феномен развоја познојудејских ангелолошких представа. Поред општег увида у познојудејску ангелологију, у једном делу рада обрађују се феномени као што су класификација анђела према служби: анђеол тумач, анђеол заступник, неспавајући анђели и анђели славе. Посебна пажња се посвећује анђеолским редовима, при чему се узима у обзир многострукост познојудејских предања. У наставку се говори о феномену анђеолских имена, међу којима се посебно издвајају Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил и Метатрон. После „археолошких“ увида, тежиште рада помера се у сферу теолошко-херменеутичких промишљања чију пажњу привлачи теолошки исказ као такав. У овом случају то је теологија слика и визија. Тиме се отвара питање изражајне могућности теолошког дискурса, његове условљености и полифониčnosti.

## 7. НАСТАНАК СТАРОСАВЕЗНОГ КАНОНА И ЊЕГОВА

### ТЕОЛОШКО-ХЕРМЕНЕУТИЧКА СИСТЕМАТИКА

247

Поглавље се бави процесом обликовања старосавезног канона, од почетака процеса до коначног канонизовања светих списа. Циљ је да се покаже да обликовање канона није био једнообразно-линеаран процес, него се канон развијао у више синхронно-паралелних познојудејских заједница. Тај феномен је посебно дошао до изражаја након раздвајања Цркве и синагоге. Хришћане је водила сопствена теолошка логика приликом састављања канона; исти феномен био је присутан и у рабинско-фарисејском јеврејству. Коначна канонизација књига одвијала се унутар заједнице верујућих, ту где су књиге и настајале. Заједница је у њима препознала израз сопствене вере, и као такве их сачувала будућим нараштајима као правило исповедања вере. Обрађује се и теолошко-херменеутичка систематика јеврејског Танаха и хришћанског Старог Савеза. Основна замисао овог дела је да покаже колико су се теолошка схватања одразила на структуру и садржај канона. Други важни моменти су указивање на богатство теолошког исказа присутно у целокупној збирци, као и наглашавање канонског оквира при разумевању појединих књига или делова Светог Писма.

САДРЖАЈ

## 8. ПОЛИФОНИЈА ТЕОЛОШКИХ ИСКАЗА У СТАРОМ САВЕЗУ

289

Основна замисао овог текста је да укаже на теолошку полифонију старосавезних текстова. Старосавезни литерарни извештаји представљају богат теолошки концепт, који се огледа кроз више аспеката. У контексту тих истраживања указује се на “више видова различитости”: а) различити теолошки концепти по сличним питањима, б) различита предања интегрисана у један текст, в) различито тумачење (опис) истоветног догађаја, г) варијације теолошког исказа на исту тему. Тиме се показује у којој мери је текст условљен контекстом у којем настаје; колико у њега смисао уносе аутор и реципијент, којем се аутор обраћа. Затим чињеница да сваки исказ о Богу не може да претендује на потпуност и универзалност. Наведени аспекти показују феномен теолошке полифоније, уз констатацију да је она природно стање теологије као такве.

## 9. ДВА АСПЕКТА [БИБЛИЈСКЕ] ТЕОЛОГИЈЕ:

### ХЕРМЕНЕУТИЧКИ НАЦРТ

313

Основни циљ овог херменеутичког орјентисаног поглавља јесте да дефинише академску теологију у контексту живота Цркве. Пре свега, поставља се питање функционалности такве теологије. У раду је приказан сажет историјат академске теологије и њене функције – као и функције теологије уопште. Академска усмереност ка критичком истраживању прошлости даје битно усмерење теолошком истраживању. Међутим, у пракси се често показује да академска теологија бива “научно заробљена” прошлошћу, чиме се сужава простор креативном промишљању теологије сада. Истовремено се поставља питање: шта је смисао истраживања сопствене прошлости? Један од основних циљева овог рада је да укаже на значај таквих истраживања, али истовремено да укаже на други аспект теологије – њену апликативност. Важан моменат представља увид да је основни циљ теолошке археологије ‘хватање’ кода теолошког исказа и његова парадигматска функција за примењену теологију.

Изговор  
јеврејских  
транскрибованих  
слова

'	[א]	не изговара се
<i>b; v</i>	[ב; ו]	б; в
<i>g</i>	[ג (ג)]	г
<i>d</i>	[ד (ד)]	д
<i>h; ħ</i>	[ה; ה]	не изговара се; х
<i>w</i>	[ו]	в
<i>z</i>	[ז]	з
<i>ħ</i>	[ח]	х (дубоко)
<i>ṭ</i>	[ט]	т <sup>x</sup>
<i>j</i>	[י]	ј
<i>k; k</i>	[כ; כּ כַּ]	к; к
<i>l</i>	[ל]	л
<i>m</i>	[מּ מַ]	м
<i>n</i>	[נּ נַ]	н
<i>s</i>	[ס]	с
'	[ע]	не изговара се
<i>f; p</i>	[פּ; פַּ פֶּ]	ф; п
<i>c</i>	[צ צַ]	ц
<i>q</i>	[ק]	к
<i>r</i>	[ר]	р
<i>ś</i>	[שׁ]	с
<i>š</i>	[שׁ]	ш
<i>t</i>	[תּ; תַּ]	т
<i>a</i>	[א]	а
<i>â</i>	[אֲ]	а (дуго)
<i>a</i>	[אֱ]	а (кратко)
<i>e</i>	[אֵ]	е
<i>ê</i>	[אֶ]	е (дуго)
<i>æ</i>	[אִ]	е (кратко)
<i>e</i>	[אִ]	е (мукло, редуковано – <i>йолувокал</i> )
<i>i</i>	[אִ]	и
<i>î</i>	[אִי]	и (дуго)
<i>o</i>	[אִ]	о
<i>ô</i>	[אִי]	о (редуковано)
<i>ô</i>	[אִי]	о (дуго)
<i>u</i>	[אִ]	у
<i>û</i>	[אִי]	у (дуго)



СТАРИ САВЕЗ:

Пост	Књига постања (Прва књига Мојсејева)
Изл	Књига изласка (Друга књига Мојсејева)
Лев	Књига левитска (Трећа књига Мојсејева)
Бр	Књига бројева (Четврта књига Мојсејева)
Пнз	Поновљени закон (Пета књига Мојсејева)
ИНв	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Руди
1Сам	Прва књига Самуилова
2Сам	Друга књига Самуилова
1Цар	Прва књига о царевима
2Цар	Друга књига о царевима
1Дн	Прва књига дневника
2Дн	Друга књига дневника
Језд	Књига о Јездри
Нем	Књига о Немији
Јст	Књига о Јестири
Јдт	Књига о Јудити
Тов	Књига о Товији
1Мак	Прва књига Макавејска
2Мак	Друга књига Макавејска
3Мак	Трећа књига Макавејска
4Мак	Четврта књига Макавејска
Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми
Пр	Приче Соломонове
Проп	Књига проповедникова
Пнп	Песма над песмама
Прем	Премудрости Соломонове
Сир	Књига премудрости Исуса сина Сирахова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Плач	Плач Јеремијин
ПЈр	Посланица Јеремијина
Вар	Књига пророка Варуха
Јез	Књига пророка Језекила
Дан	Књига пророка Данила
Ос	Књига пророка Осије
Јл	Књига пророка Јоила
Ам	Књига пророка Амоса
Овд	Књига пророка Овадије
Јон	Књига пророка Јоне
Мих	Књига пророка Михеја
Нм	Књига пророка Наума

<b>Ав</b>	Књига пророка Авакума
<b>Соф</b>	Књига пророка Софонија
<b>Аг</b>	Књига пророка Агеја
<b>Зах</b>	Књига пророка Захарија
<b>Мал</b>	Књига пророка Малахија

## НОВИ ЗАВЕЗ:

<b>Мт</b>	Еванђеље по Матеју
<b>Мк</b>	Еванђеље по Марку
<b>Лк</b>	Еванђеље по Луки
<b>Јн</b>	Еванђеље по Јовану
<b>Дап</b>	Дела апостолска
<b>Рим</b>	Посланица Римљанима
<b>1Кор</b>	Посланица прва Коринћанима
<b>2Кор</b>	Посланица друга Коринћанима
<b>Гал</b>	Посланица Галатима
<b>Еф</b>	Посланица Ефесцима
<b>Фил</b>	Посланица Филипљанима
<b>Кол</b>	Посланица Колошанима
<b>1Сол</b>	Посланица прва Солуњанима
<b>2Сол</b>	Посланица друга Солуњанима
<b>1Тим</b>	Посланица прва Тимотеју
<b>2Тим</b>	Посланица друга Тимотеју
<b>Тит</b>	Посланица Титу
<b>Флм</b>	Посланица Филимону
<b>Јевр</b>	Посланица Јеврејима
<b>Јак</b>	Посланица Јаковљева
<b>1Пт</b>	Посланица прва Петрова
<b>2Пт</b>	Посланица друга Петрова
<b>1Јн</b>	Посланица прва Јованова
<b>2Јн</b>	Посланица друга Јованова
<b>3Јн</b>	Посланица трећа Јованова
<b>Јуд</b>	Посланица Јудина
<b>Отк</b>	Откровење Јованово

## АПОКРИФИ И ОСТАЛА ВАНБИБЛИЈСКА ЛИТЕРАТУРА:

<b>ААвр</b>	Аврамова апокалипса
<b>АИл</b>	Илијина апокалипса
<b>АЈезд</b>	Јездрина апокалипса (грчка)
<b>АСед</b>	Седрахова апокалипса
<b>2Вар</b>	Варухова апокалипса сиријска
<b>3Вар</b>	Варухова апокалипса грчка
<b>4Вар</b>	Четврта Варухова (Паралипомена Јеремијина)
<b>АМој</b>	Мојсејева апокалипса
<b>АиЕ</b>	Живот Адама и Еве
<b>ДИл</b>	Дела Илијина

ДПт	Дела Петрова
ЕвВрт	Вартоломејево еванђеље
1Ен	Етиопски Енох
2Ен	Словенски Енох
3Ен	Јеврејски Енох
4Ен	Грчки Енох
ЗвАвр	Завештање Аврамово
ЗвАд	Завештање Адамово
ЗвВн	Завештање Венијаминово
ЗвГд	Завештање Гадово
ЗвДн	Завештање Даново
ЗвЈд	Завештање Јудино
ЗвЛв	Завештање Левијево
ЗвПтр	Завештање патријараха
ЗвСл	Завештање Соломоново
ЈА	Јосиф и Асенета
4Језд	Четврта Јездрина
Јсм	Јосифова молитва
Јуб	Књига јубилеја
мдБр	Мидраш на Бројеве раба
мдИзл	Мидраш на Излазак раба
мдПост	Мидраш на Постање раба
мдПнз	Мидраш на Пнз раба
мдПс	Мидраш на Псалме
Осл	Оде Соломонове
ПСоф	Пистис Софиа
ПсС	Псалми Соломонови
Сиб	Сибилина пророчанства
Тг	Таргум
ТгЈ1	Таргум јерусалимски 1
ТгНф1	Таргуму Неофити 1
ТгО	Таргум Онкелос
ТгПЈ	Таргум Псевдо-Јонатан

КЊИГА, РЕЧНИКА, ЧАСОПИСА:

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
ANET	Ancient Near Eastern Texts, Princeton, 1969
АОВ	Altorientalische Bilder zum Alten Testament, H. Gressmann (hg.), Berlin, 1927
АОТ	Altorientalische Texte zum Alten Testament, H. Gressmann (hg.), Berlin, 1926
AtA	Alttestamentliche Abhandlungen
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BASOR	Bulletin of the Schools of Oriental Research

- BBB** Bonner biblische Beiträge  
**BEATAJ** Beiträge zur Forschung des Alten Testaments  
 und des antiken Judentum  
**ΒΕΠΕΣ** ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ  
 ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ  
**BGBH** Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik  
**ΒΗΗ[W]** Biblisch-Historisches Handwörterbuch  
**Bibl** Biblica, Rom  
**BiLit** Bibel und Liturgie  
**BJRL** Bulletin of the John Rylands Library  
**БК** Biblischer Kommentar, Neukirchen  
**ΒΚΑΤ** Biblischer Kommentar. Altes Testament, Neukirchen  
**BL** Bibel-Lexikon  
**BN** Biblische Notizen  
**BthW** Bibeltheologisches Wörterbuch, J. Bauer (hg.),  
 Graz-Wien-Köln, 1959  
**BThZ** Berliner theologische Zeitschrift  
**BWANT** Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament  
**BZ** Biblische Zeitschrift  
**BZAW** Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
**CBQ** Catholic Biblical Quarterly  
**CO** Christejilik Oosten  
**CSEL** Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum  
**EI** Eretz-Israël  
**ER** The Ecumenical Review  
**EvTh** Evangelische Theologie  
**FRLANT** Forschungen zur Religion und Literatur des Alten  
 und Neuen Testaments  
**GCS** Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei  
 Jahrhunderte (Berlin-Leipzig)  
**HAL** L.Köhler/W.Baumgartner, Hebräisches und aramäisches  
 Lexikon zum Alten Testament, 1967  
**HAT** Handbuch zum Alten Testament, O.Eißfeldt (hg.)  
**HK** Handkommentar zum Alten Testament  
**HThKAT** Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament  
**HDR** Harvard Dissertations in Religion  
**HTR** Harvard Theological Review  
**HUCA** Hebrew Union College Annual, Cincinnati  
**ICC** International Critical Commentry  
**IVP** Inter-Varsity Press  
**JAC** Jahrbuch für Antike und Christentum  
**JBC** The Jerome Biblical Commentary  
 (R.E.Brown/J.A.Fitzmyer/R.E.Murphy), New Jersey 1969  
**JBL** Journal of Biblical Literature  
**JQR** Jewish Quarterly Review

JQR(S)	Jewish Quarterly Review Supplement
JMEMS	Journal of Medieval and Early Modern Studies
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSOT.S	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
JSS	Journal of Semitic Studies
KAT	Kommentar zum Alten Testament, Gütersloh
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KS	Kleine Schriften
KTU	Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, (M.Dietrich/O.Loretz/ J.Sanmartin), Neukirchen-Vluyn 1976
LCL	Loeb Classical Library
LThK	Lexicon für Theologie und Kirche
NBL	Neues Bibel-Lexikon
NK	Novozavjetni komentari
NTS	New Testament Studies
OBO	Orbis biblicus et orientalis
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
Or	Orientalia
PbTh	Probleme biblischer Theologie, H.W.Wolff (hg.), 1971
PG	Patrologia Graeca, Migne
PL	Patrologia Latina, Migne
QD	Quaestiones disputatae
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RHRel	Revue de l'Histoire des Religions
RevQ	Revue de Qumran
REAug	Revue des études augustiniennes
RGG <sup>3</sup>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1957-1966
RhMus	Rheinisches Museum
RS	Ras Shamra. Tablet numeration. Archaeological number
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie
SAT	Die Schriften des Alten Testaments
SBL	Society of Biblical Literature
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources chrétiennes
SCS	Septuagint and Cognate Studies
SHR	Studies in the History of Religions
ThB	Theologische Blätter
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThT	Theologisch Tijdschrift
ThW	Theologische Wissenschaft
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, E.Jenni-C.Westermann (hg.), Gütersloh, 1971

<b>ThWAT</b>	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, G. J. Botterweck – H. Ringgren (hg.), Stuttgart, 1970
<b>ThWNT</b>	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, G. Friedrich (hg.), Stuttgart, 1964
<b>TRE</b>	Theologische Realenzyklopädie
<b>TUAT</b>	Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Gütersloh, 1994
<b>VT</b>	Vetus Testamentum
<b>UTB</b>	Uni-Taschenbücher
<b>WdO</b>	Die Welt des Orients
<b>WMANT</b>	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<b>WUNT</b>	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<b>ZAH</b>	Zeitschrift für Althebraistik
<b>ZAW</b>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
<b>ZDPV</b>	Zeitschrift für Deutschen Palästina-Vereins
<b>ZhTh</b>	Zeitschrift für die historische Theologie
<b>ZNW</b>	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<b>ZThK</b>	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## ОСТАЛЕ СКРАБЕНИЦЕ:

<b>Chag.</b>	Chagiga
<b>MT</b>	Масоретски текст
<b>LXX</b>	Септуагинта
<b>QH</b>	Песме захвалности
<b>QM</b>	Ратни свитак
<b>Qsb</b>	Правилник благослова
<b>ЗРВИ</b>	Зборник радова византолошког института пре Христа
<b>пХ</b>	следећи (стих или страна)
<b>сс</b>	следећи, следећи (стихови или стране)
<b>ст.</b>	стубац

## КРАТКА ИНСТРУКЦИЈА:

на бочним маргинама књиге стрелица (→) указује на поглавље (римски број) и стране на којима се више говори о сличној теми.

Књига представља збирку раније објављених научних студија у периоду 2000-2010 године. Текстови за ово издање додатно су прерађени, како у квантитативном, тако и – надам се – квалитативном смислу. То су теолошко-научни огледи из старосавезне теологије и херменеутике. У доброј мери су дорађивани са идејом да се појаве у књизи која претендује на целовитост и концептуалност. Прва четири текста се више заснивају на теолошко-научним анализама. Велики део материјала искориштен је из моје докторске дисертације. Текстови су и као појединачне студије, и као корпус укомпоновани у накнадно осмишљен херменеутички оквир. Сматрам га смисленим јер поред савременог научног истраживања старосавезног текста, укључује новосавезну и другу постбиблијску перспективу, нарочито светоотачку. Пети текст је представљачког типа, у њему сам покушао да направим историјски пресек историјског критицизма, са указивањем на његов идејни и друштвени контекст. Поред тога, историјско-критичка истраживања чине основну методолошку усмереност предложене књиге. Последња четири текста су више херменеутичко-теолошке природе. То је покушај промишљања теологије или боље речено то је својеврсна теолошка херменеутика. Лично, књигу сматрам круном свог досадашњег рада, али истовремено и платформом за нека даља теолошка истраживања.

Овом приликом би захвалио мојим учитељима у богословљу и уопште, за све што сам од њих добио. Много их је да би их поименице поменуо. Такође и мојим уваженим колегама, посебно са библијске групе. Са многи-ма сам сатима и данима водио дуге разговоре и расправе на библијске и теолошке теме, и они су на различите начине уграђени у ове текстове. У том смислу бих посебно издвојио колегу Предрага Драгутиновића. Претпостав-

вљам да је упућенима јасно због чега – обојица смо библисти, и на теологију гледамо из библијске перспективе. Наравно, захвалан сам Цркви Господњој и Православном богословском факултету, али не само на овоме – на много чему више. Захвалност изражавам и мојим студентима који су ме својом младалачком радозналешћу и теолошкој обдарености, стално подстицали на додатна промишљања и појашњавања. Велики је изазов и благослов радити са младим и даровитим људима. Погледи су тада упрти у будућност.

Иако на крају, ипак пре свега, посебну захвалност дугујем мојим најближима: супруги Мирјани, за љубав, разумевање и стрпљење. Нашим синовима Сергеју и Андреју, који ми својим дечачким несташлуцима изоштравају концентрацију и додатно ме инспиришу и подстичу. Уједно им се извињавам за сво „украдено“ време оца и супруга. Исту такву захвалност изражавам својим родитељима и сестрама. Посебно у Господу уснулом оцу Србославу, за мене узоритом по много чему. Такође, у најлепшим успоменама чуваној баки Мари, другој родитељки, која ми је још од малена својим хришћанско-народским доживљајем живота и света подстакла дечачку и религијску имагинацију.

Надам се да ће ова књига наићи на конструктиван пријем у нашој теолошкој јавности. Конструктиван, пре свега, у смислу отварања неких нових перспектива која се тичу библијске егзегезе и теологије уопште.

Март 2012.  
Аутор



Питање Божијег имена, његовог порекла и значење представља једно од најтежих теолошких и научних питања из Старог Савеза. Одавно научници покушавају да реше тај комплексан проблем. Одакле потиче име *jhw*? Када се појављује? Из чега се изводи? Шта је могло изворно да значи? На путу решавања тих питања појавило се готово непрегледно море различитих мишљења. Многи сматрају да је оно страног порекла. Стара и гласовита теза о пореклу имена *jhw* говори о мидјанском или кенитском изворишту.<sup>1</sup> Иако је та хипотеза с правом често оспоравана, ипак стручњаци нису нашли задовољавајуће решење. Различите теорије о преузимању овог имена од неког другог народа нису доказане.<sup>2</sup> Такође, постоје различита мишљења о времену појављивања и поштовања имена *jhw*. Један број научника доводи га у везу са неким боговима израилских суседа као што су моавски *kemoš*, амонски *milkom/molech* и едомски *qaus*. Култ *jhw* и суседна три бога могли су се паралелно развити у Раном гвозде-ном добу. На то би могло да указује одсуство ових имена у угаритским епским текстовима, као и библијски навод да је у време Соломона поред *jhw* поштовани *molech* и *kemoš* (1Цар 11 7).<sup>3</sup> Етимологија имена *jhw* задаје ништа мање проблема од већ наведених питања. То питање је и даље отворено.<sup>4</sup> Најзаступљеније је мишљење да се име *jhw* изводи од глагола *hjh*, такозвана глаголска теорија. Дуго се водила расправа и о његовом правилном изговору. Данас је изговор *Jahve* готово општеприхваћен.

Наведена питања у тексту који следи неће бити третирана на тај начин да се изнађе једно ново свеобухватно решење. Разлози су двојаки. Прво, сва досадашња истраживања и постојеће теорије које су се појавиле указују на то да је могућност изналажења решења за питања као што

су порекло, време појављивања, изворно значење итд. још увек изван поузданих научних захвата. Наравно, мишљења истраживача се узимају у обзир, и она не могу и не треба да буду игнорисана, напротив. Без њих је данас немогуће промишљати на било која егзегетско-теолошка питања из Старог Савеза, што такође важи и када је реч о имену Божијем. Међутим, циљ овог рада није научна процена постојећих мишљења и покушај изналагања новог решења (порекло, период, изворно значење) који подразумева детаљну анализу постојећих извора. У раду ће се више нагласити теолошко значење имена *jhwh* као таквог. Друго, иако је старосавезна литература настајала у различитим временским периодима, на различитим местима укључујући многа предања, писце и редакторе, те различите животне околности, а тај процес трајао око хиљаду година, ипак је тежиште рада усмерено на Стари Савез као канонску књигу – Стари Савез као интегрални текст у његовој коначној форми. Дијахронијски приступ ће бити делом редукован, поготово у смислу праћења имена кроз поједина предања. Циљ је да се више укаже на теолошке и егзистенцијалне димезије имена *jhwh*, шта име у том смислу значи за старосавезну теологију у целовитости. Разлог је јасан. Име *jhwh* имало је посебну тежину у религијској свести старосавезних Израилаца, док су теолошке и антрополошке импликације светог четворословља (тетраграма) од посебног значаја.

\* \* \*

У Старом Савезу сам Бог се открива речима: “Ја сам Јахве – <sup>a</sup>*ni jhwh*” (Пост 15 7; 28 13; уп. Пост 12 1cc; ИНв 24 2cc).<sup>5</sup> То није пуко саопштавање имена, него из њега исијава сами карактер откривеног Бога. Иако има више назива за Бога у Старом Савезу,<sup>6</sup> ипак стварно име за Бога као Бога Савеза са израилским народом означено је тетраграмом *jhwh*. Име *jhwh* је лично Божије име, којим се он сам открио Израилу. Име Божије истовремено се схватало као средство јављања, то јест посредовања Бога свету.<sup>7</sup> У Старом Савезу, као и целокупној старо-блискоисточној мисли, име (*šēm*) није тек ознака за његовог носиоца којим

се он разликује од осталих, него је име суштински основ саме личности.<sup>8</sup> Именовани егзистира у имену, тако да име садржи суштину свог носиоца.<sup>9</sup> Име, стога, може да стоји уместо личности (Бр 1 2-42).<sup>10</sup> Име је форма присуства именованог, исказивање бића именованог. То је јасно ако се Божије име призове као субјект деловања или односа: *славићу име њвоје, Јахве, јер је милосрдно, јер ме је сјасило од сваке невоље* (Пс 54 8) или ако се призива име као средство Божијег деловања: *сјаси ме, Боже, именом својим* (Пс 54 3).<sup>11</sup> Овом у прилог може да послужи и сликовити исказ у Ис 30 27: *Гле, име Господње издалека долази, њев њејов јори и дим шћо се диже силан је; усне су му љуне јаросћи, а језик ојањ који жеже*. Име Божије је сам Бог (уп. Пс 54 8; 76 2; 135 3; Пр 18 10 Јер 10 6; Мал 1 11.14; 2 5).

Поред откривењског карактера самог имена *jhwh*, Бога Старог Савеза су библијски теолози представљали као личносног делатника, који се каткад јављао и у видивом обличју. Већ је на основу Јахвеових јављања јасно да Бог Израила није “непокретни покретач” аристотеловског типа, него је он обиље живота и у себи носи сву спонтаност љубави и жестине.<sup>12</sup> У својој ревности Јахве открива личносни карактер.<sup>13</sup> Те особености које Стари Савез приписује Јахвеу ипак нису тек обични антропоморфизми, већ се њима предочава активни Бог који ступа у однос са човеком. Све што је стари Израилац знао о Богу, знао је на основу Јахвеовог јављања.<sup>14</sup> Стога се може рећи да је Јахве Бог који на посебан начин пројављује тајну сопственог бића у релацији са човеком – саопштавајући своје име *jhwh*.

Једно од питања које се на самом почетку поставља, гласи: да ли име *jhwh* потиче пре Мојсеја или се оно први пут појављује на Синају. Један број научника заступа мишљење да име *jhwh* потиче из периода пре Мојсеја, а да је у доба Изласка могло добити ново значење. Сама форма *jhwh* је архаична, јер задржава *w* које је касније замењено са *j* у глаголу *hjh* са којим се ово име и повезује. Промена *w* у *j* десила се много пре Мојсејевог периода. С обзиром на то да су и остали сродни језици задржали *w*, изгледа да тетраграм потиче из времена када је јеврејски језик имао

много више сличности са језицима из исте групе.<sup>15</sup> Ако се крене из ове тачке онда је могуће да је употреба овог имена почела још у доба патријараха. На то указује Изл 3 13-16 где је Јахве *Бої оцаца ваших*, као и чињеница да Јахве говори о Израилу као „мом народу“ (Изл 3 7; 9 10). У овом случају откривење које је Мојсеју дато у горећој купини, не представља откривење новог и до тада непознатог имена;<sup>16</sup> оно је заправо потпуно разрешење стварног значаја тог одав-но знаног имена.<sup>17</sup> Р. Алберц размишља у сличном правцу: „Божије име је често много старије него актуелна религија, представе Бога мењају се под љуштуром истог имена“.<sup>18</sup>

Такво становиште потврђује и једна особеност јеврејског језика. Ради се о упитној заменици *mah*. Наиме, уколико се упитна заменица *mah* (уп. Изл 3 13), која се користи у питањима, односи на именице, онда она често изражава испитивање у вези са каквоћом и може се заменити питањем: „које врсте“? У библијском јеврејском језику ова упитна заменица се никада не користи када се пита за име личности; у том случају употребљава се *mî* (уп. Суд 13 17).<sup>19</sup> Сама употреба *mah* показује да се питање односи не на име као такво, већ на оно што стоји иза тога и што је изражено тим именом (уп. Пост 32 28), то јест какав је, заправо, тај Бог?<sup>20</sup>

Иако наведена аргументација изгледа увериво, ипак није искључено да се управо Мојсеју први пут Бог открио именом *jhwh*. Наиме, у разговору са Мојсејем Бог за себе каже *Јавио сам се Аврааму, Исаку и Јакову као све-моћући Бої ('êl šaddaj), али им именом jhwh нисам био њо-знаји* (Изл 6 2-3). Сличан извештај даје и пророк Осија, алудирајући да је Бог своје име *jhwh* саопштио приликом склапања Савеза са Израилом *Ја сам jhwh, Бої твој, све о земље еџипћанске – w'ânoqî jhwh 'elohêkâ m'êrec mi'êrâjim* (12 10; 13 4). Текстови из Постања (15 2.7; 21 33; 28 13), у којима се име *jhwh* доводи у везу са патријарсима не могу се олако тумачити на тај начин да се име *jhwh* појављује и пре склапања Савеза под Синајем.<sup>21</sup> Могуће је да је реч о каснијем наглашавању теолошке идеје да је исти Бог који је склопио Савез са Израилом као такав био познат и

патријарсима. Таква интенција присутна је у библијским списима, што се може видети и на другим примерима. То поготово важи за идеју Савеза која има непосредну везу са феноменом Божијег имена. Друго, само се у једном од предања (углавном названо Јахвеистичко), за разлику од осталих, Бог пре синајске теофаније назива *jhwh*.

У сваком случају, Божије име *jhwh* садржавало је нешто сасвим посебно, што је први пут откривено под Синајем. Име *jhwh* у Изл 3 изнесено је у првом лицу *'eh<sup>e</sup>jeh* *'ašer 'eh<sup>e</sup>jeh*. Велики број библиста сматра да је ова формула изворно била у трећем лицу те да је гласила *jah<sup>e</sup>jeh* *'ašer jah<sup>e</sup>jeh*. То мишљење заступао је П. Хаупт,<sup>22</sup> а касније су га усвојили многи егзегети.<sup>23</sup> На основу тога реч *'eh<sup>e</sup>jeh* или *jhwh* повезују се с глаголом *hwh*, што је архаични облик глагола *hjh* – „бити“.<sup>24</sup> Хаупт сматра да је првобитни облик глагола *hjh* био *hihil* са значењем „Ја оживљавам“.<sup>25</sup> Мада је сада вокализовано као *qal* у МТ, што се вероватно ослања на предање из времена LXX, а можда је чак и старије; тај се поступак мора посматрати као другостепени развитак.<sup>26</sup> Разматрајући читав израз Хаупт је преправио друго *'eh<sup>e</sup>jeh* и читао га *jah<sup>e</sup>weh* *'ašer jih<sup>e</sup>weh*, што значи: „Ја проузрокујем постојање“.<sup>27</sup>

Посебно Ф. В. Олбрајт и Ф. М. Крос инсистирају да *jhwh* представља хифилску конјугацију тог глагола и значи „Онај који проузрокује биће“. Према Олбрајту име „*jhwh*“ је део дужег имена које он реконструише као *jah<sup>e</sup>weh* *'ašer jih<sup>e</sup>weh*, „Онај који доводи у постојање све што постоји“.<sup>28</sup> Е. Јени нуди сличан превод: „Онај који ствара и који држи у бићу“.<sup>29</sup> Према овоме тумачењу име показује да је *jhwh* творац.<sup>30</sup> Сасвим је извесно да је ово мишљење дубоко утемељено у библијском схватању Бога као творца. Ову мисао јасно наглашава Пост 1 и Девтеро-Исаија, који је још експлицитнији: *Ја сам Госјод, и нема грујоја, осим мене нема Боја ... који љравим свейлосји и сјварам мрак, љрадим мир и сјварам зло, Ја сам Госјод, који све јоо чини* (Ис 45 5). Јахве ствара светлост и таму, спасење и пропаст; општије формулисано: Јахве ствара све што јесте. Тој тврдњи иде у прилог и текст јерусалимског таргума на Изл

3, 14. Богу се исто приписује стваралачка делатност: „онај који рече и настаде свет, он рече и све дође у постојање“ (ТгЈ1 на Изл 3, 14а). Старосавезно предање јасно сведочи да у његовом оквиру постоји идеја Бога творца.

Неки истраживачи су, заменивши значење квалификативног имперфекта презентом, превели *'eh<sup>e</sup>jeh* као „Ја јесам“ и *jah<sup>e</sup>weh* као „Он јесте“, то јест „самобитијни“. У том правцу разумевања имена иде и LXX – ἐγώ εἶμι ὁ ὢν.<sup>31</sup> Посебно Девтеро-Исаија наглашава ту мисао *Ja sam Gosōod, ūrvi i ūsleđny, Taj sam* – *'anī jhwh ri šōn w<sup>e</sup>et'ah<sup>a</sup>rnīm 'anī hū'* (Ис 41 4; 44 6; 48 12). Такве идеје биле су присутне и у позном јудаизму. У каснијој равинској литератури исказ из Изл 3 14 наводио се да би се тиме исказала вечност Божија; тако ТгЈ1 на Изл 3, 14б гласи „ја сам онај који беше и који ће бити“, слично је и у мидрашу на Изл 3, 14. ТгЈ1 на Пнз 34, 39 наглашава и јединост Бога „ја сам онај који јесте и беше и ја сам онај који ће бити, осим мене нема другог Бога“. Шири контекст старосавезне мисли показује да је то тумачење имена могуће. Са општег теолошког аспекта, као и развоја теолошких идеје у библијском предању и каснијој традицији, то се може схватити као један од важних Божијих аспеката.<sup>32</sup> Бог је Онај који јесте и творац света.

Постоји још једно значење имена *jhwh*, које делује као исходишно за разумевање других аспеката. Према В. фон Зодену, име *jhwh* значи: „он се самоманифестује као присутни“.<sup>33</sup> Заступљена су и друга слична разумевања имена „он се сам посведочава / он се сам открива“.<sup>34</sup> Наглашава се Божије откривање и присуство. Том тумачењу иде у прилог јеврејска филологија. Наиме, јеврејски глагол *hjh* има врло специфично значење. Он у основи значи „бити“, али не бити тек онако по себи као нешто мртво и неактивно. Бити (*hjh*) значи деловати, покретати се, имати са неким однос, у основи *hjh* јесте „делатно бити“.<sup>35</sup> То што јесте управо и јесте захваљујући некаквој унутрашњој динамици постојања, које стално стоји у односу на нешто. Динамичан начин размишљања откривају нарочито глаголи, чије је основно значење увек изражено у покрету и деловању.<sup>36</sup> Ипак, поред овог значења

*hjh*, у контексту назива библијског Бога, показује неке врло необичне аспекте. Будући да глагол *hjh* никада не означава само “пуко постојање”,<sup>37</sup> већ пре означава „догађање“, „постајање“, „битисање у одређеном стању“ или „на одређеном месту“, „присуство“,<sup>38</sup> то би значило да се већ *jhw̄h* у самом исказу ставља у однос са оним коме се открио. Бог се доживљава из перспективе другог.

У Старом Савезу се садржај егзистенције означава релацијом, то јест она је стварна само у вези са неком другом егзистенцијом. У Ос 1 9 стоји *lō'eh<sup>e</sup>jeh*, што значи ја нисам *īyū za vas*,<sup>39</sup> као што и *wa'anī 'eh<sup>e</sup>jeh lāhem lē'lohīm* (Јез 37 23; Зах 8 8) или *wa'anī jhw̄h 'eh<sup>e</sup>jeh lāhem lē'lohīm* (Јез 34 24) значи Ја (*jhw̄h*) *бићу им Бо̄г*. Бог онај који је *са неким*.<sup>40</sup> Бити са неким значи остварити са њим међусобни однос, бити „ту“. Будући да *hjh* не значи бити, у апсолутном смислу, него у смислу саодносног и делујућег, тако се и *jhw̄h* мора схватити као делатни Бог, који се открива.<sup>41</sup> И то Бог који се открива у историјском догађају конкретном народу. Јахве није саопштио само како он јесте, него како он јесте за Израил.<sup>42</sup>

Значење Божијег имена *jhw̄h* јасно се сагледава само у контексту склапања Савеза. Лични Бог, кога старосавезни списи од најранијих времена представљају као слободног и активног, у савезном односу са својим народом открива се као „Онај који јесте ту“. Име *jhw̄h*, по успелом исказу Дејвидсона, није попут имена *'elohīm* које означава Бога у смислу његовог бића, као суштинске и многоструке силе; ова реч првенствено изражава однос – *jhw̄h* је, заправо, *'elohīm* у активном односу са Израилом.<sup>43</sup> Јахве је Бог Израила; Израил је народ Јахвеов.<sup>44</sup> Јахве је, како је тврдио В. Ајхрот, по суштини *Bundesgott*, а Израил *Bundesvolk*.<sup>45</sup> Овај назив изражава савезну заједницу Бога и његовог народа: Израил је *'ammī* (Изл 3 7.10), а *jhw̄h* је *'eh<sup>e</sup>jeh* (Изл 6 7-8). Пошто је он Бог који је способан да буде у личном односу са неким, и то у потпунијем смислу од заштитничких породичних богова патријараха, Јахве постаје Бог народа са којим је начинио Савез.<sup>46</sup> Ајхрот у том смеру тумачи име Јахве: „Ја сам стварно и видљиво ту и

спреман сам помоћи и деловати, као што сам био од раније“.<sup>47</sup> Међутим, Бог није само ту, у смислу „свеприсутне непокретне егзистенције“ него је присутан као делатни.

Старосавезни текстови не говоре о неком посебном „нужном разлогу“, због чега се Јахве открива Израилу. Јахве га је изабрао из љубави *шׁוּבוּ מִיָּדָי וְיָבוֹאוּ אֵלַי* (Пнз 4 37; 7 6), никако заслугом старих Израилаца (Пнз 7 7; 9 4). Јахве се слободно открива Израилу и узима га за свој изабрани народ. Међутим, у тој делатној слободи или слободи делања изражава се и Јахвеова недоступност. Паронимска релативна реченица (*ʿāšer ʾehʿjeh*), садржана у Божијем имену, по Г. фон Раду, додаје претходној момент неопређености и недокучиве тајанствености, тако да Јахвеова делатна присутност истовремено остаје „неухвативо лебдећа“ и непојмљива.<sup>48</sup> Иако је „близу“ као лични и делатни Бог, Јахве је истовремено и трансцендентан. Ову мисао наглашава и пророк Јеремија: *Па ја сам Бој из близине, а не (исџо и љре свеја) Бој из даљине* (23 23). Јахвеова недокучивост поклапа се са његовом слободом. Божанско име *jhw̄h* означава личносно и динамично, недокучиво и присутно истовремено – он је недоступно присутни.

Примарни религијски осећај који изазива име *jhw̄h* је сте свест о Божијој живој и мајестетичној присутности.<sup>49</sup> Божије име је увек повезивано како са мистичким осећањем, тако и са осећањем присуства. Његово присуство је недоступно (Изл 19 12-13,21-24; уп. 33 20-23). Јахвеова трансцендентност је изражена речју *qâdôš*. Као светац Израилов, он је „потпуно Други – ganz Andere“. Јахве се тако и открива *Ја сам Бој, а не човек, Светицац усред вас* (Ос 11 9). Његова другост у сили нарочито се показује приликом теофанија, када се *jhw̄h* показује као свети Бог.<sup>50</sup> Многи описи на посредан или непосредан начин указују на смртни страх од „додира“ с Богом, чиме се радикално наглашава његова оностраност (уп. Изл 19 10,18; 20 19; Бр 11 18; Пнз 5 2; ИНв 3 5; 7 13 итд). „Недодирива страна Божијет бића“ најбоље се види у Ис 6. Он је недоступан чак и за серафиме који певају *trisagion* заклањајући лица и ноге и називају га *jhw̄h cʿvâʾôt*.<sup>51</sup> То понављање се најбоље разуме



као многоструко изражавање Јахвеове владавине над силама неба и земље.<sup>52</sup> Човек не може да види Бога *не може човек мене видећи и остайћи жив* (уп. Изл 33 20). Чак су и Божије мисли и науми недоступни човеку (уп. Ис 55 8-9).

Старосавезни теолози су били свесни Божије супериорности у односу на човека, али су истовремено Јахвеа доживљавали као присутног Бога; онога који је са Израилом склопио Савез. Склапање Савеза је религијско-ритуални чин. Поред филолошке анализе, проблем треба сагледати из богослужбено-теолошке перспективе. Значај Божијег имена постаје очигледан када се сагледа у богословско-егзегетском контексту његовог јављања и саопштавања имена: *'eh<sup>e</sup>jeh 'ašer 'eh<sup>e</sup>jeh* (Изл 3). Бог се под видом тајанственог Анђела Господњег (*mal'āk jhwh*) открива Мојсеју и упућује га да изведе Израила из ропства у Египту. Бог припрема Израила за Савез. Јахве и Израил треба да сачине савезну заједницу, коју Бог одржава својим сталним присуством. То је посведочено његовим речима „Ја ћу бити с тобом“.<sup>53</sup> Своје присуство Јахве посведочава у низу следећих догађаја. Његово делотворно присуство је сабирајуће језгро (*jhwh nissî*: Изл 17 15) око којег ће Израилци остварити своје религијско јединство као „народ Јахвеов“ (уп. Суд 5 11).<sup>54</sup> Стога се *'eh<sup>e</sup>jeh* у Изл 3 14 разумева само у светлу обећања које му претходи (*'eh<sup>e</sup>jeh 'immâh* Изл 3 12) и које следи (*'eh<sup>e</sup>jeh 'im-pihâ* Изл 4 12.15). То је иста реч са истим значењем: „Ја ћу бити присутан“. Божији одговор Мојсеју: *'eh<sup>e</sup>jeh 'ašer 'eh<sup>e</sup>jeh* (Изл 3 14) је само емфатична потврда овог исказа, то јест „Ја ћу заиста, бити присутан“.<sup>55</sup>

Јахве се, дакле, открива као делотворни Бог. Читава динамика односа између *jhwh* и Израила сведочи о његовом стварном „присуству“ у народу. Јахве се открива како у делима суда (Јез 6 13; 7 27; 11 10; 12 16), тако и у делима спасења (Јез 34 30; 37 13.14.27). На Хориву се јавио као Бог избавитељ и савезник; у томе се у највећој мери показује откривењски смисао тетраграма *jhwh*. Активно и динамичко значење *hjh* управо указује на тај правац тумачења.<sup>56</sup> Глагол *hjh* који се повезује са именом не означава, по речима Дејвидсона, есенцијално, већ феноменолошко

биће.<sup>57</sup> Исказ „Ја ћу бити“ је историјска формула која се не односи на Божију природу по себи, већ на то како ће се он открити свом изабраном народу. Бог је, по исказу Т. Фрицена, стваран само дејствујућим карактером његовог бића, а не његовим бићем као таквим.<sup>58</sup> Ако се узме у обзир тумачење слично преводу LXX и више нагласи егзистенција, начин постојања, тада име значи да *jhw* није само <sup>ʿ</sup>*lohîm* по себи него је присутни <sup>ʿ</sup>*lohîm*.

Значај присутности је кључни и у епистемолошком смислу. Присуство Бога истовремено значи сазнање Бога. Присутни, јер човек само из перспективе Божијег присуства сагледава Бога, то јест он га сагледава онаквим какав је он Бог за њега. Теолошко питање: на основу чега у Старом Савезу човек спознаје Бога углавном има за одговор констатацију да човек може да спозна Бога, зато што му се Бог јавља. Тај одговор иако тачан, ипак није довољно прецизан. Човек спознаје Бога не само на основу чињенице да се Бог јавио већ и на основу сопственог прихватања Бога. Човек прихвата Бога и улази са њим у однос – из односа настаје спознаја. Перспектива Савеза овде је битна. Човек спознаје Бога као делатног савезника, који се први открио човеку, али који од човека очекује одговор, у смислу да га овај призове к себи. То и јесте смисао библијског богослужења – призив слободног Бога. Бог савезник се из перспективе старосавезне теологије одазива на призив, и ту се открива именом *jhw* – присутни савезник. Знање имена омогућава личносно познавање његовог носиоца. Знање и призивање Божијег имена значе божанску присутност. Стари Израилци су веровали да се Бог, преко призивања имена, оприсутњује из случаја у случај. То се посебно дешавало у контексту богослужења. Призвати Бога језички, то јест познавати његово име, не значи именовање претходно постојеће стварности, већ артикулисање те предпостојеће стварности – њено концептуализовање за човека, у старосавезном теолошком коцепту то значи *молићвени призив* Бога савезника.

Још један епистемолошки моменат се мора узети у обзир. Наиме, реч је о глаголу *r'h*, који се иначе у теолошком

смислу употрбљава као *terminus technicus* за откривање Бога, посебно када је у нифалу.<sup>59</sup> Када се Јаков рвао са Богом, у тексту се налази занимљива констатација: *kî rā'îti 'elohîm rânîm 'et rânîm* – *видех Боја лицем у лице* (Пост 32 30). У Пост 16 13 Агара каже Анђелу Господњем: *Tu cu 'êl rō'i* – *Бој Свевидећи*, још додаје *Vigex (rā'îti) Boia* и *после виђења оџа жива*. У теофанији на Синају Мојсеј није видео Бога: *нећеш моћи видећи лица моја (lir'ot 'et rânâj)*, *јер не може човек мене видећи (lir'ot)* и *оџаићи жив* (Исл 33 20). У сва три случаја, мада различитим контекстима, појављује се глагол *r'h*. Иначе, формула *rā'âh 'et rânâj jhwh* потиче из области култа и може да значи „ступити у светињу“.<sup>60</sup> Виђење Бога, то јест спознаја Бога у контексту старосавезног теолошког исказа има култски карактер – „ступити у светињу, где је Бог“. Храм (светиште) је био то место *где је настџанено име Божије* (Јер 7 1-15), на коме је он лично присутан.<sup>61</sup> У Светом Писму се често Божије име – Бог лоцира у светишту. По ранијим схватањима *jhwh* је боравио у светиштима. То схватање преобликовано је у девтерономистичком предању где се говори да у њему (*свџишииу*) *jhwh настџани име своје* (Пнз 12 11; 14 23; 16 2.6.11; 26 2). Настанити име своје значи реално бити ту. Ипак, идеја Божијег имена овде може да добије нове конотације. Иако је име форма присуства именованог, то јест он сам, ипак овде исијава идеја да име посредује именованог. Овај аспект старосавезне теологије могао се одразити на каснију хришћанску теологију.

Бог је изнад свега присутан у контексту богослужења, у којем се призива име *jhwh*. Најзанимљивији детаљ vezан за теофанију у којој се Бог Израила открива као *jhwh* јесте то да она има изразито култски карактер. Мојсејево изување обуће<sup>62</sup> и откривање имена Божијег (*eh'e'jeh 'ašer 'eh'e'jeh*) указују да се радња очигледно дешава у оквиру култа. Тај догађај сигурно је имао посебно место у старосавезном култу, у литургијским рециталима који су описивали излазак Израила из ропства и склапање Савеза под Синајем. То је заправо један од средишњих догађаја старосавезног култа, у коме је описано позивање Мојсе-

ја, и откривање Божијег имена. Такав догађај уобличен је у култску форму, кроз коју је Израил и познавао вољу Божију. Литургијски рецитали евоцирали су успомене на Јахвеове захвате у повести, и у самом литургијском догађају остваривало се поново символско оприсутњење тог догађаја.<sup>63</sup> Спасоносни догађај обнављао се пристанком нових нараштаја на Савез, по којим је Израил постао изабрани народ, а *jhwh* његов Бог. У тим литургијским догађајима изнова се актуализовао Савез Бога и Израила, а Израил је присутног Бога савезника познао и познавао под именом *jhwh* – Онај који је присутан.

Израил се као изабрани народ сабран пред Богом саморазумевао као култна и света заједница.<sup>64</sup> То се нарочито види у детаљним описима култа и култских прописа (Лев, Јез 40-48). Ти описи указују на значај вере у Божије присуство. Култски карактер Божијег имена видив је у томе што се управо у култу призива име *jhwh*: *qârâ' v'šêm jhwh* (Пост 12 8; 13 4; 21 33; 1 Цар 18 24 итд). Мада није познато како се тачно призивало име Јахве у старосавезним богослужењима, ипак није искључено да је неки важан литургијски усклик могао управо да гласи: *'eh'jeh 'ašer 'eh'jeh*. Сасвим је могуће да се Божије име изводило из молитвених рецитала који су у низу описивале Бога Савеза речју *jhwh*. Као први и истовремено заједнички део низа, *jhwh* се појавило као логична и неизбежна скраћеница и као таква наметнула се као „име“ Божије.<sup>65</sup> Дobar пример је и назив *jhwh c'vâ'ôt*, рани именски образац, на различите начине записан на ковчегу Савеза. Првобитна глаголска снага речи *jhwh* је овде упадљиво очигледна: „Онај који је устоличен над херувимима ствара мноштво/војску (Израила)“. Ипак, према библијском предању ова реченица потиче из доба судија и не налазимо је у мојсејевским текстовима. Пошто је ковчег био свети символ средишта култа, његово „име“ је недвосмислено служило као амфиктионијска лозинка и било је *par excellence* име Божије.<sup>66</sup> Признавањем *jhwh* за јединог Спаситеља Израила и његово литургијско прослављање, значило је пре свега да је име литургијска титула за Бога.<sup>67</sup>

Јахве је своје присуство потврђивао у Савезу који је склопио са Израилом. У том чину Јахве се показао као Бог Израила, народа којем је обећао велику будућност. Израил је тај Савез обнављао и актуализовао нарочито у богослужбеној форми. Догађај који се некада десио добио је литургијски помен. Обнављање и актуализација Савеза у крајњој инстанци имала је изразито есхатолошко усмерење, нада је била усмерена на дато обећање. Присутни Бог, савезник и заштитник остаје присутан у „народу светом“, зато што то и сам Израил хоће, јер сваки који *призове име Јахвеово диће сјасен* (Јл 2 32). Природа Јахвеовог односа са изабраним народом већ на почетку стоји под предзнаком будућег. Божија одлука је вечна, и она се пре свега односи на будућност. Бог је вечан и својим именом *ово моје име вечно је* – *zeh-šēmi l'ē olām* (Изл 3 15). Касније ће из есхатолошке перспективе, назначене обећањем велике будућности, Девтеро-Исаија најпотпуније исказати откривењски значај Божијег имена. Онај који је избавитељ и савезник Израилов, обећао је велику будућност и он ће је неизоставно остварити, јер је он свемоћни Бог творац (уп. Ис 41 4; 44 6; 48 12). Идеја Бога творца развила се из идеје Бога избавитеља, који се Израилу открио као делатни савезник.

Откривено име темељ је нечег будућег, што у неку руку поткрепљује префикс-коњугација глагола *hjh* – *'eh<sup>h</sup>jeh* у Изл 3 14. Префикс-коњугација овде изражава континуитет – вечну постојаност Бога Савеза која стоји насупрот промењивости израилског народа. У томе се и састоји значај исказа који се више пута понавља *'ani jhwh* (Лев 11 44-45; 18 5.21.30; 19 2.3.10.12.14.16.18.25.28.30.34.36.37; Бр 3 13), а који је потпуније изражен у Мал 3 6: *Јер ја Госџод не мењам се; зашћо ви, синови Јаковљеви, не изиџдосћте*. Он је веран, поуздан Бог, онај који је увек исти и на кога се његов народ може ослонити, обитавалиште свих нараштаја (уп. Суд 2 1; 1Цар 9 3; 2Цар 21 7; Пс 35 13; 90 1; 102 12.26-27). С друге стране, богослужење је начин остваривања континуитета Божијег присуства у Израилу. Анализа развоја теолошких идеја у старосавезним текстовима указује на по-

ступан развој теолошке свести. Јахве ће своје присуство потврђено на Синају пројављивати кроз историју изабраног народа. Таква перспектива претпоставља пуни Савез Бога и Израила у догађајима будућности. Знак Јахвеовог присуства код пророка Исаије представљен је исказом „с нама Бог – ‘*immânû ’êl*“.<sup>68</sup> Тај исказ има посебну тежину у светлу обећања будућег спасења. Будуће присуство Бога оствариће се склапањем Новог (вечног) Савеза са Израилом. Тиме ће Јахве пројавити своје пуно присуство (уп. Јер 31 31-34; 32 40-41; Јез 37 26-28). Такав теолошки концепт је извориште старосавезног месијанизма, једне од главних *Истїина вере* Старога Савеза.

У новосавезном кључу Божије име *jhwh* протумачено је христолошки. Занимљиво је да су преводиоци Септуагинте јеврејски свети тетраграм *jhwh* превели изразом *κύριος*. Већ се у најранијој хришћанској проповеди назив *κύριος* примењивао за васкрслог Христа, чије се јединство са ученицима пројављује у “ломљењу хлебова” – богослужбеном контексту (уп. Лк 24 30). Сам израз у новосавезним цитатима преузет је из LXX где је примењен на тетраграм *jhwh*, али се ускоро почео примењивати на Христа. У Јовановом еванђељу Христос се осам пута представља апсолутном тврдњом: „ἐγώ εἰμι – Ја [је]сам“ (6 20; 8 24.28.56; 13 19; 18 5.6.8).<sup>69</sup> Тај исказ свакако се заснива на Изл 3 14 где се Јахве открива као ‘*eh<sup>e</sup>jeh ’ašer ’eh<sup>e</sup>jeh*. Користећи термин Господ (*κύριος*), писци новосавезних књига дали су Христу своју верзију светог имена *jhwh*,<sup>70</sup> исповедивши га као оприсутњеног Бога.

III ←  
111-116.

IV ←  
151.161.

<sup>1</sup> Уп. Н. Н. Rowley, *From Joseph to Joshua*, London 1950, 149-163; Idem, *Mose und der Monotheismus* (ZAW), 69, 1957, 1-21; A. H. J. Gunneweg, *Mose in Midian* (ZThK 61), 1964, 1-9; R. de Vaux, *Sur l'origine Kénite ou Madianite du Yahvisme* (EI 9), 1969, 28-32. Приповест из Изл 18 углавном се наводи као доказ. Јотор, Мојсејев таст Мидјанац, је према овом мишљењу увео Јахвеов култ међу Израилце. Божије обраћање Мојсеју на Хориву (3 6), где му се каже „Бог оца твог“, тумачи се на тај начин да се под оцем мисли на таста као духовног оца. Било је покушаја да се Бр 25 наводи као потврда за мидјанску хипотезу.

<sup>2</sup> Уп. E. Jenni, *jwhw* (THAT I), 705.

<sup>3</sup> Уп. Freedman, *JHWH* (ThWAT III), 534.

<sup>4</sup> Уп. J. Tropper, *Gottesname \*Yahwa* (VT 51), 2001, 93.

<sup>5</sup> Јахве, име Бога Израила у старосавезним списима сусреће се 2.828 пута, и то готово у свим текстовима изузев Јест, Проп и Пнп. Скраћени облик *jâh* присутан је у 58 случајева.

<sup>6</sup> Поред имена *jwhw* у Старом Савезу се сусрећу и други називи за Бога (*'êl*, *'<sup>w</sup>lohîm*, *'<sup>w</sup>lôâh*, *šaddaj*, *'<sup>w</sup>donâj*, *melek*, *'êl 'el'jôn*), али се из разумљивих разлога нећемо посебно освртати на феномен “Божијих имена” или називâ за Бога у Старом Савезу.

<sup>7</sup> Уп. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin/New York 1972, 40.

<sup>8</sup> Уп. A. S. van der Woude, *šêm* (THAT II), 937-938.

<sup>9</sup> J. Pedersen, *Israel I-II*, London: Oxford University Press, 1926, 245ff.

<sup>10</sup> О старосавезном схватању имена више код: J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* (VT 6), 1956, 372; H. Bietenhard, *џвоца* (ThWNT V), 253; Idem, ВНН II, 1284; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testaments* (BZAW 64), 1934, 2; J. Barr, *The Symbolism of Names in the OT* (BJRL 52), 1969/70, 11-29: посебно стр. 20; O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 451; O. Eissfeldt, *Jahwe-Name und Zauberwesen* (KS I), 150-171.

<sup>11</sup> G. Fohrer, *Theologische*, 40.

<sup>12</sup> W. Thüsing, *Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis*, Münster 1998, 393.

<sup>13</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 220f.

<sup>14</sup> Уп. Н. Haag, “*Offenbaren*“ in *der hebräischen Bibel* (ThZ 4), 1960, 251.

<sup>15</sup> R. Abba, *The Divine Name Yahweh* (JBL 80), 1961, 322. Иначе смо се у овом раду делом ослањали на бриљантне теолошко-филолошке анализе наведене студије.

<sup>16</sup> Тој мишљења се држи и Е. Јакоб, који констатује: „У Књизи изласка немамо откривање новог имена, већ објашњење имена које је Мојсеју већ познато, а он у том узвишеном тренутку увиђа да оно садржи неслућену ширину значења” (Е. Jacob, *Theology of the Old Testament*, New York 1958, 49-50).

- 17 Уп. S. Mowinckel, *The Two Sources of the Predeuteronomiac Primeval History in Gen. I-XI*, Oslo 1937, 55: „Јахве не објављује своје име оне које оно већ није познато... Читав разговор указује на то да су Израилци већ упознати с тим именом”.
- 18 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I-II*, Göttingen 1992, 82.
- 19 Уп. M. Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant*, New York 1959, 48-49.
- 20 R. Abba, *Divine Name*, 323.
- 21 Уп. P. Heinisch, *Theologie des Alten Testament*, Bonn 1940, 17.
- 22 P. Haupt, *Der Name Jahwe* (OLZ), 1909.
- 23 F. W. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940, 197-207; E. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 358-359. Уп. Obermann. *The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries* (JBL), 1949, 301; D. N. Freedman, *The Name of the God of Moses* (JBL 79), 1960, 151ff.; J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, 137f.
- 24 Опширније о етимолошком извођењу овог имена код G. Fohrer, *Geschichte der israelische Religion*, Berlin 1969, 64f.
- 25 То је у складу са ставом библијског писца у Изл 3 13-15 који тетраграматон доводи непосредно у везу са кореном *hjh*, иако је у МТ реч вокализована као *qal*, уместо као *Hifil*.
- 26 Како је изворно значење речи *jhwh* давно заборављено, ово објашњење *qal* облика је једино могуће унутар структуре језика, уређеног у време након прогона (D. N. Freedman, *The Name*, 152-153).
- 27 P. Haupt, *Der Name Yahwe* (OLZ), 1909, 211-214.
- 28 *From the Stone*, 198.
- 29 E. Jenni, *jhwh*, 703. На извештајан начин овом мишљењу близак је и K. Marti, који је појам *jhwh* протумачио као дешавање, покретање историје, односно извођење догађаја (K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, Tübingen 1904, 61).
- 30 J. L. McKenzie, *Aspects of Old Testament Thought* (JBC), New Jersey 1968, 738.
- 31 LXX *'eh'jeh 'ašer 'eh'jeh* преводи као “ἐγώ εἰμι ὁ ὢν – Ја сам бивствујући = „Онај који јесте“; слично је и у Вулгати “Ego sum qui sum – Ја сам који јесам”; у јелинској традицији је и црквенословенски превод „Аз ѣсмь сѣи”.
- 32 Такво тумачење посебно је наглашено у патристичкој теологији. Григорије Ниски истиче: „Он постоји и да Он јесте тај Који јесте“ (*De Vita Mosis* и *Contra Eunomium*, PG 44). Григорије Палама закључује да Бог није рекао: „Ја сам суштина“ или „Ја сам биће“, него „Ја сам Сушти“ из чега излази да „није Сушти из суштине, него суштина из Суштога, јер Онај који јесте у самом себи обухвата свеукупност Бића“ (*Тпујаге* 3, 2, 12).
- 33 W. von Soden, *Jahwe*, „er ist, er erweist sich“ (WdO 3/3), 177-187.



- 34 Уп. М. Dijkstra, *Yahweh-El or El Yahweh?*, in: М. Augustin/K.-D. Schunck (hg.), „Dort ziehen Schiffe dahin...“. Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992 (BEATAJ 28), Frankfurt, 43-52.
- 35 Уп. М. Noth, *Das zweite Buch Mose (Exodus)*, Göttingen 1968, 31.
- 36 Th. Boman, *Das Hebraische Denken im Vergleich mit griechischen*, Göttingen 1959, 19.
- 37 Уп. С. Н. Ratschow, *Werden und Wirken*, Berlin 1941; Т. Boman, *Hebraische Denken*, 27ff.
- 38 Опширније видети S. Amsler, *hjh* (THAT I), 478.
- 39 Овакво читање Ос 1 9 постиже се помоћу текста LXX: ἐγὼ οὐκ εἶμι ὑμῶν.
- 40 E. Jacob, *Theology*, 52.
- 41 Гезениус сматра да основно значење глагола *hjh* није „бити“, него наступити, постати; стога *jhw* означава као наступајући, Онај који се открива, живи Бог (W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 290).
- 42 Уп. Th. C. Vriezen, *Ehje aser ehje*, Festschrift für Bertholet (1950), 498ff.
- 43 A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, Edinburgh 1904, 56.
- 44 G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I*, Harvard 1927, 16.
- 45 Видети W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1968. За њега је Савез средишњи појам и главна тачка библијске теологије.
- 46 E. Jacob, *Theology*, 53.
- 47 W. Eichrodt, *Theologie*, 93.
- 48 G. von Rad, *Theologie*, 194.
- 49 Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1956, 165.
- 50 Уп. Н.-Р. Müller, *qdš* (THAT II), 609.
- 51 У Преводу седамдесеторице *švâ'ôt* се углавном преводи као παντοκράτωρ – сведржитељ.
- 52 Уп. Vriezen, *Theologie*, 149-50.
- 53 Уп. Изл 3 12 (*wajjo'mer kî'ehjeh 'immâk*); 4 12.15 (*'ehjeh 'im pišâ*). Уп. 33 14 (*wajjo'mer pânaj jêlêkû*); ИИв 15 (*ka'šer hâjiti 'im mošeh 'ehjeh 'immâk*).
- 54 R. Abba, *Divine Name*, 324.
- 55 Ibidem.
- 56 S. Amsler, *hjh*, 484.
- 57 Davidson, *Theology*, 55.
- 58 T. C. Vriezen, *Theologie*, 236.
- 59 Уп. F. Schnutenhaus, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament* (ZAW 76), 1964, 10.

- 60 Н. Ј. Kraus, *Psalmen* (BK), Neukirchen <sup>2</sup>1961, 197.
- 61 G. Fohrer, *Theologische*, 40.
- 62 Самарјани и данас на светим местима на Гаризиму изувају обућу. Сличан обичај постоји и код старих Арапа (уп. Н. Holzinger, *Exodus*, Tübingen 1900, 10).
- 63 Уп. J. L. McKenzie, *Aspects*, 185.
- 64 Уп. V. Warnach, *Kirche* (BthW), 717.
- 65 D. N. Freedman, *The Name*, 152.
- 66 F. W. Albright, *Contributions to Biblical Archaeology and Philology* (JBL 43), 1924, 377-378.
- 67 Уп. F. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs* (HTR 55), 1962, 256.
- 68 Хирсон сматра да је израз Имануел бољи од иманентан, јер појам иманентан код неких може да изазива представу о пантеизму, док Имануел значи „с нама Бог“, то јест Бог је ту међу нама (D. F. Hinson, *Theology of the Old Testament*, Cambridge <sup>2</sup>2001, 61).
- 69 Видети: E. Stauffer, Art. ἐγώ (ThWNT II), 350-352; F. Büchsel, εἰμι (ThWNT II), 396-398; E. Schweizer, *Ego eimi*, *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT 38), Göttingen 1939, <sup>2</sup>1965; J. Richter, *Ani hu und Ego eimi* (diss.), Erlangen 1956; H. Zimmermann, *Das absolute 'Ich bin' als biblische Offenbarungsformel* (BZ NF 4), 1960, 54-69.266-276.
- 70 Уп. M. Barker, *The Great Angel: Israel's Second God*, London 1992, 6-7.

*И видех другој анђела силна  
иде силази с неба,  
који беше одевен у облак,  
и гуја беше на глави његовој,  
и лице његово беше као сунце,  
и ноге његове као сивудови оињени.*

Отк 10 1

*Јер не райујемо њрошћив крви и шела,  
неіо њрошћив њоілаварсћива, и властћи,  
и јосіодара шаме овоја светја,  
њрошћив духова злобе у њоднедејју.*

Еф 6 12

35

“Свет духова”  
Старог Савеза

Наведени новосавезни стихови указују да су у последњим вековима старосавезне ере била веома заступљена веровања у надземаљска бића, анђеле и демоне. Пратити историјски ток ангелолошких и демонолошких веровања код старих Израилаца није једноставно. Досадашња библијска исраживања омогућила су да се много тога сазна из домена Старог Савеза. Међутим, и поред епохалних открића, многи библијски феномени остају и даље прекривени дебелим велом тајни затрпаних у рушевинама далеке прошлости. Из више разлога то је разумљиво. Прво, сва досадашња открића су само један мали део који је преостао од онога што су миленијумима дуге културе изградиле и уобличиле. Премало да би се могла добити потпунија слика, на основу које би се боље разумевали поједини феномени. Друго, конкретна проблематика којом се бавимо у овом раду изискује повишену дозу херменеутичког опреза. Старосавезни текстови говоре о томе како су тадашњи Израилци доживљавали духовну стварност. Међутим, историја Израила представља дуговековни низ различитих предања и свих особености које та предања повлаче са собом. Веровања просвећенијих јахвеистичких кругова била су у много чему различита у односу на „прост народ“ или друштвену елиту. Те варијације су могле бити доста наглашене када је у питању веровање у духовне реалности. С друге стране, старосавезна теолошка мисао – што сведочи и светописамски текст – није била једнообразна, нити је тежила томе. Она је полифонична. Различита предања и теолошка схватања уткана су у библијски текст.

Чак иако би та слика била јединственија, када би се апстраховали временски распон, различитост предања и животни контексти, проблем разумевања староизраилских веровања у духовне силе био би само делом умањен. Наиме, стари Израилци су били људи свога времена, које је у много чему раличито од нашег данашњег. Свет природних појава, као и сам религијски доживљај био је специфичан у односу на наш. Ми данас нпр. говоримо о тамној материји, тамној енергији, анти-материји – феноменима који надилазе наше чулно искуство. Научно форматиран разум покушава их довести у везу са стварношћу космоса и свеопштег постојања. Познате су нам природне силе као што су гравитација, нуклеарна и електромагнетна сила. Говори се о законима термодинамике, квантној теорији поља, радијацији итд. Физикалне теорије углавном се изражавају као математичке релације. Све те феномене савремени човек доживљава апстрактно и аперсонално, као некакве безличне принципе и законе који владају у свету. Древни Израилци, као и други старовековни народи тог духовног простора веровали су да “изнад очигледних” реалија постоји свет који надилази уобичајену стварност. За старооријенталног и старосавезног човека био је то свет духовних сила, које је он персонификовао и према њима се односио из конкретне егзистенцијалне перспективе. Те духовне силе у оквиру старосавезних предања могу се поделити у две категорије, које слободнијим језиком можемо представити као: *Јахвеова небеска свиџа* и *силе џаме*.

#### 1. НЕБЕСКА СВИТА

*Чуј Израиле, Госџог је Бој наш, Госџог је једини* (Пост 6 4). Почетак чувене молитве *šema' jisra'el* наглашава да је Јахве једини Бог Израила. То свакако не значи да је вера старих Израилаца кроз читаву историју била строго монотеистичка. Данас је јасно да је у ранијем периоду било хенотеистичких и монолатријских елемената (уп. Пост 31 53; Суд

11 24; 1Сам 26 19; 2Цар 3 27; 5 17; 17 26.29; 2Дн 28 23; Мих 4 5),<sup>1</sup> који су с временом ишчезли. Идеја монотеизма постепено се искристалисала. У истицању Јахвеовог јединства нарочито предњаче пророци. Велики старосавезни теолог, звани Девтеро-Исаија, преноси глас Јахвеов: *Ја сам, ја сам Госјод, и осим мене нема сјасишјеља* (Ис 43 11). Основни темељ старосавезне вере јесте управо вера у једног Бога Израила, нарочито у каснијим текстовима. Иако, једини или апсолутно једини Бог, Јахве није сам.<sup>2</sup> Код њега у небеском дворцу налазе се и друга бића (уп. 1Цар 22 19; Ис 6 1; Јов 1 6; 2 1; Пс 82 1; 89 7). У једном стиху пророк каже: *Видех Госјода иде седи на престољу својем, а сва војска небеска сјајаше му с десна и слева* (1Цар 22 19). Ови чланови Јахвеовог небеског дворца имају и одређене функције, и у много чему представљају део старе космологије с изразитим политичким конотацијама, односно они изражавају неку врсту небеске државе сличне тадашњем политичком устројству код народа Старог света. Сличне представе могу се наћи и у угаритским текстовима, где бог Ел као највећи бог сакупља око себе нижа божанства и њима влада. Јахвеа, такође, окружује његова небеска свита.<sup>3</sup>

Све митологије древних народа Блиског истока познају многа небеска бића која су углавном схватана као нижа божанства или божанства другог реда, задужена да служе вишим боговима.<sup>4</sup> Уз то, вршили су саобраћај између богова и људи, и углавном су се залагали за људе.<sup>5</sup> Таква бића познају и још многе друге религије широм света. Израилци су у најранијем периоду вероватно имали читав пантеон таквих ликова. Логично је претпоставити да су схватани слично као и код осталих суседних народа. С временом је дошло до извесних промена у поимању небеских пантеона. Има претпоставки да је тај пантеон био састављен од многобројних божанстава која су била потиснута Мојсејевом реформом и претворена у слуге Јахвеове. У том случају би праоци Израила морали да имају читаво мноштво богова.<sup>6</sup> То је могуће у религијама где је дошло до постепене и дуготрајне еволуције верских идеја. Неки научници су сматрали да је *атеља спента* из

зороастризма добар пример за то, показујући како конкретна божанства могу да се претопе у апстрактне фигуре.<sup>7</sup> Међутим, религиолози су склонили мишљењу да је тај процес текао обрнутим редом, и да се персонификацијом апстрактних појмова дошло до појединачних бића.

Постоје и мишљења да су анђели задуго схватани као персонификације природних сила. Посебно се присталице ове теорије позивају на псалам 104 4: *Од ветрова чиниш веснике, а слуге од ођња йламеної*, разумевши га тако да Јахве прави од природних сила своје слуге, те оне личе као да су његови анђели.<sup>8</sup> Новији егзегети Пс 104 4 тумаче на тај начин да Бог од ветра и огња чини своје веснике (анђеле). То потврђује и МТ: (*'šeh mal'âhâw rûhôt m'šâretâw 'êt lohêt*), по коме ветар и огањ служе Богу. Повезивање анђеоских бића са природним појавама карактеристично је за антички свет којем је припадао и Израил. Није искључено да елемената таквог веровања има у неким старосавезним текстовима. Међутим, општи концепт старосавезне теолошке свести ишао је у правцу демитизације природе у свим њеним пројавним облицима.

Занимљиво је и мишљење које небеску свиту Јахвеову доводи у везу с месопотамијским обожавањем небеских тела. Код Јова (37 8) звезде јутарње стоје паралелно са синонима Елохимовим. Небеска тела се понегде као и анђели називају војска небеска (уп. Нем 9 6; Пс 33 6; Ис 40 26; 45 12),<sup>9</sup> нарочито када се говори против многобожачких култова (уп. Пнз 4 19; 17 3; 2 Цар 17 16; 21 3. 5 итд).<sup>10</sup> Звезде небеске су представљене и као ратници (Суд 5 20). Прастара веза између Израилаца и Месопотамљана, код којих је од давнина био распрострањен култ звезда није искључена.<sup>11</sup> То показује и постојање седам арханђела који се доводе у везу са седам планетарних богова у Вавилону;<sup>12</sup> као што се и седам духова који стоје пред Господом у Тов 12 15 могу повезати са шест *ameša spenta* (бесмртних светих) из парсизма, којима се додаје Ахура Мазда као седми.<sup>13</sup> Присутна је и јасна разлика или супротстављеност у смислу базичног религијског концепта, па тако арханђели стоје као противтежа паганском обожавању небеских тела. То

је један од многих случајева где стари Израилци саобразно сопственом монотеизму преобликују религијске идеје наслеђене из прошлости и присутне код суседних народа, а при томе се користећи сличним или готово истим представама. У старосавезним текстовима може се говорити о више категорија небеских бића, које стоје у вези са Јахвеом. Ту се, пре свега, мисли на: *херувиме*, *серафиме*, *анђеле*, *арханђеле* и *Анђела Госџодњеџ*.

#### 1. 1. ХЕРУВИМИ

*Херувим* (*kʿrûvîm*)<sup>14</sup> је плурални облик од *kʿrûv*, речи која у јеврејском изгледа нема дубље корене, због чега се повезује с акадским глаголом *karabu* (благословити, с Богом не само као субјектом него и објектом, исто као јеврејски *vârâq*) посебно партиципом *karibu* (или *kuribu*),<sup>15</sup> што је *terminus technicus* за божанства другог реда. У ранијем периоду код Израилаца *херувими* су схватани као бића која бораве у близини Божијој и као чувари светих места. Касније је вероватно дошло до постепеног стапања ових двају представа (или традиција) у једну. Старији библијски извештаји приказују *херувиме* као неку врсту Јахвеовог превозног средства замишљеног у виду бурних облака (Пс 18 11; Ис 19 1). То је посебно сликовито описано код пророка Језекила 1 4-14:

<sup>4</sup> Видех, где са севера силан ветар ударио,  
велик облак као пламтећи огањ у сјају,  
окожуен пламтећом светлошћу,  
из огња исијаваше нешто као углачано злато.

<sup>5</sup> Усред тога као четири жива бића (*hajjot*),  
која обличјем бејашу налик на човека.

<sup>6</sup> Свако имаше четири лица и четири крила у сваког.

<sup>7</sup> Ноге им бејашу праве, а стопала као у телета,  
и севаху као углађен бакар.

<sup>8</sup> Под крилима им беху руке човечије на све четири стране,

и сво четворо имаше лице и крила.

<sup>9</sup> Састављена крила им бејашу једно с другим;  
не окретаху се идући, а сваки иђаше напред.

<sup>10</sup> Лица бејашу у сва четири лице човечије,  
у сва четири сдесна лице лава, слева лице бика,

и лице орла у сва четири.

<sup>11</sup>Крила им нагоре раширена,  
свако са два крила састављена,  
а два покриваху им тело.

<sup>12</sup>И свако иђаше само напред,  
иђаху куда их дух вођаше, и не окретаху се идући.

<sup>13</sup>Посред тих бића као живо угљевље, гораху као бакље,  
тај огањ светлећи пролажаше између њих,

и из огња севајући излажаше муња.

<sup>14</sup>Бића трчаху и враћаху се као муње.

Сличних приказа бића било је и у окружењу.<sup>16</sup> Као носиоци Јахвеови *херувими* се појављују у теофанији (уп. 2Сам 22 11; Пс 18 11). Представљени с много очију (Јез 10 12), они симболишу Божије свезнање. Језекил на другом месту говори како имају два лица (41 18), човечије и лавље (19), док на другом месту тирског цара, пре његовог безакоња, упоређује с *херувимом*, истичући да је *херувим* створен да заклања (вероватно славу Јахвеову). За разлику од анђела они нису весници, него им је служба да чувају трон Јахвеов.<sup>17</sup> Херувим је и чувар рајског врта (Пост 3 24).

У култу старих Израилаца *херувими* су веома пластично представљени на или покрај ковчега Савеза, окренути лицем један према другом и с раширеним крилима увис, којима заклањају ковчег (уп. Изл 25 18-20. 22; 37 8; 1Цар 8 6; 1Дн 28 18; 2Дн 5 7). Такво њихово изображавање је представљало присуство Божије (Бр 7 89).<sup>18</sup> Јахве често носи епитет *који седе [влада] на херувимима* (уп. 1Сам 4 4; 2Цар 6 2; 2Цар 19 15; 1Дн 13 6; Пс 80 2; 90 1; Ис 37 16). *Херувими* трона Јахвеовог повезују земаљски трон у храму са његовим тронем на небу, и тиме од удаљеног (трансцендентног) чини Бога који је ту, у свом народу. Златним *херувимима* с ковчега Савеза слични су, десет лаката високи, *херувими* из Соломоновог храма. Ови су били начињени од маслиновог дрвета и обложени златом. Налазили су се у светињи над светињама лицем окренутим ковчегу (1Цар 6 23-28; 2Дн 3 10-13). Представљали су, такође, невидљиво Јахвеово присуство. На завесама скинија били су извезени *херувими* (Изл 26 1. 31; 36 8. 35), исто и на завесама храма (2Дн 3 14);



док су зидови светиње над светињама били изрезбарени фигурама *херувима* (1Цар 6 29), вероватно слични оним из Језекилове визије (41 18-20).<sup>19</sup> За њих се најкраће може рећи да штите света места, показују присуство светиње, њихова функција је била да разграничавају и штите.<sup>20</sup>

У многим блискоисточним митологијама сусрећу се бића слична старосавезним *херувимима*. Код Асираца је постојао крилати колос воловског или лављег изгледа с људском главом. Познат је под именом *lamassu* (фем. *lamastu*); а улога му се састојала у томе да је чувао улаз у храмове или палате. Именом сродан херувиму *karibi* (једн. од *karibu*, фем. *karibatu*) је био нека врста духа заштитника, који је водио вернике главним боговима и потпомагао њихове молитве. Раније су се представљали антропоморфно, а касније више са животињским изгледом. Такође, у Египту су била позната бића слична херувимима. То су клечећи генији окренути лицем к лицу с раширеним крилима, нађени у гробници фараона Сетија I (1294-1279 пХ). Они у многоме подсећају на *херувиме* изнад ковчега Савеза, као и четири богиње које раширеним рукама и широко распетим крилима штите саркофаг Тут-анх-Амона.<sup>21</sup> У Ханану су откривена крилата бића човек-лав, на којима се осећа утицај египатских, али и асирско-вавилонских представа. Упадљив је и Ваалов назив „јахач облака“ који јасно подсећа на неке библијске стихове (Пс 104 3; Ис 18 1). То су само неки примери на којима се показује сличност између библијских *херувима* и многобројних митских бића из суседних религија. Постоје и извесне разлике. Тако разликовање мушких и женских *lamassu-karibu* у месопотамијској митологији и богиња заштитница у Египту потпуно одуара од наглашено духовне природе *херувима*.

Позно-јудејска апокрифна литература поставља их у сами врх небеске плејаде која слави Јахвеа (1Ен 61 10). У Новом Савезу су *херувими* помешани са серафимима (Отк 4 6-9), и помињу се само у Јевр 9 4. Каснија их хришћанска традиција доживљава као један од анђеоских редова, који се налазе у „самом предворју Божанства“.

За разлику од херувима о којима у Старом Савезу имамо доста података *серафими* (*sērafit*) се помињу, када су у питању канонске књиге, само код пророка Исаије (6 2-7). Занимљиво је да Исаија о њима говори као о нечем општепознатом.<sup>22</sup> Њихова служба се састоји у непрестаном слављењу Јахвеовог величанства: *свети, свети, свети је Господ Саваоџи; њуна је сва земља славе њејове* (6 3). Пророк их у кратким цртама описује: *серафими сџајаху више њеја, сваки од њих имаше шест њ крила: двома заклањаше лице своје и двома заклањаше ноје све, а двома леђаше* (6 2). Један од њих носећи живи угаљ, дотаче се усана пророкових, и тиме га ослобађа безакоња (6 6-7). Извођење њиховог имена није потпуно јасно. *Серафим* изгледа долази од речи *sārâf* (горити, пламтити),<sup>23</sup> која на неким местима означава ватрене змије отровнице (Бр 21 6.8; Пнз 8 15), као и огњене летеће змије (Ис 14 29; 30 6).

Реч *серафим* вероватно изворно стоји у некој вези са змијом, што показује и њихов издужени (змијолики) изглед. Крилате змије (уреус) са два или четири крила, на израилским печатима из 8. века пХ, су највероватније анђели чувари у облику *серафима*. Њихово повезивање с змијом указује на ватреност и чистоту *серафима*.<sup>24</sup> *Серафими* које је видео Исаија, наликују на нека египатска божанства, која су овде на карактеристично оријентални начин доводе у везу са *серафимима*. У египатском случају реч је о боговима заштитницима, који својим крилима штите свет од пракосмичког океана. Код Исаије теолошки концепт је сасвим другачији. Пророк, пре свега, показује Јахвеову доминацију над светом и *серафимима*, тако да у његовом виђењу *серафими* својим крилима нису штитили Бога или свет, већ сами себе од Јахвеове бљештеће светлости. У томе се огледа оштрица њиховог приказивања у овој визији, у којој пророк жестоко полемисхе против обожавања таквих ликова,<sup>25</sup> иако их представља као посебну духовну стварност, блиску самом Богу.<sup>26</sup> Свакако, није искључено да су и они као и херувими били

мешовита бића, човек-животиња. Томе би ишле у прилог пронађене фигуре мешовитих бића у гробницама дванаесте египатске династије нађени у Бени-Хасану. Та бића су се у профаном египатском дијалекту звала *serref*.<sup>27</sup>

Апокрифи (1Ен 61 10; 71 6) их наводе као анђеоска бића, која заједно с херувимима и офанимима стоје у највећој близини Божијој чувајући престо.<sup>28</sup> *Серафими* се не помињу у Новом Савезу, док *Трисветио* (Отк 4 8) певају четири бића, највероватније херувими. Касније хришћанско предање уврштава их у прву тријадну небеских бића заједно с херувимима и престолима.<sup>29</sup> Они тако постају редови у анђеоском свету,<sup>30</sup> о чијем се броју углавном није говорило. Обично се говорило о два *серафима*. Ориген у два *серафима* из Ис 6 сагледава Христа и Светога Духа.<sup>31</sup> *Серафими* и херувими су, по Иринеју Лионском, силе речи и мудрости Божије.<sup>32</sup> Иринеј на другом месту каже да Христос стољује над херувимима и серафимима.<sup>33</sup>

### 1. 3. АНЂЕЛИ

Српски израз *анђео* води порекло од грчке речи ἄγγελος (весник, гласник), којем се углавном преводи јеврејски реч *mal'āk*, која исто значи весник, гласник или изасланик. Корен од *mal'āk* сродан је с угаритским, арапским и етиопским кореном глагола *l'k* (слати, преносити). Од њега се изводи апстрактна именица *mal'āqut* (послање); као и именица женског рода *mal'qāh* (слање, пошиљка, предузимање, посао). У Старом Савезу *mal'āk* се среће око 213 пута<sup>34</sup> и означава особу (или више њих) овлаштену да пренесе налог, поруку или да неког о нечем обавести (уп. Пост 32 4-7; Бр 21 21; 22 5; 1Сам 16 19; 19 11; 2Сам 3 26). То подразумева премоштавање одређене просторне дистанце.<sup>35</sup> Налози који они преносе могу да буду веома различити. Наиме, *mal'āk* у Старом Савезу не значи само изасланик Божији већ може да буде и изасланик неког човека. Тако Јефтај шаље *mal'āqīm* (посланике) цару синова Амонових (Суд 11 12). Геденон шаље *mal'āqīm* (гласнике) ради устанка против Мидијана, Амалика и источних народа (Суд 6 35;

7 24). Такође, у Петокњижу се говори о гласницима које шаље неко од људи (уп. Пост 32 4,6; Бр 21 21; 22 5). Код Девтеро-Исаије (42 19) гласник Јахвеов је Израил.<sup>36</sup>

Наравно, у већини случајева *mal'âk* означава небеско биће кога Јахве шаље људима (Пост 16 7; 19 1; 21 17; 22 15; Бр 22 22; Суд 2 1; 6 11,14 итд.). Овим се показује да Стари Савез када говори о анђелима не мисли на природу или суштину тих небеских бића, него на њихову службу (Пост 16 7; 19 1; 21 17; 22 15; Бр 22 22; Суд 2 1; 6 11, 14 итд.), што је веома добро приметно блажени Августин: „*angelus enim officii nomen est, non naturae*“ (Sermo VII 3).<sup>37</sup> Због тога је могуће да у библијским списима постоје небески и земаљски изасланици. Нас овде пре свега интересују анђели Божији, они за које Јован Дамаскин каже: „Анђео је, дакле, нематеријалне (умствене) суштине, свагда покретне, самовласне, бестелесне, која Богу служи, која је благодаћу Божијом у своју природу примила бесмртност, а изглед и облик те суштине само творцац познаје“.<sup>38</sup>

Анђео се јавља људима у човечијем облику, и не поседује крила као херувими и серафими. Благодоклоњени су људима и штите их (Пост 24 7; 48 16; Изл 23 20,23; Пс 91 11), али они извршавају и казну Божију (уп. 2Сам 24 16; 2Цар 19 35; Пс 78 49). Анђели живе на небу окружујући Јахвеа у дворцу небеском (Пост 21 17; 22 11; 1Цар 22 19); негде се зову „војска Господња“ (ИНв 5 14), или „војска небеска“ (1Цар 22 19). Мада, по најстаријим јеврејским схватањима они су живели и на земљи (Пост 32 1). На неким местима се називају „синови Божији“ (Јов 1 6; 2 1; 38 7). Доста су загонетни стихови из Књиге Постања (6 1-4), где се „синови Божији“ мешају са кћерима човечим. Изгледа да се овде ради о заосталим елементима из старе семитске митологије, који су ушли у библијске списе. Каснија библијска традиција (1Ен 7, 8, 9, 10, 16, 18, 19) сматрала их је за пале анђеле.<sup>39</sup>

Старом Савезу је из разумљивих разлога страна систематски развијена ангелологија. Чињеница је да старији текстови садрже прилично оскудне представе о анђелима, наравно ако се изузме Анђео Господњи о коме ћемо касније нешто више говорити. Тако се у ранијим изве-

штајима начелно говори о слугама Јахвеовим (Пост 28 12; 32 1; 1Цар 22 19 итд), док је особеност појединих готово потпуно прикривена.<sup>40</sup> Могући разлог томе лежи у опасности да се именовањем неких од њих могао отворити пут политеизму, који је ионако био стална опасност за старосавезни јахвеизам. Задуго су њихови ликови били у позадини, тек у постегзилном периоду анђели се све чешће сусрећу као појединачна бића, што је уочљиво у књигама пророка Данила и Захарија, као и у Књизи о Јову. Прво именовање анђела појављује се у Књизи пророка Данила – Гаврил (8 16) и Књизи о Товији – Рафаила (12 15). До овога је дошло услед напретка вере у Јахвеа, монотеизам се тада већ био дубоко укоренио. Свакако да је ово било условљено наглашавањем Јахвеове оностраности.

Постоји још један разлог који је утицао на развој старосавезног учења о духовним створењима. Наиме, реч је о томе да су Јевреји за време ропства у Вавилону дошли у ближи контакт с другим народима и њиховим митологијама, поготово је индикативан сусрет с парсизмом. Заратустрина религија је располагала с богатим арсеналом духовних учења, што је подразумевало богату ангелологију. Утицај парсизма на позније списе не може се порећи. Као пример може да послужи Књига пророка Данила, још више Књига о Товији где се говори о седам духова који стоје пред Господом (12 15). Авесте говоре о шест духова *ameša spenta*, међу којима је Ахура Мазда седми. Персијско схватање духовних бића могло је инспиративно деловати на старосавезне Израилце. Осим тога, основни разлог развијању старосавезне ангелологије лежи у сазревању вере у Јахвеа, односно наглашавању његове трансцендентности, док су се неке парсистичке идеје могле интегрисати и преобликовати у контексту библијског монотеизма.

Списи настали после ропства у Вавилону говоре о више врста анђела или тачније о више функција које поједини анђели врше. Необичан је *анђео њумач* (*angelus interpres*) који се јавља у Књизи пророка Захарије (1 9.13; 2 3); он се не сме мешати с другим анђелима који се сусрећу код Захарија. Додуше, он се први пут појављује код Језекила (40 3-4). Његова улога се састоји у тумачењу визија које је

пророк имао.<sup>41</sup> У овом се огледа значајна разлика између Захарије и пророка пре егзила, где на пример Амос (7 1-6) непосредно препознаје Божију вољу. Такође, и између других предегзилних пророка и Јахвеа не постоји посредник. *Анђео тумач* се појављује у Књизи пророка Данила (7 16; 8 15; 9 22; 10 5; 12 8), тумачећи му виђења. Његово појављивање је карактеристично за апокрифну литературу (уп. 1Ен 40 8; 46 2; 52 3; 54 4; 4Језд 5 15.20), па самим тим и за Данила.<sup>42</sup> Појављивање *анђела тумача*, у мистичним струјањима постегзилног јудаизма, значило је прелаз из профетизма у апокалиптику.<sup>43</sup> Па ипак, он није производ касније апокалиптичке књижевности и постегзилног мистицизма, већ се његови трагови називају и у ранијим списима.<sup>44</sup>

Поред анђела тумача појављује се и идеја о *анђелу за-стџујнику народа*,<sup>45</sup> о чему сведочи Књига пророка Данила (10 13.21; 12 1). *Михаил* је важио као заштитник јеврејског народа. Кумранска секта Есена га је држала за спаситеља Израила.<sup>46</sup> Анђели персијског и јелинског народа се не именују (10 13.20), него се појављују као противници *Михаила* и *Гаврила*. Овде се називају нити својеврсног космичког (не метафизичког) дуализма, борба светла и таме. Та борба се одвија у космичким размерама, док изнад њих постоје анђели који узносе славу Јахвеу (Пс 29 1; 104 20; 148 2), „безбројна блажена војска надсветских умова“, по изразу Псевдо-Дионисија. На једном се месту помиње *Анђео Савеза* (*mal'ak hab'erit*) заједно с Јахвеом Цаваотом и његовим анђелом<sup>47</sup> (Мал 3 1). Међутим, лик и улога *Анђела Савеза* веома су нејасни.<sup>48</sup> Највероватније се у овом случају мисли на Анђела Господњег.<sup>49</sup>

После именовања појединих, затим разликовања по функцијама, уследила је класификација анђела. Овим се, нарочито, занимала апокрифна књижевност, пре свих апокалиптичка. Класификација се појавила и у равинској литератури. Карактеристично је да се херувими и серафими сврставају у анђеоске редове. Четири класе анђела познаје *Сгаг*. 12b: *офаними, серафими, хајиоџи* и *анђеослуја*. У 2Ен (20-22) говори се о више анђеоских редова. Тако су на шестом небу четири реда: *анђеосвих људских*

душа, седам финикса, седам херувима и седам шестокри-  
лих (серафима из Ис 6 2). На седмом небу су: арханђели,  
бестелесне силе, јосјодсјива, начала, властии, херувими,  
серафими, јрестјоли, мнојооки, офаними (изгледа да су  
овде офаними персонификовани точкови из Јез 1 15). У  
ЗвЛв анђеоски редови су раздељени на различита неба.  
Најмање пет система анђеоских класа налазе се у 3Ен.<sup>50</sup>  
У једном стиху код Трито-Исаије (63 9) појављује се ан-  
ђео кога неки називају „Анђео лица Божијег“.<sup>51</sup> Апостол  
Павле разликује седам анђеоских редова (Гал 3 19; Еф 1 21;  
Кол 1 16; 2 10; 1Сол 4 16; Јев 2 2). Један од тих редова, о који-  
ма говори апостол, чине *арханђели* (1Сол 4 16), али они су  
већ у позном јудејству били познати.

### 1. 3. 1. АРХАНЂЕЛИ

Први пут се *арханђели* помињу у 4Ен 20 7.<sup>52</sup> Иначе, срп-  
ска реч арханђел долази од грчке ἀρχάγγελος што значи  
*јрвоанђео*. Разликовали су се од других анђела по томе што  
су имали лично име; неки од њих, као на пример Уриил,  
понегде важе као кнежеви анђеоске војске (1Ен 20 1). На  
другим местима наступају као анђели звезда (2Ен 19 2),  
поготово када је реч о Уриилу кога 1Ен 82 7 доживљава  
као господара над звездама. Начелно се веровало да су  
узвишенији од анђела, што се види у 2Ен 19 3, где стоји:  
*Ово су арханђели, који су изнад анђела, и они уређују сав  
живој, небески и земаљски*. Тиме се показује њихова  
одговорност пред Богом, за космички ред. Њихов број  
у различитим списима осцилира, углавном се говори  
о седам, шест или четири арханђела. У 1Ен 29 1 помињу  
се седам арханђела по именима: *Уриил, Рафаил, Рајуил,  
Михаил, Сариил* (или *Сариквиил*), *Гавриил* и *Рамиил*.  
Иста књига говори о четири престопа арханђела (1Ен 9 1;  
40 1): *Михаилу, Гавриилу, Уриилу и Рафаилу*; нешто даље  
(40 3) уместо *Уриила* стоји *Фануил*. Словенски Енох зна  
за три арханђела: *Михаила, Гавриила и Фревоила јисца*.  
Седам првоанђела помињу се и у Завештању Левијеву (8).  
Јерусалимски таргум (Пнз 34 6) напомиње шест арханђела:

*Михаил, Гавриил, Меташирон, Јефиил, Уриил и Јефефија.* Улоге арханђела су се могле међусобно мењати; Еноха је водио *Уриил, Гавриил* и такође *Анђео Мира* (1Ен 40 8; 52 5).<sup>53</sup> У 1Ен 20 за њих се каже: *И ово су имена анђела који њосмајрају. Уриил*, један од светих анђела, који је изнад света и изнад Тартара. *Рафаил*, један од светих анђела, који је изнад људских душа. *Рагуил*, један од светих анђела чија је освета над светом светлости. *Михаил*, један од светих анђела...постављен је над највећим делом људског рада и над хаосом. *Саракаил*, један од светих анђела, који је постављен над душама, које су у духу грешиле. *Гавриил*, један од светих анђела, који је изнад раја и змија и херувима. *Ремиил*, један од светих анђела, кога је Бог поставио над онима који васкрсавају. Упркос томе што су именовани само двојица од њих имају јасно изражену персоналност – *Михаил и Гавриил*.<sup>54</sup>

Касније хришћанско предање садржи обиље извештаја о анђеоским бићима. Ни у њему као ни у Светим списима не постоји систематски развијена ангелологија. Оци говоре о разлици између анђеоских редова,<sup>55</sup> мада се не упуштају превише у њихово разврставање. Псевдо-Дионисије<sup>56</sup> наводи три степена небеске јерархије, од које свака има по три лика. Највиши јерархијски ред (*серафими, херувими, њресџоли*) стоји у непосредној вези са Богом, док је најнижи (*начала, арханђели, анђели*) у непосредном односу са људима. Ред између (*јосиодсџива, силе, власџи*) не стоји ни са Богом нити са људима у непосредној вези, него светлост Божију преузимају од вишег реда и преносе је нижем.<sup>57</sup> Остали оци, пак, наглашавају више њихову безбројност, као на пример: Климент Александријски,<sup>58</sup> Јован Златоуст,<sup>59</sup> Атанасије Велики<sup>60</sup> и други. Поред већ познатих редова постоје још многи, чија су имена људима непозната.<sup>61</sup> Међутим, један анђео који се често појављује у Старом Савезу, више је привлачио пажњу отаца. Реч је о Анђелу Господњем.



Између свих већ поменутих анђела, један се посебно издваја, а то је *Анђео Госѿодњи* (*mal' âk jhwĥ*). Заправо, одмах се поставља питање да ли се овде уопште ради о анђелу? Израз *mal' âk jhwĥ* сусреће се у Старом Савезу 58 пута, а на једанаест места помиње се *mal' âk 'alohim*.<sup>62</sup> Многа старосавезна предања као што су делови Петокњижја, историјски корпус девтеронномиона, пророчки списи, па чак и мудросно-поетски делови помињу *Анђела Госѿодњеѿ*. Наравно, он није на исти начин посматран у свим списима, нити су његов лик старосавезни писци посматрали само са једног аспекта. Многострукост предања, а самим тим и теологија унутар Старог Савеза, условљавају различите приказе лика *mal' âk jhwĥ*. Осим тога, предања о *Анђелу Госѿодњем* протежу се готово кроз читаву старосавезну повест. Још од најстаријих времена његов лик је фигурирао у религијској свести библијских писаца. Тај теолошки континуум сигурно није био једнако наглашен у различитим предањима и различитим историјским периодима. Лик старосавезног *Анђела Госѿодњеѿ* може се посматрати са више аспеката. Из богословске перспективе најважнија су три: 1) *Анђео Госѿодњи* као заштитник и избавитељ Израила; 2) међусобни однос Јахвеа *Анђела* и 3) теофанијски елементи у наступу *Анђела*.

*Анђео Госѿодњи* је оличење силе (Зах 12 8), доброте (1Сам 29 9) и мудрости (2Сам 14 20). Често његов наступ значи спасење (Изл 14 19; Бр 20 16), понегде најављује спасење (Суд 13 6). Као избавитељ и заштитник народа *Анђео* се посебно показује приликом Изласка из египатског ропства, и ту се показује читаво предање<sup>63</sup> тако да су неки говорили о *Анђелу изласка*.<sup>64</sup> Извештаје о *Анђеловом* праћењу народа приликом Изласка и путовања кроз пустињу забележени су у Изл 14 19; 23 20сс; 32 34; 33 2; Бр 20 16. Врло је вероватно да у вези са овим предањем стоје и ИНв 5 13сс и згода са Валамом (Бр 22 22-27.31-32.34-35).<sup>65</sup> У догађају са Валамом служба *Анђела Госѿодњеѿ* састоји се у томе да спречи Валама, што иде у прилог Израилу. Ти-

ме се показује да *mal'āk jhwh* као избавитељ и заштитник Израила не мора бити нужно пратилац. *Анђео* избавитељ народа не појављује се само у догађајима везаним за Израел из ропства. Три пута се у старосавезним списима говори о *Анђелу Госѿодњем* који је избавио Јерусалим од асирске војске (2Цар 19 35; Ис 37 36; 2Дн 32 21). Приликом јављања *Анђела* употребљен је глагол *jācā'*, који се више-струко доводи у везу са теофанијама.<sup>66</sup>

Библијски текстови у којима се појављује *mal'āk jhwh* као избавитељ и заштитник Израила – било народа или појединаца – донекле указују на различитост између Јахвеа и *Анђела*. Јахве „шаље свог анђела“ и он обавља Јахвов налог. Читалац приликом читања ових стихова долази до недвосмисленог закључка да се ради о две личности, Богу и *Анђелу*. Међутим, дубље анализе показују да ствари нису једноставне. Наиме, у догађајима у којима је *Анђео Госѿодњи* представљен као избавитељ и заштитник, долази до извесног преплитања улога *Анђела* и Јахвеа. Целокупна старосавезна литература сведочи да је Јахве схватан као избавитељ и заштитник Израила, он је светац Израилов (*q'ēdōš jīsrā'el*: уп. 2Цар 19 22; Пс 78 41; Ис 10 20; 17 7; 29 19; 31 1; 37 23; 41 16; 55 5; 60 9.14; Јер 50 29; 51 5). То функционално преплитање улога Бога и *Анђела*, истовремено отвара уопште питање односа између Јахвеа и његовог *Анђела*.

Један од основних проблема који се поставља при разматрању лика *Анђела Госѿодњеи* у Старом Савезу јесте управо његов однос према Богу. Библијски текстови који говоре о *Анђелу Госѿодњем* могу се разврстати у неколико категорија. Прво, у једном броју текстова *Анђео* и Јахве су готово истоветни (Пост 16 7-14; 31 11.13; Изл 3 2.4.6.14; Изл 23 21; Суд 2 1; 13 3.6.9.13). Стиче се утисак да се овде ради о једној личности. Друго, Јахве и *mal'āk jhwh* се у истом извештају јављају наизменично, час један – час други (Пост 21 17; 22 11.15; 48 14-16; Суд 6 11-12.14.16.20-22). Они су толико испреплетени да се у истој улози појављују у истом текстуалном одломку. Треће, *Анђео* се разликује од Јахвеа; њега он углавном шаље (Пост 24 7.40; Изл 14 19; 23 20cc; 32 34; 33 2; Бр 20 16; 1Дн 21 15-16) или се *Анђео* обраћа Јахвеу (Зах 1 12).

Анђео Госѿодњи се појављује паралелно с Јахвеом и говори или наступа у првом лицу као да је он Бог; тако се јавља праоцу Јакову у сну и говори: *Ја сам Боѿ од Веѿи-ла, ѿде си ѿрелио камен и учинио ми Савез; усѿиани сада и иди из ове земље, и врати се у ѿсѿојдину своју* (Пост 31 11-13). Агара с њим разговара као са самим Богом (Пост 16 7-13). На још многим местима у Књизи постања његов наступ је идентичан с Јахвеовим (Пост 21 14-21; 22 10-18; 48 16). Приликом Јахвеове теофаније на Хориву (Изл 3 1-14), помиње се и Анђео, који у њој учествује: *И јави му се Анђео Госѿодњи у ѿламену оѿњеном из куѿине. И ѿоѿлега, а ѿо куѿина оѿњем ѿори а не саѿорева* (2). Анђео Господњи обраћа се Израилу као сѿм Јахве подсећајући га на ослобађање из Египта: *извео сам вас из Еѿиѿѿа и довео вас у земљу за коју сам се заклео оцима вашим...* (Суд 2 1). Још израженије поистовећивање Анђела Госѿодњеѿ са Богом налази се у једној перикопи из Књиге о судијама (гл. 13), која доноси најаву Самсоновог рођења. Када су након разговора с непознатим човеком Маноја и његова жена установили да су говорили са Анђелом Госѿодњим, Маноје рече: *заистѿа ћемо умреѿи, јер видесмо Боѿа* (22). Ова теологија није страна ни пророцима, тако Осија подсећа (12 4b-5a) ... *и у сили својој дори се с Боѿом. Бори се с Анђелом, и надјача*; пророк мисли на Јаковљев сусрет и рвање с Јахвеом код Фануила (Пост 32 24-30).

У другом корпусу текстова *tal'ak jhwh* и Јахве су за-мењиви, то јест појављују се као синоними. У Зах 12 8, једном од најмлађих текстова, каже се: *У онај ће дан Госѿод заклањати сѿѿановнике Јерусалимске и најсладији међу њима биће у ѿај дан као Давид и дом ће Давидов биѿи као Боѿ, као tal'ak jhwh ѿред њима*. Дом Давидов се упоређује са Јахвеом, а у продужетку са *tal'ak jhwh* (Зах 12 8). На другом месту код Захарија (3 4-5), који је из ранијег периода обнове, описује се првосвештеник Исус како стоји пред Анђелом Госѿодњим, док га сатана оптужује. У тексту се помиње *tal'ak jhwh* и Јахве, али је немогуће да су ове варијације ствар стила. Уз то, нису постојале две улоге. Поглавар свештенички стоји пред

Анђелом (3<sub>1</sub>) – Господ говори сатани (3<sub>2</sub>) – а Анђео нареди да скину Исуса (3<sub>3</sub>). Анђео је тај који од поглавара свештеничког узима његово безакоње (3<sub>4</sub>). Најчуднија је улога Анђела. Наиме, да су Јахве и *mal'âk jhwh* одвојени да ли би сатана оптуживао Исуса пред Анђелом, а не Господом? И да ли би Анђео преузео безакоње на себе и наредио свлачење Исуса? Најразборитије тумачење текста било би да су *jhwh* и *mal'âk jhwh* истоветни.<sup>67</sup>

Анђела *Госїодњеї* видео је Гедеон. Међутим, поред Анђела *Госїодњеї* јавља се и Господ. У првом делу приче Гедеону се јавио Анђео *Госїодњи*.<sup>68</sup> У даљем тексту Анђео се представља као Господ (Суд 6<sub>14.16</sub>). Коначно када је Анђео *Госїодњи* нестао, Гедеон схвативши кога је видео, веома се уплаши.<sup>69</sup> Страх је очигледно долазио од Божијег исказа у Изл 33<sub>20</sub>: *нећеш моћи видети лица моја, јер не може човек мене видети и остати жив*. Сличан догађај се десио и са Самсоновим родитељима. Они су исто видели Анђела *Госїодњеї* и уплашили се из страха да ће умрети (Суд 13<sub>22</sub>). Паралелитет субјеката, као и поистовећење *mal'âk jhwh* са *jhwh* сведочи о њиховој истоветности. Још један догађај истовремено говори о Богу и Анђелу. То је приповест о жртвовању Исака (Пост 22<sub>1-19</sub>). На почетку приповести сâм Бог тражи од Авраама да жртвује Исака (22<sub>1-2</sub>), али се на брду Аврааму јавио *mal'âk jhwh*, мада се чини да је изворно стајало *mal'âk 'elohim*.<sup>70</sup> Разликовање између Бога и Анђела показује се у Анђеловим речима: *Онда ја зовну Анђео Госїодњи с неба и рече: Аврааме, Аврааме, а он одговори: ево ме. ...*<sup>15</sup> *Анђео Госїодњи зовну с неба друји људи Авраама,*<sup>16</sup> *и рече: Собом се заклех, рече Госїод: кад си њо учинио и ниси њожалио свој јединца сина,*<sup>17</sup> *блајословићу њошомство њвоје...* (Пост 22<sub>11.15-17</sub>). Анђео у овом одељку не каже: „сада знам да ме се бојиш“, него „сада знам да се бојиш Бога“ (ст. 12). На основу овог чини се да је реч о две личности. Опет, стих 16 указује да ствари и нису до краја јасне, јер нема уобичајене формуле *n'im jhwh*, него Анђео говори у „ја форми“, што је карактеристично за Бога.

Постоје у старосавезним текстовима многа места у којима се *mal'âk jhwh* донекле разликује од Јахвеа. Ту је Анђео

представљен као Божији изасланик, његов гласник. Обично за њега Јахве каже мој Анђео (*mal'aki*). Већина наведених стихова где Јахве шаље свог Анђела указују на различитост (Пост 24 7-40; Изл 14 19; 23 20сс; 32 34; 33 2; Бр 20 16; 1Дн 21 15-16). Када је Авраам слао слугу да доведе жену из рода његовог за сина Исака (Пост 24 7), храбри га: *Госјод Бој небески, ..., он ће њослаћи Анђела својега њред њободом да доведеш жену сину мојему оданге*. Још се очитије види разлика између Јахвеа и Анђела његова у (Изл 33 2-3): *И њослаћу њред њободом Анђела, ... И одвешће вас у земљу у којој њече мед и млеко; јер нећу сам ићи с њободом...* Анђео који врши функцију тумача Захаринијих виђења (Зах 1 7-6 15) јесте у ствари Анђео *Госјодњи*. Овде се, такође, уочава јасна разлика између њега и Јахвеа, нарочито када се он моли: *Тада Анђео Госјодњи одговори и рече: Госјоде над војскама, када ћеш се већ смиловаћи Јерусалиму и њрадовима Јудиним* (1 12). Када је Давид избројао народ и разљутивши Јахвеа казна је стигла у виду помора и мача Анђела *Госјодњеј* (2Сам 24 15-16; 1Дн 21 14-15). Посебно карактеристично у оба извештаја јесте Јахвеово заустављање Анђела.

Дакле, Јахве и *mal'ak jhwh*, на основу наведених стихова, нису једна личност, али у једном стиху, иако раздвојени, они се на тајанствен начин суштински повезују. Текст гласи: *Ево, ја шаљем Анђела својега њред њободом да ње чува на њућу, и да ње одведе на месјо које сам њи ѡрипремио. Пошћуј ја, и слушај ја. Не дуни се ѡроћив њега, јер вам неће ојросћићи ѡресћуће, јер је моје име у њему* (Изл 23 20-21). Овај одломак је почетак проповедничког епилога (23 20-33) Општег законика (Изл 20 22-23 33), који претходи склапању Савеза. Неколико ствари пада у очи. Прво, Бог пове­рава вођење народа Анђелу. Друго, стих 21. садржи четири глагола (*šatar, šata, m'arar, n'as'a*) која истичу послушност Анђелу као да је он Бог. Треће, овај Анђео може да опрашта грехе. Коначно, Божије име је у њему (*ki š'mi b'qirbū*). То значи да Божија сила, присуство и моћ делују у њему, он дејствује као Бог на земљи. Даље можемо приметити да је овај одломак састављен у складу са безусловним божанским обећањем, упозорењем и условним обећањем.<sup>71</sup> Врло

занимљив закључак износи Ајхрот, по коме се овај исказ објашњава тиме што носилац Божијег имена, открива и реализује присуство Бога Савеза лично.<sup>72</sup> То може бити тачно, али језик одломка неизбежно наводи на мисао о засебном постојању и дејству и поред свакако најближе интимности и “сарадње” са Богом. Ако се прочита текст, без икаквог теолошког профилактичког средства, изгледа да је Анђео засебно биће које служи божанској сврси.<sup>73</sup>

На основу изложеног може се рећи да је *Анђео* гласник једног Бога, који га истовремено оприсутњује на тај начин да не представља неко друго, од Јахвеа одвојено биће. Постоји јака веза, готово идентификација ликова. Поготово ако се вратимо на исказ *јер је моје име у њему*. Именовани егзистира у имену, тако да име садржи суштину свог носиоца.<sup>74</sup> Настанити име своје значи реално бити ту. Јахвеово име је у његовом *Анђелу*, то значи Јахве је реално присутан у *Анђелу*, а преко *Анђела* у народу, коме се по имену открио као Бог који ће бити присутан. У богојављању на Хориву (Изл 3 2), *Анђео* се јавља из гореће купине: *И јави му се Анђео Госѿодњи у ѿламену оињеном из куѿине*, и додаје *ја сам Боѿ оца ѿвојеѿа, Боѿ Авраамов, Боѿ Исаков и Боѿ Јаковљев* (3 6). *Анђео Госѿодњи* овде за себе каже *Ја сам Онај који је ѿу – ’eh<sup>h</sup>jeh ’a<sup>h</sup>ser ’eh<sup>h</sup>jeh*. Агара *Анђелу Госѿодњем* каже: *Ти си ’el r<sup>o</sup>i – Боѿ Свевидећи [који ме види]* (Пост 16 13). Према Пост 32 24-30 Јаков се прешавши Јавок, по библијском тексту, рвао са Богом, пророк Осија тај догађај интерпретира у 12 4, али га допуњује *С Анђелом се дорио и надвладао ѿа* (12 5).

Из ових замршених односа није лако наћи задовољавајући одговор. И даље остаје отворено питање: Ко је заправо *Анђео Госѿодњи*? У каквој вези стоји с Јахвеом? Још од патристичког доба многи теолози и егзегети покушавали су да дају одговор на то питање. Одговор у највећој мери зависи од схватања односа између Бога и *Анђела*. Сасвим је сигурно да није на истом нивоу с другим анђеоским бићима, која се срећу у Старом Савезу. Он очито стоји у једном специфичном односу с Богом. Библисти се већ дуже време баве овим проблемом, покушавајући да

нају задовољавајуће решење. Тако се међу њима појавило неколико теорија о *Анђелу Госѿодњем*.

За један број библиста, који прихватају континуитет између вере старих Израилаца и хришћанства, а одбацују јављање Логоса у Старом Савезу, *Анђео* је манифестација самог Јахвеа, његово самооткривање. То је теорија идентитета.<sup>75</sup> Други библисти, који више наглашавају различитост Бога и *Анђела*, покушали су овај феномен да објасне идејом ипостазе.<sup>76</sup> Један број, нарочито новијих, али и старијих библиста заступа теорију интерполације.<sup>77</sup> Они сматрају да је *Анђео Госѿодњи* плод каснијих теолошких спекулација. Наиме, ради се о томе да су каснији редактори, из постегзилног периода, на местима где је изворно стајало Јахве или Елохим убацили *Анђео Госѿодњи*. У оквиру римокатоличке традиције *mal'âk jhwh* се почео схватати као створење Божије и он заступа Бога када се јавља људима на земљи (*ex cathedra*). То је такозвана репрезентативна теорија која би у најкраћим цртама гласила: *Анђео Госѿодњи* је биће који наступа у Божије име снагом божанског ауторитета. *Анђео* је биће различито од Јахвеа, односно створено биће духовне природе.<sup>78</sup> Има и оних егзегета који заступају теорију откривења, по којој *Анђео Госѿодњи* није спона са трансцендентним Јахвеом, него знак и носилац његовог невидљивог присуства.<sup>79</sup> Један број старијих библиста сматра да се у Старом Савезу у лику *Анђела Госѿодњеѿ* јављао сам Логос Божији.<sup>80</sup> Овакво тумачење се обично назива теорија Логоса или логостеорија. Постоји још велики број засебних мишљења.<sup>81</sup>

Основни приговор који би се могао упутити већини горенаведених библиста, укључујући и представнике већине теорија, јесте методолошки приступ проблему *Анђела Госѿодњеѿ*. Наиме, дуго већ влада мишљење да се разни старосавезни феномени, укључујући наравно и лик *Анђела Госѿодњеѿ*, требају посматрати изван контекста касније познојудејске и ранохришћанске перспективе. То значи да *Анђела Госѿодњеѿ* треба посматрати искључиво у контексту Старог Савеза. С друге стране, *Анђео Госѿодњи* се посматрао као феномен значајан сам по себи. Међутим, чини се да су

се данас ствари донекле измениле и да постоји бољи приступ овом проблему. Наиме, преиспитује се уопште сама природа библијског монотеизма. Истраживања појединих теолога иду у смеру преиспитивања досадашњег схватања старосавезног поимања Бога. У том контексту лик *Анђела Госјодњеї* осветљава се из једне сасвим нове перспективе. Он се почиње сагледавати у контексту библијског монотеизма. Важно место све више заузимају познојудејска и ранохришћанска схватања ранијег *Великої Анђела*.

*Анђео Госјодњи* се доводи у везу са неким познојудејским ангелолошким представама. Неколико тачака су по овом питању врло важне. Прво, познојудејско предање о анђеоском лику Метатрона, који се на једном месту назива “мали Јахве” (уп. 3Ен 9.10.12). Друго, апокалиптичке визије лика Сина Човечијег који је често представљан ангелообразно, као нпр. у визији пророка Данила (7 13-14).<sup>82</sup> Треће, теолошке спекулације Филона Александријског и његово поистовећивање Логоса са *Анђелом Госјодњим*. Четврто, Септуагинтин превод Ис 9 6, где се појављује  $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\varsigma \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ . Поготово када се те јаке теолошке слике доведу у везу са ранохришћанским ангело-христолошким представама. Познат је феномен ангелолошке христологије ране Цркве, као и касније отачко христолошко тумачење старосавезног *Анђела Госјодњеї*. То питање данас заокупља знатан број библиста и теолога, и наново актуализије питање старосавезног монотеизма и међусобног односа Старог и Новог Савеза.<sup>83</sup> Хришћански оци су у лику *Анђела Госјодњеї* видели предоваплоћенско јављање Логоса.

\* \* \*

Приликом сагледавања лика старосавезног *mal'ak jhwh* два наведена аспекта су врло важна. То је феномен теофаније не само када се јавља *Анђео* него уопште и чињеница да *mal'ak* није ознака за посебно, сталнопостојеће и створено биће, него се њиме означава служба – гласник Божији, који истовремено исијава самог Бога. У извесном смислу *mal'ak jhwh* је форма јављања Јахвеа, односно он је његов лик, кога су старосавезни теолози

III ←  
109-111.

IV ←  
232-235.

IV ←  
129-131.

IV ←  
125-182.



описивали антропоморфно.<sup>84</sup> *Анђео* је пролазно утоњавање Бога у видљиво, при чему Божанско биће и даље остаје скривено у својој мајестетичности.<sup>85</sup> С друге стране, *Анђео Госџодњи* јесте знак и носилац његовог невидивог присуства.<sup>86</sup> Кроз *Анђела* се пројављује присуство Бога, који се открива као „Онај који јесте ту“. То значи да *mal'ak jwhw* представља извесну спону између Бога и света. Свуда где се јавља *Анђео*, по успелом изразу Х. Гроса, показује се као орган посебних односа Савеза између Јахвеа и Израила.<sup>87</sup>

*Анђео* је више Јахвеово лице у чину јављања. Јахве се у лику *Анђела* посредује свету. Чак и оне теофаније које не помињу *Анђела*, а где се Јахве јавља у обличју човека (анђела), сведоче о анђеоском лицу Јахвеа. Иако се за *mal'ak jwhw* може рећи да је Јахвеова форма јављања, и истовремено знак његовог присуства, ипак *mal'ak jwhw* у извесном смислу представља другост у односу на Јахвеа. Он је у теолошким спекулацијама на неки начин Божанска ипостаза.<sup>88</sup> Присталице теорије ипостаза донекле су у праву када тврде да је *mal'ak jwhw* „од Јахвеовог личног бића одвојено и ипостазирано дејство Јахвеове љубави“. <sup>89</sup> То ипостазирано дејство у потпуном је сагласју са Богом. Постоји неоспорно јединство у нивоу воље, мада чињеница да *mal'ak* значи гласник говори о извесном разликовању између Јахвеа и *Анђела*. Опет, с друге стране, не постоји оштро растојање између „Божијег посланства“ и теофаније, јер се Јахве у чину јављања посредује као лик сагледив човеку. Тај елемент посредовања присутан је у лику *Анђела Госџодњеи*.

Библијски списи показују да су, с једне стране, Јахве и *Анђео* различити, и с друге, да су они на чудесан начин истоветни. За старосавезну теолошку мисао условно се може рећи да се, када је у питању јединство Јахвеа и *Анђела*, ради о јединству воље и да је при том началствујући Јахве. *Анђео* испуњава вољу Јахвеову. Ипак, њихово јединство не исцрпљује се само на нивоу воље. Није само испуњавање Божије воље знак јединства са Богом, поготово не јединства које постоји између Јахвеа и њего-

вог *Анђела*. У *Анђелу Госѿодњем*, по исказу А. Р. Џонсона, садржана је осцилација између појединачног и саборног јединства у појму Бога.<sup>90</sup> Јахве је један, он се пројављује у *Анђелу*, у коме је „његово име“. Истовремено, *Анђео* је нешто друго, нешто што није потпуно Јахве. Са теофанијског аспекта могло би се рећи да је *Анђео* слика Јахвеова. Занимљиво је да, према мишљењу Еткинсона, реч *mal'ak* понекад значи ‘слика’ или ‘представа’.<sup>91</sup> То значи да *mal'ak* „може да означава конкретну ствар у њеним различитим исијавањима“.<sup>92</sup> *Анђео* је слика која исијава лик Јахвеов. Занимљиво је да је још Филон Александријски говорио за Логоса, који се јавио у лику *Анђела Госѿодњеи* из купине, да је икона Бивствујућег.<sup>93</sup> *Анђео* се може схватити као икона Јахвеова.<sup>94</sup> Нека пророчка виђења Јахвеа (Ис 6 1-6; Јез 1 26-28; Ам 7 7; 9 1а), која не говоре о јављању *Анђела*, сведоче да се сâм Јахве показује ангеломорфно, то јест антропоморфно. Међутим, да би био икона Јахвеова, *Анђео* мора са њим да чини јединство које је изнад сагласја воља. Нешто представити, као форма његовог јављања, истовремено га оприсутњавајући значи са њим бити у посебном јединству – јединству које је излазило из домена интересовања и искуства старосавезних теолога.<sup>95</sup>

Библијски писци су говорили о *Анђелу* искључиво у контексту теофанија у којима је он на овај или онај начин представљао Јахвеа. У старом свету блискоисточних митологија познат је феномен констелације два бога, нпр. Ел – Ваал. Однос Јахве – *Анђео* у извесној мери изражава ту констелацију. Наравно, употреба синтагме *консиѿелација два Боја* изискује додатну прецизност. Ту је заправо више реч о форми мишљења, односно митској парадигми, која може бити испуњена различитим садржајем, што је случај са старосавезним јахвеизмом. Међутим, с икономског аспекта то и није безначајно. Митски обрасци, иначе врло постојани као структуре мишљења, лакше су се мењали када је била у питању сама садржина вере. Такав ментални образац примењен на Јахвеа и његовог *Анђела* уводио је већ у Старом Савезу извесну “мноштвоност” у биће Божије. Констелација два Бога, односно сам

ментални образац, у извесној мери је припремио терен каснијем хришћанском исповедању Христа као “другог” Бога. Опет, с друге стране, због изразите Јахвеове монархичности старосавезна мисао је јасно допирала до идеје само једног Бога. Концепт монархичности најјаче је изражен на релацији Јахве – *Анђео*. Јахве је један, али поред њега се јавља *Анђео*, који се због чињенице да представља глас, слику и ипостазу Божију може сагледати као Јахвеов “тајанствени двојник”, који са њим стоји у загонетном јединству и управо као такав може да га посредује у чину јављања. Потпуна прецизност одређивања односа између Јахвеа и *Анђела* није могућа из перспективе Старог Савеза. Библијски писци у описима теофанија, у којима се Јахве јавља са обличјем или се јављао *Анђео*, нису размишљали о међусобном односу Јахве – *Анђео*. Уопште, таква врста размишљања била је страна библијским теолозима, они нису залазили у метафизичка питања таквог типа.

У многим библијским извештајима, *Анђео Госјодњи* се показује као субјект теофанија. Иако је субјект, ипак *Анђео* истодобно указује на Бога. У лику *Анђела* назире се “неко виши”; није *Анђео* сам по себи присутан. Сама представа *Анђела* указује на још неког, кога он представља. Значај многих теофанија, у којима се јавља *Анђео*, састоји се у томе да се иза видивог *Анђела* назире невидиви Бог. Старосавезни *Анђео Госјодњи* указује на Бога и сведочи о Њему. Наравно, тиме се не завршава његова улога у Старом Савезу. *Анђео*, најављујући и представљајући Бога, показује извесну динамичност у бићу Божијем, то јест Бог се у лику *Анђела* “протеже” ка свету. Овим се заправо поставља ново богословско питање – поготово ако се третира из новосавезне и патристичке перспективе – које би гласило: на који се начин или боље како се Бог јављао већ у Старом Савезу? Нови Савез и црквени оци наглашавају да се Бог открива у Логосу. Хришћански оци су у *Анђелу Госјодњем* видели старосавезни праобраз Христа, предвечног Логоса кроз кога Бог општи са светом од почетка.

Веровања у негативне, зле силе морало је у некој форми да постоји од самих почетака Израила. На то указује сама чињеница да су таква веровања била заступљена у целокупном семитском свету, окружењу из кога је Израил „никао“ и у коме је „узрастао“. С друге стране, то је ствар општељудског искуства – „на неки начин зло постоји“. Човек уопште, било да је на nižем или вишем ступњу религијске свести, било да је политеист или монотеист, било да има оптимистичан или песимистичан поглед на свет, на овај или онај начин – интуитивно или појмовно, осећа паклени задах зла које му представља егзистенцијалну претњу. Негативне силе, које се манифестују у различитим формама, суштински су везане с идејом зла. Зло као да плете невидиве нити око живота угрожавајући га у самој основи – претећи му уништењем. Зло је тамо где нема живота, тамо где се он негира. Зло се за старе Израилце пројављивало у хаосу, пустињи, рушевинама, тмини, запуштености, одметништву, кршењу Савеза... Зло је одсуство Јахвеа, Бога савезника – даваоца живота. Касније је више била наглашавана метафизичка димензија зла као муња с неба *йаде Сајана* (уп. Лк 10 18).

Пре него се нешто више каже о „свету злих сила“, требало би обратити пажњу на један важан термилошки феномен. Наиме, да ли се реч демон, демонски може без задршке примењивати на старосавезне силе које у себи носе нешто негативно и зло. Реч демон као опште обележје за зло и негативно не постоји у старосавезним списима. Она нема језички еквивалент у јеврејском језику у смислу општег појма.<sup>96</sup> Сам појам демон појављује се септуагинтиној верзији старосавезног текста, где се многа негативна „бића“ из Старог Савеза означавају речју *δαίμων*.<sup>97</sup> Грчка реч *δαίμων* носи у себи одређена предзначења. Демон је у то доба најчешће значао некакво зло међубиће или посредно биће супротстављено добру и пожељном.<sup>98</sup> У тим улогама се појављује и у Новом Савезу као и другим познојудејским текстовима. Међутим, пре

“додира” са грчком културом, то што се касније означавало демонским бићима, био је један широк спектар старозападних асоцијативних слика и представа. Те слике су на разне начине изражавале нешто непожељно, без обзира на то да ли је долазило у разорним таласима океана (мора), из обамрле пустиње или тмине напуштених зидина испуњених урлицима дивљих звери. Непожељно се повезивало са болешћу или нечистотом, и свим оним што је угрожавало човека. Ми ћемо их из конвенционалних разлога остваривати као демони или демонска бића.

## 2. 1. ТВОРЕВИНА И ХАОС

Блискоисточни митови који казују о постанку света углавном говоре о његовом настанку из првобитног принципа или принципâ, који су представљени као праокеан или као пратама, а често су присутна оба мотива. Тешко је закључити да ли се ту ради о „постојећем“ воденом тоталитету, прикривајућој пратами или о нечем што још није – „некаквој онтолошкој празнини“. Ако се ти извештаји анализирају логиком есенцијалистичке онтологије свет настаје из предпостојеће материје – биће се претаче у биће. Логиком егзистенцијалистичке онтологије облично и лично настаје из безобличног и безличног – биће настаје из небића. Међутим, есенцијалистичке и егзистенцијалистичке категорије тешко се без задршке могу применити на блискоисточна схватања стварности. Стари људи Блиског истока су те феномене превасходно доживљавали као *непожељно* и *пожељно*. Водена прамаса и прикривајућа пратама су непожељно, поредак и светлост су пожељно. Постојале су ствари које подржавају и омогућују живот и оне које су супротстављене, али без којих није могућа динамика постојања. На то посредно указују и мотиви стварања и одржавања света у којима се богови боре или савладавају силе хаоса које прете свету повратком у хаотичну безобличност.

Из више могућих разлога хладни праокеан и прикривајућа пратама доживљавани су као непожељно. Пре свега, то су психолошки – у смислу страха од воде и таме, и

физикално-искуствени где човек искуствује разорну моћ воде и умртвљујућу тмину. Човек је одувек сумњао да иза творевине лежи амбис безобличности и да цела творевина може да потоне у тај амбис, да хаос означава претњу свему створеном. Заправо, прастање света представља стање непожељног хаоса.<sup>99</sup> Видиве манифестације хаоса су тама и вода. У митским спевовима врло су изражене персонификоване слике првобитних, негативних принципа. У сликовној мисли народа старог Блиског истока ови прапринципи су приказивани као водене немани и зла божанства, која су савладали богови реда и поретка. Шта се у суштини иза ових слика крије тешко је поуздано одредити. Било је то једно од важних питања из којих се разумевао шири аспект живота. У блискоисточном контексту ти мотиви су често повезивани са владарском идеологијом, где се божанске инсигније преносе на владаре у њиховој борби против друштвено-политичког хаоса.<sup>100</sup>

У ову мисаону конструкцију мање-више уклапа се највећи број блискоисточних митова о постанку. Чувена космолошка поема *Енума елиш* казује да су богови и свет настали из првобитних водених принципа Апсуа и Тиамат, када су они помешали воде. Та поема је најрепрезентативнији космогонијски текст старе блискоисточне културе. После настанка генерација богова и убиства Апсуа на сцену ступа новоизабрани врховни бог Мардук. *Енума елиш* говори да до стварања долази услед Мардукове победе над Тиамат и другим неманима (ANET, 60-72; TUAT 3, 2, 565-603). Постајање света и борба за његово одржавање приписује се боговима или врховном богу.

Будући да је то била једна од мисаоних преокупација древних митолога, сасвим је логично претпоставити да су се та питања наметала и старосавезним теолозима. Врло је могуће да је најстарији приступ постанку повезивао стварање с борбом између Јахвеа и противника који представља хаос. Таква борба је изражена у неким стиховима (уп. Јов 9 13; 26 10-14; 38 8-11; Пс 74 12-17; 89 10-14; Ис 27 1; 51 9). Сасвим је извесно да се ту ради о песничким алегоризацијама,<sup>101</sup> преживелим у језику. Међутим, највероватније се

иза ових песничких слика делом крије један предизгнански теолошки концепт близак хенотеистичким или монолатријским уверењима. Сlike и симболи тадашњег света били су општеважећи на тим просторима. С временом је услед развоја идеје монотеизма дошло до суштинског супротстављања митском разумевању света. То се поготово види у такозваном првом извештају о стварању (Пост 1).

Средишњи старосавезни извештај о стварању (Пост 1 1-2 4а), вероватно записан за време ропства у Вавилону, не говори ниокаквој борби. Творевина настаје Јахвеовом речи: „нека буде“. Иако извештаји из Пост 1 има доста сличности са *Енума елиш*, ипак он у основи превазилази концепт ранијег мита. Не постоје првобитни приципи, нити свет настаје из њих. Првобитно стање света описано је као *tohû wâvohû*, мада се оно појављује после првог стваралачког чина.<sup>102</sup> До таквог мишљења је требало доћи, оно је производ динамике теолошких идеја у Старом Савезу. Тешко је претпоставити да су Израилци Јахвеа у ранијем периоду сматрали творцем *ex nihilo* у каснијем позно-јудејском и новосавезно-хришћанском смислу. Наиме, такозвани старосавезни симболи вере (уп. Пнз 6 20-25; 26 5-10; ИНв 24 2-13), не славе Јахвеа као творца, него као Бога делотворног у време патријараха, то јест Бога избавитеља. Неки стихови у којим се говори о стваралачком чину Јахвеовом уско су повезани с идејом Бога избавитеља (Пс 89 8-18; Ис 42 5; 43 1; 44 24-28).<sup>103</sup> Ни јеврејски глагол *bârâ* не значи нужно стварање ни из чега, него стварање нечег новог, чега раније није било. Субјект овог глагола може да буде само Јахве (Пост 1 1; Пс 89 12.47; 104 30; 148 5; Ис 40 26.28; 45 18), и употребљава се искључиво у контексту Божијег стварања. Први пут јасно, када су у питању старосавезни списи, сусреће се појам стварања ни из чега – небића (οὐκ ἐξ ὄντων) у 2Мак 7 28. До овога је дошло услед преузимања философских појмова из грчке културе и теолошког кристалисања вере у Јахвеа.

Није само праокеан него је и море или океан уопште на Старом истоку важило као симбол пракосмичког хаоса и зла. Оно је остатак прахаоса које и даље представља латентну опасност, њега је немогуће култивисати и контро-

лисати. У 175. глави *Еиџајске књије мртвих* море важи као остатак искомског прахаоса који прети свету. Сличан однос према мору имали су и стари Израилци.<sup>104</sup> Премда је дело Јахвеово, море ипак чини сталну претњу за човека (Пс 107 23), и асоцира на боравиште мртвих.<sup>105</sup> Море својом силином гута и односи животе (уп. Изл 15 8; 2Сам 22 17; Пс 69 2.15; 88 7). У њему се налазе врата смртна (Јов 38 16-17), што значи да море у неку руку стоји у вези са *шеолом* (*š'ol*). Та веза се може успоставити на релацији Пост 1 – Јов 26 5. Пракосмички океан не асоцира толико на хаос, сам по себи, колико на непријатељску зону *шеола*.<sup>106</sup> У апокалиптичким деловима Старог Савеза море, такође, игра значајну улогу. Оно доноси непријатеље Божије који излазе из њега (уп. Дан 7 3; Отк 13 1-8). Ти непријатељи су још у ранијим списима персонификовани као моћна водена бића уперена против света. У Старом Савезу се помиње неколико таквих бића: *рахав*, *џанин* и *ливјаџан*.

*Рахав* (*rahav*) је, изворно, морско чудовиште које је боравило у праокеану, или можда значи сâм праокеан. У Старом Савезу се појављује на седам места (Јов 9 13; 26 12; Пс 87 4; 89 11; Ис 30 7; 51 9; Сир 43 25). Само име означава немир, узбурканост мора, и изводи се од глагола *rhv*, што значи узбудити се, бити силан.<sup>107</sup> Због тога се доводи у везу с вавилонским представама о борби између Мардука и Тиамат. Иначе би се етимолошки могао довести у везу са акадским *rûbu* (*rubbu*), што значи изливање воде.<sup>108</sup> У Библији се сусреће само као поетски елемент, и изражава неке старе народне представе о борби и победи творца над океаном. Алузије на ту борбу показује Јов 26 12: *Силом је својом њоцејоо море и разумом својим раздио рахава [беснило њејово]*.<sup>109</sup> У контексту борбе са морем помиње се у Пс 89 10-11: *Ти зайоведаш дучном мору, обуздаваш силу валова њејових, џи сасече рахава и зјази, моћном мишицом расијаш нејријашеље своје*. Још изразитији пример се налази код пророка Исаије (51 9): *Пробуди се, њродуди се, обуци се у силу мишицо Госјодња, њродуди се као у сџаро време, за нарашџаја њрошлих; ниси ли џи исекла рахава и ранила немап. То је део химне*



која слави избавитељско дело Јахвеово,<sup>110</sup> и потврђује да се стваралачки чин Јахвеов непосредно односи на спасење. *Рахав* је у још једном стиху код Јова јако обојен митолошким елементима, и подсећа на половину Тиамата од које је Мардук створио свет *Бої не усїеже їнева својеїа, їод њим се їовїја їоловина рахава* (9 13). Половина *рахава* овде важи као моћно биће у односу на слабог човека (14), она и поред тога мора да лежи под Јахвеовим ногама. Дакле, није реч само о убијеном него и о окованом бићу, које на изванредан начин значи стална претња.

На два места (Пс 87 4; Ис 30 7) *рахав* се доводи у везу с Египтом. Он у тим стиховима добија другачије значење. У Пс 87 4 *рахав* се помиње заједно са Вавилоном и сасвим извесно да асоцира на Египат, док код Ис 30 7 то изричито наглашава *јер је їразна и нишїавна моћ Еїїїїа, заїїїа и зовем недеїаїним рахавом*. *Рахав* је овде синоним за немоћ – јасна асоцијација. У наведеним стиховима највероватније се ради о повезивању непријатеља Божијег са непријатељем Израила. То је познат феномен у старојеврејској мисли, мада би се он могао довести у везу и са Нилом, односно нилским крокодилем. Ту се изгледа ради о историзацији ранијег мита, где је *рахав* скривени назив за Египат, док на другом месту ливјатан означава Сирију (Ис 27 1).<sup>111</sup> За асоцијативно мишљење Старог истока непријатељи земље и силе хаоса су најдубље повезани.<sup>112</sup> Код Сираха (43 25) представљен је као створење Божије, што је разумљиво ако се узме у обзир шири контекст развоја теолошке свести. У каснијем периоду он је био сасвим демитизован.

Септуагинта на више места преводи јеврејску реч *tannin* с дрáκων, што би на српском значило *неман*, *змај*, *звер*. То чудовиште је играло у асирско-вавилонској и феничанској космогонији важну улогу као исконска и есхатолошка противбожанска сила.<sup>113</sup> У Старом Савезу *неман* (*tannin*) стоји у непосредном односу с праокеаном, *рахавом* и *ливјаїаном*. Замишљан је као змијолико биће с јаким отровом. Исаија га помиње заједно с *рахавом* (51 9): *ниси ли їиї [рука Јахвеова] исекла рахава и ранила неман (tannin)*, даље се каже: *Ниси ли їиї исушила море, воду без-*

дана великої,... (10). Паралелно с морем помиње се у псалму (74 13): *Ти својом силом расече море, зїњечи љаве неманима* [мн. *tannînit*] *у води*. Карактеристичан је један стих код Јова (7 12): *Ега ли сам море или неман, ње си наместио стїражу око мене*. Постављање страже значи да је чудовиште још живо, и да може евентуално представљати опасност.<sup>114</sup> И у овом стиху до изражаја долазе песничке метафоре заоденуте митолошким представама, али оне истовремено указују да су такве идеје биле блиске и старим Израилцима, ако не кроз дужи период старосавезне историје онда барем у њеним почецима. С друге стране, кроз овакве представе одржавала се нада у Божију помоћ у самој историји.<sup>115</sup>

Стари Савез зна за још једно морско чудовиште звано *ливјайџан* (*liv'jâtân*). Он се помиње искључиво у песничком језику, где оличава све силе које доносе зло и несрећу. Замишљан је као чудовиште с више глава, које се заједно с морем побунило против Јахвеа (Пс 89 9). У једном другом псалму се каже: *Ти својом силом расече море, зїњечи љаве неманима у води. Ти си ливјайџану љаву смрскао* (74 13-14а). Пророк Исаија га описује као: *ливјайџана, змију хиџру, и ливјайџана, змију вијуџаву,...* (Ис 27 1). Овај исказ је веома сличан једном угаритском тексту, где стоји: „левијатан, хитра змија, змија вијуџава, моћна са седам глава“ (уп. Суг 12, 1931, 357; 15, 1934, 305). Не само у мору, него се понегде *ливјайџан* замишљао као биће које борави на небу (Јов 3 8), и помрачује дане. Можда песник мисли на, у народним представама познатог, небеског змаја који гута сунце и месец, или се доводи у неку прастару везу с океаном изнад небеског свода.<sup>116</sup> Такође, у суседним митологијама *ливјайџан* је важио за противбожанску силу.

Међутим, у старосавезним списима, иако представљен као носилац зла и хаоса, стоји потпуно немоћан у односу на Јахвеа, који га је *створио да се иџра с њим* (Пс 104 26). Не само *ливјайџан* него и *рахав* и *неман* често, иако носе митолошка имена, губе митолошко значење. Тако *ливјайџан* и *неман* могу да буду и велике морске животиње, које је Бог створио (Пост 1 20; Пс 148 7; Сир 43 25). Исто у Пс 104 26 *ливјайџан* и *неман* потпадају под чу-

десна дела Божијег стварања. Тиме с временом представе о митолошким бићима у Старом Савезу бивају отупљене.<sup>117</sup> Каснији апокрифи говоре да га је Бог створио петог дана заједно с великим воденим животињама (уп. 4Језд 6 49; 2Вар 29 4); он се одржава у животу да би у будућности блаженима служио као храна (уп. 4Језд 6 52; 2Вар 29 4).

*Рахав, неман и ливјайан* нису демонска бића у класичном смислу. Они су више персонификација хаотичних сила (стихија) које својим рушилачким нагоном доносе зло. Библијски списи им не приписују индивидуални вид постојања. Водена чудовишта су моћне митске слике разарачке снаге водене стихије. Иако моћне слике, та бића су заправо безоблична и представљају нешто врло непожељно. Својом безобличношћу они су претили свету обезобличењем, враћањем у анонимност (*tohû wâvohû*), у чему је и лежала њихова моћ. У Старом Савезу сусрећу се у поетско-митским сликама, мада би се могло рећи да у Библији постоји извештај континуитет веровања у таква „бића“, што потврђује Отк 12-13. Стари Израилци су били свесни космичког и зла уопште, и кроз овакве представе оно се могло најсликовитије дочарати. Поготово што су сличне идеје биле заступљене код културних народа тадашњег света с којима су Израилци имали интензивне односе. Библија је то, наравно, рефлектовала кроз јахвизам, ослободивши се базичних митских концепција на којима су се темељили односи између Бога и света (у митологијама богова и света), иако се користила сликама и симболима тадашњег света, који је уједно био и њихов.

## 2. 2. ДЕМОНСКА БИЋА

Поред разорних сила хаоса оличених у митолошким бићима надживелим у језику старосавезних песника, стари Израилци су сасвим извесно од самих почетака јахвизма веровали у разна демонска бића која су уперена против човека. Додуше, старосавезна демонологија из више разлога није довољно присутна у списима, тако да су нам старији облици поимања демонских бића готово

непознати. Постоји више претпоставки о томе као и о пореклу анџелологије. Познато је да су и други Семити поседовали таква веровања,<sup>118</sup> па је стога логично претпоставити да су она постојала и код старих Израилаца. Највероватније се чини да је у јахвеистичким круговима демонологија била веома оскудна. Међутим, у народским веровањима негативна демонска бића била су итекако присутна. Стари Савез не поседује јединствен назив за таква бића. Појављују се под различитим називима, углавном се приказују у групама, врло ретко појединачно. У сваком случају они су у библијским списима описани као нека конкретно-постојећа бића.

#### 2. 2. 1. Туђински богови

Само наглашавање Јахвеове моћи потискивало је све оно што је могло да стоји насупрот њему. То се изнад свега односило на божанства других народа која су претила да ухвате дубљег корена међу Израилцима и покваре Савез са Јахвеом. Кварење Савеза са Јахвеом представља зло и негацију живота, а њега управо изазивају туђи богови. Два пута се у Старом Савезу туђински богови означавају као демонска бића са називом *шегим* (*šēdīm* [плурални облик од *šēd*]). Први пут у „Мојсејевој песми“ (Пнз 32 17):

Приносише жртве *шегим*,  
који Бог нису, боговима, које не знадоше,  
новим, који однедавно (из близа<sup>119</sup>) дођоше,  
којих се нису плашили оци њихови.

Овај одломак из девтерономиона спада међу најстарије делове старосавезних списа, и говори о Јахвеу како је избавио Израила из пустиње (10). Међутим, народ почиње да се клања новим боговима (*šēdīm*) који се у ствари само зову богови.<sup>120</sup> Сигурно се мисли на хананска божанства с којима је Израил после уласка у обећану земљу ступио у додир,<sup>121</sup> на шта указују и претходни стихови као и псалм (106 37-38),<sup>122</sup> где се у осврту на историју Израила говори о његовом отпадништву:

Синове своје и кћери своје  
принносише на жртву *шегим*.  
Проливаше крв недужну,  
крв синова својих и кћери својих,  
које приносаше на жртву идолима Хананским,  
и обешчати се земља крвним делима.

По свему судећи, текстови казују о приношењу људских жртава крволочном феничанском божанству Молоху (уп. 2Цар 16 3; 17 17; 21 6; 2Дн 33 6; Јез 16 21; 20 26.31). Псалам је касније настао и занимљиво је да је и у њему *шегим* синоним за хананске богове. Из историјско-религијског угла порекло *шегим* се најчешће везује за акадски *dinger šē-dū(m)*. Ранија схватања и порекло *шегим* остаје непознато. Наведени текстови под *шегим* не подразумевају зле духове каснијих традиција. Касније они почињу да означавају сва паганска божанства, и све чешће се гледају као зли дуси. У сиријском Новом Савезу, равинском јудејству и кумранским списима то је један од основних ознака за демоне. Томе је, нарочито, ишао у прилог Превод седамдесеторице, где се у оба наведена стиха *шегим* преводи с *δαμόνια*.<sup>123</sup>

## 2. 2. 2. ПУСТИЊСКИ ДЕМОНИ

Нарочито су Јеврејима били познати такозвани пустињски демони, што је и разумљиво, јер је Израил био у сталном контакту с пустињом. Беживотна пустиња била је стециште демона. То је земља осаме, боравиште једино дивљих звери. Тамо је целокупно окружење непријатељски настројено према човеку, потчињено злом духу – непријатељу Божијем. У старосавезним списима се помиње више врста таквих демонских бића. Једни од њих су *сирим* (*šē'îrîm* [плурални облик од *šâ'îr*]), пустињски демони по облику слични јарцу. Наиме, реч *šâ'îr* у јеврејском значи „длакави“; њоме се означавају пустињски демони (Ис 13 21; 34 14), као и јарац (Пост 37 31).<sup>124</sup> С те стране, они су блиски јелинским сатирима. О њима говори пророк Исаија (13 21), у стиху који следи после најаве пропасти Вавилона (17-19), наглашавајући да ће у њему нестати живота (20):

Него ће почивати онде цијим (*šijjîm*)  
и куће ће њихове бити пуне сова,  
своје ће место наћи *b'pôt ja 'anâh*,  
и *с'ирим* ће скакати онуда.

70

Траговима  
Писма

Пророк слично говори и у стиху 34 14: *И срећиаће се онде цијим са ијим ('ijjîm), с'ирим ће се довикивати,...* И ту се *с'ирим* помињу у контексту уништавања: *Господ ће рас-шећинући њреко ње (земље Едомске) уже њоибели и мерила њусћоши* (11). У наведеним текстовима *с'ирим* са другим “дивљим бићима” припада подручју пустиње и рушевина, местима опустошености и урлика – нечем супротстављеном човеку и животу.

Понегде се *с'ирим* доводе у тесну везу с жртвоприношењем и паганским божанствима.<sup>125</sup> Треба напоменути да су козе (*сапра*) на простору Сиро-палестине често представљале богиње плодности, живота и здравља. У „Закону светости“ се каже: *И нека више не њриносе жртџве своје с'ирим, за којима они чине њрељубу* (Лев 17 7). Ту су *с'ирим* „бића“ које стоје насупрот поштовању Јахвеа. Исто се говори када је Јеровоам поставио нове свештенике за *висине* и за *с'ирим* и за *шеоце* (2Дн 11 15). По свему судећи у овим случајевима посреди је полемика у којој се *с'ирим* доводе у везу са погрешном ритуалном праксом, где се приношење жртава практикује у области изван култске чистоте. То би значило да они припадају противбожанском свету, који угрожава Савез Бога и Израила. У овом контексту *с'ирим* је сличан раније поменутиим *шедим*.

Већ смо навели имена двеју врста демонских бића која заједно с *с'ирим* бораве по пустим развалинама. Реч је о демонима званим *цијим* и *ијим*. Они се појављују само у плуралном облику. Значење речи *цијим* (*šijjîm* [плурал од *šîj*]) није потпуно расветљено, обично се преводи као дивље (пустињске) звери, пустињаши. Још се на два места помиње *цијим* (заједно с *ијим*: Јер 50 39), и у псалму (72 9), где се каже: *Пред њим (њраведним царем) ће њадаћи на кољена цијим,...* Није познато да ли би *цијим* могао да значи пустињски злодух у класичном смислу. Он се помиње, поред наведених стихова, још у Ис 13 22. Значење речи *ијим* (*'ijjîm*

[плурал од 'ij]) такође није јасно. Обично се преводе као урликавци, они који урлају. Није искључено да су *цијим* и *ијим* песничка обележја пустињских злих духова,<sup>126</sup> мада то није сигурно, јер у (Пс 72 9) *цијим* је представљен као конкретно биће. На једном месту (Ис 13 21) појављује се и *охим* ('ohim). Значење овог хапакс легоменона није јасно. Преводе га као шакал, сова, демон. У сваком случају они припадају амбијенту пустоши, развалина, урлика, ужаса и непријатељства према човеку – зјапећој сфери која прети.

Заједно с *сцирим*, *цијим* и *ијим* (Ис 34 14) помиње се и један женски демон с именом *lilit* ..., *онде ће се населииџи Лилииџи* (*lilit* – вештице код Даничића?) и *наџи њочивалишџи*. *Лилииџи* је вероватно јеврејска паралела академског *lilitu*,<sup>127</sup> женском демону олује који стоји у директној вези са сумерском богињом олује LIL.LA (жена олуја).<sup>128</sup> Код Исаије се поред наведених ликова јавља и са *гајоџи* (*dājōt* – птица грабљивица) и *кифоз* (*qiffōz* – змија), што указује на њену брзину и отровност. У овом тексту се говори о рушевинама које људи више неће насељавати, ту је починак нашла *Лилииџи*. Она припада области људске антидруштвености.<sup>129</sup> *Лилииџи* није приказана са рушилачком моћи. Уништење Едома се приписује Јахвеу. *Лилииџи* насељава порушена места окружена пустињским урлицима и дивљим зверима. Она је непожељно биће, лишено свих људских особина, чак за разлику од месопотамијских *lil* духова нема никаквих сексуалних карактеристика.

Сексуалне конотације *Лилииџи* је добила у каснијој традицији. Име се у народу повезало са јеврејском речи *lajil/laj'lah* (ноћ), тако да је *Лилииџи* сматрана као женски демон ноћи, ноћни злодух, који се појављује у лику косматог и рутавог ноћног чудовишта (*Eruvin* 100b). Ноћу вреба пред вратима и као злокобна заводница напада саме мушкараце док спавају.<sup>130</sup> Њена популарност је нарочито порасла у каснијој хагади. Негде у 10. веку појавила су се један за другим два кратка списа под насловом „Алфавет бен Си-ра“.<sup>131</sup> Каснији спис (означен словом Б[B]) говори да је *Лилииџи* била прва Адамова жена, која је била као и Адам начињена од земље.<sup>132</sup> Убрзо се побунила против Адама,<sup>133</sup> а

затим побегла у пустињу. На Адамову молбу Јахве шаље три анђела Сеноја, Сансеноја и Семангелофа да је врате назад. Анђели су је нашли код Црвеног мора и запретили јој да ће је бацити у воду, уколико се не врати.<sup>134</sup> Међутим, она им најављује да ће у том случају убијати децу. Због тога је анђели пуштају, под условом да не напада децу, ако буду носила амајлију на којој су написана имена или нацртане слике тројице анђела.<sup>135</sup> Легенда се потом проширила преко Зохара.<sup>136</sup> Раније је био обичај код Јевреја да исписују на кревету и зидовима собе: „Адам, Ева, напоље Лилит!“<sup>137</sup> Понекад је представљана као мешовито биће жена-змија или краљица од Саве, коју је Соломон по копитама препознао као демонско биће. Понегде се у хришћанској уметности *Лилии* представља као жена-змија која Еви даје јабуку, као нпр. на Микеланђеловој слици *Адама и Еве* из Сикстинске капеле. Те представе су препуне народне маште и мистике.

Постоји још један пустињски демон звани *Азazel* ('*azâ'zêl*), чији се лик у доброј мери уклапа у опис Достојевског: „...страшни дух у пустињи, велики и силни дух, дух самоуништавања и небића...“. *Азazel* се у канонским списима помиње свега у једном одељку (Лев 16 7-10.21-22.26), и то приликом жртвеног ритуала на велики Дан измирења (*jôm kippûr*):

Потом нека узме два јарца, и нека их метне пред Господа на врата шатора од састанка.  
И нека Арон баца жреб за та два јарца,  
један жреб Господу а други жреб *Азазелу*.  
А јарац на којег падне жреб *Азазелов* нека метне жива пред Господа, да учини очишћење на њему, па нека га пусти у пустињу *Азазелу*. (7-10)

Арон је потом постављао обе руке на главу „отпусном јарцу“ одређеном *Азазелу*, што је симболично представљало преношење греха заједнице на животињу. Један мушкарац је одводио јарца у пустињу и тиме је одстрањиван грех од народа. Сличних обреда, који мање више личе на овај, било је и код других народа. У Лев 16 могу да се примете три елемента: елиминација греха (20b-22), извлачење жреба (5.7-



10) и очишћење (26). Ритуал је изгледа ујединио два кључна елемента; с једне стране елиминацију греха народа преко жртвеног јарца протераног у пустињу, и с друге умиривање опасног пустињског демона жртвовањем тог истог јарца.<sup>138</sup>

Међу научницима постоји више мишљења. Неки сматрају да *Азazel* значи „стрмина“ низ коју је јарац требало да буде гурнут.<sup>139</sup> Мишна (*Јота* 6.8) говори да је жртвени јарац код места Бет-Хададу бацан у провалију. Други држе да би *Азazel* могао да значи „напуштено место“. По неким *Азazel* је био изворни назив за брдо, са којег је сурваван јарац. Томе у прилог говори каснија јудејска традиција која је схватала *Азazela* као ознаку за место,<sup>140</sup> као и арапски превод од Саадиа у коме се реч *Азazel* преводи с „брдо Азaz“. Известан број научника корен 'zz повезује са акадским *ezēzu* „бити/постати љут“. Тако би *la'azā'zēl* требало да значи „за (елиминацију) Божије љутње“.<sup>141</sup> Питање етимологије и значења '*azā'zēl* остаје и даље отворено. Ипак, најлогичније је претпоставити да је *Азazel* пустињски демон и индивидуално биће. Тако је овај текст протумачен у сиријском преводу и јерусалимском таргуму. Тешко је установити од када потиче слављење овог празника, што би донекле олакшало прецизније одређивање *Азazelово* порекла и значења. Ни један предегзилни текст га не помиње, мада он садржи неке веома старе ритуалне елементе. Сви расположиви подаци указују да је *jōt kippūr* настао релативно касно, али тачније датирање времена настанка није могуће. У сваком случају, *Азazel* представља област нечистог и далеког од Бога. Он је представник антисвета, непријатељски расположене пустиње – одсуства Бога и живота.

Моћни демон пустиње и беспућа с временом ће, у познијим апокрифима, постати подстрекач сваког зла, што се види из апокрифног 1Ен 10 8: *Цела земља се њоквиари кроз дела науке Азazelове, и њему су њриписани сви ѡреси*. Он је један од палих анђела, који су се мешали са кћери-ма човечијим (1Ен 6 7; уп. 4Q180 I, 7с). *Азazel*,<sup>142</sup> као пали анђео из Пост 6 1-4, нуди женама украсе и шарену одећу да би заводиле мушкарце.<sup>143</sup> У ААвр 23 *Азazel* се иден-

тификује са змијом из Едена. Њега и његовог господара треба уништити (1Ен 54 5). Анђео Рафаил (1Ен 10 4-6) је одређен да га савлада:

И рече Господ Рафаилу:  
свежи Азазелу ноге и руке, и баци га у таму;  
начини провалију у Дудаелу те га баци у њу.<sup>144</sup>  
Оштро и шиљато камење постави испод њега и покри га тамом.  
Ту он вечно боравити треба,  
и прекри му лице тамом да не гледа светлост.  
Али у дан великога суда треба га бацити у огањ пламени.

Овим се *Азазел* изједначаје с палим анђелом – *Сајтаном*, главним ликом библијско-хришћанске демонологије.<sup>145</sup> Сличну верзију овој налазимо код Товије (8 2-3), где, такође, арханђел Рафаил прогони у пустињу Горњег Египта и везује злог духа *Асмодеја* (Ἀσμοδαῦς), који се појављује само код Тов. Он веома подсећа на *aeshma daeva* једног од седам злих духова парсизма.<sup>146</sup> То би могла да буде арамеизирана верзија тог назива. Има и мишљења која Асмодеја доводе у везу са *Šmdj*, египатским божанством из доба Птолемеја. У апокрифним списима иначе се демонима више наглашава улога саблазнитеља и искушатеља људи као и отворених непријатеља Божијих. Веровање у демонска бића настављено је на сличан начин и касније. Нови Савез је у потпуности прихватио старосавезне представе о пустињским демонима *Кад нечистији дух изиђе из човека, иде кроз безводна места и изражећи њокоја и не налази ја* (Мт 12 43), или *И кидаше везе и шераше ја ђаво у њустиа месџа* (Лк 8 29b). Христа је у пустињи искушавао ђаво (уп. Мт 4 1-11; Мк 1 12-13; Лк 4 1-13).

## 2. 2. 3. ДЕМОНИ БОЛЕСТИ

Понегде има алузија на демоне болести. Појављују се изрази као што су *девер* (*dever*) и *кеџев* (*qetev*). Реч *девер* може да се преведе као куга, док би *кеџев* могло да значи епидемија. У Старом Савезу *девер* се појављује око 50 пута и углавном се повезује са ратним збивањима. У Пс 91 6 и Ав 3 5 *девер* је субјект глагола *hлк* – ићи, уз то он се појављује паралелно са *решеф* (*rešef*) и *кеџев*, што може да значи

да се под *девер* мислило на демона. У Пс 91 6 говори се да *девер* долази у тмини, а *кейлев* за време дневне жеге. У каснијој традицији они су често представљани као демони.

Још се два загонетна „лика“ појављују у старосавезним списима – *решеф* (*rešef*) и *хамашхиџ* (*hammašhîṭ*). Добро је познато да је *решеф* био бог поштован на простору Сиро-Палестине. Он је амбивалентног карактера – бог заразе, али и бог заштитник. На једној листи богова из Угарита (RS 20.024; KTU 1.118; 1.47) налази се на 27. месту и поистовећује се са месопотамијским богом доњег света Нергалом. Поштован је и у египатском Новом царству као бог рата и заштитник (уп. ANET, 250.553). Био је популаран бог код Феничана, чак и у Картагини. У Старом Савезу *решеф* се помиње на 6 места, и за разлику од феничанских и египатских представа овде је његов лик демонизован.<sup>147</sup> Углавном се персонификовано појављује паралелно са бедом и кугом (Пнз 32 23-24; Пс 78 48). Не појављује се насупрот Јахвеу, али од њега и око њега долази зло, што га сврстава у ред демонског. Асоцијација на *решеф* може се наћи у Пс 91, у чијој се каснијој рецепцији у Кумрану *решеф* схватао као демон.

У Изл 12 21b-23 сусреће се загонетнији феномен, ради се о појму *хамашхиџ* (*hammašhîṭ*), који се обично преводи као истребитељ, поморитељ или опустошитељ. Помор који ће задесити домове чија врата нису ритуално премазана крвљу, означава се партиципом *хамашхиџ*. Доста научника у овом тексту види срж старе пасхалне литургије, док се *хамашхиџ* различито тумачи. Има мишљења да је он демон болести,<sup>148</sup> ноћни демон<sup>149</sup> или пустињски демон.<sup>150</sup> У наведеном контексту он највише подсећа на демона болести, поготово што такав правац тумачења највише подржавају друга места на којим се појављује реч *хамашхиџ* (опустошитељи – 1Сам 13 17; истребљење – 2Сам 24 16; погубао – 2Цар 23 13; поквареност – Јер 51 25; уништавање – Јез 9 8). Отворено је питање у којој су мери овде присутни пустињско-номадски елементи, иако је најлогичније овај феномен везивати за прастара номадска веровања. У сваком случају, *хамашхиџ* помор Египћана

врши по Јахвеовом допуштењу. Иначе, у већем делу старосавезних списа Јахве је представљен као онај од којег долазе болести и кажњавања,<sup>151</sup> што се уклапа у општу слику старосавезног монотеизма. Тиме се свакако умањује улога потенцијалних демонских сила као носилаца беде и болести. Наравно, треба узети у обзир различите нивое религијске свести древних Израилаца, и различите пред-литерарне и литерарне “путање” старосавезних предања.

Зло се природно везивало за болест, коју су могли да доносе демони. Стари Савез помиње „демона болести“ (Пс 91 5-6) „који море“. У сфери теолошких асоцијација или уопште теолошког језика као таквог могуће је дефинисати зло као болест на организму. У том смислу могло би се рећи да се зло доживљава као нешто што “са-постоји” “са-присуствује”.<sup>152</sup> То је на неки начин анти-енергија, анти-материја или анти-сила, као и сама болест. Нешто непожељно и супротстављено животу. У својој антиделатности оно се показује као стварна и деструктивна сила. Постоји јасна мисаоно-асоцијативна веза између демона, болести и зла. У наведеним старосавезним представама одсликавају се древна схватања и описи непожељног. Ипак, она илустративно указују на природу зла.

Стари Савез познаје још неке врсте демона. У неким деловима Писма говори се о злом *духу* (*rûah râ' âh*) опседачу кога Господ шаље Саулу (1Сам 16 14; 18 10). Саул се од њега бранио тако што му је Давид свирао. То више личи на објашњење душевних поремећаја. Међутим, на другом месту се помиње *лажљиви дух* (*rûah šeqer*) од Господа, опседач пророка (1Цар 22 19-23). Њега Господ шаље и ставља у уста пророка да би ови лажно прорицали (23). Он је представљен као нека врста Божијег оруђа, преко којег Јахве искушава човека. Сличну улогу понегде преузима *саџана*.

### 2. 3. САТАНА

Тек у постегзилним текстовима први пут се у теолошком смислу појављује појам *саџана*. Додуше, реч *саџана* постоји и у предегзилним списима, али се она употребља-

ва углавном у профаном значењу. *Сайџана* (*šâṭân*) значи непријатељ, противник; изводи се од глагола *šṭn* и *šṭm*.<sup>153</sup> Укупно се *šṭn* у Старом Савезу налази на шест места (Пс 38 21; 71 13; 109 4.20.29; Зах 3 1) и значи напасти, ударити на, заратити. Седамдесеторица га већином преводe с ἐνδιαβάλλειν (клеветати). Ни *šṭm* се не сусреће чешће (Пост 27 41; 49 23; 50 15; Јов 16 9; 30 21; Пс 55 4) и има слично значење. У старијим старосавезним списима *šṭm* изражава непријатељство (уп. Пост 27 41). Овде се не ради само о спољашњем акту, него и унутрашњем расположењу.<sup>154</sup> Ипак, противник има углавном временско значење. Када је Давид пошао у битку заједно с филистејским царем Ахисом, кнезови филистејски побунише се те рекоше Ахису: *он би нам могао у бици да њосџане њроџивник* (*šâṭân*) (1Сам 29 4), то јест могао би да се окрене против нас. Јахве подиже противника (*šâṭân*) против Соломона, Идумејца Адада и Резона (1Цар 11 14.23.25). Давид на једном месту (2Сам 19 23) каже: *иџџа је вама до мене, синови Серујини, џе сџе ми данас њроџивници* (*šâṭân*)? Чак се Анђео Божији, који се испречио на путу Валаму именује као *šâṭân* (Бр 22 22.32). У овом стиху први се пут небеско биће, које извршава одређену радњу означава *šâṭân*. Ипак, *šâṭân* није лично име, нити ознака за биће. Појмом *šâṭân* означава се радња коју Анђео Божији врши у конкретној ситуацији.<sup>155</sup> Слично значење *сџџана* има у псалму (109 6), с тим што је он овде противник пред судом, тужилац. Функција тужиоца ће се касније пренети из земаљских у космичке оквира. У предетилним текстовима израз *šâṭân* користи се да би означио противника. Међутим, противник не означава неког ко ту функцију стално врши, него привремено и *ad hoc*. Пошто се углавном односи на људе, њиме се од почетка изражавао пре свега негативни међуљудски однос.<sup>156</sup>

Од времена после ропства у Вавилону *сџџана* није више само тужилац пред људским, него и пред Божијим судом. У тој улози се он први пут појављује у визији пророка Захарије (3 1-2). Испред *сџџане* стоји одређени члан *haššâṭân*, што јасно указује да се не ради о личном имену, него о називу службе – тужилац.

После ми показа Исуса, великог свештеника, који стајаше пред Анђелом Господњим, и *сајану*, који му стајаше с десне стране да га оптужи. Господ рече *сајани*: Господ да те укори, *сајано*, Господ да те укори, који изабра Јерусалим. Није ли он главња из огња истргнута.

Очито је да се *сајанин* захтев противи вољи Божијој. Он се овде не представља противником Божијим,<sup>157</sup> али се успротивљује Божијем науму. Христос у сличном контексту назива апостола Петра *сајаном* (уп. Мт 16 23; Мр 8 33), јер овај мисли супротно Божијој намери. Овим пророк најављује суштинску улогу *сајанину* у домостроју спасења, где он није директни противник Божији, што, према библијском схватању, не може ни да буде него је противник наума Божијег.

Јасније него код Захарија показује се лик *сајанин* и функција тужитеља у прологу Књиге о Јову. Можда је Прото-Захарије послужио као узор великом песнику, када је описивао *сајану*. Додуше, он се појављује међу синовима Божијим (1 6; 2 1), и потчињен је Богу. Његов наступ међу синовима Божијим остаје недовољно разјашњен. Он овде не иступа као противник Јахвеов него врши функцију главног тужиоца који по одобрењу Божијем обилази земљу и надгледа људе. Постоје мишљења да он представља „Божије око“ на земљи, те подсећа на високог чиновника у царству персијских Ахеменида који је носио титулу „царево око“, и надгледао остале државне службенике.<sup>158</sup> У основи постоји велика сличност између *сајане* и „царевог ока“; али очигледно је да сатанини извештаји нису Богу неопходни, јер је њему познато све о чему би га он могао већ да обавести (1 8; 2 3). У овоме лежи разлика између поменутих ликова. Пре би се могло рећи да *сајана* покушава да наведе људе на зло, односно да они похуле на Бога, због чега би их могао оклеветати. Он је заправо искушаватељ који покушава да поремети односе између Бога и човека.<sup>159</sup> То иде у прилог претпоставци по којој се у раном јудејству развио теолошки правац, који је тежио да одбаци раније заступљено мишљење да од Јахвеа долазе сва искушења

(Пост 22 1; Изл 20 20; Пнз 8 2; Суд 2 22). За ту дужност нашао се *сашана* као идеална замена. Међутим, не треба пренаглашавати значај *сашане* код Јова, јер он у суштини игра споредну улогу у животној драми између Бога и човека. Не само код Јова, него читаво старосавезно прадање указује да човек има посла са Богом, и то само са Богом.<sup>160</sup>

Да Јахве наводи човека на грех ради искушавања, једна је од веома заступљених идеја у старосавезној мисли.<sup>161</sup> Међутим, извор зла лежи у човековој слободној вољи.<sup>162</sup> Стари Савез на то недвосмислено упућује: *Он је само у њој саворио човека и његовој вољи његовој* (Сир 15 14). Први грех је отпадништво прародитеља Адама и Еве (Пост 3 6); он се развија даље кроз Каиново братоубиство, да би убрзо Јахве констатовао: *да су све мисли срца њихова свагда само зле* (Пост 6 5). Соломон бива заведен од стране његових жена да служи туђим боговима, што доноси зло Израилу (1Цар 11 3-8). Давид убија верног Урију ради жене (2Сам 11). Кроз читаву старосавезну мисао протеже се идеја о човековој слабости и склоности ка злу. Грех је његов слободни избор, мада се у каснијем, постегзилном добу појављује подстрекач на зло.

Негде око 300. године пХ настала је дневничарева повест, односно Књиге дневника. Први пут у њој, од свих канонских књига Старог Савеза, *Сашана* се појављује без граматичког члана *ha*, то јест с личним именом *šâtân*. Пре-причавајући историју изабраног народа дневничар каже да је *Сашана* потакао цара Давида да изврши попис становништва (1Дн 21 1), и тиме показује разлику у односу на извештај о истом догађају из девтерономијске повести (2Сам 24 1), што потврђује следеће синоптичко поређење:

А гњев Божији плану опет против Израила,  
и надражи Давида на њих говорећи:  
иди изброј Израила и Јуду.

(2Сам 24 1)

Али уста *Сашана* на  
Израила и потакну Давида  
да изброји Израила.

(1Дн 21 1)

Док је за девтерономисту Јахве проузроковао попис Израилаца, за дневничара је то дело *Сашане*. Наравно, постоји извесна разлика између ових двеју теологија. Она се огледа између осталог и у схватању Божије оностранисти.

Дневничар више наглашава Јахвеову удаљеност од света. Та тенденција је дошла до изражаја нарочито у постегзилном периоду, и представља модификацију старосавезног монотеизма, тако да сада Јахве све мање општи директно са светом, а не као што је то претежно било у предегзилном добу. Поготово у ранијим раздобљима старосавезне историје. То је, с друге стране, омогућило све значајнију појаву надземаљских међу-бића, такође, и већи уплив неких митолошких елемената.<sup>163</sup> Монотеизам је био довољно јак тако да му није претила опасност са те стране. Јахвеово “издвајање” из временско-просторних категорија условило је да дође до персонификације неких његових атрибута. Реч Божија се понегде схвата персонификовано. Исаија је упоређује с кишом или снегом који пада с неба, и донекле самостално обавља своју функцију (55 10-11). Реч се персонификује и у неким псалмима (уп. 107 20; 147 15,18). Исто се дух Божији местимично гледа одвојено од њега (Ис 63 10), као и мудрост Божија (уп. Пр 8 22-31; Прем 7-10).

Богу се све мање приписују нека људска својства, тако да дневничар одбацује формулацију: *а њев Божији њлану ойейи ѡроѡив Израила*; него констатује: *али усѡа Саѡана на Израила*. *Саѡана* не замењује Јахвеа већ гнев Јахвеов.<sup>164</sup> Та идеја је повезана са старим митолошким представама, по којим зло долази од ирационалног гнева богова. *Саѡана* јесте неки облик персонификованог Јахвеовог гнева,<sup>165</sup> али је истовремено непријатељ Божији, јер је непријатељ Израилов. Између Јахвеа и Израила постојао је чврст Савез; сваки Јахвеов противник био је истовремено противник Израилу, и обрнуто. Извесна персонификација Јахвеовог гнева у лик *Саѡане*,<sup>166</sup> створила је претпоставку увођења у библијску мисао идеје злог духа, зачетника зла и греха.

*Саѡанин* лик гледано с теолошког и историјско-религијског аспекта представља једну од најпроблематичнијих фигура у Библији. Неки су сматрали *Саѡану* као лик презет из вавилонског окружења<sup>167</sup> или пак као литерарни продукт персонификације зле савести.<sup>168</sup> *Саѡана* се покушавао схватити као преношење извесних земаљских институција у небеске оквире гледане из перспективе односа



на земљи. Тако је он за неке библисте тужилац, небески полицајац, тајни агент или клеветник. Дистел је означио *Саџану* (нарочито код Јова) као семитску форму египатског бога Сета.<sup>169</sup> Међутим, у новије време такво мишљење је потпуно напуштено. Има претпоставки да је *Саџана* библијска паралела једном вавилонском демону болести.<sup>170</sup> Неких сличности додуше има само код Јова, док се у другим стиховима такве паралеле не могу наћи. Колико је парсизам утицао на старосавезну сатанологију остаје ве-ома дискутабилно. У парсизму дуализам је основ теолошког система, што је Библији потпуно страна.<sup>171</sup> Извесни утицај постоји; међутим, поставља се питање његовог опсега и аспеката. Једно је поуздано јасно – лик сатанин ни у једном канонском спису не пружа никакву потенцијалну могућност дуализма. У Старом Савезу он остаје споредна фигура, барем када су у питању канонске књиге.<sup>172</sup>

Сви покушаји да се сатанин лик изведе из блискоисточних митологија остају мање-више неуспешни. Новија истраживања Израилевог окружења показују да је *Саџана* пре свега израилски лик. Уз то, изван број старосавезних текстова, као и општи концепт старосавезне мисли, није склон некој јачој теологизацији демонских бића као носилаца зла и греха. Неки каснији старосавезни списи, када говоре о злоћи и греху, не траже објашњење у лику *Саџане*, него човека: *Доистја нема човека њраведна на земљи који џвори добро и не џреши*, каже Проповедник (7 20). Кривица се не може приписати Богу, јер он *сџвара човека добра* (29). Читава творевина је створена као добра. Формула *И виде Боџ да је добро*, која се у Пост 1 појављује седам пута, говори о томе. Зло не долази од Бога, али ни од некаквог дијаболличног међубића. Зло, заправо, има своје гнездо у срцу човековом.<sup>173</sup> Слична размишљања налазимо и код бен Сираха (уп. 15 11-17; 16 14 и др).

Значај и карактер *Саџанин* у доброј мери се мења у позном јудаизму, нарочито, у апокрифној литератури. У њој се *Саџана* још назива: *Белиар*, *Белијал*, *διάβολος*, *Азазел*, *Самаел*, *Масџема* итд. Он није више само тужилац него постаје активна зла сила,<sup>174</sup> која је непријатељски упере-

на против Бога и човека. Представља се као прогонитељ Божијег народа, посебно праведника. Међутим, он ни овде није самостална сила која би се могла супротставити Богу. У неким списима важи за палог анђела (2Ен 7), док га Књига јубилеја (10 11) назива *Масџема* и држи за кнеза палих анђела. Ратни свитак из Кумрана говори о великој апокалиптичкој борби између *Белијала* и његове војске и Михаила на чијој су страни анђели, по коме ће на крају сâм Бог извојевати победу. Већ је речено да се *Саџана* у 1Ен назива *Азazel*; он је научио људе прављењу оружја, украса и козметици (8 1). *Саџана* се сада почео поистовећивати са змијом која је прародитеље навела на грех (Пост 3 1-5), и даље заводи сву васељену (уп. Отк 12 9; 20 2).

До поистовећивања *Саџане* са змијом, односно мишљења да се *Саџана* у облику змије појавио у еденском врту дошло се у каснијем периоду (уп. Прем 2 24). Писац који је описао првородни грех, изгледа, да није под змијом подразумевао *Саџану* као конкретно биће, на шта указује детаљнија анализа настанка ове анегдоте. Библијски стручњаци сматрају да је ова перикопа обликована у предегзилном добу, у време док су Израилци живели у непосредном додиру с Хананцима. Познато је да је код Хананаца змија била нека врста свете животиње (мит о мудрој змији), те је стајала у тесној вези са светом богова. Нарочито, с боговима плодности симболишући њихову сексуалност, док је у магији била символ мудрости – виших божанских спознаја. Она је у култовима сакралне проституције имала дубоко симболичко значење. Тако у хананском култу, посвећеном богу Ваалу, у којем су се највише поштовале силе размножавања и плодности, змија симболише полни однос као и мушки полни орган, символ самог бога Ваала. Такви симболи су постављани на узвишењима, раскрсницама и под крошњама дрвећа (смокве). Помоћу њих се обављао чин сакралне проституције, која је по веровању Ваалових поклоника, обезбеђивала не само дар плодности него и неку врсту сједињења са дотичним божанством. Ти култови су представљали највећу опасност за јахвеизам. Поготово, што

су Израилцима због преласка на пољопривреду били веома привлачни, о чему сведоче предегзилни пророци Осија (4 12-14; 8 4-6) и Амос (2 4,8; 5 21-24). Из разлога да Израилце одврати од култа сакралне проституције библијски писац је описујући источни грех узео змију као подстрекача на отпадништво од Бога. С аспекта библијске вере, а и због *Sitz im Leben*, приликом настанка ове перикопе змија је послужила као идеалан лик за ту улогу. Већ у самом почетку претпоставља се да змија располаже одређеним тајним знањем, али се оно истовремено одбацује као противбожанско и противљудско. Због тога после бива кажњена и сведена на ниво проклете животиње. То је значило и за Израилце да је упражњавање сакралне проституције равно првородном греху и директно уперено против Јахвеа. Дакле, писац је, пре свега, могао да мисли на змију као религијски симбол народа старог Ханана, а тек се у постегзилном јудаизму јавила идеја да је *Сајана* узевши обличје змије навео прародитеље на грех.

Развоју сатанологије је допринело и тешко политичко стање у којем се налазио јеврејски народ, као и све чешћа питања порекла зла. Већ код пророка Данила политичка борба се преноси у космичке оквире (10 13,20). Анђео заштитник једног народа ратује против анђела другог народа. Михаил анђео Израилаца ратује против анђела заштитника народа који поробљавају народ Божији. Они се тако претварају у противнике Израилове и Јахвеове. У јеврејском Еноху (26 12) *Самаел* (сатана) наступа као анђео Рима. Анђео „вечног града“ означен је као „вечни“ непријатељ народа Божијег, самим тим и Божији. Каснија равинска традиција гледана у глобалу има више назива за *Сајану*: *џушилац*, *Самаел*, *кнез Рима*, *владар светиа*, *анђео смрти*.

Стара веза између анђела и звезда на специфичан начин оживљена је код пророка Исаије (14 12): *Како њаде с неба hêlêl*,<sup>175</sup> *сине зорин*. Пророк овде мисли на вавилонског или асирског цара. У новосавезном кључу овом стиху се даје ново значење: *Видех Сајану иде њаде с неба као муња* (Лк 10 18). *Сајана* је, дакле, пали анђео, који у контексту Исаијине визије, доживљава пад услед гордости: *изједна-*

чићу се с вишињим (14).<sup>176</sup> Отпадништвом постаје оличење зла и хаотичних стихија. Нови Савез га означава као „кнез овог света“ (Јн 12 31; 14 30; 16 11), „бог овог света“ (2Кор 4 4), *Велзевул*, кнез демонски (Мк 3 22; Лк 11 15), стара змија или ђаво (Отк 12 9; 20 2), *Белијал*<sup>177</sup> (2Кор 6 15), *кушач* (Мт 4 3). Он је непријатељ Бога и човека. Грех је сфера у којој дух злобе постоји и делује (1Јн 3 8). Еванђелист за њега каже да је „лажа и отац лажи“, „јер нема истине у њему“ (Јн 8 44). Хришћански оци настављају библијско предање, те наглашавају како је по сопственој вољи постао ђаво.<sup>178</sup> Он је творац и изумитељ греха, „неизменљиво зао“, вечно окренут ка себи, а не ка Богу. Ђаво, према хришћанском схватању, није зао по природи него по сопственом самоопредељењу.

*Сатана* се три пута јавља у канонским списима (Зах 3 1-2; Јов 1 6; 2 1; 1 Дн 21 1), и то искључиво у постегзилним текстовима. У два случаја ради се о функцији (Зах, Јов), што потврђује граматички члан, једанпут без члана (1 Дн) и значи лично име. Међутим, његов лик и улога су ипак недовољно јасни. У каснијој апокрифној књижевности садржан је читав конгломерат *Сатаниних* имена и функција. Док неки списи, иако из тог периода, уопште га не помињу (Сир, Јдт, 1/2Мак, ЗвАвр, ПсС, 4Језд). Канонске књиге, и поред штурих података, у сваком случају могу да послуже као база каснијој сатанологији. Међутим, познија ванканонска литература често претерује у митолошким фантазијама. Отклањање опасности од политеизма отворило је широк пут јакој митологизацији неких старосавезних учења. Позни јудаизам, гледано с тог аспекта, предствља извесну декаденцију, иако се у познојудејству понегде пластичније него раније дочарава снага и реалност зла у свету. Главни носилац зла постао је *Сатана*, пали анђео – *hêlêl*, моћни дух противљења. Ипак, његов лик остаје тајанствен у оквиру старосавезног предања. Он стално измиче и губи се час у безличном праокеану или беживотној пустињи или у тами небивствовања и „вечне празнине“ или пак као персонификована форма зле савести, али још је загонетније наслутити моћ и природу страшнога духа обузетог апсолутном, метафизичком схизофренијом – рушилачким нагоном самоубице.

Свет “духова” је саставни део старосавезне вере. Њихово постојање у верском животу присутно је од самих почетака Израила. Међутим, старосавезна историја представља дуги низ векова и обиље различитих предања. Ангелологија и демонологија нису биле једнако заступљене у религијској свести старих Израилаца током целокупне старосавезне повести. У најранијем добу анђеоска бића се појављују безимено и углавном у групама. Такође, могу да се нађу веома наивне представе о анђелима, тако Јаков, приликом повратка у Ханан, сусреће анђеле Божије (Пост 32 1). Ангелолошка схватања условљена су основном идејом Бога. У политеистичко-хенотеистичкој и монолатријској свести схватање анђеоских бића разликује се од монотеистичког концепта. У политеистичко-хенотеистичком разумевању надљудских бића улоге богова-посредника и анђела се преплићу. Нижа божанства су углавном посредници, то јест изасланици Божији. У монолатријској свести улога анђеоских-посредних бића углавном је редукована, јер може да нарушава сам концепт као такав. Чини се да је та свест доста присутна у религиозности предегзилног Израила. Монотеистичка свест на тај феномен гледа другачије. У развоју религијске свести старих Израилаца приметни су сви наведени елементи. Посебно треба указати на чињеницу да ниво религијске свести није био истоветан у свим слојевима друштва. Логично је претпоставити да су постојале велике разлике између теолошко просвећенијих кругова и других слојева. Научници говоре о две доминантне теолошке струје у предегзилном периоду. Очигледно је да су готово непрестано постојале две религијске праксе: пророчка са паролем *само Јахве* и једна много ближа свеопштем блискоисточном религијском миљеу.

Касније су се ствари мењале. Ранији старосавезни текстови духовни свет углавном остављају у позадини јахвеизма. После ропства у Вавилону, када се искристалисала идеја монотеизма, релаксирала монолатријска искључивост и умањила опасност од политеистичких

уплива, свет духова добија истакнутије место у теолошком промишљању старих Израилаца. Њихов значај у оквиру монотеистичког јахвеизма постаје већи. Јахвеову улогу све више преузимају анђели, бића посредници између Бога и људи. Преко ангелолошких представа постегзилни јахвеизам дошао је до још јачег израза. Тако су некадашња божанства других народа све више схватана као анђели одређеног народа (Дан 10<sup>13,21</sup>; 12<sup>1</sup>). Изражена је и извесна борба између анђеоске војске и демонских сила. Демонска бића, оличења греха и зла стоје наспрам анђеоских. Анђеоску војску предводи неко од врховних арханђела. Међутим, посебно место је припадало Анђелу Господњем. Лик Великог Анђела присутан је под различитим именима и у познојудејским ангелолошким представама. Каснији хришћански оци видели су у њему старосавезни праобраз Христа. Видели су праобразни анђеоски лик који ће коначно разарити призрачно царство палог анђела – Сатане.

Паралелно с тим је и вера у демоне имала свој теолошки пут. Она се темељила на старосавезном схватању зла. За старе Израилце, као и за друге народе тадашњег света, хаос је био синоним за зло, односно могућност повратка творевине у хаос, губљење у безличности. Оличење хаоса – некадашњег прамора била су чудовишта. Она су, наравно, плод моћне семитске маште, али и истовремено дубокоумно наслућивање суштине зла. Зло је повезивано с пустињом и рушевинама, облашћу која има лишавајући карактер живота на земљи, стаништем силних духова кадрих за веће зло него што је то човеков дух.<sup>179</sup> Пустинја је архитипски символ света непријатељски расположеног према Богу и човеку, подложног Сатани, символу мртвог света.<sup>180</sup> Својом беживотношћу пустинја застрашујуће представља празнину небића и непостојања. Зло је одсуство Јахвеа, “безбоги простор” за демонске силе. Разборито је претпоставити да је пут демонолошких представа био сличан ангелолошким, у смислу да је пролазио кроз извесне фазе које су биле условљене основном идејом Бога. Наравно, присутне су и значајне разлике. У оквиру демонолошких схватања с

временом се појављује и добија све значајнију улогу демонски лик Сатане, „бића“ које теолошко-философски речено у „небићу“ има своје „биће“, носиоцу зла. Лик моћног духа који се супротставља Богу или Божијем науму добијао је наглашенију улогу. Међутим, схватање зла је комплексна тема и тешко сводива на један анти-лик. Схватања зла су у различитим формама и идејним подлогама расута кроз читаво старосавезно предање.

Данас, као што је већ поменуто, није лако открити шта се све крије иза таквих веровања. Савремени демитологизовани ум није склон таквом разумевању стварности. Болест нема везе са демонским силама, нити се приликом лечења тај моменат узима у обзир. Болест изазивају бактерије, вируси, микроби... а не демони. Вода, пустиња, развалине су демистификоване. Анђеоска бића и њихов значај више личе на неке нејасне религијске слике из прошлости. Постоји разлика у разумевању предочне реалности. Митско-сликовни ум је у њој увиђао персонификоване силе добра и зла, док савремено-научни у њој тражи принципе постојања, али се и ту откривају супротстављене силе. Ради се о два у много чему различита светоназора, две различите епистемологије. Ипак, један и други стоје пред тајном постојања коју желе да одгонетну. Може се рећи да је антички и средњовековни човек спознавао стварност, тако што му се она откривала „одозго“. Савремени човек стварност открива „одоздо“. Према класичној дефиницији, између религије и науке постоји непремостив епистемолошки јаз. Међутим, према новијем разумевању ствари, тај спознајни јаз се сужава. Иако у својој суштини остаје недокучива, реалност у религијској перцепцији добија специфичан образ. Духовна реалност је предмет вере, и верујућег разумевања света. У бескрајним „духовним просторима“ извесно место припада „свету духовних бића“, о којима говоре и старосавезни текстови. Њихово представљање варирало је и кроз теолошке приповести забележене у Старом Савезу. Именовање и обележавање те стварности припадало је и припада човеку. То су његове слике и представе. На

путу трагања за смислом појављивали су се и појављују се духовни знакови, који човека воде Богу или одводе од њега. Међутим, сама реалност тих знакова измиче донеким теолошко-научне анализе и рационалних процена, и остаје предметом вере и религијског доживљаја.

88

Траговима  
Писма



<sup>1</sup> О феномену старосавезног монотеизма опширније видети: В. Lang, *Zur Entstehung des biblischen Monotheismus* (ThQ 166), 1986, 135-142; О.Keel/C.Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg 1992; М. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990; W. Dietrich/M.A.Klopfenstein (hg.), *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg 1994; М. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: Oxford University Press, 2001; М.Оeming/K.Schmid (hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003.

<sup>2</sup> Th.Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen 1956, 151.

<sup>3</sup> Н. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart 1991, 293.

<sup>4</sup> Опширније видети V. Hirth, *Gottes Botten im Alten Testament*, Berlin 1975.

<sup>5</sup> Такође су богови Угарита, Месопотамије или Египта саобраћали међусобно и општили са људима преко „весника“, видети: Н. Gese/M. Höfner/K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens. Altarbiens und der Manäer*, 1970, посебно Н. Gese, 170f.198.; О. Lorentz, *Ugarit und die Bibel*, 1990, 89.

<sup>6</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart <sup>6</sup>1957, 131.

<sup>7</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1921, 306.

<sup>8</sup> W. Eichrodt, *Theologie*, 132.

<sup>9</sup> Ово је нарочито изражено у каснијем равинском предању. У 2Ен (29) стоји: „Тада од стене (неба, јер се небо схватало као камена, кристална маса) Ја (Бог) одсекох један велики огањ, и од њега начиних редове бестелесних војска. И њихово оружје бијаше огањ, и хаљине њихове огањ пламени“. Понегде се анђели називају стражари (Дан 4 31.17) или неспавајући. Изједначавање анђела са звездама среће се и у 1Ен 18 13-16; 21 3-6 (уп. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Н. Greßmann(hg.), Tübingen 1926, 322).

<sup>10</sup> Има мишљења да је Божији назив *jhwh ʿvā'ôt* управо уперен против месопотамијских обожавања небеских тела (L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1966, 33).

<sup>11</sup> W. Eichrodt, *Theologie*, 132.

<sup>12</sup> Н. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, 106.

<sup>13</sup> Н. Haag, *Bibel-Lexikon*, Zürich - Köln 1956, 391.

<sup>14</sup> Име херувим (херουβιμ) Филон Александријски је тумачио као „пуноћа спознаје“ (*De vita Mosis* 2, 97-99). Касније, многи хришћански оци преузели су ово значење, нпр. Климент Александријски, *Stromata* 5, 35, 6: ἐπίγνωσιν πολλήν; Ориген, *Hom. in Num.* 5, 3; Јероним, *Comm. in Jes* 6,

2: scientiiae multitudo; Јован Златоуст, *Hom.* 3, 5: πεπληθυσμένη γνώσις; Теодорит, *Interpr. in Ezech.* 1, 75: πλῆθος γνώσεως; Псевдо-Дионисије Ареопагит, *De caelesti hierarchia* 7, 1: πλῆθος γνώσεως ἢ χύσιν σοφίας итд.

15 Опширније видети М. Görg, *Keruben in Jerusalem* (BN 4), 1977, 13-24; D.N.Freedman/P.O. Connor, *K<sup>e</sup>rub* (ThWAT IV), 322-334.; Н. Krüger, *Die Kerubim, Geschichte einer Vorstellung*, Halle 1968.

16 И у вавилонским представама појављују се бића често састављена од више различитих животињских елемената; могу се видети елементи човека, вола, орла и лава (J. Jeremias, *Theophanie*, Neukirchen 1965, 581). Код многобожачких божанских бића таква измешаност елемената симболише моћ. Она се по изгледу разликују од бића из Језекилове визије по томе што су једноглава (A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament*, Düsseldorf 1969, 39-40).

17 W. Eichrodt, *Theologie*, 136.

18 H. D. Preuss, *Theologie*, 294.

19 Постоји мишљење да Језекилова визија представља сећање на разрушени Храм (први), и жељу да се превазиђе његов губитак, заправо да се у егзилу прикаже Јахвеово присуство у народу (уп. H. D. Preuss, *Theologie*, 294.).

20 Ch. Dohmen, *Exodus 19-40* (НТhK.AT), Freiburg 2004, 257f.

21 H. Carter/A.C. Mace, *Tut-ench-Amun*, tabl. 65.

22 Опширније видети М. Görg, *Die Funktion der Serafen bei Jesaja* (BN 5), 1978, 28-39.

23 Каснији хришћански писци су име серафим (серафици) тумачили као „успламтали“ или „разбуктани“, нпр. Јован Златоуст, *Hom.* 3, 5: ἔμψυρα στόματα; Дионисије Ареопагит, *De caelesti hierarchia* 7, 1: ἢ τὸ ἐμψυρητάς ... ἢ τὸ θερμαίνοντας; Јероним, *Comm. in Jes* 6, 21: incendentes sive comburentes, итд.

24 Хајниш претпоставља да се придев „ватрен“ односи на змије због горућег бола који узрокује змијски ујед, док би тај исти придев у контексту серафима (Ис 6) могао да се односи на ужарен угљен којим се чисти грех и нечистоћа (P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, 106).

25 Изображења змије су представљала заштитне знаке. То важи за змију на олтару у Вирсавеји. По Бр 21 6-9 Израилце је од змија отровница, од којих су страдали, штитио поглед на бакарну змију коју је Мојсеј подигао на један ступ. По 2Цар 18 4 у Јерусалимском храму је упражњаван култ обожавања змије, коју „Мојсеј од мједи беше начинио“; разбио ју је тек цар Језекија.

26 О. Кел их тумачи као летеће уреусе (O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst, Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 3* (SBS 84/85), Stuttgart 1977, док L.D.Morenz/S.Schorch сматрају да су они грифони чија је улога да чувају трон (*Der Seraph in der Hebräischen Bibel und in Ägypten* (Or 66), 1997, 365-386).

- 27 W. Eichrodt, *Theologie*, 138.
- 28 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 102.
- 29 Јован Дамаскин, *Expositio Fidei Orthodoxæ* (Тачно изложење њравославне вере, ЛУЧА 2, Никшић 1994, 62-63).
- 30 Јован Злагоуст, *Hom. in Jes.* 1, 6; Дионисије Ареопagit, *De caelesti hierarchia* 6, 2; 7, 1-4.
- 31 *De Principiis* 1, 3, 4; *Hom. in Is.* 1, 2с.
- 32 *Adversus hæreses* 4, 7, 4.
- 33 *Ibidem*, 3, 11, 8.
- 34 R. Ficker, *mal'ak – Engel* (ТНАТ I), 901. Од тих 213 старосавезних места 1 пут сусрећемо облик *mal'aqi*, и 2 пута библ.-арамејски *mal'ak*; *mal'akut* 1 пут и *mal'kâh* 167 пута (Изл 33 пута, Нем 22 пута, 1Дн 20 пута, Лев и 2Дн по 16 пута, 1Цар 10 пута, Бр 8 пута, 2Цар 6 пута итд.). Док *mal'kâh* углавном долази у млађим текстовима, иако се појављује и раније; *mal'ak* је заступљен обично у старим повесним текстовима (Суд 31 пут, 2Цар и Зах по 20 пута, 1Сам 19 пута, 2Сам 18 пута, Пост 17 пута, Бр 15 пута, 1Дн 12 пута, Ис 10 пута, 1Цар 9 пута, Пс 8 пута, Из 6 пута итд.). Код 2Цар 6 33 и 1Дн 21 20 грешком стоји *mal'ak* уместо *melek*.
- 35 C. Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart<sup>2</sup>1978, 9.
- 36 C. Westermann, *Jesaja 40-66* (ATD 19), Göttingen<sup>5</sup>1986, 91.
- 37 Цитат преузет из J. Michl, *Engel* (BthW), 130.
- 38 Јован Дамаскин, *Тачно изложење*, 61.
- 39 Јосиф Флавије сматра да се овде ради о браковима између анђела и жена (*Antiquitates Judaicae* 1, 3, 1). Слично су мислили и неки црквени оци: Јустин Философ, *Apologia* 2, 5.; Иринеј Лионски, *Adversus hæreses* 4, 16, 2.; Климент Александријски, *Stromata* 3, 7., и други.
- 40 уп. W. Bousset, *Religion*, 302.
- 41 V. Hirth, *Gottes Engel*, 101.
- 42 Код пророка Данила анђео тумач није као код Захарије стереотипно означен: „анђео, који са мном говораше“, него се карактеризује као „неки човек“, чије је име Гавриил. У једном стиху (10 5) јављање анђела подсећа на теофанију сличну оној у Јез 1 26 (уп. O. Plöger, *Das Buch Daniel*, Berlin 1969, 148.). Он се јасно разликује од Михаила и других безимених анђела, који су наведени као анђели Персијанаца и Јелина.
- 43 C. Westermann, *Jesaja*, 107.
- 44 Идеја анђела тумача има своје корене у ранијим, егзилним и предегзилним текстовима. Извесна удаљеност у односима између Јахвеа и пророка приметна је код Девтеро-Исаије. Пророку се обраћа невидиви глас (40 3.6). Такође се и пророку Илији једанпут Божија воља саопштава преко анђела (2Цар 1 3.15), што је неуобичајено, јер Илија иначе на другим местима непосредно прима Јахвеову реч (1Цар 17 2.8; 18 1 итд.). Све су то претпоставке из којих касније изниче лик анђела тумача. O

преношењу Јахвеове речи преко анђела говори се и у 1Цар 13 18. Ипак, као што је већ речено, анђео тумач први пут се појављује код Јез 40 3-4.

45 Представе о анђелима народа нарочито су заступљене у Књизи пророка Данила. Они такође објављају Јахвеове налоге, али се не означавају са *mal'ak*, него *sar* – кнез (опширније видети А. Rohling, *Über den Jehovaengel des Alten Testaments* (ThQ 48), 1866, 537.).

46 Ратни свитак (QM XVII), 6; Н. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin 1958, 231.

47 Основни проблем када се ради о лику Божијег весника у Мал 3 1 састоји се у питању да ли је реч о земаљској, историјској личности или о неком небеском бићу. Неки библисти сматрају да је каснији редактор поистоветио неименованог пророка и најављеног весника (М. Vič, *Das Buch Sacharja*, Berlin 1962, 7; А. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Berlin 1963, 242). То је могуће ако се весник схвата као историјска личност. При томе остаје отворено питање: да ли је *mal'aqî* лично име или позвање. Елингер дозвољава могућност да је сâм пророк себе схватао као есхатолошког весника (К. Ellinger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II*, Göttingen 1964, 206.). Постоје мишљења да би то могао бити Илија или Мојсеј (Е. Obwald, *Mose* (RGG<sup>3</sup> III), 1154). С друге стране има мишљења да се овде ипак ради о небеском бићу (F. Horst, *Die zwölf kleine Propheten* (HAT I/14), Tübingen 1964, 271). По новосавезним сведочанствима (Мт 11 10; Мк 1 1) овде се говори о Јовану Крститељу.

48 Кајл идентификује Анђела Савеза са Богом, док их обојицу оштро разликује од осталих анђела (С. F. Keil, *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig 1888, 705). Ф. Штир одваја Јахвеа од Анђела Савеза, Јахве додуше лично долази на суд, али испуњење истог препушта Анђелу (F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament*, AtA XII 2, Münster 1934, 84). Штајн поистовећује „Бога суда“, „Господа“ и „Анђела Савеза“ као различите ознаке за Јахвеа (В. Stein, *Der Engel des Auszugs*, Bibl 19, 1938, 295). Хејд изједначава оба анђела, те потом изједначаје Анђела Савеза и Јахвеа (W. G. Heidt, *Angelology of the Old Testament*, Washington 1949, 95). За неке је то Логос (А. Rohling, *Über den Jehovaengel*, 551).

49 Валас идентификује у Мал 3 1 оба анђеоска лика и доводи их у везу са Анђелом Господњим из других старосавезних текстова (G. Wallas, *Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis*, in: *Das ferne und das nahe Wort*, Berlin 1967, 229).

50 1 погл. 17 8; 19-22; 25-28 6; 2 погл. 17 1-7; 3 погл. 18; 4 погл. 28 7-48 А ; 5 погл. 3-16; 48 VCD, уз то део у поглављу 23: Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 106.

51 „Анђео лица Божијег“ сусреће се свега једанпут у Старом Савезу (Ис 63 9). Међутим, овај стих је прилично проблематичан. Проблем настаје када се МТ упореди са Преводом седамдесеторице (LXX). Наиме,

Септуагинта овај стих преводи: „није слао ни анђела ни весника, него их је сам спасио“, што би значило да је одговарајући превод јеврејске речи *rānāw*: „лице његово“, што значи „сам Бог“. Многи научници сматрају да је у касније време овај стих у МТ претрпео извесну корекцију у духу тадашњих јеврејских схватања, по којима се *rānāw* сматрало једним анђеоским редом (уп. Јуб 1 27.29; ЗвЈд 25; ЗвЛв 3; 1Ен 40 итд).

52 Ch. Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, Gütersloh 1996, 881. Код Товије се Рафаил представља као: εἷς ἐκ τῶν ἐлтὰ ἀγίων ἀγγέλων; док се у Завештању Левијеву не прави јасна разлика између назива ἄγγελου тоῦ προσώπου κυρίου и ἀρχάγγελου.

53 M. Barker, *The Great Angel: Israel's Second God*, London 1992, 84.

54 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 107.

55 Василије Велики каже: „да су серафими ближи Богу због њихове узвишености и светости“, или „иако су анђели причасници исте природе, један је њихова глава а други је потчињен“. Овим се указује на извесну поделу анђела по редовима (*Comm. in Is.* 6, PG 30, 428). Сличних размишљања има код: Јерма, *Pastor*, PG 2, 3 IV, 902; Кирило Јерусалимски, *Catechese* 6, PG 33, 584; XI, 704; Јован Златоуст, *Hom. 7 in Eph.*, PG 62, 49.

56 *De caelesti hierarchia*, PG 3.

57 *Ibidem* 7, 2-4; 9, 2-4; 8.

58 *Stromata* 7, 11, PG, 9, 488.

59 *Hom. 7 in Heb.*, PG, 63, 60.

60 *Contra Arianos* 2, 27.

61 Теодорит, *Interpr. in Ps.* 102, 21.

62 R. Ficker, *mal'ak – Engel*, 901.

63 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München <sup>4</sup>1966, 298.

64 Уп. B. Stein, *Der Engel des Auszugs* (Bibl 19), 1938; F. Stier, *Gott und sein Engel im Alten Testament* (ATA XII, 2), Münster 1934, 49-55.

65 Штајн овим стиховима придодаје и Изл 3 2сс; Суд 2 1-5; 5 23; Ис 63 9; Зах 1 8.10сс; 12 8; Мал 3 1, сматрајући их мање-више блиским овом предању (Stein, *Der Engel*, 287-292). Штир, пак, поред Изл 23 20сс; 32 34 и 33 2 још убраја ИНв 5 13сс; Суд 2 1-4; 5 23 и Зах 12 8 (Stier, *Gott*, 49ff).

66 Уп. F. Schnutenhaus, *Kommen und Erscheinen Jahwes* (ZAW 76), 1964, 3. Он сматра да глагол *jācā'* са Богом као субјектом има своје јасно препознатљиво порекло у опису теофаније.

67 M. Barker, *The Great Angel*, 33.

68 Суд 6 11-12: Потом дође Анђео Госѿодњи и седе под храстом у Офри који бејаше Јоаса Авијезерита; а син његов Гедеон врсѿијаше пшеницу на гумну, да би је сачувао од Мидјана. И јави му се Анђео Госѿодњи и рече му: Господ је с тобом, храбри јуначе!

<sup>69</sup> Суд 6 20-22: *Анђео Божији* рече му: узми то месо и те хлебове пресне и стави на ону стену, а супу пролиј. И он учини тако. Тада *Анђео Госѿодњи* пружи крај од штапа који му беше у руци и дотаче се меса и хлебова пресних; и подиже се огањ са стене и спали месо и хлебове пресне. И *Анђео Госѿодњи* ишчезе испред очију његових. Геден видећи да беше *Анђео Госѿодњи*, рече: ах Господе Боже! Зато ли видех *Анђела Госѿодњега* лицем к лицу?

<sup>70</sup> V. Hirth, *Gottes Engel*, 89: видети и коментар 158.

<sup>71</sup> B. Th. Viviano, *The Trinity in the Old Testament* (ThZ), 1998, 203.

<sup>72</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II-III*, Stuttgart/Göttingen <sup>4</sup>1961, 22.

<sup>73</sup> B. Th. Viviano, *The Trinity*, 203.

<sup>74</sup> J. Pedersen, *Israel I-II*, London: Oxford University Press, 1926, 245ff.

<sup>75</sup> Представници ове хипотезе били су: K. Marti, *Geschichte der izrailitischen Religion*, Straßburg 1897; O. Proksch, *Die Genesis übersezt und erklärt*, Leipzig 1924; Fr. Nötscher, *Das Angesicht Gottes schauen*, Darmstadt <sup>2</sup>1969; J. Hehn, *Die biblische und babylonische Gottesidee*, Leipzig 1910; F. Hitzig, *Biblische Theologie*, Karlsruhe 1880; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg in B. <sup>2</sup>1899; A. Knobel, *Die Bücher Exodus und Levitikus*, 1857; H. Holzinger, *Die Genesis* (KHC I), Freiburg 1898; M. Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel*, Zürich 1957; V. Hamp, *Engel Jahwes* (LThK III), 1959, 879; J. Michl, *Engel* (RAC V); W. G. Heidt, *Angeology of the Old Testament*, Washington 1949; B. Stein, *Der Engel des Auszugs* (Bibl 19), 1938.

<sup>76</sup> P. Heinsch, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient* (BZ 9), Münster 1921; G. van der Leeuw, *Zielen en Engelen* (ThT 53); A. Lods, *Lange de Jahve et l'ame exserieure* (BZAW XXVII), Gießen 1914; R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, in: C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948.

<sup>77</sup> Уп. M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahve* (RB 12), Paris 1903; R. Meyer, *Der Mensch und sein Engel*, Schaffhausen 1951; H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921.

<sup>78</sup> J. Rybinski, *Der mal'akh Jahwe*, Paderborn 1930; R. Ficker, *mal'akh – Engel* (THAT I); R. North, *Separated Spiritual Substances in the Old Testament* (CBQ 29), 1967; слично мисли и M. Noth, *Das zweite Buch Mose - Exodus*, Göttingen <sup>4</sup>1968.

<sup>79</sup> H. Junker, *Genesis*, Echter-Bibel I, Würzburg 1955; H. Gross, *Die Engel, in der Heiligen Schrift*, 20; K. Delahaye, *Engel im Alten Testament, Eine theologische Auslegung*, in: U. Kopf-Wendling, *Engel im Alten Testament*, 22 Monotypien, Freiburg 1965; D. F. Hinson, *Theology of the Old Testament*, Cambridge <sup>2</sup>2001.

<sup>80</sup> Уп. A. B. Davidson, *Angel* (ADB I), <sup>9</sup>1910, 93-97; E. Kalt, *Engel, Biblisches Reallexikon I*, Paderborn 1938; H. Kühn, *Das Reich lebendigen Lichtes*, Berlin 1947; A. Ohlmeyer, *Der Logos als Gottes Bote im Alten Bund*, Beuron/Hohenzollern 1948; F. Heitmüller, *Engel und Dämonen*,

Hamburg 1948; O. Hophan, *Die Engel*, Luzern 1956; Th. Laetsch, *The Minor Prophets*, Saint Luis 1956; F. P. Atkinson, *The Book of Exodus*, London 1960; A. Koliska, *Gottessöhne und Engel in den vorexilischen Büchern des AT und in der Ras Schamramythologie im Licht des biblischen Monotheismus*, Wien 1953.

81 Опширније видети Р. Кубат, Анђео Господњи (*mal'ak jhwh*) у Страом Савезу (дисертација), 36-72.

82 У 1Ен се за Сина човечијег каже: „...чије лице по изгледу човека беше и његово лице беше пуно љупкости као једног од светих анђела“ (46 1). Месијански лик Сина човјечијег представљен је англообразно биће, које долази из трансцендентног света. У 4Језд исто се Син Човечији доживљава као преегзистентно (небеско) биће (13 25; 14 9). Бог га чак назива својим сином (13 37.52).

83 Оправданост повезивања старосавезне и новосавезне теологије по овом питању на извештан начин показује S. Vollenweider у својој краткој, али конструктивној студији *Christologischer Monotheismus*, одржаној на предавању у оквиру Bibelsozietet факултета у Берну 16. 06. 2001.

84 Уп. G. von Rad, ἄγγελος (ThWNT I), 76.

85 E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1911, 83.

86 H. Junker, *Genesis*, 76.

87 H. Gross, *Der Engel im Alten Testament*, Leipzig 1961, 94-95.

88 S. Mowinckel, *Hypostase* (RGG<sup>2</sup> II), 2065 ff.

89 Rothstein/Hänel, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, Leipzig 1927, 380.

90 A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff 1961, 29.

91 Уп. F. P. Atkinson, *The Book*, 22.

92 Уп. J. Barth, *Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen*, Leipzig 1894, 233.

93 *De Vita Mosis I*, 12 (IV), 137.

94 E. Sellin, *Theologie des Alten Testament II*, Leipzig 1933, 45.

95 Оци четвртог века, сукобљавајући се са аријанцима, управо су наводили сличне аргументе: како је могуће бити Божија икона, а са њим немају јединство природа. Уп. Атанасије Велики, *Contra Arianos* 3, PG, 26, 349 B.

96 Уп. H. Frey-Anthes, *Dämonen/Dämonenbeschwörung*, bibelwissenschaft.de /nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/d/referenz/16101/cache/2130c504061349bd4fdad5c8071363e/ (преузето 28. 10. 2011).

97 Речју дацῶν преводи се *gad* (Ис 65 11), са дацῶνιον се преводe *š'irim* (Ис 13 21-22), *cijim* (Ис 34 14), *šēdim* (Пнз 32 17; Пс 106 37), *'ālilim* (Пс 96 5), са дацῶνιον μεσημβρινόν преводи се *qetev* (Пс 91 6).

98 Грчка реч дацῶν обично се изводи од глагола δαίω или δαίωμα

са значењем: делити, поделити (се), оделити. Можда је изворно значио додељивач судбине. Хомер ову реч користи као општу ознаку за непознате богове, без позитивних или негативних конотација (*Илијада* 1, 122; 15, 46сс; 15, 418; 19, 188). Такође су олимпијски богови могли да важе као демони који додељују судбину (*Ил.* 3, 418-420). Према Хесиоду демони потичу из „златног поколења“ и бране људе од зла, помажу као духови умрлих против неправде и кажњавају грешнике (*Дела и дани*, 122-126). Платон том речју означава да су они подређени боговима (*Тимај*, 40de), али се морају поштовати (*Закони*, 717a). Духови умрлих, Ерос, као посредници између богова и људи, припадају свету демона (*Гозда*, 202de). У каснијој традицији они су схватани као самостална међубића, духови. Филон Александријски их доживљава као зла бића (*De Gigantibus* 16-18). Уопштено су доживљавани као зле силе, духовна међубића, која се од ањеоских бића разликују по томе што су негативно настројена према човеку.

<sup>99</sup> Грчку реч *χάος* употребљавали су Хесиод и други предсократовац у контексту стварања и настајања света. Хесиод казује како се из хаоса као покренуте, несређене и обезобличене масе развијају космос и богови (*Теогонија*, 116-125). У јеврејском језику недостаје један такав појам, јер пре свега недостају такве представе. Јеврејски еквивалент речи хаос јесте *tohû wâvohû*.

<sup>100</sup> Тај феномен, као досада најстарије познато сведочанство, може се видети у једном тексту из град Мари, који потиче из 18. века пХ. У њему се предвремена борба богова са хаосом повезује са владаром (уп. *Archives royales de Mari. Transcriptions et traductions* (XXVI/3 A), Paris 1968).

<sup>101</sup> W. Eichrodt, *Theologie*, 73.

<sup>102</sup> Један број научника сматра да *tohû wâvohû* заправо значи „још-не-биће“, а не одређење материјалног стања пре стварања (уп. С. Westermann, *Genesis*, Kapitel 1-11 (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1983; D. Tsumura, *Creation and Destruction. A Reappraisal of the Chaaskampf Theory in the Old Testament*, Winona Lake/IN, <sup>2</sup>2005; M. Bauks, *Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur* (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn, 1997). Свештенички извештај о стварању под *tohû wâvohû* не схвата пракосмички океан (хаос), као претпостојећу материју. Пре би се рекло да је *tohû wâvohû* неко „чисто природно стање“ пре обликовања света, од кога не прети опасност као силе хаоса него је то стање света. Чак сам појам *tohû wâvohû* не подразумева митолошко биће. Реч *tohû* иначе значи пуста земља, ништавност (туђих богова), грех, док *vohû* у овом контексту појачава значење претходне речи (уп. Ис 45 18; Пнз 32 10; Пс 107 4; Јов 6 18 итд). После првог Јахвеовог чина свет је био *tohû wâvohû*. Оно јесте „још-не-биће“ у смислу конкретног вида постојања, али је „нешто“ јер је већ створено стање.



- 103 G. von Rad, *Theologie*, 150-151.
- 104 Опширније видети: O. Eissfeldt, *Gott und Meer in der Bibel* (StOr), 1959 76-84; O. Kaiser, *Die mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), 1953.
- 105 W. Kornfeld, *Meer* (BthW), Gratz 1959, 827.
- 106 A. Ohler, *Mythologische*, 96.
- 107 По мишљењу Хермана Гункела *рахав* није име некакве морске немани, већ представља утеловљење самог мора (H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1921, 30).
- 108 U. Rütterswörden, *rahav* (ThWAT VII), 375.
- 109 Противник Божији код Јов 26 није праокеан у уобичајеном смислу, него небески океан који представља део космоса (уп. стих 8).
- 110 H. Gunkel, *Schöpfung*, 31.
- 111 W. Eichrodt, *Theologie*, 72. Хертлајн сматра да *рахав* на свим местима у Старом Савезу прикривено наговештава Египат. Стих Јов 26 12 по њему је космолошки исказ узет непосредно из историје (E. Hertlein, *Rahab* (ZAW 38), 133).
- 112 Уп. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Darmstadt 1984, 274-275.
- 113 H. Haag, *Teufelsglaube*, 340.
- 114 H. Gunkel, *Schöpfung*, 70.
- 115 A. Ohler, *Mythologische*, 115.
- 116 Известан број егзегета сматра да *ливјајџан* овде не значи небески змај који помрачује светлост, него да се он у Старом Савезу јавља искључиво као морско чудовиште (O. Eissfeldt, *Gott und Meer*, 78.; A. Ohler, *Mythologische*, 106).
- 117 Уп. G. R. Driver, *Mythical Monsters in the OT* (StOr), 1956, 234.
- 118 Религије Старог блиског истока познају читаво мноштво демонских бића, која су играла важну улогу у религиозности старих семита. Опширније видети: T. Sanaan, *Dämonenglauben in Land der Bibel*, Leipzig 1929; C. Frank, *Lamaštu, Pazuzu und andere Dämonen*, Leipzig 1941; H. Gese, *Die Religion Altsyriens*, Stuttgart 1970.
- 119 *miqārov* може да буде прилог за место (близу, изблиза), као и прилог за време (однедавно). У овом стиху обе су варијанте могуће. Мада паралелизам нови – однедавно даје већа права да се употреби временски прилог.
- 120 Туђински богови чешће се означавају речју: <sup>ʿ</sup>alil – плурал <sup>ʿ</sup>lohīm (уп. Пс 96 5; 97 7 Ис 2 8.18.20; 11 10; Јез 30 13; Ав 2 18). Њено основно значење је ништавност, ништа.
- 121 A. Wendel, *Das Opfer in der altisraelischen Religion*, Leipzig 1927, 27.
- 122 H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, 168.

- 123 Септуагинта управо тако преводи један стих из псалма (96 5) „сви богови народа демони су – πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαμόια“. Такође, апостол Павле назива идоле демонима (1 Кор 10 20).
- 124 Речју *hasá' ir* означава се јарац, који се у жртвеном ритуалу на велики дан измирења, шаље у пустињу Азазелу, као и јарац одређен Господу (А. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912, 34).
- 125 Е. Кауч доводи у везу *сирим* с Азазелом, и претпоставља да би Азазел, по старијим веровањима, могао да буде вођа и глава *сирим* (Е. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Bundes*, 125). Други сматрају да је ритуал жртвовања јарца за Азазелу протест против култа *сирим* (S. R. Driver, *Azazel*, Dictionary of the Bible I, Philadelphia 1923, 591).
- 126 Ibidem, 36.
- 127 уп. E. G. Kraeling, *A Unique Babylonian Relief* (BASOR 67), 1937, 16-18.
- 128 Н. Haag, *Teufelsglaube*, 167.
- 129 Н. Frey-Anthes, *Lilit*, [bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/l/ referenz/25027/cache/356c31b32f4c03d8e9d0a82b1dd93f1b/](http://bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/zeichen/l/ referenz/25027/cache/356c31b32f4c03d8e9d0a82b1dd93f1b/) (преузето 15. 10. 2011).
- 130 *B. Sabbat* 151b
- 131 Издат од стране М. Steinschneider, *Alphabetum Syracidis*, Berlin 1854
- 132 Додуше, Лилит није, као Адам, створена од чисте земље него од прљавштине и наноса (*Jalqut Reubeni ad Gen.* 2, 21; 4, 8).
- 133 Изгледа да је *lilit* представљала тип хананске жене које су пошто-вале Анат, а којима је био допуштен полни однос пре брака. Пророци су се често освртали против Израјелаца због практиковања таквих обичаја (R.Graves/R.Patai, *Hebrejski mitovi*, Zagreb 1969, 67).
- 134 Лилитин бег на Црвено море подсећа на древна јеврејска схватања да вода привлачи злодухе.
- 135 *Alphabetum Syracidis*, 47.
- 136 уп. G. Schoele, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 191 und 483 Anm. 84.
- 137 Деца коју је *Лилиј* (*lilit*) рађала са злodusима зову се *Lilim*. Пошто због амајлија није могла да убија човечију децу, из пркоса је убијала сопствену (мдБр 15.25). У TrJ1 свештенички благослов из Бр 6 26 гласи: „Благословио те Господ у свим делима твојим, и сачувао те од *Lilim*“. У Симаховом преводу и Вулгати *Лилиј* се поистовећује са грчком Ламјом која је по јелинском миту такође отимала децу другим женама.
- 138 Н. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, 170.
- 139 Штробел сматра да се ради о месту одакле је бацан јарац у провалију. Он реч *'azá'zél* изводи од арапске речи *'azázu(n)* и тумачи као стеновити терен (уп. А. Strobel, *Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16, 10.21f.* (ZDPV), 103, 1987, 141-168).

- 140 Н. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930, 83.
- 141 Уп. B.Janowski/G.Wilhelm, *Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Asasel-Ritus Lev 16,10.21f.*, in: Idem/Koch, Klaus/Wilhelm, Gernot (hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, Internationales Symposium Hamburg, 17-21. März 1990 (OBO 129), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 147.
- 142 Азazel се у каснијој апокрифној и равинској литератури често среће под именом Азаел.
- 143 *Jalqut Gen 44*; мдПост, 29-30.
- 144 Дудаел се понекад преводи као „Божији катао“, али би могао да буде маштовито преиначавање назива Bet hedudo (М.Јома VI. 8) – данашњег Харадана, који се налази око четири километра југоисточно од Јерусалима, у јудејској пустињској клисури с које се сваке године бацао у бездан жив јарац „за Азазела“ (R.Graves/R.Patai, *Hebrejski*, 106.).
- 145 Из те перспективе Галинг закључује: Он (Азazel) је противник Божији, фигура која одговара лику *Saiiane* (K. Galling, *Über die Stellung der vorexilischen Religion*, 964). Слично расуђује Чендвел: Азazel мора да стоји у неком односу наспрам Јахвеа; мишљење које о њему постоји на путу је развијања каснијег лика *Saiiane* (W. Sandwell, *The doctrine of Satan in the Old Testament*, 30).
- 146 Има научника који одбацују такве претпоставке, видети: G. Lindeskog, *Asmodi* (ВНН[W] I) L.Rost/B.Reicke, Göttingen 1962, 140.
- 147 Н. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt: Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998, 95.
- 148 S. A. Meier, *Destroyer*, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden 21999, 242.
- 149 A. Jirku, *Die Dämonen*, 32.
- 150 P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie* (BBB 36), Bonn 1970, 155.
- 151 Узрочник болести у јахвеизму је сам Бог; још по старом учењу казна за грех појединца (Бр 12 9-14; 2 Сам 24; Јов 4 7-9; 5 17; 11 13-19), као и за читав народ (Лев 26 14-16; Пнз 28 11), долази од Бога. Та узрочно-последична веза видива је нарочито у појединачним, прозбеним псалмима (уп. Н. J. Kraus, *Psalmen*, Einleitung 45-51, Neukirchen 1978).
- 152 Уп. Г. Флоровски, *Источни оци V-VIII века*, Хиландар 1998, 114.
- 153 Међутим није сасвим сигурно да ли је изворно био глагол (Gesenius/Buhl, Koehler/Baumgartner, Fohrer) или именица (Bauer/Leander, von Rad).
- 154 Исто значење *štm* показује се у Пост 50 15, као и Пост 49 23, где Септуагинта *wajjīšf'mhū* преводи с καὶ ἐνεῖχον αὐτῷ, чиме се више изражава унутрашњи став.

155 V. Hirth, *Gottes Engel*, 79.

156 D. H. Preuss, *Theologie*, 289.

157 Штор сматра да Саѿана у Старом Савезу још није противбожански дух, него као и други анђели весник Божији који извршава Његову заповест, с тим да се он шаље само када наноси штету, то јест доноси зло (R. Storr, *Die Frömmigkeit im Alten Testament*, München-Gladbach, 235).

158 О томе нас обавештавају грчки писци из 5. века пХ, пре свих Херодот (1, 114). Наиме, у царству Ахеменида надзор над читавим царством вршио је високи чиновник који је носио титулу „царево око – βασιλέως οφθαλμός“. Владар га је слао у инспекцију по сатрапијама, те је преко њега имао увид у стање читавог царства. Он је био његово „око“ које га је чинило такорећи свезнајућим. Опширније видети Н. Н. Schaefer, *Das Auge des Königs*, Iranica, Abh d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. kl., 3. Folge Nr. 10, 3-24.

159 M. Prager, *Satan* (BthW), Gratz 1959, 1007.

160 L. Köhler, *Theologie des Alien Testaments*, Tübingen 1936, 148.

161 M. Henkel, *Was ist der Mensch* (PbTh), München 1971, 122.

162 Опширније видети G. Maier, *Mensch und freier Wille*, Tübingen 1971, 24-115

163 уп. A. Ohler, *Mythologische*, 216-219.

164 H. Haag, *Teufelsglaube*, 213.; D. H. Preuss, *Theologie*, 289.

165 О гневу Божијем у Старом Савезу видети: J. Fichtner, ὀργή (ThWNT V), 392-410; нарочито страна 402, где се каже: „Велики број сведочанстава из старосавезних списа јасно показује да је гнев Јахвеов у основи ирационалан“. Ипак би се могло додати да се гнев Божији мора посматрати у контексту Божије слободе наспрам творевине и недокучивости његових мисли и намера (уп. Ис 55 8-9).

166 уп. R. Schärf, *Die Gestalt*, 60. Он, у извесном смислу, с правом назива сатану „персонификованом функцијом Божијом, која се корак по корак развила и одвојила од божанског персоналитета“.

167 H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1921, 84.

168 K. Marti, *Geschichte der israilitischen Religion*, Straßburg 1897, 272.

169 Diestel, *Seth-Typhon, Asahel und Satan* (ZhTh XXX), 159-217.

170 R. Schärf, *Die Gestalt*, 293.

171 V. Hirth, *Gottes Engel*, 83.

172 H. Haag, *Teufelsglaube*, 217.

173 уп. O. Lorentz, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg 1964, 268.

174 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 209.

175 *hélél* је у јеврејском именица мушког рода. Њено значење може да буде јутарња звезда, мада би пре можда могла да значи месец. Уобичајена реч за звезду је *kôhâv*.

176 Тако управо мисли Атанасије Велики: „Сатана није збачен са неба ни због блуда, или прељубе, или крађе, него га гордост баца у најдоњи део бездана“ (Περὶ παρθενίας, ἥτοι περὶ ἀσκήσεως, ВЕПЕС, 33, 61).

177 *b'lijà' àl* се среће и у Старом Савезу (1Сам 25 25; 2Сам 16 7; 1Цар 21 13), где се у генитиву повезује с именицом *'iš* (1Сам 25 25) и значи зло (човек зла, неваљао човек). Реч има углавном апстрактно значење: бескорисност, ништавност, недостојност, или чак зло. Среће се у више апокрифа и означава лично име једног демона (Јуб; ЗвПтр), касније пак лично име антихриста (Сиб 2, 167).

178 Кирил Јерусалимски, *Catechese* 2, 4, РГ 33, 381.

179 Уп. Д. Станилоје, *Православна доімайїка*, Београд 1993, 348.

180 Уп. Ј. Мајендорф, *Свѣѣи Гриїорије Палама и ѣравославна мисѣїка*, Београд 1995, 13.



НЕКИ АСПЕКТИ ФИЛОНОВОГ СХВАТАЊА ЛОГОСА  
И ПОИСТОВЕЋЕЊЕ ЛОГОСА СА СТАРОСАВЕЗНИМ  
АНЂЕЛОМ ГОСПОДЊИМ

103

Библијски теолог –  
Филон  
Александријски

Старосавезни Анђео Господњи (ἄγγελος κυρίου) је заокупљао пажњу многих теолога послебиблијског периода. У теолошким струјањима позног јудаизма Анђео Господњи се појављивао у различитим видовима. У апокалиптичарским круговима неки су га видели као Михаила (ТгЈ1 на Пост 32 24; мДИЗл 18, 80с), други као Гавриила (Šmot r. 2, 68), а трећи у лику Метатрона (3Ен 9.10.12). У једном делу предања он се појављује и као безимени Велики Анђео (Дан 10 5-6; ЗвДн 6 1), чак се понегде поистовећује са Сином Човечијим (1Ен 46 1). Велики Анђео се у таквим и сличним предањима доживљавао као “други Бог”, то јест лице Бога Јахвеа или његов двојник “мали Јахве” (уп. 3Ен 12 5). Међутим, оно што је посебно занимљиво јесте да се Анђео Господњи у неким теолошким круговима почиње доводити у везу са Логосом, Речју Божијом. То се десило још пре настанка хришћанске теологије. Заправо, чињеница да је још пре хришћанске теологије дошло до повезивања старосавезног Анђела са Логосом као другим Богом, указује да су за тако нешто постојале извесне старосавезне претпоставке. Један од првих мислилаца који је тумачећи старосавезне списе повезивао Анђела Господњег и Логоса, био је Филон Александријски. Такође се код Филона могу наћи и извесна тријадолошка размишљања која се делом могу довести у везу са његовим учењем о Логосу.

Филон је био јудејски теолог и философ из Александрије, савременик првих хришћана. Његова дела сведоче о необичној снази и дубини мисли. Још увек овај антички мислилац задаје тешкоће тумачима његових списа. Обично се сматрало да је Филон, користећи се појмови-

→ II  
49-59.

ма јелинске философије, излагао теолошке истине Старог Савеза. То се у основи може прихватити као тачно, мада је Филон био и знатно више. Одавно је примећено да се изгледа нико није трудио да чита Филона без предрасуда.<sup>1</sup> Филон није још довољно јасно представљен као тумач библијских списа и дубоко укоренењени библијски теолог. Тек у новије време, Филон се све више представља као библијски теолог који је многе теолошке идеје заправо црпео из предања. Он је свакако необично важан мислилац за боље разумевање Старог Савеза, поготово за схватање стросавезног предања у доба ране Цркве. Главни разлог због чега Филон није довољно јасно сагледаван као библијски теолог јесте чињеница да се он углавном узимао као засебан мислилац који се у извесној мери удаљио од „ортодоксног јудаизма“. Међутим, данас када је „ортодоксни јудаизам“, као никада до сада, с правом доведен у питање, ствари се посматрају другачије. Наиме, установљено је да су многи равински текстови за које се раније мислило да потичу из тог периода, настали касније. То посебно показују текстови пронађени у Кумрану. У светлу тих чињеница Филон се у савременој науци све више посматра као један од легитимних представника тадашњег јудаизма,<sup>2</sup> поготово у његовом теолошком разумевању библијских списа.

Наравно, Филон се користио и интелектуалним достигнућима тадашњег света. Велики Александријац се није само служио појмовима савременог јелинизма, него је од тадашњих јелинских мислилаца преузео и алегоријску методу при тумачењу библијског текста. Алегоријски начин тумачења је подразумевао проницање у дубљи смисао текста. Као што су стоици алегоријски тумачили старе митове дајући им дубљи поучни садржај, тако је у великој мери Филон приступао библијским списима.<sup>3</sup> Алегореза се највише користила из разлога да се сликовите библијске поуке преведу језиком појмова којим су се служили интелектуални људи тога доба. Нарочито се занимао за књиге Постање и Излазак. При тумачењу Петокњижја, Филон се држао текста Септуагинте. Питање је колико је он познавао јеврејски језик. Филон није си-



стематски износио своје мисли, него их је излагао у зависности од тога који старосавезни текст тумачи. Филонова несистематичност, у смислу одсуства јасно структурираног рационалног система, одувек је отежавала изучавање његових списа, међутим, у томе се између осталог огледа његов библијски менталитет. Занимљива чињеница је и то што су Филонова дела остала у грчком и делом латинском језику, док је јеврејској традицији Филонови списи сасвим изостају. То је вишеструко важан податак.

У средишту наших интересовања следеће ставке су посебно важне: неки аспекти учења о Логосу и његово изједначавање Логоса са Анђелом Господњим, као и извесни елементи тријадолошког богословља који у неку руку стоје у вези са Филоновим изједначавањем Логоса с Анђелом. Ти аспекти Филонове мисли сагледавају се у контексту садржински сличних теолошких идеја заступљених у различитим круговима тадашњег јудаизма.

Као уводно размишљање на тему Филоновог поисто-већивања Логоса са старосавезним Великим Анђелом, важно је указати извесне тријадолошке елементе који се тичу Филоновог тумачења јављања три Анђела праоцу Аврааму у Мамрији, као и чињеницу да је лик Анђела из Старог Савеза у једном богословском аспекту указивао на извесну “мноштвеност” старосавезног Бога. Са тих аспеката посебно су занимљиви Филонови изванредни коментари на Пост 18 који су изричито тријадолошки, чак иако нису тројични.<sup>4</sup> На основу тога што се у Постању користе две речи за Бога, θεός и κύριος, Филон заснива свој став да Божија суштина или οὐσία делује кроз и окружена је два главним помоћним силама, стваралачком (ποιητική) и владалачком (βασιλική).<sup>5</sup> У свом чувеном делу *De Abrahamo*, Филон каже: „Онај у средини јесте Отац свега постојећег, који се у Светом Писму назива одговарајућим именом, *Онај који јесће*, а са обе стране су највише и најближе силе Бивствујућег, стваралачка и владалачка сила; стваралачка се зове Бог (θεός), јер је са њом довео све у постојање и њоме уређује; а владалачка је Господ (κύριος), јер је јасно да творац управља и влада над творевином. Праћен,

дакле, овим двама силама Средњи се показује духу који гледа час као Један, а час као тројица“.<sup>6</sup> Представљене херувиме на ковчегу Савеза Филон тумачи на сличан начин: „Његов поклопац... образује постоље за два крилата бића која се у уобичајеном говору зову херувими ... желим да мислим да две главне и највише силе Бивствујућег симболички означавају стваралачку и владалачку силу“.<sup>7</sup>

Бога, дакле, прате две највише силе<sup>8</sup> које са њим заједно чине тријаду. Теолошка тријада која објашњава три странца у односу на Бога, „једна појава се јавља као тријада, а тријада као јединица“,<sup>9</sup> указује да се у позадини тројичности божанства налази јединица. Један субјекат се назире кроз слику тројице „душа Богом (светлошћу) обасјана ... будући потпуно обузета њеном блиставошћу, слободна од сваке сенке и таме, она тада опажа троструку слику једног субјекта, једну слику живог Бога, и друге две, као да су то сенке које су њоме обасјане“.<sup>10</sup> На сличан начин Филон тумачи Мојсејев захтев у Изл 33 13: *откријите ми се да бих могао да вас видим знајући* (LXX), као захтев да се иде ван тријадичног виђења Бога са његове две силе, да би се постигло виђење Бога у његовој недељивој суштини.<sup>11</sup>

Да тријадолошка размишљања Филону нису била само ствар пролазног надахнућа или неког посебно контекстом условљеног исказа, сведоче и још неки његови текстови. На једном месту Филон каже да је Бог један, а да га окружују две највише врховне силе: доброта и власт. Оне су основни чинилац настанка и опстанка света „јер је њима свет доведен у биће и иде ка бићу“.<sup>12</sup> Ове две силе биле су аспекти које је Филон називао другим Богом, а двоструко име Господ Бог (κύριος θεός) долази услед комбиновања тих аспеката.<sup>13</sup> Њих уједињује трећа – Логос. Филон то дефинише на следећи начин: „како је Бог заиста један, његове највише и врховне силе су две – доброта (ἀγαθότης) и власт (ἐξουσία) ... А међу њима је Логос – трећа која их уједињује, јер кроз њега је Бог и господар и доброта. Те две силе, доброта и власт, представљене су симболом херувима, као што је симболом огњеног мача представљен Логос“.<sup>14</sup> Филон у овим текстовима показује извесне три-

јадолошке елементе који су с контекстуално-историјског аспекта веома важни јер указују на то да Филон, независно од хришћанске теологије, назире тројичност Божанства.<sup>15</sup> Сем тога, у контексту тријадолошких размишљања, појављује се и Логос. Иза ових тријадолошких исказа у којима се појављује Логос у основи се крије Филоново схватање Логоса као збирног бића. Његово име је било име сила (δύναεις). Филон говори да је било шест сила, а Логос им је био глава.<sup>16</sup> У овом контексту је тешко пратити Филонову мисао. Међутим, његова тријадолошка размишљања могу се довести у везу са тријадолошким тумачењем лика три Анђела у Пост 18 и изједначавањем Анђела са Логосом, поготово што је било још теолошких струја у тадашњем јудаизму које су “другог” Бога или Божију “мноштвеност” представљали анџелолошким исказима.

Свакако кључни елемент у његовим теолошким промишљањима био је Логос, средиште његове философије. Филон Логоса назива „другим Богом – τὸν δεῦτερον θεόν – secundi dei“.<sup>17</sup> За Логоса се каже да је прворођени од Бога, да је πρῶτος καὶ ἐνικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.<sup>18</sup> Филон је иначе имао много назива за Логоса. Ти називи су углавном везани за теолошки контекст Филонове мисли. Тако га он у зависности од контекста назива: прворођени, пастир, првосвештеник, Савез, возач божанских кочија итд. Па ипак, без обзира на мноштво имена, Филон је јасан у ономе шта подразумева под Логосом. Он, заправо, са различитих аспеката описује неког другог Бога: „Ништа бесмртно не може бити створено, а да је слично најзвишенијем Оцу космоса, осим ако у себи не садржи другог Бога, који је његов Логос“.<sup>19</sup> Ова изјава, више него јасно изражена, изазива запрепашћење јер је готово немогуће замислити неког јудејског писца, без обзира на то колико је на њега утицала јелинска мисао, да говори о другом Богу.<sup>20</sup> Наравно, осим ако за то није имао некакву подлогу у старосавезним списима.

Ипак, сасвим је сигурно да Филоново учење о Логосу има извесних додирних тачака са неким јелинским философским школама. Филон је у доброј мери био заплуснут философским идејама свога времена, поготово у сфери

језика.<sup>21</sup> То значи да је он језиком јелинских философа, у средини којој је тај језик био веома близак, износио библијско *Вјерују*. Самим тим, његово *Вјерују* је било итекако обогаћено. Међутим, и даље остаје нејасан опсег утицаја јелинских учења о Логосу на Филона јер је он сличне идеје већ имао у сопственом предању. Он учење о Логосу није нужно морао преузети из јелинске философије, готово у њеном теолошко-философском концепту. Наиме, александријски Јевреји су већ имали Премудрости Соломонове у којима се помиње премудрост (*ḥōkmâh*) Божија која прожима читаву творевину (8-10). Мудрост је, чак, извела Јевреје из ропства у Египту (Прем 18<sup>14cc</sup>); овој мисли се приближио Филон идејом Логоса.<sup>22</sup> Филонова идеја Логоса јако се приближава још ранијем разумевању премудрости из Прич 8<sup>22-36</sup>. Други извор појма Логос потиче из LXX, из израза „реч Господња – λόγος κηρίου“. Претпоставку да је реч Господња (*d'var jhwh*) из ранијег старосавезног периода могла да утиче на каснију теологију Логоса посебно подупире арамејски израз Мемра (*mêmrâ' jhwh*) – Реч Божија, која се с временом развила у бременист теолошки појам.<sup>23</sup> Наравно, Филонов Логос је шири и богатији од старосавезне *Мудросѝи, речи Госѝогње*, али и касније *Мемре*. Он је у себи обухватио још неке важне појмове старосавезне теолошке мисли.

Поменувши другог Бога, Филон се служио пробраним речима. Ништа, каже он, не може бити створено налик на Свевишњег, већ једино налик на Логоса. Овим му није дао само царску титулу, него га показује као посредника између Бога и света, заправо као Сина Божијег. Филон га именује Бог, али без члана, што је знак да му је страна идеја онтолошке једнакости Бога и Логоса. То се управо види приликом тумачења Јаковљевог боговиђења *Ја сам Боѝ, који ѝи се јавио на Божијем месѝу* (Пост 31<sup>13</sup>) где Филон расуђује: „Не смемо олако прелазити преко језичког значења, него пажљиво истраживати да ли се ту ради о два Бога; јер када читамо ‘Ја сам Бог, који ти се јавио’, не говори се на ‘моме месту’, него ‘на месту Божијем’, што би значило као да се ради о месту неког

II ←  
51-54.

другог. Поставља се питање: шта би то требало да значи? У стварности постоји само један Бог. Неприкладно је ако би неко сматрао да се говори о више богова. Стога Свето Писмо на приложеном месту означава истинског Бога са чланом и каже 'Ја сам *šaj* Бог – ἐγώ εἰμι ὁ θεός', док је за онога, који је неприкладно назван Бог, без члана, речено: 'Који ти се јавио на месту Божијем – ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ', дакле не *šōia* Бога (тоῦ θεοῦ), него једноставно Бога (θεοῦ). Писмо најузвишенијег Логоса назива Бог<sup>24</sup>. Тај Бог (ὁ θεός) је прави Бог, а реч 'Бог (θεός)' односи се на Логоса, у овом случају другог Бога.

У контексту идеје "другог" Бога веома је занимљиво да је и у извесним познојудејским теолошким круговима апокалиптичког усмерења постојала идеја о "другом" Богу кога су они приказивали на визуелан начин. Реч је о анђеоском лику Метатрону, загонетном „бићу“ из непосредне близине Божије. Одавно се воде расправе о етимологији ове речи која у јеврејском гласи *mēṯātrôn*.<sup>25</sup> Чини се највероватнијим да се овде ипак ради о позајмљеним јелинским речима и то μετὰθρόνον, то јест „Анђеос који стоји на страни трона“,<sup>26</sup> или μετὰ (τὸν) θρόνον, што би значило „Следећи од трона“ то јест Бога,<sup>27</sup> или, пак, према мишљењу Фоленвајдера: „Са-Богом-стољујући“.<sup>28</sup> У овом контексту, то конкретно значи "други" Бог, Божији заступник; после Бога највећи ауторитет. Метатрон се назива *šar harānīm*, што значи „Кнез лица Божијег“. Он гледа Бога лицем у лице и налази се у његовој непосредној близини.<sup>29</sup> Као што се пред Божијим троном налази завеса, тако се и испред његовог трона налази застор (3Ен 10 2). Његов трон, као и Божији, окружују огањ, ветар и земљотрес (15 2). На глави му је царска дијадема са 49 (7x7) драгих каменова (12 3); на круни је Бог исписао слова којима су створени небо и земља (13 1). Он зна све тајне мудрости и Тору. Све тајне неба и земље њему су познате (48 4). У сликовитим представама јеврејског Еноха (3Ен), он је представљен као "други" Бог, као "мали Јахве":

„9. Тада ми рече Метатрон, Анђеос, Кнез лица Божијег: ... Свети, нек му је слава, положи своју руку на мене и благослови ме са 5360

благослова. Затим ме уздиже и увелича у меру дужине и ширине света. Учини те ми израстоше седамдесет и два крила, тридесет и шест са једне и тридесет и шест са друге стране; а свако крило испуњаваше свет. Потом ми учврсти 365 очију, а свако бејаше као велика, блистајућа светлост ... 10. Потом када ми све ово учини Свети, нек му је слава, подиже престо у мери престола величанства ... Постави га на улазу седме палате и даде га мени. Мене ради гласник изиђе на сва небеса говорећи: Метатрона, слугу мога, поставио сам за кнеза и војводу над свим кнежевима мога царства и над свим синовима Вишњег ... Сваку реч, коју вам каже у моје име слушајте и спроводите је; јер кнезу мудрости и кнезу разума – предао сам је. Њему да вас учи горњој мудрости и доњој мудрости, мудрости овога света и мудрости будућег света. Још сам га поставио над свим скривеним благом небеске палате и над сва блага живота која имам на небеској висини ... 12. Из љубави којом ме је Свети, слава му, заволио више од синова Вишњег начини ми красно одело, на коме су свакојака светла и одену ме (њиме). Сачини ми прекрасан плашт, на коме бејашу свакојака наочитост, сјај, блистање и украс, па ме умота (њиме). <sup>3</sup>Царску круну начини ми ... <sup>5</sup>Стави је на главу моју и пред свима својима на висини назва ме „мали Јахве (YWY)“, како се зове: *јер је моје име у њему*.“

Метатрон је овде истовремено „други“ Бог и Анђео Господњи, за кога Јахве још у Старом Савезу каже „јер је моје име у њему“. Заправо, Метатрон је Анђео који је „други“ Бог.

У још једном тексту Метатрон се поистовећује са Јахвеом (*Sanh.* 38b). Иначе, текст се приписује рави Наману,<sup>30</sup> који је говорећи о рави Идиту и његовој расправи са јеретиком при тумачењу Изл 24 1, забележио: „Један отпадник рече рави Идиту: зашто се каже: ›И рече (Бог) Мојсеју: изиђи горе ка Господу, треба ли то да значи: погни се горе код мене? Овај (рави) одговори: то је рекао Метатрон, чије је име исто као и његовог Господа, како се већ зове (Изл 24 1): ›јер је моје име у њему«. На то криво додаде отпадник: треба ли се он онда обожавати. Рави Идит одговори: то значи ›*l tmr vw* – немој му се противити, тиме хоће рећи: ›*l tmjrnj vw* – ти га не требаш са њим заменити“. Метатрон, дакле, носи име „Јахве“.<sup>31</sup> Ови пасуси откривају да је постојала расправа поводом идентитета Анђела; да су они који су тврдили да је Јахвеов Анђео различит од Јахвеа, назвали тог Анђела Метатрон; док су други веровали да су постојала два божанства, од којих се друго зове Јахве.

Метатрон је био један од наследника старосавезног Анђела Господњег који је већ у Старом Савезу указивао на извесну “мноштвеност” Бога. Иначе, каснији наследници Великог Анђела, као и ангелообразни Син Човечији, још пластичније указују на “другог” Бога. У то доба развио се читав теолошки језик који је сликовитим исказима, користећи се углавном ангелолошким мотивима, говорио о “другом” Богу. Посебно је са овог аспекта упадљив лик Метатрона. Познојудејски апокрифни списи, нарочито апокалиптички, пуни су ангелолошких слика којима се изражава извесна “мноштвеност” Божанстава. Међутим, нису само апокалиптички списи развијали ту стару библијску идеју која је у својим најранијим периодима имала неке хенотеистичке призвуке. У послезгнанском јудаизму јавља се наука о већ помињаној божанској Мудрости (*hōkmâh*). Она је персонификована и о њој се може говорити као о некој форми јављања Бога (уп. Пр 8 2-30; Прем 7-10)<sup>32</sup> или констелацији далеког и блиског Бога (уп. Сир 51 10). Извесно је да се истоветна идеја пројављивала у различитим формама и теолошким школама, разлика је постојала на нивоу исказа.

Без обзира на различит опис и уопште теолошки дискурс Филона у односу на познојудејске апокалиптичаре, јасно је да и један и други говоре о “другом” Богу. Апокалиптичари више говоре о анђеоском бићу, међутим, такве идеје нису биле стране ни александријском теологу. Филон коментаришући Изл 24 10: *и виде место где ситајаше Госјод Бој Израила*<sup>33</sup> констатује: „до тада су они сматрали да место где стоји непромењиви Бог је у ствари место које је истински Логос“.<sup>34</sup> Мистични образац гледања који Мојсеј овде даје не односи се на Бога, већ на Логоса.<sup>35</sup> То је морао бити Филонов опис пројављивања Бога који је очигледно имао неке ангелолошке карактеристике. То је могуће јер је, према Филоном мишљењу, Логос Анђео и то старосавезни Анђео Господњи из Изл 23 20. Филон на то указује осврћући се на јављање из купине: „Усред огња беше прекрасан лик, ни са једним видивим бићем упоредив, божанска слика; још сјајнија од огња, чија је светлост

блистајући исијавала. Могао би се узети као икона Бивствујућег, његовим Анђелом дао би се назвати, јер кроз његово силно јављање у ћутњи је најавио будућност, која би јаснија него говор<sup>36</sup>. Иако се овде не говори непосредно о Логосу, ипак израз „икона Бивствујућег“ указује на њега.<sup>37</sup> Филон на другом месту ангелофанију као теофанију објашњава речима: „Он заузима место неког Анђела, који се показује само у оноликој мери колико је могуће показати се његовом пророку, који још увек није способан да види истинског Бога“.<sup>38</sup> Логос је, дакле, видива икона Бога у лику Анђела.

Важно је, свакако, нагласити да се Филон и у својим логосо-ангелолошким размишљањима често служио алегорезом. Према Филоновом схватању, душе које теже савршенству, по ступњу своје савршености, приближавају се потпуном Логосу или једном делу Логоса. Јаков се, пак, приближио самом Богу, а Филон тумачећи Пост 48<sup>15c</sup> каже: „За свог заштитника је сматрао Бога, не Логоса; док је Анђела, који је Логос, гледао као лекара који избавља од зла“.<sup>39</sup> Бог је дакле стање очишћења (здравља), а Логос лечећи оздрављује душе, доводи их до прочишћења. Филон и неке ангелофаније умногоме схвата у пренесеном значењу, тако нпр. када говори о знању, он упоређује Агару и Сару. Агара је символ енциклопедијског знања, док је Сара владајућа врлина (ἄρχουσα ἀρετῆ).<sup>40</sup> Два пута је Агара бежала од Саре; после првог пута се враћа „јер она побеже и не би протерана, а Анђео који је божански Логос, он је сrete и врати у кућу господарице“.<sup>41</sup> Овај аспект исто показује подређеност Логоса Богу. Иако Филон веома алегоризује, тиме се ипак не умањује реалност поистоветивања Логоса са Анђелом.

Односе између ангелообразног Логоса и Бога, Филон је најтемељније разрадио у свом делу *О сновима* (De Somniis). То се поготово види кроз теофаније или боље рећи човековом способношћу да види Бога. Филон тако пише: „душама, које су бестелесне он (Бог) се јавља онакав какав јесте и разговара са њима као пријатељ са пријатељем. Али душама које су још повезане са телом, он се јавља у лику



Анђела, не мењајући своју природу, што и није могуће<sup>42</sup>. Телесним очима није могуће видети Бога. Међутим, одсјај Божанства види се у лику Анђела-Логоса: „шта је даље зачуђујуће када се Бог, као најбољим средством за јављање, показује у лику Анђела, али исто и човека? Ако дакле каже: ‘Ја сам тај Бог, који ти се јавио на Божијем месту’ јасно је да је он за јављање узео лик Анђела, а да се није претворио у Анђела... Јер као онај који не може да гледа у само сунце, одсјај сунца држи за сунце... тако исто сматрају слику Божију, његовог Анђела-Логоса, за самога Бога. Погледај како Агара, као пример ниже мудрости, каже Анђелу: ‘Ти си Бог Свевидећи’ (Пост 16 13). Она као Египћанка није била способна да види највиши узрок<sup>43</sup>. Логос као одсјај Божији показује се као Анђео онима који изглед највишег Бога нису ни способни нити достојни да виде.<sup>44</sup>

У својој целокупној философији и алегорези Филон се служио Логосом у оба смисла; као називом за Анђела који се приказује у лику човека, али исто тако и као философским појмом разума или божанског поретка очитованог у стварању. Логосом Бог ствара свет, ову тезу Филон базира на Пост 1 27 „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα θεοῦ“. Заправо, Логос је божанска сенка коју је Бог користио приликом стварања света.<sup>45</sup> Претходник свему оном што долази у постојање.<sup>46</sup> Логос је дело Божије<sup>47</sup> које јесте од пре почетка света.<sup>48</sup> Он је праузор света<sup>49</sup> и човека.<sup>50</sup> Логосом се не само ствара него и одржава свет: „Лик Божији је Логос којим је уоквирен целокупни космос“<sup>51</sup> или „свет се вечно ослања и почива на речи моћног Логоса“<sup>52</sup>. Он је лик Божији окренут према свету, односно посредник између Бога и света приказан понекад у лику Арханђела.<sup>53</sup> Филон тако пише: „Арханђелу и најстаријем Логосу дао је Отац, који је све створио, одабран поклон: да стојећи на граници раздваја творевину од творца“<sup>54</sup>. Логос представља Савез<sup>55</sup> Бога са светом; он је њихова спона и уједно закон света.<sup>56</sup>

Логос није посредник само на релацији творац-творевина, него и обрнуто. Анђео Господњи из Изл 23 20, који води народ кроз пустињу у обећану земљу, има и другу

улогу у којима приводи узвишене душе у Божије присуство.<sup>57</sup> Овде се Филон приближава неким апокалиптичким елементима. Потпуна спознаја Бога, за Филона је синоним за спознају апокалитичара где се човек трансформише у анђеоско стање. Филон је говорио да су сви они који су у знању (богоспознаји) Једнога с правом називани „синови Божији“.<sup>58</sup> Изгледа да у материјалима које Филон користи, биће које је названо божански Логос, то јест Анђео Јахвеов води трагаоце за Богом ка присуству Божијем где се достиже божанско стање усиновљења.<sup>59</sup> Паралелно, у апокалиптичким предањима, небески водич који приводи боготражитеље Богу показује се у лику Анђела. У Апокалипси Авраамовој која потиче из Филоновог доба то је Јаоел. Код Еноха, то је Михаил (1Ен 24 6; 71 3с), а у 3Ен 3 2 Метатрон. Сви ови анђеоски ликови се доводе у везу са Анђелом Господњим.

Логос је посредник и као „велики свештеник и цар“<sup>60</sup> или само велики свештеник.<sup>61</sup> Долазећи Богу, велики свештеник пролази кроз копрену храма светиње над светињама. Филон показује да Логос такође пролази кроз копрену и као такав оденут је у „одежду славе – столῆν δόξης“ (уп. Сир 50 11). Али „одежда славе“ представљала је и фразу у опису анђеоских одежди. Пешито у Дан 10 5 и 12 7 каже да је Данилу дошао Анђео обучен у „одору славе“; исто у ААвр анђео Јаоел је дошао обучен као велики свештеник.<sup>62</sup> Логос као прави велики свештеник пролази кроз копрену присуства Божијег и тиме бива обучен у одежде од четири елемента: „Такав спољашњи изглед одеће врховног Логоса, којом се заоденуо представља свет“.<sup>63</sup> У једном другом спису Филон каже „обраћање молитвама и приношењем жртава склопљених руку од наших отаца до онога који их је обавезао да носе поменуто одећу која је копија и одговор целих небеса, представљају намеру да се космос и човек могу удружити кроз литургију“.<sup>64</sup> Логос је и из ове перспективе спона која повезује читаву творевину, истовремено је приносећи Богу. Филон на другом месту Мелхицедека поистовећује и са Логосом. Он Мелхицедека представља као једног од

образа Логоса, то јест као једну од фаза у философско-космолошком пројављивању врховног Божијег Анђела: „Јер он је свештеник, чак и Логос, имајући удео у Бивствујућем и све његове мисли о Богу су високе, широке и узвишене; јер он је свештеник Вишњег (Пост 14 18)“.<sup>65</sup>

Идеја да се у улози великог свештеника појављује „небеско биће“ била је блиска и неким апокалиптичким круговима позног јудаизма. Два анђеоска лика – наследници великог старосавезног Анђела Господњег – исто се појављују у улози великог свештеника. Реч је о арханђелу Михаилу и већ помињаном анђеоском лику Метатрону. Михаил у неким познојудејским списима непрестано слави Бога (1Ен 40 4) и важи као посебан Божији литург (ЗвАвр 15: ὁ ἐμὸς λειτουργός) који чува кључеве небеске (3Вар 11 2: ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν).<sup>66</sup> Михаил је небески велики свештеник (4Вар 11сс; *Chag.* 12b)<sup>67</sup> чији се олтар налази на четвртом небу (уп. Отк 12 10); он на олтару небеске светиње приноси жртву (*Chag.* 12b). Он је заступник (συνήγορ) који се за Израилце моли код Бога (1Ен 68 4; *Јота* 77a).<sup>68</sup> У истој улози, али очигледно другом предању, појављује се и Метатрон. Он није само небески писар и учитељ, него је и небески свештеник: „у време када Свети, слава му, нареди Израилцима да саграде скинију и завршавајући (заповест) наложи служећем анђелу да се сагради скинија на висини. То је ‘светиња младога’ чије је име Метатрон и у њој ће приносити духове праведника за уклањање грехова Израила у данима изгнанства“ (V<sup>e</sup>midbar, пар. 12 на Бр 7 1). Паралеле између Логоса и ових анђеоских ликова су врло упадљиве.

Занимљиво је да је Филон у својим ангело-логосовским визијама био доследан чак када се служио и мање важним причама из Старог Савеза. Тако када је Агара бегала, у јеврејском тексту каже се да је на путу срела Анђела Господњег (Пост 16 9), док Филон говори да је „срела Анђела или божански Логос“;<sup>69</sup> Валам се срео са Анђелом Господњим (Бр 22 31), али Филон каже да је на путу стајао „наоружани Анђео, Логос Божији“.<sup>70</sup> Логос је Анђео који је разорио Содом и Гомор.<sup>71</sup> Јакову друго име дао је

ἄγγελος ὑπερέτης τοῦ θεοῦ λόγος.<sup>72</sup> И како се Анђео јавља као човек, исто може да важи за Логоса. По свој прилици, Логос се показао у Језекиловој визији *као неки човек ... као слава Јахвеова* (1 26-28).<sup>73</sup> Он је „Божији човек, вечни Логос ... зове се почетак, име Божије, његов Логос, човек по његовом лику“.<sup>74</sup> Име Божије је у Анђелу Господњем (Изл 23 21).<sup>75</sup> У овом контексту је јасна Филонова независност у односу на јелинске идеје о Логосу.

Да је Филон наследио слична схватања и да није био први јеврејски мислилац који је дошао до оваквих ставова, сведоче још неки текстови из прошлости. Наиме, важно је напоменути да се изједначавање Анђела и Логоса десило изгледа још пре Филона. Црквени историчар Евсевије Кесаријски у свом делу *Praeparatio Evangelica*<sup>76</sup> наводи неке делове списа јудејског писца Езекила Трагика који је савременој науци само донекле познат.<sup>77</sup> Езекил Трагик је јудејско-јелинистички писац, живео је највероватније средином 2. века пХ. Он је неке библијске текстове прерадио у форми драме. Написао је у јампском триметру трагедију *Ἐξαγωγή* (Излазак из Египта), од које је сачувано само 269 стихова, код Климента Александријског и Евсевија Кесаријског. У једном од сачуваних делова који се односи на јављање Анђела Господњег из купине стоји: *ὁ δ' ἐκ βάτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος*,<sup>78</sup> док одговарајући Септуагинтин текст гласи: *ᾧφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογῇ πυρός* (Изл 3 2). Логос је овде једноставно „Реч“ Божија. Изједначавање Речи са чудесним јављањем Анђела указује на могућност да је још пре Филона било кругова унутар јудаизма (највероватније александријских) који су изједначавали Анђела и Логоса.<sup>79</sup>

Езекил Трагик је по свему судећи био монотеиста; јасно је да је био под јелинским утицајем. Међутим, он је још пре Филона почео неке изворно старосавезне идеје преводити философским језиком: Анђео јесте Логос. То исто је урадио и Филон. Анђео Господњи који је у највећој мери изражавао идеју „мноштвености“ Бога или „другог“ Бога поистовећен је са философским појмом Логос. То се десило у средини која се служила више језиком појмова, а

тој средини припадао је и Филон. То је истовремено значило обogaћивање идеје “другог” Бога, поготово у њеном космолошком аспекту. Нема сумње да је Филон био монотеиста, монотеисти су били и познојудејски апокалиптичари који су слутили и углавном сликовито говорили о “другом” Богу. Филон је, као што смо видели, поред учења о Логосу као другом Богу, говорио о извесној тројичности Бога. Његове тријадолошке идеје могу се довести у везу са предањским схватањем “мноштвености” старосавезног Бога. Идеја “мноштвености” Бога најтеолошкије је развијана кроз лик Анђела Господњег. Она је присутна и у Пост 18 где се појављују три Анђела. Филон је те англообразне представе протумачио тријадолошки, док је, с друге стране, Логоса изједначавао са Анђелом.

Свакако да није до краја лако разумети дело великог Филона, и то из два разлога. Прво, Филон није системски износио своје мисли, него их је излагао у зависности од тога који старосавезни текст тумачи, а друго због чињенице да ми ни данас са сигурношћу не знамо каквоћу „његовог јудаизма“ па је, самим тим, тешко открити додирне тачке његове теологије са другим философским системима, то јест у каквом он тачно односу стоји када је реч о савременом му јудаизму и философским школама јелинистичког света. Начелно би се могло прихватити да су јелинске теолошке идеје обогатиле његово схватање библијског Бога, с друге стране, те исте идеје омогућиле су му да боље и јасније представи тог истог Бога у филозофском дискурсу. Ипак, Филон није унео нешто сасвим ново у библијску мисао. То сведоче познојеврејски текстови у којима се сусрећу теолошке идеје које су садржински биле веома блиске Филону. Филон је тумачећи поједине старосавезне стихове недвосмислено говорио о “другом” Богу и изводио неке тријадолошке закључке који нису били „саблажњиви“ за његове јудејске савременике. То значи да су за тако нешто морале да постоје извесне старосавезне претпоставке, о чему нам на посредан начин сведочи и чињеница да је Филон био угледан и поштован члан јудејске заједнице у Александрији.

→ II  
49-59.

117

Библијски теолог –  
Филон  
Александријски

Основна тачка Филоновог система јесте Логос и он је кључ за разумевање његовог дела. Филон је почео са јудаизмом који има два Бога од којих се један зове Логос.<sup>80</sup> Готово је немогуће замислити да је Филон могао да измисли идеју о другом Богу – Логосу, а да при томе сачува углед суботњег проповедника код саплеменика. Стога је логично предпоставити да је идеја “другог” Бога била итекако позната позном јудаизму. То нарочито сведоче ангелолошке представе познојудејских апокалиптичара где се појављују ликови као што су Син Човечији (млади Бог) и Метатрон (мали Јахве). Они исто на свој начин представљају “другог” Бога са изразитим ангелолошким мотивима. Управо је у тој тачки Филоново учење о Логосу блиско визијама апокалиптичара. Филон је, као филозоф који се служио развијеним јелинским метафизичким арсеналом, те често необуздане визије донекле „демитизовао“. Наравно, као библијски теолог утемељен на старосавезним предањима, повезао је ранијег Анђела Господњег са средишњим појмом свог теолошко-филозофског система – Логосом, с тим што је и код њега Анђео Господњи Логос у форми јављања.

У контексту ових разматрања, велики александријски мислилац може се на одређен начин узети као претеча касније хришћанске теологије или, прецизније, као наследник истоветног предања. Филонова размишљања о тројичности божанства могу се упоредити са најранијим хришћанским тројичним богословствовањима, али она не достижу ипостасне нивое никејско-цариградског православља постигнутих у четвртом веку.<sup>81</sup> Филон се делом може посматрати као мислиоца чије је учење о Логосу имало извесних одјека код хришћанских отаца, поготово у доба ране Цркве. Хришћанско учење о оваплоћеном Логосу и једносушној Тројици које је коначно установљено неколико векова после, далеко је од Филона. Међутим, чињеница да Филон тумачећи библијске текстове долази до идеје Логоса као “другог” Бога, кога често идентификује са старосавезним Анђелом Господњим, указује на то да у Старом Савезу постоје претпоставке за такво схватање. Филон је до ових поставки дошао независно од хришћан-

ске теологије. Стари Савез се у контексту Филонове теологије показује у једном специфичном сјају. Томе доприносе и сличне идеје које су заступали неки познојудејски теолози билиски Филону. У односу на касније равинско јеврејство и њихов ексклузивни монотеизам, Филонова теолошка размишљања блиска су хришћанском учењу које се такође богословски темељило на Старом Савезу. Слично Филону, мада из другачије перспективе, оци Цркве су често изједначавали предоваполоћенског Логоса са старосавезним Анђелом Господњим.

→IV  
129-167.

119

Библијски теолог –  
Филон  
Александријски

- <sup>1</sup> E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, 5.
- <sup>2</sup> Треба имати на уму чињеницу да је Филон изгледа вршио улогу суботњег проповедника, то јест тумача Писма у синагоги (Т. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb 1976, 260).
- <sup>3</sup> Уп. I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria* (BGBH 7), Tübingen 1969; C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch – hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt 1992; H. Chadwick, *Antike Schriftauslegung. Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel*, Berlin/New York 1998, 1-23.
- <sup>4</sup> V. Th. Viviano, *The Trinity in the Old Testament* (ThZ 3), 1998, 202.
- <sup>5</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin IV*, 2-8 (VII), 65-75. Филонова дела навођена су према: PHILONIS ALEXANDRINI OPERA quae supersunt, I-VIII, L.Cohn/P.Wendland (hg.), 1896-1930.
- <sup>6</sup> *De Abrahamo*, 24 (IV), 28-29.
- <sup>7</sup> *De Vita Mosis II*, 97-99. Електронско издање, преузето са web-адресе: [http://khazarzar.skeptik.net /books/philo/mosisg.pdf](http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/mosisg.pdf)
- <sup>8</sup> *De Sacrificiis Abelis et Cain*, 15 (I), 257: ὁ θεὸς δоруφορούμενος ὑπὸ δυοῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων.
- <sup>9</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin IV*, 2-8 (VII), 65-66.
- <sup>10</sup> *De Abrahamo*, 24 (IV), 28.
- <sup>11</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin IV*, 2-8 (VII), 74.
- <sup>12</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin III*, 39 (VII), 36.
- <sup>13</sup> M. Barker, *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, London-Louisville 1992, 129.
- <sup>14</sup> *De Cherubim*, 9 (I), 215.
- <sup>15</sup> Међутим, остаје отворено питање да ли је Филон био једини нехришћански теолог код кога су видиви тријадолошки елементи приликом тумачења Писма? Сличан пример тријадолошких размишљања, који има везе са познојудејским александријским тумачењем старосавезних текстова, може се наћи код Оригена. Наиме, Ориген се тумачећи Исаијине визије позивао на једног неименованог јеврејског учитеља. Велики александријски научник тумачио је текст Ис 6 1-6 тријадолошки, али се при томе позива на јудејског учењака: „тај Јеврејин каже за два серафима са шест крила – како их описује Исаија, док један другом узвикује: свет, свет, свет Господ, Бог Саваот – да су једнородни Син Божији и Свети Дух“ (*De principiis* 1, 3, 4 GCS 5 52, 17-53,4 /Koetschau; PG 11, 148C). Могуће да је тај Јеврејин био јудејски научник који је Оригену помагао са језичке стране (Уп. O. Vardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, <sup>2</sup>, Freiburg 1914, 115 и G. Bardy, *Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène* (RB 34), 1925, 217-252), али има и мишљења



да се ради о једном јудео-хришћанину кога Ориген назива Јеврејем јер се овај осећао обавезним према закону (уп. G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1956, 65).

16 *Quis Rerum Divinarum Heres*, 21 (III), 24.

17 *Quaestiones et Solutiones in Genesin II*, 62 (VI), 394.

18 *Legum Allegoriae III*, 61 (I), 171.

19 *Quaestiones et Solutiones in Genesin II*, 62 (VI), 394.

20 M. Barker, *Great Angel*, 116.

21 Уп. H. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I*, Cambridge 1948, 13.

22 О изједначавању Мудрости са Логосом видети M. Barker, *Great Angel*, 115.

23 Реч Господња (*mêmrà' jhwh*) је посебан арамејски израз (уобичајени арамејски изрази за реч су *pitgama* и *milla*) који је пронађен у таргумима, арамејским парафразичним преводима старосавезних списа. Тамо где је јеврејски текст имао самог Бога као посланика, таргуми би често парафразирали божанско име са *mêmrà' jhwh*. Дакле, изгледа да Мемра изражава Божију силу у материјалном свету и људском уму која делује као Божији посланик и посредник између Бога и људи. У овим арамејским преводима света имена се некада замењују са Мемра, а некада не. Иако у Таргуму Онкелос употреба речи Мемра може бити случај прости метонимије, неки од каснијих таргума показују одређени степен теолошког развоја. На пример, у TrНф1 на Изл 12 42 убачена је химна четири ноћи искупљења. Четврта ноћ, у којој се одвија есхатолошко искупљење, описана је на следећи начин: „Када свет дође до свог краја да би био искупљен (или поништен): ... Мојсеј ће устати из пустиње (а цар Месија са висина). Један ће бити на челу стада, и други ће бити на челу стада и његова Реч (*mêmrà'*) ће водити између њих двојице, и ја и он ћемо наставити заједно“. Овде *mêmrà' jhwh* делује као особа која води народ искупљењу и ходи између Мојсеја и Месије. Та употреба чини да је Мемра више од ублажујуће речи, преводачког склопа или метонима (опширније видети Th. Viviano, *The Trinity*, 198-200).

24 *De Somniis I*, 39 (III), 272.

25 Различита решења опширније код: H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew book of Enoch*, Cambridge 1928, 125-142.

26 J. Michl, *Engel V* (RAC V), 221.

27 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, 149.

28 S. Vollenweider, *Christologischer Monotheismus*, 2.

29 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 151.

30 A. F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Leiden 1978, 168.

31 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 149.

- 32 Видети S. Schroer, *Die personifizierte Sophia im Buch Weisheit*, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (hg.), *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg 1994, 543-557.
- 33 Овде се иначе МТ и LXX разликују.
- 34 *De Cofusione Linguarum*, 20 (II), 291.
- 35 M. Barker, *Great Angel*, 119.
- 36 *De Vita Mosis I*, 12 (IV), 137.
- 37 Уп. H. Leisegang, *Indices ad Philonis Alexandrini opera: Philonis Alexandrini quae supersont*, Berlin 1926/30, 225A.
- 38 *De Somniis I*, 41 (III), 281.
- 39 *Legum Allegoriae III*, 62 (I), 181.
- 40 J. Barbel, *Christos Angelos, Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn 1941, 42.
- 41 *De Cherubim*, 1 (I), 208.
- 42 *De Somniis I*, 40 (III), 280.
- 43 *Ibidem*, 41 (III), 281.
- 44 Уп. *De Profugis (De Fuga et Inventione)*, 1 (III), 115.
- 45 *Legum Allegoriae III*, 31 (I), 157.
- 46 *De Migratione Abrahami*, 1 (II), 318.
- 47 *De Sacrificiis Abelis et Cain*, 18 (I), 260.
- 48 *Legum Allegoriae III*, 61 (I), 181.
- 49 *De Opificio Mundi*, 24-25 (I), 24-27.
- 50 *De Specialibus Legibus III*, 15 (V), 86; III, 36 (V), 115.
- 51 *De Specialibus Legibus I*, 81, стр. 10. Електронско издање, преузето са web-адресе: <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/specialg.pdf>
- 52 *De Somniis I*, 41 (III), 281-282.
- 53 За разлику од других сила (δυνάμεις) и логоса (λόγοι) који су заправо ἄγγελοι, Логос је ἀρχάγγελος; али и прва Сила (δύναμις) је Арханђео. „Ако још неко није достојан назвати се Сином Божијим, он се труди да буде придодат Логосу, његовом прворођеном, најстаријем међу анђелима, јер је он Арханђео и многоимени“ (*De Cofusione Linguarum*, 28 (II), 303).
- 54 *Quis Rerum Divinarum Heres*, 42 (III), 46.
- 55 *De Somniis II*, 26 (III), 332. уп. *De Migratione Abrahami*, 32 (II), 361-362; *De Cofusione Linguarum*, 27 (II), 301.
- 56 *Quod Deus Immutabilis Sit*, 36 (II), 107-108; *De Opificio Mundi*, 50 (I), 51.
- 57 *De Migratione Abrahami*, 31 (II), 360.
- 58 *De Cofusione Linguarum*, 28 (II), 303.
- 59 Уп. M. Barker, *Great Angel*, 121.

- 60 *De Fuga et Inventione*, 21 (III), 141.
- 61 *De Migratione Abrahami*, 18 (II), 342.
- 62 Уп. М. Barker, *Great Angel*, 123.
- 63 *De Fuga et Inventione*, 20 (III), 139.
- 64 *De Somniis I*, 37 (III), 277.
- 65 *Legum Allegoriae III*, 25 (I), 151.
- 66 J. Michl, *Engel VII*, 244.
- 67 A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen I: Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, Hildesheim ND 1967, 271.
- 68 W. Lueken, *Michael, eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christliche Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen 1898, 22.
- 69 *De Cherubim*, 1 (I), 208.
- 70 *Ibidem*, 11 (I), 217.
- 71 *De Somniis I*, 15 (III), 246. Филон у два случаја замењује Логоса другим силама. У *De Abrahamo* Логоса мења са кажњавајућом силом која је разорила Содом и Гомор (28 (IV), 33-34). Исти и Аврамаово преименовање не чини Логос, него владајућа сила која је κύριος (*De Mutatione Nominum*, 3 (III), 169).
- 72 *De Mutatione Nominum*, 13 (III), 183.
- 73 M. Barker, *Great Angel*, 122.
- 74 *De Cofusione Linguarum*, 11 (II), 278-279; 28 (II), 303.
- 75 Слично је важило и за архангела Михаила. Он зна тајну формулу којом је створен и уређен свет (1Ен 69 14-25), чиме се доводи у везу са стварањем. Сем тога, њему је, према Соломоновом завештању, поверено име Господње, односно он је поседник имена (уп. J. Fossum, *The Name of God and the Angel of God* (WUNT 1/36), Tübingen 1985, 259).
- 76 PG 21, 737-738.
- 77 Опширније W. Schmidt/O. Stählin, *Geschichte der grichische Literatur*, II/I, '1920, 607f; J. Wieneke, *Ezechielis Judaie poetae Alexandrini fabulae, quae inscribitur 'Εξχαγωγῆ, fragmenta* (Diss.), Münster 1931.
- 78 Уп. Евсевије Кесаријски, *Praeparatio Evangelica* 9, 28, PG 21, 741A.
- 79 Уп. E. Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, Göttingen 1907/08, 594.
- 80 M. Barker, *Great Angel*, 120.
- 81 B. Th. Viviano, *The Trinity*, 202.



ХЕРМЕНЕУТИЧКИ АСПЕКТИ ХРИСТОЛОШКОГ  
САГЛЕДАВАЊА СТАРОСАВЕЗНОГ  
АНЂЕЛА ГОСПОДЊЕГ КОД ОТАЦА

125

Траговима отаца  
ка Светом Писму

„Јер као што је наша реч сведок покретања духа и истовремено његов гласник, тако и истински Логос – који је на почетку објавио Одлуку сопственог Оца – на основу службе гласника носи име Анђео“.<sup>1</sup>

Два су темељна принципа давала усмерење отачком промишљању да у лику старосавезног Анђела Господњег сагледају предоваплоћенско јављање Логоса. Један принцип је херменеутичке, а други теолошке природе. 1. *Херменеутички разлој* заснива се на томе да се *specificum* хришћанске вере састоји у њеној историчности. Хришћанство је засновано управо на историјским догађајима. Историјско промишљање и хватање веза између историјских догађаја је нужна претпоставка хришћанске теологије. Догађаји који су се десили одразиће се на то што следи. Главни актер тих догађаја је Бог који руководи читавом историјом, као смисаоним кретањем од почетка ка крају. Према таквом схватању историје, постоји дубока узрочна веза не само у смислу да претходни догађаји узрокују потоње, него и то да су претходни догађаји промишљени и служе као типови будућих. То што је Бог чинио у прошлости, није чинио само једнократно, него ће у будућности чинити још веће догађаје, као што је и сâм обећао. Отачка егзегеза није била тек растресена утешно-поучна медитација. Захтев отачке егзегезе састојао се у разумевању дубинске интенције божанског Откривења у речима Писма.<sup>2</sup> Блажени Јероним то јасно наглашава „ми тежимо ка истини Писма и разумевању његовог Духа“.<sup>3</sup> Оци су схватили

Писмо као богомосмишљену пројекцију једне теолошке идеје – христолошке. Управо из тог разлога се већ у старосавезним списима могу видети дубље христолошке реалности, већ се у Старом Савезу појављују типови који указују на Христа. Типолошки смисао је схваћен као дубље значење личности, догађаја и култских институција у Старом Савезу када се оне посматрају као најава за каснију новосавезну стварност.

Будући да се читаво Писмо посматрало у светлу личности Богочовека Христа, оци егзегети су кретали искључиво из христолошке перспективе. Пророштва нису само речи Старог Савеза, него и историја Израила о којој сведоче старосавезни списи. То је пророчка историја која своје испуњење налази у Христу. Типолошко тумачење утемељено је на теологији Савеза, где се Бог доживљава као поуздани савезник који дела у корист Израила, док је с друге стране непоуздани Израил, склон отпадништву. Сва Библија сведочи о томе, и њу у том погледу треба читати као једну Књигу. Постоји један пут који Бог пружа кроз историју, поред свих човекових лутања и странпутица. Све што се дешава у историји у оквиру је јединственог домостроја спасења. Такав концепт у основи значи да је егзегеза подлога за теологију историје.<sup>4</sup>

Отачко истраживање Библије било је знатно више од излагања литерарних целина из прошлости, то је био више покушај стицања увида у Божија дела у историји. Типолошка метода се темељила на интерпретацијској поставци, по којој се на историјско-литерарни смисао текста надграђује дубље значење. Из историјско-литерарног смисла уоквиреног у сопствено значење изналажене су дубље христолошке нити. Христос је антитип неких старосавезних реалности. Тип и антитип налазе се у две различите временске тачке, које постају јасне када се тип оствари у антитипу. Прошли догађаји имају своје коначно осмишљење у будућности, они се стога легитимно и посматрају кроз призму будућег. Прошло и старо су више у функцији обећања и указивања, док су будуће и ново испуњење и осмишљење. То у хришћан-

ском хеременеутичком кључу значи: дубока међусобна повезаност Старог и Новог Савеза – обећања и испуњења. Оваква теолошка концепција одразила се на егзегезу у форми типолошког тумачења.

2. Други темељни разлог христолошког тумачења лика Анђела Господњег био је *теолошки*. То је био осмишљен подухват ранохришћанских теолога да се схвати ко је Исус Христос, посебно при освртима на старосавезне списе. Теолошко-егзегетска подлога оваквог става садржана је у три основне ставке. Прво, Бог Отац је невидив, он се открива кроз Сина – Логоса Божијег, кроз кога Отац ствара свет и општи са њим. Друго, оци су нарочито наглашавали јединство два Савеза. Исти Бог склапа оба, Стари и Нови. То значи да се Логос на неки начин већ јављао и пре оваплоћења. Треће, пошто Логос Божији објављује Очево вољу, он по домостроју спасења и јесте његов гласник – *ἄγγελος*, који ту службу поготово јасно врши кроз историју изабраног народа. По древнохришћанском тумачењу, како је писао Флоровски, у старосавезним теофанијама јављао се Бог-Логос, Син Божији. Стога су древни хришћански писци и оци Цркве обично Христа између осталог називали Анђелом или Арханђелом, и штавише Архистратигом, као Весником воље Божије.<sup>5</sup> Узевши у обзир наведене претпоставке, оци су препознали Бога Логоса у лику старосавезног Анђела Господњег.<sup>6</sup>

Оци су по правилу старосавезне теофаније – у којима је описано јављање Јахвеа – тумачили христолошки, поготово оне у којима се Јахве описује антропоморфно, као нпр. Ис 6 1-6. Тако Ориген Исаијино виђење Јахвеа у Храму тумачи христолошки: „они који узвикују: свет, свет, свет Господ, Бог Цаваот, пуна је сва земља славе његове, долазак Господа мога Исуса Христа најављују; стога је сада земља пуна славе његове“.<sup>7</sup> Овде је Христос Господ Цаваот, док му серафими стоје са страна. Занимљиво тумачење износи Кирил Јерусалимски „Пророк Исаија видео је његов (Христов) престо пре Спаситељвог доласка у телу. Он рече ‘Видех Господа где седи на

престолу високом и уздигнутом' (Ис 6 2). Пошто Оца тада нико није могао видети, онај који се јавио пророку беше Син<sup>8</sup>. Кирилов мотив оваквог тумачења јесте теолошки став да је Отац невидив и да се открива у Сину. С овог аспекта гледано, старосавезне теофаније добијају христолошки карактер. Јако упориште из Писма оци су имали у 2 Кор 4 4 и Кол 1 15 где апостол Павле за Христа каже да је „икона Бога невидивог“, као и у Јн 1 18: *Боја нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он ња објави*. То је један од три основна разлога због чега је и лик Анђела Господњег тумачен као јављање Логоса у Старом Савезу.

Свакако да је врло важну улогу у егзегетско-теолошким размишљањима отаца одиграло означавање Месије као Анђела Великог Савета код Исаије (9 6 LXX) и Малахијин израз Анђео Савеза (3 1). Господ је као божански гласник спасења одувек општио са светом. Потпуно је разумљиво да се на њега може односити титула Анђео.<sup>9</sup> Међутим, за разлику од ранијих схватања (нпр. Езекил Трагик, Филон, Коринт) појам Логос-Анђео је преобликован и одмах упада у очи да Логос-Анђео није једна од највиших божанских сила, нити је реч о некој митолошкој персоналиности (Хермес), он је „једна, у светлу историјских промена, видива и опипљива Личност“.<sup>10</sup> Све што је у религијском искуству раних хришћана повезано са том живом Личности у основи се садржало у анђеоској титули Господа. Искуство Христа као Месије суштински се одразило на хришћанска схватања. Хришћани су у ранијем Анђелу видели обећаног Месију. За разлику од јеврејских представа, очекивани Месија није само човек, он је и небеско биће. То је у месијанском контексту значило ишчекивање Месије из „неког другог света“. Лик трансцендентног Месије појављивао се у неку руку већ у Старом Савезу. Обећани Месија који се сада открио, јављао се и у Старом Савезу као *Анђео Господњи*.

III ←  
103-123.

VII ←  
252.



Није сасавим познато када је први пут дошло до повезивања Христа и старосавезног Анђела Господњег.<sup>11</sup> Ипак, већ у Новом Савезу постоје назнаке за таква схватања. Архиђакон Стефан, тумачећи историју Израила, на једном месту каже: *Овоја Мојсеја, којеја се одрекоше ѿворећи: ко шебе ѿостави за стјарешину и судију? – ѿоја Бој ѿосла за стјарешину и издavierиелја руком Анђела који му се јави у куйини* (Дап 7 35). Овде Стефан указује на јављање Анђела Господњег где се он представља као Бог (Изл 3 2cc) и тумачи га христолошки.<sup>12</sup> Слично се говори и у Гал 3 19 *Шта ће, дакле, закон? Збој преха догаде се, док не дође семе коме је дајто одећање, а усјановљен је премо Анђела, руком ѿосредника*. Ни у једном тексту нема јасног повезивања Анђела са Христом, али се ипак могу повући извесне телолошке паралеле. Поготово што се у оба случаја говорник или писац обраћа Јеврејима или јудаистима позивајући се на Стари Савез, а истовремено указује на Христа. Иако телолошке паралеле између Анђела и Христа нису јасно артикулисане, ипак су присутне упечатљиве асоцијације.

Занимљиво је да се у Дап 7 30-32 препричава догађај из Изл 3 1-10, с тим што је нешто изостављено, а негде је промењен распоред (стихови 32 и 33 обрћу редослед из Старог Савеза).<sup>13</sup> Нешто даље Анђео је представљен као онај што је Мојсеју предао „речи живе“, то јест закон. У самарјанском предању ова прича уметнута је у причу о давању закона на Синају у Изл 20. Примање закона претходи склапању Савеза. Закон јесте Књига Савеза (*sefer hab'rit*); њу је Мојсеју, по каснијем тумачењу, предао Анђео (уп. Гал 3 19). Већ у старосавезним списима појављује се Анђео Господњи, који говори о његовом склапању Савеза са Израилом (Суд 2 1-5) и не само то – појављује се и сâм Анђео Савеза (Мал 3 1).

У Откровењу Јовановом имамо један врло занимљив феномен. У мистичним визијама великог хришћанског апокалиптичара, Христос се често представља као Анђео (уп. 1 13cc – 10 1cc; 4 2c – 10 1cc; видети и: 2 18; 5 1cc; 14 14.16). Наглашено ангеломорфан опис Христа налази се у 19 11-16:

*И видех небо отворено, и ње, коњ бели и Онај који седи на њему зове се верни и истиинији, и њо њравди суди и рађује;*<sup>12</sup> *А очи му као њламен отњени и на њлави њејовој круне мноје и има име најисано, које нико не зна до он сѡм;*<sup>13</sup> *и обучен у хаљину црвену од крви и име се њејово зове: Лојос Божији.*<sup>14</sup> *И војске небеске иђаху за њим на коњима белим, обучене у свиљу белу и чистју...*<sup>16</sup> *И има на хаљини и на бедру сво-ме име најисано: Цар царева и Госјодар јосјодара.* Опис „страшног коњаника“ сусреће се већ у 2Мак 3 24-26; ту је реч о Господу духова приказаном у лику Великог Анђела. Христос из Апокалипсе приказан је врло слично „тајанствен-ном коњанику“ који је Господ духова наизглед као Анђео. Не само у Откровењу и Другој Макавејској, него и код Данила имамо опис Анђела врло сличан опису Христа из Откровења (уп. Дан 10 5-6 – Отк 1 13-15). Познато је да су многи описи анђела (Метатрон, Јаоел) врло слични опису Христа из Јованове апокалипсе. Христос се чак у једном хришћанском апокрифном спису директно пореди са Анђелом. У Томином еванђељу (13) стоји: „Исус говораше ученицима својим: Упоредите ме и реците на кога вам личим. Симон Петар рече: Ти личиш на Анђела ѡраведној ...“. Христос као човек има и лик анђела, а пошто није само човек лако се у сликовитим представама раних хришћана, посебно јудео-хришћана могао доводити у везу са Анђелом.

Склоност ка сликовитом била је очевидно присутна код јудеохришћана. То је иначе занимљив феномен код старосавезних писаца. Познојудејско предање је пуно ангелолошких представа којима се указује на „другог“ Бога.<sup>14</sup> Стога је разумљиво да се рана христологија у извесној мери развијала из јудејске ангелологије. То се види код Јерме где се Син Божији изједачава са славним Анђелом.<sup>15</sup> У читавом *Пасђиру* уопште се не употребљава име Исус, нити име Христос. Назив Господ редовно се употребљава за Бога Оца; тек на неколико места и Син Божији се назива Господ. Јерма Христа редовно назива Сином Божијим и славним Анђелом<sup>16</sup> (уп. Виђ. 4, 23; Зап. 5, 33; 9, 39; Пр. 8, 1; 8, 2-3 итд). Појам или слика Анђела у јудејској и јудео-хришћанској теологији значио је много више него у касни-

јој патристичкој мисли. Јерма је у овом контексту веома близак јудејским апокалиптичарима. Велики Анђео представља “другог” Бога. Да би се означило да је Син *друји* од Бога Оца у првој хришћанској тринитарној спекулацији употребљавало се име *анђео*, отприлике у истом смислу у којем ће се касније увести реч *личности*.<sup>17</sup> Из овог угла може се говорити о ангелолошкој христологији у раној Цркви.

Вероватно је код раних хришћанских теолога визуелни аспект играо значајну улогу, али су свакако били важнији неки богословски аспекти. Оци су своја богословска промишљања темељили на старосавезним списима. Дobar пример за то је Јустин Философ, који у свом *Дијалоју са Трифоном* често тумачи старосавезне текстове. Ипак, та егзегеза раних хришћанских писаца с временом је, из више разлога, морала бити теолошки јасније осмишљена. Наравно, то је био својеврстан процес дубоко повезан с основним теолошким идејама и њиховим унутрашњим развојем који је опет био изазиван “споља”. С аспекта историје развоја догмата посебно су занимљиви поједини оци који су се богословски супротстављали учењима различитих хетеродоксних фракција из првих векова историје Цркве. У теолошко-егзегетском смислу највећи изазов представљали су монархијани и аријанци. Монархијани оспоравањем могућности истовременог јављања “два Бога”, а аријанци учењем да је Логос, као Анђео Господњи, другачије природе у односу на Бога Оца. Пре монархијана и аријанца рани богослови су водили спорове са Јеврејима, а као један од аргумената наводили су то да се Христос као Анђео Господњи јављао већ у Старом Савезу.

#### 1. 1. ДОНИКЕЈСКИ ОЦИ

Први велики хришћански теолог који се бавио овим питањем био је већ поменути Јустин Философ. Посебно је занимљиво његово дело *Дијалој са Трифоном* у коме он показује старосавезну заснованост хришћанских истина, насупрот Јеврејима. Јустин често у контексту старосавезних теофанија израз Анђео користи за Логоса.<sup>18</sup> У својим

бриљантним егзегетским освртима на Писмо, када говори о тројници анђела који су се јавили Аврааму, Јустин каже да је један Бог, али постоји још један Бог, различит од творца света „има и речено је (у Писму) да се поред творца свега помиње и други Бог и Господ, који се још назива Анђео, јер он саопштава људима оно што хоће творац свега и изнад кога нема другог Бога“.<sup>19</sup> Јустин већ на почецима формирања хришћанске теологије прониче у саму богословску срж. Други Бог на основу службе гласника – сагласно самој речи – носи име Анђео.

Анђео који се јављао у Старом Савезу јесте Бог. Он се јавио Мојсеју у купини: „Тај кога Мојсеј називаше Анђелом који је говорио са њим у несагоривој купини јесте, у ствари, Бог који се отворено представља као Бог Авраамов, Исаков и Јаковљев“.<sup>20</sup> Јустинов саговорник Трифон одбацивао је такву могућност сматрајући да се из купине јавио Анђео, али да је онај који се обратио Мојсеју речима био Бог.<sup>21</sup> Јустин, пак, остаје при мишљењу да се творац света није јавио, него да је реч о Богу Логосу.<sup>22</sup> Бог Отац, творац свега далеко је „у наднебесности“ од света; са светом општи кроз „другог“ Бога – Логоса. То би у основи значило да је Бог Логос потчињен творцу света. Овим се Јустин приближава Филону Александријском и неким јелинским философским школама. Међутим, Јустин не залази у детаљнију проблематику унутартројичних односа; он као и многи богослови после њега креће из космолошке перспективе, сагледавајући тајну Бога кроз призму божанског односа према свету. Будући да се спори са Јеврејином Трифоном, он тежи да покаже да се у Старом Савезу јављају „два Бога“ – Бог Отац и његов Логос који је исто Бог.

Јустин остаје при становишту да се Мојсеју јавио Бог-Анђео. Он је исти Бог који се јављао Аврааму, Исаку и Јакову, који је истовремено Анђео творца свега. Позивајући се на Писмо Јустин тврди: „у Мојсејевом виђењу он је јединствен и један и истовремено се назива Анђео и Бог, који се јавио и разговарао са Мојсејем. Јер Писмо овако казује: ‘Јавио му се Анђео Господњи у пламену огњеном из грма; и он види да грм пламти, али не сагорева. И Мојсеј рече: идем да

видим то невидиво виђење. Када је Господ видео да он иде да разгледа грм, Господ му се јави из грма' (Изл 3 2-4). Као што Писмо на једном другом месту назива Анђелом онога који се у сну јавио Јакову, а затим потврђује да му сами Анђео говори: 'Ја сам Бог који ти се јавио у време твог бекства испред Исава, брата твога'; у сторији о разорењу Содома читамо да је Господ навео тај суд 'од Господа са небеса': тако исто и овде, када Писмо казује да се Анђео Господњи јавио Мојсеју, оно га одмах назива Господом и Богом подразумевајући свагда једну и исту личност која служи вишњем Богу који над собом нема никаквог другог Бога<sup>23</sup>

Још на неким местима у свом *Дијалогу* Јустин доводи у везу старосавезне теофаније Логоса са јављањем Анђела Господњег. Са теолошког аспекта посебно је занимљиво Јустиново расуђивање да нико није достојан да види Бога: „Дакле, ни Авраам, ни Исак, ни Јаков, ни било ко други, нису видели Оца и неизрецивог Господа свега, нити самог Христа, него су сами видели тога који по вољи његовој јесте и Бог, и Син његов, и Анђео његов по служењу вољи његовој – који је по одредби и вољи његовој имао да постане човек од Дјеве и који се некада учинио огњем у време када је разговорао са Мојсејем из купине.“<sup>24</sup> Јустин говори о непостижности и немогућности да се види Бог, наглашавајући да је немогуће видети и „самог Христа“, то јест Логоса. Логос, иако подређен Оцу, јесте Бог по природи: „Христос који је Господ и по природи својој Бог, Син Божији, који се силом својом јављао као човек и Анђео, па чак и у виду огња, као у случају несагориве купине...“<sup>25</sup> То што се при теофанији може видети јесте Анђео, који је истовремено и Бог. Христос „будући да је и Бог и Анђео послан од Оца“<sup>26</sup> постаје реално видив „у телу“ тек после оваплоћења; док се у Старом Савезу Логос показује у лику Анђела Господњег.

Сасвим је сигурно да су се на Јустинову егзегезу у доброј мери одразила његова философско-теолошка схватања. То се поготово види на неким местима где је Логос схваћен као сила (δύναμις). Логос наступа врло често као Анђео, али и реч δύναμις може да се односи на њега. Јустин на једном месту каже за Логоса да је разумна сила (δύναμις

λογική).<sup>27</sup> Δύναμις и ἄγγελος се у Јустиновој мисли понекад поклапају.<sup>28</sup> Јасно је да Јустин на оваквим местима у теолошко-егзегетску аргументацију уноси своје философско предразумевање. Јустин је заправо склон да ранија хришћанска предања, нпр. ангелолошке представе Христа, у извесној мери философски образложи.<sup>29</sup> Јустин у мисаоним категоријама свога времена говори о Логосу који се под видом Анђела Господњег јављао у Старом Савезу. С друге стране, Јустин је као и Филон био под јаким утицајем јудејских предања и то управо онда када се осврће на феномен божанских посредујућих имена.<sup>30</sup> Први хришћански философ је подједнако близак јудејским апокалиптичким струјањима и идејама савременог јелинизма. У сваком случају, за њега је од пресудне важности да се у Старом Савезу назире “други” Бог кога он назива Логос. Тај исти Бог се касније у пуноћи оваплотио у Христу,<sup>31</sup> а пре оваплоћења углавном се јављао у лику Анђела Господњег.<sup>32</sup>

Јустин је своја основна теолошка схватања Логос-Анђела темељио на неким врло важним теолошким поставкама. Бог Отац је далеко од света и не општи непосредно са њим. Логос као “други” Бог је Анђео творца свега јер његову вољу саопштава људима. Многи оци из доникејског периода заступају слично мишљење. Тертулијан каже „да је Син тај који стално делује у име Оца“.<sup>33</sup> Исти теолог на другом месту слично расуђује: „Ми исповедамо да је Христос све чинио у име Оца, да је од почетка са патријарсима и пророцима општио и да је са њима ишао, он, који је Син творца и Реч његова, јер он га је из себе самог изнедрио и учинио га Сином и извршиоцем своје одлуке и воље спуштајући га и међу анђеле, као што је о њему написано“.<sup>34</sup> Име Анђео је име службе коју врши Бог Логос. По речима Викторина моћни Анђео из Откривења (10 1) „означава нашег Господа... Он га назива Анђео, то значи гласником свемогућег Бога; зато је и назван Анђео Великог Савета“.<sup>35</sup> Тумачећи Агарин сусрет са Анђелом Господњим (Пост 16 7), Новацијан наглашава: „Он се зато што је Бог с правом назива Бог, јер је он Син Божији. Он је потчињен Оцу и објављује вољу Очево, он се назива Анђео Великог Савета.

Ако дакле ово место не одговара личности Оца, јер се он не назива Анђео, а такође ни личности анђела, јер се он не зове Бог, онда то одговара личности Христа, јер он је Бог као Син Божији а исто и Анђео, као Гласник Очеве Одлуке“.<sup>36</sup>

Још један аспект који је имплицитно садржан код Јустина Философа богословски више наглашавају неки други до-никејски теолози. Бог Отац је далеко изнад света и људима је невидив. Новацијан сматра да се, пошто је Бог-Отац невидив, у старосавезним теофанијама „може радити само о Сину, који се Аврааму јављао као Анђео“.<sup>37</sup> Ову идеју још јасније развија Тертулијан, који осврћући се на Кол (1 15), бележи: „апостол Христа назива иконом Бога невидивог. Ми, наиме, кажемо да је Христов Отац невидив; јер знамо да се Син раније стално јављао, ако се јављао Бог, у име Божије као његова слика. (То је нужно), јер тиме он не разара разлику између видивог и невидивог Бога, будући да за нашег Бога још важи одредница ‘Нико не може видети Бога и остати у животу’“.<sup>38</sup> Мојсеј је ипак говорио с Богом „лице у лице“, а Јаков је исто видео Бога „лицем у лице“, што значи да се невидиви Бог може видети. Пошто су видиви и невидиви исти Бог, то значи да је невидиви Отац видив као Син.<sup>39</sup> Оваква дистинкција је важна Тертулијану који наглашава да невидиви Бог није исто што и Маркионов скривени Бог, о коме се ништа не зна.<sup>40</sup> Старосавезни Бог творац је исходиште Сина Божијег, свог Логоса кроз кога све чини. Тертулијан тиме веома наглашава континуитет два Савеза.

Питање континуитета два Савеза који се потврђује на тај начин што се поред Оца и Син јављао у Старом Савезу, нарочито је било наглашено у борби против јеретика монархијана. Монархијани су, и то је у борби са гностицизмом било уобичајено, истицали у првом реду јединство божанског бића. Међутим, они су у том наглашавању отишли предалеко. Многи су Христа схватили само као човека који је, додуше, рођен од Духа Светог и Марије Дјеве, у којем је ипак обитавала и деловала Божија сила (δύναμις) на сасвим посебан начин. То су били монархијани динамисти. Овакав теолошки систем очувао је једно божанско почело, али је практично порицао божанство Христа.<sup>41</sup>

Најпознатији представник овог правца био је Павле Самосатски. Представници другог вида монархијанства – модалисти, такође су наглашавали догму о једном Богу. Бог се сваки пут јављао на различите начине (моди), једном као Отац, а онда као Син; при томе се губи разлика између личности Оца и Сина до те мере да су тврдили да је на крсту страдао Отац. Због тога су називани и патрипасијани; најистакнутији међу њима био је Савелије, који је деловао у Риму. Савелије је учио да се Бог јавља у различитим улогама: у Старом Савезу као Отац, у Новом као Син, а силаском Духа Светог јавља се трећи модус Божанства.<sup>42</sup>

Богослови Цркве оспоравали су таква учења. Реч Божија (Логос) није тек пуки звук, већ поседује личну персоналност. Он је у односу на Бога Оца друга личност. Против Савелија нарочито се борио Новацијан. Он се позива на старосавезне списе; Агари се јавио Бог који је истовремено Анђео, али то није Бог Отац „зато што се то не односи на Оца и за њега није одговарајуће, јер је само Бог, и зато што се то може односити на Христа, који није само Бог него се зове и Анђео. Из тога је сасвим јасно да Отац није разговарао с Агаром, него Христос, зато што је он Бог коме одговара и име Анђео, као што је он такође постао Анђео Великог Савета... Ако нећемо да прихватимо да је Христос разговарао са Агаром, тада или од Анђела чинимо Бога или свемогућег Бога убрајамо у анђеле“.<sup>43</sup> Син се, дакле, као Анђео јављао у Старом Савезу,<sup>44</sup> и управо у томе се разликовао од Бога Оца: „Он нам се представља као Бог и Анђео; у томе и јесте разлика између онога који се само зове Бог и онога који се не назива једноставно само Бог, него и Анђео“.<sup>45</sup> Улоге Оца и Сина су потпуно јасне: „Он (Син) је дакле Бог, за то рођен да буде Бог. Он је Господ, али за то од Оца рођен, да би био Господ. Он је такође Анђео, али да би најавио велику одлуку, од његовог Оца је одређен за Анђела“.<sup>46</sup> Новацијанови закључци не потребују посебне коментаре; Син је посебна божанска личност, рођена од Оца и уједно је Анђео Оца. Син није један од модуса Божанства, већ се са Оцем јављао и у Старом Савезу.



Против других јеретика монархијана изјаснили су се и неки сабори. Под осудом сабора нашао се Павле Самосатски, који је говорио да је друго лице Свете Тројице божанска мудрост лишена персоналности. Заступник динамистичког монархијанства тиме оспорава божанство Христа.<sup>47</sup> Павле је осуђен на Сабору у Антиохији 269. Сабрани епископи су саставили спис против Павла познат под називом *Посланица шестī еџискоја*. Оци се поново позивају на лик старосавезног Анђела Господњег: „Он се испуњавајући вољу Очеви јављао патријарсима и са њима разговарао, и он је у одељцима и главним деловима Писма посведочен час као Анђео, час као Господ, а час као Бог. Мишљење да је Бог свега постојећег овде назван Анђео, безбожно је. Анђео Очеви је Син, који је и сам Господ и Бог“.<sup>48</sup> Нешто даље стоји: „О њему говоримо да је сишао и да се јавио Аврааму код хроста у Мамрији, као један од Тројице, са којим је патријарх разговарао као са Господом и Судијом“.<sup>49</sup> Специфичну тежину овим теолошким закључцима даје сама чињеница да је то став Сабора.

Још један Сабор је нешто касније осудио нови вид монархијанства. То је био Сабор у Сирмијуму 351. године. На њему је поред осталих осуђен Фотин, ученик Маркела Анкирског. Међутим, иза ових учења – како је још у древности примећено – крио се лик Павла Самосатског.<sup>50</sup> Фотин је сматрао да је Христос обичан човек који се од других људи разликује у томе што је рођен од Дјеве и који је захваљујући свом моралном савршенству, испуњен благодаћу од стране Оца, узет за Сина. Сирмијумски сабор је скоро идентичан са петом Антиохијском формулом, с тим што је додато још 27 анатемизама. Ми ћемо навести само четири (14-17), управо оне које на основу старосавезних богојављања доказују преегзистенцију Логоса:

„Ако неко каже: да речи ‘Дај да начинимо човека’ није изговорио Отац Сину, него да је Отац саме себи говорио, нека је проклет“ (14).

„Ако неко каже: да се Син није јавио Аврааму, него нерођени Отац или један део њега, нека је проклет“ (15).

„Ако неко каже: да се Син као човек није рвао са Јаковом, него нерођени Отац или један део Бога, нека је проклет“ (16).

„Ако неко каже: да се речи ‘Господ пусти да падне огњена киша од Господа’ не разумевају на релацији Син – Отац, него тврди да је Отац сам од себе пустио кишу, нека је проклет. Јер је Господ, то јест Син пустио кишу од Господа, то јест Оца“ (17).<sup>51</sup>

Упадиво је да се у анатемизмима јасно наглашава то да се Отац не може видети.<sup>52</sup> Иако се нигде експлицитно не наводи Анђео Господњи, ипак је из теолошког концепта јасно да се у лику Анђела у Старом Савезу јављао Логос, који је савечан Оцу.

Одбацујући тројичност Божанства антиринитарци нису залазили у питања међусобног односа Оца и Сина. Међутим, све више се наметало питање односа Оца и Сина. Богослови ране Цркве прихватили су да је Син Анђео (гласник) Очевој свету саопштава вољу Оца, али се нису довољно занимали њиховим међусобним односом ван контекста света и његовог стварања. С временом се све више наметало питање: ако је Син Анђео Очевој вољи, значи ли то да је он нижи од Оца? То питање распалиће велике теолошке спорове у четвртном веку. Појавила се Аријева јерес. Нови „једнобошци“ покренули су догматско питање о суштинском односу Оца и Сина. Ипак, било је богослова који су и раније давали врло оштроумне одговоре на овакво питање. Још је Тертулијан правилно расуђивао: „Додуше он је назван Анђео Великог Савета, то јест весник, али то је само знака службе, а никако његове природе. Он је требало да велику одлуку Оца поново објави народу земље. Стога он и није пак посматран као Анђео, као што су Гавриил и Михаил“.<sup>53</sup> Логос није Анђео по природи као што су Михаил и Гавриил, него је Анђео по служби. Тертулијан већ прави јасну разлику „по природи“ између Логоса и створених анђела. Међутим, то је било доба када још нису били јасно формулисани и теолошки осмишљени основни догмати Цркве: тријадологија и христологија. Време за тако нешто је управо долазило, а један од основних разлога била је појава нових јереси.

Феномен ангелолошке христологије углавном се приписује јудеохришћанским црквеним круговима. Семитска несклоност појмовном размишљању у доброј мери је узроковала јаче визуелне елементе. Апстрактни појам Логоса занемариван је у корист сликовитог доживљавања ангелолошког трансцендентног бића. Анђео је, тако рећи, конкретна манифестација Бога.<sup>54</sup> Познојудејска апокалиптичка литература обилује представама о узвишеном анђеоском бићу из непосредне близине Бога. Он је понегде доживљаван као “други” Бог (уп. 3Ен 12 5). У неким хришћанским круговима Христос је доживљаван у форми Анђела; јасно сведочанство за то су: Откривење Јованово, Томино еванђеље и Јермин Пастир. Истовремено, идејом Анђела или Анђела-Логоса, јако је наглашавана монархија Оца. С друге стране, питање суштинског односа Оца и Сина у то време очигледно није постављано.

Доживљавање Христа као Анђела поготово је било развијено у интуитивним зрењима ранохришћанских гностика. За гностицизам је карактеристично да је преегзистентни Христос сагледаван као анђеоско биће.<sup>55</sup> Присталице валентинског гностицизма посматрали су Анђела из Ис 9 6 LXX као Исуса Спаситеља.<sup>56</sup> Теодот је називао Христа „Анђео пуноће“ говорећи за њега да се из понизности људима није показао као анђео, него као човек. Иначе, он Анђела-Христа назива Господ.<sup>57</sup> По Иполиту, маркионит Апел уврстио је Христа у ред пет најузвишенијих анђела,<sup>58</sup> док су неки анђела Гавриила стављали на место Логоса.<sup>59</sup> Гностичка идентификација Христа са анђелом Гавриилом посведочена је и у гностичким списима *Књије Јеу* и *Писѿиис Софиа*.<sup>60</sup> Иполит такође бележи да је Елксај (оснивач секте елкесаита) имао виђење, у коме му је Анђео огромне величине предао књигу. Тог Анђела пратило је ‘једно женско биће исте величине. Мушко биће бејаше Син Божији, а женско се звало Дух Свети.’<sup>61</sup> Евионити су Христа схватили као највишег и доминирајућег Арханђела кога је створио Бог.<sup>62</sup> У *Софиа Исуса Христа*

стоји да се избавитељ открива као „Велики Анђео светлости“. За мелхицедеките то анђеоско небеско биће био је Мелхицедек.<sup>63</sup> Мада изгледа донекле зачуђујуће, гностици ране Цркве готово да нису имали никакав негативни утицај на светоотачку егзегезу,<sup>64</sup> која је у лику Анђела Господњег сагледавала јављање Логоса пре оваплоћења.

У раној Цркви било је теолога који су се приближавали идејама гностицизма. Близак неким гностичким схватањима био је Климент Александријски који на једном месту пише: „Ко нас је могао већом љубављу одгојити као он? Раније је васпитавао старији народ Старим Савезом и законом, који беше са страхом склопљен, а Логос беше Анђео, коме је дан нови и млађи народ у новом и каснијем Савезу, и Логос постаде тело, и страх се преиначи у љубав, и онај тајанствени Анђео Исус роди се“.<sup>65</sup> Благи утицај гностицизма осећа се у још једном Климентовом исказу који се тиче старосавезног Анђела Господњег: „С правом се из даљине јављао Мојсеју, зато што се овај налазио још у створеном свету, и кроз Анђела он је уведен у тајну“.<sup>66</sup> Климент у овом погледу остаје у оквирима црквеног гносиса.

Већ смо помињали отачке расправе са јеретицима монархијанима који су оспоравали тројичност Божанстава, па самим тим и могућност да се Бог-Логос већ јављао у Старом Савезу. У својим теолошко-егзегетским освртима богослови ране Цркве само су указивали на чињеницу да се већ у Старом Савезу јављају “два Бога” – Отац и Логос представљен као Анђео Господњи. Питање њиховог међусобног суштинског односа није се постављало, како од стране монархијана, тако и од отаца. Питање такве садржине поставио је александријски свештеник Арије, један од главних актера великих тријадолошких спорова четвртог века.

Из разумљивих разлога овде се нећемо упуштати у опширније излагање Аријевог учења, нити у историјат самих сукоба везаних за кризу изазвану појавом аријанства. Ипак, ради бољег прегледа проблематике и отачке аргументације изнећемо само основне поставке Аријевог наука. Аријанизам је заправо био један другачији вид монархијанства – постоји упадљива сличност са неким по-

ставкама Павла Самосадског.<sup>67</sup> За Арија је Бог самозатворена и потпуно завршена монада, као што је то исто раније био за монархијане. Као такав Бог Отац не може да удели своју суштину никоме другом, јер му је *све друго* у потпуности страна. Све изван Бога постојеће (космос, време, простор) није од Бога, него потиче из небића, а Бог га својом стваралачком вољом чини бићем. Свет нема биће по себи, већ је споља обдарен бићем. Створени свет, чак и Логос, другачије су природе у односу на Оца. Логос своје биће добија од Оца, заправо, он ступа у биће као посредник у стварању, ради саздавања света.<sup>68</sup> Он је, додуше, пре космичког времена - *ἄχρονος*, али није вечан - *ἄιδιος*; није одувек већ је настао „било је када није било - *ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν*“ Сина. Будући да и Син има свој почетак „*κοί οὐκ ἦν, πρὶν γένηται*“, и он је „из не-постојећих - *ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε*“. Пошто је „изникао“, његова природа је као и код остале творевине измењива - *τρέπτός*. Син је Син само по благодати - *κατὰ χάριν*, по природи је различит и неподобан Оцу.

Аријев теолошки систем задирао је у питање Божије Тројичности. Тројичност изниче у „размацама“ - *διάστημα*, који додуше немају временску димензију - *χρόνος*, него безвремено „беше“ - *ἦν ποτέ*. Према Арију само је Отац нерођени, прави и једини Бог. Син од Оца има постојање, он је никао са творевином као посредник у стварању. Иако је од свега створеног највиши, и сам је тваран - *κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον*. Син је тек прворођени, пре сваке твари. За разлику од монархијана, Арије се могао позивати на старосавезне списе тврдећи да се Логос јављао већ у Старом Савезу; а пошто је твар, он се и могао јављати у лику Анђела Господњег. Будући да је у основним тачкама близак Филону, сасвим је логично да је и он могао поистоветити Логоса са Анђелом. Слабе стране ангелолошке христологије, још недовољно теолошки образложене, тек су се у аријанском систему показале у свој оштрини. Логос се јављао у Старом Савезу као Анђеол Господњи, али управо то може бити јако упориште учењу о различитости природа Оца и Сина. Отац је једно, а Син који се јављао као Анђеол - нешто сасвим друго по природи.

Арије и његови каснији следбеници увелико су се позивали на Свето Писмо. Једно од аријанских упоришта могло је да буде алегоријско тумачење Лк 15 4-6 (Мт 18 12-14), на које су се раније позивали гностици.<sup>69</sup> Према њима у овој причи говори се о анђеоском свету. Реч је о старијем доказу ангелолошке христологије која се среће још код Методија Олимпског, с тим да је код њега пастир Христос.<sup>70</sup> Аријанци су као и раније гностици Христа представљали као једног између стотину.<sup>71</sup> Омиљени докази које је Арије користио били су Септуагинтини старосавезни изрази „Господ над војскама“ и „Господ (небеских) сила“. Под именом „Господ“, учили су аријанци, може се мислити само на Бога творца, док је Христос уврштен међу „силе“, што значи да је он само најузвишеније анђеоско биће.<sup>72</sup> Необично занимљив доказ из Писма било је Аријево позивање на Јевр 1 4, које до нас није дошло у оригиналу.<sup>73</sup> Ипак се Арије, да би показао створеност Христа, више позивао на Јевр 3 2.<sup>74</sup>

Разликовање између видивог и невидивог Бога за аријанце је значило разликовање између Логоса и Оца. Старосавезне теофаније односе се на Сина, а пошто је он створен онда је и видив, у чему и јесте сличан свету. Управо то указује да су различите и њихове природе. Логос као посредно биће јесте Анђео, али не само по служби него и природи. Ученици Арија ватрено су се бавили егзегезом.<sup>75</sup> Важан доказ из Писма за аријанце, поред Пр 8 22,<sup>76</sup> били су Пост 28 10-14; 31 11;<sup>77</sup> Изл 3 2,6,<sup>78</sup> и нарочито Ис 9 6 LXX. На овај стих се радо позивао Евсевије Кесаријски. Он μεγάλη βουλή разумева као највише анђеоско сабрање.<sup>79</sup> „Анђео Великог Савета“ зове се небески Христос *ὄτε μὲν ἀγγέλοις ταξιαρχῶν ἐπιστάται*. Овом аријанском тумачењу Ис 9 6 LXX супротстављао се Епифаније Кипарски.<sup>80</sup> У аријанским круговима тврдило се и да је Дух Свети створено анђеоско биће: Анђео Светога Духа је ‘већи од осталих анђела,’<sup>81</sup> или он ‘се разликује од анђела само за једну степеницу.’<sup>82</sup> Читава Атанасијева *Прва ѱосланица Серапиону* уперена је против аријанског изједначавања Христа и Духа Светог са анђеоским бићем.

Чињеница да се Аријево учење врло брзо раширило по хришћанском свету сведочи о томе да је стара послеа-постолска ангелолошка христологија била веома распрострањена како на Истоку, тако и на Западу.<sup>83</sup> Извесних доказа за учење према коме је Син подређен Оцу било је и у претходном периоду. Код Јустина Философа,<sup>84</sup> Теофила,<sup>85</sup> Оригена,<sup>86</sup> Тертулијана<sup>87</sup> и других богослова, мање-више су видиви субординацистички елементи.<sup>88</sup> То је, иначе, била особеност доникејске тријадологије у којој се Бог као Тројица објашњава, и каузално изводи, из икономијске перспективе божанског јављања и делања.<sup>89</sup> Међутим, и поред извесног субординацизма доникејског богословља, јасног разликовања између Оца и Сина „по суштини“ изгледа није ни било. Више се ту говорило о подређености Сина Оцу из икономијске перспективе. Предаријанске ангело-христолошке дискусије нису се вртеле око питања да ли је Христос један Анђео „по суштини“, него у ком смислу он може да буде Анђео и Бог.

Када Јустин закључује да „има и речено је (у Писму) да се поред творца свега помиње и други Бог и Господ, који се још назива Анђео, јер он саопштава људима оно што хоће творац свега и изнад кога нема другог Бога“,<sup>90</sup> он иако називајући Христа: Бог, Господ и Анђео не говори о његовој природи у односу било на Бога Оца, било на анђеле. Ориген сматра да је Син Божији Анђео што значи посланик Божији ради спасења човека.<sup>91</sup> Говори се, заправо, о служби односно, теолошки речено, икономијском таксису (поретку). Христос је Анђео, значи онај који између осталог, по речима Новацијана, саопштава велику одлуку.<sup>92</sup> То је доминантна мисао ранохришћанских богослова. Теолошки јасно постављено питање о међусобном односу Оца и Сина „по суштини“ нису постављали ни монархијани, него га је поставио тек Арије.

Иако је аријанцима могло да одговара позивање на старосавезног Анђела, оци ипак нису одступили од идеје да се Логос јављао као старосавезни Анђео Господњи. Оци четвртог века исто су придевали Христу име Анђео.<sup>93</sup> Разлог су свакако били јаки теолошки мотиви,

управо они које смо већ навели. Превазилажење ангело-лошке христологије није значило њено одбацивање као недовољне и неодговарајуће већ се више радило о дубљем теолошком сагледавању Тројичне тајне Бога. Сада је требало теолошко-филозофски образложити однос природа Оца и Сина и тиме превазићи и коначно одбацити аријанизам као погрешно учење. У филозофским одредбама, писао је Флоровски, аријанство пориче и Никејски сабор. Сав смисао никејског догматског рада, „догмата 318 светих отаца“, сажет је у две речи: ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας.<sup>94</sup> Отац и Син су једносуштни; што се, пак, тиче означавања Христа као Анђела реч је о служби коју он врши у домостроју спасења. Касније је то Иларије Пиктавијски додатно појашњавао: „То (означавање именом Анђео) је само поредак његовог испуњења спасења, а не ознака суштине. Ми не тврдимо да је Син по суштини нешто друго у односу на Оца“.<sup>95</sup> Бог се свету открива кроз Сина и нема ничега, по изразу Атанасија Великог, што Отац чини, а да не чини кроз Сина свога“.<sup>96</sup> Бог општи са светом кроз Логоса и то је на неки начин служба или улога Логоса. У овим споровима важно место припада Атанасију Великому.

Наравно, ми се нећемо опширније упуштати у темељне теолошко-егзегетске аргументе које Атанасије износи против аријанства. Ипак, пошто је он кључна личност овог спора, изнећемо неке његове теолошке ставове с посебним освртом на тумачења лика Анђела Господњег. Тринитарно питање о рођењу и једносушности Сина Божијег, за њега првенствено има христолошки и сотириолошки карактер. Сва творевина је, према Атанасију, настала и дошла у биће кроз Логоса, и Отац ништа не чини без Логоса. Међутим, творевина није узрок делања Оца, акт рађања је вечно стање – Син је беспочетно рођен - τὴν ἀναρχον γέννησιν - од Оца. „Своје биће Божији Логос није добио ради нас... он, као моћан, није због наше немоћи добио своје биће од једног Оца, то јест да би њиме, као оруђем, Отац нас саздао... Да је Богу било угодно и да не ствара свет, Логос ништа мање не би био у Оцу и Отац у Логосу“.<sup>97</sup> Постојање Сина није изазвано ничим споља.



Син је у односу на све споља безузрочан, а то значи да је од вечности Син, чији је узрок само Отац. Атанасије се користи метафором светлости и одблеска, као нечим у чему нема раздвојености, ни временске, ни суштинске.<sup>98</sup> „Као што Отац има биће независно од сваког узрока, писао је Атанасије, тако не треба тражити узрок ни његовом сијању“. Логос није постао, него беше у *йочетйку* (Јн 1 1), и од почетка. Наравно, александријски теолог се, у својим богословско-егзегетским расуђивањима, поред Новог Савеза позива и на старосавезне текстове, поготово на оне у којима се појављује Анђео Господњи.

У сукобу са Аријем, Атанасије се јасно и недвосмислено позивао на старосавезна богојављања. На самим почецима Атанасије констатује да се при старосавезном јављању Анђела Господњег не ради о обичном створеном анђелу.<sup>99</sup> Из разлога што су „по суштини“ једно Отац и Син, управо тако и делују. Ипак, Отац делује кроз Сина, и нема ничега што Отац чини да не чини кроз Сина.<sup>100</sup> Син је исто Бог као и Отац. Овде се Атанасије позива на Пост 48 15, и закључује: „Док патријарх Јаков, када је благосиљао унуке Јефрема и Манасију, говораше: ‘Бог, пастир мој од како постах па до данас, Анђео који ме је избављао од сваког зла, нека благослови децу ову’ (Пост 48 15), ни у ком случају није мислио на створеног Анђела чија је природа анђеоска и доводио га у везу са Богом његовим творцем. Он није, измољавајући благослов за унуке од (обичног) анђела, запостављао Бога који га је штитио, него је речима ‘који ме је избављао од сваког зла’ показао да он није један од створених анђела, него Логос Божији који је заједно са Оцем, кроз кога Бог све спасава, које хоће да спаси. Знајући да је назван Анђео Великог Савета, он стога не говори ни о једном другом као о њему, који би га благословио и од зла спасио. Он не тражи да сам буде од Бога благословен и препусти своје унуке да их Анђео благослови, него иште од њега, кога сам моли речима ‘Нећу те пустити, док ме не благословиш’ (овај је био Бог, као што и сам каже: ‘Видех Бога лицем у лице’), такође благослов за Јосифове синове“.<sup>101</sup> Анђео није обичан анђео, јер

се већ на основу овлашћења види да је реч о нечем вишем: „Где Анђео узима на себе овлашћења да наступа у ја-форми, која припада само Богу, то је сâм Бог који говори. То важи за Лавана (Пост 3 1 24) и Јакова (32 11; 35 3). Само Бог може да спаси из највеће опасности, само он може тако да благослови, да благослов сачува своју силу“.<sup>102</sup>

Уколико се постави питање како то да се Логос уопште назива Анђео, Атанасије одговара: „Ако је он нико други, него сама Божија ствар да благослови и спаси, и ако нико други није био ко је спасио Јакова, него сам Господ, и ако патријарх кога је он спасио такође за своје унукe моли, онда је јасно да у молитви, заједно са Богом, није нико други, него његов Логос који се стога назива Анђео, јер сам открива Оца“.<sup>103</sup> Овде александријски владика не наглашава толико Логосову „анђеоску службу“ колико указује на богословску ставку да Син открива Оца и он је ту потпуно у библијском предању (уп. Јн 17 6). Син јесте Анђео Очево, али то не значи да му је он подређен у онтолошком смислу; а управо стога што је са њим онтолошки нераздвојив може га и открити. Он га открива као Анђео као образ или одсјај Оца, као што одблесак открива светлост „то се може видети на светлости и одблеску светлости. Јер шта обасјава светлост, осветљује га исто одблесак; а шта осветљава одблесак, осветљење је светлости. Тако се приликом јављања Сина опажа и Отац, јер је Син одблесак Оца. И тако су Отац и Син једно“.<sup>104</sup> Син је заправо икона Оца, као што је тврдио апостол Павле (Кол 1 15; 2Кор 4 4). У сваком случају фасцинантно је Атанасијево разумевање неких финеса јелинског језика и њихова функционализација у теолошке сврхе. Наиме, реч εἰκὼν означава спољашњи израз неког или нечега, а то истовремено значи и суштинско партиципирање у њему.<sup>105</sup> Син може бити икона Оца, једино ако партиципира у његовој суштини - ἐκ τῆς οὐσίας, уколико му је једносуштан - ὁμοούσιος. Име Анђео као ознака за Сина, Атанасију је само повод главној идеји да је Син исте суштине као Отац.

Природа других анђела је потпуно различита у односу на Бога „јер су анђели као што и пише (Јевр 1 14) служећи

духови, који се шаљу као помагачи: они најављују људима реч Божију<sup>106</sup>. Анђели саобраћају као служећи посредници између Бога и Логоса, с једне стране, и људи, с друге. Такву службу врши анђеол Гавриил.<sup>107</sup> Они којим се јављао анђеол знају о коме се ради; Захарију се јавио анђеол, док се Мојсеју или Аврааму јавио Бог.<sup>108</sup> Анђеол Господњи се јавља на тај начин што из њега говори сам Бог: „Ако приликом јављања Анђела онај који види и чује глас Божији као што је случај са купином несагоривом – јављао се, наиме, Анђеол Господњи у огњу из купине; и Господ зове Мојсеја из купине говорећи: ‘Ја сам Бог твојих отаца ...’ (Изд 3 2.6) – то не беше Анђеол Авраамовог Бога, него би Бог који је говорио из Анђела. Видив беше Анђеол, али из Анђела говораше Бог... Шта Бог говори – говори кроз Логоса и ни кроз кога другог. Зато што Логос није одвојен од Оца и Очева суштина није му неслична и страна, а то значи да је све што чини дело Оца и он заједно са Оцем чини творачки акт. Све то што чини Син дар је Оца; и ко је видео Сина зна да приликом тог зора није видео једног Анђела, макар он био већи од свих других и да уопште није створење, него је видео самога Оца. И онај ко је чуо реч зна да је чуо Оца, као што онај кога осветљује одблесак зна да га сунчева светлост обасјава“.<sup>109</sup> Иначе, основна тачка за разумевање Старог и Новог Савеза, по Атанасију, је у следећем исказу: „ништа Отац не чини осим кроз Сина“.<sup>110</sup>

Необично је важно и егзегетски врло проницљиво Атанасијево оспоравање аријанског позивања на Јевр 1 4. Аријанци су на основу тог стиха тврдили да је Син створен. За Атанасија је ово врло важно место. Он прво износи свој херменеутички принцип: „као што важи уопште за читаво Писмо, тако и у овом стиху мора се с посебном пажњом водити рачуна о томе у које време апостол говори, као и на личности и ствари (о којима говори), да не би читалац о овом или нечем другом стекао погрешно знање и одступио од правог смисла... Ако се, пак, неко у ове ствари добро упуту, тада има истинито и здраво јединство у вери“.<sup>111</sup> Атанасије дакле пази на време, личности, као и уопште на, како би се то у савременој

библијској науци рекло, *Sitz im Leben* појединих стихова. Временски Христос долази после пророка (Јевр 1 1). Он ступа и после анђела, који су најавили закон (Јевр 7 19; Гал 3 19). Долази да изврши очишћење грехова наших (Јевр 1 3). Управо у овом контексту стоје речи: *τοσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων* (Јевр 1 4), и могу се само тако ваљано разумети. Атанасије даље образлаже: „и пошто пророци служаху и преко анђела даде се закон, тако је морао (апостол) нужно навести речи: ‘и толико се показа изврснији од анђела’, тиме је хтео рећи да, колико се Син разликује од слуге, толико је узвишенија Синовлјева служба од службе слуге. Ипак, апостол слободно упућује Јеврејима речи правећи разлику између старе и нове службе: ‘и толико се показа изврснији од анђела’. Стога он није изједначавајући говорио и рекао: (толико је) већи и узвишенији (постао него анђели) и тиме не мислећи да је он са њима истог рода. (Апостол) је заправо рекао изврснији и тиме је приметно разликовање природе Сина и природе створених ствари“.<sup>112</sup> Нешто даље наставља: „Ако не постоји сродство, онда ‘изврснији’ није речено за упоређивање, него за разликовање, ради различитости природе Сина и природе оних (анђела)“.<sup>113</sup> Инсистирањем на речи *κρείττων* Атанасије жели да покаже разликовање природе Сина од природе остале твари.

Коначно, Атанасије оптужује Арија да се придружује ранијим јеретичким схватањима, Валентина и Карпокарта. Један од њих (Валентин) говорио је да су анђели исте природе са Христом, док је Карпокарт сматрао да су анђели створили свет. Аријанци су управо од њих научили да је Логос Божији (по суштини) једнак са анђелима.<sup>114</sup> Ово је свакако био један од јаких аргумената који уједно показује да су раније само јеретици мислили да је Христос исте природе као и анђели. То значи да доникејски Оци, иако нису имали развијену тријадологију, нису говорили да је Син различите природе у односу на Оца. Управо Атанасије својим ставом да се мора водити рачуна о времену, личностима и стварима, указује на чињеницу да се раније није могло говорити о Христу као у његово доба. Што се, пак,

тиче јављања Логоса у лику Анђела Господњег, могли бисмо се прикључити мишљењу Ј. Барбела: „Уколико су једном Анђелу у Старом Савезу, према Атанасију, приписана таква овлашћења као: спасавање из највеће опасности, благосиљање светом силом, то значи да не наступа обичан анђео, него Логос Божији. Логос се назива Анђеом зато што открива Оца. То се показује тиме што Отац све чини кроз Логоса који је одблесак Очевог и са њиме једносушан. Природа овог ‘Анђела’ потпуно је различита од осталих анђела и од остале творевине. Ангелофанија је случај у коме се ради о јављању Логоса, то јест његовој спољашњој форми. У суштини остаје глас Божији, глас Бога Оца који се открива кроз својег јединосушног Сина“.<sup>115</sup>

Није само Атанасије писао против аријанаца, него се велики број отаца, полемишући против аријанства, позивао на чињеницу да је Син једносушан са Оцем. Богослови овога доба такође су говорили да је Христос не само Бог него и Анђеом. Један од важнијих отаца из тога периода Иларије Пиктавијски, назван још и „западни Атанасије“, пише „Он стога није да није Бог јер је Анђеом Божији; а опет није да није Анђеом Божији јер је Бог. Он више означава познавање личности и разликовање смисла израза бити нерођен и бити рођен, као што и открива поредак небеских тајни“.<sup>116</sup> Наравно, Логос није по природи Анђеом, него по служби – педагогији и икономији спасења. Иларије у том контексту каже: „то је само поредак у домостроју спасења, а не ознака суштине. Ми не сматрамо да је природа Сина по нечему другачија од природе Оца“.<sup>117</sup> Оштрица Иларијеве егзегезе уперена је против аријанаца, док је основни теолошки мотив указивање на једност природе Оца и Сина.

Пишући против аријанизма Иларије одбацује њихове тезе изводећи јасан теолошко-егзегетски аргумент, донекле сличан Атанасију – да је Син истински Бог: „Анђеом Божији говори – реч Анђеом Господњи има двоструко значење, наиме, онај који је Анђеом и онај чији је он Анђеом – и не говори онако, на начин који би одговарао значењу његове службе. Јер он каже: ‘Умножићу веома семе твоје, и од мноштва се неће избројати’. Умножавање народа

представља чињеницу која превазилази овлашћења једног анђела. Писмо сведочи о томе да Анђео Божији говори онако како приличи само Богу. Оно га назива именом Господњим којем она (Агара) рече: 'Ти си Бог, Сведидећи'. Прво је Анђео Божији, потом Господ и као треће јавља се Бог, јер 'Ти си Бог, Сведидећи'. Онај који је назван Анђео Божији исти је Бог и Господ. По пророцима Анђео Божији је *Весник велике одлуке* (Ис 9 6). Да би било јасно потпуно разликовање личности, он је назван Анђео Божији; наиме ко је Бог од Бога, он је и Анђео Божији...<sup>118</sup> Анђео је безгранични Бог. Бог који је обећао Аврааму наследство исти је Бог који се јавио Агари: „Аврааму говораше Бог, а Агари је говорио Анђео. Бог је дакле, ко је и Анђео; јер ко је Анђео Бог је, од Бога рођен. Он је назван Анђео Божији, зато што је Анђео Великог Савета“.<sup>119</sup>

Исти закључак извлачи Иларије из Авраамовог односа према тројници тајанствених гостију: „Тако је дакле тај, који је преко налога велике вести Божији Анђео, чија је суштина и име Бог. Име је, наиме, суштина, јер се имену не придодaje суштина“.<sup>120</sup> За разлику од суштине – која је божанска – Синовљева служба је анђеоска: „Закон је хтео, или пре, Бог је хтео преко закона да открије личност Оца и стога је Син означен као Анђео, то јест гласник Очевог. Име 'гласник' означава службу“.<sup>121</sup> Још један Иларијев доказ заснован на Писму је необично занимљив. Он се позива на Септуагинтин текст Јер 17 9 „Човек је он, и ко ће га познати?“<sup>122</sup> и констатује да се ради о Богу који се јавио на земљи и боравио међу људима. Стога расуђује: „како мислиш да се ове речи могу разумети: 'Бога нико никад није видео, јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави' (Јн 1 18). Јеремија је још унапред најавио Бога који је виђен на земљи и који је боравио међу људима? Сасвим је јасно да је Отац видив само Сину. Ко је дакле тај, који је виђен на земљи и који је боравио међу људима? Сигурно је то наш Бог, који је видив човеку“.<sup>123</sup> Немогућност виђења Оца није више основни разлог што се старосавезне теофаније односе на Сина. Феномен старосавезних теофанија за Иларија је јасан доказ да је Син истински Бог, а не да то

није његово разликовање и подређеност Оцу, као код апологета и Новацијана.<sup>124</sup> Коначно, Иларије се оштро осврће против аријанаца речима: „није сасвим мањи Онај који своје биће прима од великог који му то биће даје“.<sup>125</sup>

У Старом Савезу постојали су и други анђели, али Син се ипак од њих сасвим разликује јер је он, према схватању Амвросија Миланског, од вечности: „Христос је стално, о томе Мојсеј говори: ‘Који јесте, он ме посла’ (Изл 3 14). Да ли је то био Гавриил, Рафаил или неки други од анђела? Ипак за њих, којих некада није било, не може се на исти начин рећи да су били стално“.<sup>126</sup> Амвросије се овде непосредно усмерава против аријанаца. Нешто пре тога Амвросије тумачи јављање Анђела Господњег Мојсеју из купине. То тумачење уперено је у истом смеру: „Он је Бог Авраамов, Бог Исаков, Бог Јаковљев, који се јавио из купине и рекао Мојсеју: ‘Онај који јесте, послао ме’ (Изл 3 14). Отац не бејаше у купини, нити с оцима у пустињи, него је Син говорио са Мојсејем. О њему Стефан говори ‘Ово је онај што беше у Цркви у пустињи са Анђелом’ (Дап 7 38). Он је тај који је дао закон и који је рекао Мојсеју следеће речи: ‘Ја сам Бог Авраамов, Бог Исаков, Бог Јаковљев’ (Изл 3 16). Он је Бог патријараха, он је Бог пророка“.<sup>127</sup> Такође Божије заклињање пред Авраамом јесте доказ да су Отац и Син једно Божанство: „не може се рећи да је Христос по Божанству мањи. Он је сâм рекао Аврааму: ‘Собом се заклех’ (Пост 22 16). Апостол показује да онај који се собом заклиње не може бити мањи (Јевр 6 13)“.<sup>128</sup> Богојављања у Старом Савезу су дела Сина; она су уједно доказ јединства Бога, односно онтолошке једнакости Оца и Сина.

Такође се у *Ајосѿолским усѿановама* старосавезна богојављања тумаче христолошки: „Мојсеј посведочи Христа, када рече ‘Господ задржа ватру од Господа и пусти кишу’ (Пост 19 24). Њега је Јаков видео као човека и за њега је рекао ‘Видех Бога лицем у лице, и душа се моја спаси’ (32 30). Авраам, примивши га као госта, спозна да је он судија и Господ (Пост 18 25.27). Мојсеј га је видео у горећој купини“.<sup>129</sup> Јављање Војводе војске Господње Исусу Навину карактерисано је као јављање Христа: „Исус...га

је видео као Војводу војске и силу Божију, наоружаног да га подржи у освајању Јерихона“.<sup>130</sup> Сам се Христос, поред других имена, назива Анђео: „Језекил и други пророци свагда су тврдили да је Месија: Господ, цар, судија, законодавац, Анђео Очев, једини Син Божији“.<sup>131</sup>

Период између Никејског сабора (325) и Цариградског (381), с теолошког аспекта, карактеристичан је по жестокој борби против аријанства. Многи оци су својим писањем узели активно учешће у борби против те јереси. Као што смо видели оци су се позивали на Писмо – често и врло аргументовано. Наравно, био је то период када су се из разумљивих разлога *Истинне вере* морале образложити другачијим језиком. Аријанство је, по речима Флоровског, пред богословско сазнање поставило философски задатак. Црква је на аријанску саблазан одговорила управо философским појмовима и речима.<sup>132</sup> По наводима историчара Сократа, већ је свети Александар Александријски, изобличавајући Арија „богословствовао философски“.<sup>133</sup> Отачка егзегеза темељила се на теолошким поставкама које је требало образлагати философским појмовима. Био је то спор за премошћавање и превазилажење ексклузивног монотеизма.

Још од Јустина, а пре њега и Филона, библијско *Вјерују* се почело образлагати језиком савременог јелинизма. То пак није значило да је реч о синкретизму, напротив. Један велики познавалац овог феномена писао је: „Који год су народи јелинистичког света усвојили име јелинског божанства за сопственог бога, долазило је до религијског синкретизма, док то исто у јеврејском случају значи искључиво прилагођавање језика“.<sup>134</sup> Библијски теолози били су стари Израилци чији се језик у много чему разликовао од јелинског. У време кад се реч Божија преносила и тумачила унутар израилске заједнице није било потребе да се она излаже језиком дискурзивне мисли, сем тога, за то нису били способни ни сами библијски писци јер су се и сами кретали у једном другом мисаоном свету, који се обично назива митолошко-сликовити начин размишљања. Међутим, у време јелинизма, када су Јевреји ступили



у непосредни додир са јелинском философијом и културом, односно када су и сами били запљуснути њиховим утицајем, поготово они из дијаспоре, јавила се потреба да се *Исџине вере* образложе на нови начин. Најбољи пример је учени александријски Јеврејин – Филон.

Од раних хришћанских писаца на овом пољу је најистакнутији Јустин Философ. Слично су поступали и каснији оци. Дуго се међу западним научницима говорило да је дошло до такозване „јелинизације хришћанства“, посебно источне Цркве. Међутим, ова констатација је поприлично нејасна и отвара читав број питања, којима се ми из разумљивих разлога овде нећемо посебно бавити.<sup>135</sup> Чињеница је да су се оци у доброј мери служили богатим метафизичким арсеналом јелинске философске мисли; они су *Исџине вере* излагали језиком савременог јелинизма. С једне стране, то је био једини начин да се тадашњем човеку приближи тајна библијског Бога, а с друге, сами оци су били Јелини – људи другачијег менталног склопа у односу на библијске писце. Међутим, оци су се жестоко борили против савременог јелинизма и јеретичких саблазни, које су у много чему зависне од јелинизма. У основи, било је то превазилажење јелинизма, то јест учења заснованих на метафизичким претпоставкама јелинских мислилаца. Без давања адекватног одговора који је нужно претпостављао употребу већ развијеног логичког апарата, хришћанска вера би у јелинском свету била перципирана као једна од мистеријских религија древног Истока, а једна од основних еванђељских истина, да је Христос дошао да спаси свакога ко у њега поверује, била би сасвим обесмишљена. Оци су из перспективе библијске теологије и црквеног опита превазилазили метафизичке системе јелинских мислилаца и градили нове богословске синтезе да би у једном другачијем свету изложили тајну библијске истине. Додуше, још у то време било је приговора да се уводе нови изрази страни Писму.<sup>136</sup> Ипак, такви гласови нису наишли на јаче одјеке. Земаљски ход Цркве су у доброј мери диктирале њене стварне потребе да тадашњем човеку посведочи тајну тројичног Бога.

→ III  
104-105,118.

153

Траговима отаца  
ка Светом Писму

→ IX  
315-317.

Почетком друге половине четвртог века, док је још свети Атанасије водио жестоку борбу против аријанаца, а у време силних теолошких вртлога, на богословску сцену ступили су велики оци древне Кападокије – Василије Велики, Григорије Богослов и Григорије Ниски. Тешко је измерити њихов допринос теологији Цркве, не само четвртог века него и уопште. Њихов богословски ангажман посебно је значајан на пољу тријадологије где је пре свих свети Василије разјаснио извесне недоречености никејског богословља. Кападокијску теолошку концепцију да су три ипостаси једна суштина, Црква је прихватила и препознала као саборно исповедање вере у тројичног Бога. Посебан значај тог доприноса огледа се у томе што у то доба постојећи теолошко-философски још нису били до краја теолошки дефинисани. Кападокијци су наставили већ започету борбу против прикривеног монархијског модализма који је стално претио да дотадашњи израз „три лица“ буде схваћен у савелијанском смислу и аријанства које је исто у основи било враћање на „јеврејски, ексклузивни монотеизам“.<sup>137</sup>

У свом догматско-полемичком спису *Прошив Евномија* Василије Велики оповргава Евномијеве „Апологије“ у којима он, као и раније Арије, тврди да је Син створен. Насупрот таквом ставу, Василије наглашава да је Син извор и узрок живота све творевине. Као такав Логос је још од почетка савечан Оцу. Међутим, пошто је Логос извор живота, Он стално општи са светом. У Старом Савезу Логос се јављао као Анђео Господњи, Анђео Великог Савета и Бог: „наиме, стоји записано да се Мојсеју из огњене купине јавио Анђео Господњи. Одмах се, после поменутог јављања Анђела у Писму, зачуо глас Божији. (Бог) рече (по извештају Писма) Мојсеју: ‘Ја сам Бог оца твога Авраама’ и затим додаје ‘Ја сам Онај који јесте’ (Изл 3 6). Ко је тај, који је истовремено Анђео и Бог? Није ли он онај, о коме смо већ учили да му је име ‘Анђео Великог Савета’? ...Ако је он касније постао Анђео Великог Савета, онда се раније није устручавао (једноставног) именованја Анђео. Наравно,

ово није једино место где налазимо да се наш Господ у Писму назива Анђелом и Богом. Такође, када је својим женама објашњавао јављање Јаков казиваше: 'И рече ми Анђео Божији' (Пост 31<sup>11</sup>). Ускоро после тога чујемо речи истог Анђела: 'Ја сам Бог, који ти се на овом месту јавио и где си ми уљем помазао камен' (Пост 31<sup>13</sup>). А код ступа рекао је Јакову: 'Ја сам Господ, Бог оца твога Авраама и Бог Исаков' (Пост 28<sup>13</sup>). Исти, дакле који се овде назива Анђелом, овим каже да се он јавио Јакову. Тиме је сваком јасно да се ради о Јединородном, јер исти (иста личност) се назива Анђео и Бог, Он који се показивао људима од колена до колена и светим јављао вољу Божију. Онај који се насупрот Мојсеја показао као Онај који јесте не може бити нико други него Божији Логос који од почетка беше у Бога<sup>138</sup>. Старосавезна богојављања су дела Сина, који је једносушан Оцу и управо она на извештан начин сведоче о вечности Сина.

За Василија је Христос истоветан с Анђелом Господњим, то јест Логосом пре оваплоћења.<sup>139</sup> Логос је, пре оваплоћења, у лику Анђела саопштавао људима вољу Божију. Слично Василију Великом расуђивао је његов пријатељ и саборац – Григорије Назијанзин. Григорије је крајем четвртог века саставио своју *Другу васкришњу беседу* у којој, описујући визију пророка Авакума, бележи: „Сам он (Христос) јесте истинити Арханђел Очевог Великог Савета“.<sup>140</sup> Чињеницу да је Христос, односно превечни Логос Анђео Великог Савета, који саопштава вољу Очевој још упечатљивије и теолошко-егзегетски аргументованије наглашава, млађи брат Василија Великог, велики мистик и теолог – Григорије Ниски.

После смрти светог Василија, „најоштроумнији од свих аријанаца“ – Евномије<sup>141</sup> – написао је своју такозвану 'Αλολογία υπέρ ἀπολογίας. У братовљеву одбрану на њу је одговорио свети Григорије Ниски.<sup>142</sup> Евномије је био радикални аријанац. Доказујући створеност Сина, он се такође позивао на старосавезна богојављања. У његовом исповедању вере које је сачувано<sup>143</sup> стоји: „Он (Син) није пре рађања назван његовим Сином, он је постао пре сваке твари и није нестворен“.<sup>144</sup> Он „је био у почетку,

али није без почетка<sup>145</sup> Њему се приписује „уништавање човечанства за време потопа, затирање Содома ватром и кажњавање Египћана“<sup>146</sup> „Он је дао закон по наредби вечнога Бога“ и „он је у време пророка говорио са праоцима“<sup>147</sup> Према Григоријевом сведочењу, Евномије је сматрао да је Син далеко испод природе Бога Оца, као што је природа анђела испод Сина. Григорије бележи: „Тиме што је он назван Анђелом, по учењу Евномије, јасно је да он саопштава Реч и ко је Онај који јесте. Тиме што се назива Бог, показује се његова узвишеност у односу на осталу твар. Јер онај који је Бог изнад сваке твари, која је кроз њега постала, јесте Анђео Божији који је изнад свега“<sup>148</sup> Растојање између Сина и Оца „на доле“, као и Сина и остале твари „на горе“ јасно је наглашено. Однос Сина према Оцу исказан је у речи Анђео, док је однос Сина према твари изражен у речи Бог.<sup>149</sup>

Григорије реч Анђео у овом контексту сматра неадекватном и нетачном. Позивајући се на Јевр 1 6 он показује узвишеност Логоса изнад анђела.<sup>150</sup> Стога Григорије однос Отац-Син-твар сагледава на следећи начин: „Однос Сина према твари је однос Бога према твари. Однос Сина према Богу-Оцу је одређен у речи Анђео: он је Анђео Онога који јесте“<sup>151</sup> Док је Евномије реч анђео задржао као означавање односа Сина према Оцу (укључујући Синовљеву надређеност над ‘другим’ анђелима), дотле је покушао да продуби реч Бог као означавање односа Сина наспрам остатка творевине. Пример Мојсеја указује на то да Божије име у пренесеном смислу не треба бити схваћено у свом пуном значењу када је реч о Сину. Мојсеј, иако човек, представљен је као Бог фараонов (уп. Изл 7 1). То значи да се Мојсеј на основу моћи којом располаже уздиже и назива Бог. У истом смислу то важи и за Сина Божијег: он је Анђео уздигнут над осталом твари једино кроз власт којом располаже, „јер небеса и анђели и све што постоји од творевине дело су овог дела, кроз њега створено заповешћу Оца“<sup>152</sup> Насупрот оваквом схватању, Григорије указује на то да је управо Мојсеј умољавао Господа да он сам преузме вођење народа Израила,<sup>153</sup> а не да за то овла-

сти анђела. Уколико Мојсеј одбацује Анђела, а исти са њим разговара и постаје његов пратилац и вођа народа, онда се тим сасвим јасно указује на чињеницу да је онај који се открио именом *Онај који јесће* сам јединородни Бог.<sup>154</sup> Ко би се овом противио, морао би да тврди или да Син никада није помагао Мојсеју или да је Син Онај који јесте. Прво је немогуће, а и противи се мишљењу Евномија; док је друго управо мишљење самог Григорија.<sup>155</sup>

Григорије Ниски енергично одбацује Евномијево схватање Сина као анђеоског бића. Међутим, само означавање Сина као *ἄγγελος* он сматра исправним. Григорије понире у саму суштину значења речи Анђео, схватајући је као ознаку за службу „јер исто јасно кажемо да се пророк у настојању да људима објави тајну Христа назива Анђео Онога који јесте (уп. Аг 1 13)“.<sup>156</sup> Повлачећи паралелу са Христовом улогом у Божијем саобраћању са светом, готово са његовим откривањем Оца свету и саопштавањем људима воље Очева, проицљиво додаје: „Као што је наша реч сведок покретања духа и истовремено његов гласник, тако и истински Логос, који је на почетку објавио Одлуку сопственог Оца – на основу службе гласника – носи име Анђео“.<sup>157</sup> Син је гласник Очева одлуке, он је истовремено као Онај који јесте Бог, једнак Оцу.<sup>158</sup> Христос је, дакле, по домостроју спасења Анђео Очев, односно самом чињеницом оваплоћења и „силаска међу људе“ он свету саопштава одлуку савечног Оца.

Употреба речи Анђео за Сина Божијег је идентична употреби неких других имена која му се могу придевати. Григорије у том контексту расуђује „Он се стога у истом смислу назива Анђео и Реч, печат и слика, јер кроз њега се открива доброта Очева. Како, наиме, Анђео постаје нечији гласник, тако и реч открива свој скривени смисао, исто и печат у отиску показује узор, као што и слика кроз себе открива лепоту онога ко је насликан; тако су све ове ознаке за означавање онога који је означен једнако вредне. Због тога је име Анђео приложено Ономе који јесте. Он се назива Анђео, јер је посланик Очев. Али као Онај који јесте он нема имена које открива његову

суштину, него је он изнад сваког појма“.<sup>159</sup> Свако име Божије означава његову силу. Занимљиво је да Григорије касније у раскривању Тројичности исходи из појма силе: Син и Дух су силе, али силе „које суштаствено постоје“, то јест ипостаси.<sup>160</sup> На једном другом месту код Ниског стоји: „Ако је Анђео био само један од служећих сила, како је могуће да он сам себе назива Богом? Зар он није био Син Божији и Анђео Очев, то јест гласник као што открива дубљи смисао речи? – То се, наиме, открива у дубљем смислу“.<sup>161</sup> Овим се искључује свако погрешно тумачење речи Анђео када се односи на Сина.

Управо у тријадолошким расправама, не само против антитринитараца и аријанаца,<sup>162</sup> него раније и Јевреја, лик старосавезног Анђела Господњег појашњава тајну Христа. Истовремено јављање Логоса са Богом Оцем већ у Старом Савезу сведочи о томе да Бог није монада која се открива у различитим улогама, него је тројичан. Бог Логос се јављао пре оваплоћења. Превечни Логос се у Старом Савезу јављао у лику Анђела Господњег, ангелофаније су логософаније, односно теофаније. Управо стога што је једносуштан Оцу, он као одблесак Очев открива Оца. Открива га јер је једносушан са Оцем. Јустиново позивање на Анђела Господњег и указивање на то да се у његовом лику јављао “други” Бог, уперено је против јеврејског ексклузивног монотеизма коме су иначе нагињали каснији монархијани и аријанци.

У периоду после Никеје и Цариграда полако је престало интересовање за теолошко-егзегетску аргументацију у којој је старосавезни Анђео Господњи сагледаван као јављање Бога Логоса пре оваплоћења. Свакако није тачна констатација М. Вернера да се то десило због аријанске јереси и њиховог позивања на такву егзегезу,<sup>163</sup> мада нису сасвим искључени извесни психолошки мотиви. Заправо реч је о нечем сасвим другом. У четвртном веку је коначно саборски обликована и богословски осмишљена тријадологија, односно тријадологијом је коначно дефинисан међусобни однос унутар Свете Тројице. Сада се жариште теолошких расправа померило у област христологије и то

из потпуно разумљивих разлога; пред Цркву је искрсао нови проблем оличен у лику Аполинарија Лаодикијског. Тајна Христа сагледава се из једне нове перспективе, покреће се ново питање: шта је Христос „по себи“, то јест као Богочовек изван његовог односа са остале две личности Свете Тројице. Христос се сада сагледава из перспективе оваплоћења, док се тријадологија више бави Логосом независно од оваплоћења. За таква теолошка питања лик Анђела Господњег није могао да игра посебно важну улогу. Довођење Христа у било какву везу с Анђелом, могло је да доведе до нових саблазни. У христолошким споровима оци Цркве су указивали на то да Христос има божанску и човечанску природу, он је савршени Бог и савршени човек. Чак су могли да постоје и озбиљни разлози за избегавање ангелолошких мотива, што се показује и у византијском иконопису тога доба. Поново су се могла појавити мишљења да је Христос не само Анђео по служби него и по природи.<sup>164</sup> То би свакако доводило до нових потреса који би додатно уздрмали Цркву. Будући да је то могла да буде реална опасност, у отачкој теолошко-егзегетској аргументацији, изостају ангелолошки мотиви.

Ипак, оци нису богословствовали искључиво услед чињенице да су их на то изазвала погрешна учења јеретика – “фактор споља”. Тако нпр. Атанасије Велики у својим делима пре свега разматра и оповргава аријанске закључке и њихова позивања на Писмо. Истовремено, за светог Атанасија је тројично исповедање и *унушарња ѿошреба* за богословским раскривањем тајне Свете Тројице.<sup>165</sup> Исто се види и у Атанасијевој христологији која је на специфичан начин развијена, иако је настала много пре великих христолошких расправа.

#### 1. 4. Каснији оци

Након великих тријадолошких спорова ређе се у отачкој литератури могу наћи христолошка тумачења лика старосавезног Анђела Господњег. Ипак, било је и даље отаца који су у јављању старосавезног Анђела видели Логоса.

Јован Златоусти јављање Анђела Господњег у горећој купини тумачи: „Сина Божијег назва Анђео, као што га исто назива човек“;<sup>166</sup> и одмах додаје да речи: „Ја сам Бог отаца твојих... показују, да онај који се јавио беше Анђео Великог Савета“.<sup>167</sup> Занимљиво је да Златоусти такве старосавезне теофаније тумачи као јављање привидног лика, односно Син се не јавља стварно, него у виду Анђела.<sup>168</sup> Код Епифанија Кипарског име Анђео исто се односи на Сина. Он се назива врата, пут...и Анђео: „Он се назива Анђео, зато што је Анђео Великог Савета“.<sup>169</sup> Епифаније указује на вишезначност имена Анђео: „Двосмислено је значење речи ἄγγελος. Рава је примила ‘анђела’, а ипак посланици не бејаху анђели, него је требало да извести о месту (ИНВ 2 1). Тако је исто и јединородни, саопштавајући свету Велику одлуку, Анђео Великог Савета, јер Очево вољу саопштава људима“.<sup>170</sup> Ова мисао уперена је против аријанаца и њиховог погрешног тумачења речи анђео.

Кирил Александријски у Јаковљевом благосиљању Јосифових синова (Пост 48 16)<sup>171</sup> примећује да се „речју Бог означава Отац; а реч Анђео се односи на Логоса, који од њега потиче. Он (Јаков) је, наиме, знао да је назван именом Анђео Великог Савета. Јасно је да је он мислио на Сина, а не на (обичног) анђела, као што то обично важи“.<sup>172</sup> Анђео са којим се Јаков рвао беше Бог (Пост 32 24cc), као што показују Јаковљеве речи ‘Видех Бога лицем у лице’ (Пост 32 30). По Кирилу, исто важи за Пост 28 25; 11 7; 32 19 где се стално име Бог односи на Анђела.<sup>173</sup> Логос је пустио на Содом и Гомор сумпорну кишу,<sup>174</sup> јавио се у Мамријској равници и несагоривој купини;<sup>175</sup> он је Анђео Великог Савета.<sup>176</sup> Кирил насупрот аријанском доказивању створености Сина на основу Јевр 1 3.4, указује да се ово поређење Сина и Анђела не дешава у равни природа, него се пореде дела Сина у односу на анђеле.<sup>177</sup> На крају, полемишући против аријанаца, Кирил пита „како је могуће поред тако велике разлике између Сина и анђела сматрати да су они исте природе, када за тако нешто не постоји никакав разлог“.<sup>178</sup>

Старосавезна богојављања односе се на Сина и она су, према Теодориту Кирском, доказ вечног постојања Сина.



Тумачећи јављање Анђела Господњег Мојсеју, Теодорит записује: „читав приказ (Изл 3 2-16) показује да је он Бог који се јавио. Писмо га назива Анђелом да би нас подучило да онај који се јавио није Бог-Отац, него јединородни Син, Анђео Великог Савета, који је својим ученицима рекао: Све вам казах, што сам чуо од Оца“.<sup>179</sup> Анђео може да буде Син и он јесте Очево Анђео, док Отац не може бити ничији Анђео. Такође се и у зборнику дела у науци познатом под именом *Corpus Areopagiticum* говорило о Христу као старосавезном Анђелу Великог Савета који је људима саопштавао вољу Очево: „Христос је сам делом спасења у хијерархији откривења назван Анђео Великог Савета. Истина је да је он на свој начин анђелима саопштио да нам је најавио све што је чуо од Оца“.<sup>180</sup> Творац велике христолошке синтезе, Максим Исповедник, тумачио је „Савет“ Божији где је Христос „Анђео“, у тријадолошком смислу (уп. Еф 1 9).<sup>181</sup> Максим у *Шездесетом одговору Таласију* бележи: „То је тајна која обухвата све векове, и која се пројављује наднеизмено и надбескрајно предпостојећи пре векова Велики Божији Савет, којег је Анђео постао сами суштински Логос Божији“.<sup>182</sup> Христос обзнањује вољу Божију. Још један отац византијске епохе говорио је о Христу као Анђелу Великог Савета. Теодор Студит, ослањајући се на Григорија Богослова, каже: „Заиста је Христос истинити Арханђел Очевог Великог Савета као истински Господ и Бог сила“.<sup>183</sup>

Иако ређе и без неке посебне теолошко-егзегетске аргументације старосавезни Анђео Господњи је и даље схваћан као јављање Логоса пре оваплоћења. Од петог века све више изостају тријадолошке теме што је и разумљиво. Период од 5. до 8. века карактеристичан је по жестоким христолошким распрама. У таквим дискусијама било је мало простора за довођење у везу Христа с Анђелом Господњим. Ипак, као што је показано, лик старосавезног Анђела Господњег и даље је сагледаван христолошки. Оци каснијег доба, као и њихови претходници, тврдили су да је реч о јављању Логоса у Старом Савезу. Ово није било мишљење само појединих отаца, него су такве идеје заступљене у иконографији и богослужењу.

Библијски текстови нису тумачени од стране светих отаца само у смислу писане речи, већ су старосавезне идеје Анђела Господњег, односно Анђела Великог Савета добиле христолошки карактер и у том духу интерпретиране и у црквеној иконографији и литургијским текстовима. Позадина такве интерпретације била је теолошка. У савременој библијској науци појавила се новија метода позната под именом *Wirkungsgeschichte* која се више концентрише на утицај (учинак) и рецепцију библијских текстова у разним сферама живота.<sup>184</sup> Ова метода односи се на црквену праксу, литургијске моменте, историју Цркве, литературу и уметност.<sup>185</sup> Када је реч о учинку христолошког тумачења лика Великог Анђела, посебно су занимљиви иконографија и неки богослужбени текстови. Лик старосавезног Анђела може се препознати у неким изображавањима Христа; Анђео се на својеврстан начин утапа у ангеломорфне представе Богочовека. Христос се у неким периодима хришћанске уметности изображавао као Анђео Великог Савета. Иста титула Христу се придевала и у појединим богослужбеним текстовима.

С обзиром на то да су се оци прва четири века у својим теолошко-егзегетским просуђивањима често позивали на старосавезног Анђела Господњег, као предоваплоћенско јављање Логоса, логично би било претпоставити да је и у ранохришћанској иконографији било симболичких приказивања Христа као Анђела Господњег, то јест Анђела Великог Савета. Ту мисао нарочито поткрепљује чињеница да је ранохришћанска уметност обилувала симболизмом и уопште честим коришћењем старосавезних мотива. У таквом теолошко-уметничком обзорју Христос је могао бити представљан ангелообразно. У рановизантијској иконографији такође је било мотива у којима је Христос као премудрост и Логос Божији изображаван под видом Анђела Великог Савета. Један од првих нама познатих, јесте чувена фреска из александријских катакомби у Кармузу, која потиче приближно из шестог века. На њој је у природној величини изо-

бражен крилати Анђео с ореолом и Христовим монограмом ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ. То је изображавање Христа по старосавезном обличју.<sup>186</sup> Приказивање Сина Божијег у обличју анђела потиче вероватно из древнохришћанских представа.

Међутим, овакве теме у ранијој византијској иконографији нису узеле ширег маха. Старосавезни и симболички образи губили су на популарности у доба великих христолошких расправа. Опасност да се Христос схвати као анђео не само по служби него и по природи, очевидно је била сасвим реална.<sup>187</sup> Већ се Трулски сабор (692) противио употреби старосавезних ‘символа’ и ‘типова’, истовремено предлажући изображавање Христа ‘у његовом људском обличју’ (правило 82). Општа теолошка клима тога доба била је таква да је итекако било потребно што јасније изразити Христов ‘живот у телу’. Извесни ангелошки мотиви у изображавању Христа управо су могли да помуте чињеницу његовог стварног ‘живота у телу’, то јест реалности његове људске природе. У све већој мери утврђивале су се историјско-јерархијске представе Христа. У византијској иконографији преовладавао је преображени еванђелски реализам. Ипак, то није био крај ангелообразног представљања Христа.

Образ Анђела Великог Савета оживео је поново у иконографији позно-византијске епохе у време династије Палеолога када се и иначе у иконопису осећа јак уплив символизма. Од тринаестог века изображавање Христа као крилатог Анђела може се наћи у монументалном сликарству средњовековне Србије и Македоније. У манастирским Црквама Св. Климента Охридског,<sup>188</sup> Студенице, Дечана, Грачанице, Марковог манастира и других сусреће се лик Христа као Анђела Великог Савета.<sup>189</sup> Строго узевши, Анђео Великог Савета у овим сценама представља Логоса пре оваплоћења.<sup>190</sup> У овим ангелообразним представама Христа приметни су и софијански елементи. Старосавезни образ Христа истовремено је представљан као Анђео Великог Савета и премудрост.

Сличан феномен сусреће се и у руској иконографији шеснаестог века. Посебно је упечатљива знаменита нов-

городска икона Свете Софије. Ова икона представља својеобразни деисис: огњемзрачни Анђео седи на престолу док су са страна представљени Богородица и Јован Крститељ. Изнад самог Анђела изображено је у медаљону попрсје Спаситеља. Анђео је обучен у царске одежде са царском круном, док у рукама држи жезал и свитак. Сам престо утврђен је на седам ступова. Представљени Анђео је Анђео Великог Савета, Син Божији, – овде поново оживљавају древни иконографски мотиви. Син Божији представљен је са извесним апокалиптичким цртама (уп Отк 1 13.16; 19 12: Дан 10). Удвојено изображавање Христа може да значи двојство његових природа. Претеча је очигледно у вези са пророштвом у Мал 3 1, које се на њега односи: *ејџо, ја шаљем анђела своја љред лицем љвојим* (Мт 11 10; Мк 1 2; Лк 7 27). Богородица је жена из Откровења *и жени беше дајџа два крила орла великоја* (12 14). Уопште, нужно је приметити да је деисис есхатолошка композиција.<sup>191</sup> Огњемзрачни Анђео није само Анђео Великог Савета, него и премудрост и Малахијин Анђео Савеза.

Христос као Анђео Великог Савета сусреће се и у неким богослужбеним текстовима. Чињеница да таквих момената има у богослужењима, свакако је од великог значаја. Богослужбени текстови представљају својеврсни израз вере Цркве па стога имају и посебну тежину. У њима, као код већине отаца и у црквеној иконографији, говори се о Христу као Анђелу Великог Савета.

Крајем четвртог века у Сирији је непознати аутор саставио дело насловљено *Ајосјџолске усјџанове*. У том делу сабран је најстарији литургијски материјал, који се односи на праксу Цркава у Сирији и Палестини, а нарочито на праксу Антиохијске цркве. У прологу Анафоре (*preafatio*) коју изговара епископ каже се: „...Ти си беспочетно знање, вечно виђење, нерођено слушање, ненаучена премудрост, први природом и једини бићем и неизмерно виши од сваког броја, који си све привео из небића у биће кроз јединородног твога Сина, а кога си родио пре свих векова вољом и силом и благошћу, непосредно, Сина јединородног, Бога Логоса, живу премудрост, прворођеног пре сва-

ке твари, *Анђела ѿвої Великої Саветѣа*, твога архијереја, цара и Господа...“. Из текста је јасно да се Анђео Великог Савета односи на Христа.

Још од Трулског сабора неки делови *Аѿосѿиолских усѿанова* стављени су под лупу сумње због извесних јеретичких елемената „која су већ давно иноверци на штету Цркве унели некако подметнуте и неблагочестиве ствари“ (2. канон). Писац *Аѿосѿиолских усѿанова*, према мишљењу Ј. Фундулиса, показује неку, себи својствену древну теологију, која би се могла одредити као полуаријанска.<sup>192</sup> Међутим, реконструисани литургијски текст, додуше као и читава збирка, изражава врло стару црквену праксу. Извесне догматске нејасноће више су одраз тадашњег општег стања, у коме још није било јасно изражено и формулисано учење Цркве, у догматском смислу. Посебно Христова титула Анђео Великог Савета, не може се доводити под знак сумње, јер су и оци тога доба Христа називали Анђео Великог Савета. У прилог овој тврдњи иду и други богослужбени текстови у којима се Христос исто назива Анђео Великог Савета.

У Божићном канону два пута се помиње Анђео Великог Савета и то као један од назива за Христа. Ирмос пете песме Божићног канона гласи: „Ти који си Бог мира и Отац милосрђа, послао си нам Анђела твога Великог Савета, који нам дарује мир. Стога упућени ка светлости богопознања још за ноћи, на јутарњој молитви славу ти исказујемо, човекољупче“. У другом делу тропара шесте песме истог канона стоји: „младо дете Адамовог састава, роди се Син и даде се верним. Он је Отац и началник будућег века и назива се Великог Савета Анђео; тај који је Бог силни, он под влашћу својом сву твар држи“. Новорођени младенац Христос јесте Анђео Великог Савета који се појављује код Ис 9 6 LXX као један од назива за месијанско дете. На њега се односе и друге титуле које се појављују у МТ и неким рукописима Септуагинте: Отац вечни (будућег века) и Бог силни.

Месијанске титуле из Ис 9 6 односе се на Христа у још једном богослужбеном тексту. Реч је, наравно, о песми *Съ*

нами Боћ са монашког Великог повечерја. Поред титула чудни саветник, Бог моћни, началник мира и Отац будућег века, појављује се и Анђео Великог Савета. Све ове титуле имају христолошки смисао: „Јер нам се дете роди, Син нам се даде, јер је с нама Бог: њему је власт на рамену његовом, јер је с нама Бог. И мир његов нема границе, јер је с нама Бог. И назива се име његово – Великог Савета Анђео, јер је с нама Бог. Чудни саветник, јер је с нама Бог. Бог моћни, властитељ, началник мира, јер је с нама Бог. Отац будућег века, јер је с нама Бог“. Песма је у односу на стихове из Божићног канона садржински још ближа Ис 9 6. Најављено месијанско дете које се изворно односило на неког израилског, династијског цара – у LXX названо Анђео Великог Савета – сада се, сагледано из нове перспективе, односи на Христа.

Постоји још један богослужбени текст у коме се, по свему судећи, реч Анђео односи на Христа. Ради се, на име, о Римском канону, односно једној молитви са самог почетка канона, познатој под именом *Supplices te rogamus*. Текст канона римске мисе гласи: „Усрдно те молимо, свемоћни Боже, да руке светог Анђела твог принесу ово на горњи жртвеник твој, пред лице божанског величанства твога и да се сви који примимо пресвето Тело и Крв Сина Твог као причасници ове жртве испунимо сваким небеским благословом и благодаћу. Кроз самог Христа, Господа нашег, Амин“.<sup>193</sup> Према мишљењу многих научника, ова молитва представља својеврсну узлазну епиклезу.<sup>194</sup> Међутим, за нас је од веће важности питање: на кога се односи сам израз Анђео, на Христа, Светог Духа или обичног анђела? Мишљења су, наравно, подељена. Због комплексности проблема, ми се из разумљивих разлога не можемо посебно освртати на овај проблем. Ипак, једно мишљење, које износи М. де ла Тај, завређује пажњу. Он у *Supplices* види епиклезу у којој је Анђео сâм Христос. При томе се позива на Анђела Савеза (Мал 3 1) и Анђела Великог Савета (Ис 9 6). Поред библијских доказа наводи најстарији сачувани почетак Канона литургије, истовремено указујући на то, да се код црквених отаца име Анђео од-

носи на Христа.<sup>195</sup> У прилог овом мишљењу иде епиклеза Серапионове анафоре у којој се призива Логос Божији,<sup>196</sup> као и ставка да управо Христос приноси жртву.

Чињеница да се у богослужбеним текстовима титула Анђео Великог Савета односи на Христа показује да је то јасно изражено схватање Цркве, независно од евентуалних јеретичких заблуда. Богослужбени текстови, иконографија, затим мишљења каснијих отаца сведоче о томе да доживљавање Анђела Господњег као старосавезног праобраза Христа, односно као предоваплоћенско јављање Логоса, није само некакав условљени теологумен, већ богословски став Цркве. Тај став се показивао у свој оштрини када су пред Црквом стајали теолошки изазови, у којим је теолошко повезивање Анђела Господњег и Христа давало суштинске одговоре на поједина питања хришћанског *Вјерују*, док су богословске паралеле Анђео – Христос остајале у сенци када је таква теолошка коцепција могла да изазове неке нове теолошке проблеме. Новосавезна и светоотачка теолошка коцепција базирала се на вери у оваплоћење Логоса, док је Стари Савез био припрема за оваплоћење. Стари Савез је, пре свега, сагледаван кроз ту призму. Бог се икономијски открива човеку, истовремено га поступно припремајући за нову реалност која је у старосавезним списима присутна у форми праобраза.

#### КРАТАК ХЕРМЕНЕУТИЧКИ ОСВРТ

Данас када је теологија у извесном смислу далеко од тријадолошких недоумица које су подгревале и потресале теолошко тло у доба раније патристике и када таква врста теолошке аргументације нема ону оштрину и значај који је имала некада, поставља се питање у којој се мери и на који начин треба узимати у обзир отачки теолошки концепт. Изазови фарисејског јеврејства, монархијанства и аријанства су далеко иза нас, као и уопште теолошке конструкције засноване на јелинском мисаоном дискурсу. Иако вишеструко важна, проблематика и садржина отачких

текстова, што је видиво из горњег текста, савременим теолозима често из разумљивих разлога остаје добрим делом страна. Мада је ово необично занимљива тематика, у овом случају ћемо је ипак оставити по страни. Нашу пажњу овде више привлаче основна теолошко-херменеутичка промишљања код светих отаца. Поготово питање колико се Писмо одражавало у њиховом богословском исказу.

На основу изложеног текста могуће је, поред типологије, поставити још неколико темељних херменеутичких принципа којим су се свети оци руководили у егзегетско-богословским промишљањима. Имајући у виду сложеност саме проблематике и ширину могућих херменеутичких увида, ми ћемо се овде укратко осврнути на четири важна херменеутичка начела:

1. Богословски исказ је дубоко заснован на Писму. Бог се открива кроз Писмо, теологија је немогућа без егзегезе. Ово је било темељно уверење ранохришћанских теолога. „Не знати Писмо, значи не знати Христа – *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est*“.<sup>197</sup> Према Григорију Ниском, Писмо је водич ума и „сигурни критеријум истине за свако учење“.<sup>198</sup> Све што Писмо говори су речи Духа Светог.<sup>199</sup> Максим Исповедник позива на „непрестано бављење божанским Писмом – *ή συνεχής μελέτη τής θείας Γραφής*“.<sup>200</sup> Заснованост таквог теолошког става видива је када се нпр. погледају ранохришћанске теолошке школе. Једине праве хришћанске школе у то доба биле су *εἰζεῖταις* школе. Тамо се тумачило Писмо и из њега су извођене основне *Истинине вере*. Сви велики оци Цркве, који су осмишљавали теолошке исказе, били су егзегети.<sup>201</sup> На примеру христолошког тумачења старосавезног Анђела Господњег, јасно је видива библијска заснованост патристичке теологије.

2. Писмо није само извор истине него се теолошка логика нужно оријентише у оквирима светописамског текста. Хоризонт разумевања теолошке егзегезе за оце Цркве није била претходна слика света као философски аксиом, заснован на ванвременској идеји, него личност оваплоћеног Логоса,<sup>202</sup> кроз коју се вечна Истина пројављује контекстуално. Превазилази се истина као став, каракте-



ристична за античку философију и теолошко промишљање се моделује наспрам истине као догађаја. Истина као догађај измиче логици конципираној на саморационалним принципима; истина је конкретан догађај коју рационална логика може да превиди. Реч Божија објашњава саму себе, што човеку даје могућност надрационалног увида. Црквена егзегеза је неговала концепт „с верујућом и отвореном спремношћу за учењем“.<sup>203</sup>

У очовеченој Речи Божијој оци су нашли кључ за разумевање Писма. Излазна позиција такве теологије садржана је на херменеутичком концепту: не размишљати и не говорити о Богу ништа више, него што је он сам о себи рекао у Писму „све то што се тиче Бога мора се веровати...само на тај начин се нешто може сазнати о њему, управо онако како се он сам открива“.<sup>204</sup> Мисаони оквир заснован је на откривењским увидима, који постају премисе за ново логичко-теолошко промишљање. Теолози ране Цркве практиковали су херменеутику вере, која се огледала у спремности да се чује реч Божија – Свето Писмо, која је проширивала границе људског разумевања. Природна теологија још није довољна, потребно је Откривење – познавање Христа у динамичном животу Цркве. Треба уважавати библијски модел и пратити његову унутрашњу логику.<sup>205</sup> Оци су сопствено предразумевање подређивали *чишћаном* Писму.<sup>206</sup> Текст Писма се не сагледава на основу једне унапред конципиране теолошке метафизике, која постулира одређене аксиоме и правила, већ као догађај у коме се разговара са Богом. То је значило укључивање у токове свести светописамске логике, која саображава природни ум и доводи га у позицију отворености за реч Божију. Климент то лепо појашњава: „прихватање смерница истине од саме истине“.<sup>207</sup> Василије Велики размишља у истом правцу: „јер нас је Писмо научило томе да не дозволимо своме уму да маштари“.<sup>208</sup> Још је упечатљивија мисао Августина: „не смемо да тежимо томе да исказ Писма одговара нашем схватању, него да наше схватање одговара исказу Писма“.<sup>209</sup>

3. Отачка тумачења Писма пре свега су значила актуализацију Писма. Богослови Цркве нису полазили од тога

да библијски текст разумеју као људску реч у њеној историјској условљености, него као реч Божију која верујућим у Цркви треба да буде схватљива. Много више од питања историчности текста, оци траже то о чему текст говори – догађају или личности – не толико фиксирано у прошлости, него као данас изговорена Реч Божија која треба да буде разумљива у садашњости. Сви моменти који су захтевали извесни егзегетски инструментаријум, а тицали су се библијског писца, повода или рецепијената били су подређени актуелном расветљавању текста.<sup>210</sup> Према Оригену, Христос није подучавао само некада у прошлости (нпр. Лк 4 14-20), него подучава и сада.<sup>211</sup> Егзегетска актуализација пре свега значи увиђање домостројне линије, коју вишеструко показују библијски списи, а коју је Бог повукао у прошлости и она треба да буде схватљива и нама данас. Христолошко тумачење старосавезног Анђела Господњег представља својеврсну теолошко-догматску актуализацију библијског текста. Поред тога, карактеристично је то што се оци – у доба највеће богословске креативности и продукције – непосредно ослањају на Писмо. Нема неког нарочитог позивања на друге ауторитете – раније оце, што се може видети у Василијевом тумачењу Шестоднева. Знатно је доминантнији моменат решавања актуелних изазова. Наравно, уважавање великих претходника постоји у смислу праћења основне мисаоне путање, богословски исказ има заједничку основу, чију срж опет чини Писмо.

4. Богословска промишљања извиру из *Исџина вере*, али су она стално изазвана и обликована “фактором споља”. Наравно, *Исџина вере* је константа, али она „у себи“ има динамику испољавања и развоја. С друге стране, спољашњи фактор је промењива вредност – условљена временом, простором, културом. У сусрету *Исџина вере* и “фактора споља” настаје богословски исказ. Занимљиво је да су тако настајали и библијски текстови, као и само предање. У томе се огледа динамика развоја. *Исџина вере*, као дубинска структура Цркве остаје, али форме у којима се она пројављује развијају се и мењају. Богослови су развијали и усвајали нове дискурсе, моделе и терминологију.

гију; теологија је с временом добијала нове и разноврсне облике. Спољашњи фактори, на изванредан начин, одређивали су и одређују путеве богословља, чак до те мере да су условљавали различит приступ Писму или су акцентовани посебни моменти у тексту. Црква се нужно оријентисала према потребама условљеним „споља“. Улога старосавезног Анђела Господњег у теологији патристичке епохе је добра илустрација херменеутичке поставке о важности и незаобилазности спољашњег фактора (фарисејско јеврејство, монархијанство и аријанизам) за егзегезу и теологију. У тријадолошким расправама старосавезни Анђеос Господњи је играо значајну улогу, док у христолошким споровима изостају теолошко-егзегетска позивања на Великог Анђела. Наравно, дубинска истина, да је старосавезни Анђеос праобраз Христа, остаје. Међају се приступи, искази и акценти, а њих управо изазива промјениви „фактор споља“. Ново време доноси нове спољашње факторе, док је дубинска структура иста и она се најјасније види у Писму, због чега је оно за Цркву увек било парадигматично. Протоком времена ишчезава „фактор споља“ и остају трагови дубинске структуре – *Истинна вера*, која у сусрету са новим „фактором споља“ тражи свој нови богословски исказ.

\* \* \*

Када се сагледају наведени херменеутички принципи, јасно је да је у Писму истина и оно је као такво извориште богословског исказа; Писмо је нормативно и као форма мишљења. Теологија извире из Писма и представља његову актуализацију „сада и овде“. Теолошки исказ нужно је условљен „фактором споља“. Ако овоме додамо опште познато и горепоказано да су оци били одлични познаваоци и тумачи Писма, чак и они склонили теолошко-философским спекулацијама, отвара се читав спектар питања на релацији односа свети оци – савремено богословље. Поготово, ако се осврнемо на гласовиту и, међу православним богословима општеприхваћену максиму „напред к оцима“. Шта „напред к оцима“ у основи значи у контексту наших савремених теолошких промишљања? Да ли

повратак оцима значи и повратак темама којима су се они бавили или начинима како су они решавали тадашње проблеме? Значи ли то и повратак временâ која су реално прошла? Оци су у своје време направили фасцинантну синтезу. Јелински дух је као један од “фактора споља”, дубински преображен. Библија је постала нова велика парадигма античког света. Класични јелински структурални модел бљеснуо је новим сјајем у светлу Библије, која је суштински креирала хришћанску теологију.<sup>212</sup> Отачки модел је био задивљујуће импозантан.

Чини се да суштина проблема лежи у адекватном повезивању три основне тачке: Писмо, оци и савремено богословље. Средишње место припада свакако Писму, тако је било код отаца. Остају недовољно разјашњене нити које треба да повежу оце и савремено богословље. Сасвим логично питање следи: какав је уопште приступ Писму и колико је оно заступљено у савременој неопатристичкој синтези? Поједностављено: *где је место Писму?* Јасно је да већ површна анализа теолошких форума показује да је у савременом православном богословљу Писмо једва присутно, поготово у смислу јасно профилисаног читања, разумевања и примене Писма. С друге стране, без повратка Писму тешко је говорити о повратку оцима, јер би се ту више радило о ескапистичком и идолопоклоничком „повратку“ (иначе, врло присутном у неопатристичком богословљу). Јасно је да темељно ишчитавање библијских текстова није *specificum* само светоотачког богословља, нити пак савремене библистике, као издвојене научне области. Писмо тражи много више. На крају се из разумљивих разлога нећемо упуштати у ову надасве сложену проблематику, него је завршавамо отварањем нових питања: како савремену, неопатристичку максиму „напред к оцима“ довести у предањски склад са светоотачком максимумом „напред к Светом Писму!“, и на који би се начин данас могао осмислити и макар оквирно профилисати херменеутички принцип: „траговима отаца ка Светом Писму!“?

- 1 Григорије Ниски, *Contra Eunomium* 3, 9, 37, (263, 21-25 Jaeger).
- 2 M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 103.
- 3 *Hom. in Gal.* 5, 13.
- 4 M. Fiedrowicz, *Theologie*, 137.
- 5 Г. Флоровский, *О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси, Впервые в сборнике: Труды V съезда русских академических организаций за границей*. Ч. 1. София, 490.
- 6 Преглед отачких мисли о Анђелу Господњем, са тачним навођењем текстова из *Мишеве ѱαῖρολοῖιје*, видети код анонимног аутора: W. P., *Beiträge zur Lösung der Malaech-Jahwefrage* (Katholik), 1882, 151.
- 7 *Hom. in Is.* 1, 2, GCS 8, 244, 22ff (Baehrens); PG 13, 222A.
- 8 *Catecheses* 14, 27, PG 33, 861A.
- 9 J. Barbel, *Christos Angelos, Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn 1941, 34.
- 10 F. J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ : Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum* 2, Münster 1922, 7.
- 11 J. Barbel, *Christos Angelos*, 35.
- 12 Уп. А. Јевтић, *Исус Христῖος је исῑи јуче, данас и довека* (Видослов 33), 2004, 32.
- 13 A.L.Ash /R.Oster, *Djela apostolska* (NK), Novi Sad 1986, 97.
- 14 Уп. Р. Кубат, *Анђеο Госῑοгњи у Сῑаром Савезу* (дис.), 169-221.
- 15 Уп. Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 490.
- 16 Т. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature I*, Zagreb 1976, 178.
- 17 *Ibidem*, 179.
- 18 J. Barbel, *Christos Angelos*, 53.
- 19 ὅτι ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων, ὃς καὶ ἀγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγελεῖν τοῖς ἀνθρώποις ὅσα περ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὄλων ποιητής, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι (*Dialogus cum Tryphone Judaeo* 56, 4, PG 6, 597B).
- 20 *Ibidem* 59, 3, 612C.
- 21 *Ibidem* 60, 1, 613C.
- 22 *Ibidem* 60, 2, 617.
- 23 *Ibidem* 60, 613AB.
- 24 *Ibidem* 127, 4, 773A.
- 25 *Ibidem* 128, 1, 773BC.
- 26 *Ibidem* 126, 6, 772A.
- 27 *Ibidem* 61, 1, 613C.
- 28 J. Barbel, *Christos Angelos*, 60.

- 29 Философско образлагање библијског *Вјерују* видиво је на овом примеру: „Бог је будући Почетак (ἀρχή), пре свих ствари разумски (λογική) створио силу из самога себе, која је Духом Светим прозвана ‘Слава Господња’ (δόξα κυρίου), а понекад ‘Син’, понекад ‘Мудрост’ или ‘Анђео’ или ‘Бог’ и ‘Господ’ и ‘Логос.’“ (*Dialogus cum Tryphone* 16, 1, PG 6, 509A).
- 30 Видети E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, 141.168ff.
- 31 Уп. *Apologia* 2, 6, PG 6, 453AB.
- 32 Опширније о Јустиновом христолошком схватању теофанија и англофанија, видети D. C. Trakatellis, *The Pre-Existence of Christ in Justin Martyr* (HTR:HDR 6), Missoula 1976, 53ff.
- 33 *Adversus Praxean* 17, CSEL 258f. (Kroymann).
- 34 *Adversus Marcionem* 2, 27, CSEL 373, 11-16 (Kroymann).
- 35 *Commentarii in Apocalypsin* 10, CSEL 88, 7 (Hausleiter).
- 36 *De Trinitate* 18, PL 3, 920AB.
- 37 *Ibidem* 3, 919AB.
- 38 *Adversus Marcionem* 5, 19 CSEL 643, 13-18 (Kroymann).
- 39 *Adversus Praxean* 14, CSEL 250,3-251,15 (Kroymann).
- 40 J. Barbel, *Christos Angelos*, 71.
- 41 Уп. Н. Jedin, *Velika povijest Crkve I*, Zagreb 1972, 284.
- 42 По Савелију, како сведочи Епифаније, као Отац Бог је био творац и законодавац, као Син деловао је у чину искупења, а као Дух удељује благодат и освећује (*Panarion* 62, 1, PG 41, 1052BC).
- 43 *De Trinitate* 18, PL 3, 922B.
- 44 уп. *De Trinitate* 18, PL 3, 919AB.
- 45 *Ibidem* 19, PL 3, 923B.
- 46 Est ergo Deus, sed in noc ipsum genitus ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre ut esset Dominus. Est et angelus. Sed ad annuntiandum magnum Dei consilium ex Patre suo angelus destinatus (*Ibidem* 31, PL 3, 951C - 952A).
- 47 M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941, 348.
- 48 Bardy, 6-12: τοῦτον εἶ, ὃς ἐκπληρῶν τὴν πατρικὴν βουλὴν τοῖς πατριάρχαῖς φαίνεται καὶ διαλέγεται, ἐν ταῖς αὐταῖς περικοπαῖς καὶ τοῖς αὐτοῖς κεφαλαίοις ποτὲ μὲν ὡς κύριος, ποτὲ δὲ θεὸς μαρτυρούμενος. τὸν μὲν γὰρ θεὸν τῶν ὄλων ἀσεβὲς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι, ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐστίν, αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὢν (уп. Mansi 1035-1038).
- 49 G. Bardy, *Paul de Samosate, Etude historique*, Louvain 1929, 1-3.
- 50 Уп. Сократ Схоластик, *Historia Ecclesiastica* 2, 29, PG 67, 277A.
- 51 Текст наведен према Иларију Пиктавијском, *Liber de Synodis, sue de fide orientalium*, PL 10, 517.
- 52 J. Barbel, *Christos Angelos*, 127.

- 53 *De carne Christi* 14, II, 450 (Oehler).
- 54 M. Takahashi, *An Oriental's Approach to the Problems of Angelology* (ZAW 78), 1966, 344.
- 55 J. Michl, *Engel III* (RAC V), 108.
- 56 Уп. Климент Александријски, *Excerpta ex Theodoto*, 43, 2, PG 9, 680B.
- 57 *Ibidem* 35, 1, 676BC.
- 58 *Refutatio omnium haeresium* 10, 20, 1 GCS 26 (Wendland).
- 59 *Ibidem* 6, 51, 1.
- 60 Пистис София 8, видети C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig: Hinrich 1892, 433.
- 61 *Refutatio* 9, 13 GCS 26 (Wendland).
- 62 Епифаније Кипарски, *Panarion* 30, 16, 4, PG 41, 432C.
- 63 *Refutatio* 7, 36 GCS 26 (Wendland).
- 64 Осим можда негативног утицаја на Иринеја Лионског. Иринеј је, вероватно због жестоког супротстављања гностицима, намерно избегавао христолошко тумачење старосавезног Анђела Господњег.
- 65 *De tribus Pedagogi libris* 1, 59, 1, GCS I 124,29-125,3 (Stählin).
- 66 *De libris Stromatum* 5, 11, 73, 4, GCS II 375, 21f. (Stählin).
- 67 Опширније видети В. В. Болотов, *Исѣиорија Цркве у њеруогу Васељенских сабора*, Краљево 2006, 18-21.
- 68 Уп. Г. Флоровски, *Исѣиочни оци IV века*, Хиландар 1997, 13-14.
- 69 Уп. M. Werner, *Die Entstehung*, 371.
- 70 Методије се држао Матеја код кога се за разлику од Луке не говори о пустињи, него планини. Ова планина јесте небо, стотину оваца су анђеоске војске, а пастир је Логос-Христос који их предводи као архистратиг. Стота овца је човек који је раније припадао небеском стаду, али услед греха отпао је, одлутавши од њих. Стога Логос – Арханђел оставља небеско стадо, да би на земљи спасио изгубљене људе (*Simposium* 1, 3 – 3, 6, GCS 12, 19f. 30,16-31,5 Bonwetsch).
- 71 После александријског епископа Александра против Арија су стизале оптужбе и из других крајева источне Цркве. Једну од њих написао је киликијски епископ Атанасије Назарвански који пише: „зашто да не осуђујеш присталице Арија, када кажу да је Син Божији твар створена из ничега?“ јер они додају: Син Божији је исто ‘један од стотину оваца’, које представљају читаву творевину. Овај извештај доноси Атанасије Велики, примећујући „да је тиме овај црквени муж јасније од других разоткрио суштину аријанске јереси“ (*De Synodis*, 17, PG 26, 711).
- 72 Видети Атанасије Велики, *Oratio 1 contra Arianos*, 5, PG 26, 20C-21.
- 73 Аријево позивање на Јевр 1 4 познато је преко Атанасија, *Oratio 3 contra Arianos*, 53, PG 26, 121B.
- 74 Видети Атанасије Велики, *Oratio 1 contra Arianos*, 53, 121; 55, 125; 56, 129; 2, 1, 148; 3, 152-153; Епифаније Кипарски, *Panarion*, 37, 1, PG 41, 641f.

- 75 То се јасно види код Атанасија Великог, *Epistola ad episcopos Egypti et Libyae* 4, PG 25, 544-545, 548.
- 76 Пр 8 22 „Сазда ме на њочетѝку својих њуѝева...“ је изгледа био главни навод из Писма у доказивању тврдње о тварности Сина. Атанасијева друга *Беседа ѡројив аријанаца* највећим делом је посвећена тумачењу Пр 8 22.
- 77 *Demonstrato Evangelica* 1, 5, 11, PG 22, 383-390.
- 78 Атанасије Велики, *Oratio 3 contra Arianos*, 14, PG 26, 352A.
- 79 *Demonstratio Evangelica* 4, 10, 16, PG 22, 388.
- 80 *Panarion* 69, 35, 3, PG 42, 257A.
- 81 Атанасије Велики, *Epistola ad Serapionem* 1, 10, PG 26, 556C.
- 82 *Ibidem* 1, 532A.
- 83 Уп. М. Werner, *Die Entstehung*, 381.
- 84 *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 58, 3, PG 6, 608-609; 60, 2, 612.
- 85 *Ad Autolyicum* 2, 10, PG 6, 1064-1065.
- 86 *Hom. in Joh.* 1, GCS 4 (Preuschen); *Contra Celsum* 5, 37, PG 11, 1238-9; *De Principiis* 4, 4, 1, PG 11, 319D-320B.
- 87 *Adversus Praxeian* 14, CSEL 250,3-253,6 (Kroymann).
- 88 То се чак види и код Новацијана. Иако није темељио личносну разлику између Оца и Сина на икономијском аспекту, него је указивао да је Син рођен пре свих времена и као личност постојао пре стварања света – што представља напредак у односу на Тертулијана и раније богослове – ипак и код њега нема јасно развијеног учења о вечном рађању Сина (*De trinitate* 31; 22; 16, PL 3).
- 89 Уп. А. Јевтић, *Православно дојословље о Свешом Духу*, ДУХОВНОСТ ПРАВОСЛАВЉА, Београд 1990, 10.
- 90 *Dialogus cum Tryphone* 56, 4, PG 6, 597B.
- 91 *Contra Celsum*, 2, 70, GCS 192, 12-14 (Koetschau); PG 11, 905D.
- 92 *De Trinitate* 31, PL 3, 951C-952A.
- 93 Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 490.
- 94 Г. Флоровски, *Исѝочни оци IV века*, 17.
- 95 *De Trinitate* 5, 11, PL 10, 136B: *Nic autem nunc diopensationis est ordo, non generis. Non enim aliud quem Patrem et Filium praedicamus.*
- 96 *Oratio 3 contra Arianos*, PG 26, 345B.
- 97 Навод по: Г. Флоровски, *Исѝочни оци IV века*, 47.
- 98 Уп. *Oratio 3 contra Arianos*, PG, 26, 349B.
- 99 Уп. J. Barbel, *Christos Angelos*, 136.
- 100 *Oratio 3 contra Arianos*, PG, 26, 345B.
- 101 *Ibidem* 3, PG 26, 345C-347A.
- 102 *Ibidem* 348 BC-349A.



103 Ibidem 348 C-349A.

104 Ibidem 349B.

105 Оваква констатација се добрим делом противи савременој логици. Тако када се каже да је Христос „икона Бога невидљивог – εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου“ (Кол 1 15), поставља се питање: како неко може бити „икона“ или „слика“ невидивог. Међутим, овде је реч о једној особености античког погледа на свет. За античку логику „слика“ није само функционално представљање некога или нечег, него је она исјављање – видива „страна“ бића, укључујући суштинско учешће (μετοχή) у њему. Стога εἰκὼν није тек ублажавање, то јест благо подражавање неког/нечег, него унутрашњост, језгро или суштина *onoia koia* или *ἰσοία ψῆα* представља. Први пут се оваква мисао сусреће код Платона на крају *Тимаја* 92с „εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός“ (паралела у односу на Кол 1 15 је врло упечатљива). О јелинском појму εἰκὼν видети опширније G. Kittel, εἰκὼν (ThWNT II), 386-387.

106 *Oratio 3 contra Arianos*, PG, 26, 349C.

107 Ibidem 349C.

108 Ibidem 349CD-351A.

109 Ibidem 352AB.

110 J. Romanidis, *Jesus Christ-The Life of the World*, in: XENIA OECUMENICA (39), Helsinki 1983, 233.

111 *Oratio 3 contra Arianos*, 124BC.

112 Ibidem 125 D – 128A.

113 Ibidem 128BC.

114 Ibidem 129C.

115 J. Barbel, *Christos Angelos*, 141-142.

116 *De Trinitate* 4, 33, PL 10, 121AB.

117 Ibidem 5, 11, PL 10, 136 B.

118 Ibidem 4, 23, PL 10, 113C – 114A.

119 Ibidem 4, 24, PL 10, 114C.

120 Ibidem 4, 24, PL 10, 116B.

121 Volens igitur lex, immo per legem Deus, personam paterni nominis intimare, Deum filium angelum Dei locuta est, id est, nuntium Dei. Significationem enim officii testatur in nuntio (Ibidem 5, 11, PL 10, 135C).

122 ἄνθρωπος ἐστὶν καὶ τίς γινώσεται αὐτόν.

123 Ibidem 4, 42, PL 10, 127A – 128A.

124 Уп. J. Barbel, *Christos Angelos*, 149.

125 *De Trinitate* 9, 54, PL 10, 325A.

126 *De fide* 5, 26, PL 16, 654B.

127 Ibidem 1, 13, PL 16, 548AB.

- 128 Ibidem 2, 8, PL 16, 573AB.
- 129 *Constitut. Apost.* 5, 20, PG I, 898.
- 130 Ibidem.
- 131 Ibidem.
- 132 Г. Флоровски, *Исѣочни оци IV века*, 16.
- 133 Уп. *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 44-53.
- 134 H. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I*, Cambridge 1948, 13.
- 135 Занимљива размишљања на ову тему видети код: E. P. Meijering, *Wie platonisierten Christen?*, in: *God Being History*, New York 1975, 133-146. Српски превод овог чланка под насловом: *Како су ѿлаѣонизовали хришћани*, Беседа 6, 2004, 71-79; H. Dörrie, *Was ist spätantiker Platonismus? – Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum* (ThR 36), 1971, 285-302.
- 136 Уп. M. Werner, *Die Entstehung*, 385.
- 137 Уп. Г. Флоровски, *Исѣочни оци IV века*, 82.
- 138 *Adversus Eunomium* 2, 18, PG 29, 609BC и 612A.
- 139 Уп. I. Bentschev, *Engelikonon*, Luzern 1999, 172.
- 140 *In Sanctum Pascha* (Or. 45), PG 36, 624.
- 141 K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904, 121.
- 142 Спис Григорија Ниског *Contra Eunomium* навођен је према W. Jaeger, *Grigorii Nysseni Opera* 2, Berlin 1921, VIII ff.
- 143 Остало је у две форме: текст А, по H. de Valois штампано код Mansi 3, 645ff; текст Б, сачуван у *Refutatio Confessionis Eunomii*. Овде се наводи текст Б.
- 144 *Ref. conf. Eunomii* 325, 26-28 (Jaeger).
- 145 Ibidem 341, 19 (Jaeger). Евномије даље за Сина каже: Он је „сличан Оцу посебном сличности и посебним значењем“ (355, 26-28), „није као Отац Оцу, јер не постоје два Оца“, „не као нерођени нерођеном“ (358, 2f). „Син је слика и печат дејства и моћи сведржитеља“ (362, 7f), „печат дела, речи и одлуке Оца“ (362, 13f).
- 146 Ibidem 363, 21-24 (Jaeger).
- 147 *Ref. conf. Eunomii* 3, 648 (Mansi).
- 148 *Contra Eunomium* 3, 9, 27 (259, 10-21 Jaeger).
- 149 J. Barbel, *Christos Angelos*, 117.
- 150 *Contra Eunomium* 3, 9, 28.29 (259f. Jaeger).
- 151 Ibidem 3, 9, 33, 261, 20ff. (Jaeger).
- 152 *Eunomii liber apologeticus* 17, PG 30, 852C.
- 153 Григорије се овде сасвим извесно, као доказ из Писма, ослањао на Изл 34 9 као и донекле на Изл 33 (2).12-16 и можда Пнз 26 8 (уп. Ис 63 9).

154 *Contra Eunomium* 3, 9, 34ff, 262, 17- 263, 1 (Jaeger).

155 J. Barbel, *Christos Angelos*, 118.

156 *Contra Eunomium* 3, 9, 37, 263, 16-21 (Jaeger).

157 ἀλλ' ὡσπερ ὁ ἡμέτερος λόγος τῶν τοῦ νοῦ κινήματων μηνυτής τε καὶ ἄγγελος γίνεται, οὕτω φαμέν καὶ τὸν ἀληθινὸν λόγον τὸν ἐν ἀρχῇ ὄντα διαλλέλοντα τοῦ ἰδίου πατρὸς τὴν βουλήν τῇ ἐνεργείᾳ τὴν ἀγγελίας ἐπονομαζόμενον ἄγγελον λέγεσθαι (Ibidem 263, 21-25 Jaeger).

158 Ibidem 3, 9, 38, 263f.264, 3-6 (Jaeger). На другом месту Григорије каже: „Њега Исаија назива Анђео Великог Савета (9 6), велики саветник и силни и моћни Бог. Али ко је саветник Божији, ако није Син који је исте природе, моћи и части? ...“ (*Fragments*, PG 46, 1117).

159 Ibidem 3, 9, 40. 41, 264, 19-30 (Jaeger).

160 Уп. Г. Флоровски, *Исѣочни оци IV века*, 154.

161 *Fragments*, PG 46, 1117.

162 Оци су се у сучељавању с аријанизмом и његовим каснијим варијацијама и даље позивали на Анђела Господњег и тумачили га у христолошком смислу. Један од занимљивих случајева дешавао се на далеком латинском Западу – Шпанији. Наиме, Исидор Севилски се у борби против аријанизма позивао на Писмо указујући да се име Анђео односи на Сина: „ради објаве Очево и његове сопствене воље. Стога се он и зове код пророка Анђео Великог Савета (Ис 9 6), иако је он Господ и Бог анђела“ (*Etym.* 7, 2, 34). Слично звучи и његово објашњење на Прем: „Тамо где у Писму стално за Бога стоји да је Анђео, ту се не говори о Оцу или Духу Светом, него се под тим разумева само Син, ради испуњавања оваплоћења“ (*Sentent. Libr.* 1, 25, PL 83, 558A). Ипак, и поред овога Исидор чак и Светог Духа назива Анђео: „из његових дела види се да је и Дух Свети Анђео, јер се каже ‘и јавиће вам оно што долази’... Тако су се Лоту јавила два Анђела, под којим разумемо Сина и Светог Духа; док за Оца нигде не стоји да је послан“ (*Etym.* 7, 3, 9). Помало је зачуђујуће да је Исидор, иако борећи се против аријанизма, старосавезног Анђела изгледа схватао као твар кроз коју се јављао вечни Логос. Сличну мисао исказао је и папа Григорије Велики: „Нигде Писмо не назива Оца, ни Духа (Анђелом), него се само Син назива Анђео због пророчтва о његовом оваплоћењу“ (*Moral. Libr.* 28, 1, 3, PL 76, 451BC). Иначе, Григорије је сматрао да се Логос јављао кроз створеног анђела. Ово је било становиште латинских отаца Августина и Јеронима.

163 M. Werner, *Die Entstehung*, 321.371-388.

164 Уп. Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 490.

165 Уп. Г. Флоровски, *Исѣочни оци IV века*, 43.

166 *Hom. in Act. Apost.* 16, 3, PG 60, 130.

167 Ibidem 130.

- 168 Уп. *Hom. in Gen.* 58, PG 54, 510. Моруће је да је овакво Златоустово мишљење, који је био велики пастир Цркве, управо било условљено евентуалним опасностима погрешног схватања Христа као Богочовека.
- 169 *Panarion* 69, 35, 2, PG 42, 256D-257A.
- 170 *Ibidem* 69, 35, 3, 257A.
- 171 *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* 12, PG 75, 193 D. 196A.
- 172 Занимљиво је да ово место на сличан начин тумачи и Г. фон Рад. По његовом мишљењу, Анђео из Пост 48 15б, који се појављује након двоструког помињања Бог, није Јахвеу подређено биће, него је *mal'ak* такође Јахве, али за разлику од уобичајених представа о Јахвеу, он је Јахве у чину спасења - *gg'aal*: (G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München <sup>4</sup>1966, 300).
- 173 Уп. *Thesaurus* 12, PG 75, 193 D, 196A.
- 174 *Comm. in Joh.* 1, PG 73, 36.
- 175 Уп. *Thesaurus* 13, PG 75, 216CD.
- 176 *De adoratione in spiritu* 3, PG 68, 272.
- 177 *Thesaurus* 20, PG 75, 337D – 340A.
- 178 *Ibidem* 353C.
- 179 *Quaest. in. Ex.*, PG 80, 228.
- 180 *De coel.*, 4, 4, PG 3, 181D.
- 181 Уп. Ch. Schönborn, *Die Christuskone, Eine theologische Einführung*, Schaffhausen 1984, 107.127.
- 182 *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 621.
- 183 *Or.* 10, PG 99, 741D. Теодор, иначе, наглашава да небеске силе служе Христу на сваки начин и на сваком месту (уп. L. Heiser, *Die Engel im Glauben der Orthodoxie*, Trier 1976, 87).
- 184 Разматрање библијских текстова из перспективе њиховог учинка и примене, јесте егзегетска метода која се развила у последњих тридесетак година. Њени главни представници и уједно утемељивачи су: P. Stuhlmacher, *Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments*, Zürich/Neukirchen 1972, 11-55; H. T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums: Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981; U. Luz, *Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergprediktexegese* (BThZ 2), 1985, 18-32; J. Gnilka, *Zur Interpretation der Bibel – die Wirkungsgeschichte, Interpretation of the Bible*, Ljubljana 1998, 1589-1600.
- 185 J. Gnilka, *Zur Interpretation*, 1590.
- 186 Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 488.
- 187 Познато је нпр. да су богумили, по сведочењу Зигавена, поистовећивали Сина Божијег са арханђелом Михаилом називајући га Анђео Великог Савета (*Panopl.*, tit XXVII, cap. 8). Очеvidно је да су се

богумили послужили неким архаичним мотивима. У сваком случају, разумљиво је зашто је у рановизантијској уметности изображавање Христа као Анђела Великог Савета ретко.

188 У куполи нартекса Цркве св. Климента изображен је Христос као Анђео Великог Савета. Фреска потиче из 1294-95. године и дело је чувених мајстора Михаила и Евтихија. Опширније видети А. Нунгоролос, *Au sujet d' une fresque de l' église Saint-Clément d Ochrid* (ЗРВИ, 8/1), 1963.

189 О изображавању Христа као Анђела Великог Савета, видети: А. Grabar, *L'art de la fin de l' Antiquite et du Moyen age, II*, Paris 1968; S. Der Nercessian, *NOTES SUR QUELQUES IMAGES SE RATTACHANT AU THÈME DU CHRIST-ANGE, CA, XIII*, 1962. Дер Нерсесијан повезује представу Христа као Анђела Великог Савета са текстом Григорија Назијанзина (уп. *In Sanctum Pascha* [Or. 45], PG 36, 624).

190 I. Bentschev, *Engelikenen*, 172.

191 Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 489.

192 Ј. Фундулис, *Литургија Ајосџолских усџанова*, Краљево 2004, 77; коментар преузет и преведен из I. Φουντούλης, *ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΩΝ ΔΙΑΤΑΓΩΩΝ*, Θεσσαλονίκη 1978.

193 Уп. В. Botte, *Le canon de la messe romaine*, Louvian 1935, 42.

194 Ово мишљење заступају: L. A. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon*, Schaffhausen 1864, 121ff; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 21924, 273-283; P. Cagin, *Te Deum ou illatio?*, Solesmes 1906, 215-238. Слично мишљење заступао је још Никола Кавасила (видети: *Тумачење свејше литургије*, Нови Сад 2002, 119-123).

195 Текст је објављен код: E. Hauler, *Didascalia Apostolorum*. фрагмент Veronensia latina, Leipzig 1900, 106, LXIX 34 – LXX 3.

196 Видети *The Sacramentary of Sarapion of Thmuis*, Alcuin/Grow, Bramcote/Nottingham 1993, 27.

197 Јероним, *Hom. in Jes.*, пролог.

198 *Contra Eunomium* 1, 315.

199 Григорије Ниски, *Contra Eunomium* 3, 5, 13.

200 *Liber Asketicus* 18, PG 90, 925.

201 Илустрације ради, навешћемо три велика ауторитета отачког богословља: Атанасије Велики, Василије Велики и Максим Исповедник. Иако су били врло спекулативни духови, сва тројица су били дубоко погружени у Писмо. Тако Торенс за Атанасија каже: „тумач мора постати истински близак са целокупним Писмом да би упознао устаљени начин говора. То је заиста једна од најочљивијих особености Атанасијевог егзегезе. Толико је био урођен у све свете списе, попримајући њихов начин говора и мишљења, и достигавши такво мајсторство њиховог општег правца, да је врло брзо могао уочити најмању

- неисправност у одређеном одељку и довести га у прикладан положај, а да не измишља<sup>6</sup> (Th. F. Torrance, *The Hermeneutic of Athanasius. Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh, 1995, 237). Довољно је само осврнути се на Василијево дело *Шестиднев* да се увиди колико је њему познат и близак библијски текст. Приликом развоја појединих теолошких идеја Василију просто навиру мотиви из Библије. Чак и Максим, који припада једној специфичној епохи, своја темељна теолошка промишљања заснива и доводи у суштинску везу са светописамским текстом Квалитетну анализу Максимовог схватања Писма, видети код Ј. Пеликан, *Сабор или Оци или Писмо, Појам ауџоритетџа у џеолоџији Максима Исџоведника* (Видослов 35), 2008, 20-24.
- 202 М. Fiedrowicz, *Theologie*, 125.
- 203 Иларије, *De Trinitate* 1, 18.
- 204 Иларије, *De Trinitate* 4, 14.
- 205 М. Fiedrowicz, *Theologie*, 123-124.
- 206 уп. Иларије, *De Trinitate* 7, 4; Епифаније, *Adversus Haereses* 44, 5, 1.
- 207 *Strom.* 7, 94, 5.
- 208 *Hexaemeron*, 3, 21-22.
- 209 *Gn. litt.* 1, 18.
- 210 Опширније видети: М. Fiedrowicz, *Theologie*, 104-105; уп. В. Studer, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift* (REAug 42), 1996, 71-95.
- 211 *Hom. in Lc.* 34, 6.
- 212 Уп. В. Јегер, *Рано хришћанство и грчка џаугеја*, Београд 2007, посебно стр. 55-62.

ИСТОРИЈАТ И ЗНАЧАЈ

183

Историјски  
критицизам  
у егзеги  
Старог Савеза

Почетак историјског критицизма\* у старосавезној егзеги временски се поклапа са првом научном револуцијом. Научна револуција 17. века у много чему се ослонила на идеје ренесансног хуманизма, заправо она је била корак даље у развоју модерности. Управо у периоду ренесансе посејано је семе историјско-критичког истраживања Светог Писма. Хуманисти су били опчињени делима античких писаца. Трудили су се да што темељније изуче античке језике да би боље разумевали дела Хомера, Тукидида, Цицерона, Квинтилијана и других. Прво се кренуло са изучавањем латинског језика, што је довело до сазнања да је тадашњи превод Вулгате искварен средњовековним преписима и корекцијама. Требало је обновити и повратити класични латински, а језички узор био је Цицерон. Убрзо су се људи ренесансе заинтересовали за изучавање грчког, чему је посебно допринео пад Цариграда (1453) и грчки исељеници који су се настанили у Италији.<sup>1</sup> Први пут су се тада на Западу почела читати дела Есихла, Пиндара, Платона и др. на грчком. Ренесансни учењаци су увидели слабости преводâ. Било је то доба које се носило идејном крилатицом „повратак изворима“.

Једна од важних фигура тог периода био је Лоренцо Ваља (Lorenzo Valla, 1407-1457), предавач класичне реторике и добар познавалац класичних језика. Постао је славан по својој изванредној деконструкцији такозване *Константијнове даровнице* (*Donatio Constantini*), фалсификованог до-

\* У овом раду се синтагме историјски критицизам, историјско-критичка метода и дијахрони приступ користе као синоними, што они у принципу и јесу. У већини случајева употреба одређене синтагме условљена је контекстом, а он је понекад естетски и стилски.

кумента према којем је цар Константин власт над Римским царством подарио папи Силвестеру. Вала је показао да неке речи нису постојале у то време, те да се ради о каснијем фалсификату.<sup>2</sup> Вала се, такође, занимао се за граматичко-језичка питања у Писму.<sup>3</sup> Сличан метод је применио и приликом изучавања библијских текстова. Дошао је до закључка да „ниједна од Христових речи није могла да стигне до нас, јер је Христос говорио јеврејски и никада ништа није записао“.<sup>4</sup> Он је начинио и чувени *Collatio Novi Testamenti* (*Поређење*), на основу грчких и латинских текстова Новог Савеза, и установио многе грешке у латинском тексту, који је читаоце доводио до погрешног разумевања свештеног текста. То су били почеци такозване „ниже критике“.

Други пресудан моменат било је Гутенбергово откриће штампарије. Први велики пројекат – штампана књига – била је Библија (1454-1455). Штампане Библије временски се поклопило са текстуалним истраживањима библијских рукописа. То је поставило нови задатак пред проучаваоце и штампаре Светог Писма. Требало се одредити за најбољи рукопис, а то је подразумевало одабир између две или више рукописних верзија. Наметнуло се питање ауторитативног текста. Тај феномен је појачао свест о важности оригиналног, изворног текста. Трагање за изворним текстом одвело је библијске хуманисте, када је у питању Стари Савез, до јеврејског текста. Томе је допринела и протестантска реформација, која је поред општег тренда „повратка изворима“ тежила да се што више удаљи од Рима. Протестанти су посегли за „оригиналом оригинала“, како је Лутер назвао јеврејски текст. У међувремену се појавило неколико издања јеврејске Библије. Најпознатија је Бамбергова *Biblia Rabbinica* (1524-25). Ројхлин је урадио чувену *De rudimentis hebraicis*.<sup>5</sup> У том периоду почела су се појављивати прва „критичка“ издања Библије. Треба посебно нагласити издање Библије Робера Естјена (Robert Estienne, лат. *Robertus Stephanus*, 1499-1559) око 1550. године у Паризу, настало на основу петнаест рукописа. Њему уз раме стоји и капитално шестотомно издање Комплутске полиглоте (1541-17),



шпанског кардинала и инквизитора Франциска Хименеза (Francisco Jiménez de Cisneros, 1436-1517), у којој се поред Вулгате, јеврејског текста и Септуагинте (Лукијанова рецензија) појављује и Таргум Онкелос на Петокњижје.

Су ту активност покренуо је нови талас идеја које су се јављале на европском континенту. То је доба рађања савремене науке. Научна револуција суштински је разорила средњовековну слику о свету и као доминантан принцип промишљања успоставила научни метод. Успон природних наука афирмисао је и нову методологију, која се дубоко одразила на сâм начин мишљења. Нестајала је средњовековна слика света. Коперник, Галилеј, Кеплер и други увелико су изменили дотадашња схватања, која је Црква кроз средњи век догматски „христијанизовала“. Земља више није била средиште света, нити је небо било нешто радикално друго у односу на земљу.<sup>6</sup> Та открића су се посредно односила и на валидност дотадашњих теолошких тумачења стварности. Такође су нестајале античке и средњовековне представе да је Бог свему одредио крајњу сврху. Научна истраживања нису се ослањала на ауторитет традиције и откривених истина, нити је теологија више била најузвишенија наука. Разум је престајао да буде помоћно средство при спознаји откривене истине. Знање се стицало на основу посматрања, експериментисања и математичког размишљања. Космос није хијерархијско-хетероген, него геометријски-хомоген. Њутнови физикални закони су повезали небеске и земаљске феномене у један велики механички систем, чији се принципи могу исказати математичким изразима. Исак Њутн (Isaac Newton, 1643-1727) је сматрао да је човеку потребно време да би разумео универзалне принципе света. Не постоје границе разумском промишљању, а *ratio* је аутономан и кадар да проникне у тајне природе.

Нови век је доба процвата универзитета<sup>7</sup> и научних института. Промене су се дешавале како на друштвеном тако и на индивидуалном плану. То је савременог човека довело до новог саморазумевања. Критичком проценивању били су подвргнути дотадашњи ауторитети: монар-

хија, Црква, средњовековни систем образовања. Људи се више нису саморазумевали као поданици владара који је добио посебна права од Бога. Постепено се јављала грађанска свест, нарочито у доба и после Француске буржоаске револуције. Човек није грешно и недостојно биће, које свој смисао тражи у напуштању „земаљске каљуге“ и коначно испуњење усмерава „ка небу“. Овај свет је простор у којем треба да се реализује човек, као носилац космичке идеје. Бог је, према мишљењу Декарта, људима дао умне способности да схвате природни свет. Темељна претпоставка је да је човек помоћу рационалног мишљења у стању да спозна логичку и правилну структуру света. Та сазнања треба користити у сврхе развоја човека и друштва, дистанцираног од верских схватања ранијег периода.

Традиционално разумевање Писма састојало се у томе да Библија мање-више одражава догађаје из историје Израила онако како су се они одигравали. У том смислу, библијска интерпретација је била подражавалачка или оријентисана према схватању света онаквим какав је дат у тексту. Међутим, Свето Писмо није посматрано као пуки историјски запис, већ као Божије речи које говоре кроз светог писца. Речи које су записане у Писму, непосредан су производ богонадахнутости аутора. Примарни циљ текста био је да служи духовним потребама заједнице.<sup>7</sup> У средњем веку посебно место као егзегетска метода имала је алегореза. Иза слова Писма требало је наћи дубљи, духовни смисао. Поред тога, Писмо је – поготово на Западу – било ауторитет када се размишљало и о природним феноменима, нарочито комбиновано са неким елементима аристотеловске физике. Писмо је носило божански ауторитет, а у њему су се тражиле темељне истине постојања, истине које је сам Бог открио. Напетости су појачавала оновремена схватања ортодоксних протестаната и римокатоличких теолога да је Писмо дословно-механички надахуто – *inspiratio verbalis*.

У контексту општих друштвених збивања, раније схватање библијског текста као збирке светих списа која је „послата с неба“ и нема неких додира са историјом и културом у којој је настала, бивало је све рањивије. Ин-

телектуална струјања била су све јача, и негде половином 17. века библијски текст се почео посматрати кроз нову научну призму. Философске идеје ренесансе, а нарочито Декарта и Спинозе, представљале су све већи изазов за тадашње теологе. Јеврејски философ Варух Спиноза (Baruch de Spinoza, 1632–1677) сматрао је да се „метода за тумачење Писма не треба ни у чему да се разликује од методе за тумачење природе, оне треба да су у потпуности сагласне“.<sup>8</sup> Ради бољег разумевања библијског текста потребно је истраживати „живот, обичаје и намере писца поједине књиге, ко је он, у којим приликама и времену, за кога је писао и коначно на ком језику“.<sup>9</sup> Слично ранијим хуманистима, и Спинозина су размишљања изражавала једну знатно критичкију историјску свест. Научно-истраживачки дух све више се наметао, поготово међу друштвеном елитом. Томе је донекле допринело и слабљење позиције Цркве у друштву. Непријатни догађаји из прошлости са Коперником, Галилејем и Бруном враћали су се као бумеранг и све више узимали свој данак. На старо се гледало са омразом и гнушањем. Афирмисале су се неке нове вредности, европска култура је кренула новим путем.

Идеје философског иманентизма базирале су се на претпоставци да се стварност може протумачити помоћу начела саме природе.<sup>10</sup> Средиште света је човек, он својим разумом и осетилима треба да превазиђе ауторитете који немају логичко упориште. Човек треба да се ослања на сопствену способност мишљења, и верује у то што потврђује искуство. Могућност увиђања закона природе, нарочито код просветитеља, поткрепљивало је уверење да се и друштвени процеси могу посматрати кроз призму одређене законитости. Расуђивање о друштвеним процесима треба заснивати на изналажењу општих закона путем анализе посматраних феномена. То се вишеструко одражавало и на библијска истраживања. На основу релевантних чињеница могуће је проучавати и стара друштва, какво је било Израилско. Људски фактор је приликом настанка и даљег преношења Писма играо значајну улогу. На Библију треба да се примене научна истраживања саобразна принципи-

ма разума и експерименталног посматрања – у синхронизацији дедуктивног и индуктивног метода. Све што излази из тог оквира, не завређује пажњу савременог човека.

1. ПОЧЕЦИ МОДЕРНИХ КРИТИЧКИХ ИСТРАЖИВАЊА  
У 17. И 18. ВЕКУ

188

Траговима  
Писма

Углавном се име Ришара Симона (Richard Simon, 1638-1712) везује за прва озбиљнија научна посматрања библијског текста. У својој чувеној, тротомној књизи *Историјска кријшика Сџарој Завешта*,<sup>11</sup> литерарно истражујући старе рукописе, Симон примењује литерарну и историјску анализу. У првој свесци бавио се нарочито критиком текста. У то доба је већ постојала извесна научна расправа која се односила на старосавезни текст. Жан Морин (Jean Morin, 1591-1659) је сматрао да је јеврејски текст потпуно искварен, и да је само Септуагинта очувала изворни текст.<sup>12</sup> Симон је тврдио да су све тадашње верзије текста искварене, те да садрже многобројне измене. Ипак, те измене нису толико велике да би угрозиле општи интегритет текста. Он је као основу старосавезног текста узео масоретски текст, који се морао кориговати на основу осталих јудејских и равинских рукописа.<sup>13</sup> Ослањао се и на старе преводе. Исправка текста подразумевала је „одговарајућа правила критике, која се обично примењују на другим књигама“.<sup>14</sup> Филологија је за њега одлучујућа научна дисциплина и поуздан инструментаријум којим се може доћи до изворног текста.<sup>15</sup> Симон се занимао ауторством старосавезних књига, посебно Петокњижја. Сматрао је да Мојсеј није једини писац, већ је текст после Мојсејеве смрти неко од „пророка“, који је „имао слободу да старе сабране материјале, који су се налазили у државној архиви, делом преобликује, то јест да им дода или одузме шта се њему чинило одговарајућим“.<sup>16</sup> Бавећи се проблемима облика текста, при чему се служио рукописима и преводима, Симон је био типичан пример хуманистичког филолога. Такође, питање ауторства припада том профилу научника.<sup>17</sup>

У то доба основна преокупација библијских студија била је критика текста. Још су се пре Симона текстом бавили Морин и Л. Капел (L. Capellus, 1585-1658). Капел је у својој књизи *Светиа криштика* показао да је вокализација МТ каснијег датума, а да је консонантски текст слабо очуван.<sup>18</sup> Симоново вредновање филолошких истраживања ослобађало је текстуалну критику јаким догматским обзира. То се посебно види у раду Х. Гротијуса (H. Grotius, 1583-1645). Он је наглашавао литерарно тумачење Писма, које мора да се еманципује од догматског учења.<sup>19</sup> Популаризацију идеја Ришара Симона посебно је извршио Ј. Клериси (J. Clericus, 1657-1736). У свом делу *Ars criticae* (1697) развија правила текстуалне критике, нарочито за реконструкцију јеврејског текста.

У том периоду увелико су се сакупљали јеврејски рукописи и штампане едиције. Текстуалне верзије су међусобно поређане и установљавана су одступања. На плану сакупљања старих текстова нарочито су се истакли Енглез Б. Кеникот (B. Kennicott, 1718-1783) и Италијан Г. Б. де Роси (G. B. De Rossi, 1742-1831). Даљи развој критике текста приметан је у радовима А. Шултенса (A. Schultens, 1686-1750) и В. Шредера (N. W. Schröder, 1721-1798). Шултенс је установио да је јеврејски један од семитских језика, и да је подложен научној анализи као и сваки други језик.<sup>20</sup> Шредер је даље развио схватање да је јеврејски један од семитских језика.<sup>21</sup> Уз то, одвојио га је од система латинске граматике. Текстуална критика седамнаестог и осамнаестог века свој врхунац достиже у лику Вилхелма Гезениуса (Wilhelm Gesenius, 1786-1842). Он и данас важи за јединственог оснивача егзактне јеврејске филологије и семитске епиграфике. Гезениус је јеврејски третирао као и остале семитске језике, тако да је изучавање јеврејског требало да буде самостална научна дисциплина, ослобођена теолошких предубеђења.<sup>22</sup> Његово животно дело јесте чувени *Јеврејски и арамејски речник Сџарој Завеџа*,<sup>23</sup> као и *Јеврејска грамаџика*.<sup>24</sup>

Напредак текстуалне критике повољно је утицао на даљи развој научне анализе старосавезних текстова. Па-

жња истраживача Библије све више се усмеравала на граматичке и литерарне аспекте. Том тренду допринео је Ј. Д. Михаелис (J. D. Michaelis, 1717-1791), иначе син професора универзитета. Тек након упознавања са енглеским деизмом 1741/42 ослободио се ускогрудог протестантског пијетизма. Михаелис је био заступник историјски оријентисаног и реалистичког тумачења Писма.<sup>25</sup> Сматрао је да се приликом изучавања Старог Савеза треба ослободити дотада важећих подвижничко-догматских рефлексива у корист историјског приступа, и истакао потребу да се преиспитају извесна традиционална становишта.<sup>26</sup> Михаелисов ангажман на пољу библијских наука одразио се на даљи развој историјског критицизма. Истовремено је Жан Астрик (Jean Astruc, 1684-1766), лекар на двору Луја XIV, анонимно објавио своју књигу *Претходнајавке о њрвобитним зајисима за које се чини да их је Мојсеј користио приликом састављања Књиге њостања*.<sup>27</sup> Астрик је увидео да се у Књизи постања појављују разлике Божијег имена: Елохим и Јахве. Астрик је дошао до закључка да је Постање састављено од два различита списа, или два документа.<sup>28</sup> Тиме је Астрик постао утемељивач хипотезе докумената.

Посебну динамику библијском критицизму дао је Јохан Соломон Землер (J. S. Semler, 1721-1791).<sup>29</sup> Он је библијски текст још у већој мери посматрао кроз призму духа новог времена. Землер је Писмо третирао као људско-историјско сведочанство. Тежио је историјски утемељеној интерпретацији литерарног смисла, која је условљена сазнањем о индивидуалном коришћењу језика, интенцијом писца и историјским околностима. Землер је на основу истраживања Писма установио разлику између Речи Божије и Светог Писма. Према његовој херменеутичкој концепцији, Реч Божија обухвата Закон и Еванђеље, који се препознају и могу прихватити кроз *testimonium spiritus sancti interni*. Теолошко-егзегетски поступак заснива се прво на историјској интерпретацији, а потом на спасоносној апликацији поруке спасења. У тексту Писма истраживачком методом треба да се дође до средишњих порука спасења. Оне су негде ближе

а негде даље, стога библијску поруку треба разумети и одвојити од тадашњих митских и легендарних представа. Митске представе (ђаво, демони, Христов боравак у аду) припадају свету „времена детињства непунолетности религије“<sup>30</sup> и не смеју се актуализовати у савременој теологији. Он заступа историјско-критичку егзегезу, која се супротставља догматизму и тадашњем пијетизму. У студији под насловом *Расправа о слободном истраживању канона*<sup>31</sup> Землер је одбацио раније тезе о вербалној инспирацији и истоважности списа. Тежину канонским списима даје њихова употребна вредност у контексту моралног усавршавања човека. Стога оно што је „канонско“ за једно поколење може бити сасвим мирно одбачено од стране другог.<sup>32</sup> Човек је тај који просуђује шта је за њега Божија порука. Код Землера је суштински присутна компонента нововековног хуманизма, који се манифестује као антропоцентризам – библијски текст се прилагођава потребама човека. Његово разумевање историје канона и основне поставке историјско-критичког тумачења Писма вишеструко су се одразили на касније библисте.<sup>33</sup>

Велики настављач Землерових идеја био је Ј. Г. Ајхорн (J. G. Eichhorn, 1752-1827), којег неки сматрају „једним од најзначајнијих егзегета свога времена“.<sup>34</sup> Ајхорн је синтезовао резултате дотадашњих истраживања и сасвим одбацио ранија теолошка предразумевања библијског текста. Био је велики заговорник историјско-критичке анализе. Заправо, он је у доброј мери усмерио научна истраживања, нарочито у 19. веку. На Ајхорна је великим делом утицао и Хердер, нарочито у тражењу духовних и уметничких димензија Писма. Он је написао чувени *Увод у Стари Завет*.<sup>35</sup> Његова излазна позиција је историјски принцип у библијској науци. Стари Савез је „остатак јеврејске националне библиотеке“.<sup>36</sup> Сами канон је историјска величина коју су сабрали људи, стога је легитимно текстуално истраживати текст, као и установити његову историју настанка. Троструко питање које поставља Ајхорн гласи: канон, историја текста, настанак појединих књига. Потребно је дословно следити и доводити у везу наведене три тачке

да би се могло разумевати Писмо. Ајхорн је још тада поставио кључна питања која се тичу уводних дисциплина, због чега важи за оснивача уводних наука.

Друга важна ставка у његовим истраживањима јесте увођење појма мита у библијске науке. За Ајхорна митови су „саге старог света у тадашњем представљивом начину мишљења и језика“.<sup>37</sup> Правио је разлику између историјских и философских митова. Митови нису само поетски искази, него старовековни историјски документи и философска промишљања. На пољу истраживања Петокњижја, Ајхорн се вратио ранијој хипотези докумената Жана Астрика. Он је, такође, заступао тезу о два документа, којима се Мојсеј служио приликом писања књига. Текст треба „по стилу и садржају тачно карактерисати, и тако пре свега доказати његову егзистенцију“.<sup>38</sup> Што се тиче пророчких списа, Ајхорн је први показао да је Књига пророка Исаије вишеслојна – не само што су 1–39 и 40–66 различитог порекла, него је и у њима нашао мање текстуалне целине. Његова истраживања била су основа за касније библисте. Он се послужио Хердеровом још неразвијеном анализом јеврејске поезије и књижевних врста да установи песничке облике и категорије – *Gattungen*.<sup>39</sup>

То што је било револуционарно у 18. веку јесте све већа слобода да се питања порекла и настанка библијских текстова све више научно истражују; да се траже решења у складу са важећим стандардима, а ослобођена традиционалних и увелико незадовољавајућих претпоставки. Рани критичари извора питали су се како је Мојсеј могао да напише тако необичан и сложен документ као што је Петокњижје, често мењајући стил, пишући о свом времену као да је то већ давна прошлост, додајући контрадикторне податке, извештавајући о сопственој смрти и коментаришући да је он сам „најкроткији човек од свих на земљи“ (Бр 12 3).<sup>40</sup> Отворена питања и све мање одговарајући одговори подгревали су научну радозналост научника који су пристизали, али то је већ био почетак 19. века.



Тежиште библијских студија се још у 18. веку преселило у Немачку. Протестантски библисти су преузели примат на том пољу. Међутим, на самом почетку 19. века појавили су се нови научно-егзегетски импулси. Дотадашња проучавања нису задовољавала нове духове. У међувремену се појавио романтизам који је, за разлику од просветитељства, другачије доживљавао историју и традицију. Наиме, просветитељи су у име разума одбацивали религиозну и друштвену прошлост, као историју митова и легенди које се темеље на инфериорном разумевању стварности. Историја је за просветитеље имала искључиво дидактичку функцију, јер је показивала примере људске немоћи и глупости. Историја је могла да послужи као учитељица живота у смислу превазилажења ранијих грешака. Романтичари су, пак, историјске периоде разумевали као јединствене целине са сопственом душом. Историја се не може представити по принципу универзалних начела. Историчар треба да дочара и анализира разноврсност нација, традиција и институција које су сачињавале историјско искуство.<sup>41</sup> Разумевање историјских периода као јединствених појава чије се специфичности морају уважавати значило је продубљеније сагледавање историјских феномена у контексту тадашње културе. Историјски текстови се морају изучавати у њиховом сопственом контексту, а не на основу универзалних принципа заснованих на строго разумским основама. Такво разумевање историје позитивно се одразило на минуциозније истраживање историје старог Израила, са појачаном свешћу о њеној особености.

Ранији истраживачи Библије су у великој мери били запљуснути основним идејним концепцијама просветитељства. То се поготово види код Землера; библијску поруку треба дешифровати према важећим стандардима, при чему се не обраћа довољно пажње на ужи и шири контекст текста. То је био један од основних разлога незадовољства В. М. Л. де Ветеа (W. M. L. de Wette, 1780-1849). Због тога, он је одлучио да изнађе нову методу у

библијској критици. Инсистирао је на историјској критици, према којој библијске извештаје треба схватити у њиховом аутентичном историјском контексту. Основно питање је: шта је Писмо и како је настало? Да би се могло одговорити на такво питање требало је направити синтезу литерарних и историјских истраживања. Литерарна критика се бави текстом, језиком, књижевном врстом и композицијом; тежи да открије својства текстова и њихових извора. Историјска критика има за циљ да вреднује списе као историјске и теолошке садржаје. Она треба да открије свет писца, идејну позадину и животну ситуацију из којих изничу библијски текстови. То истовремено значи да се историјска критика мора ослонити на помоћне дисциплине, као што су археологија и географија. Литерарна и историјска анализа представљају окосницу његове херменеутичке концепције. С правом се може рећи да је Де Вете кључна фигура у процесу конституисања историјско-критичке методе. Наравно, он је у много чему био условљен претходним периодом. Као и његови претходници, одбацио је теолошко-догматске премисе из егзегезе, док је за разумевање библијских феномена прибегавао методи аналогije – извесним законитостима историјских дешавања, што је предуслов за објективну анализу. Међутим, за дубље разумевање Писма потребна је духовна сродност писца и тумача, Шлајермахеровска идеја конгенијалности.<sup>42</sup> Његово најпознатије дело из старосавезних наука, после докторске дисертације, на латинском подробно насловљене *Doctoral que el quinto libro del Pentateuco*,<sup>43</sup> јесте *Приручник историјско-критичкој увода у канонске и апокрифне књиге Старога Завеша*.<sup>44</sup>

Убрзо су се појавиле реакције на Де Ветеву концепцију, не у смислу корекције научне методе, него у смислу разумевања саме историје као такве. Сам Де Вете је историју разумевао кроз призму романтизма. Он је био под утицајем Хердера. Заправо, у том периоду појавио се један специфичан поглед на историју, који се обично назива историзам/историцизам. Основна концепција историзма јесте да свака појединачна појава треба да бу-

де разумевана из контекста сопствене епохе. Историјске чињенице треба тумачити иманентно, као производе њиховог времена.<sup>45</sup> У оквиру философско-херменеутичких промишљања јављале су се идеје конституисања посебне историјске методе.<sup>46</sup> Цивилизацијски успех математичко-физикалних наука, као и увид да таква методологија није примењива на духовне дисциплине, поставио је питање историјске методе, као и уопште питање философије историје. Поједини мислиоци су увидели разлику између природних и духовних наука. То се посебно види у нешто каснијем Дилтајевом разликовању између *erklären* (објаснити) и *verstehen* (схватити, разумети). Он то наглашава следећим речима: „ми објашњавамо природу, док духовни живот схватамо“.<sup>47</sup> Ипак, сва та гигања на пољу духа само су се делом одразила на историјски критицизам. Био је то први јаснији знак губљења корака са временом.

Нова струјања на пољу философије, ипак су се почела одражавати на старосавезну егзегезу. Хегелова *Философија историје*<sup>48</sup> имала је доминанту улогу. Према Хегелу, апсолутни дух није статична, вансветска идеја, него се манифестује кроз историју. Историји стога припада средишња улога у његовом систему. Она је развој духа у времену, односно развој и актуализација иманентног Бога у динамици историјских процеса. Историјски развој одвија се у дијалектичким напетостима: теза – антитеза – синтеза (као нова теза), итд. Дијалектички ход духа кроз људску активност доводи човека до више свести, пре свега свести о слободи – што и јесте суштина духа. Кроз историјско искуство човек стиче самосвест о сопственим урођеним могућностима. Градуелна актуализација апсолутног духа значи развој човекове самосвести. Просветитељска идеја прогреса преобликована је кроз идеалистичку идеју историјског развоја. Овакво разумевање историјских токова одразило се на тадашње библисте, пре свега на В. Фаткеа (J. K. W. Vatke, 1806-1882), а затим на Јулијуса Велхаузена (Julius Wellhausen, 1844-1918). Фатке је хегеловску дијалектику применио на проучавање развоја религије у Израилу. Он је библијска предања проучавао кроз хоризонт опште

историје човечанства.<sup>49</sup> Егзегеза је, пре свега, историјска дисциплина која треба да се бави историјом човекове свести која се просвећује кроз историју – прелази са нижих ступњева на више. Фаткеов рад није нарочито позитивно вреднован од старне његових савременика, и његов утицај ће се осетити тек код Велхаузена. У оквиру старосавезних истраживања Фаткеов допринос се огледа у инсистирању на историјској димензији старосавезних предања.

Историјско истраживање религијске свести старих Израилаца позитивно се одразило на хронолошко датовање појединих старосавезних текстова. Раније уверење да Петокњижје временски претходи пророцима није више било одрживо. Значајну улогу у тим истраживачким процесима имао је стразбуршки професор Е. Ројс (E. Reuss, 1804-1891). Он је тврдио да су пророчки списи старији од Петокњижја, а да су псалми млађи и од пророка и од Петокњижја. То је значило да Петокњижје није написао Мојсеј. Додуше, проблем Мојсејевог ауторства покренут је још раније. Први истакнути научник који се у новом научном озрачју ухватио у коштац са питањем Петокњижја био је К. Х. Граф (K. H. Graff, 1815-1869). Граф је установио да је извор П најмлађи документ Петокњижја. Графовим путем кренуо је Велхаузен. Био је то велики замах на пољу истраживања Петокњижја. Велхаузен је развио теорију четири документа. Наиме, Хексатевх је састављен од четири велика документа: Ј (јахвеистички), Е (елохистички), Д (девтерономистички) и П (свештенички – Priesterschrift). Најстарији је јахвеистички, негде око 870, док је елохистички из 770. Девтерономион је касније додат спојеном и редигованом документу ЈЕ. Докуменат П је настао за време ропства у Вавилону, а коначна редакција Хексатевха извршена је око 450. године пХ. У својој чувеној књизи *Прологомена за историју Израила*,<sup>50</sup> Велхаузен је наставио да развија хегеловске идеје прогреса. По његовом мишљењу, израилска религија се прогресивно развијала и сазрела.

Романтичарско одушевљење историјом и традицијом одразило се на опште научне трендове у домену историјских наука. Историчаре је, нарочито након значајних

археолошких открића, све више интересовала историја старог света. Дарвиновски еволуционизам додатно је појачао интересовање за древност. Раније просветитељство је религију посматрало одвојено од теолошких премиса и од свих теорија натприродног откривења, али је проучавање те природне религије великим делом било спекулативно и обележено неодређеним генерализовањем.<sup>51</sup> У 19. веку дошло је до померања у смислу јачег интересовања за конкретна друштва, а тиме и за њихову религију. Изучавање историје Месопотамије подразумевало је и изучавање месопотамске религије. Негде од половине 19. века пробудило се интересовање за изучавање старих религија; тај покрет назван је *Religionsgeschichte*.<sup>52</sup> Без обзира на сва ова интересовања, у самој научној методологији доминирала су позитивистичка начела. Историјски и религијски феномени морају бити подвргнути научној провери. Такав методолошки концепт заснован је на идејном уверењу, према коме су све религије плод људског духа.

Друга половина 19. века карактеристична је по доминацији историјско-критичке методе, идејно засноване на принципима просветитељства и позитивизма. Интересовања за прошлост, као и романтичарска и идеалистичка корекција идеја просветитељства, само су се делом одразиле на базична теолошко-хеременеутичка уверења тадашњих научника. Кључни проблем тадашње историјско-критичке методе огледао се у њеној теолошко-егзистенцијалној неплодности. Литерарна критика раскомадала је старосавезне текстове, разорила канонске шавове. Писмо је престало да буде једна књига. Проблем је, заправо, била доминација претераног позитивизма литерарних истраживања. Све више се осећала потреба за бољим разумевањем животног контекста у којем су настали текстови. Класична литерарна критика тог времена није давала задовољавајуће одговоре на таква питања. На помолу су биле научне новине. Романтичарско одушевљење генијем, пророком који представља врхунац духа епохе, већ је библијску егзегезу усмеравало у правцу истраживања изворног контекста првобитног текста.

Кључна фигура која се појавила у том периоду био је Херман Гункел (Hermann Gunkel, 1862-1932). Гункел није био незадовољан научношћу и резултатима литерарне анализе као такве, али је сматрао да литерарна истраживања треба другачије конципирати. Гункел је недостатност литерарне критике видео у томе што је она литерарну грађу третирао искључиво као писане изворе. Кренуо је од претпоставке да писаним изворима претходе предлитерарне усмене традиције из којих су касније настали писани текстови. Да би се разумели сами текстови потребно је открити предлитерарне облике, који претходе тексту. У суштини, то је значило да је улога самих писаца била секундарна. Према Гункеловом мишљењу, израилска традиција, а касније и књижевност, није производ креативних остварења појединаца, него се у старосавезним текстовима ради о типским формама које имају своје традиционалне форме и потичу из одређених животних ситуација. Историја старосавезне књижевности је историја књижевних врста (*Gattungen*).<sup>53</sup> Гункел је, заправо, оснивач једног новог истраживачког пројекта који се може назвати *исцртавање књижевних врста* (*Gattugsforschung*), а тиме и оснивач методе *исцртавање облика* (*Formgeschichte*).<sup>54</sup>

Суштина Гункеловог методолошког концепта састоја се у томе да се реконструишу најстарији литерарни облици, а тиме и њихов изворни животни контекст, то јест животна ситуација у којој настају (*Sitz im Leben*).<sup>55</sup> Главни критеријум за одређивање изворности једног текста јесте чистост његове форме. Једноставност изражајних форми посебно је наглашена у усменим предањима, док литерарни записи замагљују једноставност живота тадашњег Израила. Када се живахне књижевне врсте преведу у литературу, то јест „када их се дочепа писац, дешавају се искривљења и мешавине“.<sup>56</sup> То значи да се историја литературе не тиче писца и његовог дела, него се ту ради о прецртавању „историје литерарних врста Израила“.<sup>57</sup> Тај феномен Гункел је нарочито показао у свом познатом тумачењу Књиге постања, у којем је посебно приказао старе, предлитерарне саге и њихов животни контекст.<sup>58</sup> Његова основна

дефиниција Књиге постања гласи: „Постање је збирка сага“.<sup>59</sup> Свако одређивање животног контекста је истовремено социолошко питање. Исти принцип применио је Гункел и приликом каснијег изучавања псалама. Његов *Увод у њсалме*<sup>60</sup> посвећен је књижевним врстама, особеностима и историјском развоју псалама. Гункел је у Псалтиру открио више конвенционалних књижевних облика компатибилних са многим песничким текстовима из Писма.

Још је за време Гункеловог живота истраживање књижевних врста (*Gattungsforschung*), као и историје облика (*Formgeschichte*), доживело велику популарност у старосавезној егзегези. Из области старосавезних истраживања ова метода је преко К. Л. Шмита (K. L. Schmidt, 1891-1956), М. Дибелијуса (M. Dibelius, 1883-1947) и Р. Бултмана (R. Bultmann, 1884-1976) ушла и у новосавезна. Гункелова метода имала је велики број следбеника. Х. Гресман (H. Gressmann, 1877-1927) је био један од његових првих настављача. Он је своја истраживања посебно усредредио на утицај других народа на израилску религију. Гресман је историју облика применио и на историјске текстове.<sup>61</sup> Заступник историје облика био је чувени Герхард фон Рад (Gerhard von Rad, 1901-1971). Он је историју облика спровео на великом текстуалном корпусу Пост-ИНв. У својој књизи *Проблем историје облика Хексајтевха*<sup>62</sup> Г. фон Рад сагледава цело Шестокњижје као једну књижевно повезану форму, која се темељи на старој исповести вере која се суштински конституисала још у усменом предању. Међутим, Фон Рад је, поред литерарних и истраживања историје облика, тежио теолошкој синтези. Основно питање које је постављао гласи: како протумачити срастање тако различите грађе у светим списима? Он сматра да су кохезивни фактори који обједињују тако дивергентну грађу кључна предања, као што су Излазак, освајање земље, Савез.<sup>63</sup> У сваком случају, Фон Рад се делом дистанцира од научног позитивизма тадашње егзегезе, поготово инсистирајући на томе да старосавезни текстови говоре о односу Јахвеа и изабраног народа, тако да сами текстови по себи тешко подлежу научној објективизму.

Научно-егзегетски пројекат *историја облика* развијали су Мартин Нот (Martin Noth, 1902-1968), Албрехт Алт (Albrecht Alt, 1883-1956), Ото Ајсфелт (Otto Eissfeldt, 1887-1973) и др. Нарочито је карактеристична скандинавска школа, у којој се наглашавао култски карактер израилске религије. Ту је посебан допринос дао Сигмуд Мовинкел (Sigmund Mowinckel, 1884-1965), који је гункеловски *Sitz im Leben* мештао у окриље култа. Све до седамдесетих година 20. века ова школа мишљења била је веома присутна у библијској науци. Међутим, с временом су се све више почеле показивати слабости таквог приступа. Уздање у усмена предања све је више слабило.<sup>64</sup> Интересовања библијских стручњака су се померила у правцу редактора – састављача старосавезних усмених и писаних предања. То је истовремено значило праћење историјског пута традираних текстова.

Од половине 20. века библисти су почели све интензивније да се занимају за састављање литерарне грађе. Тај тренд је посебно појачан седамдесетих година прошлог века. Такав методолошки поступак назван је историја редакција, и потиче из проучавања новосавезних текстова.<sup>65</sup> Додуше, сам израз је старијег датума и користио се већ у ранијим истраживањима Петокњижја; под њим се подразумевао редакторски захват повезивања ранијих самосталних извора. Међутим, за разлику од ранијег (друга половина 19. века) тражења првобитног писца – религијског генија, који се може наћи у редакторским захватима, и тиме открити аутентичне речи пророка – сада је пажња усмерена на процес литерарног настанка текста и његовог преношења, с посебним фокусирањем на редакцијске захвате. Насупрот ранијем мишљењу да су редакторски захвати били тек пуко компилаторско сакупљање старијих текстова, а да су сами сакупљачи епигони, представници историје редакција су редакторе доживели као стваралачке духове. То су били креативни аутори са сопственом списатељском интенцијом. Разлика између редактора и аутора, то јест првог писца, је нестала.<sup>66</sup>

Већ је М. Нот у својим *Студијама из историје предања*<sup>67</sup> указао да су девтерономистичка повест (Пнз–2Цар),



као и хроничарева историја (1–2Дн + Језд–Нем) настале као теолошки осмишљено сакупљање и прерада ранијих предања. Наслеђена предањска грађа из претходних векова осмишљено се пробирала и литерарно компоновала у веће целине, и то је био рад редактора. За историјске текстове то је било најлакше представити, јер се само писање историјских извештаја већ заснива на изворима. Међутим, на сличан начин почела је да се третира и друга старосавезна литераратура. Приступ пророчким књигама се променио утолико уколико се више не траже изворне речи пророка, него се истраживање усредредило на процес настанка, у којем се не прави ранија разлика између изворних и додатних делова текста. У таквом истраживачком процесу научници су увидели да библијски текстови по правилу имају више слојева, то јест више редакторских фаза.<sup>68</sup> Поред великих редакторских захвата у којима се види теолошка амбиција, постоје и текстови који се не могу приписивати великим редакторима. Те текстове научници зову појединачни додаци (*Einzelzusätze*). То могу да буду додаци, експланаторне глосе и прераде већ постојећих текстова.

Растући додаци обично се у науци зову даље писање (*Fortschreibung*), и представљају посебан тип редакторских дорада. То је врло често тумачење унутар самог Писма. Валтер Цимерли (Walter Zimmerli, 1907–1983) је увео овај појам у старосавезну науку. Према његовој констатацији, ту се не ради о уобичајеном феномену сакупљања, већ о једном процесу ширења суштинског елемента.<sup>69</sup> У предањском процесу ранији текстови бивају креативно дорађени, и протумачени у новом животном контексту. Креативно повезивање на раније текстове и њихово тумачење доводи до спајања предања и тумачења у један нови текст. Процес се затим наставља даље. Тај феномен се данас често назива *систем снежне џругве* (*Schneeballsystem*)<sup>70</sup> или пак *ролајући корпус* (*rolling corpus*).<sup>71</sup> Тај процес није имао стално исти интензитет; у највећој мери био је присутан у постегзилно доба. С друге стране, феномен креативног раста није био подједнако заступљен код свих старосавезних књига. Чак су исте књиге прошле

различит развојни пут. Најупечатљивији пример је Књига пророка Јеремије, где се септуагинтин и масоретски текст веома разликују, а разлике су последица различитих развојних путева и редакција исте књиге.

Увиди да су у процесу настанка старосавезних текстова важну улогу имали редакторски и егзегетски захвати довели су библијску егзегезу пред нова питања. Поставља се питање тежишта развојног процеса: да ли су то ранији текстови или сâм развојни процес, с наглашеном егзегетском компонентом? Из крила историје редакција развио се нови правац тумачења, у којем се старосавезни текст посматра кроз призму његовог унутрашњег тумачењског развоја. Такав приступ се у савременој библијској науци назива унутарбиблијска егзегеза (*Innerbiblische Schriftauslegung, Innerbiblical Exegesis*). Заступници оваквог приступа тексту сматрају да се егзегетски акценат мора померити на унутрашњи развојни ток, који је у основи егзегетски. Егзегетски захвати вршили су се на ранијим текстовима које је преносила заједница која их је сматрала ауторитативним и нормативним. Бог се у прошлости јављао оцима Израила, и те речи су записиване и читане. Касније су их многи безимени преписивачи и тумачи актуализовали у новим животним ситуацијама. Актуализовали су их и тумачили, проширујући већ ранији текст, или састављајући нове текстове, чак читаве књиге, као специфично унутарбиблијско (мидрашко) тумачење ранијих текстова. Најбољи пример за то су Књиге дневника.

Унутарбиблијска егзегеза као посебно поље библијског критицизма је, дакле, релативно нова истраживачка оријентација. Научно проучавање унутарбиблијске егзегезе као посебне методологије почиње са Н. Сарном (N. Sarna), то јест његовим утицајним чланком *Псалам 89: Студија о унутарбиблијској егзегези*.<sup>72</sup> Најзначајнији допринос студијама унутарбиблијске егзегезе била је Фишбејнова (M. Fishbane) монументална *Библијска интерпретација (тумачење) у античком Израилу*.<sup>73</sup> Овај рад је био праћен, развијан и нијансиран радовима Фишбејнових студентата Левинсона,<sup>74</sup> Зомера<sup>75</sup> и Шнидевинда,<sup>76</sup> као и делима

јеврејског научника Заковича.<sup>77</sup> Овај приступ унутарбиблијске егзегезе је уско повезан са каснијом јеврејском херменеутичком традицијом.<sup>78</sup> Након Фишбејнове монографије, европски – пре свих немачки – научници су све више дискутовали о унутарбиблијском излагању Библије, желећи да на тај начин одговоре на кризу у традиционалним језичко-критичким приступима, чији је резултат била повећана фрагментација библијских текстова. Европски научници су, међутим, склонили да унутарбиблијску егзегезу посматрају као нуспроизвод критике редакција или историјске традиције, а не као независан приступ библијској литератури.<sup>79</sup> Генерализујући разлику, може се рећи да је за европске научнике унутарбиблијска егзегеза изданак историјског критицизма почев од Велхаузена, док је за америчке и јеврејске научнике унутарбиблијска егзегеза почетак јеврејске херменеутичке традиције која води у мидраше и друге видове јеврејских и хришћанских тумачења позне антике.<sup>80</sup> Европски приступи унутарбиблијском излагању Библије склонили су да га користе као метод за објашњавање настанка текста, док амерички приступи користе унутарбиблијску егзегезу као средство за разумевање историјског развоја егзегетског процеса.<sup>81</sup>

Историјски критицизам се постепено развијао у више истраживачких смерова. Тако је у почецима била доминантна критика текста. Касније се прешло на литерарну и историјску критику. Међутим, она је већ претпостављала критику текста, као што су литерарна и историјска критика постајале све компатибилније. У целовитом егзегетском истраживању сви се ти моменти узимају у обзир. С друге стране, сама текстуална критика прошла је своје развојне фазе. Поготово су била значајна открића текстова у Кумрану. С временом се све више унапређују сазнања из историје текста. Уопште, читав процес историјско-критичких истраживања имао је изразите кумулативне ефекте. Историјско-литерарна истраживања прошла су кроз различите фазе, од којих смо главне токове поменули. У извесном смислу може се говорити о надградњи и креативној модификацији. Гункел и његови настављачи

ослонили су се на ранија истраживања, пре Гункела то исто су урадили Де Вете, Ајхорн, Велхаузен и др. Историјски критицизам се деценијама надграђивао.

Историјски критицизам или историјско-критичка метода је вишевековна егзегетско-истраживачка концепција, која се ослања на многе помоћне дисциплине: текстологију, филологију, историју, географију, археологију, антропологију, социологију, историјску психологију, итд. Историја и филологија су од самих почетака биле оквирне координате. Значајно место још од почетка 19. века, или тачније од Наполеонове инвазије на Египат 1798. године, свакако припада археологији. Допринос археологије у расветљавању историјских, политичких, културолошких, духовних и социолошких аспеката света у којем су настали библијски текстови од великог је значаја. У новије време може се говорити о *новој археологији* која се за разлику од раније мање ослања на библијски текст, а више на сама археолошка истраживања.<sup>82</sup> Поготово су занимљиви увиди који указују на дискрепанцију између идеала присутних у библијским текстовима и свакодневног живота, који је био много прозаичнији него што се то раније веровало. Наиме, библијски текстови су вишеструко филтрирани теолошки програмско-нормативни списи из којих се тешко може ишчитати свакодневица античког Израила. С друге стране, тај аспект истражује археологија. Нова литерарна сазнања о Старом Савезу стоје у занимљивој вези с археолошким открићима у последњих тридесетак година.<sup>83</sup> Комбинацијом ових увида стварају се претпоставке за боље разумевање теолошких исказа у контексту свакодневних изазова.

Од седамдесетих година прошлог века при тумачењу Писма све је присутнији социолошки приступ (*sozialgeschichtlichen Bibelauslegung*). Ту се, заправо, не ради о методи тумачења, него о истраживачком фокусирању на социјални обзор писца/редактора и уопште социјалне димензије света у којом настаје и касније се преноси библијски текст. Додуше, таква тенденција присутна је још од Макса Вебера (Max Weber) и његовог истраживања религијско-социолошких гигања у тадашњем Израилу.

Гункелово истраживање животног контекста старосавезних списа у себи је већ подразумевало социјалну компоненту. Поготово су значајна социолошка истраживања предмонархијског Израила, као и социолошка позадина пророчког покрета, из које се боље може проценити њихова теолошка амбиција. Са читавим тим склопом истраживачких аспеката повезује се историјска психологија<sup>84</sup> и општа културологија. Вековна истраживачка традиција добрим делом се ослања на савремена технолошка достигнућа: сондирање терена, С14- (карбонску) анализу, технике конзервације, генетска истраживања, итд.

Истовремено, присутни су извесни дисконтинуитети у смислу преусмерења херменеутичких оријентација. Представници историје облика смисао егзегезе виде у откривању најстарије усмене форме, која изражава првобитни контекст, док су каснији редактори и преписивачи више епигони и компилаторски састављачи. За представнике историје редакција кључну улогу играју управо редактори. Стара литерарна критика је у 20. веку доживела многе модификације: историја облика (*Formgeschichte*), историја редакција (*Redaktionsgeschichte*), историја предања (*Überlieferungsgeschichte*), историја традиција (*Traditionsgeschichte*), унутарбиблијска егзегеза (*Innerbiblische Schriftauslegung*) итд. Управо наведене истраживачке оријентације показују могуће егзегетске варијације унутар литерарне критике. Поготово су карактеристичне и тешко размрсиве везе између историје традиција и историје предања. Наиме, излазна позиција историје традиција у савременој егзегези јесте проучавање текста – без обзира на различите степене његовог раста – не у његовом појединачно-апстрактном, од сваког животног контекста одгонетнутом језичком исказу, него представљање одређеног духовног света чије је познавање нужно за разумевање текста.<sup>85</sup> Историја предања се, пак, више оријентише на истраживање усмене предисторије појединачног текста. Под традицијом се у оваквом случају не подразумева чин предавања (*traditio*), него на предано, које се утискује у сами садржај ствари (*treditum*).<sup>86</sup>

Сам историјски критицизам дошао је до граничних ситуација, где се све чешће поставља питање: шта радити даље, у ком правцу мислити? Историја редакција и унутарбиблијска егзегеза неминовно су отвориле питање коначне редакције библијских списа, а самим тим и њихове коначне теолошко-херменеутичке систематизације. Као све већи изазов намеће се старосавезни текст у својој коначној, канонској димензији. Интересовање за коначни текст већ неко време – пре свега на англоамеричком подручју – води извесном скептицизму према класичном историјско-критичком истраживању.<sup>87</sup> Наравно, нико не спори да су библијски текстови имали своју предисторију, али се њихова реконструкција сматра ирелевантном. Такво усмерење води ка томе да се Писмо све више третира као једна литерарна величина на коју се могу применити синхроне методе. С друге стране, канонски приступ добија на тежини, поготово због његових потенцијалних теолошких и егзистенцијалних импликација. Могло би се рећи да је историјски критицизам у својеврсној кризи.

Премештање херменеутичких акцената често је условљено општим културолошким стремљењима. Тај феномен је – као што је већ делом показано – присутан од самих почетака историјског критицизма. Идеје просветитељства, романтизма, донети научне револуције у великој су се мери одражавали на старосавезну егзегезу, како у смислу начелних теолошко-херменеутичких концепција, тако и унутар самог историјског критицизма. Савремени историјски критицизам је, такође, у много чему условљен општим културолошким струјањима. Вековима је позиција историјско-критичке методе у старосавезној егзегези била неприкосновена. Међутим, већ од половине 20. века почели су се наметати новији идејни и херменеутички приступи Писму. Све већи простор почеле су да заузимају методе усмерене на текст и његов свет (лингвистичко-структурална анализа, нова литерарна критика, реторичка анализа, канонски приступ, итд.), затим методе усредсређене на читаоца и његов свет (историја учинка, психолошки приступ, теологија ослобођења, феминистичка тео-

логија, итд). Уз то, унутрашње метаморфозе историјског критицизма додатно усложњавају његову позицију.

### 3. РЕЗУЛТАТИ И ЗНАЧАЈ

Иако богата вековна традиција историјског критицизма даје могућност савременим егзегетима и научницима да се о том херменеутичко-егзегетском методу боље и јасније одреде, ипак комплексност самог проблема ствар неминовно усложњава. Наравно, ни по питању резултата и значаја историјског критицизма није могуће заобићи контроверзу „pro et contra“. Ако погледамо историјске околности које су условиле такав дијахронијски приступ библијском тексту, јасно је да је историјски критицизам био неминован методолошки приступ у егзегези. Могло би се рећи да је то био методолошки императив времена. У том погледу он се не разликује од ранијих (традиционалних) егзегетских приступа. Постоји извесна аналогија са ранохришћанском егзегетском праксом. Наиме, традиционалне, а пре свега ранохришћанске егзегетске методе нису биле теолошко-херменеутичке концепције у од света издвојеном црвеном простору, без корелације са идејама тадашњег света. Из историје отачке егзегезе познато је да су се оци служили алегорезом, као и граматичко-историјским и типолошким тумачењем Светога Писма. Познато је и то да су ове методе већ постојале у позном јудаизму и јелинистичком свету.<sup>88</sup> Њих је Црква прихватила као културно достигнуће света у којем је постојала, односно у тим категоријама су размишљали црквени оци као људи свога времена.

Иако је историјски критицизам нужан прозвод духа новог доба, ипак су одавно примећене базичне слабости оваквог приступа библијском тексту. Основни проблем историјско-критичке методе јесу њене изворне идејно-херменеутичке претпоставке. Историјски критицизам се развио у научним круговима који су сопствене идеје заснивали на философским поставкама рационализма и емпиризма. На основу ове методе библијски стручњаци

су у духу новог времена покушали да „објективно-аналитички сагледају ствари какве оне јесу“. Сам приступ знању је, због пренаглашавања рационалног момента, био редуccionистички.<sup>89</sup> Научна парадигма претпостављала је да се ствари најбоље могу разумети ако се аналитички разложе на саставне делове, а потом се разматрају из „научно неутралне“ перспективе. То је у основи требало да буде „објективна и безпредрасудна егзегеза“, што је истовремено значило да се егзегеза дистанцира од догматског учења Цркве и њених теолошких премиса. Наглашен је моћни модернистички субјекат, кадар да разуме историјске и духовне токове (понекад боље од самих актера тих епоха). Доминирала је идеја историјског позитивизма. У суштини, одбачен је традиционални догматизам да би га заменио нови, просветитељски. Заправо, историјски критицизам се – поготово у 19. веку – претворио у критичку ортодоксију. На библијским текстовима се морала безусловно применити научна и објективна анализа која се примењивала и на другу профану књижевност. Писму је готово у потпуности одузет карактер „божанског“.

Уз то, историјски критицизам остао је добрим делом затворен за важна научна, философска и херменеутичка струјања још од почетка 19. века. Још је Имануел Кант (Immanuel Kant, 1724-1804) ограничио људски разум на појавни свет – „видиве феномене“, док је ствар по себи (*Dinge an sich*) недоступна човековом размишљању. Ни идеје романтизма нису се у довољној мери одразиле на историјско-критичка истраживања. То важи и за ничеовске идеје перспективизма и релативизма, као и уопште за период друге научне револуције с краја 19. века. Сукоб са владајућим конвенцијама у науци, уметности и философији који је имао све значајније импликације на општи дух тог времена једва је присутан у академској старосавезној егзегези. Она се некако „затворила“ од света.

Други идејни моменат је пренаглашена европоцентрична перспектива. Ту се начелно може говорити о просветитељском и хегелијанском идејном концепту, који се нарочито манифестује у теорији еволуције. Историјски



ток је прогресивно-праволинијски пут од примитивног ка цивилизацијском. Према том концепту и религијска свест се постепено развија – из нижих у више облике. То је приметно у библијским текстовима, а такође и кроз каснији развој западне цивилизације. Историјски прогрес је своју највишу тачку доживео у европској култури, која је развијенија и доминантнија у односу на остале, поготово древне. Таква европоцентрична свест идејно се одразила на историјски критицизам. Библијским феноменима, тексту, намери писца, историјском реципијенту итд. приступало се из „орловске перспективе“. На све се то гледало као на један нижи и инфериорнији стадијум религијске свести и људске свести уопште. Тексту не само да се не придаје божански карактер из прошлости него изостаје и „равноправно читање“ библијских текстова, у смислу да се текст не доживљава као наш „равноправни саговорник“ него као реликт инфериорне прошлости, који треба анализирати и критички процењивати. Светописамски текстови су тиме све више губили егзистенцијално-синхрону димензију.

Трећи, и најтежи приговор историјском критицизму јесте његов – могло би се рећи – историјски усуд егзистенцијално-еклисијалне непродуктивности. Претерано и предуго наглашавање научне објективности, као и губљење осећаја за религијски доживљај, који се треба препознати у тексту, учинило је егзегезу неплодном у смислу њених егзистенцијалних и практичних импликација. Таква егзегеза је често уметност за себе, *l'art pour l'art*, затворена у своје „сасушене“ академске оквире. Дробљење библијског текста и тражење изворног животног контекста занемарило је сопствени контекст. Из идејних разлога испуштан је из вида факат да су управо библијски текстови настајали и развијали се због неког ко је у њима требало да препозна егзистенцијалну основу сопственог бића. Историјски критицизам због одсуства теолошко-егзистенцијалних претпоставки није ни био кадар да изазове такав ефекат у апликативно-егзистенцијалној егзегези. Томе су итекако допринеле многе околности. Прелаз из средњовековног у нововековни образовни мо-

дел, у којем су до изражаја све више долазили принципи секуларног друштва, одвео је егзегезу у научни академизам. Академски оквир предвиђа извесне стандарде, који се суштински одражавају на академско научна теолошка истраживања.<sup>90</sup> Пренаглашавање академско-научног негативносеодразилонаистраживањеиувиђањерелигијскоегзистенцијалне димензије Светог Писма.

Наравно, треба узети у обзир унутрашњи развој историјског критицизма, као и појављивање других и другачијих херменеутичких оријентација у егзегези, које су довеле историјски критицизам у једну нову ситуацију. Ранији, научни приступ у доброј мери је превазиђен. Данас су се ствари знатно промениле, тако да значајан број савремених библиста јасно увиђа реалан недостатак ранијег приступа. Оптимистична атмосфера 18., 19. и 20. века подгрејана технолошким напретком уливала је наду да се могу открити „објективне истине“ чак и из домена религијских питања. Међутим, историјски критицизам није дошао до задовољавајућих одговора – религијска димензија човековог живота није превазиђена. Она је у извесној мери модификована, али дубоки слојеви човекове религиозности су ван домашаја рационално-емпиријских истраживања. С друге стране, обиље научних мишљења и решења у погледу неког егзегетског проблема појачава осећај nelaгоде због немогућности да коначно допремо до неког историјско-теолошког проблема. Моћни просветитељски и романтичарски субјект није издржао тест времена. Негдашња научна парадигма данас је углавном одбачена. Раније заборављање личног, субјективног предразумевања и његове несводивости у оквире научне анализе, узмиче пред субјективним и ситуационим таласима постмодернистичке свести. Постмодернистичка свест је историјски позитивизам заменила историјским релативизмом.

Наведени моменти дестабилизовали су раније позиције историјског критицизма. Међутим, то не значи да је он превазиђен. Из више разлога то је немогуће. Пре свега, он је израз духа времена који се дубоко утиснуо у савремену свест. Проблем методе је шире културолошко питање,

које се тиче самог духа епохе. Мисао се испољава кроз одређене форме или структуре мишљења. Читав идејни свет налази се у позадини. Историјски критицизам је духовни и методолошки израз и пород свoga времена. Духовно-историјска позадина новог доба суштински је прожета открићима и достигнућима природних наука. До знања се долази рационалним промишљањем и експерименталним испитивањем. Истина треба да буде потврђена рационалним и емпиријским доказима. Истраживачки моменат постаје један од пресудних за нововековну методологију. То се одразило и на друге науке, укључујући и хуманистичке, а по природи ствари то се одражава на егзегезу. Нова питања траже нове одговоре, а до одговора се најприродније долази применом важећих метода. Основна одлика модерничке методолошке свести на пољу хуманистичких наука јесу начела филолошке и историјске анализе – управо онога што чини средиште историјског критицизма.

Сем тога, историјски критицизам има и своје идејно оправдање у самој хришћанској вери. Библијско-хришћанска вера је у својој суштини исторична. Новозаветни и хришћански теолози су у својим промишљањима кретали из историјских позиција. Разумевање прошлости није могуће без истраживања ранијих текстова, који у себи у извесној мери носе историјску информацију. Будући да се Бог јављао кроз историју, то јест у прошлости, неопходно је егзегетско промишљање базирати на томе. Тај моменат је посебно важан за нас данас. Библијски текстови су настали у античко доба, а дух онога времена битно је различит од савременог. Управо је то један од разлога за употребу историјско-критичке методе као методолошког поступка којим се покушава разумети првобитни смисао текста. Промишљајући и методолошки се оријентишући у оквирима историјско-критичке методе егзегетима се отвара могућност да одреде првобитни контекст и могућу теолошку интенцију текста. Историјско-критичка метода обухвата низ појединачних методолошких корака који пружају могућност превазилажења историјске дистанце и нејасноћа које настају због те дистанце.

Позиција историјског критицизма се променила. То у конкретном случају значи промену приступа библијској егзегези. Проблем не представља метода по себи у смислу њене дијахронијске усмерености него одређена „идејно-догматска“ конструкција. Новији приступ, ослобођен пренаглашено рационалистичко-позитивистичког концепта, као и пренаглашене „европоцентричне просвећености“ баца на ову методу другачије светло. Конципирана на другачијим идејно-херменеутичким поставкама историјско-критичка метода може да отвори сасвим нове значењске потенцијале библијских текстова. У односу на синхроне методе, предност историјског критицизма је у томе што истражујући првобитни смисао текста дисциплинује и уоквирује могуће интерпретативне путање, при чему се сузбија претерани субјективизам тумача. Реч Божија у Писму се контекстуализује, откривају се њене историјске димензије. Егзегеза се тиме ослобађа унапред конципиране теолошке метафизике или „потпуно отвореног постмодернистичког сензибилитета“ који у Писму тражи потврду сопствених предубеђења. Историјски критицизам уклапа се у раније хришћанско инсистирање на граматичко-историјском смислу и типологију. Његова адекватнија примена у савременој егзегези отвореној и за друге компатибилне приступе, као и нове херменеутичке увиде, може историјском критицизму омогућити бољи егзегетски простор и учинити га прагматичнијим и егзистенцијалним, што и треба да буде основна претпоставка старосавезне егзегезе. За апликативну егзегезу потребно је увиђање синхроне димензије текста – текста који се егзистенцијално обрађа историјском реципијенту, али и сваком другом кроз читаву историју путовања тог истог текста.

- <sup>1</sup> Прву граматiku грчког језика по називом 'Ερωτήματα (*Пиџања*), објавио је Константин Ласкарис у Милану 1476. Његова граматика била је прва књига на грчком објављена у Италији (опширније Т. М. Manzano, *Konstantinos Laskaris: Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist*, Hamburg 1994).
- <sup>2</sup> Вала је уз подршку краља Алфонса V Арагонског објавио *Declamatio de falso credita et ementita donacione Constantini* 1440. године. Због тога се 1444. нашао на суду инквизиције. Међутим, због породичних веза и заштите краља Вала је избегао казну.
- <sup>3</sup> Уп. Н. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung III*, München 1997, 15-26.
- <sup>4</sup> Цитат преузет из: М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd 2000, 77.
- <sup>5</sup> У то доба већ су се појавиле јеврејске граматике. Најпознатија је *De rudimentis hebraicis libri* (1506), чији је аутор Јоханес Ројхлин (Johannes Reuchlin, 1455-1522), немачки филозоф и хуманиста.
- <sup>6</sup> Уп. М. Peri, *Intelektualna*, 65-71.
- <sup>7</sup> P. K. Tull, *Methods of Interpretation*, in: Dictionary of the Old Testament: Historical Books (The IVP Bible Dictionary Series), Bill T. Arnold & H. G. M. Williamson (ed.), Westmont/Illinois 2005, 683.
- <sup>8</sup> *Tractatus theologico-politicus*, cap. VII, 230/231.
- <sup>9</sup> *Tractatus*, 238/239.
- <sup>10</sup> A. Suelzer, *Modern Old Testament Criticism* (JBC), New Jersey 1969, 591.
- <sup>11</sup> *Histoire critique Vieux Testament*, 1670.
- <sup>12</sup> J. Morinus, *Exercitationum biblicarum de Hebrei Graecique textus sinceritate Libri duo*, Paris 1669.
- <sup>13</sup> R. Simon, *Histoire critique*, 335.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, 334.
- <sup>15</sup> Н. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung IV*, München 2001, 90.
- <sup>16</sup> *Прегјовор*, Ib; уп. I, I, 3f.
- <sup>17</sup> Дуго времена Р. Симон је био тек једва познат лик. Тек након другог светског рата промовисане су његове идеје преко француско-католичких библиста. Он се данас сматра оцем римокатоличке библијске науке. У време католичко-апсолутистичке Француске (17. век) слободно истраживање Библије било је готово онемогућено. Сам појам „критичко“ изазивао је сумњу и неразумевање. Опширније видети Н. G. Reventlow, *Epochen*, 89-90.
- <sup>18</sup> L. Capellus, *Critica sacra*, Paris 1658.
- <sup>19</sup> A. Suelzer, *Modern*, 592.
- <sup>20</sup> *Institutiones ad fundamenta linguae Hebraeae. Quibus via panditur ad ejusdem analogiam restituendam et vindicandam. In usum collegii domestici*, Leiden 1737.
- <sup>21</sup> *Institutiones Ad Fundamenta Linguae Hebraeae*, 1766.
- <sup>22</sup> J. Hahn, *Gesenius* (TRE 13), 39.

- <sup>23</sup> Прво издање речника из 1810/12. године насловљено је: *Hebräisch-deutsch Handwörterbuch über das Alte Testament*. Друго издање се појавило 1823. године под насловом: *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. До ауторове смрти изашло је више издања. Од 1865. године наслов је: *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Последњу обраду 17. издања речника извршио је F. Buhl. Речник је и данас, поред свих каснијих открића, у великој мери употребљив.
- <sup>24</sup> *Hebräische Grammatik* објављена је први пут 1813; до Гезениусове смрти (1842) објављена је још 13. пута. Више пута је дорађивана, и данас важи као један класични уџбеник старојеврејске граматике.
- <sup>25</sup> W. Wiefel, *Michaelis* (TRE 22), 713.
- <sup>26</sup> Критички однос према тада устаљеној хришћанској рецепцији неких старосавезних места Михаелис износи у својим књигама: *Abhandlung über die Ehegesetz Mosis*, 1755; *Mosaische Recht*, 1770–75; *Kritischen Collegium über die drey Psalmen von Christo*, 1759.
- <sup>27</sup> *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Brüssel 1753.
- <sup>28</sup> Уп. К. Koenen, *Astruc Jean*, <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon> (15. 02. 2010).
- <sup>29</sup> Видети опширније Н. G. Reventlow, *Epochen*, 175–189.
- <sup>30</sup> G. Horing, *Semler* (TRE 31), 144.
- <sup>31</sup> *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, 1771–75.
- <sup>32</sup> A. Suelzer, *Modern*, 593.
- <sup>33</sup> G. Horing, *Semler*, 146.
- <sup>34</sup> R. Smend, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament*, Basel 1958, 16.
- <sup>35</sup> *Einleitung in das Alte Testament*, 1780–83.
- <sup>36</sup> L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in christliche Kirche*, Jena 1980, 608.
- <sup>37</sup> Н.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritische Forschung des Alten Testaments*, Neukirchen <sup>2</sup>1969, 149.
- <sup>38</sup> О. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, <sup>3</sup>1964, 214.
- <sup>39</sup> A. Suelzer, *Modern*, 594.
- <sup>40</sup> P. K. Tull, *Methods*, 685.
- <sup>41</sup> M. Peri, *Intelektualna*, 248.
- <sup>42</sup> К.-Н. Bernhardt, *De Wette* (TRE 8), 617.
- <sup>43</sup> Ово је скраћени назив Де Ветеве дисертације, у којој он показује да је Пнз различит од остале четири књиге Петокњижја и да је дело неког млађег аутора. Опширније видети Н. G. Reventlow, *Epochen*, 228.
- <sup>44</sup> *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1818.

- 45 J. Gronden, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 115.
- 46 У том контексту треба посебно поменути мислиоце као што су: Август Бек (August Böckh, 1785-1867), Јохан Дројзен (Johann G. Droysen, 1808-1884) и Вилхелм Дилтај (Wilhelm Dilthey, 1833-1911).
- 47 W. Dilthey, *Gesamelte Schriften V*, Leipzig/Berlin 1921, 144.
- 48 *Philosophie der Geschichte*, 1831.
- 49 Уп. Ch. Bultmann, *Vatke* (TRE 34), 553.
- 50 *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883.
- 51 A. Suelzer, *Modern*, 596.
- 52 Појам *Religionsgeschichte* или *Religionsgeschichtliche Schule* у библијској науци означава једну теолошко-егзегетску школу, чији се почети могу видети осамдесетих година 19. века. Тада је у Гетингену група младих теолога научника, окупљена око Албрехта Ричла (Albrecht Ritschl, 1822-1889), кренула у правцу компаративног изучавања религије. Истакнути представници ове школе били су: Х. Гункел, А. Ајхорн, В. Вреде (W. Wrede, 1859-1906), В. Босе (W. Bousset, 1865-1920) и др. Значајни представници ове школе били су Х. Винклер (H. Vinckler, 1863-1913) и Ф. Делич (F. Delitzsch, 1850-1922). Обојица су заступали идеју панвавилонизма.
- 53 Уп. H. Gunkel, *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte*, in: *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 31.
- 54 Појам *Formgeschichte* (историја облика) промовисао је новосавезник Мартин Дибелијус (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919).
- 55 Уп. H. Gunkel, *Grundprobleme*, 33.
- 56 *Ibidem*, 36.
- 57 *Ibidem*, 31.
- 58 H. Gunkel, *Genesis* (HK 1/1), Göttingen 1901.
- 59 *Ibidem*, 1.
- 60 *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1928-33.
- 61 Уп. *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels von Samuel bis Hosea* (SAT II), 1910, <sup>2</sup>1921; *Die Anfänge Israels, vom zweiten Buche Mose bis Richter* (SAT I/2), 1914, <sup>2</sup>1922; *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 18), Göttingen 1913.
- 62 *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938.
- 63 A. Suelzer, *Modern*, 600.
- 64 U. Becker, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2005, 103.
- 65 Видети W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 69), Göttingen 1956.
- 66 U. Becker, *Exegese*, 81.
- 67 *Überlieferungsgeschichtlichen Studien*, 1943.

- 68 Научници сматрају да је могуће видети више редакторских захвата у девтерономистичкој историји. Тако је први састављач и писац дела био историчар, затим се могу видети слојеви пророчки оријентисане струје, и коначно законски елементи. Уп. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testament* (ThW 1), Stuttgart <sup>4</sup>1989, 110-125.
- 69 W. Zimmerli, *Ezechiel 1–24* (BK XIII/1), Neukirchen Vluyn <sup>2</sup>1979, 106.
- 70 Уп. Ch. Levin, *Das Alte Testament*, München <sup>2</sup>2003, 25.
- 71 W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, II Vols, ICC, Vol. I: 1986, Vol. II: 1996, I, lxxxiii: „What is meant by a *rolling corpus* is that small pieces of pre-existing text trigger exegesis or commentary. MT is to be understood as a commentary or commentaries built on pre-existing elements of the Jeremianic *corpus*“.
- 72 *Psalm 89: A Study in Inner Biblical Exegese*, in: *Biblical and Other Studies*, A. Altmann (ed.), Cambridge 1963, 29-46.
- 73 *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- 74 B. M. Levenson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of legal Innovation*, Oxford 1997.
- 75 B. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford, 1998.
- 76 W. M. Schniedewind, *Society and the Promise to David: A Reception History of 2 samuel 7:1-17*, Oxford 1999.
- 77 Y. Zakovitch, „And You Shall Tell Your Son...“: *The Concept of the Exodus in the Bible*, Jerusalem 1991.
- 78 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985, 2–5; уп. Idem, *The Hebrew Bible and the Exegetical Tradition*, in: *Intertextuality in Ugarit and Israel*, J. C. de Moor (ed.), Leiden 1998, 15-30.
- 79 Опширније видети K. Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung: Aspekte der Forschungsgeschichte*, in: *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Steck*, R. Kratz/T.Krüger/K.Schmid (hg.), (BZAW), 2000, 1-22.
- 80 W. M. Schniedewind, *Innerbiblical Exegesis*, in: *Dictionary of the Old Testament: Historical Books* (The IVP Bible Dictionary Series), Bill T. Arnold & H. G. M. Williamson (ed.), Westmont Illinois, 2005, 503.
- 81 Уп. M. Fishbane, *The Hebrew Bible and the Exegetical Tradition*; K. Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung*.
- 82 Негде после Другог светског рата дошло је до извесног обрта на релацији егзегеза – археологија. Ранија археологија је пре свега покушавала да резултате истраживања доведе у блиску везу са библијским текстом. Често се хтелo показати колико су библијски текстови валидни као историјски документи, доказивало се да је „Библија ипак у праву“. На том пољу се посебно истакао Вилијем Олбрајт (William F. Albright, 1891-1971), један од зачетника библијске археологије. У том правцу нарочито је ишао Јигел Јадин (Yigael Yadin, 1917-1984), који



је према каснијој духовитој опаски „у једној руци држао Библију, а у другој ашов“. Међутим, с временом се све више показивало да библијски текстови и археолошка истраживања немају толико додирних тачака. То је методолошки радикално одвојило егзегетски рад на текстовима и археолошка истраживања. С друге стране, истраживања су показала да је на територији некадашњег Израила постојала материјална култура давно пре библијских времена. Археологија је изишла из оквира библијских времена, па се раније названа „Библијска археологија“ све више зове „Археологија Палестине“. Уп. М. Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt, <sup>2</sup>2007, 55-62.

<sup>83</sup> Уп. U. Becker, *Exegese*, 123-124.

<sup>84</sup> Уп. М. Oeming, *Biblische Hermeneutik*, 51-55.

<sup>85</sup> U. Becker, *Exegese*, 116.

<sup>86</sup> Ibidem, 117.

<sup>87</sup> B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; Idem, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; Idem, *Canon and Community: a Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984.

<sup>88</sup> Уп. С. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in: *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, J. Van Oort/U. Wickert (hg.), Kampen 1992, 148-173.

<sup>89</sup> Уп. Ј. Дрејн, *Увођење у Нови Завет*, Београд 2004, 630.

<sup>90</sup> Уп. М. Oeming, *Biblische*, 43.



Није једноставно свеобухватно представити ангелологију позног јудаизма. Пре свега, још много тога није поуздано утврђено. У сваком случају, ангелологија овога доба доста се разликује од класичне старосавезне. Може се узети као тачна чињеница да се у каснијем јудаизму ради о развоју раније ангелологије. То је свакако било условљено различитим, спољашњим и унутрашњим факторима. Ангелологија се посебно развила у апокалиптичкој литератури (Ен, 2Вар, Јуб).<sup>1</sup> Тамо где се са посебним занимањем прати откривање Божије воље у историји, посебно у непосредној будућности, влада посебно интересовање за веснике који ту вољу саопштавају. Додуше, тенденција развоја ангелолошких представа приметна је већ у постегзилним списима, као код Јова (1 6; 2 1), Данила (7 10; 10 5; 12 7) и Товије (3 17; 8 3; 12 15). Извесно је да је у том периоду постојало општераспрострањено веровање у анђеле, али на основу сачуваних података тешко је говорити о томе да се у позном јудаизму развила систематска ангелолошка доктрина.<sup>2</sup>

Ангелологија позног јудејства је веома сложена. Постоје читаве армије анђела. Стотине њих познати су по именима. Међутим, у већини предања помиње се тек мали број анђела. Чак и они који се највише помињу немају исту улогу и значај у различитим предањима. Негде је Михаил најузвишенији, понегде Гавриил, док је у једном од предања највиши анђеол Метатрон. Службе им се често преплићу. Разлог томе лежи у многострукости познојудејског предања. Један број Јевреја живео је у Вавилонији, други у Александрији, било их је у Сирији, Малој Азији и другде. Поготово када су ове земље ушле у оквир Римске државе, али наравно и раније под Персијанцима,

Селевкидима и Птолемеидима. Свакако, и тада је већина Јевреја боравила у Палестини. Живећи међу многим народима, долазили су под различите утицаје који су се с временом преплитали и даље развијали. То је био процес који је трајао столећима. Највише се говори о персијским утицајима. Ипак, важно је напоменути да ангелолошка интересовања нису била подједнако заступљена у свим круговима постегзилног јудаизма. Док су се есени веома занимали за анђеле,<sup>3</sup> још више развијајући народне представе, садукееји су одбацивали таква схватања (Дап 23 8).<sup>4</sup>

Феномен развоја ангелологије често се доводи у везу са развојем свести о Божијој трансцендентности. Између Бога и света појављује се све већи „онтолошки јаз“. То би се могло тумачити тако да су анђели преузели неке раније Јахвеове функције, те да је дошло до извесног истискивања Бога из просторно-временских оквира. Питање је, свакако, врло комплексно. С једне стране, феномен божанских посредника и хипостаза присутан је у религијама израилског окружења, али и каснијој јелинској философској мисли. Ипак, на основу опште слике познојудејске религиозности може се говорити о извесном развоју свести Божије трансценденције, али не у смислу истискивања Јахвеа из света у корист анђела, него у смислу наглашавања Бога кроз анђеоске ликове. Величина израилског Бога огледа се у његовој доминацији над небеским и земаљским светом. Ту се пре ради о једној генијалној теолошкој концепцији изазваној општим стањем. Насупрот очигледној земаљској безначајности Израила, изабраника Божијег, Бог је у сфери крајње стварности, небеској сфери, показао да је прави цар свега. Божија моћ и величина се приказују помоћу најимпресивнијих модела земаљске моћи познатих писцима ових текстова, као што су царски двор и његова моћна хијерархија официра и службеника. Другим речима, слика анђеоске хијерархије је замишљена као начин релативизације земаљске структуре власти и моћи са којом је Израил морао да се натиче у овом периоду.<sup>5</sup> То што је Бог створио много анђеоских службеника у обављању његове воље не значи нужно да је

он удаљен од света и да је те службе препустио анђелима. Пре би се рекло да овај феномен показује Бога као општег господара над свиме што постоји, великог и кадрог да спроведе своју вољу у свако доба и на сваком месту.<sup>6</sup>

Осим тога, ангелологија је теолошка област која је најподложнија различитим утицајима. Сама чињеница да се веровало да постоје „тисуће тисућа“ анђела указује на могућност да се међу њима нађу анђели многих народа. С друге стране, човекова „домишљања“ на овом пољу веома су креативна, тако да није чудо што се с временом развила богата и разнолика ангелологија. Томе иде у прилог и чињеница да је тада монотеизам био довољно јак да му није претила опасност са те стране. Док је год библијској религији претила опасност политеизма, ангелологија се није могла развити.<sup>7</sup> Истовремено наглашавање Божије трансцендентности је на неки начин отварало места за многе анђеоске ликове који су у све већој мери извршавали Божије налоге на земљи,<sup>8</sup> у смислу посредовања Бога преко анђеоских сила и једног дубљег и личноснијег односа према свету који је створио Бог. Тиме су многе народне представе о анђелима дошле до јачег изражаја, док су раније биле потискиване ван рубова јахвеизма.

## 1. ОПШТЕ АНГЕЛОЛОШКЕ ПРЕДСТАВЕ

Стотине тисућа анђела, по каснијим јудејским представама, окружују престо Божији (Дан 7 10; 1Ен 71 8; 2Вар 21 6; 48 10; 4Језд 8 21). Они непрестано славе Бога (1Ен 39 13; 2Ен 8 8; 17; 22 3; 42 4; ЗвЛв 3 8), образујући „војску небеску“ (Нем 9 6), која у хоровима велича Бога (2Ен 20 4) и спремно чека његове заповести (1QH 3 35c). Анђели имају и друге службе. Милиони анђеоских бића налазе се на различитим небесима (ЗвЛв 3 2c.5-8); читав космос испуњен је анђелима. То су бесмртна бића (1Ен 15 4,6), која је Бог по неким схватањима створио првог дана (Јуб 2 2).<sup>9</sup> Они су весници, слуге и пратиоци Божији, који у свету испуњавају вољу Божију.<sup>10</sup> Свет није космос уређен мр-

твим природним силама, него је оживљен анђелима. Ништа у природи није мртво, него је све прожето анђелима. „Нема ствари на свету, чак ни једне травчице, на којој није постављен један анђео“.<sup>11</sup> Анђели су постављени над сунцем, месецом и звездама (1Ен 72–82; 2Ен 11; 19).<sup>12</sup> Све појаве у природи: ветар, севање муња, падавине (Јуб 2 2; 1Ен 60 11-21), затим годишња доба (Јуб 2 2; 2Ен 19 4), воде (1Ен 61 10; 66 2; 69 22; 2Ен 19 4), све је подређено анђелима.

Анђели су бестелесне природе (1Ен 15 6; ААвр 19 6),<sup>13</sup> односно ватрене природе (2Вар 21 6; 59 11; 2Ен 1 4с; 20 1; 29 1, 3; 30 1). Они се не хране земаљском храном (Тов 12 19) него узимају ману небеску (Пс 78 25 [LXX]; Прем 16 20; 4 Језд 1 19). Када се појављују на земљи, постају видиви, али се не јављају у материјалном телу, него само у облику човека (Дан 8 15; Тов 5 4с; 1Ен 1 4). Приликом јављања показују се у красоти (1Ен 1 5), обучени у платно (Јез 9 2.11; 10 2с.6; Дан 12 6) које је беле боје (ЗвЛв 8 2). Окружени су златом (2Мак 3 25) или ватром (2Ен 29 3); јављају се громким гласом, док им лице бљешти као муња.<sup>14</sup> Човек се скрива од погледа анђела (1Дн 21 20). Некада су замишљани као крилата бића.

Анђели се јављају људима као Божији весници (Дан 14 33; Тов 3 17). Они се пред Богом залажу за људе и њихове молитве приносе пред Бога (Тов 12 15; 1Ен 99 3; ЗвДн 6 2). Анђели су заштитници људи (Дан 3 49; 2Мак 11 6; 15 22с; 1Ен 100 5; ЗвД 3 10; ЗвДн 6 5; ЗвЈс 6 7) који их спасавају од опасности (Тов 3 17; 2Мак 15 23). Сваки појединац стоји под заштитом нарочитог анђела (1QS 4 15с); тог анђела чувара додељује Бог (3Вар 12 3; 13 1; 2Ен 19 4). Анђела има и сваки народ (Дан 10 13, 20; Јуб 15 31с; 1Ен 89 59; 90 22.25). С друге пак стране, анђели извршавају казну Божију над људима (1Дн 21 12.15с.27; 1Мак 7 41; 2Вар 6 4с; ЈА 25 6), итд. Без обзира на велики број предања и различитих улога и позиција које анђеоска бића имају у њима, могуће је направити извесну класификацију анђеоских ликова и редова.

## 1. КЛАСИФИКАЦИЈА АНЂЕЛА ПРЕМА ОСНОВНОЈ СЛУЖБИ

Под овим се подразумевају службе које врше анђели. Ранији класичан назив за службу гласника – *mal'âk*, ἄγγελος – у позном јудаизму постаје назив за посебна бића, која су се претходно сретала под именом „синови Божији“ или „свети“ (Јов 1 5; 15 15; Пс 89 6, 8; Ам 4 2; итд.). Анђели се схватају искључиво као духовна бића (1Ен 15 6; Јуб 1 25; 15 31). Они су духови (*rûhôt*, πνεύματα). То се јасно види код 1Ен 39 12: „Свет је Господ духова, он напуни земљу духовима“. Ти духови сада се јављају са више назива, као што су: „синови неба“ (1Ен 6 2; 13 8; 14 3; 1QS 4 23; 11 8; 1QH 3 22), „свети“ (Зах 14 5; Сир 42 17; Прем 5 5; Јуб 17 11; 31 14; 33 12; 1Ен 1 9; ЗвЛв 3 3; 1QS 11 8; 1 QM 12 1, 4; 1QH 3 22; 4 25; 10 35), „свети анђели“ (Тов 11 4; 12 15; 1Ен 71 8с; 1QM 7 6), „божански“ – *'e'hîm* (1QM 1 10с; 14 15; 17 7; 1QH 7 28; 10 8), „неспавајући“ (1Ен 39 12с; 40 2), „кнежеви“ (Дан 10 13, 20с; 12 1; 1QS 3 20; 1QM 13 10.14), „дивни“ (2Ен 21 1,3; 1QH 10 8) итд. Наравно, и даље се зову „војска“, „војска небеска“ и „војска са висине“ (1Ен 60 1; 4Језд 6 3; 8 21; 2Вар 21 6; 48 10; 59 11). Сви они су Богу подређени духови.<sup>15</sup> Бог неприкосновено влада над свим анђеоским редовима. Он је „Кнез божанских, Цар дивних и Господ свих духова“ (1QH 10 8).<sup>16</sup> Условно се може говорити да постоји више категорија анђела, на основу њихове примарне службе. То су: *анђео шумач*, *анђео заспиујник*, *неспавајући* – *сѝражари*, *анђели славе*, *анђели суда*, *анђели унишћења* и *кажњавања* итд.

### 1.1. АНЂЕО ТУМАЧ

Списи настали после ропства у Вавилону говоре о више врста анђела, или тачније о више функција које поједини анђели врше. Необичан је *анђео шумач* (*angelus interpres*) који се јавља у Књизи пророка Захарија (1 9.13; 2 3); он се не треба мешати са другим анђелима који се сусрећу у Књизи пророка Захарија. Анђео тумач се први пут појављује код Језекила (40 3-4). Пророк га описује као

човека, који њо изледу беше као од бакра, с ужем ланеним у руци и с њирском мерачком. Његова улога се састоји у тумачењу визија које је пророк имао: *И њроџовори ми њај човек: Сине човечији, њледај очима својим и слушај ушима својим, и узми на ум све шњо ћу њи њоказати, јер си доведен овамо да њи њокажем; кажи дому Израилову све шњо видиш.*<sup>17</sup> Слично га описује и пророк Захарија: *Ојети њодиоџ очи своје и видех, њле, човек, и у руци му уже мерачко* (2 1). Анђео и њему тумачи виђења. У овом се огледа значајна разлика између Захарије и пророка пре егзила, где, на пример, Амос (7 1-6) непосредно препознаје Божију вољу. Такође, и између других предегзилних пророка и Јахвеа не постоји посредник. *Анђео њумач* се појављује у Књизи пророка Данила (7 16; 8 15; 9 22; 10 5; 12 8), тумачећи му виђења. Његово појављивање је карактеристично за апокалиптичку литературу (уп. 1Ен 40 8; 46 2; 52 3; 54 4; 4Језд 5 15.20).

#### 1.2. АНЂЕО ЗАСТУПНИК

Поред анђела тумача појављује се идеја о *анђелу засџуџнику* једног народа,<sup>18</sup> што сведочи Дан 10 13.21; 12 1. Већ у Преводу седамдесеторице (Пнз 32 8) Бог је разделио народе постављајући међе „*ката џриџмон џггелон џеоџ*“.<sup>19</sup> Анђели народа су небески представници појединих народа. По неким мишљењима, ово је својеврсно васкрсавање старих националних богова.<sup>20</sup> Тој поставци свакако иду у прилог ранији извештаји из Пнз (17 3; 29 26), где се помињу богови других народа. Овакве представе добиле су нови облик у каснијим списима. Ранији богови народа сада су доживљени као анђели. Израил има такође свог анђела. Код Данила, Михаил је важио као заштитник јеврејског народа. Кумранска секта Есена га је држала за спаситеља Израила.<sup>21</sup> Ратници су његово име исписивали на штитовима (1QM 9 15).<sup>22</sup> Анђели персијског и јелинског народа се не именују (10 13.20), него се појављују као противници Михаила и Гавриила.<sup>23</sup> Овде се називу нити својеврсног космичког (не метафизичког) дуализма, борба светла и таме.



Представе о анђелу народа су, поред већ наведених старосавезних одломака, имале још нека јака теолошка упоришта у ранијим библијским списима, поготово када се ради о Анђелу јеврејског народа. То је сада могао да буде Анђео Господњи који је извео Израил из Египта. Још је упадљивији лик „Војводе војске Господње“ (Ињв 5<sup>14</sup>). Затим *mal'āk jhwh*, који је десетковао асирску војску (2Цар 19<sup>35</sup>; Ис 37<sup>36</sup>). Сцена из Зах 3 такође говори о Анђелу Господњем, који стаје на страну првосвештеника Исуса, што не мора да значи да он штити личност једног човека, него заступа интерес народа у целини.<sup>24</sup> Михаил је углавном представљан као тај анђео, али о томе ће више речи бити нешто касније. С друге стране, остаје отворено питање да ли су се анђели народа развили из идеје анђела чувара појединца,<sup>25</sup> или се десило обратно, мада није искључена ни могућност да су се ове идеје развиле паралелно, независно једна од друге.

### 1.3. НЕСПАВАЈУЋИ

Занимљиви и свакако вредни помена су *анђели сѝражари*, који непрестано бдију – *несѝавајући*. Они су замишљани као небески стражари који својим сјајним очима посматрају сва дела људска, ноћу и дању.<sup>26</sup> Прве библијске потврде налазимо у Дан 4<sup>13.17, 23</sup>, где се небески стражар назива *'îr*. Врло је занимљиво, мада и не сасвим јасно, како је долазило до поистовећивања анђела са звездама. У равинској теологији постојала је јасна представа да су анђели ватрене природе. На једном месту (2Ен 29) каже се: „Тада од стене (неба, јер се небо схватало као камена, кристална маса – прим. аут.) Ја (Бог) одсекох један велики огањ, и од њега начиних редове бестелесних војски. И њихово оружје бејаше огањ, и хаљине њихове огањ пламени“. Можда би решење требало тражити у неким уобичајеним семитским астролошким представама. У сваком случају, изгледа да су звезде схватане као жива бића, то јест анђели.<sup>27</sup> Као господар анђела – звезда важио је арханђел Уриил (1Ен 72).

Изнад анђела тумача, анђела народа и неспавајућих, постоје анђели који узносе славу Јахвеу. У постегзилном периоду *mal'âqîm* (анђели) нису нужно били Божији весници, него су схватани и као небеска бића којима је служба слављење Бога. У тој улози анђели се појављују нарочито у псалмима: „Благосиљајте Господа анђели његови...“ (Пс 103 20), или: „Хвалите Господа на небесима, хвалите га на висини. Хвалите га сви анђели његови (*qôl mal'qâw*)...“<sup>4</sup>. Оба псалма су постегзилна.<sup>28</sup> У њима се анђели доживљавају као најзвишенија небеска бића. По каснијим јудејским предањима, миријаде анђела окружују престо Божији (Дан 7 10; 1Ен 71 8; 2Вар 21 6; 48 10; 4Језд 8 21), непрестано славећи Бога (1Ен 39 13; 2Ен 8 8; 17; 2Ен 20 4; 22 3; 42 4; 3ВЛв 3 8).

## 2. АНЂЕОСКИ РЕДОВИ

Познојудејске ангелолошке представе карактеристичне су и по томе што у њима постоји феномен анђеоских редова или скупина. Негде се помињу четири скупине анђела: *офаними*, *серафими*, *хајиоџи* и *анђео слуџа* (*bChag. 12b*). У словенском Еноху (20–22) говори се о више анђеоских редова. Тако су на шестом небу четири реда: *анђео свих људских душа*, *седам финикса*, *седам херувима* и *седам шестокрилих* (*серафима* из Ис 6 2). На седмом небу су: *арханђели*, *бесћелесне силе*,<sup>29</sup> *јосјодсџива*,<sup>30</sup> *начала*,<sup>31</sup> *власџи*,<sup>32</sup> *херувими*, *серафими*,<sup>33</sup> *јресџоли*,<sup>34</sup> *мнојооки*,<sup>35</sup> *офаними* (изгледа да су овде офаними персонификовани точкови из Јез 1 15). У етиопском Еноху 61 10 анђели се именују: *војска небеска*, *сви свџи на висини*, *војска Божија*, *херувими*, *серафими*, *офаними*, *сви анђели силе*, *анђели власџи*. У четвртој глави ЗвАд анђели су распоређени на следећи начин: 1) *анђели* (појединачна); 2) *арханђели* (они на Божији захтев дају живот творевини); 3. *начала* (анђели метеоролошких услова); 4. *силе* (анђели звезда); 5. *власџи* (спречавају демоне да разруше свет); 6. *јосјодсџива* (анђели народа); 7.

*йресїѡли*; 8. *серафими*; 9. *херувими*. Карактеристично је да се, у односу на раније старосавезне списе, херувими и серафими сврставају у анђеоске редове.

У Завештању Левијевом анђеоски редови су раздвојени на различита неба. На другом небу су *анђели који кажњавају*; на трећем су *силе војној лоїора* – *δυνάμεις τῶν παρεμβολῶν* који су спремни да казне Сатану; на четвртом небу су *свѣти* – *ἅγιοι*; на петом су *Анђели лица Госїѡдњеї* – *ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου*; на шестом небу су анђели који се залажу за људе; док су на седмом небу *йресїѡли* и *власїи* (*θρόνοι, ἔξουσία*).<sup>36</sup> Богате ангелолошке представе могу да се нађу и у јеврејском Еноху, где постоји најмање пет система анђеоских класа.<sup>37</sup> Неки од ових анђеоских редова појављују се у Новом Савезу. Апостол Павле разликује седам анђеоских редова (Гал 3 19; Еф 1 21; Кол 1 16; 2 10; 1 Сол 4 16; Јев 2 2). Један од редова о којима говори апостол чине *арханђели* (1 Сол 4 16), они су већ у позном јудејству били познати.

227

Ангелолошке представе позног јуданизма као израз специфичног теолошког дискурса

### 2.1. АРХАНЂЕЛИ

Први пут се, изгледа, арханђели помињу у грчком Еноху (20 7).<sup>38</sup> Код Товије се Рафаил представља као: *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων*, док се у ЗвЛв не прави јасна разлика између назива *ἄγγελοι τοῦ προσώπου κυρίου* и *ἀρχάγγελοι*. Иначе, српска реч „арханђел“ долази од грчке *ἀρχάγγελος*, што значи први анђеѡ, првоанђеѡ. Од других су се анђеѡла разликовали по томе што су имали лично име; неки од њих, као нпр. Уриил, понегде важе као кнежеви анђеѡске војске (1 Ен 20 1). На другим местима наступају као анђеѡ звезда (2 Ен 19 2), поготово када је реч о Уриилу кога 1 Ен 82 7 доживљава као господара над звездама. Начелно се веровало да су узвишенији од анђеѡла, што се види у 2 Ен 19 3, где стоји: „Ово су арханђеѡли, који су изнад анђеѡла, и они уређују сав живот, небески и земаљски“; тиме се показује њихова одговорност пред Богом за космички ред.

Њихов број у различитим списима осцилира. Углавном се говори о седам, шест или четири арханђеѡла. У 1 Ен

29 <sup>1</sup> помиње се седам арханђела<sup>39</sup> по именима: *Уриил*, *Рафаил*, *Рајуил*, *Михаил*, *Сариил* (или *Сариквиил*), *Гавриил* и *Рамаил*. Иста књига говори о четири престопа арханђела (1Ен 9 <sup>1</sup>; 40 <sup>1</sup>): *Михаилу*, *Гавриилу*, *Уриилу* и *Рафаилу*; нешто даље (40 <sup>3</sup>) уместо Урила стоји *Фануил*.<sup>40</sup> Словенски Енох зна за три арханђела: *Михаила*, *Гавриила* и *Фревоила њисца*. Седам првоанђела помиње се и у ЗвЛв 8. Јерусалимски таргум на Пнз 34 <sup>6</sup> помиње шест арханђела: *Михаил*, *Гавриил*, *Метайрон*, *Јефиил*, *Уриил* и *Јефефија*. У Вазнесењу Исаијином говори се да на сваком небу, окружен анђеоским војскама, столује по један велики анђеоски. <sup>41</sup> У 3Ен арханђели су распоређени по небесима, идући одозго: 1) *Михаил* – Аработ; 2) *Гавриил* – Макон; 3) *Шайакиил* – Ма’он; 4) *Шахакиил* – Зебул; 5) *Бадариил* – Шехаким; 6) *Бајакиил* – Раки’а; 7) *Пазриил* – Вилон. Упркос томе што су именовани, само двојица од њих имају јасно изражену персоналност – Михаил и Гавриил.<sup>42</sup> Поред њих, нешто више се зна о Рафаилу и Уриилу.

### 3. ИМЕНА АНЂЕЛА

У познојудејским предањима, укључујући ранохришћанске и гностичке текстове тешко је и приближно одредити број именованих анђела. Постоји велики број варијација имена, где није јасно да ли се ради о једном анђеоском лику или два различита са сличним именом. тако се појављују: *Јаоил* – *Јехоел*, *Панијел* – *Фануил*, *Пазрил* – *Пахадиел*, *Сарил* – *Сараил* итд. Етимологију многих имена тешко је одредити. Она су у великом броју случајева теофорска; често име анђела одређује особине или функције које врши. Понекад је име анђела идентично именима неких старосавезних личности, нпр. Давид, Каин, Уза, Рагуил итд. Од великог броја анђеоских ликова ми ћемо навести само неколико најпознатијих, то јест оних о којима има нешто више сачуваних података.

Посебно место међу анђелима заузима *Михаил*.<sup>43</sup> Име „Михаил“ (Μιχαήλ) изводи се од *mî* = „ко“; *k<sup>e</sup>* = „као“; *’êl* =

„Бог“, то јест *mikâ'él* – „Ко је као Бог“. У Дан Михаил је небески кнез Израила (10<sup>13.21</sup>; 12<sup>1</sup>), небески ἀρχιστράτηγος (2Ен 22<sup>5</sup>; 33<sup>9</sup>; 3Вар 11<sup>4.6-8</sup>; 13<sup>3</sup>; ЗвАвр 1с). Он се, заправо, од свих канонских књига појављује само код Данила, где се први пут и јавља име „Михаил“.<sup>44</sup> Као арханђел сусреће се у 1Ен 71<sup>3</sup>; 3Вар 11<sup>8</sup>; АМој 1; 22; 38; 43; АСед 14<sup>1</sup>; ЗвАвр 1; ЗвСл 1<sup>6</sup>. На другим местима јавља се као један од четири анђеоска кнеза (1Ен 9<sup>1</sup>; 10<sup>1.4.9.11</sup>; 40<sup>2-10</sup>; 71<sup>8.13</sup>; QМ 9; 15; АМој 40; Сиб 2<sup>215</sup>), и као такав постављен је на једној од четири стране крај трона.<sup>45</sup> Другде се сусреће као један од шест или седам арханђела (1Ен 20<sup>5</sup>).<sup>46</sup> У јудејским параболама приказује се окружен са шест младића (изворно арханђела), као онај који изграђује јудејску ἐκκλησία.<sup>47</sup> Михаил је посебно близак Богу (ЗвНф 8<sup>4</sup>; 9<sup>1</sup>), он непрестано слави Бога (1Ен 40<sup>4</sup>), и важи као посебан Божији литург (ЗвАвр 15: ὁ ἐμὸς λειτουργός) који чува кључеве небеске (3Вар 11<sup>2</sup>: ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν).<sup>48</sup> Михаил је небески велики свештеник (4Вар 11сс; *Chag.* 12b)<sup>49</sup> чији се олтар налази на четвртом небу (уп. Отк 12<sup>10</sup>). Он на олтару небеске светиње приноси жртву (*Chag.* 12b).

Као анђео народа, Михаил је сажалив и милостив, стога се и назива „милостиви, дуготрпељиви Михаил“ (1Ен 40<sup>9</sup>); у Узношењу Исаије за њега се каже: „*magnus angelus Michael deprecans semper pro humanitate et humilitate*“ (9<sup>23</sup>). Он је заступник (συνήγωρ) који се за Израилце моли код Бога (1Ен 68<sup>4</sup>; *Joma* 77а).<sup>50</sup> Истовремено је анђео суда (1Ен 54<sup>6</sup>),<sup>51</sup> велики „кнез Сиона, кнез Јерусалима“ (ТгЈ1 136<sup>7с</sup>). На крају дана он ће стати на страну свога народа (Дан 12<sup>1</sup>; 1Ен 90<sup>14</sup>). Михаилова владавина над божанским бићима одговара Израиловој владавини над „сваким телом“ (1QМ 17<sup>5-7</sup>).<sup>52</sup> Поред Гавриила, Рафаила и Уриила, арханђео Михаил је постављен на крају живота (4Језд 6<sup>1с</sup>), он прати душе умрлих на онај свет (ЗвАвр 1<sup>20</sup>). Као анђео народа, Михаил је и законодавац;<sup>53</sup> он је дао Мојсеју закон (АМој 1; уп. Гал 3<sup>19</sup>).

Михаил је анђео који води Еноха (1Ен 24<sup>6</sup>; 71<sup>3с</sup>) и доводи га пред Бога. Иначе Михаил, по неким другим пре-

дањима, борави на седмом небу (3Ен 17 3), и са Гавриилом и Рафаилом господари над седам светских простора (*Zohar Gen.* 39b); он је анђеоски вођа читавог света. Михаил стоји у врху седамдесет анђела народа (ЗвНф 8 4; 9 1). Он зна тајну формулу којом је створен и уређен свет (1Ен 69 14-25), чиме се доводи у везу са стварањем. Тројица људи који су посетили Аврама код мамријског дуба, по каснијем равинском предању, била су три анђела. У средини је био Михаил, а са стране Гавриил и Рафаил. Михаил најављује Сари да ће родити сина Исака (*Jota* 37a). Он је био онај који се рвао са Јаковом и благословио га (ТгЈ1 на Пост 32 24).<sup>54</sup> Михаил је водио народ кроз пустињу (Авот на Изл 23 20),<sup>55</sup> и са другим анђелима сахранио је Мојсеја (ТгЈ1 на Пнз 34 6). Арханђел Михаил је побио Сенахерибову војску пред Јерусалимом (2Цар 19 35; мдИзл 18 80c) и спасао тројицу младића из ужарене пећи (Дан 3; мдПост 44 27d).<sup>56</sup>

У овим јудејским предањима Михаил се готово поистовећује са старосавезним Анђелом Господњим. Он и Гавриил су „цареви војска“ (мдБр 11 162d), али Михаил је још узвишенији. Михаил је највећи анђеоски „анђеоски који стоји на најузвишенијем месту“ (АМој 10), стоји Богу с десне стране (мдБр 2 31) и заједно са Богом бори се против Сатане.<sup>57</sup>

Етимологија имена *Гавриил* није јасна као код Михаила. Јеврејско име *gavri'el* (грч. Γαβριήλ) могло би да значи „човек Божији“ или „снага Божија“ (уп. мдБр 2 137c; Сиб 8 459: *σθεναρὸν δέμας*) или, пак, „Бог се силно показао“, како је мислио Марин Нот.<sup>58</sup> Гавриил се од канонских списа појављује једино у Дан (8 16; 9 21), где пророку Данилу тумачи виђења (8 16-26; 9 21-27).<sup>59</sup> Он је један од арханђела (2Ен 21 3), један од четворице великих анђела (1Ен 9 1; 10 1.4.9.11; 40 9; 54 6; 71 8c.13; АМој 40; Сиб 2 215). Додуше, на другим местима уврштен је у ред шест (ТгЈ1 на Пнз 34 6) или седам великих анђела (1Ен 20 7). Он се заједно са Михаилом, Рафаилом и Уриилом појављује на крају живота (4Језд 6 1c). Са Михаилом, Рафаилом и Фануилом учествује на суду и баца Азаела и његову војску у ужарену пећ (1Ен 54 6). Захваљујући имену, Гавриил је важио као господар сила (1Ен 40 9).

Као један од четворице великих анђела, он стоји на једној од четири стране поред престола Божијег (мдБр 2 137c). По једном другом предању, Гавриил се налази на шестом небу (3Ен 17 1) и заједно са Михаилом и Рафаилом влада над седам светских простора (*Zohar Gen.* 39b).<sup>60</sup> Он и Михаил су „поглавари анђеоских војски“ (мдБр 11 162d). Гавриил је важио и као анђео огња (3Ен 14 4; мдПс 117 § 3 240b).<sup>61</sup> Он је у опису Аврамовог гостољубља у Пост 18, по каснијем јудејском предању (*Joma* 37a), био један од тајанствених гостију, заједно са Михаилом и Рафаилом. Заједно са Михаилом и другим анђелима био је присутан приликом Мојсејеве смрти (ТгЈ1 на Пнз 34 6; мдПнз 11 208a); спасао је тројицу младића (Дан 3) из ужарене пећи (мдИзл 18 80c). У гностичким списима Гавриил игра важну улогу. Он је један од седам наузвишенијих анђела (*gn. Gemme, DAL* 1, 2, 2157). Он се чак појављује изнад седам арханђела. Јавља се у лику орла.<sup>62</sup> У Новом Савезу Анђео Гавриил најављује Захарији рођење Јована Крститеља (Лк 1 11-20) и Марији рођење Христа (Лк 1 26-38).<sup>63</sup>

Поред Михаила и Гавриила, запажену улогу у познојудејској ангелологији играо је *Рафаил* (‘Раφαήλ). Значење имена *ῥαφαῖ ἐλ* је „Бог је спасао (исцелио)“<sup>64</sup> или, пак, по неким мишљењима, „спаси, о Господе“. Рафаил наступа као многоструки помоћник људи (Тов 3 16; 5 4; 7 9; 8 2; 9 1.5; 11 1.7; 12 15). Он је један од седам анђела који „на небесима доносе молитве светих и ступају пред Славом Светога“ (Тов 12 15). Он је заштитник од болести и рана (1Ен 40 9). Рафаил савладава и окива у Горњем Египту демона Асмодеја (Тов 8 3). По једном предању, Рафаил је један од четворице анђеоских кнежева (1Ен 9 1; 10 1.4.9.11; 40 9; 54 6; 71 8c.13; АМој 40; Сиб 2 215), по другом један од шесторице или седморице (1Ен 20 3). Као и Михаил, и Рафаил се назива ἀρχιστράτηγος (4Језд 1 4). Он слави изабраника (Месију) и оне које је Бог код себе изабрао (1Ен 40 5). Рафаил је и у каснијем јудејском предању један од четири велика анђела. Он је један од оних анђела који стоје уз Божији трон. Поред тога, Рафаил стоји у вези са сунцем. Он је анђео првог недељног дана. У раном хришћанском предању Рафаил је

један од најраније створених анђела (ЕвВрт 4 29). Саобразно самом имену, он важи за анђела оздрављења.<sup>65</sup> Поготово је његова улога наглашена у коптској Цркви.

Име Уриил (*'ûri'êl* – Οὐριήλ) доводи у везу са светлошћу – *'ôr*. Стога би само име требало да значи „светлост је Бог“ или „светлост Божија“. Уриил се нигде не помиње у библијским списима. У интертестаментарној и равинској литератури сусреће се у различитим улогама. Он је арханђел (ЗвСлм 2 4), један од четворице великих анђела (1Ен 9 1; 10 1.4.9.11; АМој 40; Сиб 2 215), а појављује се и међу шест или седам првоанђела (1Ен 20 2). Повезивање са *'ôr* значило би да је он регент звезда небеских.<sup>66</sup> По 1Ен 20 2, он је постављен над војском небеском и тартаром (уп. 1Ен 33 3; 72 1; 74 2; 75 3; 79 6; 80 1; 4Језд 4 1; 5 20; 10 28; Сиб 2 229 – Уриил разваљује врата ада). Посебна Уриилова служба је посредовање приликом откривења (1Ен 10 1). Он је један од четири велика анђела (мдБр 2 137с) и као такав стоји на једној од страна поред Божијег престола. На неким другим местима појављује се у групи од шест анђела (ТГЈ1 на Пнз 34 6). Он важи за анђела планета. Уриил је на посебан начин повезан са судом; он на суду отвара врата пакла (Сиб 2 228с) и доводи мртве пред лице Бога судије (Сиб 2 229–235; ДПт 6), и при томе им поново даје дух и душу (ДПт 4).<sup>67</sup> Као и Рафаил, и он је један од анђела које је Бог створио на самом почетку (ЕвВр 4 29). Заједно са Гавриилом чини облак од огња (уп. Изл 13 21); они воде праведнике у (есхатолошку) Свету земљу (АИЛ 39 4).<sup>68</sup>

Још је један анђео има значајно место у ангелологији позног јудаизма, називан је *Метатрон*. Он је један од најкомплекснијих анђеоских ликова. Одавно се воде расправе о етимологији ове речи, која у јеврејском гласи *m'et ât rôn*.<sup>69</sup> Чини се највероватнијим да се овде ипак ради о позајмљеним јелинским речима, и то *μετὰθρόνον*, то јест „Анђео који стоји на страни трона“<sup>70</sup> или *μετὰ (τὸν) θρόνον*, што би значило „Следећи од трона“, то јест Бога.<sup>71</sup> У овом контексту то конкретно значи да је он Божији заступник, после Бога највећи ауторитет. Метатрон се назива *šar harânîm*, што значи „Кнез лица Божијег“. Он



гледа Бога лицем у лице и налази се у његовој непосредној близини.<sup>72</sup> Као што се пред Божијим троном налази завеса, тако се и испред његовог трона налази застор (3Ен 10 2). Његов трон, као и Божији, окружују огањ, ветар и земљотрес (15 2). У сликовитим представама јеврејског Еноха (3Ен) он је представљен као “други Бог”, то јест Метатрон се у 3Ен 9; 10; 12 означава као “мали Јахве”.<sup>73</sup>

Равини су у каснијој традицији Метатрона егзегетски повезивали са Изл 23 21, где се помиње Анђео Господњи за ког се каже: „Јер је моје име у њему“. Тако на једном месту (*bSanh.* 38b), приписано рави Наману<sup>74</sup> који је говорио о рави Идиту и његовој расправи са јеретиком при тумачењу Изл 24 1, стоји: „Један отпадник рече рави Идиту: зашто се каже: „И рече (Бог) Мојсеју: изиђи горе ка Господу“? Треба ли то да значи: „Попни се горе код мене“? Овај (рави) одговори: „То је рекао Метатрон, чије је име исто као и његовог Господа, како се већ зове: „Јер је моје име у њему“ (Изл 24 1)“. На то криво додаде отпадник: „Треба ли се он онда обожавати?“ Рави Идит одговори: „То значи »l tmr vw« – »немој му се противити«, тиме хоће рећи: »l tmjrnj vw« – »ти не треба са њим да га замениш““. Метатрон, дакле, носи, као и Бог, име „Јахве“.<sup>75</sup> Додуше, “мали Јахве”, али наведени примери указују да су се нека типично божанска својства приписивала Метатрону.

Бог га назива *na'ar* – „младић“, „пратилац“, „слуга“ (3Ен 3 2).<sup>76</sup> У таргуму на Пнз 34 6 Метатрон се помиње заједно с арханђелима Уриилом, Јефилом и Јефифијем. Њих четворица односе на небо Мојсејеву душу након смрти. Ови арханђели се зову „Учитељи мудрости“.<sup>77</sup> Метатрон се сусреће у једном равинском предању које говори о узношењу Елише бен Абује (Ахер),<sup>78</sup> као небески писар који свакодневно записује заслуге Израила (*bChag.* 15a). Ахер, пошто је видео Метатрона да седи, верује да постоје два Бога на небу. Због тога касније постаје отпадник.<sup>79</sup> Метатрон се појављује и као учитељ. Наиме, превремено умрлу децу, чије душе посећују „небеску школу“, поучавају Тори Бог и Метатрон (*bAbot Sara* 3b). Равини су се у овом случају позивали на Ис 28 9. Метатрон открива Мојсеју небеске тајне (3Ен 48 7.10d).

Метатрон није само небески писар и учитељ, него је и небески свештеник: „У време када Свети – слава му – нареди Израилцима да саграде скинију и, завршавајући (заповест), наложи служећем анђелу да се сагради скинија на висини. То је „светиња младога“, чије је име Метатрон, и у њој ће приносити духове праведника за уклањање грехова Израила у данима изгнанства“ (*B<sup>e</sup>midbar*, пар. 12 на Бр 7 1). Метатрон се моли код Бога за праведнике<sup>80</sup> и посредује у молитвама Израилаца.<sup>81</sup> Чак се показује у улози гласника. После пада анђела (Пост 6 1-4), Метатрон силази са неба и најављује потоп.<sup>82</sup> Негде је представљен као лестве које је Јаков видео у сну (Пост 28 12): „Лества младића Метатрона, који је већи од својих другова распоном од пет стотина година, и свих кнежева који су над народима...“<sup>83</sup> То значи да повезује овај свет са оним.

Врло важну улогу Метатрон игра у 3Ен. Ипак, ови извештаји не чине јединствену целину. Заправо, они делом веома одударују једни од других. То се објашњава компилаторским карактером 3Ен. С једне стране, Метатрон је кнез и господар над анђелима (3Ен 4 8). Седамдесет анђела народа њему су потчињени. Он је „кнез овога света“ (10 3; 14 1; 48 9) и кнез свих кнезова (48 4). Он влада над највишим анђелима, над Елимом, Ерелимом, Тафсаномом; њему су потчињени Самаил и анђели природних појава. Појављује се као анђеоло планета. Метатрон има седамдесет имена, онолико колико има језика на земљи (3Ен 3 1; 48 9с; уп. 48 5d).<sup>84</sup> Једно од његових имена је „Јаоил“ (’*Јаоїл*). На глави му је царска дијадема, са 49 (= 7x7) драгих каменова (12 3); на круни му је Бог исписао слова којима су створени небо и земља (13 1).<sup>85</sup> Он зна све тајне мудрости и Тору. Све тајне неба и земље њему су познате (48 4). Коначно, он спроводи Божије одлуке на земљи (48 10).

С друге пак стране, у ангелолошким деловима (3Ен 17-28) Метатрон се не помиње у трећој анђеолошкој хијерархији. По стиховима 30 2 и 38 3, Метатрон није „кнез овога света“. У неким каснијим уметцима (10 3; 16) видљива је јасна тенденција да се умањи Метатроново достојанство. Тако се за њега каже у 10 3: „Учинио сам га

кнезом и господарем над свим кнежевима мога царства и над свом децом небеском, изузев осам великих кнежева, који су уважавани и поштовани, који су названи „Јахве“, по имену њиховог цара“.<sup>86</sup> У глави 16 извештава се о већ поменутој Ахеровој причи (*bChag.* 15a). Метатрон је кажњен са седамдесет огњених удараца јер се није поклонио и пристао да буде слуга. Од тада Метатрон, иако остаје на небу, не седи више на престолу.

Метатрон се у неким предањима доводи у тесну везу са Енохом, односно Енох се поистовећује са Метатроном. Готово на самом уводу 3Ен (1. гл.) Енох-Метатрон се јавља као Анђеолова тумач (*angelus interpres*), који Јишмаелу бен Елиши открива тајне седмог неба (4–6). Ипак, лик Енох-Метатрон је изнад анђела. Бог га уздиже за кнеза и господара анђела (4 5), упркос протесту тројице служећих анђела, Уза, Аза и Азаела (4 6). Зато што није био на почетку стварања врховни анђеолова, на небу га називају „младић“ (4 10). По главама 6 и 48с, Шекина се налазио на земљи до доба потопских нараштаја, али тада бива узнесен на небо (6 1; 48 1с; уп. Пс 47 6).<sup>87</sup> Енох је тада заједно са Шекином узнесен на небо.<sup>88</sup> Разлог Еноховог узношења је његова праведност, савршеност и вера. Поистовећење Еноха са Метатроном, врховним анђелом, значило је да Енох-Метатрон преузима(ју) дотадашњу функцију небеског свештеника, коју је вршио арханђел Михаил.<sup>89</sup>

Име *Јаоил* састављено је од јеврејских речи *jhw* и *'l* (’Јао и ’л), и значило би „Јахве (је) Бог“. Јаоил се налази на седмој повшини испод свода (ААвр 10 9). Појављује се као један од анђела који подучава певању носаче Божијег трона (ААвр 10 10; 18 10). Тело му је слично сафиру, лице хрисолиту, коса снегу, венац на глави му је као дуга, одело пурпур; у руци држи златни жезал (11 2). „Јаоил“ и „Јаоил Јах“ (*jhw'l jh*) су имена Метатрона (3Ен 48 1d). „Јаоил“ се употребљава и као Божији надимак. У каснијим јудејским враџбинама он се са другим анђелима и архонима призива као θεός.<sup>90</sup>

*Ариил* (*'ari'êl*, ’Ари’л) значи „лав Божији“ или „стадо Божије“. У Старом Савезу се појављује као надимак Јерусалима

(Ис 29 1); такође и као лично име (Језд 8 16). Важио је као анђеоло недеље, док је у гностичким списима господар ветрова.<sup>91</sup>

*Јефефија* (*jfhfjh*) би требало да значи „лепота Божија“. Важио је као „кнез закона“, то јест Торе (3Ен 48). Он је један од шест арханђела (ТГ1 на Пнз 34 6); он је са другом петорицом великих анђела сахранио Мојсеја.

*Јефиил* (*jôfi'êl*), као и Јефефија, значи „лепота Божија“. На први поглед би се рекло да је реч о истом анђелу, међутим Јефиил се у ТГ1 на Пнз 34 6 налази у истом низу са Јефефијом. Јефиил је такође једно од имена Метатрона (3Ен 48D1).

*Херувиил* (*k'ruvi'êl*) је „херувим Божији“. Он је према неким предањима „кнез“ херувима (3Ен 22 1, 11, 16). Представљен је као космички див; висок као седмо небо, широк као његова дужина (3Ен 22 3). Личи на ужарени угаљ, лице му је пламтећа ватра. На глави носи дијадему са Божијим именом. Крила му покривају тело (3Ен 22 8), и сав је окружен ватром (3Ен 22 9).

*Раџуил* (*r'û'êl*, 'Ραζουήλ) значи „Божији пријатељ“.<sup>92</sup> Арханђеоло који је један од шест, односно седам првоанђела (1Ен 20 4; 2Ен 33 6 – ту се појављује под именом Расуил). Раџуил води Еноха (1Ен 23 4), а прати га и на небо (2Ен 33 5). У средњовековном јудаизму важио је за анђела месеца адара. У неким хришћанским текстовима он је такође један од седам великих анђела.

*Рамаил* (*r'maj'êl*, 'Ραμαήλ) значи „узвишеност Божија“. Анђеоло суда правде (2Вар 55 3). Он је, по једном предању (2Вар 63 7), био Анђеоло Господњи који је побио 185.000 Сенахерибових војника (2Цар 19 35; Ис 37 36). У каснијим астролошким текстовима сматран је анђелом среде.<sup>93</sup>

*Сариил* (*sari'êl*, Σαριήλ) значи „мој кнез је Бог“. Он је један од четири врховна анђела (QM 9 15) или један од шест, то јест седам арханђела (1Ен 20 6). Постављен је над нечистим духовима. Касније постаје анђеоло месеца тевета.

*Фануил* (*r'ni'êl*, Φανουήλ) или „Анђеоло лица Божијег“. Анђеоло који се уместо Уриила појављује у четвртој групи највиших анђела (1Ен 40 9; 54 6; 71 8с.13). Он је задужен за покајање и наду оних који треба да наследе вечни живот (1Ен 40 9), одбијајући Сатану да се дотакне места где су праведници.

Са Михаилом, Гавриилом и Рафаилом одређује суд и баца Азазела са његовом војском у велику огњену пећ (1Ен 54 6).

Поред ових, у познојудејским, често и у гностичким, а касније и хришћанским текстовима могу да се нађу стотине именованих анђеоских ликова. Набројаћемо само нека од њих: *Аваил* – „његов отац је Бог“;<sup>94</sup> *Агонаил* – анђеоски месеца кислава; *Ананаил* – може да значи „облак Божији“; он уводи људе у тајне (1Ен 69 2); *Арахил* – „велики кнез“, представник силе Божије (3Ен 18 14с); *Азаил* – служећи анђеоски (3Ен 4 6) који, с друге стране, заједно са Азом и Узом наводи људе на идололатрију (3Ен 5 9, уп. 1Ен 6 7); *Азбуја* – „велики кнез“, један од шест анђеоских вођа, који праведнике и побожне одева у одећу живота (3Ен 18 22); *Бадариил* – анђеоски града (крупе; 3Ен 14 4), један од седам првоанђела који управља трећим небом (3Ен 17 1с); *Баракиил* – „од Бога послан“; *Бедурос* – анђеоски краја живота (АЈезд 6 1с); *Докиил* – „Божија финоћа“ или „Божија оштроумност“, чувар врата северног ветра, на суду држи вагу (ЗвАвр 13); *Дубиил* – анђеоски Персијанаца (3Ен 26 12); *Гагриил* – „зид Божији“, преварио Еву и учи људе смрти (1Ен 69 6); *Галилиил* – „точак Божији“, анђеоски сунца (3Ен 14 4); *Галисур* – открива тајне Торе (3Ен 18 16); *Гедураишиил* – „велики кнез“, представник силе Божије (3Ен 18 13); *Завулеон* – анђеоски краја живота (4Језд 6 1с); *Зајзајил* – заједно са Михаилом и Гавриилом пратио Бога при смрти Мојсејевој (мдПнз 11); *Зазриил* – „велики кнез“ представник силе Божије (3Ен 18 12с); *Зарфиил* – анђеоски срдње (3Ен 14 4); *Исџираил* – анђеоски месеца шевета и седмог дана, посредник откривења (1Ен 10 1); *Кадишиил* – „свети Бог“, кнез над петим светским простором (*Zohar Gen.* 39b); *Кадумиил* – „од Бога“, владар над другим светским простором (*Zohar Gen.* 39b); *Кокбиил* – „звезда Божија“, анђеоски звезда (3Ен 14 4) и тајних савета (1Ен 69 2); *Нааририил* – „слуга Божији“, велики кнез (3Ен 18 10с); *Најанаил* – „Бог је дао“, анђеоски ватре и месеца шевета; *Нуриил* – „анђеоски ватре“ и вођа ветрова (1Ен 82 13); *Офанаил* – „точак Божији“, анђеоски месеца (3Ен 17 5); *Пахадиил* – „страх Божији“, анђеоски поретка, један од седам првоанђела (3Ен 17 1); *Педаил* –

владар светског простора (*Zohar Gen.* 39b); *Пелиил* – анђеоло месеца ава, постављен над чудом мудрости; *Рагверил* – кнез серафима и служећи анђеоло пред Богом (3Ен 27 1cc); *Рафайшаил* – анђеоло планета (3Ен 46 2); *Разиил* – „тајне Божије“, анђеоло тајни и учитељ Адамов;<sup>95</sup> *Ремиил* – један од седам првоанђела (1Ен 20 7, грчки текст); *Рикдил* – кнез који стоји крај меркабе (3Ен 19 1); *Салаишиил* – анђеоло који је пратио Јездру (4Језд 5 16); *Самаил* – анђеоло који гаји рајско дрво или винову лозу (3Вар 4 8); *Симкиил* – анђеоло одлуке, постављен над душама умрлих у пороку (3Ен 44 3); *Седекиил* – „правда Божија“, одева душе које долазе на небо;<sup>96</sup> *Сарафиил* – кнез серафима (3Ен 26 1-8); *Софериил* – „лепота Божија“, један од шест првоанђела са крилима (3Ен 18 25); *Суриил* – анђеоло месеца тишрија, начињен силом ватре;<sup>97</sup> *Тајас* – један од великих кнежева (3Ен 18 5); *Тахариил* – „Бог је чист“, кнез над првим светским простором (*Zohar Gen.* 39b); *Туриил* – анђеоло који људима одаје тајне (1Ен 69 2); *Хагриил* – анђеоло планете; *Фалшиил* – „спасење кроз Бога“, анђеоло народа (4Језд 5 16); *Цервиил* – анђеоло над јачином, помогао Давиду у борби са Голијатом (Псевдо-Филон, *Ant. bibl.* 61, 5); *Шахакиил* један од седам анђела који је на четвртном небу (3Ен 17 3)... Читава творевина је испуњена анђелима и под њиховом контролом.

\* \* \*

На основу изложеног, без обзира на то што је ово тек елементарни увид, да се закључити да се у појединим траговима позног јудаизма развила једна специфична теологија. У њој је наглашено место припадало ангелолошким и сликовито-визуелним представама. Феномен познојудејске (али и ранохришћанске) ангелологије вишеструко је занимљив. Наиме, тај чудесни свет небеских ликова играо је важну улогу у религијској свести тадашњег човека. Карл Ранер, посматрајући тај феномен више из теолошко-икономијске перспективе, дефинисао је познојудејску ангелологију као претходницу или припрему за каснију хришћанску христологију.<sup>98</sup> Та констатација је у основи тачна. С једне стране, постоји много познојудејских и ранохришћанских текстова у којима постоје врло

блиске везе између божанског и анђеоског. У познојудејским текстовима постоје анђеоски ликови који на неки начин представљају “малог Јахвеа”, или се сâм Јахве јавља под видом анђела. У ранохришћанским текстовима постоје многе идентификације Христа и анђела.

Међутим, поред овога постоји још један занимљив феномен. Наиме, свет анђела и безбројних небеских ликова може се посматрати и из перспективе религијске свести као такве. То је једна специфична теолошка свест, која се манифестује у визуелно-сликовитим категоријама. Теологија се изражава кроз слике – феномен иначе карактеристичан за израилску мисао. Ипак, анђеоски ликови су често више од слике, они су заправо фотофаније Бога и творевине с једне стране, и антрополошко-антропоморфне представе, с друге. Они су пројаве бића и перцепција бића – чудесан спој Божанског, човековог и природног. Снага ангелолошких представа посебно се огледа у догађајности такве теологије. Теолошки исказ кроз слику и имагинацију анимира целовитост човековог бића, појачава религијски доживљај. Он напада отворене егзистенцијалне пориве теолошког, етичког и естетског карактера. Истовремено, он богато изражава тајну постојања и живота. У једном персонализованом узлету спаја светове: Бога, човека и остатак творевине. Религијска свест конституише се тако што другост доживљава као личност, као присност. Наравно, постоје и опасности таквог теолошког исказа и доживљаја. Он може да одведе до необузданих фантазија и апокалиптичког лудила. То су реалне опасности овакве теологије. С друге стране, оне су временски и просторно ограничене – везане за одређену културу, њен особен начин мишљења и перцепцију стварности. Уз то, ангелолошке представе позног јудаизма нису биле општеприхваћене, поготово не у таквој форми. Оне су више израз одређених духовних струјања, у којима се и развијала апокалиптичка књижевност.

Занимљиво је да у каснијој појмовно-спекулативној теологији, која се сусреће код каснијих отаца Цркве: Јустина Философа, кападокијаца, Максима Исповедника, Гри-

горија Паламе и других, такав теолошки дискурс уступа место другачијем теолошком промишљању и језику. Апокалиптичке слике и визије анђеоских бића на нивоу теолошког исказа могу се у извесној мери доводити у везу са разумним силама (λογική δύναμις или λογικός ὑπάρχων) код Јустина Философа,<sup>99</sup> логосима бића (τοῦ εἶναι λόγον) код Максима Исповедника<sup>100</sup> или фотофанијама (φωτοφάνεια) код Григорија Паламе.<sup>101</sup> Промена дискурса, наравно, не значи „укидање“ неухвативе стварности, него се иста на другачији начин предочава човеку као рецепијенту Божанске поруке. У основи, богатство теолошког исказа је неисцрпно и увек условљено предразумевањем оних људи који промишљају теологију. То су описи неухвативе стварности с којом човек долази у додир и у форми исказа је претаче у комуниколошки усвојене форме. Основна карактеристика познојудејских ангелолошких представа и теолошких исказа сведочи о богатој теологији слика и визија које су имале важну икономијску и егзистенцијалну димензију.



- 1 J. Michl, *Engel* (BThW), 230.
- 2 Уп. L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Eerdmans <sup>2</sup>1998, 25.
- 3 Уп. Јосиф Флавије, *Antiquitates Judaicae* 2, 8, 7 (142).
- 4 Уп. Иполит Римски, *Refutatio* 9, 30, 4.
- 5 L. W. Hurtado, *One God*, 26.
- 6 *Ibidem*, 27.
- 7 J. Michl, *Engel II (jüdisch)* (RAC V), 64.
- 8 J. Michl, *Engel* (BThW), 230.
- 9 По 2Вар 21 6 од вечности.
- 10 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, 101.
- 11 *Jalqut chadasch* 147, *Eisenmenger II*, 377.
- 12 H. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 102.
- 13 Уп. Филон Александријски, *De sacrificiis Abelis et Caini* 5: „ἀσώματος καὶ εὐδαίμονες ψυχαί“.
- 14 J. Michl, *Engel*, 232.
- 15 W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, H. Greßmann (hg.), Tübingen 1926, 321.
- 16 J. Michl, *Engel*, 231.
- 17 V. Hirth, *Gottes Boten im Alten Testaments. Die alttestamentliche Mal'ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung des Mal'ak-Jahwe-Problems*, Berlin 1975, 101.
- 18 Представе о анђелима народа нарочито су заступљене у Дан. Они такође објављају Јахвеове налоге, али се не означавају са *mal'āk*, него као *šar* – кнез.
- 19 Са преводом Септуагинте слажу се Вулгата и Самарјанско петокњижје. Међутим, масоретски текст у Пост 32 8 говори о *b<sup>e</sup>nê jîsrâ'êl* – синовима Израиловим. Открићем кумранских рукописа (пећина 4) дошло се до изворног јеврејског текста, где је стајало *b<sup>e</sup>nê 'êl* – синови Божији.
- 20 O. Plöger, *Das Buch Daniel*, Berlin 1969, 149.
- 21 QM XVII, 6.; или H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin 1958, 231.
- 22 E. Lose, *Michael* (RGG<sup>3</sup> 4), Tübingen 1960, 932.
- 23 По једном каснијем равинском предању, Самаел се звао анђео Римљана (3Ен 26 12; уп. W. Lueken, *Michael, eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christliche Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen 1898, 13). Представљан је као анђео зла – Сатана.
- 24 V. Hirth, *Gottes Boten*, 107.
- 25 Управо такво мишљење заступа Боце (*Religion*, 324).

26 W. Bousset, *Religion*, 323.

27 Ibidem.

28 Н.-Ј. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen, <sup>2</sup>1961, 702.961.

29 Уп. још 1а, 5а; 29, 3д; 33, 7b. Ознака „силе“ – δυνάμεις за један анђеоски ред има библијско упориште у Божијем имену *jhw h c'vā'ôt*, што Септуагинта обично преводи са κύριος τῶν δυνάμεων (уп. Grundmann, δύναμαι/δυνάμεις (ThWNT II), 297). Као δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ означавају се звезде (2Цар 17 16; 21 3, 5; 23 4; Пс 33 6); док 4Ен 20 1; 3Вар 1 8 и ЗвЈд 3 10 знају за ἄγγελοι (-ос) τῶν δυνάμεων. Нови Савез их помиње на три места (Рим 8 38; Еф 1 21; 1Пт 3 22).

30 Назив „господства – κυριότητες“ за анђеоски ред налази се још у 1Ен 61 10 као и у неким новосавезним списима (Еф 1 21; Кол 1 16).

31 „Начала – ἀρχαί“ као анђеоски ред помињу се још и у Рим 8 38; Еф 1 21; Кол 1 16.

32 „Власти – ἐξουσίαι“ налазе се такође у Еф 1 21; Кол 1 16; 1 Пт 3 22; поред тога, налазе се још у 1Кор 15 24; Еф 3 10; 6 12; Кол 2 10, 15.

33 Уп. још 1а, 6б и 22, 2h. Као анђеоски пар, херувими и серафими јављају се још у 21 1, као и у АМој 32. Иначе они обично са офанимима чине триаду (19 6; 22 2; 29 3; 1 Ен 61 10; 71 7). Касније се поново јављају у пару (3Ен 1 8; 6 1, 3).

34 „Престоли – θρόνοι“ први пут се појављују у Дан 7 9. Као анђеоски ред помињу се још у ЗвЛв 3, 8; Кол 1 16

35 Многооки су вероватно дупликат офанимима, исто као серафими шестокрилица (уп. 21, 1)

36 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 106.

37 1) погл. 17 8; 19–22; 25 – 28 6; 2) погл. 17 1–7; 3) погл. 18; 4) погл. 28 7–48а; 5) погл. 3–16; 48bcd, уз то део у поглављу 23: Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 106.

38 Ch. Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, Gütersloh 1996, 881.

39 По мишљењу већине библиста, идеја о седам арханђела религијско-историјски потиче од седам планетарних богова у старом Вавилону. Јачањем монотеизма у јудејству, ранија божанства су деградирани и сведена на ниво анђела. По Гункелу, кога наводе Босе (*Religion*, 325), у Вавилону је било шест планетарних богова којима се као седми додавао бог писар – Небо. Феномен седам анђела (људи), односно шест људи плус један писар налази се и код Јез 9 2–11.

40 По мишљењу Бетриха (*Henochbuch*, 881), чини се да су четири живота бића код Јез 1 5 подстакли представу о „анђелима лица“ (уп. Јуб 2 2; 31 14; ЗЛев 3 5; IQSb 4 25с; IQH 6 13), те представљају темељ за схватање „четири анђела Господња“ у 1Ен 40 2. Тако би се број од четири арханђела могао схватити као изворан (уп. 1Ен 9 1; 10; 21–36; 40 2–10; 54 6; 71 8, 9, 13; 87 2; 88 1–3; АЈезд 6 2; IQM 9 15с), на супрот касније развијеним

схватањима (уп. 1Ен 20 1-7; 81 5; 90 21; Тов 12 15; ЗвЛв 8 2; АМој 40). 1Ен 82 7 могао би да буде покушај комбиновања ових традиција. У стиху 19 1, Енох види седам одељења анђела, те се може претпоставити да се овде ради о арханђелима и њиховој пратњи (уп. 20 1).

41 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 106.

42 Ibidem, 107.

43 Уп. W. Bousset, *Religion*, 327.

44 E. Lose, *Michael*, 932.

45 *Midrasch Pesiqtha Rabbathi* 46.

46 J. Michl, *Engel VII (Michael)* (RAC V), 244.

47 W. Bousset, *Religion*, 327.

48 J. Michl, *Engel VII*, 244.

49 A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen I: Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*, Hildesheim ND 1967, 271.

50 W. Lueken, *Michael*, 22.

51 Изгледа да се у овој улози представља у синагоги из Дура Европоса (уп. J. Leroy, *RHRel* 138, 1950, 240).

52 E. Lose, *Michael*, 932.

53 J. Michl, *Engel VII*, 245.

54 *Jalqut Schim'oni* 1, 39, 2.

55 W. Lueken, *Michael*, 17.

56 J. Michl, *Engel VII*, 246.

57 W. Bousset, *Religion*, 327.

58 M. Noth, *Die israelische Personennamen im Rahmen der gemein-semi-tischen Namengebung*, Stuttgart, 1928, 190.

59 C. H. Hunzinger, *Gabriel* (RGG<sup>3</sup> 2), Tübingen, 1958, 1185.

60 Ibidem.

61 J. Michl, *Engel VI (Gabriel)*, 240.

62 Ориген, *Contra Celsum* 6, 30.

63 Занимљиво је да се Гавриил у неким ранијим хришћанским списима поистовећује са преегзистентним Христом, то јест Логосом. У обличју арханђела Гавриила Христос се јавио Марији, касније се пак оваплотио. Исто говори и Епифаније Кипарски „У Анђелу је говорио Христос. Господ, који је узео обличје слуге, сам се приликом оваплоћења обличновао, а Марија, примивши Реч као земља кишу, затрудне; сама Реч Божија учини од себе свети плод, узевши људску природу“ (*Ancoratus* 66, 6).

64 *Die israelische Personennamen*, 179.

65 Ориген, *Hom. in Num.* 14, 2.

66 W. Bousset, *Religion*, 328.

67 J. Michl, *Engel IX (Uriel)*, 255.

- 68 Ibidem.
- 69 Јункер сматра да се Метатрон изводи од латинске речи „metator“ – ратни чиновник који иде испред војске, тражећи и омеђавајући место за логор (Н. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Dan*, 60). Истог мишљења је и Боце, с тим што он говори само о његовој функцији изасланика (*Religion*, 354). Бехај држи да се реч Метатрон изводи од „מַטְרוֹן“ – гласник (R. Bechai, *Auslegung der Thora*, 98, col. 4). О различитим решењима опширније код Н. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew book of Enoch*, Cambridge, 1928, 125–142.
- 70 J. Michl, *Engel V*, 221.
- 71 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 149.
- 72 Ibidem, 151.
- 73 Н. Odeberg, *3 Enoch*, 82.
- 74 А. F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Leiden 1978, 168.
- 75 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 149.
- 76 J. Michl, *Engel V*, 223.
- 77 Н. Odeberg, *3 Enoch*, 95.
- 78 Елиша бен Абуја је танаит из 1–2. века, савременик рави Акиве и учитељ рави Маира, један од највећих познавалаца закона, од кога је касније одступио. Због тога је и добио апостатски назив „Ахер“ (*ahér*) – „други“, „отпадник“. О разлозима његовог скретања постоји више предања. Нешто опширније видети *Jüdisches Lexikon II*, Berlin, 1928, 365–367.
- 79 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 150.
- 80 На пример Мојсеја: мидраш *Tanchum waëthchannan* 5a.
- 81 *Jalqut chadasch*, 115, 1; 116, 2f.
- 82 А. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, 8.
- 83 По мидрашу *Зигови и дворови Ган Егена и њихови сјановници*: А. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, 63.
- 84 J. Michl, *Engel V*, 222.
- 85 Ibidem.
- 86 Одеберг претпоставља да се овде ради о гностичким упливима – „ὄυδοάς“ (*3 Enoch*, 85).
- 87 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 152.
- 88 По масоретском тексту и преводу Седамдесеторице, Енох није доживео потоп. Међутим, по самарјанском преводу другачије су избројане године живота претпотопских праотаца; по том бројању Енох је доживео дане потопа. Ову хронологију прати 1Ен.
- 89 Н. Bietenhard, *Die himmelische Welt*, 156.
- 90 Опширније видети: Е. Peterson, *Engel- und Dämonennamen, Nomina barbara* (RhMus 75), 1928, 404f.
- 91 Иполит Римски, *Refutatio* 5, 14, 5.

- <sup>92</sup> M. Noth, *Die israelische Personennamen*, 153f.
- <sup>93</sup> J. Michl, *Engel V*, 228.
- <sup>94</sup> E. Peterson, *Engel*, 393.
- <sup>95</sup> *Sepher Jezirah* 15b.
- <sup>96</sup> *Ibidem*, 341.
- <sup>97</sup> Иполит Римски, *Refutatio* 5, 14, 8.
- <sup>98</sup> Karl Rahner, *Angelologie* (LThK 1), 1957, 533–537.
- <sup>99</sup> Уп. *Dialogus cum Tryphone* 62, 2 (167 Goodspeed).
- <sup>100</sup> Уп. *Ambiguorum* 7, PG 91, 1068-1101.
- <sup>101</sup> Уп. *Тријаж* 1, 3, 5. Палама се уту ослања на раније текстове Псевдо-Дионисија (*De caelesti hierarchia* 1, 3, PG 3, 124 A; 7, 2, PG 3, 208BC; *De divinis nominibus*, 1, 4, PG 3, 592BC).



Стари Израилци су од времена ропства у Вавилону (587-539. пХ) своју религиозност све више усмеравали према књижи – јахвизам је постајао „религија књиге“. Било је то доба великог процвата библијске књижевности. Сакупљана су стара предања и теолошки осмишљено интегрисана у нове књижевне целине. Тај процес се наставио и у постегзилном периоду. Међутим, „раст библијског текста“ није могао да иде у недоглед. Многе књиге су већ биле у доброј мери обликоване, као и корпуси састављени од већег броја појединачних списа (нпр. Петокњижје). Уопште узевши, теолошко-литерарна продуктивност у позном јудаизму била је прилично развијена – цветала је мудросна, законско-историјска и апокалиптичка књижевност. То је свакако био један од разлога за формирање свести о томе да религијски текстови који су настали унутар шире јудејске заједнице немају исту *теолошку њезину* и општу важност у свакодневном животу. Из такве свести развио се концепт канона.<sup>1</sup> Морао је да се издвоји један број нормативних, прворазредних текстова спрам којих сви остали треба да се равнају. Међутим, као што ни већина списа или збирки књига нису настале у једном тренутку, тако ни канон није настао и коначно обликован „одједном и ту“. Настанак канона представља један знатно дужи процес, који је имао своју унутрашњу теолошку логику. Ту логику Чајлдс смешта у носећу конструкцију теологије канона као „дубоко у Писму укореењу сопствену свест“.<sup>2</sup> Сваки нараштај старих Израилаца у том процесу је имао важну улогу.<sup>3</sup> На самом почетку ваља указати на то да питање старосавезног канона нужно подразумева два комплементарна феномена: 1. Процес обликовања канона (канонски процес) и 2. Канонизовање светих списа (канонизација).

Процес обликовања канона или „канонски процес“ је појам који подразумева сакупљање и преношење отачких текстова од стране заједнице верујућих, која је у њима проналазила изразе сопственог искуства вере и у доброј мери на њима заснивала сопствену веру.<sup>4</sup> Древно признавање божанског ауторитета Писму праћено је понављањем прича у верујућим заједницама. Примарна функција канона у заједници верујућих је да помогне тој заједници у њеном саморазумевању (ко смо), да јој да смернице за живот (оно што треба да уради) и редослед својих веровања и наде (у шта да верујемо).<sup>5</sup> Сакупљени текстови били су надахнуће Израилу – путоказ који је водио ка Богу. Међутим, сакупљани и преписивани текстови у периоду „креативног раста текста“ теолошки су дорађивани. Библијско предање, а самим тим и текстови у канонском процесу нису били архивирани и заштићени од измена него су услед различитих “фактора споља”, као и унутрашњих теолошких порива прерађивани и модификовани. Текстови који су настајали у конкретним животним ситуацијама, кроз бројне редакције и теолошка осмишљавања, требало је да послуже у неким новим животним ситуацијама као надахнуће вере. Списи су будућим нараштајима остављани као мера адекватног исказа вере отаца.

Сам канонски процес био је прилично комплексан. Сабирање предања, нарочито за време ропства у Вавилону, подразумевало је селекцију и јаку теолошко-редакторску обраду.<sup>6</sup> Предања и текстови уобличавани су да, с једне стране, на што учинковитији начин изразе *Исјине вере*, а с друге, на њих се одражавао историјски тренутак чији су корени сезали у далеку прошлост. Негде су два предања уклапана у једну приповест (Пост 6-9) или су слагана једна поред другог (Пост 1 1 – 2 4а и Пост 2 4б – 2 25). Напетости између различитих предања делом су остале видиве и после коначне обраде текста (уп. 1Сам 9; 10 1-16; 11 и 1Сам 8; 10 17-25; 12 – монархистичко и антмонархистичко предање). Значај текстова зависио је од њихове употребе



вредности, од тога у којој су се мери одражавали на живот Израила. Да би се боље разумео канонски процес, треба обратити пажњу на два битна момента: а) образовање већих текстуалних корпуса и б) путеве канонског процеса.

а) Сакупљање и обрада текстова морала је да има извешан тематски оквир. То је, пре свега, значило да су се текстови почели груписати у веће целине. Тематско сабирање и употребна сврха одређених текстова суштински су се одразиле на формирање већих књижевних корпуса или збирки текстова. б) Канонски процес није био једнообразно-линеаран у смислу да се праволинијски развијао у читавом Израилу. У позном јудаизму, услед историјских околности, било је више теолошких фракција у којима канонски процес није био идентичан; тако је нпр. у неким круговима збирка пророчких текстова сматрана богонадахнутом (фарисеји), док је други нису сматрали светим списом (садукеји). Разлози различитости канонског тока засновани су, с једне стране, на теолошком сензибилитету одређених кругова, и с друге, услед различитих животних околности које код свих заједница нису биле истоветне.

#### 1. 1. ЗБИРКЕ ТЕКСТОВА

Само писање текстова већ је подразумевало њихово сабирање и чување. Светилишта су била углавном места на којим су се чували многи текстови (псалми, законици, родословља и др). За Самуила се на једном месту каже да *каза народу њрава царска и најиса у књију и сѡави је ѡред Госѡода* (1Сам 10 25). У време цара Језекије сакупљани су списи *које сабраше људи Језекије цара Јудина* (Пр 25 1). Када је цар Јосија вршио реформу култа, у Храму је пронађена „књига Закона“ (2Цар 22 8). Процес записивања и сабирања текстова био је у великом јеку за време ропства у Вавилону. У новом окружењу, услед национално-религијске угрожености, Израил се прилагодио новонасталој ситуацији.<sup>7</sup> Појавила се прва збирка таквих текстова – Петокњижје, чије језгро потиче неколико векова пре ропства. Ученици и настављачи ранијих пророка су, такође, сакупљали

и прерађивали списе великих учитеља. Већ груписање текстова малих пророка у једну књигу представља својеврсну збирку. Прављене су збирке богослужбених песама – Псалтир; сабиране су мудре изреке итд.

Феномен сврсисходног груписања текстова настављен је и у позном јудаизму. С краја другог века пХ имамо јасно сведочанство да је постојало неколико збирки отачких текстова. Преводећи Књигу Исуса Сираха, с јеврејског на грчки, његов унук 117. године пХ, у свом прологу помиње: *Многа су нам и велика добра даровали Закон, њороци и остали њисци који су следили њосле њих*. Из текста је видно да је у то доба постојало више збирки текстова. Наравно, постојали су и практични разлози груписања отачких текстова. Један од најважнијих је богослужбени, што се види на примеру псалама или збирке „пет свитака“. Књиге су се с временом могле све више груписати на основу различитих критеријума. То груписање у основи је значило почетак канонског процеса. У том периоду у збирке су могле да „улазе“ или „излазе“ поједине књиге.

Још од доба ропства у Вавилону, Тора (Петокњижје) је имала посебан ауторитет. У Нем 8 стоји да је Јездра код водених врата пред народом читао „књигу Закона Мојсејева“ (1). Може се рећи да од тада почиње процес канонизације Мојсејевог Петокњижја. Тора је за време ропства или непосредно после структурално укомпонована и све је више представљала важну теолошку тачку у животу познојудејских Израилаца (уп. Језд 7 6.11). У периоду после ропства она је једина важила као корпус „светих списа“. Доказ да је у то време само Тора имала посебан ауторитет јесте чињеница да Самарјани, који су се одвојили од Јерусалима, прихватају само Петокњижје. Иако су мишљења по питању разлижења Јевреја и Самарјана подељена,<sup>8</sup> ипак је до схизме највероватније дошло око 300. г. пХ, што значи да је до тог времена као свети текст поштована само Тора. Међутим, разлике које постоје у каснијем масоретском и самарјанском тексту указују на то да Тора није била „апсолутно недодирива“, то јест није имала такву врсту ауторитета да се после раздвајања нису могле појавити извесне корекције и

модификације у мањим текстуалним одељцима, мада није немогуће да су се те разлике појавиле још раније. Други важан доказ да је Тора имала посебан ауторитет јесте превод јеврејских списа на грчки. Наиме, половином 3. века пХ александријски Јевреји су почели да преводе Тору на грчки. На почетку је преведена само Тора, а остали списи су превођени касније. У Аристејевом писму говори се само о превођењу Закона, што значи да остали текстови још нису важили као прворазредни свети списи.<sup>9</sup>

Сасвим је сигурно да постоји више разлога због којих је Тора заузела посебно место у периоду позног јудаизма. Један од њих је чињеница да су свештенички кругови играли важну улогу у њеном формирању. Други, можда важнији моменат је то да је Израил у постизгнанском периоду постао религијска заједница са извесном аутономијом у оквиру великог Персијског царства. Аутономија се огледала у томе да се постизгнанско јудејство законски оријентисало око Торе, која је признавана од персијске власти као важећи закон за јудејску заједницу. Свештеник Јездра је носећи са собом Тору дошао у Јерусалим са дозволом персијских власти (Језд 7). Читање „Закона Мојсејева“ значило је прокламацију Закона и његову додатну сакрализацију. Персијанци су имали озбиљних разлога да у то доба буду попустљиви и благонаклони према Јудејцима јер им је са запада претила експанзија Грка, а Египат је био потенцијално жариште.<sup>10</sup> Јудеја је у то доба била стратешки важна провинција. С друге стране, Јудејци су на Тори градили и појачавали свој религијско-национални идентитет, легитимишући се као аутономна религијска заједница у Персијском царству. Тора је за изградњу заједнице врло конструктиван текст, било да је у питању заједница окупљена око јерусалимског Храма или Јудејци у дијаспори. Истицање Торе као светог текста имало је вишеструк значај.

У периоду после ропства, поред Торе (Петокњижја), појавила се још једна збирка старосавезних текстова. Била је то збирка пророчких списа. Она је као таква временски настала после Петокњижја. Делом је могла бити уобличена већ око 200. године пХ. Исус Сирах око 190. у

својој „Похвали оцима“ после Исаије, Јеремије, Језекила помиње дванаест пророка (48<sup>22</sup>–49<sup>12</sup>), што би значило да је он на основу неких груписаних текстова говорио о личностима пророка, а не на основу историјског редоследа деловања појединих пророка. Од којих је све књига била састављена збирка на коју указује Сирах, тешко је тачно одредити. Она свакако није била закључена, јер је и сâм Сирах свој текст доживљавао као пророчки: *Излићу науку ѿ ѿуић ѿророшиѿва, остиавићи је нарашијају бугућем* (24<sup>33</sup>). Остаје отворено питање у каквој вези су били девтерономистичка историја, псалми и мудросне књиге са пророчким текстовима. Историјске књиге су од почетка биле у блиској вези са Петокњижјем.<sup>11</sup> Има мишљења да су псалми изворно припадали збирци пророчких списа.<sup>12</sup>

У библијској науци се дуго веровало да је збирка пророчких текстова садржински била коначно оформљена крајем 3. или почетком 2. века пХ. Такво мишљење као главни аргумент узима претпоставку да Књига пророка Данила, настала око 165. године пХ, због каснијег настанка није ушла у *n<sup>e</sup>vi'im*.<sup>13</sup> Та теза се данас углавном одбацује. Главни разлог одбацивању ове тезе јесте сазнање да у то доба није било „канонске ортодоксије“, у смислу да нису све књиге имале истоветан канонски статус у различитим јудејским заједницама. Тако се нпр. у каснијим текстовима говори о Данилу као пророку (уп. Мт 24<sup>15</sup>; 4Q174<sup>1,4</sup>). У Кумрану је нађено осам копија Дан. Све су то показатељи да је Књига пророка Данила у многим јудејским круговима третирана као пророчка (*n<sup>e</sup>vi'im*). Уважавање Данила као пророка значи да ни пророчка збирка у то доба још није била коначно уобличена. На то посредно указује и једна расправа у Вавилонском талмуду (*Sabbat* 13b; *Chag.* 13a), у којој се полемише о ауторитету Књиге пророка Језекила из разлога што постоје противречности у погледу закона о свештеницима између Јез 40–48 и Изл 25–Бр 10. Неприхватање Дан у пророчку збирку каснијег јеврејског Танаха највероватније је изазвано теолошким разлозима каснијих рабина, поготово због наглашено трансцендентног, месијанског лика Сина Човечијег (7<sup>13–14</sup>).

Логичније би било претпоставити да је у периоду с краја 3. или почетка 2. века пХ поново порастао углед старијих пророка. То је било доба политичких превирања – борба Селевкида и Птолемеја на ширем простору Палестине. Рим је ратовао са Ханибалом, а ускоро су Римљани поразили Антиоха III Великог у бици код Магнезија 190. пХ. С друге стране, дух јелинизма све више је продирао међу саме Јудејце. Пророчка критика изгледала је све привлачнија и актуелнија, као да су се враћали дани Египта, Асирије и Вавилона. Кулминација се десила у доба Антиоха IV Епифана (175-163. пХ), када је селевкидски владар покушао да потпуно јелинизује јудејску заједницу. Упадљиво је то што је писац Књиге пророка Данила узео као парадигму пророка из шестог века. Апокалиптичарски кругови су се такође ослањали на пророчку традицију. Страх од спољашњих непријатеља и слабљење унутрашњег јединства, као и сумњива духовно-политичка оријентација кругова блиских храмовном естаблишменту утицала је на повећано интересовање за пророке. То је, свакако, значило да су пророчке књиге биле све занимљивије, а самим тим су више прикупљане и груписане.

Унук Исуса бен Сираха у прологу поред Закона и пророка помиње и трећу категорију списа „и остале отачке књиге (βιβλία)“. У једном кумранском тексту (4Q397,10), такође се помињу „Књига Мојсејева, Књиге пророка и Давид“. Код Лк 24<sup>44</sup> говори се о *Закону Мојсејеву, пророцима и псалмима*. У наведеним случајевима није сигурно шта се тачно подразумева под: „остале отачке Књиге“, „Давид“ или „псалмима“. Веома је заступљено мишљење да се ту ради о трећој збирци текстова, поред Торе и пророка.<sup>14</sup> Ипак, по свему судећи, вероватније је да се иза наведених исказа не крије никаква посебна збирка текстова. Заправо, пре би се рекло да у то време чак ни у пројекту није постојала збирка тог типа.<sup>15</sup> На то имлицитно указују неки новосавезни текстови. Матеј помиње „Закон и пророке“ (5 17), Лука исто говори само о „Мојсеју и пророцима“ (16 29.31; 24 27), Павле зна само за „Закон и пророке“ (Рим 3 21). Ништа мање важан аргумент у прилог овој тези може

се пронаћи и код ученог александријског Јеврејина – Филона. Он, око 50. године, на једном месту каже за терапеуте да у својим манастирима ништа друго не раде „већ [ту изучавају] законе и пророчанства која су изrekli пророци, те химне [псалме] и све остало [друге списе] што увећава и усавршава знање и побожност“.<sup>16</sup> Филон поред Закона помиње пророчке речи, псалме и други списе, што у преводу значи да постоје или две збирке или четири.

Питање броја збирки текстова делом компликују текстови нађени у Кумрану. То се поготово односи на историјске (девтеронимистичке) књиге, које се у каснијем рабинском канону смештају у збирку *n'vi'im*, као рани пророци. Научници су, вођени структуром јеврејског канона, задуго сматрали да су историјске књиге одавно (3. век пХ) биле интегрисане у пророчку збирку. Међутим, темељна истраживања кумранских рукописа показују да су ИНв, Суд, 1/2Сам и 1/2Цар припадале групи књига које су биле „другачије преписиване, чуване, преношене, састављане и уређиване, превођене, цитиране, ређане, тумачене и одобраване“, од Петокњижја, малих пророка, псалама и Јова.<sup>17</sup> Посредан доказ да су те књиге имале мањи „степен светости“ јесте то да се за њих нигде не користе уобичајене фразе цитирања: „као што је написано“ или „у Писму се каже“. Поред тога, Петокњижје, Исаија, неки мали пророци и псалми тумачени су уз помоћ јединственог кумранског пешерима (4QpIsa, 4QpNos, 4QpNah, 4QpPs).<sup>18</sup> Књига постања имала је свој потпуни коментар (4Q252 – 4QpGen), док су историјске књиге прерађене само у форми парафраза „поново написаног“ Писма (Псалам Исуса Навина [4Q378-379 – 4QPsJosuaa]; Виђење Самуилово [4Q160 – 4QVisSam]; Апокриф на Сам-Цар [6Q9]). Кумрански текстови сигнализују да се због одсуства пешерима и коментара сличне садржине ради о томе да у заједници историјске књиге нису биле „оригиналне“ књиге, то јест нису биле довољно свете да би заслужиле коментар уместо ревизије текста ради тумачења.<sup>19</sup>

Пошто историјске књиге нису имале исти „ниво светости“ као Петокњижје, пророци и псалми, то би значи-

ло да су оне могле да представљају посебну мање-више кохерентну збирку; у сваком случају различиту од Торе, пророка и псалама. Све то наводи на закључак да је, по свему судећи, у доба позног јудаизма постојало више збирки текстова. Будући да већина збирки није била садржински заокружена, сасвим је извесно да те збирке нису биле истоветне у различитим јудејским круговима. У периоду позног јудаизма само једна збирка је била коначно закључена: Тора; остале збирке – било да је реч о богослужбеним, пророчким или мудросним – биле су мање-више флуидне и неодређене.<sup>20</sup> Ипак, поред Петокњижја (Закона) једна збирка се све више истицала; били су то *џророци*, с тим што садржај и распоред пророчке збирке није познат.

Постоји и један разлог материјално-техничке природе, због кога није било усаглашеног и јасно прецизираног уобличавања већих текстуалних корпуса. Наиме, у то време књиге су се писале и преписивале углавном на папирусу или пергаменту који је био у форми свитка. На једном свитку или томосу, који је био састављен од више свитака – било да је реч о папирусу или пергаменту – могла је да стане углавном једна књига.<sup>21</sup> У таквој ситуацији било је готово немогуће унификовати једну збирку свитака, како у погледу броја књига (свитака) који је сачињавају, тако и у погледу њиховог распореда. Само је Тора могла да буде изузета, јер њен ауторитет и унутрашњи распоред ни по чему није био споран. У таквим животним околностима било је готово немогуће имати унификоване и јасно издиференциране збирке текстова у распршеном свету позног јудаизма. Већи корпуси текстова у погледу садржаја и распореда били су могући тек појавом кодекса, а то се десило знатно касније, тек у 4. веку.<sup>22</sup> У том смислу појављивање кодекса треба сматрати важним чиниоцем у историји настанка и обликовања канона.

#### 1. 2. ЗАЈЕДНИЦЕ – СРЕДИШТА КАНОНСКОГ ПРОЦЕСА

Важан моменат за боље разумевање токова канонског процеса јесте историјска чињеница да је познојудејска зајед-

ница била прилично распршена – како у просторном, тако и у теолошком смислу. Од Вавилона до Египта, а убрзо и широм јелинистичког света, расуле су се многе познојудејске заједнице. Јерусалим је био средиште, он је био духовни и политички стожер позног јудаизма, али не и средиште теолошке једнообразности. Позни јудаизам је био богат религијски концепт, у оквиру кога су постојале многе теолошко-духовне струје (фракције) које су, у међусобним релацијама, у много чему биле специфичне. Довољно је само присетити се фарисеја, садукеја, есена, терапеута, разних апокалиптичарских кругова, јудејске дијаспоре у Вавилону и јелинском свету – нарочито Александрији.<sup>23</sup> Одсуство монолитности познојудејских заједница морало се одразити и на канонски процес, што показује и текстуална и литерарна критика библијских рукописа.<sup>24</sup> Поједине књиге или чак збирке нису имале исту употребну вредност код свих заједница. Један свеобухватни и свеважећи канон још није постојао.<sup>25</sup> Разлике и варијације унутар самог јудаизма одражавале су се и на сâм канонски процес. Дobar пример за то је грчки превод старосавезних списа, познатији под називом Септуагинта.

Септуагинта није класичан превод у смислу да су са јеврејског језика преведене књиге према већ постојећем рангираном распореду. Сам превод је представљао процес који је трајао неколико векова. Превод се дешавао у периоду када је канонски процес био отворен. У основи се може констатовати да је настанак Септуагинте истовремено представљао комплексан канонски процес.<sup>26</sup> Научници данас праве разлику између старог грчког превода и LXX. Очигледно је да је тај процес имао већ од почетка неке особености, које нису биле својствене другим познојудејским групацијама. Канонски процес у оквиру јелинизоване јудејске дијаспоре делом се независно одвијао од истог процеса у палестинском јудаизму.<sup>27</sup> На примеру Септуагинте се показује да у оквиру канонског процеса, из којег је она настала, питање каноничности неког списа није ствар фиксирања одређеног облика текста или збирке, која је као таква узета споља. Чак је



и јеврејски предложак са којег је преведена Септуагинта припадао једној посебној рукописној традицији, која је имала свој специфичан развојни процес. У палестинском и вавилонском јудаизму живот је текао паралелно, у њему су се појављивали делом различити “фактори споља” који су се одражавали и на канонски процес.

Распршеност јудејских заједница, различите животне околности и уопште специфични теолошки погледи одразили су се на само вредновање предања из којег су сви изашли. Основна конструкција остала је истоветна, али су исто тако били присутни поприлично издиференцирани теолошки концепти. Опште је позната разлика у теолошким ставовима између фарисеја и садукеја,<sup>28</sup> мада нису чак били ни просторно раздвојени. Есени су били још специфичнији, александријска заједница имала је своје особености, док су се Самарјани одвојили још раније. Ауторитет многих књига синхроно није био на истом нивоу код различитих заједница. Савремена истраживања показују да се чак и фазе литерарне генезе (*Redaktionsgeschichte*) не могу јасно одвојити од литерарног преношења (*Rezensionsgeschichte*), што јасно показују рукописне верзије Књиге пророка Јеремије нађене у Кумрану.<sup>29</sup> Све је то трајало до друге половине 1. века, када су се драматични историјски догађаји у извесној мери одразили и на канонски процес. После разорења јерусалимског Храма и расељавања Јудејаца (70. године), а нарочито јачањем хришћанства, канонски процес се „убрзао“ и потом завршио канонизовањем светих списа. После велике катастрофе остале су само две значајне групације: хришћанство и рабинско-фарисејско јеврејство.

## 2. КАНОНИЗОВАЊЕ СВЕТИХ СПИСА

Вредновање Писма као записане Речи Божије у форми људског језика, није имало посебно наглашен значај све до ропства у Вавилону (6. век пХ). За време ропства у Вавилону Писмо је у Израилу почело да игра све важнију уло-

гу. У предегзилном периоду ритуал је представљао средиште религиозности, али се он у новој животној ситуацији морао модификовати. Ритуал из преегзилске прошлости у ропству је био могућ само као језичко сећање. Ранији ритуал који се више није могао практиковати уобличен је више у форму језика. То су били почеци ангажоване употребе текстова у богослужењу. Реч као средиште религијског израза, уобличена у писани текст, доживљавана је као посредована Реч Божија. Језичко концептуализовање тајне Откривења све је јаче наглашавано. Откривење је Реч коју Бог преко пророка саопштава Израилу, и оно се као Реч Божија у форми људског језика посредује као Писмо. Реч постаје животни оријентир заједници верујућих и њу треба записати, чувати и изучавати. Препознавање речи Божије у Писму, као израза сопствене вере, представља исходну тачку канонског процеса.

Канонски процес био је уоквирен у временске и просторне координате, које су тај процес водиле у правцу канонизације. Канонизовање светих списа представља крај канонског процеса. У тој последњој тачки књига задобија прворазредни, канонски ауторитет. Кључни критеријум при одређивању неке књиге као канонске било је њено прихватање такве као богонадахнутог текста. Стари Израилци су веровали да се Бог открио у тим списима.<sup>30</sup> То је било темељно уверење раних хришћана и Јевреја тога доба. Јосиф Флавије дефинише откривењски карактер надахнутих књига: „Није свако смео по сопственој вољи ишта уносити, него је то право припадало пророцима, који су догађаје из старине записали и пренели, као што су их помоћу Божијом искусили“.<sup>31</sup> Јосиф наглашава пророчки моменат, који је морао да буде присутан у надахнутим књигама. Ауторитет пророка као тумача воље Божије било је чврсто уверење ране Цркве (уп. Мт 1 22; 2 5-15.17; 3 3; 4 14; Лк 3 4; Јн 12 38; Дап 2 16-21; 28 25). Новосавезни писци наглашавају да је *сво Писмо бојонадахнуто* (θεόπνευστος) (2Тим 3 16). Још јаснији исказ може се наћи у 2Пт 1 21: *Јер никад пророштво не настаде човечијом вољом, него њокрећани Духом Светим њовораше свети Божији људи.*

Бог се откривао у историји и своју вољу саопштавао про-роцима и великим оцима. Пророци су записали речи и предали их Израилу, то јест Реч Божија се оваплотила у људском језику и преточена је у Писмо.

То је у основи значило да је углед књига у којима је Израил препознавао *Истинне вере* све више растао. Степен канонског ауторитета, који су књиге поседовале у канонском процесу, у принципу се кретао узлазном линијом. Међутим, и ту су ствари прилично замршене. Наиме, познато је да поједине књиге или чак збирке књига нису имале исти статус у одређеним временским тачкама канонског процеса. Постојала је разлика у „степену светости“; тако је нпр. Тора задуго имала истакнутији положај од пророчких текстова, или су пророчки текстови били важнији од неких мудросних списа. Надахнути и записани текстови тек с временом постижу прворазредни статус. Коначна канонизација не представља само уобличену збирку нормативних текстова или читавог Писма, него она истовремено значи и стандардизацију текста. У канонском процесу – од настанка неког текста до коначне канонизације – постоји више „степенa светости“, кроз које пролазе списи. Наравно, не постоји универзалан образац у смислу јасно одређене „узлазне путање“ од настанка до канонизације. Пре би се рекло да је већина књига имала неки свој специфичан пут. Због недостатака историјских сведочанстава често су научницима развојни путеви библијских текстова слабо познати. То је основни разлог због чега треба приступити једној уопштеној категоријацији,<sup>32</sup> према којој су у оквиру канонског процеса постојали „степенi светости“, док коначно канонизован и стандардизован „свети“ текст има прворазредни статус.

Каноничност текстовима даје њихова употребна вредност у оквиру одређене заједнице. Заједница у тексту препознаје богонадахнутост, односно њихову трајну вредност за живот верујућег. Феномен богонадахнутости се укршта с искуством вере,<sup>33</sup> то јест Писмо настаје као израз животног усмерења верујућих и постаје мера њиховог религијског опредељења. Многе књиге нису ушле у

коначни канон управо из разлога што заједнице у њима нису препознале трајну вредност. То је био случај и са настанком септуагинтиног канона у оквиру којег су се нашли текстови (Тов, Јдт, Вар, Прем, Сир, 1/2Мак), који нису имали исти значај у неким другим заједницама насталим из истог предања. Кључну улогу при канонизацији књига одиграло је базично верско убеђење одређене заједнице.

Постоји више разлога због којих је дошло до формирања канона. Један од проблема, који је могао да утиче на коначну канонизацију, представљала је могућност уплива неких теолошких учења страних библијском предању. Наиме, теолошка сцена позног јудаизма била је веома динамична, с тим што се у тој динамици могло отићи предалеко. Појављивале су се различите екстремније теолошке фракције – многе с изразитим апокалиптичко-синкретистичким нагласцима. Спој јудејских, источњачких и јелинистичких идеја све више се наметао као проблем (појава гностицизма). Постојала је реална опасност „искривљавања вере отаца“. Још важнији разлог настанка канона треба тражити у неминовном разилажењу Цркве и синагоге. Велика разлика између Цркве у настајању и рабинског јеврејства, суштински се одразила на увиђање потребе да се *Истини вере* пронађу у Писму, а да се сâмо Писмо уобличи по канону *Истинина вере*. Све жучније расправе између јеврејских рабина и ранохришћанских богослова захтевале су норматизован и стандардизован канон. Текст је, у теолошким расправама и промишљањима, требало да послужи као „крунски доказ“. Те расправе су присутне већ у новосавезним списима, као и тадашњим рабинским текстовима.

Пошто је и сâм канонски процес делом текао паралелно међу познојудејским заједницама, исто је тако завршетак канонског процеса био синхроно-паралелан. Тај паралелитет био је наглашенији услед разилажења Цркве и синагоге. У оба крила старосавезног предања канон је уобличаван постепено; он није конституисан на тај начин да се одржао посебан сабор на којем би га релевантни теолози – „мудраци“ или „старци“ – званично потврдили и прогласили важећим дотичној заједници, него је то био

постепен процес заснован на унутрашњем богословском консензусу.<sup>34</sup> Обе заједнице су тежиле успостављању листе канонских књига – нормативних за веру – јер је требало да оне буду јак фактор јединства.

## 2. 1. Канононовање СПИСА КОД ЈЕВРЕЈА

Прва јасна сведочанства о прецизнијем уобличавању канона потичу с краја 1. века. О томе сведоче Јосиф Флавије и 4Језд. Први извештај о броју светих књига налази се код Јосифа Флавија око 95. године.<sup>35</sup> Јосиф наводи да канон садржи 22 књиге: „Не постоји међу нама безброј књига ... него само 22, које обухватају историју свих времена и које се с правом сматрају божанским. То су 5 књига Мојсејевих, које садрже законе и описују догађаје од стварања света до смрти Мојсеја. То је временски интервал од 3 000 година. Периоду од смрти Мојсеја до Артаксеркса припадају пророци, који долазе после Мојсеја, они су саставили у 13 књига догађаје који су се десили у њихово доба. Преостале 4 књиге садрже песме у славу Божију и важна упутства за човеков живот. Од Артаксеркса до наших дана записивани су догађаји, али те књиге немају ауторитет као прве“.<sup>36</sup> У Јездриној апокалипси (4Језд), насталој око 100 године, говори се о 24 списа: „Тако су за четрдесет дана написане 94 књиге. И деси се, када прође четрдесет дана, рече ми Узвишени: Објави оне (књиге) које си прво написао (24), и њих могу да читају достојни и недостојни. Других 70 задржи и предај их само мудрацима из твога народа, јер је у њима врело разумевања, извор мудрости и река познања“ (14, 44-47). Према овом апокрифу, Јездра је последњи пророк (12, 42). После разарања Храма, Јездра треба да изнова напише изгубљене књиге. Бројке до којих се дошло настале су сажимањем више књига у једну. Број од 24 књиге има симболичку вредност:  $24 = 2 \times 12$  – дванаест племена Израилових. Јосиф је у броју 22 видео посебну симболику, јер управо толико слова садржи јеврејски алеф-бет (азбука).<sup>37</sup> Набрајање и издвајање појединих књига недвосмислен је знак да се у то доба канонски процес – иако још отворен – приближавао свом крају.<sup>38</sup>

Раније се у науци сматрало да је до коначног формирања јеврејског канона дошло на сабору у Јамнији око 100. године. Хипотеза потиче од јеврејског научника Хајнриха Греца.<sup>39</sup> Грец је своју претпоставку заснивао на предању Мишне, где се у једном тексту каже: „раби Симеон бен Азај (око 110) рече: ја сам ово предање узео из уста 72 старца на дан, јер је раби Елеазар бен Азарија (око 100) у училишту констатовао да Песма над песмама и Проповедник прљају руке“ (*Jadaim* 3, 5). Међутим, у том периоду се, према талмудском предању, и даље расправљало о томе да ли су Проповедник (*Šabbat* 30b), Песма над песмама (*Jadaim* 3, 5) и Јестира (*Megilla* 7a) богонадахнути списи. Савремена истраживања показују да у то време није одржан никакав посебан и општеприхваћен сабор који би се бавио питањем канона,<sup>40</sup> него се водила дискусија 72 старца по питању каноничности Проповедника и Песме над песмама.<sup>41</sup> Њихов статус ни тада није био коначно решен. То показује продужетак већ наведене Мишне, у коме стоји: „раби Јехуда рече: Песма над песмама прља руке, док је Проповедник сумњив. Раби Јосе рече: Проповедник не прља руке, а Песма над песмама је сумњива“ (*Jadaim* 3, 5). Овај одељак односи се на време после устанка Бар Кохбеа (135. године), што је четрдесетак година после дискусије у Јамнији. Уколико се ово узме у обзир, извесно је да је код Јевреја најраније у другој половини 2. века могло доћи до коначног установљења листе канонских књига, мада је вероватније да се то десило у 3. веку.

Рабини су инсистирали на томе да се временски ограничени настанак надахнутих књига. Књиге које су сматране светим морале су да настану од времена Мојсеја до Јездре. Инспирација се завршава са Јездром, тако да су све канонске књиге морале настати најкасније до Јездре. Ту идеју јасно изражава 4Језд и Јосиф Флавије. Иста мисао се може наћи у једном каснијем рабинском спису: „Када су умрли Агеј, Захарија и Малахија (који се овде поистовећује са Јездром), последњи пророци, нестала Душа Светог у Израилу“ (*Sota* 13, 4). За овакав став рабини су имали јак теолошки разлог, он је делом био уперен против хри-

шћанских уверења. Била је то класична теолошка пројекција са одређеним циљем. После Јездре и „Чланова велике синагоге“ нема више богонадахнутости – Дух је писце надахњивао до Јездре. Међутим, то није било општеприхваћено мишљење, чак ни у оквиру касније јеврејске заједнице. Схватање да после Јездре нема више пророчких списа карактеристично је за рабинско-фарисејско јеврејство. За разлику од њих Кумранска заједница прихватала је и многе друге књиге. Кругови блиски апокалиптици, такође, су били склони „проширеном канону“; с друге стране, садукееји су признавали само Тору. Пошто је с временом у животу јеврејске заједнице превагу однело фарисејство, логично је да је преовладао њихово виђење канона.<sup>42</sup>

## 2. 2. КаноНИЗАЦИЈА ХРИШЋАНСКОГ ПИСМА

Истовремено је процес закључивања канона текао и у оквиру раног хришћанства. Црква је старосавезне списе прихватила у септуагинтиној верзији, а то је значило да су у Писмо ушле и књиге из ширег канона. Хришћани су се, по свему судећи, ослонили на једну традицију која је тежила ширем канону, с тим што су и сами из сопствених теолошких схватања били склони томе. Теолози ране Цркве користили су и књиге из каснијег периода (1/2Мак, Тов, Сир, Вар, Дан 13-14, Јдт), од којих су неке настале на грчком (Прем). У прва три века хришћани су држали шири канон.<sup>43</sup> Климент Римски (1Кор 55, 4-6) наводи Јдт, познате су му Прем, Тов и Сир. Поликарп Смирнски наводи Тов (4, 10) на исти начин као и Ис. У ранохришћанском спису *Дигахи* приметни су Тов, Прем и Сир. Јерма наводи Сир и 2Мак; Климент Александријски користи готово све старосавезне списе. Методије Олимписки наводи Прем и Сир као надахнуте; за Дионисија Александријског Прем, Сир, Тов и Вар су Свето Писмо. Разлике између хришћана и рабина у броју надахнутих списа видива је код Јустина Мученика. Јустин у свом делу *Дијалој са Трифоном* бележи: „Нећу наводити за доказ цитате из списа које ви, Јевреји, не признајете, пошто многе списе који се налазе у

Септуагинти ви одбацујете. Ослањаћу се само на доказе из књига које ви заједно с нама признајете“.<sup>44</sup>

У најугледнијим кодексима Септуагинте (Синајском, Ватиканском, Александријском) присутан је шири канон. Старе источне, дохалкидонске Цркве у својим библијским рукописима садрже шири канон. Ипак, у периоду од 4. века није постојала потпуна једногласност по питању опсега канона, о чему сведоче и неки отачки текстови.<sup>45</sup> С временом је књиге, које постоје само у ширем канону, један број теолога почео сматрати другостепеним. Те књиге се колоквијално називају другоканонске (деветероканонске). У православној Цркви је питање ширег канона остало отворено. Томе су вероватно добрим делом допринеле нејасне одлуке Трулског сабора (692), поготово 2. и 32. правило.<sup>46</sup> Историјска реконструкција питања канона показује да је у хришћанској древности концепт ширег канона био заступљенији. За то су дефинитивно постојала најмање два јака разлога: историјско-културолошки и теолошки.

Историјско-културолошки разлог се огледа у томе, да су ове књиге имале важну улогу у црквеном животу. Наиме, оне су се нарочито користиле за поучавање катихумена. То, пре свега, важи за прозелите из јелинства.<sup>47</sup> Истоветан феномен који је важио за јудејске прозелите, важио је и за касније хришћанске који су били све присутнији у Цркви. Иначе, улога мудросних књига тог типа у јелинском свету била је наглашенија него у Палестини, то поготово важи за старосавезне новеле: Тов, Јдт и Јест. Књиге о Товији и Јудита су сачуване само у грчким текстуалним верзијама, касније нису ушле у јеврејски канон,<sup>48</sup> док је Јест у грчкој верзији знатно дужа.<sup>49</sup> Књиге септуагинтиног (ширег) канона су у јелинистичком јудаизму имале знатну предањску и употребну тежину.

Поред историјско-културолошких разлога за прихватање ширег канона, постојало је и јако теолошко уверење које је у раној Цркви поготово долазило до изражаја. Теолошка заснованост хришћанског става да су и касније настале књиге канонске, огледа се превасходно у схватању временског континуитета откривања Бога у историји.



Дух Свети је надахњивао пророке од Мојсеја до апостола. Процес писања богонадахнутих књига протеже се у континуитету од почетка Старог Савеза до краја Новог. Разлози због којих су рабини временски ограничавали „доба инспирације“ су разумљиви. Рабини су временски ограничавајући богонадахнутост, посредно искључивали могућност надахнућа хришћанских списа.<sup>50</sup> Хришћанска позиција је била супротна – наглашавала се идеја историјског континуитета. То је свакако један од основних разлога, због чега су код хришћана историјске књиге херменеутички тако структурисане да, с једне стране, окружују историју Израила од почетка до Новог Савеза, а с друге, оне пружају историјску и наративну позадину за Исаију, мале пророке и псалме.<sup>51</sup> Процес коначног уобличавања старосавезног канона поклапа се са хришћанским осмишљавањем канона преузетог и развијеног у оквиру Септуагинте, и то управо у време када се почео уобличавати канон новосавезних списа.<sup>52</sup>

Посебна специфичност која важи за канонизоване списе јесте да он након стандардизације текста постаје недодирив у смислу интервенције у постојећи текст. Тај тренд је посебно дошао до изражаја након раздвајања хришћанства и јеврејства. Теолошки спорови између хришћанских и јеврејских теолога све више су захтевали стандардизацију текста, на који су се теолози позивали. Истовремено са утврђивањем листе канонских књига текао је процес стандардизације текста.

### 3. ХЕРМЕНЕУТИЧКА СИСТЕМАТИКА ЈЕВРЕЈСКОГ ТАНАХА И ХРИШЋАНСКОГ СТАРОГ САВЕЗА

Коначно установљење листе канонских књига је процес који временски и логички претходи теолошком структурисању канона. Поред питања броја богонадахнутих књига хришћански и јеврејски канон садрже различиту теолошко-херменеутичку систематику старосавезних текстова. Процес коначне канонске систематизације спи-

са одвијао се без неких посебних „додира“ између хришћанских и јеврејских учитеља. Тек је у периоду после одвајања Цркве и синагоге дошло до теолошко-херменеутичког структурисања светих списа обеју заједница. Тешко је – због недостатка поузданих извора – временски одредити када је дошло до структуралног компоновања Писма. Хришћани су старосавезне текстове теолошки структурисали на основној тачки сопствене вере, а исто су урадили и каснији јеврејски рабини.

### 3. 1. ЈЕВРЕЈСКИ ТАНАХ

У науци се дуго сматрало – а и данас многи сматрају – да је до херменеутичке систематизације старосавезних текстова дошло у предхришћанском периоду. Овакво схватање има своје идејне корене још у Лутеровом инсистирању на „јеврејској истини – *veritas hebraica*“, то јест Лутеровом позиву на враћање оригиналном тексту. Лутерово наглашавање „јеврејске истине“ било је идеолошки условљено, с једне стране, општим трендом хуманистичког „враћања изворима“, а с друге, већим дистанцирањем од римо-католичке Цркве. Јеврејска Библија је, по мишљењу Лутера, бољи текст и он треба да буде подлога за егзегезу. То је истовремено значило да је и њена канонска структура изворнија и боља од касније хришћанске (римо-католичке).<sup>53</sup> Међутим, проблем је управо у тој изворности. Данас је јасно да се ту ради о историјској пројекцији једне касније структуре јеврејског троделног канона неколико векова унапред.

Сасвим је извесно да у другој половини 1. века хришћанске ере није било јасно дефинисаног и херменеутички систематизованог канона старосавезних списа. Најјачи доказ таквој тези су већ поменути Јосиф Флавије и 4Језд. Код њих корпус канонских текстова није подељен у три уобличене збирке, какве се могу наћи у каснијој рабинској систематизацији. Они чак комбинују многе књиге које су у каснијем рабинском канону припадале различитим деловима канона. То важи и за септуагинтин канон. Тако нпр. Јосиф у једну књигу спаја Јер и Плач, Суд

и Рут или спаја 1/2Сам и 1/2Дн са још неколико књига у једну. У оба случаја су спојене књиге из различитих делова староизраилске књижевности.

Свакако, већ на почетку ваља нагласити да рабини нису гледали (нити гледају) на Стари Савез као хришћани. За њих отачки текстови заправо нису Стари Савез, јер је он Стари само у односу на Нови. Већ у имену *Стари Савез* претпоставља се *Нови Савез*. Данас се често Стари Савез назива Јеврејска Библија. У научном свету се води читава полемика по том питању. Један од основних мотива је да се савременим Јеврејима не наметне хришћанско разумевање староизраилске литаратуре.<sup>54</sup> Томе је у великој мери допринео нехуман (нехришћански) однос према Јеврејима у прошлости, пре свега на хришћанском Западу. Без обзира на постојеће контроверзе, истовремено одбацујући сваки вид антисемитизма, мишљења сам да ствари треба називати својим именом. Уз то, таква врста оптерећених односа не постоји код нас – Срби и Јевреји су кроз читаву историју имали добар однос. Староизраилска литература је за хришћане Стари Савез, а за Јевреје Танах или Јеврејска Библија. Сами Јевреји су негде од средњег века, у жељи да своју Библију и именом разликују од хришћанског Старог Савеза, почели да називају Танах. Акроним „Танах“ или „Танак“ састављен је од иницијала три главна дела Јеврејске Библије, која почињу словима  $\aleph$  – тав (т),  $\nu$  – нун (н),  $\kappa$  – каф (к/х). Танах се због његове богослужбене употребе у синагоги назива и Микра (читање). Данас се оба израза паралелно употребљавају, при чему Микра има више формални карактер.

Према рабинској систематизацији канона, текст Библије је подељен у три дела. Први део представља Тора (*tôrâh*), други пророци (*n'vi'im*) и трећи списи (*ketâvim*). Тору сачињавају пет Мојсејевих књига (*b'erê'sît* – „На почетку“, *š'môt* – „Имена“, *wajjiqra'* – „Позва“, *b'midbar* – „У пустињи“ и *d'vârîm* – „Речи“). Друга целина позната под називом *n'vi'im*, састављена је из великог девтерономистичког корпуса (ИНв, Суд, 1/2Сам, 1/2Цар), и те књиге су називане *n'vi'im ri'šônîm* (ранији пророци). Други

део, који чине Ис, Јер, Јез и 12 малих пророка, назива се *n<sup>e</sup>vi'im 'aharonim* (каснији пророци). Није сасвим јасно да ли је *ранији* и *каснији* просторна или временска одредница.<sup>55</sup> Књиге ИНв-2Цар сагледавају се као пророчке, јер су пророци – поготово у Књигама о царевима „мотори“ историје (Натан: 1Цар 1; Ахија: 1Цар 11 29-39; 14 12.18; 15 29; Божији човек из Јуде: 1Цар 13; Михеј син Јамлин: 1Цар 22; Илија и Јелисеј: 2Цар; пророчица Олда: 2Цар 22 14-20).<sup>56</sup> Трећи део чине списи (*k<sup>e</sup>tuvim*): Пс, Јов, Пр, Рут, Пнп, Проп, Плач, Јест, Дан, Језд, Нем, 1/2 Дн. Они могу да се поделе на поетске списе: Пс, Јов и Пр; „пет свитака“: Рут, Пнп, Проп, Плач и Јест; историјске књиге: Језд, Нем и 1/2Дн; још преостаје Дан – он обично стоји између „пет свитака“ и историјских књига. То су књиге које су по рабинском схватању свете – „прљају руке“. Ова подела је настала у доба фарисејско-рабинског јеврејства, с тим што распоред књига у *k<sup>e</sup>tuvim* није био увек истоветан.<sup>57</sup>

Књиге јеврејског канона подељене су у троделни степенасти низ који одговара њиховој канонској тежини и различитој употреби у синагогалном богослужењу. Тора је основ, на који се односе други делови. Тора (*tôrâh*) се чита у оквиру *lectio continua* на суботњим богослужењима. Делови пророчких текстова (*n<sup>e</sup>vi'im*) читају се по избору (*haftôrâh*),<sup>58</sup> будући да служе као појашњење Торе (уп. Дап 13 15). Списи (*k<sup>e</sup>tuvim*) у богослужбеној употреби немају такву улогу, осим псалама и збирке „пет свитака“. Троделна подела Писма се може тумачити и из перспективе различитих ступњева инспирације. Тора је настала из непосредног разговора Мојсеја са Богом; пророцима се Бог откривао преко речи, снова и визија; списи се темеље на посредном утицају духа Божијег на писце.

Подела књига добрим делом одговара јеврејском схватању о сукцесивном настанку канона. Танах је најбоље представио М. Мајмонидес (1135-1204). Он подели канона на три дела описује сликом три концентрична круга: у средишту је Тора, круг до средишњег припада пророцима, а спољашњи круг представљају списи. Пророци и списи су коментар Торе, а сâм канон је конципи-

ран тако да Закон представља највиши ауторитет – средиште, док су пророци и списи силазно рангирани „по степеницу ниже“. Јеврејски канон се сликовито може представити као тростепени амвон: горња степеница је Тора, средња су пророци и доња списи. Пророци тумаче и актуализују Тору; исту улогу имају и списи, с тим што је њихов ауторитет мањи од пророка. То истовремено значи да списе и пророке треба читати из перспективе Торе – специфичан херменеутички круг.

Херменеутичка систематика Танаха огледа се како кроз програмске завршне речи Торе, тако и почетне и завршне речи пророка. Тора се завршава „Мојсејевим епитафом“, (Пнз 34 10-12) речима:

<sup>10</sup>Не уста више пророк у Израилу као што је Мојсеј, којег Господ позна лицем к лицу. <sup>11</sup>У свим знацима и чудесима, за које га посла Господ да их учини у земљи Египту на фараону и свим слугама његовим и на свом земљом његовом. <sup>12</sup>У свим делима крепке руке и у свим страхотама великим, које учини Мојсеј пред очима свог Израила.

У завршетку се наглашава да дела која је учинио Мојсеј имају непролазну вредност. То је важеће откривење и животна мудрост. Стога су други пророци испод Мојсеја и важе као његови тумачи – тумачи Торе. Обећање Аврааму, Излазак из Египта, склапање Савеза... су кључни догађаји целокупне историје Израила. Они конституишу Израил као свету заједницу пред Богом.

Почетак ранијих пророка (ИНв 1) повезан је са завршетком Торе, Пнз 34 9:

Исус син Навин беше испуњен духом мудрости, јер Мојсеј беше ставио руке своје на њега. И слушаху га синови Израила, и чинише шта им заповеди Господ преко Мојсеја.

ИНв 1 7-8.13:

(Бог говори Исусу) <sup>7</sup>Само буди слободан и храбар да држиш и твориш све по Закону који ти је дао Мојсеј, слуга мој; не одступај од њега ни надесно ни налево, да би напредовао куда год пођеш. <sup>8</sup>Нека се не раставља од уста твојих књига овога Закона, него размишљај о њему дан и ноћ, да држиш и чиниш све како је у њему записано: тада ћеш бити сретан на путевима својим и тада ћеш напредовати... <sup>13</sup>Сети се речи, које вам је дао Мојсеј, слуга Господњи...

Тора је незаобилазан пут који води до Јахвеа. Међутим, није само почетак пророка повезан са Тором, него и крај пророчких текстова непосредно указује на значај Торе. Завршетак пророчког корпуса такође изражава интегрални поглед на такву херменеутичку концепцију, Мал 3 22:

<sup>22</sup>Памтите Закон Мојсеја, слуге моје, који сам му дао, на Хориву, свом Израилу уредбе и законе.

Исус Навин је први који је држао Тору, коју му је Мојсеј дао, и тако је ушао у обећану земљу. ИНв 1 и Мал 3 22 уоквирују пророчки корпус, а оба места „сећањем“ актуализују Тору, коју је Јахве дао Израилу преко Мојсеја. Тора је обећање пута целом Израилу (ИНв 1). Пророци треба да се сећају Мојсејеве Торе. Пророк Илија је Мојсејев ученик *par excellence*; он је ишао на Хорив да чује Бога (1Цар 19 1-18). Јосија обнову јахвеизма заснива на пронађеном Закону (2Цар 22 8-23 25; 2Дн 34 14-21). Читава постмојсејевска историја Израила вреднована је кроз призму држања Закона. Тако су процењивани судије, свештеници и цареви.

Трећи део канона наставља пророчку логику, с тим што је више наглашен појединац. То је очигледно на самом почетку корпуса списа, Пс 1 1-2:

<sup>1</sup>Блажен човек који не иде на веће безбожничко...

<sup>2</sup>Него му је омилио Закон Господњи, и о Закону његовом мисли дан и ноћ.

Важност Закона наглашава се у још неким псалмима: *Савршен је Закон Господњи јер душу крейи, њоуздани су њројиси Божији јер неуке уче* (19 8); *Закон Господњи у срцу је њејовом, не колеба се ход њејов* (37 31); *Закон твој ми је дражи, од тисуће злајника и сребреника* (119 72). Поред псалама и остале књиге наглашавају значај праведности и држања Закона. Јов је праведник који живи у складу са Законом. У Причама Соломоновим имплицитно је присутна мудрост заснована на Тори (1 8; 6 20 – Изл 20 12; Пнз 5 16). Рута прихвата израилског Бога (1 16). Проповедник остаје у заповести-ма Божијим (12 13). Данило се стално придржавао Закона Мојсејева (1 8-16; уп. 9 13). Јездра је Закон донео у Јерусалим (Нем 8 1), њега је Бог *њројисао њо ѡласу слуге свој Мојсеја*

(Нем 9<sup>14</sup>). Празновање Пасхе се у 2Дн 30<sup>16</sup> вршило: *ѝрема ѝравиљу, ѝо Закону Мојсеја, човека Божијеѝ*. Улога Торе и у списима (*k<sup>e</sup>tûvîm*) има посебно место, њених закона и прописа чврсто се треба држати. Компоновање канона, из рабинског угла, теолошки је јасно осмишљено. Оно изражава смислено структурисање књига које сачињавају Танах, на теолошкој платформи чије средиште представља Закон.

271

### 3. 2. ХРИШЋАНСКИ СТАРИ САВЕЗ

Канонски процес је, као што је већ речено, текао у више синхроно-паралелних токова. Рано хришћанство је старосавезне списе доживело као своје Писмо. Све до друге половине 2. века у Цркви се под изразом Писмо подразумевао Стари Савез. Бог се није тек сада јавио у личности Исуса Христа, него се пре тога откривао Израилу, о чему сведочи Писмо. Међутим, хришћанско Писмо била је пре свега Септуагинта, у оквиру које се још пре развијао специфичан канонски процес. Новосавезни писци осврћући се на Стари Савез углавном користе Септуагинту.<sup>59</sup> С друге стране, будући да канонски процес још није био завршен, у тај ток се укључила рана Црква, која је себе разумевала као Нови Израил. То у основи значи да се хришћанска теологија суштински одразила на коначно обликовање канона Септуагинте.

У септуагинтином или хришћанском канону старосавезне књиге су другачије структурисане. Он се углавном дели у четири дела: Петокњижје, историјске књиге, мудросно-поетска литература и пророчки списи. Петокњижје је састављено од пет књига Мојсејевих: Пост, Изл, Лев, Бр, Пнз; историјске књиге чине: ИНв, Суд, Рут, 1/2Сам, 1/2Цар, 1/2Дн, Језд, Нем, Тов, Јдт, Јест и 1/2Мак; мудросно-поетске књиге су: Јов, Пс, Пр, Проп, Пнп, Прем и Сир; коначно долазе шеснаест пророка: Ис, Јер, Плач, Вар, Јез, Дан, Ос, Јл, Ам, Овд, Јон, Мих, Нм, Соф, Аг, Зах и Мал. Оваква подела старосавезног канона има своје теолошко-херменеутичко упориште засновано на основном хришћанском доживљају Писма, као једне књиге састављене из два Савеза.

Настанак  
старосавезног  
канона и његова  
теолошко-  
херменеутичка  
систематика

Наведена подела старосавезних књига настала је врло рано. Већ је код Мелитона Сардског (2. век), према сведочењу Евсевија, присутна теолошко-херменеутичка структура хришћанског канона. Мелитон у свом делу *Еклоија* (Изводи) говори о општеприхваћеним књигама Старога Савеза: „Отишао сам на Исток и дошао до оних места где је Писмо било проповедано и испуњено; упознао сам се са старосавезним књигама, и шаљем ти списак: Пет књига Мојсејевих – Постање, Излазак, Левитска, Бројеви и Поновљени закон; Књига Исуса Навина, Судије, Рута, Четири књиге царства, две Паралипоменон, Псалми Давидови, Приче Соломонове или Књига премудрости, Еклесијаст, Песма над песамама, Јов; пророци: Исаија, Јеремија и дванаест у једној књизи; затим: Данило, Језекил и Јездра“.<sup>60</sup> Мелитон овај текст пише Оносиму, који је „пожелео да зна број књига Старог Савеза и њихов поредак“. Иако је касније дошло до промене места када су у питању Дан, Јез и Језд,<sup>61</sup> ипак су јасни структура и поредак.<sup>62</sup>

Црква је са Септуагинтом прихватила шири канон, књиге које су углавном касније настале. Тиме је јасно наглашен континуитет историје спасења. Старосавезне књиге се икономички усмерено „сливају“ у новосавезне текстове. Стари Савез је *Prae* Новог, као педагог и пророштво. Већ новосавезни текстови изражавају такву концепцију; књиге Старог Савеза се називају „Закон и пророци“ (Мт 5 17; Рим 3 21) или „Мојсеј и пророци“ (Лк 16 29.31; 24 27). Закон је, по Павлу, „васпитач за Христа“ (Гал 3 24). Новосавезни писци у Старом Савезу виде најаву, пророштво које се односи на Христа (Мт 1 22-23; 2 6.17-18.23; 4 14-16; Јн 19 24.36-37). Доминантна је теолошка констелација: обећање – испуњење. Посебно је карактеристично Исаијино пророштво (7 14):

Зато ће вам Господ дати знак:  
Ево, девојка ће зачети и родиће сина,  
и даће му име Емануил.

То што је пророк најавио испуниће се у Новом Савезу, еванђелист пречитавајући (*relecture*) старосавезни текст у њему види пророчки наговештај, који он сада вреднује из



нове теолошке перспективе, односно у светлу вере да се Емануил родио у лику Исуса Христа, Мт 1 22-23:

<sup>22</sup>А ово се све догодило да се испуни што је Господ казао преко пророка који говори:

<sup>23</sup>Ево, девојка ће зачети и родиће сина,  
и даће му име Емануил – што ће рећи: С нама Бог.

То што су старосавезни пророци најавили испуњава се у Новом Савезу. Христос, пак, не укида него испуњава „Закон и пророке“ (Мт 5 17). Он је „изданак и род Давидов“ (Отк 22 16). Нови Савез надомешта, али не укида Стари *јер се Закон даде преко Мојсеја, а благодат и истина још стаде кроз Исуса Христа* (Јн 1 17). Појављује се још једна теолошка констелација: Закон – Еванђеље. Историја се ступњевито развија кроз старосавезне текстове према новом средишту, које је „иза“ Старог Савеза, али истовремено у најави присутно у њему.

Макроструктура старосавезних текстова почиње „пра-откривењем“ на Синају, после тога следи „историја Израила у земљи“, потом долази животна мудрост и коначно пророштво.<sup>63</sup> Јасно је уочива историјско-теолошка схема, која изражава три димензије времена: прошлост – садашњост – будућност.<sup>64</sup> Петокњижје представља почетак историје и Израила. Историјске књиге, са Петокњижјем, су слика прошлости, мудросне су израз садашњости, а пророци изражавају будућност. Оваква теолошка макроструктура – пројектована кроз историјско размишљање – омогућава да се на старосавезни канон може гледати као на четвороделни или троделни. Петокњижје се може посматрати одвојено од историјских књига, али може бити и са њима спојено и служити као увод у историју спасења, која почиње стварањем света (Пост 1).

Први део Старог Савеза, Пентатевх, говори о изабрању и обећању. На крају канона су пророци. Закон и пророци уоквирују старосавезне списе, како у погледу реда канона, тако и у дубљем теолошком смислу. Заправо, и сама Тора је пророчког карактера,<sup>65</sup> а Мојсеј је највећи пророк (Пнз 34 10-12). Доживљавање старосавезних текстова као пророчких јасно је наглашено у новосавезним

текстовима, где се под „пророцима“ подразумева читав Стари Савез.<sup>66</sup> Такво схватање видиво је у Јевр 1 1: *Бої који је из давнина мноіо љуџа и на разне начине љоворио оцима љреко љророкâ*, или у Рим 1 2: *које Бої унаљред обећа љреко љророкâ својих у Светим Писмима*. Старосавезни текстови су у целини, као нпр. у 1Кор 15 3-4, пророчки текстови. Не садрже само пророчки текстови месијанска пророштва него се она могу видети и у Петокњижју (уп. Пост 3 15 – 1Јн 3 8; Бр 24 17 – Мт 2 2) и псалмима (уп. Пс 2 7 – Дап 13 33, Јевр 1 5; Пс 22 18 – Јн 19 24; Пс 110 4 – Јевр 6 20, 7 17,21). Наравно, самим пророцима припада посебно место. Пророци који наспрам Петокњижја стоје на крају канона најављују Нови Савез и Месију, обдареног духом мудрости (уп. Ис 42 1-4). Улога пророка није само да актуализују Тору, него и да најаве „испуњење новог времена“. То се поготово види код Јер 31 31-34:

<sup>31</sup>Ево, иду дани, говори Господ,  
кад ћу склопити с домом Израиловим

и с домом Јудиним Нови Савез,

<sup>32</sup>Не као онај Савез који учиних с оцима њиховим,  
кад их узех за руку да их изведем из земље египатске,  
Савез мој они покварише,

Иако сам ја господар њихов, говори Господ;

<sup>33</sup>Него ово је Савез што ћу склопити  
с домом Израиловим после оних дана,  
говори Господ: метнућу Реч (*tôrâh*) своју у њих,  
и на срцу њихову написаћу је,  
и бићу им Бог и они народ мој.

<sup>34</sup>И неће више учити пријатељ пријатеља  
ни брат брата говорећи: познајте Господа;  
јер ће ме знати сви од малог до великог, говори Господ;  
јер ћу опростити безакоња њихова,  
и греха њихових се нећу више спомињати.

и Језекила (37 26-28):

<sup>26</sup>Склопићу с њима Савез мира;  
биће то Савез вечан с њима.  
Утврдићу их и умножићу их,  
и поставићу светиште своје усред њих заувек.

<sup>27</sup>Шатор ће мој бити међу њима,  
и ја ћу бити Бог њихов, и они народ мој.

<sup>28</sup>Кад светиште моје буде усред њих довека,  
народ ће познати да сам ја Господ који посвећујем Израила.

Идеја Новог Савеза у Христу актуализована је у новосавезним списима: *Ова чаша је Нови Савез у крви мојој* (Лк 22 20; уп. 1Кор 11 25); *који нас учини сјисобним да будемо служитељи Новој Савеза* (2Кор 3 6). Писац Јевр се директно осврће и наводи Јер 31 31. Два Савеза чине органско јединство.<sup>67</sup>Историја Израила је пут од Старог до Новог Савеза. Хришћанско виђење старосавезног канона изражава историјску динамику подстицану присуством Бога у Израилу. У хришћанском кључу је доминантнија перспектива пророка од перспективе Закона.<sup>68</sup> Стари Савез је усмерен на „есхатолошко“ финале,<sup>69</sup> које у хришћанском тумачењу добија специфично христолошку димензију.

Хришћанска Библија је једна, али састављена из два велика дела. Повезаност појединих делова старосавезног канона није присутно као у јеврејском Танаху. Разлог је разумљив. Стари Савез није затворен круг чији су делови усмерени једни на друге, корпуси текстова не објашњавају једни друге. Такав начин повезаности, из хришћанске перспективе, није смислен. Стари Савез има једну кључну спону, и то са Новим. Та спона је видива на крају Мал.

Књига пророка Малахије је последњи старосавезни спис; њен завршетак (3 22-24) представља увод у Нови Савез. Поготово стих који говори о поновном доласку Илије:

<sup>23</sup>Ево, ја ћу вам послати Илију пророка,  
пре него дође дан Господњи, велики и страхан.

Текст се више пута наводи у новосавезним списима (Мт 17 10-13; Мк 9 11с; Лк 1 17), и тумачи се тако што је Јован Крститељ доживљен као Илија који ће доћи. Сагледавање Јована Крститеља као Илије (Мал 3 23) указује да блага вест Месије Исуса Христа извире из старосавезног обећања. Тиме се Нови Савез потврђује као продужетак Старог. Истовремено, Стари Савез се доживљава као задатак и иницијатива есхатолошког спасења, који Бог Израилов испуњава у свом сину Исусу Христу, у драматичним хоризонтима његове историје Савеза са Израилом (Пост

15; 17; Изл 19-34; Јер 31<sup>31-34</sup>) и читавом творевином (уп. Пост 9).<sup>70</sup> Пророци својом усмереношћу из Старог ка Новом суштински повезују два Савеза.

Хришћанска Библија није само повезана унутрашњом споном преко пророштва него њене „угаоне књиге“, прву и последњу, уједињује и држи у вези универзалан историјски оквир, оивичен „предвременом Божијом вечности“ и есхатоном. Почетак Књиге постања и крај Откривења изражавају развој јединствене идеје. Замисао са почетка реализоваће се на крају – Пост 1-3:

1<sup>1</sup> На почетку створи Бог небо и земљу. <sup>2</sup>А земља беше без обличја и пуста, и беше тама над безданом; дух Божији дизаше се над водом. <sup>3</sup>Тада рече Бог: нека буде светлост. И би светлост. <sup>4</sup>И виде Бог светлост да је добра; и растави Бог светлост од таме. <sup>5</sup>И светлост назва Бог дан, а таму назва ноћ. И би вече и би јутро, дан први.

1<sup>27</sup> И створи Бог човека по обличју свому, по обличју Божијем створи га; мушко и женско створи их.

2<sup>9</sup> Тада учини Господ Бог, те никоше из земље свакојака дрвећа, лепа за гледање и добра за јело, и дрво од живота усред врта и дрво од познања добра и зла. <sup>10</sup>А вода је текла из Едена натапајући врт, и одатле се делила у четири реке.

3<sup>24</sup> Изагнавши човека постави (Господ Бог) пред вратима Еденским херувима, с пламеним мачем – да чува пут који води ка дрвету живота.

Стварање света је Божије дело које је он извео „на почетку“. Средиште и круна творевине је човек, због њега Бог ствара све остало. Бог који ствара свет смислено руководи његовом историјом, при чему је очувана човекова слобода избора. То што Адам није испунио на почетку, испуниће Христос на крају и тиме омогућити верујућим улазак у Нови Јерусалим. Чин стварања има свој историјско-есхатолошки еквивалент на „крају дана“. О томе управо говори свршетак хришћанске Библије, Отк 21-22:

21<sup>1</sup> И видех небо ново, и земљу нову јер прво небо и прва земља прођоше, и мора нема више... <sup>5</sup>И рече онај што седи на престолу: ево све чиним новим... <sup>6b</sup>Ја сам алфа и омега, почетак и свршетак.

21<sup>6c</sup> Ја ћу жеднима на дар дати са извора воде живота. <sup>7</sup>Који победи наследиће све ово, и бићу му Бог, и он ће ми бити син.

22 <sup>1</sup>И показа ми реку воде живота, бистру као кристал, која извире из престола Божијег и Јагњетовог. <sup>2а</sup>Насред трга његова и са обе стране реке дрво живота... <sup>5</sup>И ноћи више неће бити, и неће требати светиљке, ни светлости сунчеве, јер ће их обасјати Господ Бог, и цареваће у векове векова...

<sup>14</sup>Блажени су који творе заповести његове, да имају право на дрво живота, и да уђу на капије у град.

Прво стварање (Пост 1) се завршава новим стварањем, другим доласком Исуса Христа (Отк 22). Христос је алфа и омега, први и последњи, он је дрво живота и извор воде живе (22 1; уп. Јн 4 10.14). Библија је опис историје спасења, од почетка света који Бог ствара кроз Логоса (Јн 1 1-4), до другог и коначног доласка Сина Човечијег (22 20; уп. Мт 24 29-31; Мк 13 24-27; Лк 21 25-28; 1Сол 4 16).

Поред општег историјског оквира у којим се описују почетак и завршетак Божијих дела (Пост 1-3 – Отк 21-22), Стари и Нови Савез показују још једну упадљиву сличност. Она се види и на основу аналогног закључка с краја старосавезних и новосавезних списа. Књига пророка Малахија изражава есхатолошко усмерење (3 23-24):

<sup>23</sup>Ево, ја ћу вам послати Илију пророка, пре него дође дан Господњи, велики и страшан.

<sup>24</sup>Он ће обратити срце отаца к синовима, и срце синова к оцима, да не дођем и земљу затрем.

Завршетак Новог Савеза наглашава сличан есхатолошки крај, Отк 22 20:

Говори онај који сведочи ово: да, доћи ћу ускоро.  
Амин, да дођи, Господе Исусе!

Старосавезни канон је отворен и усмерен ка Новом Савезу, док Нови Савез задржава есхатолошку усмереност Старог и отвара се будућем, коначном Божијем захвату у историји. Целокупна структура канона – оба Савеза – изражава истоветан концепт. Теологија канона заснива се на основним тачкама хришћанских Истина вере. Црква је већ у канонској структури светих списа изнела своје разумевање Писма (видети графички приказ, стр 282).

277

Настанак старосавезног канона и његова теолошко-херменеутичка систематика

→ IX  
323-348.

\* \* \*

278

Траговима  
Писма

Обликовање канона поред спољашње условљености има и свој дубоки теолошки порив. Осмишљавање унутрашњег распореда књига указује на иманентну структуру на којој се темељи теологија канона. Сами распоред појединих књига у канону показује унутрашњу теолошку динамику. Тај концепт је присутан у композицији многих појединачних књига. Јасна теолошка динамика осмишљена је у збирци псалама, која почиње вапајем ка Богу а завршава се слављењем Бога. Структура Псалтира показује егзистенцијалну драму страдања, вапаја и вере. Псалтиру претходи Јов, који такође изражава егзистенцијалну констелацију: страдање – вапај – вера.

Садржај и структура многих књига антиципирају различите животне ситуације, у којим се може наћи појединац или народ. Књига о судијама кроз историјску нарацију изражава теолошку схему: отпадање од Бога – казна – покајање – избављење; та мисао је иначе присутна у целом девтеронوميону. Јов покушава да одговори на питање зашто праведник страда; псалми изражавају различите егзистенцијалне кризисе; проповедник увиђа бесциљност и бесмисао света као таквог; Пнп глорификује полну љубав, тражећи њено утемељење у љубави Божијој: *жар је њезин као жар оињен, ѿламен Божији* (8 6). Рута и Јона, свако из своје перспективе, сведоче да је Јахве Бог свих народа и свих људи; Књига пророка Данила утврђује веру пред спољашњим нападом, итд. Не само књиге него и поједини делови могу да буду животно надахнуће верујућих: Авраам је парадигма правог Божијег савезника, Рута пожртвоване љубави, Давид витештва и покајања; Јез 18 је темељ уверења о личној одговорности, Ос 6 б позив на милосрђе итд. Међутим, ма колико поједине књиге или делови исказују сву дубину и ширину теолошког садржаја, ипак оне појединачно нису у стању да изразе *мноћоврсне контексте вере* у динамичном и егзистенцијалном сусрету човека са Богом.

Један врло илустративан пример *контекста вере* у коме човек преко Писма долази у егзистенцијалну везу

са Богом имамо у чувеном роману Фјодора Достојевског *Злочин и казна*. У једној сцени Соња Мармеладова чита Раскољникову перикопу из Еванђеља *Васкрсење Лазара* (Јн 11 17-44). За двоје „пропалих“ људи кључни моменат представља исказ да је Христос васкрсао Лазара, који је провео четири дана у гробу. Егзистенцијална поента коју могу да извуку Мармеладова и Раскољников, садржана је у могућем верском уверењу: онај који је направио такво чудо, кадар је да васкрсне (врати у живот) блудницу и убицу. У егзистенцијалним кризисима Раскољникову и Мармеладовој тешко може помоћи неки други текст у коме се не наглашава сила чуда. Наравно, у некој другачијој животној ситуацији другачији текстови могу да имају такву функцију. Писмо је у целини кадро да изрази неограничени спектар контекста вере, и као такво је стална контекстуално-потенцијална „смерница“ ка Богу.

Богатство свих ових и још *многих контекста вере* садржано је у целокупној канонској збирци, која верујућим треба да буде путоказ на путу ка Богу. С друге стране, канон формира мисаоно-интерпретативну путању, која у оквиру канона има своју теолошку заснованост. Иако уоквирена, библијска теолошка мисао у суштини је дијалектична и плурална. Канонска уоквиреност има специфично *корективно-значајску функцију*. Поједине књиге или делове Писма често значајски коригују и допуњавају друге књиге или делови. Национализам Јездре и Неемије коригује Књига о Рути и Јона. Страдање праведног Јова или дилеме Проповедника, на посебан начин осветљава идеја васкрсења мртвих код пророка Данила (12 2). Тако нпр. Проповедников скептички исказ: *Уистину, судба људи и стоке једна је истиа. Како страдају они, тако страда и она; и дишу једнаким дахом, а човек ни у чему није бољи од стоке, јер све је њаштина* (3 19), допуњује и теолошки преусмерава стих код Данила *И многи оних који спавају у праху земљином пробудиће се, једни на животи вечни а други на срамоти и њрекор вечни* (12 2). Страдање праведног Јова из перспективе вере, у васкрсење праведника у живот, добија сасвим нову значајску димензију.

Истовремено сви одељци и појединачне књиге унутар Писма добијају нова значења у оквиру целине. Песма над песмама значењски је уоквирена у општу мисаону структуру читавог Писма. Та структура Писма не дозвољава да се Пнп тумачи у неком разуздано-еротизованом смислу, него је општи контекст усмерава у правцу личносног разумевања љубави који има и полну, али и једну ширу димензију односа љубави у којој се сам Бог може представити као заручник сопственог народа (уп. Јер 2 2; Ос 2 16.21-22; 3 1). У Новом Савезу Христос је женик невесте Цркве (уп. Мт 25 1-13; Еф 5 22-33; Отк 19 7; 20 9). Старосавезни текстови значењски се специфично усмеравају када се сагледавају из перспективе хришћанског канона Старог и Новог Савеза. Новосавезни текстови из једне нове перспективе обасјавају раније текстове, тако нпр. национализам Јездре и Неемије, Рута и Јона, Јов и Проповедник или Пнп у контексту вере у васкрсење Христа добија нову значењску димензију.

Херменеутичка структура хришћанског Старог Савеза на макроплану текста изражава основну мисаону линију хришћанског *Вјерују*. Петокњижје говори о стварању света и човека, човековом паду, обећању Божијем и Савезу. Историјске књиге сведоче о човековој немогућности да изађе из историјске трагике. Иако се Бог открио и дао Закон, ипак човек сâм са Законом не може да изађе из егзистенцијалног лавиринта. Без обзира на све то, историјски списи остављају наду. Мудросно-поетски текстови, који следе, констатују тешко стање у коме је човек, али изражавају вапај и веру – даље тражење пута ка Богу. На тај пут коначно указују пророци, видећи његову реализацију у будућности.

У оквиру ране Цркве дошло је до коначне теолошко-херменеутичке систематике старосавезних списа. У том теолошки осмишљеном процесу поклопиле су се унутрашње структуре књига (делова) оба Савеза: Петокњижје – Еванђеља, историјске књиге – Дела апостолска, мудросне – посланице и пророци – Откривење. Питање колико је у том погледу старосавезни распоред књига утицао на



новосавезни и обрнуто, остаје отворено. Такви феномени били су присутни у библијској литератури од раније. Старији текстови су моделовани из одређене перспективе, која је углавном претпостављала постојање млађих текстова. Из нове теолошке перспективе уобличавају се ранији текстови. Многи предетзилни извештаји о стварању, потопу, разне законске збирке и др. укомпоновани су у већу целину. Истовремено су млађи текстови моделовани спрам старијих. Псалми су састављени од пет збирки по узору на Петокњижје.<sup>71</sup> Матејево еванђеље састављено је из пет целина. Такви захвати су карактеристични и у канонском процесу.

Наравно, постојао је и повратни смер, који још јаче повезује два Савеза. Читав концепт новосавезних списа теолошки је уоквирен, тако да се Стари Савез доживљава као *Prae* Новог Савеза. Стари Савез представља оквир за разумевање Новог. Стари и Нови Савез као два дела једног Писма захтевају посебан „правац читања“ – од почетка до краја. Тај правац читања поклапа се са правцем тумачења.<sup>72</sup> Хришћанско читање дводелног Писма је двоструко. Прво се чита од почетка, то јест Стари Савез се чита за себе, без посебне хришћанске херменеутичке оптике. Потом се чита Нови Савез као наставак и испуњење Старог. После читања Новог Савеза, Стари се чита други пут у светлу вере у месијанску личност Исуса Христа. Повратно читање значи да читалац Новог Савеза старосавезне текстове укључује у контекст читања да би разумео новосавезне списе. Друго читање Старог Савеза је новосавезно-хришћанско читање, док даље читање новосавезних текстова нужно имплицира Стари Савез. Прошло се гледа кроз садашње које је у њему присутно и које га у великој мери одређује као мисаони ток – предање. Новосавезни писци крећу из перспективе вере у васкрслог Христа, али њихово богословско промишљање уоквирено је старосавезним предањем. Теолошка логика се структурише кроз историјску дијалектику, од почетка ка крају – од обећања ка испуњењу – од Старог ка Новом Савезу.

СТАРИ САВЕЗ		ТАНАХ	
Пост Изл Лев Бр Пнз	Петокњижје	<i>b<sup>e</sup>re'šit</i> - „На почетку“ <i>š<sup>e</sup>môt</i> - „Имена“ <i>wajjiqra'</i> - „Позва“ <i>b<sup>e</sup>midbar</i> - „У пустињи“ <i>d<sup>e</sup>vârîm</i> - „Речи“	Тора
ИНв Суд Рут 1/2Сам 1/2Цар 1/2Дн Језд Нем Тов Јдт Јест 1/2Мак	Историчке књиге	ИНв Суд 1/2Сам 1/2Цар  Ис Јер Јез Дванаестица*	Пророци Ранији Каснији
Јов Пс Пр Проп Пнп Прем Сир	Мудросне	Пс Јов Пр <i>Руѝ</i> <i>Пнѝ</i> <i>Проѝ</i> <i>Плач</i> <i>Јесѝ</i> Дан Језд Нем 1/2Дн	Списи <i>Пет сѝтѝака</i>
Ис Јер Плач Вар Јез Дан Дванаестица*	Пророци		
НОВИ САВЕЗ		* Ос, Јл, Ам, Овд, Јон, Мих, Нм, Ав, Соф, Аг, Зах, Мал	

- <sup>1</sup> Грчка реч *kanón* је семитског корена (јеврејски *qāneh*, академски *qiní*, угаритски *qn*). Та реч, пре свега, је означавала трску или прав трсков штап, да би с временом, захваљујући томе што се употребљавала као мерило, добила значење мера, принцип, правило, стандард, узор и сл. У новосавезним и ранохришћанским текстовима користи и као правило понашања „и који буду живели по овом правилу – καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τοῦτῳ στοιχήσουσιν“ (Гал 6 16; уп. 2Кор 10 13; 1Клим 7, 2). Касније се у црквеним круговима користи у различитим контекстима „κανὼν τῆς πίστεως – правило вере“, „κανὼν τῆς ἀληθείας – правило истине“. Од 4. века реч *kanón* означава збирку богонадахнутих књига, које у Цркви имају прворазредни значај.
- <sup>2</sup> В. S. Childs, *Zum Problem des Biblischen Kanons*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie III*, Neukirchen-Vluyn 1988, 13.
- <sup>3</sup> Уп. R. B. Laurin, 'Tradition and Canon', *Tradition and Theology in the Old Testament*, D. A. Knight (ed.), London 1977, 272.
- <sup>4</sup> Ch. Dohmen, *Hermeneutik des Alten Testaments*, in: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 145.
- <sup>5</sup> L. M. McDonald, *Canon*, in: *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford 2006, 784-785.
- <sup>6</sup> Уп. R. E. Friedman, *Who wrote the Bible?*, San Francisco <sup>2</sup>1997, 136-150.
- <sup>7</sup> J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987, 18-19.
- <sup>8</sup> Уп. М. Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (VTS 128), Leiden 2009; A. D. Crown, *Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans* (JQR 82), 1991, 17-50; N. Schur, *History of the Samaritans*, Frankfurt, 1989.
- <sup>9</sup> Видети „Арсинјево њисмо Филокраију“ (извод), Богословље 2/2008, 14-23. Превод са старогрчког Милосав Вешовић и Ноел Путник.
- <sup>10</sup> Уп. М. Ц. В. Лејт, *Израил међу народима*, у: М. Куган (прир.), ОКС-ФОРДСКА ИСТОРИЈА БИБЛИЈСКОГ СВЕТА, Београд 2006, 466-470.
- <sup>11</sup> Уп. R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart <sup>4</sup>1989, 19.
- <sup>12</sup> Уп. E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>6</sup>2006, 23.
- <sup>13</sup> Уп. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen <sup>3</sup>1964, 765-766; W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin/New York <sup>5</sup>1995, 5; E. Zenger, *Einleitung*, 21.
- <sup>14</sup> R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Stuttgart <sup>4</sup>1989; O. Eissfeldt, *Einleitung*; E. Zenger, *Einleitung*; R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, Grand Rapids: Eerdmans 1985; S. Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrascic Evidence*, Archon 1976; A. Van der Kooij, *The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem*, in: A. van der Kooij/K. van der Toorn (ed.), *Canonization and Decanonization*, SHR 82, Leiden 1998.
- <sup>15</sup> Уп. J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy after the Exile*, New York 1986, 55-57.

16 Νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται (PHILO JUDAËUS, *De vita contemplativa* 25-26, L. Cohn/S. Reiter (hg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. VI Berlin: Reimer, 1915 (repr. W. de Gruyter, 1962).

17 J. Trebolle, A 'Canon Within a Canon': *Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted*, *Interpreted and Authorized*, *RevQ* 19 (2000), 383.

18 Чак је постојало више пешерима на пророчке књиге и псалме: на Исаију пет (4QpIsaa, 4QpIsab, 4QpIsac, 4QpIsad, 4QpIsae), на Осију два (4QpHosa, 4QpHosb), на псалме два (4QpPsa, 4QpPsb) итд.

19 R. A. Kugler, *Canon*, in: „Dictionary of the Old Testament: Historical Books” (The IVP Bible Dictionary Series), Bill T. Arnold & H. G. M. Williamson (ed.), Westmont, Illinois 2005, 145-146.

20 Уп. J. Barton, *The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible*, in: Magne Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Göttingen 1996, 69.

21 О томе како су писани и технички обликовани стари рукописи видети код Х. Џ. Гринли, *Преписивачи, свици и Светио Писмо*, Београд 2003, 7-25.

22 Х. Гринли види пресудну улогу хришћанства за прелазак са свитка на кодекс: „Први хришћани су често проучавали старосавезне одломке да би их повезали са својом вером. Тражење засебних стихова у свитку био је посао који је одузимао веома много времена... Зато када је нови облик књиге, другачији од свитака, ушао у употребу, хришћани су убрзо увидели његове предности. Почели су да користе тај нови облик књиге када би преписивали нове примерке својих списа. И заиста, стручњаци сматрају да је хришћанство имало највећи утицај на промену облика књиге.“ (*исто*, 19).

23 О различитом схватању канона у познојудејским заједницама опширније видети J. T. Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, Brill 1998, 208-235.

24 Уп. D. Böhler, *On the Relationship between Textual und Literary Criticism. The Two Recensions of the Book of Ezra: Ezra-Neh (MT) and 1 Esdras (LXX)*, in: A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta 2003, 35-50; E. Tov, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, in *Translation of Scripture: Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute*, May 15-16, 1989 (JQR[S]), Philadelphia 1990, 215-33.

25 Ch. Dohmen, *Hermeneutik*, 148.

26 Опширније видети M. Hengel, *Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanon*, in: M. Hengel/A.-M. Schwemer (hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, 182-284.

<sup>27</sup> Уп. P.-G. Müller, *Einführung in Praktische Bibelarbeit*, Stuttgart <sup>2</sup>1993, 57.

<sup>28</sup> У теолошким схватањима фарисеји и садужеји су се разликовали у више тачака. Фарисеји су поред Торе прихватили предања, садужеји су признавали само Тору. Фарисеји су веровали у васкрсење мртвих и анђеоски свет, док садужеји нису веровали у васкрсење (уп. Мк 12 18-27) нити су прихватили свет духова (уп. Дап 23 8). Разлике између фарисеја и садужеја наводи и Јосиф Флавије (*Bellum Judaicum* 2, 8, 14).

<sup>29</sup> Видети опширније H.-J. Fabry, *Der Text und seine Geschichte*, in: E. Zenger, *Einleitung*, 45.

<sup>30</sup> Многе појединачне књиге имале су важну улогу у животу тадашњих Израилаца. То су књиге које је Израил наследио од отаца. Посебно место је припадало Тори – њу су прихватили сви. Пророци су били велики богонадахнути учитељи. Њихови текстови су читани одмах после Торе; они су, такође, били предмет тумачења (уп. Лк 4 16-22). Псалми су још одавно имали изразиту богослужбену употребу, њих су и рани хришћани користили у том контексту. Списи који чине мању збирку од „пет свитака“ (*hâmeš m'gillôt*) такође су читани на одређене празнике: Рут – празник седмица, Пшп – Пасха, Проп – празник сеница, Плач – сећање на разорење Храма, Јест – Пурим. Један од важних оквира конституисања канона јесте богослужбена употреба сабраних списа. Други битан разлог је важност тих текстова у животу оних који га прихватају, што је, с једне стране, условљено њиховим ширим животним контекстом, а с друге, Истинама вере садржаним у појединим књигама.

<sup>31</sup> *Contra Apionem* 1, 7.

<sup>32</sup> Неки научници предлажу двополно схватање канона, то јест значење појма канона креће се између два пола. На једном крају пола или спектра стоји „канон 1“; он може означавати „правило, стандард, идеал, норму или ауторитативну службу или књижевност, било усмену било писану“. На другој страни налази се „канон 2“; он претпоставља „привремену или трајну фиксацију, стандардизацију, набрајање, хронологију, регистар или каталог лица за пример или нормативна места и ствари“ (укључујући књиге). Ова два типа могу се узети као маркери који обележавају почетак и крај онога што су библијски стручњаци назвали „канонски процес“ или „канонизација“. Видети G. T. Sheppard, *Canon* (ER 3/4), 65-67.

<sup>33</sup> Ch. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg 1992, 48.

<sup>34</sup> Неке мање и касније настале књиге налазиле су се у фази задобијања прворазредног канонског ауторитета. То посебно важи за Приче Соломонове, Проповедника, Јестиру и Песму над песмама. Њихов статус није био истоветан међу познојудејским заједницама. Уз то, многе књиге које касније нису ушле ни у хришћански ни у јеврејски канон, уживале су у различитим круговима извесни ауторитет (1 Кор 2 9 – АИл; Јуд 14 – 1Ен 1, 9).

<sup>35</sup> *Contra Apionem* 1, 1.

<sup>36</sup> *Contra Apionem* 1, 8.

<sup>37</sup> Тај феномен је познат у античком свету. Грци су имали посебан однос према Хомеру и његовим делима. За разлику од других старих списа, његове књиге су биле подељене на двадесет четири дела, сваки је означаван словом грчког алфавита. Сличан феномен је присутан код Јосифа Флавија и 4Језд, мада су од раније неки псалми били подељени на двадесет два дела, по јеврејском алефбету (Пс 25, 33, 34, 103, а посебно 119).

<sup>38</sup> Има уверљивих мишљења да је тек тада почело коначно одређивање које су све канонске књиге, а које не. То мишљење нарочито заступа Ван дер Кам, који на једном месту констатује: „пре 70. године ниједно ауторитативно тело по нашем сазнању није сачинило листу књига које су саме биле крајње ауторитативне, списак коме ништа не може да се одузме или дода“ (J. Van der Kam, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, San Francisco 2003, 91).

<sup>39</sup> Н. Graetz, *Der alttestamentliche Kanon und sein Abschluß*, Leipzig 1871.

<sup>40</sup> Н-Сh. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*, Göttingen <sup>2</sup>2007, 161.

<sup>41</sup> Уп. S. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture – The Talmudic and Midrashic Evidence*, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47, Flamden, CO 1976, 120-124.

<sup>42</sup> М. Reißer, *Der Kanon des Alten Testaments*, <http://mitglied.lycos.de/ReisserMichael/studium/kanon.pdf> (18. 03. 09.), 78.

<sup>43</sup> Једино су код Мелитона Сардског наведене као канонске књиге тзв. ужег канона. Један од могућих разлога је ограничавање канона на књиге које су признавали и хришћани и Јевреји из разлога међусобних теолошких спорења. Тај моменат је присутан и код Јустина Мученика; теолошка аргументација се изводила изгледа само из општеприхваћених текстова (*Dialogus cum Tryphone*, 71). Међутим, карактеристично је да Мелитон не наводи Књигу о Јестири, она није нађена ни међу кумранским списима. Тиме се показује да Јест ни у то доба није имала сигуран канонски статус, што иде у прилог тврдњи да је канон најраније могао бити коначно оформљен тек крајем 2. века.

<sup>44</sup> *Dialogus cum Tryphone*, 71, 1.

<sup>45</sup> Уп. Е. Е. Ellis, *The Old Testament Canon in the Early Christianity* (WUNT), Tübingen 1991, 6-32.

<sup>46</sup> Опширније видети Σ. Αγουρίδης, 'Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων. Προβλήματα-μέθοδοι ἐρυσίας στὴν ἐρμηνεία τῶν γραφῶν, <sup>3</sup>2002, 35.

<sup>47</sup> М. Hengel, *Septuaginta*, 280.

<sup>48</sup> Опширније видети В. Otzen, *Tobit and Judith. Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha*, London/New York 2002.

- <sup>49</sup> Уп. М.-Th. Wacker, *Esther* (SAT), Stuttgart 2004; H. Bardtke, *Zusätze zu Esther* (JSHRZ I/1), Gütersloh 1973; Ch. Dorothy, *The Book of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOT.S 187), Sheffield 1984.
- <sup>50</sup> Пример одбацивања каснијих старосавезних и хришћанских текстова може се наћи у каснијој рабинској литератури. На једном месту у Тосефти се каже: „Гиљоним и књиге Миним не прљају руке. Књиге бен Сираха и друге, које су од тада написане, такође, не прљају руке“ (*Jadaim* 2, 13). Под Гиљоним се свакако мисли на Еванђеља, а Миним су можда остали хришћански списи.
- <sup>51</sup> R. A. Kugler, *Canon*, 149.
- <sup>52</sup> Савремена научна истраживања показују да су неке књиге настале знатно касније него што су то мислили рабини и ранији хришћански теолози. То пре свега важи за Дан, Проп, Јон, 1/2Дн итд.
- <sup>53</sup> Занимљива размишљања на ову тему видети опширније код Н. Gase, *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie*, in: *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 11-30.
- <sup>54</sup> Расправу на ту тему видети код J. Barton, *The Old Testament: Canon, Literature and Theology*, Oxford 2007, 83-93.
- <sup>55</sup> O. Eissfeldt, *Einleitung*, 766.
- <sup>56</sup> Уп. E. Zenger, *Einleitung*, 23. У овом делу рада доста смо се ослањали на кратку, али понициљиву анализу професора Ериха Ценгера.
- <sup>57</sup> У најважнијем масоретском кодексу (Codex Petropolitanus) Књиге дневника стоје на почетку *ktûvim*. У таквом распореду Књиге дневника су често служиле као увод у псалме (O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im AT. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen-Vluyn 1991, 12f).
- <sup>58</sup> О синагогалном богослужбеном читању библијских текстова видети G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München <sup>8</sup>1992, 239-241.
- <sup>59</sup> Исцрпне статистичке податке о заступљености Септуагинте у новосавезним текстовима видети: <http://mysite.verizon.net/rgjones3/Septuagint/spexecsum.htm>
- <sup>60</sup> *Historia ecclesiastica* 4, 26, 14.
- <sup>61</sup> Највероватнији разлози због чега су Дан, Јез и Језд на крају канона јесу јеврејска схватања која се тичу места тих књига које оне треба да заузму у канону. Данило се налазио међу списима, око Језекила је било још неких расправа (*Šabbat* 13b; *Chag.* 13a), а Јездра је последњи пророк.
- <sup>62</sup> Детаљнији преглед варијанти поретка књига у раној Цркви видети код R. Beckwith, *Old Testament*, 181ff.
- <sup>63</sup> E. Zenger, *Einleitung*, 32.
- <sup>64</sup> Ch. Levin, *Das Alte Testament*, München <sup>3</sup>2008, 20.
- <sup>65</sup> Реч *tôrâh* у ранијим старосавезним текстовима значи Божију вољу, проштоство (уп. Ос 4 6; Јер 18 18). Израз *tôrâh* може да значи реч као

пророштво (Јер 31-32). Јеврејска реч *tôrâh* највероватније стоји у етимолошкој вези са акадском речи *tertu*, која такође значи пророштво.

<sup>66</sup> О употреби термина „пророци“ у Новом Савезу видети J. Barton, *Oracles of God*, Oxford 1986, 35-48.

<sup>67</sup> Уп. П. Драгутиновић, *Увод у Нови завет: Основи новозаветне науке I*, Београд 2010, 31-32.

<sup>68</sup> Ch. Dohmen, *Hermeneutik*, 153.

<sup>69</sup> Ch. Levin, *Alte Testament*, 19.

<sup>70</sup> E. Zenger, *Einleitung*, 33.

<sup>71</sup> Уп. M. Witte, *Schriften (Ketubim)*, in: J. Ch. Gertz (hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen <sup>2</sup>2007, 405-406.

<sup>72</sup> Ch. Dohmen, *Hermeneutik*, 156.



Постоји мњење да збирка библијских текстова представља једну, јединствену теологију. На извештајан начин овакво уверење је истовремено исправно и неисправно. Исправно је, јер се у старосавезним списима, као *дубинска сџруктура*, пројављује вера у једног Бога избавитеља, Бога који се јавио човеку и изабрао један народ, обећавајући му велику будућност. Библијски Бог је творац света и човека. Он општи са човеком од почетака. Један од суштинских атрибута библијског Бога јесте да је он Бог савезник. Идеја Савеза између Бога и људи доминира у читавом старосавезном предању. У неким текстовима та идеја је почетна мисао (Пост 15 9-18; 17 2; Изл 19 4-6; 24 5-8.11; Пнз 4 31; Јез 16 3-14 Ос 2 16-25; 11 1; Ам 3 2; 9 7; 1 Цар 3 6; Пс 89 2-4; Ис 55 3; Јер 31 31-34; Јез 16 59-63), у неким другим се подразумева (Пнз 4 37; 7 6; Пнз 7 7; 9 4; 1 Дн 16 17; Пс 105 10; Ис 49 8; 55 3), док се опет у једном већем броју текстова имплицитно садржава. У сваком случају, сви старосавезни теолози су своја богословска промишљања – на овај или онај начин, експлицитно или имплицитно – темељили на идеји Савеза. Савез је једна од дубинских структура старосавезних *Исјинâ вере*.

Поред теологије Савеза то се односи и на старосавезни монотеизам, месијанизам, схватање човека итд. Међутим, битно је нагласити да су се и те дубинске структуре вере у свести старосавезних теолога временом развијале, што је било условљено различитим факторима, новом динамиком односа Бога и Израила, а тиме и дубљим сагледавањем *Исјинâ вере*. Наиме, идеја монотеизма се временом развила; на свом развојном путу прошла је различите фазе.<sup>1</sup> На неким местима у Старом Савезу могу се видети елементи хенотеистичких (уп. 1 Цар 22 19; Јов 1 6; 2 1; Пс 82 1; 89 7) и монолатријских схватања (уп. Пост 31 53; Суд 11

289

Полифонија  
теолошких исказа  
у Старом Савезу

→ I  
25-30.

→ IX  
328-333.

24;1 Сам 26 19; 2 Цар 3 27; 5 17; 17 26.29; 2 Дн 28 23; Мих 4 5). Такође се и идеја месијанизма прогресивно развијала. У најмању руку се може говорити о четири етапе месијанизма: месијанизам без месије (Пост 12 1-3; Пост 15 18; Изл 6 4; 1Дн 16 17; Пс 47; 96-100; 105 10), династијски месијанизам (2Сам 7 8-16; 1Дн 17; Пс 89; Пс 110 3; Пс 132), лични месијанизам (Ис 11 1; Јер 33 15; Зах 3 8; 6 12) и трансцендентни месијанизам (Ис 9 6 LXX; Дн 7 13-14).<sup>2</sup> Приметна је развојна линија теолошке свести старих Израилаца, која је све јасније “хватала” *Истиине вере*.

У том развојном процесу *Истиине вере* се нису откривале по себи у бесконтекстуалном, вакуумском простору. Библијски писци нису били теолози-мислиоци који су размишљајући о вечним питањима изналазили одговоре независно од животног контекста. Пре свега, вера старих Израилаца је историјска, а теолошки искази су настајали у различитим животним ситуацијама. Присуство Бога у Израилу имало је историјску димензију: Излазак, синајски Савез, улазак у обећану земљу итд. Теолошки искази су настајали у контексту животног искуства, где су откривајуће *Истиине вере* саопштаване народу Израила – првобитном реципијенту. Искуства старосавезних писаца, као и конкретних заједница (породично искуство, сеоске заједнице, племена, царска идеологија итд.) била су у много чему различита и носила у себи битне моменте карактеристичне контекстима у којим су настајале.<sup>3</sup> Већ сама чињеница да су теолошке исказе уобличавали старосавезни теолози, да су они саопштавани народу Израила, те да су настајали у различитим животним ситуацијама указује на то да су ти искази у много чему били особени. Сви наведени моменти били су укључени у њих. Различите животне околности, сензибилитет писаца-теолога, као и различита времена, менталитет и потребе оних којима је упућен теолошки исказ, указују на нужност различитих теолошких концепата. У то нас управо уверавају сами старосавезни списи, у којима се може видети „више видова различитости“.

Изразити примери теолошке полифониčnosti видиви су у већини старосавезних текстова. Они су, поготово, наглашени у неким супротстављеним мишљењима, која се односе на слична питања. Навешћемо неколико примера. У корпусу пророчких књига могу се упоредити Нм и Јон. Књига пророка Наума се често одређује као текст у којем је наглашена „политичка теологија“. Књига је настала највероватније у две етапе.<sup>4</sup> Наум је био савременик цара Манасије (687-642. пХ), асирског поданика и савезника. После пропасти Ниниве (612. пХ) спис је накнадно дорађен. Наум жестоко осуђује Асирију и њен однос према Израилу као израз неправде. Радује се њеном уништењу, доживљавајући га као израз правде Божије: *Јао! Како за-сѝаше тѝвоји ѝасѝири, царе асирски? Твоји војници изабрани загремаху, а народ тѝвој се расу ѝо ѝорама, да ѝа нико не може сакуѝиѝи. Твојој рани лека нема! Тешка тѝи је ѝовреда. Сви који тѝо чују, ѝљескаће ѝроѝасѝи тѝвојој. Сви осеѝиѝе ѝриѝисак тѝвој и окруѝностѝ тѝвоју* (3 18-19). Пре тога пророк најављује пропаст Ниниве (гл. 2). Асирија је доживљена као неправедна, противизраилска и противбожанска сила коју Јахве треба и хоће да уништи. Насупрот Наума, у Књизи пророка Јоне присутно је сасвим другачије размишљање. Она је настала у постизгнанском периоду.<sup>5</sup> Пророк је представљен као ускогрудни националиста (1 3; 4 1-8), док се о Ниниви говори као о граду који се покајао и обратио Богу (3 5-10). Јона је типичан пример израилског националисте, који Јахвеа сматра Богом само свога народа. Обе књиге припадају збирци Дванаесторице, и у обе се говори о асирском главном граду – Ниниви.

Сличан пример супротстављености може се наћи и у историјским књигама. Посебно у Језд и Нем у односу на Рут. У књигама Језд (13) и Нем (10) говори се о томе да су се обновитељи јудаизма између осталог залагали за раздвајање брака између Израилаца и странкиња. По свему судећи Јездра и Немија су у томе видели глав-

ни разлог одступања постизгнанске заједнице од Јахвеа. Таквих схватања је било и раније. У Бр 25<sup>1-18</sup> осуђују се синови Израила који су прионили уз кћери моавске и мидјанске. Исти грех је у девтеронимистичкој историји приписиван цару Соломону (1Цар 11<sup>1-14</sup>). Књиге Језд/Нем су настале у постизгнанском периоду.<sup>6</sup> Насупрот њих у Књизи о Рут говори се томе да је једна побожна Моавка била прабака цара Давида. Контексти настајања и једне и друге књиге су различити, иако је Рут могла да настане недуго после Језд/Нем.<sup>7</sup>

У првом случају, када је реч о Нм и Јон, јасно је да су различите историјске околности могле да изазову таква теолошка виђења. Код Наума присутан је негативан однос према Асирији, чија се рушилачка политика разорно одражавала на Израил, народ Божији. Не само у политичко-материјалном смислу, него и духовно-религиозном. Не треба заборавити да је Манасија у Израилу афирмисао асирску културу, а самим тим и њихов религијски концепт. За разлику од Наума, писац Књиге о Јони сучељавао се са јудејским национализмом, па је кроз спис хтео да укаже на неисправност и погубност таквог става. Јахве је Бог свих народа. То је, иначе, било уверење изгнанских и постизгнанских теолога, за разлику од ранијих „националних схватања“ којима је припадао и Наум. Наравно, и писац Јон је имао упориште у ранијем предању, поготово у причама о патријарсима, у којима се странци представљају као моралнији и бољи људи од праотаца (фараон, Авимелех, Исав). Гледано из дијахроне перспективе, разлози таквих теолошких схватања су разумљиви. Међутим, текстови су касније у оквиру канона (Дванаесторице) читани из синхроне перспективе. Још је упечатљивији пример Језд/Нем и Рут. Наиме, књиге су настале у краћем временском размаку и у сличној политичко-духовној ситуацији. Основано се сматра да је Рут настала као реакција на Језд/Нем. Писац се није слагао са важећим трендовима тадашње заједнице, по питању могућности брака са не-Израилцима. Он одлази даље од Јон, код којег се и други народи могу покајати и прићи Јахвеу. Писац књиге,

у форми новеле, говори о томе да странкиња може бити узвишенија него рођена Израилка. Дијахронијски моме-нат је ту занемарив, књиге су настале убрзо једна после друге, чак се ту ради о непосредном супротстављању. Све три књиге су касније читане из канонске перспективе, као свети и богонадахнути текстови.<sup>8</sup>

## 2. ТЕКСТУАЛНО-ТЕОЛОШКЕ РАЗЛИЧИТОСТИ

Узевши у обзир обиље материјала на основу којег се могу показати различити аспекти теолошких исказа, ми ћемо се овде ограничити на свега неколико најилустративнијих примера. Прво ћемо се осврнути на феномен различитих предања интегрисаних у један текст. Други пример представља различите описе истоветних догађаја. Трећи и најзанимљивији моменти су варијације теолошког исказа на исту тему.

### 2. 1. РАЗЛИЧИТА ПРЕДАЊА ИНТЕГРИСАНА У ЈЕДАН ТЕКСТ

Већ у првим главама Књиге постања налази се занимљив феномен, где су два предања интегрисана у причу о потопу (Пост 6–9). Библијској науци одавно је познато да прича о потопу не представља јединствену књижевно-теолошку целину. На основу литерарне анализе текста, јасно је да су у овај извештај интегрисана два предања. То је, чак, видиво и на основу превода. Када се ова два предања одвоје, добију се два потпуно независна извештаја о потопу: два пута се описује повареност људског рода услед које долази до потопа (6<sup>5-8</sup> : 6<sup>9-13</sup>); два пута је описан улазак у лађу (7<sup>7-10</sup> : 7<sup>13-16</sup>); на два начина су бројане животиње које су ушле у барку (6<sup>19-21</sup> : 7<sup>2-9</sup>); хронологија потопа је двострука, итд. У науци су та предања традиционално означена као јахвеистичко и свештеничко.<sup>9</sup> Из нама недовољно познатих разлога ови текстови су интегрисани у једну приповест. Синоптичко читање извештаја показује наведене и још неке разлике:

6 <sup>1</sup>А кад се људи почеше множити на земљи, и кћери им се народише. <sup>2</sup>Видећи синови Божији кћери човечије како су лепе узимаху их за жене које су год хтели. <sup>3</sup>А Господ рече: неће се дух мој довека прети с људима, јер су тело; нека им још сто и двадесет година. <sup>4</sup>А бејаше тада дивова на земљи; а и после, кад се синови Божији састајаху са кћерима човечијим, па им оне рађаху синове; то бејаху силни људи, од старине на гласу. <sup>5</sup>Господ виде да је неваљалство људско велико на земљи, и да су све мисли срца њихова свагда само зле. <sup>6</sup>Покаја се Господ што је створио човека на земљи, и би му жао у срцу. <sup>7</sup>И рече Господ: хоћу да истребим са земље људе, које сам створио, од човека до стоке и до ситне животиње и до птица небеских; јер се кајем што сам их створио. <sup>8</sup>Али Ноје нађе милост пред Господом.

7 <sup>1</sup>Тада рече Господ Ноју: уђи у ковчег ти и сав дом твој; јер те нађох праведна пред собом овога века.

<sup>2</sup>Узми са собом од свих животиња чистих седам парова: мужјака и женку његову; а од животиња нечистих по двоје, мужјака и женку. <sup>3</sup>Исто од птица небеских по седам – мужјака и женку – да им се сачува семе на земљи. <sup>4</sup>Јер ћу до седам дана пустити дажд на земљу четрдесет дана и четрдесет ноћи, и истребићу са земље свако тело живо, које сам створио. <sup>5</sup>И Ноје учини све што му заповеди Господ.

7 <sup>7</sup>И уђе Ноје у ковчег и синови његови и жена његова и жене синова његових с њим пред водама потопа. <sup>8</sup>Од животиња чистих и од животиња нечистих и од птица и од свега што се миче по земљи, <sup>9</sup>уђе к Ноју у ковчег по двоје – мужјак и женка – као што беше Бог заповедио Ноју. <sup>10</sup>А у седми дан дође потоп на земљу.

7 <sup>12</sup>И удари дажд на земљу четрдесет дана и четрдесет ноћи.

7 <sup>16b</sup>онда Господ затвори за њим врата. <sup>17</sup>И би потоп на земљи четрдесет дана; и вода дође и узе ковчег, и подиже га од земље.

7 <sup>22</sup>Све што имаше дах живота у носу – све што бејаше на копну – попре. <sup>23</sup>И истреби се свако тело живо на земљи, и људи и животиње и што год гамиче и птице небеске, све се истреби са земље; само Ноје оста и што с њим беше у ковчегу.

6<sup>9</sup>Ово су догађаји Нојеви: Ноје беше човек праведан и безазлен свога века; по вољи Божијој свагда живљаше Ноје. <sup>10</sup>И роди Ноје три сина: Сима, Хама и Јафета. <sup>11</sup>А земља се поквари пред Богом, и напуни се земља безакоња.

<sup>12</sup>И погледа Бог на земљу, а она беше покварена; јер свако тело поквари пут свој на земљи.

<sup>13</sup>И рече Бог Ноју: крај свакоме телу дође преда ме, јер напунише земљу безакоња; и ево хоћу да их затрем са земљом. <sup>14</sup>Начини себи ковчег од дрвета гофера, и начини преградке у ковчегу; и затопи га смолом изнутра и споља. <sup>15</sup>Начини га овако: у дужину нека буде триста лаката, у ширину педесет лаката и у висину тридесет лаката; <sup>16</sup>Направи отвор ради светлости у ковчегу, и заврши га један лакат до врха; и направи врата ковчегу са стране; и начини га на три спрата: доњи, други и трећи. <sup>17</sup>Ја ћу, ево, пустити потоп на земљу, да истребим свако тело, у којем има дах живота под небом; што је год на земљи све ће изгинути. <sup>18</sup>А с тобом ћу учинити Савез: и ући ћеш у ковчег ти и синови твоји и жена твоја и жене синова твојих. <sup>19</sup>И од свега жива – од свакога тела – узећеш у ковчег по двоје, да са тобом преживи, а мушко и женско нека буде. <sup>20</sup>Од птица по врстама њиховим, од животиња по врстама њиним, и од свега што се миче на земљи по врстама њиховим, од свега по двоје нека уђе с тобом, да их сачуваш у животу. <sup>21</sup>Узми са собом свега што се једе, и чувај код себе, да буде хране теби и њима.

<sup>22</sup>И Ноје учини, како му заповеди Бог, све онако учини.

7<sup>6</sup>И беше Ноју шест стотина година кад дође потоп на земљу.

7<sup>11</sup>Кад је било Ноју шест стотина година, те године другог месеца, седамнаести дан тога месеца, тај дан развалише се сви извори великога бездана, и отворише се уставе небеске;

7<sup>13</sup>Тај дан уђе у ковчег Ноје и Сим и Хам и Јафет, синови Нојеви, и жена Нојева и три жене синова његових; <sup>14</sup>они, и животиње по врстама својим: стока, гмизавци што гмижу по земљи, птице и све што лети и има крила. <sup>15</sup>Дође к Ноју у ковчег по двоје од свакога тела, у којем има дах живота. <sup>16а</sup>Мушко и женско од сваког тела уђоше, као што беше Бог заповедио Ноју;

7<sup>18</sup>И навали вода, и уста јако по земљи, и ковчег стаде пловити водом.

<sup>19</sup>И наваливаше вода све више по земљи, и покри сва највиша брда што су под целим небом. <sup>20</sup>Петнаест лаката дизала се вода изнад потонулих брда. <sup>21</sup>Тада изгибе свако тело што се мицаше на земљи, птице и стока, и звери и све што гамиже по земљи, и сви људи.

8<sup>2b</sup>и дажд с неба престаде. 8<sup>3a</sup>И стаде вода опадати на земљи,

8<sup>6a</sup> После четрдесет дана отвори Ноје прозор на ковчегу, који беше начинио; <sup>7</sup>испусти гаврана, који једнако одлеташе и долеташе докле не пресахну вода на земљи. <sup>8</sup>Па пусти и голубицу да би видео је ли опала вода са земље. <sup>9</sup>Али голубица не нашавши где би стала ногом својом врати се к њему у ковчег, јер још беше вода по свој земљи; и Ноје пружи руку ухвати је и узе к себи у ковчег. <sup>10</sup>Почека још седам дана, па опет испусти голубицу из ковчега. <sup>11</sup>И предвече врати се к њему голубица, и гле, у кљуну јој лист маслинов, који беше откинула; тако позна Ноје да је опала вода са земље. <sup>12</sup>Још почека седам дана, па опет испусти голубицу, а она му се више не врати.

8<sup>13b</sup>и Ноје откри кров на ковчегу, и угледа земљу суху.

8<sup>20</sup>И подиже Ноје жртвеник Господу, и узе од сваке чисте животиње и од свих птица чистих, и принесе на жртвенику жртве паљенице.

<sup>21</sup>Господ омириса мирис угодни, и рече у срцу свом: нећу више потирати земље ради људи, јер су мисли срца човечијег зле од почетка; нити ћу више убијати свега што живи, као што учиних.

<sup>22</sup>Од сада докле буде земље, неће нестајати сетве ни жетве, студени ни врућине, лета ни зиме, дана ни ноћи.



7 <sup>24</sup>И стајаше вода поврх земље сто и педесет дана.

8 <sup>1А</sup> Бог се опомену Ноја и свих звери и све стоке што беху с њим у ковчегу; и посла Бог ветар на земљу да узбије воду. <sup>2</sup>И затворише се извори бездану и уставе небеске,

8 <sup>3b</sup>и једнако опадаше после сто и педесет дана; <sup>4</sup>те се остави ковчег седмога месеца дана седамнаестог на планини Арарату. <sup>5</sup>Воде су опале све више до десетог месеца; и првога дана десетог месеца показаше се врхови од брда.

8 <sup>13a</sup>Шест стотина прве године века Нојева први дан првога месеца усахну вода на земљи;

8 <sup>14А</sup> другога месеца двадесет седмога дана беше сва земља сува. <sup>15</sup>Тада рече Бог Ноју говорећи: <sup>16</sup>Изађи из ковчега ти и жена твоја и синови твоји и жене синова твојих с тобом. <sup>17</sup>Све животиње што су с тобом од свакога тела: птице и стоку и што год гамиже по земљи, изведи са собом, нека се разиђу по земљи, и нека се плоде и множе на земљи.

<sup>18</sup>И изађе Ноје и синови његови и жена његова и жене синова његових с њим. <sup>19</sup>Све звери, све ситне животиње, све птице и све што се миче по земљи по својим врстама изидоше из ковчега.

9 <sup>1</sup>И Бог благослови Ноја и синове његове, и рече им; будите плодни и множите се и напуните земљу. <sup>2</sup>И све животиње на земљи, све птице небеске, све што иде по земљи и све рибе морске нека вас се боје и страше; све је предано у ваше руке. <sup>3</sup>Што се год миче и живи, нека вам буде за храну, све вам то дадох као зелено биље. <sup>4</sup>Само не једите меса у којем је душа, то јест његова крв. <sup>5</sup>А за вашу крв, за ваш живот, тражићу обрачун: тражићу га од сваке животиње; и од човека за његова друга, тражићу обрачун за људски живот. <sup>6</sup>Ко пролије крв човекову, његову ће крв пролити човек! Јер је Бог по лику своме створио човека. <sup>7</sup>Будите плодни и множите се; напуните земљу и подложите је себи.

<sup>8</sup>И рече Бог Ноју и синовима његовим, говорећи: <sup>9</sup>А ја ево постављам Савез свој с вама и с вашим потомством након вас, <sup>10</sup>и са свим живим створовима што су с вама: с птицама, са стоком, са зверима – са свим што је с вама изашло из ковчега – са свим живим створовима на земљи. <sup>11</sup>Држаћу се Савеза с вама, те од сада неће ниједно тело погинути од потопа, нити ће више бити потопа да опусте земљу. <sup>12</sup>И рече Бог: ево знак Савеза који стављам између себе и вас и сваке живе твари што је са вама, за нараштаје будуће: <sup>13</sup>Дугу своју у облаке стављам, да буде знак Савеза између мене и земље. <sup>14</sup>Кад облаке навучем на земљу, и покаже се дуга у облацима, <sup>15</sup>опоменућу се Савеза свога, Савеза између мене и вас и створења сваког живог, потопа више неће бити да затре свако тело. <sup>16</sup>Дуга кад се појави у облацима, видећу је и сетићу се вечнога Савеза између Бога и сваке душе живе, сваког тела на земљи. <sup>17</sup>И рече Бог Ноју: то нека је знак Савеза који сам учинио између себе и свакога тела на земљи.

Претходно синоптичко поређење показује да се у причи о потопу ради о два целовита, али у многим детаљима различита предања која је каснији редактор интегрисао у један извештај. Када се прочита било који од ових извора од почетка до краја па затим други, видива су два потпуна, континуирана записа, од којих сваки има свој сопствени речник и своје сопствене теме.<sup>10</sup> Према јахвеистичком извештају потоп је настао јер су синови Божији узимали кћери човечије, и мисли људске су биле зле (6 1-4.6). Потоп је настао јер је киша падала четрдесет дана и ноћи (6 12). Ноје у ковчег уводи седам пари чистих и један пар нечистих животиња (7 2-4). Јахвеистички извештај је карактеристичан по мноштву изразитих антропоморфних слика, Бог се увек именује као Јахве. Према свештеничком извештају потоп је такође настао услед неваљалства (6 11). Међутим, до потопа је дошло јер се „развалише сви извори великог бездана, и отворише се уставе небеске“ (7 11). Хронологија трајања потопа је другачија; Ноје је у ковчег увео само по један пар животиња (6 19-20). У свештеничком извештају Бог се назива Елохим, Бог негде са неба све посматра, а писац не разликује чисте и нечисте животиње. Детаљнијом анализом могло би се наћи још разлика и делом би се дали установити разлози тих разлика.<sup>11</sup> Међутим, ми се задржавамо на наведеним, указујући на то да се овде ради о феномену интегрисања два предања у једно. Поред значајних разлика у извештајима и чињенице да је редактор покушао да изврши неку врсту хармонизације, јасно је да се у причи о потопу сусрећемо са различитим извештајима које су каснији теолози једнако вредновали.

## 2. 2. Различито тумачење (ОПИС) истоветног догађаја

За разлику од претходног примера у којем су редактори интегрисали два текста у један при том задржавајући њихове особености, у светописамском тексту постоји још један занимљив феномен. Често су описи истоветних догађаја различити, а налазе се у Библији – једни до других или су пак расути у више књига. Редактори у таквим

случајевима нису тежили таквој врсти хармонизације. Тако нпр. у 1Сам постоје два извештаја о доласку Давида код Саула: према једном приказу Давид је позван да буде певач/свирач на царском двору и у међувремену постаје Саулов штитоноша (1Сам 16 14-23), док је према другом Давид био млади пастир који долази да обиђе браћу у Сауловој војсци. После двобоја у којем је убио дива Голијата, Саул узима Давида у своју службу (1Сам 17 55-18 2). Иначе, приказ односа Саула и Давида пун је дублета. Међутим, у тим дублетима тешко је препознати јаче теолошке концепције. У питању су два предања која су редактори оставили у књизи, а да нису извршили неку јачу хармонизацију. Поготово у Петокњижју има много дублета, који су углавном прозвод различитих предања интегрисаних у касније књиге. Међутим, и поред тога један моменат посебно збуњује. Наиме, у Старом Савезу се један човек појављује под више имена. Реч је о Мојсејевом тасту; он се у неким стиховима зове Јотор (Изл 3 1; 4 18; 11 1-12), у истој књизи, само нешто раније, његово име је Рагуил (Изл 2 18.20; Бр 10 29), вероватно се појављује и са именом Ховав (Бр 10 29-30; Суд 1 16; 4 11). Занимљиво је да се каснији редактори нису определили за једно од наведених имена.

Један од одговора на то питање могао би да буде да су наведени моменти споредни, односно немају довољну теолошку тежину па се редактори на њих нису ни освртали. Таква констатација могла би да буде тачна да у Светим списима не постоје и другачије разлике. У већ навођеној 1Сам (8-12) налазе се два извештаја о доласку Саула на власт. За разлику од ранијих примера, они имплицирају различите теолошке концепције. Према једном извештају – који се иначе назива монархистички (1Сам 9; 10 1-16; 11) – царевина је Богом установљена форма организације народа Божијег. Други извештај је антимонархистички (1Сам 8; 10 17-25; 12) – царевина је производ људског бунта против Бога, одбацивање Јахвеа као цара. Такве концепције имплицирају један шири спектар теолошких рефлексција које додатно могу да заоштре теолошку дијалектику, чак да је доведу до суштинских теоријско-теолошких питања.

Поред тога што су каснији редактори делом уметнички и теолошки уобличили текст,<sup>12</sup> остала су видива различита теолошка становишта. Дијалектика *pro et contra* по питању староизраилске државности и царевине, најизразитије је наглашена у овом одељку 1 Сам. Међутим, та дијалектика је присутна како у девтеронимистичкој историји, тако и код пророка. Пропаст предизгнанског Израила тумачена је као издаја јахвеизма од стране недостојних царева. Ипак, месијанска идеја је била везана за самог цара – давидовског наследника (уп. 2 Сам 7 8-16; Ис 7 14; 9 1-6; Мих 5 1-5 итд).

Постоје још многи одељци у којима се могу видети различите теолошке концепције, с тим што се у њима могу наћи изразитији примери теолошке полифоније, чак и у погледу неких “уже” теолошких питања. Управо следећи пример то показује. Ради се о једном догађају, који преносе девтеронимисти и дневничар, а тиче се Давидовог пописа становништва. У оквиру девтеронимистичке повести на једном месту се каже да је Јахве (гнев Јахвеов) потакао цара Давида да изврши попис становништва (2 Сам 24 1). Међутим, исти догађај је различито описан у дневничаревом препричавању историје изабраног народа (1 Дн 21 1), што потврђује следеће синоптичко поређење:

А гнев Божији плану опет против  
Израила, и потакну Давида на њих  
говорећи: иди изброј Израила и Јуду.  
(2 Сам 24 1)

Али уста Сатана на Израила и  
потакну Давида да изброји Израила.  
(1 Дн 21 1)

П ←  
76-84.

Док је за девтеронимисту Јахве проузроковао попис Израилаца, за дневничара је то дело Сатане. Разлике овог типа нису безначајне. Оне се могу свести под опште разлике између наведених теологија. Основне разлике, које се тичу наведеног исказа, састоје се у схватању порекла зла, као и у схватању Божије оностраности. Девтеронимиста говори да је Бог, то јест гнев Божији извор искушења; уз то његово схватање Бога је мање трансцендентно. Дневничар искушења приписује Сатани и више наглашава Јахвеову удаљеност од света. Разлике у исказу нису разлике у равни језика, овде се разлике испољавају у дубљем доживљају Бога и његовог односа са светом. На-

учницима су углавном познати разлози овако различитих теолошких концепција – а они су пре свега изазвани “факторима споља”. Међутим, и поред тога каснијим библијским теолозима то није правило проблем.

Поред ових разлика у теолошким исказима, постоје и неке разлике у култној пракси. У контексту ових промишљања један феномен је посебно занимљив. Ради се о једном од средишњих догађаја старосавезног култа, о празновању Пасхе. Према једном извештају из Изл 12 8-9 пракса налаже да се пасхално јагње пече:

„Месо, печено на ватри (*c'li' 'eš – óptà turì*), нека се поједе те исте ноћи са бесквасним хлебом и горким зељем. Не једи ништа сирово или на води кувано од њега, него на ватри печено: с главом, ногама и унутрицом“.

У тексту се забрањује да се месо једе сирово или кувано. Ипак, у Пнз 16 5-8 каже се другачије:

„Није ти допуштено жртвовати Пасху у било ком граду... само ту жртвуј Пасху у предвечерје, по заласку сунца, јер си у то време изишао из Египта. Скувај (*bāšal – ḫšw*) је и поједи на месту које одабере Господ, Бог твој. Ујутро се онда окрени и запути шаторима својим... Посла никаква не ради!“.

Разлике су врло упадљиве: према једном тексту пасхално јагње се пекло, док се према другом кувало. Уз то, према Пнз 16 1-8 за жртву се може употребити теле, јагње или јаре. У Изл је Пасха представљена као породична свечаност која се врши код куће, док је у Пнз Пасха прослављана у храму (светишту). Поготово је комплексан однос Пасхе према празнику Бесквасних хлебова.<sup>13</sup> На основу научних истраживања, да се закључити да је храмовна централизација празновања Пасхе, која се раније славила у оквиру породице, била верска политика централизације култа цара Јосије.<sup>14</sup> Он је верску реформу заснивао на пронађеној „књизи Закона“ (2Цар 22 8–23 25; 2Дн 34 14-21). Наравно, посредни су различита предања, али без обзира на то разлике су остале у канонском тексту. То у најмању руку значи да су различите праксе равноправно третиране, у смислу њихове ритуалне валидности. У овом случају мора се прибећи феномену животног контекста или кон-

текста вере. Наиме, пракса слављења Пасхе као породичне светковине у различитим животним контекстима била је једина могућа и смислена богослужбена пракса. Њено повезивање са празником Бесквасних хлебова, централизација култа итд. били су такође условљени неким другим животним околностима. Међутим, после пропасти државе и уништења Храма, Израилци у ропству и касније у дијаспори Пасху су могли да славе само у породичном амбијенту. Опет, после изградње другог Храма, и за Јудеје у Палестини храмовно богослужење је имало значајније место, те стога није чудно да се у 2Дн 30 заступа девтерономистичка традиција. Обе праксе су смислене јер су условљене различитим животним контекстима. Дијалектика богослужбене праксе је дијалектика животних околности верујућих заједница. Она се нужно одражавала и на тако деликатне феномене као што је празновање Пасхе. Обе праксе су нашле своје место у канонском тексту, будући да на неки начин антиципирају могуће касније животне околности и контексте вере.

Поред тога, већ помињана 2Дн 30 доноси још неколико занимљивих информација. На самом почетку се каже: *Цар доћоварајући се са кнезовима и са свим збором у Јерусалиму, одлучи да израгнују Пасху другој месеца. То не мојаше учинијти у њраво време, јер не би довољно њосвећених свешћеника, а и народ се не беше сакујио у Јерусалим. То, њак, би њо вољи цару и свему збору (2-4)*. Према овом тексту, слављење Пасхе није одржано у уобичајено време – првог месеца (авива/нисана), него другог (сива/ијара). Постоје различита научна мишљења по овом питању.<sup>15</sup> Ипак, текст је врло наративан и јасан. Цар, кнежеви и народ су се договорили да тако буде. Нешто даље у тексту се говори да Пасха одавно није слављена по пропису (5). Ту се сасвим сигурно мисли на раније синкретистичке праксе, које нису биле у духу јахвеизма, што потврђује наставак текста: *Тада устјаше и уклонише жртвенике шћио су били у Јерусалиму, уклонише све кадионице и баццише их у воду Кидрон (14)*. Овај текст суштински показује одсуство ритуалног формализма. То се нарочито види у следе-

ћим стиховима: *Највећи гео народа – Јефрема и Манасије, Исахарова и Завулонова ѿлемена – се не беше очистио, а гео је Пасху нейројисано. Али се за њих ѿмоли Језекија... Јахве услиши Језекију и ојросио народу* (18-20). На основу текста, посредно се да закључити, да је староизраилске богослужбена пракса била прилично флексибилна. Због тога не изненађује што се у старосавезним текстовима говори о различитом начину празновања Пасхе.

303

Полифонија  
теолошких исказа  
у Старом Савезу

## 2. 3. ВАРИЈАЦИЈЕ ТЕОЛОШКОГ ИСКАЗА НА ИСТУ ТЕМУ

Трећи вид теолошке полифоније нарочито је изразит у извештајима о стварању света и човека. На самом почетку Библије налазе се два извештаја о стварању света, познати још као свештенички (Пост 1 1–2 4а) и јахвеистички (Пост 2 4б-25). Поред ова два извештаја још се у два текста опширније говори о Јахвеу као творцу света. То су Пс 104 и Јов 38 4-38.<sup>16</sup> Иако оба извештаја у себи садрже дубинску структуру *Истинâ вере* – Бог је творац света и човека, свет није рђав по себи, човек је творевина Божија – ипак су у самим исказима разлике значајне. Пре него што нешто више кажемо о могућим разлозима ових разлика, потребно је осврнути се на интегрални текст оба извештаја:

### СВЕШТЕНИЧКИ ИЗВЕШТАЈ

### ПОСТ 1 1–2 4а

<sup>1</sup>У почетку створи Бог небо и земљу. <sup>2</sup>Земља беше без обличја и пуста, и беше тама над безданом; и Дух Божији дизаше се над водама. <sup>3</sup>Тада рече Бог: нека буде светлост. И би светлост. <sup>4</sup>И виде Бог да је светлост добра; и растави Бог светлост од таме. <sup>5</sup>И светлост назва Бог дан, а таму назва ноћ. И би вече и би јутро, дан први. <sup>6</sup>И рече Бог: нека буде свод посред воде, да раставља воду од воде. <sup>7</sup>Бог начини свод, и растави воду под сводом од воде над сводом; и би тако. <sup>8</sup>А свод назва Бог небо. И би вече и би јутро, дан други. <sup>9</sup>И рече Бог: нека се сабере вода што је под небом на једно место, и нека се покаже копно. И би тако. <sup>10</sup>И копно назва Бог земља, а скупљене воде назва море; и виде Бог да је добро. <sup>11</sup>И рече Бог: нека пусти земља из себе траву, биље, што носи семе, и дрво родно, које рађа род по својим врстама, у којем ће бити семе његово на земљи. И би тако. <sup>12</sup>И пусти земља из себе траву, биље, што носи семе по својим врстама, и дрво, које рађа род, у којем је семе његово по његовим врстама. И виде Бог да је добро. <sup>13</sup>И би вече и би

јутро, дан трећи. <sup>14</sup>И рече Бог: нека буду светила на своду небеском, да деле дан и ноћ, да буду знаци временима и данима и годинама; <sup>15</sup>И нека светле на своду небеском, да обасјавају земљу. И би тако. <sup>16</sup>И створи Бог два светила велика – веће да управља даном, а мање да управља ноћу – и звезде. <sup>17</sup>И постави их Бог на своду небеском да обасјавају земљу. <sup>18</sup>И да управљају даном и ноћу, и да деле светлост од таме. И виде Бог да је добро. <sup>19</sup>И би вече и би јутро, дан четврти. <sup>20</sup>И рече Бог: нека врве по води жива бића, и птице нека лете изнад земље, сводом небеским. <sup>21</sup>И створи Бог морске грдосије и сва жива бића што се мичу, што проврвеше по води по врстама својим, и птице крилате сваке врсте. И виде Бог да је добро; <sup>22</sup>И благослови их Бог говорећи: будите плодни и множите се, и напуните воду по морима, и птице нека се множе на земљи. <sup>23</sup>И би вече и би јутро, дан пети. <sup>24</sup>И рече Бог: нека земља пусти из себе жива бића по врстама њиховим, стоку и гмизавце и дивљач по врстама њиховим. И би тако. <sup>25</sup>И створи Бог сваковрсну дивљач, стоку сваке врсте и гмизавце на земљи по врстама њиховим. И виде Бог да је добро. <sup>26</sup>И рече Бог: да начинимо човека по лику и подобију нашем, и да буде господар рибама морским и птицама небеским и стоци – целој земљи – и свим животиња што се мичу по земљи. <sup>27</sup>И створи Бог човека по лику свому, по лику Божијем створи га; мушко и женско створи их. <sup>28</sup>И благослови их Бог, и рече им Бог: будите плодни и множите се, и напуните земљу, и владајте њом, и будите господари рибама морским и птицама небеским и свим живим створовима што се мичу по земљи. <sup>29</sup>И још рече Бог: ево, дао сам вам сво биље што носи семе по свој земљи, и сва дрвета родна која носе семе; то ће вам бити за храну. <sup>30</sup>А животињама земаљским и свим птицама небеским и свему што се миче на земљи и у чему има душа жива, дао сам да једу биље зелено. И би тако. <sup>31</sup>И виде Бог све што је створио, и гле, добро беше веома. И би вече и би јутро, дан шести. 2 <sup>1</sup>Тако се доврши небо и земља и сва војска њихова. <sup>2</sup>И сврши Бог до седмога дана дела своја, која учини; и почину у седми дан од свих дела својих, која учини; <sup>3</sup>И благослови Бог седми дан, и посвети га, јер у тај дан почину од свих дела својих, која учини; <sup>4a</sup>То је постање неба и земље, кад посташе.

Јахвеистички извештај

Пост 2 4b-25

2 <sup>4b</sup>Када Господ Бог створи земљу и небо. <sup>5</sup>Још не беше растиња пољског по земљи, још не беше никло никакво биље пољско, јер Господ Бог још не беше пустио кишу на земљу, нити беше човека да ради земљу.

<sup>6</sup>Али вода потече из земље да натапа сву земљу. <sup>7</sup>Тада створи Господ Бог човека од праха земаљног, дунувши му дах животни у нос, и поста човек живо биће. <sup>8</sup>И засади Господ Бог врт у Едену на истоку, и онде постави човека, којег је створио. <sup>9</sup>Тада учини Господ Бог, те никоше из земље сваковрсно дрвеће – лепо за гледање и добро за јело, и дрво познавања добра и зла. <sup>10</sup>А вода извираше у Едена натапајући врт, и



оданде се делише у четири реке. <sup>11</sup>Једној је име Фисон, она тече око целе земље Евилске, и онде има злата. <sup>12</sup>Злато оне земље врло је добро; онде има бделија и оникса. <sup>13</sup>Другој реци је име Гион; она тече око целе земље Хуске. <sup>14</sup>Трећој реци име је Хидекел, а она тече ка земљи Асирској. Четврта река је Еуфрат. <sup>15</sup>И узевши Господ Бог човека постави га у врт Еденски, да га ради и да га чува. <sup>16</sup>Тада заповеди Господ Бог човеку говорећи: једи слободно са сваког дрвета у врту. <sup>17</sup>Али са дрвета познања добра и зла, с њега не једи, јер у који дан окусиш с њега умрећеш. <sup>18</sup>Потом рече Господ Бог: није добро да је човек сам, па да му начинимо друга спрам њега. <sup>19</sup>Тада Господ Бог створи од земље све животиње у пољу и све птице небеске, и приведе их човеку да види како ће их назвати, па како Адам назове коју животињу тако да јој буде име. <sup>20</sup>Човек надену имена свакој стоци, свим птицама небеским и животињама у пољу. Но човеку се не нађе друг спрам њега. <sup>21</sup>Тада Господ Бог пусти тврд сан на Адама те он заспа, па му извади једно ребро, а место попуни месом. <sup>22</sup>И Господ Бог створи жену од ребра, коју узе Адаму, и доведе је к њему. <sup>23</sup>На то Адам рече: гле, ево кости од мојих костију, меса од меса мојега! Нека се зове жена, од човека када је узета! <sup>24</sup>Стога ће човек оставити оца свога и матер своју, и прилепиће се за жену своју, и биће двоје једно тело. <sup>25</sup>А беху обоје голи, човек и жена, и не беше их стид.

Први, свештенички извештај, говори о стварању света за шест дана и о седмом дану одмора. Човек је створен последњи као круна читаве творевине. Мушко и женско су створени истовремено; човек је створен по лику и подобију Божијем. Вода је на неки начин негативни елемент – раздваја се на горње и доње воде, сабира се на једно место да би се показало копно, нови простор за живот итд. Саввим је извесно да је овај текст настао као старосавезна противтежа месопотамијско-хананским теогонијским и космогонијским митовима. Тај моменат се нужно одразио на теолошка промишљања писца Пост 1. У другом извештају не помиње се временска димензија стварања. Човек је створен од праха земљиног када му Бог удахњује дах животни. Уз то, човек је створен пре биљака и животиња. Вода је животодажни принцип, тек њеним појављивањем стварају се претпоставке за живот – пре ње „још не беше“.

Први извештај на специфичан и теолошки генијалан начин полемисе са тада врло распрострањеном космолошком поемом месопотамијског порекла – *Енума елишом*. Структурално му је сличан, али га садржински и су-

штински превазилази. Кључна намена састављача текста је била очување заједнице изабраног народа,<sup>17</sup> очување у истини да је Бог једини и неприкосновени творац света, да творевина као дело Божије није лоша по себи и да је човек као такав створен по лику и подобију Божијем. Тих идеја (*Исџинâ вере*) нема у *Енума елишу*. Пошто је сам извештај коначно уобличен највероватније у доба ропства у Вавилону, он управо имао за циљ да тадашњем Израилцу, у једној општепрепознатљивој форми, изложи основне *Исџине вере*. Језички искази и структура текста подређени су садржини, док је сама садржина представљена у препознатљивој форми – језичкој и структуралној.

Други извештај је настао у другачијем контексту, и изазвао га је другачији “фактор споља”. Наравно, и он је полемичан у односу на митске приказе тог времена, поготово у својој наглашено антропоцентричној концепцији,<sup>18</sup> где суштински кореспондира са првим извештајем. Међутим, његов *Sitz im Leben* је пустињски – Еден је представљен као оаза. Један катафатички моменат, у којем се на основу искуствено-увидног по аналогiji мисао трансцендира. Међутим, и овде је контекст или “фактор споља” незаобилазно битан: за човека пустиње или онога који „са муком“ обрађује земљу и тако долази до хлеба, оаза је слика раја – садашњег али и будућег. Друго, преокупација аутора разликовала се у односу на први извештај и у томе што је он текст о стварању повезао са идејом грехопада. Теолошке амбиције двојице аутора нису биле исте и то се нужно одразило на сами исказ.

Међутим, поред јасно видивих разлика дубинска структура *Исџинâ вере* је истоветна. За оба теолога Бог је створио свет, те је свет по себи добар и човек је дело Божије, које са Богом стоји у посебном односу. На основу изложеног, разумљиво је да су разлике у исказу по себи нужне. Ипак, овој констатацији треба додати још један битан моменат. Наиме, текстови су након њихове првобитне употребе наставили “самостални живот” у оквиру старосавезне, а потом и новосавезне Цркве. У једном тренутку дошло је до њихове интеграције у већу целину,

нпр. Петокњиже. У трећој инстанци текстови су канонизовани. Друга и трећа фаза су у овом случају од посебног значаја, јер оне дају легитимност полифонији. Текстови настали у конкретном животном контексту задобијају свеопшти значај и постају предмет тумачења у новим животним ситуацијама. Заправо они постају почетна тачка теолошког промишљања и коректив самог мишљења.

Феномен теолошке полифоније није карактеристичан само за Стари Савез, будући да је он настајао у дугом временском периоду и у различитим историјским, географским и културолошким околностима. Полифонија се сусреће и у новосавезним текстовима, чак и у синоптичким Еванђељима. Довољно је само у неколико случајева упоредити Матеја и Луку. Разлике постоје у Христовом родослову, с тим што Лк за разлику од Мт иде до праоца Адама, док се Мт зауставља код Авраама. Мимоилазе се и по питању имена једног апостола: Матеј наводи Левија (10<sup>3</sup>), док Лука помиње Јуду Јаковљева (6<sup>16</sup>). Разлике постоје у молитви *Оче наш* (Мт 6<sup>9-15</sup> : Лк 11<sup>1-4</sup>). Матеј говори да је Христос држао беседу на гори (5<sup>1</sup>), Лука помиње „равно место“ (6<sup>17а</sup>). Одступања постоје и у самим блаженствима. Поред наведених постоје и упадљивије разлике. Приликом разапињања Христа сва три еванђелиста помињу да су разапета још двојица разбојника (Мт 27<sup>38</sup>; Мк 15<sup>27</sup>; Лк 23<sup>39-40</sup>). Ипак, само Лука говори о томе да се један од разбојника покајао. Занимљиво је упоредити описе *уласка Христова у Јерусалим* код све четворице еванђелиста (Мт 21<sup>1-9</sup>; Мк 11<sup>1-10</sup>; Лк 19<sup>28-40</sup>; Јн 12<sup>12-19</sup>). Сваки износи своје виђење истоветног догађаја. Коначно, најизразитија разлика показује се приликом доласка мироносица на празан гроб. Према Матеју, јавио им се Анђео Господњи, Марко помиње младића у белим хаљинама, Лука говори о два човека, Јован тек накнадно казује о два анђела.<sup>19</sup> Неке од наведених разлика су лако разумљиве. Лука у родослову иде до Адама, зато што се углавном обраћа многобошцима; Матеј се обраћа јудео-хришћанима у Палестини – њихов праотац је Авраам. Матеј помиње беседу на гори управо из разлога што се обраћа хришћанима из јудејства, и тиме

асоцира на гору Синај и Сион. Лука помиње место равно – шеталиште где се дискутовало у античко-грчком свету. Лукино помињање разбојника који се покајао уклапа се у његов теолошки концепт, у којем наглашава важност покајања и милосрђа. И у овим случајевима основна намера писца и рецепијенти условљавају теолошки исказ.

Немогуће је заобићи и различита становишта у такозваним пастирским посланицама и Откривењу. Док се у пастирским посланицама јасно види Црква као уређена институција у оквиру тадашњег друштва, Отк гледа на свет као место греха. Занимљиво је да су посланице и Отк настали у кратком временском распону.<sup>20</sup> У новосавезним текстовима се поново актуализује питање односа према власт и држави. Павле у Рим 13 1-7 каже: *Свако да се њокорава властима које владају, јер нема власти да није од Боја, а власти шито њоситоје од Боја су усшановљене* (1). Писац Отк Римску државу сматра леглом грехова блуднице вавилонске (17-18). Различите концепције су понекад присутне код једног писца, као што је случај код апостола Павла. У посланицама се може видети у много чему издиференциран однос према есхатологији, Израилу и Закону.<sup>21</sup> Теолошка полифонија очигледна је и у раној Цркви. Црква је одбацила Маркионово разумевање канона, и свођење теологије у уски оквир једнообразности. Маркион је усвојио један број новосавезних текстова, док је друге одбацио, сматрајући да не изражавају праву, „ортодоксну“ веру. Одбачена је и Татијанова замисао о хармонији еванђеља – Диатесарону. За разлику од њих, Иринеј Лионски се руководио изворном логиком Писма, залажући се за четири еванђеља, а не једно.<sup>22</sup> Истог принципа се држала Црква. То се, поготово, види у њеној богослужбеној пракси, где је постојало обиље различитих богослужбених форми. Довољно је само поменути особености литургија Василија Великог и Јована Златоуста. На њих се значајно одразио контекст у којем су настале. Затим егзегетски приступ различитих школа тумачења – антиохијска и александријска. Специфичности сиријског богословља у односу на грчко итд.

\* \* \*

Из наведених и сличних примера могуће је извући неколико начелних увида: 1. Теолошки исказ је условљен животним контекстом. Исказ је смислен само ако је учинковит, тако нпр. човеку сликовито-митолошке форме мишљења могуће је се обратити само у његовом дискурсу, који је истовремено и дискурс аутора. 2. Ниједан теолошки исказ није потпун у смислу да обухвата све потенцијалне аспекте и могуће контексте. Теолошки исказ је условљен оним шта у њега уносе аутор и реципијент,<sup>23</sup> то јест када аутор говори о Богу увек је то и његова представа Бога и конкретна намера, док је код реципијента то, пре свега, порив за егзистенцијалним одговором у конкретној животној ситуацији. 3. Сам теолошки исказ као људски говор не може да исцрпи Божанску реалност и њено преплитање са човековом реалности. Бог је “често неухватив” за човекову теолошку мисао, јер је он у својој суштини неухватив, док су човекове позиције увек различите. Будући да је то темељна епистемолошка поставка библијско-теолошке мисли, природно је да теолошки исказ не може да претендује на потпуност и универзалност.

У основи може се констатовати да је полифонија теолошких исказа “природно стање” теологије уопште. Како у библијска времена, у Светом Писму, тако и кроз потоње векове. У нашој, па и свакој другој богословској средини, ови светописамски примери могу да буду од великог значаја. Писмо не даје основ за догматску и ритуалну искључивост. Истовремено отвара простор могућим теолошким исказима у садашњем времену, у различитим животним контекстима. Храбри теологе за нове богословске исказе. Писмо је света књига Цркве, и за теологију је увек било парадигматично; у нашој данашњој ситуацији пред нас поставља путоказ и императив: *теологија није могућа без теолошке полифоније*. Међутим, теолошка полифонија остаје полифонија само у оквирима структурисаним *Истини*ма вере. Свето Писмо је једна Књига, састављена од многих књига које изражавају различите животне контексте и контексте вере. Као такво, оно не престаје бити инспирација за различите животне контексте и контексте вере.

309

Полифонија  
теолошких исказа  
у Старом Савезу

→ IX  
328-332.

→ VII  
278-279.

<sup>1</sup> Уп. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; A. Rainer, *Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte*, in: W. Dietrich/M.A. Klopfenstein (hg.), *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO), Freiburg 1994, 77-96; M. Oeming/K. Schmid (hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT), Zürich 2003; B. Lang, *Zur Entstehung des biblischen Monotheismus* (ThQ 166), 1986, 135-142; M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990.

<sup>2</sup> Уп. J. Becker, *Die Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS 83), 1977; E.-J. Waschke, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (BZAW 306), Berlin/New York 2001; U. Struppe (hg.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBAB 6), 1989.

<sup>3</sup> О феномену плуралности старосавезне вере видети: E. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001.

<sup>4</sup> E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>6</sup>2006, 559-562.

<sup>5</sup> Уп. K. Schmid, *Hintere Propheten (Nabiim)*, in: J. Ch. Gertz (hg.), *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen <sup>2</sup>2007, 382-383; H.-Ch. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*, Göttingen <sup>2</sup>2007, 389-390.

<sup>6</sup> Уп. G. Steins, *Die Bücher Esra i Nehemia*, in: E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>6</sup>2006, 267-275.

<sup>7</sup> Уп. I. Fischer, *Rut* (HThKAT), Freiburg 2001, 89-91; Y. Zakovich, *Das Buch Rut* (SBS 177), Stuttgart 1999, 62-64.

<sup>8</sup> У хришћанском канону књиге се налазе међу историјским, док су у јеврејском Танаху међу списима. Занимљиво је да се у обе канонске традиције књиге налазе у истом корпусу списка.

<sup>9</sup> То што се раније звало јахвеистички извештај (извор), у новијој библијској науци често се назива несвештенички или предсвештенички. Опширније видети: J. Ch. Gertz, *Tora und Vordere Propheten*, in: *Grundinformation Altes Testament*, J. Ch. Gertz (hg.), Göttingen <sup>2</sup>2007, 187-303; E. Zenger, *Einleitung*, 124-177; R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*, Göttingen 2000; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1990; E. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1999.

<sup>10</sup> R. E. Friedman, *Who wrote the Bible?*, San Francisco <sup>2</sup>1997, 54.

<sup>11</sup> Уп. H. Seebass, *Genesis I. Urgeschichte* (1, 1 – 11, 26), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2007, 199-242.

<sup>12</sup> Опширније видети W. Dietrich, *Samuel – 1Sam 1-12* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 2011, 334-338.

<sup>13</sup> О разликама у погледу слављења Пасхе и њеног односа према празнику Бесквасних хлебова видети опширније: М. Rösel, *Pesach* (TRE 26), 231-236; J. J. Castellet, *Religious Institutions of Israel* (JBC), New Jersey 1968, 729-730; А. Böning, *Pessach – das Fest der Befreiung. „Von der Knechtschaft zur Freiheit!“*. *Das Pessachfest in Bibel, Talmud, Feier und Erzählung*, Hagen 1996.

<sup>14</sup> Н.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*, München <sup>2</sup>1962, 66-67.

<sup>15</sup> Опширније видети: S. Japhet, *2 Chronik* (HThKAT), Freiburg 2003, 384-402; S. Talmon, *Divergences in the Calendar-Reckoning in Ephraim and Judah* (VT 8), 1958, 58-63.

<sup>16</sup> У контексту ових размишљања занимљив је нарочито Пс 104. Он представља химну Богу творцу, и за разлику од Пост 1 и 2 у њему се говори о томе да је Бог стални творац. Овај псалом стоји у специфичној вези са египатском химном богу Атону. Опширније О. Keel/S. Schroer, *Schopfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 163-169.

<sup>17</sup> К. L. Sparks, *Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism* (JBL 126), 4 (2007), 625-648.

<sup>18</sup> Уп. О. Keel/S. Schroer, *Schopfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 142-143.

<sup>19</sup> Наведене и остале разлике упореди код Р. Кубат, *Упоредни њрејлег Еванђеља – Синојсис*, Београд/Нови Сад 2008.

<sup>20</sup> Опширније видети П. Драгутиновић, *Увод у Нови завет: Основи новозаветне науке I*, Београд 2010, посебно о феномену телоске полифоније 14-18.

<sup>21</sup> Опширније видети U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989.

<sup>22</sup> *Adversus Haereses* 3, 11, 8f. О схватању еванђеља код Иринеја и других хришћнских писаца видети Н. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustinus* (WUNT 13), Tübingen 1971.

<sup>23</sup> У овом контексту од велике су важности достигнућа Нове литературне критике, где се теолошки исказ (текст) сагледава из перспективе њрејјосѡсѡављеној аујјора и њрејјосѡсѡављеној чѡјјаоа. О томе више код П. Драгутиновић, *Основе нарајјивне мейоде и њен значај за ѡу-мачење Свѡјјој ѡисма Новој заветѡа* (Беседа 6), Нови Сад 2004, 130-134.





## ХЕРМЕНЕУТИЧКИ НАЦРТ

При читању теолошко-егзегетских текстова из различитих области библијских наука или из разних теолошких дисциплина уопште, све чешће се намеће питање: шта је њихов смисао, каква је функција и сврха такве теологије у животу Цркве? Таквом питању замах дају многе стручне студије које већина људи (верујућих или не) не може да разуме. Нововековна научно-теолошка истраживања као да нису довољно помогла савременој теологији у њеној намери да савременом човеку сведочи *Истини вере*. Тражење историјског (првобитног) смисла текста – средишња преокупација историјско-критичке методе – окаменило је библијску поруку у удаљеној историјској тачки која се налази у свету далеком од нашег. Теолошка истраживања су добила наглашено археолошко-дескриптивну ноту. Раздробљени библијски текст као да је изгубио киригматску силу. Из тог разлога неретко личи на мртво слово које научници непрестано сецирају. Слично се дешава и са другим теолошко-научним дисциплинама. Упркос чињеници да се годишње публикују стотине студија и научних радова, сведоци смо тога да је Библија књига са малим утицајем на живот савременог човека, поготово на европским просторима. Силина библијске поруке, која је надањивала теологе још од старосавезних времена, данас је бледа и спорадична, поготово у смислу осмишљавања нових теолошких исказа заснованих на библијском тексту и историји његовог тумачења. Аналогно томе, савремена академска теологија је у извесној кризи широм хришћанског света. Те чињенице све више доводе под знак питања савремену теологију, њено значење и сврху у животу Цркве.

Битно је нагласити да је савремена теологија у највећој мери академска теологија. Одавно се темељна теолошка

промишљања дешавају у академским оквирима. Међутим, тешко је дати језгровиту и прецизну дефиницију академске теологије као такве; лакше је делом описати шта све она јесте. Академска теологија, пре свега, подразумева осмишљено конципирање теолошког исказа и његову мисаону кореспонденцију и интеракцију са општим духом времена. Поврх тога, она је критичко промишљање засновано на одређеним епистемолошким поставкама. У нашем јелинско-европском контексту, академска теологија подразумева научне и философске моменте. То у основи подразумева шири спектар духовних и интелектуалних могућности мишљења. Поготово је савремена библијска теологија или библистика уопште изграђена на чврстим академским темељима. Да бисмо тај феномен боље појаснили, ваљало би се укратко осврнути на историјат теологије, с посебним нагласком на њен академски модел.

#### 1. ИСТОРИЈСКИ ПУТ АКАДЕМСКЕ ТЕОЛОГИЈЕ

Гадамерова тврдња да „разумевање не бива толико схваћено као чин субјекта, колико као укључивање у живи ток повесног преношења, у којем се непрестано сажимају прошлост и садашњост“<sup>1</sup> итекако је примењива на историју теолошких мисаоних токова. Историја тумачења (*Auslegungsgeschichte*) и деловања-учинка (*Wirkungsgeschichte*) библијских текстова, наиме, може да нам помогне при њиховом разумевању, јер она, с једне стране, расветљава наше сопствено предање из којег излазимо и које се одражава на наше разумевање стварности, а с друге, показује интерпретативне потенцијале библијских текстова у њиховом историјском току, као и битне факторе који су се одражавали на њихово тумачење. Историјска утемељеност академске теологије може се посматрати и на тај начин. Увид у то шта је теологија била у прошлости, како је и зашто настајала, омогућује нам да боље дефинишемо теологију у савременом контексту, да тачније одредимо шта она треба да буде данас. Вековно искуство

и разумевање тог искуства може помоћи теологији да боље разуме саму себе, свој циљ и смисао.

На самом почетку, битно је нагласити да је од најранијег доба старосавезне историје постојала теологија као егзистенцијални одговор на тајну Божијег деловања у историји и откривања човеку. Она се развијала у различитим формама које су увелико биле условљене различитим животним околностима. На почетку је то било углавном усмено саопштавање и преношење. Међутим, временом је у Израилу све већу улогу почела да игра писана реч и то се одразило на саму теологију. Писана реч, као теолошки исказ, посебно се развила у доба ропства у Вавилону. Тек од тог периода, писана реч преузимала је примат, нарочито после формирања канона. Све више је тумачење светописамског текста давало оквир теологији. Важан моменат за боље разумевање теологије библијских писаца, па и раних постновосавезних богослова, јесте чињеница да се теологија преносила у оквирима заједнице верујућих, што је од новосавезног периода подразумевало и њену мисионарску димензију. У старосавезним списима, најприсутније су наративна и поетска теологија које су одговарале духу Израилаца. Већ се у новосавезним списима експлицитније узимају у обзир и други народи – и ту се дешавају извесне промене теолошког исказа. Међутим, прве значајније промене у теолошком дискурсу појављују се од времена све интензивнијег сусрета библијско-јудеохришћанске мисли са јелинским светом. То су, заправо, почеци једног специфичног начина обликовања теолошких исказа који се може називати академском теологијом.

Историјско исходиште хришћанске академске теологије треба тражити у доба ране патристике. Када је хришћанство озбиљније ступило на јелинско тло, пред богословима ране Цркве се све више наметала велика јелинска култура као нови “фактор споља”. Такав изазов је између осталог захтевао добро познавање како сопствене вере, тако и јелинске философије и културе уопште. Први хришћански теолог који је схватио значај изучавања јелинских текстова био је Јустин Мученик.<sup>2</sup> Јустин је сма-

трао да је неопходно изучавати јелинске ауторе јер се бо-жанска мудрост може наћи и код њих.<sup>3</sup> То је у основи зна-чило да поред читања Писма и других црквених текстова, треба изучавати и јелинску литературу јер се и у њој могу наћи „семени логоси – λόγοι σπέρματος“. Историјски пут Цркве и нови изазови указивали су на то да за преношење библијске киригме није више био довољан „језик рибара“, морала се језиком и методама тадашњег јелинског света сведочити *Истина вере*. Теолози ране Цркве су све више, поред црквених текстова, изучавали богату античку ли-тературу. Уз то, теолози тога доба и сами су били Јелини. То је свакако подразумевало изванредан образовни модел. Хришћани су већ у 2. веку основали сопствену теолошку школу у Александрији.<sup>4</sup> Διδασκαλεῖον је организован по моделу јелинских философских школа. У школи се изуча-вало Свето Писмо, теологија, реторика, класична литера-тура и философија. Евсевије Кесаријски извештава да је Ориген у александријској школи даровите ученике „уво-дио у философске дисциплине, предавао им аритметику, геометрију и друге предмете, а такође их је упознавао и са философским теоријама, објашњавајући дела појединих аутора“.<sup>5</sup> Сличан образовни систем био је касније засту-пљен у другим хришћанским школама.

Истакнути теолози патристичке епохе прошли су студијске програме хришћанских и паганских школа. Васи-лије Велики је код оца у Неокесарији учио реторику и основне науке, студирао је у Кесарији, у Константинопо-љу је био ученик чувеног професора реторике Ливанија. Потом је студирао и на Атинском универзитету књижев-ност, реторику и философију код професора Проереси-ја и Имерија.<sup>6</sup> Сличне путеве образовања пролазили су и други велики теолози древне Цркве (Атанасије Велики, Григорије Богослов, Јован Златоусти).<sup>7</sup> Из историје хри-шћанске Цркве и њеног богословља, јасно је да су учени теолози одиграли пресудну улогу у животу Цркве. То је уочиво пре свега у осмишљавању богословских исказа, који су били оријентациони знакови на њеном историј-ском путу. Оци су били итекако свесни важности тада-

шњег академског образовања.<sup>8</sup> Нарочито су Кападокијци заступали једну врло позитивну антропологију у погледу значаја и могућности богословског и научног промишљања човека.<sup>9</sup> То је истовремено захтевало озбиљно академско образовање. Василије Велики и Григорије Назијанзин позивали су хришћане да изучавају јелинску културу.<sup>10</sup> Теологија је у то доба била у присној интеракцији са другим наукама, што јој је свакако давало академску димензију.

Наравно, природа теолошког образовања се временом мењала. Опсег и форма општег и богословског образовања, као и њихова употребна вредност, није била истоветна кроз дугу историју хришћанства. У доба високе патристике, када се “фактор споља” огледао у виду јелинизма, теологија је морала да буде промишљен одговор утемељен, с једне стране, на *Истини*ма вере, а с друге, форма исказа одговарала је духу културе и језика тадашњег света. Теолошки исказ саображен је важећој и стандардизованој форми до те мере да је он у својој унутрашњој структури кодиран по принципима тадашњег ума који га је мисаоно саодређивао.<sup>11</sup> У егзегези су се примењивала граматичка правила као и у тадашњим граматичким школама.<sup>12</sup> Богословска аргументација је подразумевала философску дијалектику која је постајала теолошка.<sup>13</sup> Хришћанска теологија је пратила општа научна правила античког света.<sup>14</sup> Касније се испоставило да је то био пресудан моменат инкултурације Еванђеља у јелински свет.<sup>15</sup>

Хришћанско средњовековље је специфично у односу на златно доба патристике. У том дугом периоду није било значајнијих изазова, а теологија је своје становиште заснивала углавном на достигнућима ранијих векова. На византијском Истоку, теологија се развила до крајњих домета једног специфичног хришћанско-јелинског начина мишљења.<sup>16</sup> У то доба изучавали су се Писмо и свети оци; поред црквене литературе, неговане су философија, јелинска књижевност, математика, физика и астрономија. Школе су углавном биле устројене према античким моделима тривијума (*trivium*) и квадравијума (*quadrivium*); слично је било и на хришћанском Западу. Основна црта која је одли-

ковала тадашње богословље била је теолошко осмишљавање свеопштег живота тадашњег света који је био или постајао хришћански.<sup>17</sup> Теологија је сматрана царицом свих наука,<sup>18</sup> а наука је остајала у ‘хришћанским’ оквири-ма. Средњовековна симфонија између Цркве и државе била је кључни фактор за такво стање ствари. У световним школама, хришћанска теологија је била имплицитно присутна, док су се у црквеним изучавале и друге науке. У сваком случају, у Византији се неговало класично образовање.<sup>19</sup> Крајем средњег века, пала је Византија, а средиште науке и образовања постала је Западна Европа. Међутим, и ту су се убрзо почеле дешавати значајне промене.

Преломни тренутак десио се у ново доба. Нови век доноси велике новине. Европски хуманизам и ренесанса, научна револуција и просветитељство стварају нову слику човека и нову слику света и уједно су том сликом и сами обликовани.<sup>20</sup> Француска револуција и одвајање државе и Цркве, просветитељско глорификовање људског разума и одбацивање ранијих форми, у основи је значило нешто сасвим ново за теологију, нови “фактор споља”. Европски човек је престајао да се осећа подаником царске власти која је током средњег века била у присној спрези са Црквом. Он је као такав почео све више да развија грађанску свест. Појављују се нова друштвено-државна уређења, као и нове идеологије непријатељски супротстављене ранијим. Средњовековно хијерархијско устројство распало се пред ударима нових идејних таласа. У тим процесима, Црква се од средишта све више кретала ка маргини друштва. Наивне представе света су одумирале, а под наивним се пре свега мислило на ранију религијску слику света. Свет се кроз процес рационализације и модернизације, по визији Макса Вебера, ослободио зачараности (*Entzauberung der Welt*) – свет је постао пунолетан (*die mündige Welt*).<sup>21</sup>

Европа није доживела само спољашње промене. Дошло је до озбиљних унутрашњих метаморфоза. Десили су се коперникански обрти, не само на пољу природних наука него и хуманистичких. Успон природних наука афирмисао је и нову методологију која се дубоко одра-

зила на нови начин мишљења. Научна револуција је, по мишљењу Перија, „трансформисала концепт физичког свемира; средњовековна представа о свету, у којој је Земља заузимала средишње место, небо лежало одмах иза непомичних звезда, а сваки предмет имао своје место у хијерархијском и квалитативном поретку, замењена је концептом хомогеног свемира, неограниченог простора и бесконачног броја небеских тела“.<sup>22</sup> Такође су нестајале античке и средњовековне представе да је Бог свему одредио крајњу сврху. Идеја промисла замењена је парадигмом науке која се није ослањала на ауторитет традиције и откривених истина, него на знање које происходи из посматрања, експериментисања и математичког размишљања. Средњовековну представу Бога и света заменила је научна слика света. Разум је престајао да буде помоћно средство при спознаји откривене истине и афирмисан је као радикално аутономан и кадар да проникне у тајне природе. Свитала је зора нове епистемологије.

Научна истраживања почињу масовно да се примењују у привреди и индустрији; њих додатно поспешују експанзивистички политички интереси.<sup>23</sup> Нови век је доба процвата универзитета и научних института. Уопште, социјални и економски процеси створили су нову друштвену атмосферу битно различиту у односу на раније векове. Све је то савременог човека довело до нове самосвести – до новог саморазумевања. Истовремено, савремени човек је развио историјску и истраживачко-критичку свест. Почела је да га занима прошлост у већој мери него раније, и то на један специфичан начин. Занимање за прошлост, поготово за антички свет, покренуто је још у доба хуманизма и ренесансе. За разлику од ранијих интересовања, оно је добило наглашено научну форму. У суштини, највећи друштвени утицај имало је научно исраживање порекла човека и људског друштва. Почетак 19. века био је преломна тачка после које је уследила све наглашенија „историзација човековог мишљења“.<sup>24</sup>

Нови цивилизацијски талас вишеструко се одразио на живот Цркве, а самим тим и на теологију. Теологија је

изгубила примат који је имала у средњем веку. У процесу раздвајања Цркве и државе, школе и универзитети су се све више удаљавали од Цркве, а то је и саму академску теологију одвајало од Цркве.<sup>25</sup> Теологија се налазила пред изазовима процеса секуларизације – раздвајања Цркве и државе, науке и религије. Држава и наука бивале су све моћније и блискије, од црквеног универзитета дошло се до државног. У тим транзицијама академска теологија је пратила школу – удаљавајући се од Цркве. Нововековни рационализам подвргао је критици дотадашња теолошка схватања – на удару је нарочито било Свето Писмо. Библија је почела да се, широм европских универзитета, изучава као и свака профана књижевност.<sup>26</sup> Наглашено дијахронијски приступ библијском тексту је библијским студијама подигао академски ниво, али се егзистенцијални, синхронијски моменат губио у жару научних расправа. У новим духовним и научним процесима, теологија се позиционирала као једна од хуманистичких наука у оквиру нововековних универзитета. То је пред теологе поставило специфичне универзитетске стандарде који се битно одражавају на академско-научна теолошка истраживања.<sup>27</sup> Ипак, таква концепција је теологији стварала проблеме. Учвршћивање академских позиција изгледа да се негативно одrazilо на еклесијално-егзистенцијалну димензију теологије.

## 2. ПРОБЛЕМ АКАДЕМСКЕ ТЕОЛОГИЈЕ

Основни проблем који се појављује пред нововековном и савременом академском теологијом јесте њен однос са конкретним животом Цркве. Све је приметније да живот Цркве већ одавно иде током који се не одражава довољно на академску теологију, нити академска теологија много утиче на њега. Такве околности су временом створиле растући јаз између академске теологије и конкретног живота Цркве. У ширим црквеним круговима стиче се утисак да је академска теологија мање-више самодоволна „*l'art pour l'art*“. Теолошке дискусије углавном остају у



круговима стручно иницираних теолога-научника.<sup>28</sup> Таква мишљења, иако нису сасвим тачна, у основи разоткривају базичну слабост и рањивост савремене академске теологије. С правом се поставља питање да ли Црква и академска теологија стоје у одговарајућем саодносу. Ако богословље није у служби Цркве, онда из еклисијално-егзистенцијалне перспективе такво богословље није смислено. Историја библијско-хришћанске теолошке мисли, нарочито код библијских писаца и у доба патристике, сведочи о суштинској испреплетености теологије и живота Цркве и тадашњег друштва уопште.

С друге стране, академска теологија се сусреће са још једним проблемом. Наиме, савремени академски концепт подразумева суштинску везу између научних истраживања и конкретног живота. Савремени свет у великој мери почива на научном академизму. То посебно важи за природне и техничке науке. Резултати научних исраживања примењују се у различитим областима. Тако, на пример, стручњаци за агрономију у научним институтима стварају различите хибриде који одговарају одређеном климатском подручју, а они се потом примењују у широј пољопривредној производњи. Фармацеути изналазе нове врсте лекова који се касније примењују у медицинске сврхе. Технолошка истраживања врше се пре свега у научним лабораторијама, да би тек касније нашла примену у серијској производњи (аутомобилска индустрија, рачунарска технологија итд). Научна истраживања се примењују не само у техничко-технолошким и природним наукама него и у друштвено-хуманистичким. Право, економија, историја, психологија, социологија, етнологија, класична филологија и друге науке заснивају се такође на релевантним проучавањима. Сврха свих тих истраживања је достизање одређених увида који се касније примењују у различитим сферама друштвеног живота.

Ако савремену академску теологију функционализујемо у неком општем образовно-културолошком смислу, онда се може говорити о њеној оправданости. Опште религијско истраживање може бити смислено из културо-

лошке, социолошке, антрополошке или историјско-политичке перспективе. На европским просторима, посебну тежину има хришћанство. За разумевање многих феномена европске традиције и културе, потребно је извесно познавање хришћанства. Такве врсте истраживања, иако важне, за Цркву ипак нису довољне. Ако се теолошка истраживања и промишљања не одражавају довољно на живот Цркве нити се реалне потребе Цркве у довољној мери рефлектују на академску теологију, то значи да гледано из угла научно-академске оправданости (изузимајући општеобразовни и културолошки аспект), академска теологија није довољно продуктивна. Резултати до којих долазе теолози немају одговарајућу примену у животу Цркве. Самим тим је доведена у питање њена еклисијална димензија.

Управо из тих разлога, све се више намеће питање како теологију вратити на црквено-друштвену сцену, а да се притом очува њен академско-научни (критички) профил и она остане еклисијално утемељена. Ствар додатно отежава и то што је савремени модел теолошког образовања затворен, не постоји потребна интеракција са другим наукама. Друге науке су неко „нужно зло“, непотребна другост. Као да се кроз њих не може осмишљавати теолошки исказ, то је само привилегија чисте теологије? Уопште, читав систем теолошког образовања је затворен и прегломазан. С друге стране, историјска утемељеност академске теологије и реалне потребе за њом, јасни су знаци да се она не може превазићи и одбацити. Академско и еклисијално су два основна момента савремене теологије. Међутим, то су и два различита аспекта саме теологије, од чије комплементарности зависи много тога. Пре свега, важно је направити разлику између теологије као науке и теологије као ангажованог теолошког исказа који се тиче заједнице верујућих и света уопште. Познавање библијске науке, патристичке, догматске и других, тек је један аспект теологије. Он се огледа у изучавању извора теологије, њене историје и њених могућности. Теологија као наука може се именовати као *теолошка археологија*, док се теологија као еклисијално-егзистенцијални исказ у датим животним

ситуацијама може назвати *примењена теологија* или само *теологија*. Наредно питање, које се по следу унутрашње логике намеће, јесте однос теолошке археологије и примењене теологије, посебно с обзиром на академски моменат. Пре него што нешто више кажемо о том односу, важно би било прецизније дефинисати наведене синтагме.

### 3. ТЕОЛОШКА АРХЕОЛОГИЈА

Теологија као наука, то јест научно истраживање у оквиру теолошких дисциплина може се назвати теолошком археологијом. Теолошка археологија је, заправо, критичко, динамичко и вишеслојно истраживање и проучавање сопствене прошлости, било да се ради о библијским истраживањима, било патролошким, литургичким, канонским, догматским, црквено-историјским и другим. Теолошка археологија се примарно ослања на археолошка, текстуално-литерарна, историјска, културолошко-социолошка и друга истраживања која доприносе бољем увиду у свет теолошких идеја које су основни предмет теолошко-археолошких промишљања. То значи да теолошка археологија треба да истражује историју теолошких идеја, при чему су јој од фундаменталне помоћи друге науке. Сам појам теолошка археологија је комплексан и представља порив, начин и сврху теолошко-научних истраживања.

1. Порив за теолошком археологијом темељи се на базичном уверењу да су *Истинне вере* садржане пре свега у светописамском тексту, као и у историји његовог тумачења које у себе укључује богослужбене аспекте, отачке текстове, каноне, аскетске поуке, хришћанску уметност итд. У контексту порива за теолошком археологијом, треба посебно нагласити хришћанску херменеутичку оријентацију. Према темељном библијско-хришћанском виђењу, постоји непрекинут континуитет Цркве од почетака до данас. Од самог почетка, Црква је постојала у Истини. Већ је у Старом Савезу присутан унутарбиблијски интерпретативни ток, у којем се успоставља тумачењска веза између ранијих

и каснијих текстова, позивањима типа „као што је писано“ или преко експланаторних глоса.<sup>29</sup> Новосавезни текстови недвосмислено показују колико се њихови писци ослањају на Стари Савез.<sup>30</sup> Херменеутичка позиција је јасна: Истина је у Писму. Списи Старог Савеза су стога од самог почетка били неотуђиви део апостолске проповеди.

Од почетака постновосавезног доба, јасно је уочива теолошка аргументација која своје упориште тражи у Писму и у предању. У Писму и у предању се налазе *Истијине вере* и оне се морају у њима откривати. Основни разлог таквог схватања састоји се у чињеници да су теолози Цркве – од новосавезног доба па надаље – полазили од тога да је библијско-хришћанска вера исторична. Бог се јављао кроз историју и своју вољу саопштавао човеку. Према хришћанском концепту – за разлику од гностика, јелинских философа и касније просветитеља – до Бога се не долази знањем коме није потребна историја. *Истијине вере* су се откривале у историји, прво Старог Савеза, да би се потом у Исусу Христу показале у најизразитијој мери. Будући да се Бог јављао кроз историју, то јест у прошлости, неопходно је на томе базирати теолошко промишљање. Из тих разлога, егзегетима и теолозима ране Цркве није била прихватива претерана јелинска алегореза која је у потпуности занемаривала историјско-граматички смисао текста. Стога се прибегавало умереној алегорези или типологији – егзегетској методи која је узимала у обзир првобитни смисао текста и инсистирала на његовој историчности.<sup>31</sup>

Исказана констатација не значи да је према тој концепцији Бог деловао само у прошлости. Бог је, према хришћанском схватању, присутан и у садашњости. Присуство Бога у свету је једно од темељних схватања хришћанске вере – врхунац представља богослужбено сабрање. Библијски текст има своју изразито синхронијску димензију – он је упућен сваком претпостављеном читаоцу. То, ипак, не значи „неограничену“ слободу у теолошким промишљањима, која теологију заснивају на крајње субјективном концепту, било да се наглашава рационални или интуитивно-контемплативни моменат. За теолошко промишља-

ње су потребне смернице – пре свега, Писмо. Писмо сведочи ту и такву веру. Откривањем изворног контекста у којем настаје теолошки исказ уоквирује се поље разумевања текста и сузбија субјективизам.<sup>32</sup> Таква свест гајила се од почетка канонског процеса. Текст је био у средишту теолошког промишљања истовремено усмеравајући теолошку мисао. Креативни мислиоци хришћанске древности управо су тако промишљали. Василије Велики сматра да је нужно теолошки промишљати кроз призму Писма: „јер нас је Писмо научило томе да не дозволимо своме уму да маштари“.<sup>33</sup> Истоветно размишља и Августин: „не смемо да тежимо томе да исказ Писма одговара нашем схватању, него да наше схватање одговара исказу Писма“.<sup>34</sup> Од самих почетака је очигледан порив за истраживањем сопствене прошлости, да би се у њој откривале *Истиине вере*.

2. Порив за истраживањем прошлости имао је и своје методолошке оквири. На основу гореназначеног, може се делом констатовати да су се још библијски писци, а нарочито каснији хришћански теолози, ослањали на већ постојећу методологију. Новозаветни писци се често користе мидрашком егзегетском методом.<sup>35</sup> Јелински оци су се у основи служили методама карактеристичним за тадашњи јелински свет. Сиријски теолози су се користили егзегетским методама својственим сопственој култури.<sup>36</sup> Већ ти историјски моменти сугеришу да је питање методе опште културолошко питање. Мисао се испољава кроз одређене форме или структуре мишљења. Да би садржина мишљења била комуниколошки могућа, нужно је да се конституише у препознатљивим оквирима, на општем пољу значења и разумевања. Није важно само шта мислити него и како мислити. У отачкој егзегези јелинског културног простора доминирала је алегореза. Она је била општа духовна метода античког света. Јелински граматичари и философи су је користили при тумачењу хомеријане и других старих текстова.<sup>37</sup> У сличним категоријама су мислили и јелински оци, и на сличан начин су тумачили Писмо – то је била и њихова метода.<sup>38</sup> Мисаона комуникација је само тако била могућа и само тако је могућа.

Овај увид имплицира констатацију да је питање методе опште културолошко питање, питање духа епохе. Ми се, наравно, овде нећемо детаљније бавити питањем настајања и одликовања метода, нити њиховом идејном позадином. Битно је нагласити да је метода општа ствар, она је формални и структурални моменат испољавања речи, мисли, као и начин трагања за нечим – истовремено је и експланаторна и хеуристична. Промене духа времена подразумевају и промене методе. Без обзира на комплексност проблема који се тиче духа времена и постојеће методе, могло би се уопштено рећи да су научна и историјска свест врло присутне и у великој мери представљају “невидиве” оквире савремене методолошке свести.<sup>39</sup> Савремени европски човек мисли исторично и научно-истраживачки. Савремена слика света управо је тако формирана. Већ та чињеница сугерише да се и теолошка методолошка свест мора прилагодити општој методи. Заправо, није само реч о “прилагођавању” него теолошко промишљање мора бити структурисано методом, као нечим инхерентним. То у основи значи да историјска свест и научно-истраживачки менталитет постављају пред теолога императив критичког промишљања.

Такав тип методолошке свести се пре свега односи на теолошку археологију и њено научно позиционирање. Наравно, сâм процес истраживања подразумева својеврсну методологију која одговара предмету истраживања. Одлика савремених истраживања на пољу духовних наука огледа се у методолошкој синтези постојећих метода<sup>40</sup> које углавном потичу из историје и филологије. Плуралност егзегетских метода одраз је увида у мањкавост појединачних метода, као и уважавање многих аспеката савремених херменеутичких оријентација. Најзаступљеније херменеутичне оријентације у фокус стављају аутора и његов свет (историјско-критичка метода, социолошко-историјска егзегеза, унутарбиблијско тумачење, историјска психологија и нова археологија). Поред класично-дијахроног приступа, све већи простор заузимају методе усмерене на текст и његов свет (лингвистичко-структу-

рална анализа, нова literарна критика, реторичка анализа, канонски приступ итд), на читаоца и његов свет (историја учинка, психолошки приступ, теологија ослобођења, феминистичка теологија итд) и традиционалније усмерени приступи (догматски, литургијски, аскетски итд). У основи историјско-критичка метода и даље чини основу за теолошка истраживања, што је и природно с обзиром на дух времена. Остали приступи све више допуњавају општи методолошки оквир, често као допуна дијахроном приступа, али и независно. Наравно, достигнућа историјског критицизма представљају опште наслеђе савремене методологије.

3. Сврховитост теолошке археологије по себи није упитна. Ипак, ту ствари нису до краја јасне. Шта се заправо тражи у Писму и у историји његовог тумачења? Природан одговор би гласио да се у Писму и у предању траже *Исџине вере*. *Исџине вере*, међутим, као дубинске структуре, никада се не саопштавају у некаквом вакууму. Заправо, *Исџине вере* у форми теолошког исказа на површину избијају у сучељавању са “фактором споља”. Теологија је и настајала у „сусрету“ *Исџина вере* и “фактора споља”. Теолошки искази у библијским текстовима – без обзира на карактер њиховог настанка и касније literарно преношење – јесу израз вере изазван одређеном ситуацијом. Ту ситуацију можемо назвати “фактор споља”. Теологија је увек људски одговор који настаје у одређеном животном контексту. Теолог на основу *Исџина вере* у датом контексту, који можемо назвати “фактор споља”, износи теолошки исказ. Међутим, тај исказ је увек упућен неком – реципијенту.<sup>41</sup> Теолошки исказ конституише и реципијент. Сам реципијент је један од елемената “фактора споља”, као што је то читав сплет у којем настаје исказ. Спољашњи фактор је промењива вредност – условљена временом, простором, културом. С друге стране, *Исџина вере* је константа, мада „у себи“ има динамику испољавања и развоја. *Исџине вере* се у Старом Савезу виде као Савез између Бога и човека, идеја монотеизма и месијанизма итд. У Новом Савезу, *Исџине вере* јесу рађање Месије, његова искушитељ-

ска смрт и васкрсење. У каснијој хришћанској теологији, то су тријадолошки и христолошки догмати, с тим што се узима у обзир контекст њиховог настанка.

Саме *Исџине вере* ишчитавају се из Писма; оне су присутне и у историји његовог тумачења (богослужбени, отачки текстови). Међутим, и само Писмо је настало у додиру *Исџина вере* и “фактора споља”. То значи да поред истраживања *Исџина вере*, суштински је важно схватити “фактор споља”. Тежиште теолошко-археолошког истраживања требало би да фокусира и освести тај специфичан “додир”, да би било могуће „ухватити“ логику и модел настанка теолошког исказа. Сврха теолошке археологије је освешћивање теолошког кода. Истраживање се не може зауставити на томе шта су ранији теолози (библијски и каснији) мислили и који су они смисао хтели да дају тексту него како и зашто су тако промишљали.

#### 4. ТЕОЛОГИЈА (ПРИМЕЊЕНА ТЕОЛОГИЈА)

1. Пре свега треба нагласити да је теологија људски одговор на тајну Божијег откривања човеку и Божијег присуства у свету и у историји, она је егзистенцијално тумачење тих догађаја у конкретном животном контексту. Библијски списи управо то сведоче. Старосавезни текстови говоре о односу који је Јахве успоставио са изабраним народом. Однос је заснован на Савезу, а старосавезни писци тумаче тај однос.<sup>42</sup> Библијски списи нису богословско-философски трактати које су састављали умни и надахнути људи у некаквом „ванвременском вакууму“. Пример вансеријског уздизања људског духа јесте Платон, рецимо када пише свог Тимаја. Платонова размишљања у том спису нису заснована на неким конкретним историјским догађањима – она су изнад свега плод необичне људске генијалности која тежи да расветли и докучи вечне истине постојања. Платон о Демиијургу не просуђује кроз конкретну историјску перспективу. У односу на Платона и сличне философске списе, за библијске



текстове пре би се могло рећи да представљају теологију историјских догађаја. То је теолошко вредновање и тумачење догађаја који су се десили и дешавали у историји народа Израила, с тим што је такво вредновање и тумачење у доброј мери условљено животном ситуацијом у којој су настали сами списи. Теолошки исказ је условљен оним што у њега уносе аутор и рецепијент. Када аутор говори о Богу, увек је то и његова представа Бога и конкретна намера, док је код рецепијента то, пре свега, порив за егзистенцијалним одговором у конкретној животној ситуацији. Неизбрисив остаје траг времена.

2. Важно је истаћи да теологија није приватна ствар, него нужно имплицира црквену димензију. Теологија има изразит екзистенцијални карактер јер је њен циљ и смисао да изграђује и утемељује веру Цркве. Теологија је посредовање смисла и сведочење вере.<sup>43</sup> Теолошки искази у Старом Савезу имали су за циљ очување и изградњу заједнице изабраног народа. Исту функцију теологија има у Новом Савезу и у каснијој историји хришћанске Цркве. Заправо, аутентичном теологијом се може сматрати само оно што у *Истини вере* изграђује и утемељује. Тај феномен је поготово видив у процесу обликовања канона. Само они текстови који пређу „канонски праг“ постају аутентични. Каноничност текстовима даје њихова употребна вредност у оквиру заједнице верујућих. Заједница у тексту препознаје богонадахнутост, односно њихову трајну вредност за живот верујућег. Феномен богонадахнутости се укршта са искуством вере.<sup>44</sup> Писмо настаје као израз животног усмерења верујућих и постаје мера њиховог религијског опредељења. Многе књиге нису ушле у коначни канон управо из разлога што заједнице у њима нису препознале трајну вредност. Феномен богонадахнутости нужно се мора разумевати кроз рецепцију ранијих текстова, тако да се може говорити о рецептивној или екзистенцијалној богонадахнутости.

Према сличној логици, одвијала се и потоња историја хришћанске теологије. (Уопштено гледано, фасцинантна је унутрашња сличност у погледу настанка библијске и

касније богослужбене и канонске литературе). То је нарочито видно на примерима саборâ. Одлуке неког сабора су постале нормативне тек када су прошле „унутрашњу проверу“, када су заживеле у конкретном животу Цркве и тек када их је заједница верујућих препознала као израз сопствене вере и свог практичног искуства. Тако су и сами сабори и њихова теологија вредновани. Познато је да су многи сабори сазивани са претензијом да буду васељенски.<sup>45</sup> Међутим, статус васељенског сабора легитимисао се кроз живот Цркве. Само уколико је његова теологија усвојена, а његове се одлуке одразиле на живот целокупне Цркве, он је добијао статус васељенског сабора. Теологија многих отаца Цркве препознавана је као аутентичан теолошки исказ ако је као таква препознавана и реципирана од стране Цркве.<sup>46</sup> Само она теологија која на неки начин изграђује и утемељује Цркву, добија статус теологије Цркве, што значи да она пре свега мора да има своје практичне импликације – корист (ωφέλεια).<sup>47</sup>

IV ←  
152-153.

3. Битан моменат који се тиче теологије јесте питање њеног домета или граница. Већ изречена констатација да је теологија људски одговор на тајну Божијег присуства у свету и у историји, то јест егзистенцијално тумачење тих догађаја у конкретном животном контексту, сугерише да је у теологији суштински присутна антрополошка компонента. Догађај теологије се збива на релацији човек – човек, укључујући присуство Духа Светог. Међутим, човекова перцепција стварности је контекстуална и парцијална.<sup>48</sup> Теолошки ум стварност Божијег присуства која се пре свега огледа у Божијем откривању у историји, разумева контекстуално – дакле епистемолошки и егзистенцијално условљено. Ум „хвата“ њему докучиво, али тај ум је претконципиран вером као егзистенцијалним моментом, с једне стране, и структуром мишљења, с друге. Теолошка истина је истина која се тиче конкретне егзистенције. Међутим, теолошки исказ се уобличава у постојеће мисаоне форме и симболе који као „споне комуникације“ допиру до другог. Истовремено чин присуства Бога није објективна, самоочигледна категорија, нити је то метафизич-

VIII ←  
291-293.

ка спекулација ослобођена историјског контекста. Тео-лошки исказ је егзистенцијално тумачење неочигледног, с циљем да се посредује и уочи смисао вере. Конкретно речено, теолошки исказ је мисаона рефлексија повезана са три тачке: присуство Бога (*нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светиим* [1Кор 12 3]), теолог (писац) и реципијент (заједница верујућих).

Библијски текстови јасно сведоче да теолошки исказ не може да претендује на свеобухватност. Бог се не доживљава као апсолут којег човек покушава да схвати по себи. Библијски писци не размишљају о Богу изван контекста живота. Библијски Бог јесте Бог који се као делатан открива човеку и сагледив је у мери у којој се делатно открива.<sup>49</sup> У својој нествореној свеобухватности, Бог је „неухватив“ за човекову мисао јер је он својом суштинском неухватив.<sup>50</sup> Будући да је то темељна епистемолошка поставка библијско-теолошке мисли, као и касније светоотачке,<sup>51</sup> природно је да теолошки исказ не може да претендује на потпуност и универзалност. Заправо, теолошки исказ није дефиниција постојеће и унапред познате истине, која се језиком као медијумом посредује, него је он пре догађај језика у његовом покушају да „захвати“ Истину у конкретном животном контексту. На то упућује и један библијски текст: *јер нећете ви љоворити, нећете Дух Оца вашега љоворити из вас* (Мт 10 20). Теолошки исказ је „догађај додира“ Духа Светог и човека и истовремено „догађај исказа“ аутора и реципијента.

Будући да је теолошки исказ вишеструко условљен – несазнатљивошћу Бога, затим писцем, конкретном егзистенцијом, реципијентом, језичком структуром итд, јасно је да је он првенствено контекстуалан. Међутим, контекстуалан не значи произвољан и непотпун у садржинском смислу, напротив. Теолошки исказ у садржинском смислу мора да „обухвати“ *Истинине вере* које се контекстуално пројављују. Садржински теолошки исказ је подложен развоју.<sup>52</sup> У формалном смислу, теолошки исказ је подложен промени. Заправо, он је по нужности настанка променљив јер га изазива различит „фактор споља“, а и сама категори-

ја “спољашњег” је динамичка и отворена. Библијски исказ је саображен мисаоној структури тадашњег човека. Теолошки исказ садржи *Исџине вере* које се у конкретном животу – као “фактору споља” – обликују према моделу мишљења одређене културе и богатству њених изражајних могућности. Писац Пост 1 размишља и говори у форми митско-сликовног, то је и његова представа света. Новосавезни текстови, такође, одражавају слику света у којем су настали. Каснија и теологија отаца у додиру са јелинским светом и његовим мисаоним преокупацијама осмишљава нове исказе. Међутим, у свим тим исказима препознативе су *Исџине вере* на којима су они и утемељени. То истовремено значи да је теолошки исказ и потпун и непотпун. Потпун, јер изражава *Исџине вере*, непотпун, јер није универзалан и свуда и свагда примењив – условљен је простором и временом, обликом и симболима.

##### 5. ОДНОС ТЕОЛОШКЕ АРХЕОЛОГИЈЕ И ТЕОЛОГИЈЕ

Као што је указано, неопходно је разликовати два аспекта [библијске] теологије: теолошку археологију и теологију. Теолошка археологија истражује изворе и принципе теологије, посебно истражујући Писмо, историју његовог настанка, рецепције и тумачења. Она је окренута „унутар“; док је примењена теологија окренута „споља“. Сама теологија јесте егзистенцијални исказ у контексту времена и друштва у коме настаје. Разумевање теологије и њених основних принципа немогуће је без теолошке археологије. У том контексту, она је базично истраживачка наука. У библијском периоду, патристичком и средњовековном, истраживање прошлости је имало специфично херменеутичко усмерење. Заправо, теолошка археологија је била присно повезана са теологијом, у њеном основном пориву тражења *Исџина вере* у ранијим текстовима, посебно библијском, а од четвртог века и светоотачком.<sup>53</sup> Писмо и ранији оци су узимани као извори теологије. Методологија је била саображена

општим херменеутичким начелима. Међутим, историјске околности и изазови времена довели су нововековну теологију у нову животну ситуацију битно различиту у односу на прошлост. Појавила се потреба за другачијим приступом самој теологији, како у смислу истраживања сопственог предања, тако и новог сведочења вере.

Велика историјска дистанца и историјско-културолошки дисконтинуитет у односу на антику и средњовековље довели су теологију у положај да мора наново промишљати своје исказе. Опште и оправдано теолошко уверење је да ти искази морају да се заснивају на раније насталим текстовима и духу предања да би уопште могли да очувају сопствени идентитет. Међутим, основни проблем се појавио у изналажењу теолошко-херменеутичког оквира који успоставља однос: теолошка археологија – теологија. То питање је и данас отворено. Како да савремена теологија остане у теолошко-херменеутичким оквирима Писма и отаца, а да буде плодна и савремена? Да ли је потребно тражити тек садржаје теолошких исказа у прошлости или се теолошка истраживања морају усмерити и на шири животни контекст у коме настају теолошки искази, укључујући и њихове садржаје? Из претходног излагања, јасно је да је друга опција незаобилазна. Међутим, сада се поставља питање шта то треба да значи за саму теологију.

Ради појашњавања односа теолошке археологије и теологије, као илустрацију, укратко ћемо навести један типски пример. Наиме, ради се о свештеничком извештају о стварању Пост 1 1 – 2 4b.<sup>54</sup> У контексту задате теме осврнућемо се на феномен настанка тога текста – “додира” *Исџина вере* и “фактора споља”. Како је и зашто настао текст; какву садржину носи и шта је био његов циљ? Затим ћемо указати на једно од његових типских тумачења у патристичком периоду, где се опет дешава “додир” *Исџина вере* и “фактора споља”. Конкретно, осврнућемо се на рецепцију овог текста код Василија Великог у његовом *Шестодневу*. Основни циљ је да се препозна херменеутички оквир у којем настаје текст, као и његова каснија интерпретација у новом животном контексту.

Нужна претпоставка да би се уопште дошло до библијског текста јесте да се – у мери у којој је то могуће – открије животни обзор и контекст (*Sitz im Leben*) његовог настанка. Тај феномен у основи кореспондира са ранијим отачким инсистирањем на дословном смислу.<sup>55</sup> После истраживања текстуалних, литерарних и историјских аспеката текста, кључно је открити логику текста – разлоге из којих је настао. Потребно је открити “фактор споља” који га је изазвао, као и *Исјинне вере* садржане у самом исказу.

Теолошко-археолошка анализа ове перикопе посебно је занимљива када се Пост 1 1 – 2 4b упореди са *Енума елишом*, чувеним митом о настанку света на старом Блиском истоку. Већ површно читање тих текстова указују на одређене сличности. Обе космогоније описују првобитни хаос састављен од воденог елемента, чак су и њихова имена слична. Сличан је редослед стварања: прво дело је светлост, стварање свода има исту функцију. Украшавање света слично је у оба описа: сунце, месец и звезде настају у процесу украшавања. Њихова је дужност да управљају временима, то јест означавају године, месеце и дане. У оба описа човек је створен тек на крају – шестог дана у Пост 1, на шестој плочи по опису *Енума елиша*. Пре стварања човека, богови или Бог се саветују. На крају оба текста, наглашава се потреба култа.<sup>56</sup> Сасвим је очигледно да је текст структурално и језички близак месопотамијској космолошкој поеми. Будући да је та поема настала знатно раније,<sup>57</sup> у културолошки и у политички моћнијој средини, као уз чињеницу да је то био најзаступљенији мит о стварању на Блиском истоку, смислено је претпоставити да су те сличности производ свештениковог мимесиса.<sup>58</sup>

Писац је, по свему судећи, из свештеничких кругова и свој текст је могао да састави за време ропства у Вавилону или после; место настанка је највероватније источна дијаспора. Да бисмо читав контекст боље разумели, важно је подсетити да је у том периоду израилска заједница пролазила кроз тешку фазу религијске, културне и политичке транзиције.<sup>59</sup> Ранија верска пракса и теолошка објашњења нису више била задовољавајућа. Нови културолошки

и цивилизацијски моменти у којима се налазио тадашњи Израил поставили су се као велики изазов за јахвеизам. После разарања државе и религијског средишта, Израилу је претила асимилација у једну већу културу. Теологијом је требало изградити „бољу“ оријентацију вере, што и је-сте циљ теологије. У доба састављања текста, израилска заједница је била у кризи идентитета. Израилци у ропству и после тога, били су једно у много чему другачије покољење у односу на предегзилне претке. Сама религијска пракса битно се изменила, као и неки општи светоназори. Животна ситуација библијског писца беше таква да је било неопходно осмислити теолошки исказ којим би тадашњем Израилцу саопштите *Исџине вере* у једном препознатљивом и прихватљивом мисаоном коду.

Искуство ропства у Вавилону у смислу развоја теолошке свести или кристалисања *Исџина вере*, представља значајан мисаони скок у односу на раније доба. Поготово се искристалисала идеја монотеизма – *Исџина вере* да је Бог један, господар света.<sup>60</sup> Иначе, у то доба су били све наглашенији писани текстови. Библијски писац се нашао у новој ситуацији, која је захтевала да се у измењеној форми покаже и дочара Бог творац који је „изнад“ света. Стари *Симболи вере* нису више били довољни (нпр. Пнз 6 20-25; 26 5-10; ИНв 24 2-13). Занимљиво је, и за теологију суштински важно, да он то није урадио користећи се некаквим херметичким језиком искованим за ту прилику нити преузимањем формалних образаца из ранијег предања. Он је урадио нешто сасвим друго, експлицитно је одговорио на изазов. Стручне анализе показују да је библијски писац итекако био упућен у културу свога доба и да је веома вешто саставио текст.<sup>61</sup> Он је у једну већ постојећу форму и мисаону структуру уцртао свој исказ – текст о настанку. Тиме је показао да је јахвеизам културолошки могућ и кадар да се изрази у различитим контекстима. Још важније, откривене су нове димензија разумевања Бога.

Писац креће из реалне животне позиције. Он тежи да одговори на питања која намеће нови “фактор споља”. Из текста Пост 1 искрсавају специфичне библијске киригме,

распоређене према делима стварања.<sup>62</sup> Истовремено, поред сличности, постоје и разлике, пре свега у садржинском смислу. Библијски извештај говори о космогонији, док се у вавилонском ради о космогонији и о теогонији. Другачије је конципирана схема стварања – паралелизми дѐла. Свет не настаје борбом богова, заправо ни нема богова, сем једног Бога. Бог речју ствара свет; не постоје ни првобитни принципи као у миту. Земља не настаје од остатака неког злог принципа. Вода и остала творевина доживљавају се аперсонално, стварање и место човека у свету је различито. Разлике које постоје су производ различитих теолошких уверења која се суштински одражавају на другачији поглед на свет. Иако саображен ранијем миту, исказ је теолошки заснован на основним *Исџинама вере*. Тај исказ суштински одступа од мита, а истовремено му је по форми и мисаоној структури врло близак. Наиме, њиме се надилази опште религијско-културолошко уверење засновано на миту, а Израилу се нуди одговор који отвара могућност изласка из лавиринта живота исплетеног добрим и злим силама које господаре светом.

Из перспективе сагледавања међусобног односа Пост 1 и *Енума елиша* видно је да библијски писац, заправо, у свој текст уноси *Исџине вере* на којима почива његова теологија. Строго узевши, поред извесних литерарно-стилских одступања, суштинска разлика је у дубинским структурама вере. Тачније, три основне *Исџине вере* присутне су у свештениковом тексту: 1) свет је створио Бог, он не настаје борбом богова – космичких сила; 2) свет није створен од неког злог божанства, већ је добар као творевина свемогућег Бога; 3) човек је створен по лику Божијем, а не од крви злог божанства-демона. Те идеје су иначе револуционарне за културу у којој су настале и представљају суштинску супротност оном што се раније веровало. Писац узима општепрепознатив модел по коме саставља текст, али у њега уткива библијске *Исџине вере*.

Каснији примери тумачења тог текста који су настали када је Црква такође била у фази креативног осмишљавања теолошких исказа, показују истоветну



теолошку логику. Они су структурисани у аналогни херменеутички оквир. Ако се осврнемо на период отаца Цркве, приметна је слична логика настанка теолошког исказа. Он такође настаје у “додиру” *Истина вере* и нових “фактора споља”. Оци Цркве су се налазили пред другачијим изазовом, мада је аналогија са претходним видива и јасна. Она се огледа у томе да као што је некада пред писцем свештеником стајала велика вавилонска култура као изазов, тако је било и у доба Василија Великог, само је тада у питању била јелинска култура. Такође је приметно да је Василије, као и писац Пост 1, човек постојеће културе. Василијев *Шестоднев* сведочи о потпуној мисаоно-културолошкој партиципацији у јелинском свету. На основу Василијевог текста, да се закључити да је његова слика света у физичко-космолошком смислу аристотеловска или општа слика тога доба.<sup>63</sup> За Василија тадашња космологија није непотребна другост или „нужно зло“. Он је усваја, али јој даје нову димензију, инспирисан Писмом. Језик *Шестоднева* разумели су људи његовог времена, без обзира да ли су били хришћани или не.<sup>64</sup> Разумели су га јер је он мисаоно и структурално уоквирен општим пољем значења и разумевања. Истовремено, то је значило промену дискурса у односу на библијски текст.<sup>65</sup>

Василијев *Шестоднев* настаје у “додиру” *Истина вере* које он преузима из Писма и предања, наравно развијене и обогаћене новосавезном перспективом и искуством Цркве. Василије текст Пост 1 чита и тумачи синхронизацијски, а то је важна одлика отачке егзегезе. Алегореза и типологија су синхронизацијске методе. Други битан момент је да је *Шестоднев* настао из пастирских потреба Василијеве црквене заједнице.<sup>66</sup> Није се Василије рвао са овим питањима у „ванвременском вакууму“, него је текст тумачио конкретној заједници у жељи да реши своје и њихове егзистенцијалне изазове. Василије се и у том погледу саображава библијском моделу. Он *Истине вере* имплантира у важећу комуниколошку норму – аналогно писцу свештенику.

На основу пређашњег теолошко-археолошког увида, могуће је извући три основне теолошко-херменеутичке инструкције:

1. Теолошки исказ неопходно претендује да буде разумљив и општепрепознатив. Поље разумевања писца Пост 1 било је уоквирено у митско-сликовите симболе који су у то доба универзално прихваћени. Писац размишља и пише у тада постојећим категоријама. Општеважећа слика света у смислу његовог разумевања – небо, земља, океан, биљке, животиње, настанак света – присутна је код писца свештеника јер и он размишља кроз истоветне мисаоне оквири. То је и његова слика света. Разлика је у базичним теолошким уверењима заснованим на *Истини*ма вере, а она се тичу разумевање основâ живота – Бога, света и човека. Василије у *Шестидневу* размишља у категоријама јелинског ума. Његова слика света, у космолошком смислу, јелинска је јер је он и сам Јелин. Оба теолога дају интегралну слику света. Теолошка виртуозност писца Пост 1 и Василија Великог огледа се у способности да се постојећа структурална слика света преконципира и да јој се да нова димензија. Наравно, тако нешто било је много једноставније када је језик теологије, књижевности, философије и науке био међусобно много ближи. Наиме, слика света била је целовитија и једноставнија. Језик струке и уситњеност дисциплина савременог доба донекле кидају комуниколошке везе. Ипак, без обзира на то, теолошки исказ мора да „хвата“ општу слику. Неуважавањем тог принципа теологија се своди на разговор међу теолозима у ужем стручном смислу и постаје својеврстан социолект у језичком смислу, а херметична и „вештачка“ творевина у садржинском.

2. Већ сам језик библијских текстова јесте врло разнолик. Постоје многе књижевне врсте које одређује животни контекст (*Sitz im Leben*). Изражајно богатство језика и карактеристичан “фактор споља” успостављају комуниколошку везу. Исказ функционише на општем пољу разумевања. Међутим, симболи и поља разумевања се мењају.<sup>67</sup> Трансформације поља разумевања присутне су и у Старом Савезу. У предегзилном периоду изражавање вере имало

је више ритуалну димензију. Необично свечано су прослављани празници уз покрете, музику и мирисе. Пророштва су често била сликовног карактера (уп. Ис 20 3; Јер 19 1-11; 27 2с; Ос 1-3). Језик и записана реч су тек у вавилонском изгнанству добиле наглашенију функцију, нарочито код Девтеро-Исаије и писца Пост 1.<sup>68</sup> То не значи да су ритуално-богослужбене и усмене форме ишчезле, напротив. Још једна упечатљива промена дискурса јесте теолошки опус звани *Corpus Paulinum*. Павле први пут у историји библијске мисли конципира исказ другачије. Он напушта наративну стратегију и теолошки исказ конципира у форми аргументативне теологије – занимљиво према узору на јелинистичку епистографију. Такође, запостављања извора Q и појављивање нове књижевне врсте (Еванђеље по Марку као биос, биографија),<sup>69</sup> сведочи да је теологија мењала дискурс управо из разлога могућности комуникације у новом свету и новим условима. Ова херменеутичка инструкција савремену теологију опомиње и подстиче да свој теолошки исказ осмишљава кроз могућност одступања или модификације ранијих модела, чија се киригматска снага изгубила пред новим “факторима споља”.

3. Теолошки исказ настаје као одговор на животну преокупацију израилске заједнице са намером да је очува пред културолошким и идејним изазовима тадашњег света<sup>70</sup>. Истовремено, он је настао из дубинског порива којим се *Истинна вера* језички саопштава заједници ради покушаја да разреши егзистенцијалне изазове тадашњег јахвеисте. Исказ настаје као одговор на изазов, што сведочи о томе да је теологија тако настајала. Промена дискурса је такође условљена потребама Цркве. Гласовита теолошка концепција апостола Павла *свима сам био све* (1 Кор 9 22), заправо је теолошко-херменеутичка оријентација присутна у основи библијске теологије. Њу примењује писац Пост 1 пишући текст, јер њиме изграђује и утврђује заједницу Израила. Библијски писац остаје уверени јахвеиста: он припада вери својих предака. У односу на ранији период, он уноси неке нове моменте који теолошком исказу дају додатну тежину, а истовремено их саопштава у

једној форми која је тада била могућа и прихватљива, с друге стране. Његова теологија креће од конкретне животне потребе: он изграђује и утемељује веру и његова теологија као таква бива препозната и призната од тадашње и касније заједнице, што је знак њене дубоке еклисијалности. Еклисијална усмереност Василијевог *Шестоднева* је неупитна. Теологија, заправо, увек полази из реалних потреба Цркве. То је било њено исходишно место које и савременој теологији треба да послужи као модел.

Сажети увиди до којих смо дошли плодови су теолошке археологије и ту се открива њена важност. Откривањем херменеутичких оквира и основних моделâ теолошког исказа у Писму и у каснијој историји његовог тумачења, стварају се претпоставке за нове херменеутичке оквире. Међутим, управо такво херменеутичко становиште доводи нас пред врло важно питање. У каквом односу треба да стоје теолошка археологија и примењена теологија, то јест теолошко-научна истраживања и теологија као егзистенцијални одговор на питања која поставља савремени човек? Тиме се поставља питање еклисијалне димензије таквих и сличних увида. Шта то треба да значи за теологију као примењену дисциплину? То је, заправо, суштинско питање овог текста. Ако се сва сазнања до којих се дошло научно-херменеутичком анализом не рефлектују на живот Цркве, у смислу нових теолошких промишљања и њихове повратне реакције на истраживања, стари проблем и даље остаје. Да ли се задовољити само увидом или покушати адекватно моделовати и применити тај увид у савремену теологију? Ако се узме у обзир еклисијални, чак и академски моменат, јасно је да је друга могућност једина смислена.

Из наведених разлога, чини се да се однос теолошке археологије и теологије мора сагледати дијалектички, као однос корелатâ академског и еклисијалног промишљања теологије. Наравно, академско бављење теологијом не значи само истраживање теолошке археологије: академско треба да буде и теолошко у егзистенцијалном и практичном смислу. Наиме, ту се не ради о спољашњем

преплитању Цркве и научне институције, где Цркви припада апликативна теологија, а науци теолошка археологија. Укрштање академског и еклисијалног пре свега значи снажније укључивање еклисијалне свести у академско-научну. То је, чини се, једини начин да се изиђе из академизма (у негативном смислу речи). Истовремено, академска валидност теологије као истраживачке науке мора да се потврђује у њеној практичној употреби, то јест резултати теолошких истраживања и промишљања треба, пре свега, да буду у функцији осмишљавања нових теолошких исказа. С друге стране, улога теологије у томе је да даје основне смернице животу Цркве. У општем херменеутичком оријентисању, теологији треба инструктивно да помогне теолошка археологија. Комплементарна веза између теолошке археологије и примењене теологије огледа се у томе да се „ухвати“ логика настанка теолошког исказа која би се могла узети као парадигма за савремени исказ.

Наравно, наведени херменеутички оквир јесте уопштен и начелан. У њему постоји неограничен број појединачних могућности конекције библијског текста и реалних читалаца. Варијације унутар општег херменеутичког оквира одређују различити “фактори споља”, као што су одређивали и сами теолошки исказ. Тумачење Пост 1 је једна од варијација и она је условљена различитим “факторима споља”. *Откривање кода теолошког исказа и ретроспектива је његовој егзистенцијалној разумевања, истовремено и теолошког промишљања које је по узору на библијски текст покушава да осмисли нови теолошки исказ.* То, пак, указује да је при тумачењу било којег библијског текста нужно успоставити „близак додир“ теолошке археологије и теологије. Тако ће бити могуће ослободити теологију академске ексклузивности и дефицита еклисијалности, и укључити је у реалан живот Цркве.

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke 1, Tübingen <sup>6</sup>1990, 295.

<sup>2</sup> У овом контексту занимљиво је навести мишљења двојице истакнутих теолога. С једне стране, Ханс фон Кампенхаузен сматрао је да је то период настанка хришћанске теологије: „рано хришћанство се није бавило теологијом: хранило се предањима, откривењем које су добиле његове вође и пророци... У другом веку појављују се први теолози који се свесно ослањају на своје лично културно деловање, на своје дубље научно образовање; на тим темељима они су хтели ширити хришћанску истину, образлагати је и развијати. Такав развитак је незамислив без утицаја грчког духа, грчке рационалности и јелинске културне традиције... Први теолог у том смислу био је Јустин“ (H. v. Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church*, Pantheon Books, New York 1959, 12). С друге стране, Жан Данијелу је сматрао да је „заједно са Откривењем започела и теологија, јер успешно откривење – а Божије откривење је засигурно такво – подразумева одговор на откривење и промишљање чињенице откривења и божанске благодати која се у њему даје. Откривење логички заиста мора претходити теологији, али хронолошки, у практичне сврхе, можемо их посматрати као истовремене“ (J. Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, London 1958, 1). Констатација Данијелу свакако је тачна и данас општеприхваћена. Међутим, ни мисао Кампенхаузена није без основа. Наиме, од другог века се појављује специфичан теолошки дискурс различит у односу на прошлост. Додир са јелинском културом био је у много чему особит, нарочито у смислу академског образовања и јелино-философског начина мишљења. Стога је почетак теологије апологетâ најбоље означити као почетак академске теологије, у смислу нашег разумевања тог појма.

<sup>3</sup> *Apologia* 1, 44, 2-3; 2, 10, 2-3; 13, 4-6.

<sup>4</sup> C. Scholten, *Die Alexandrinische Katechetenschule* (JAC 38), 1995, 16-37; A. Le Boulluec, *Die 'Schule' von Alexandrien*, in: L. Pietri (hg.), *Geschichte des Christentums I*, Freiburg i. Br. 2003, 576-621.

<sup>5</sup> *Historia ecclesiastica* 6, 18, 3-4.

<sup>6</sup> Видети опширније Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, London 1994, 28-60.

<sup>7</sup> Иако нам није довољно познат Атанасијев Curriculum vitae, на основу његових списа јасно је да је Атанасије био добро образован, како у погледу Писма и хришћанске праксе, тако и јелинске философије. Образовни пут Григорија Богослова био је врло богат. Студирао је у Кесарији Кападокијској, Кесарији Палестинској, Александрији и Атини – у оно доба три најзначајнија центра класичног образовања (Уп. Or. 7, 6, 1-2.7-8.10-11; SC 405, 190.192; Or. 43, 13; SC 384, 142-144; PG 37,1038). Јован Златоусти је у Антиохији код Андрагатија изучавао философију, а код Ливанија реторику. У антиохијској школи учио је егзегезу код Диодора (уп. Паладије, *De Vita Joannis Chrysostomi ex Dialogo historico Palladii*, PG 47, col. 5).

<sup>8</sup> Из преписке Василија Великог и његовог учитеља реторике Ливанија, види се колико је Василије држао до класичног образовања. Василије је неговао пријатељске односе са Ливанијем и редовно је слао сиромашне студенте из Кападокије да студирају код њега. Ливаније се не једном јавно дивео Василијевом образовању, сматрао га је и болим од себе. Занимљиво је да је он Василијева писма користио у настави као пример за епистографију и филологију (уп. Γ. Αβραμίδης, Πρόλογος, у: Λιβάνιος, Ὑπέρ των ελληνικῶν ναῶν и друга дела, Εκδόσις Θύραθεν, Αθήνα 2003, 13-14). Григорије Богослов је такође истрајавао на класичном образовању. Он у својој беседи посвећеној Василију говори о значају класичног образовања. Уп. *Or.* 43, 11.

<sup>9</sup> Уп. J. Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, *Rev. Ét. grec.* 69 (1956), 412-432. = Ж. Данијелу, *Аријанац Евномије и новоплатонска ејзегеза 'Крајшила'* (Градац 122-123), 1997, 37-47.

<sup>10</sup> Василије је написао текст под насловом *Реч младима како да имају корисџи од јелинских сџиса*, PG 31, 563-590. Григорије о томе говори управо у беседи посвећеној Василију: *Нагјродно слово Василију Великому*, *Or.* 43, 11.

<sup>11</sup> Уп. W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>2001, 12. = В. Бајервалтес, *Платонизам у хришћансџву*, Нови Сад 2009, 13.

<sup>12</sup> Развој хришћанске егзегезе током првих векова у потпуности је одговарао духу савремене културе – културе речи – где су се сазнања из сваке научне дисциплине заснивала на лектири и тумачењу класичних текстова. Нема сумње да је хришћанска егзегеза, захваљујући рецепцији паганске технике тумачења, избегавала опасне призвољности, чиме је, ослањајући се на рад на тексту, дисциплиновала теолошку мисао. Техника тумачења у доба царства из часова граматике заснивала се на уобичајеном моделу: (1) читање/ἀναγνώστικόν/lectio (2) исправљање/διорρθωτικόν/emendatio (3) објашњење/ ἐξηγητικόν/explanatio (4) процена/κριτικόν/iudicium. Опширније видети М. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 110-112.

<sup>13</sup> E. P. Meijering, *Wie platonisierten Christen?*, in: *God Being History*, New York 1975, 133-146 = E. П. Мејеринг, *Како су џлајтонизовали хришћани* (Беседа 6), 2004, 71-79.

<sup>14</sup> Уп. C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* (EHS.R. 15/1), Frankfurt u. A. 1992; C. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in: J. Van Oort/U. Wickert (hg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 148-173; H. Chadwick, *Antike Schriftauslegung (1. Pagane und christliche Allegorese 1-23, 2. Activa und Pasiva im antiken Umgang mit der Bibel 25-89)*, Berlin/New York 1998.

<sup>15</sup> Хришћане је посебно погодила одлука Јулијана Апостате да се користи класичним текстовима. Григорије Богослов је написао две *Бесеје* (4.

и 5.) против Јулијана. Опширније S. Elm, *Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue* (JMEMS 33. 3), 2003, 493-515.

16 Опширније видети К. Oehler, *Die Kontinuität in der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches*, in: *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter: Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München 1969, 15-37. = К. Елер, *Конѣинуиѣтѣи у филозофији Хелена до љага Византијској царствѣ*, у: В. Татакис, *Византијска филозофија*, Београд/Никшић 2002, 8-27.

17 Тај феномен је посебно видив на примеру четвороструког смисла Писма, приступа који је био врло распрострањен у средњем веку. Тумачење Писма кроз овакав приступ обухватало је више аспеката човековог духовног живота и ту се види потпунији и обухватнији концепт којим се постиже теолошки целовитија и интегралнија слика Бога, човека и света.

18 Уп. Јован Дамаскин, Πηγή γνώσεως, PG 94, 632B.

19 О школском образовању у Византији и односу теологије и других наука видети опширније: S. Ransimen, *Vizantijska civilizacija*, Subotica-Beograd 1964, 222-238; Р. Радић, *Византија: ѱυρϋур и ѱεραμενѣи*, Београд 2006, 13-24.

20 Уп. М. Peri, *Intelektualna istorija Evrope* (гл. 3, 4 и 5), Clio, Beograd, 2000.

21 Идеја да је свет постао пунолетан почива на уверењу да је ранија слика света, са доминантном религијском димензијом, превазиђена од стране науке. Ту тезу међу теолозима заступали су Дилгај и Трелч, а касније на њу Бонхофер пројектује концепцију „нерелигиозног хришћанства“ (уп. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 21977, 355-361).

22 М. Peri, *Intelektualna*, 124.

23 Уп. М. Вовел, *Човек доба просвећености*, Београд 2006, 270.

24 Уп. S. Jordan, *Geschichtstheorie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Die Schwellenzeit zwischen Pragmatismus und klassischem Historismus*, Frankfurt/Main 1999.

25 Уп. E. Wolgast, *Universität*, (TRE 34), 360-367.

26 Уп. Н. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung IV*, München 2001.

27 Уп. М. Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, Darmstadt 2007, 43.

28 Опасност од таквог стања ствари у библиској науци нарочито наглашава М. Рајзер: „критичка метода прети да се све више и више претвори у ’антикварну науку’, која чини од Библије музеј, а при том не врши актуализацију библијске поруке“. Уп. М. Reiser, *Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wendel unter dem Einfluss der Aufklärung*, in: M. Mayordomo (hg.), *Die prägende Kraft der Text. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (SBS 199), Stuttgart 2005, 96.

29 Уп. W. M. Schniedewind, *Innerbiblical Exegesis*, in: „Dictionary of the Old Testament: Historical Books“ (The IVP Bible Dictionary Series), Bill



T. Arnold & H. G. M. Williamson (ed.), Westmont, Illinois 2005, 502-509; K. Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung: Aspekte der Forschungsgeschichte*, in: *Schriftauslegung in der Schrift: Festschrift für Odil Steck*, (Hg) R. Kratz, T. Krüger, K. Schmid (BZAW), 2000, 1-22.

<sup>30</sup> Уп. S. Moyise, *The Old Testament in the New*, New York 2001.

<sup>31</sup> Уп. M. Fiedrowicz, *Theologie*, 134-146.

<sup>32</sup> Уп. П. Драгутиновић, *Има ли смисла иврајски за ивродвијним смислом?* (Саборност), 2009, 3-16.

<sup>33</sup> *Hexaemeron*, 3, 21-22.

<sup>34</sup> *De Genesi ad litteram* 1, 18.

<sup>35</sup> Уп. E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen 1978, 143-181.188-208.

<sup>36</sup> Посебно су карактеристичне метричке химне (*madrāšē*) и омилије (*mēmre*) Јефрема Сиријског које се увелико разликују од типичног егзегетског коментара. Такав начин метричког тумачења био је познат у Сирији нарочито преко јеретика Вардасана који је, према сведочењу Теодорита Кирског, „кроз спајање безбожности са пријатним напевом пружао задовољство слушаоцима, водећи их тако у погибао. Зато је Јефрем узео од њих хармонију напева и, присаједињујући томе своје благочешће, пружио на тај начин слушаоцима истовремено и пријатан и користан лек“ (*Historia Ecclesiastica* 2, 11; 4, 29). Јефрем је, по угледу на Вардасана, искористио сиријску метрику која је имала изразит дидактички карактер. Тако је Јефрем у оквиру сиријске традиције тумачио Писмо. (Опширније S. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot 1999, I 152, 155, 158; II 222-224; III 32; IV 140; L. van Rompay, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation*, in: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Göttingen 1996, 612-641).

<sup>37</sup> Видети опширније Н. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese* (ZNW 65), 1974, 121-138.

<sup>38</sup> Уп. M. M. Mitchell, *Paul, Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Cambridge 2010.

<sup>39</sup> Пол Рикер савремену културу карактерише као научну и историјску (уп. P. Ricoeur, *Preface to Bultmann*, in: *Essays on Biblical Interpretation*, Foreress Press, Philadelphia 1980, 56).

<sup>40</sup> Уп. O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2004, 97, fusnote 10.

<sup>41</sup> Библијски писци су свој исказ, пре свега, усмеравали својим непосредним реципијентима. Међутим, текст конституишу и сваки претпостављени (имплицитни) читалац-реципијент (уп. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München <sup>1</sup>1984; H. Utschneider/S.A. Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh <sup>2</sup>2005,

153-160). Библијски текст претпоставља имлицитног реципијента који је у првој инстанци био историјски реципијент.

42 В. Ајхрод је посебно наглашавао идеју Савеза, као средишње место старосавезне теологије (уп. W. Eihrodt, *Theologie des Alten Testaments I*, Stuttgart 1968).

43 Посебно је занимљиво једно Хајдегерово размишљање на ову тему: „прави задатак теологије, којем се она треба посветити, јесте у томе да пронађе ‘реч’ која је способна да позове на веру и сачува у вери“ (цитат преузет из: R. Gibellini, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb 1999, 61).

44 Ch. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg 1992, 48.

45 Уп. В. Болотов, *Исџорија васељенских сабора*, Краљево 2006.

46 Поготово је упечатљив пример Првог васељенског сабора и Атанасија Великог. Било је потребно да прођу десетине година и жестоких теолошких сукобљавања да Сабор буде општеприхваћен, а да Атанасије постане један од великих учитеља вере.

47 Принцип корисности (ωφέλεια) приликом тумачења библијских текстова итекако су наглашавали хришћански оци (уп. Григорије Ниски, *Hom. in Cant.* пролог; Ориген, *Hom. in Num.* 7, 2; 27, 1, 3 – 2, 1; *De Principiis* 4, 2, 9; *Hom. in Jos.* 9, 4; 16, 3; Иларије, *in Mt.* 20, 2; Августин, *en Ps.* 103, 1, 18; *Confessiones* 6, 5, 8).

48 Григорије Богослов јасно указује на тај моменат у теолошком промишљању: „... онима који су у телима немогуће је сасвим без тела бити с оним што је духовно биће. Увек ће се нешто од нашег умешати, па макар се ум највише могуће оделио од видивих бића и постао што је по себи...“ (*Or.* 2, 12).

49 Уп. O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments* 2, Göttingen 1998, 72; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 1, München <sup>5</sup>1966, 194.

50 Један од најупечатљивих примера човекове немогућности да до краја схвати старосавезног Јахвеа може се наћи код Друго-Исаије: „Јер мисли моје нису ваше мисли, нити су ваши путеви моји путеви, вели Господ. Него, колико су небеса виша од земље, толико су путеви моји виши од ваших путева, а мисли моје од ваших мисли“ (Ис 55 8-9). Слична мисао се може наћи и код Јов 38 1–42 б. То значи да је Бог ‘по себи’ још недоступнији. Према старосавезном концепту, Бог је недоступан човеку у смислу сагледавања Бога као таквог (уп. Изл 19 10.18; 20 19; Бр 11 18; Пнз 5 2; ИНв 3 5; 7 13 итд). Бог је апсолутно доминантан. Мојсеј о Богу зна само то да је ‘eh’jeh’ <sup>3</sup>šer’eh’jeh, а када му се приближава „ступа к примраку у којем беше Бог“ (Изл 20 21).

51 Занимљива је констатација Григорија Ниског који за теолошки исказ каже: „Ми ћемо пак, колико можемо да схватимо тражећи истину у *домишљањима* и *ипрејийосџавкама* (στοχασμοί καὶ ὑπονοίαι) на следећи начин разумети оно за чим трагамо“ (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου 16, 4). За Григорија теолошки исказ није категорички (ἀποφαντικός) исказ, него домишљање и претпоставка.

- <sup>52</sup> Уп. Ј. Пеликан, *Мелодија теологије*, Београд 2005, 157-159.
- <sup>53</sup> Уп. М. Fiedrowicz, *Theologie*, 255-262, 273-282.
- <sup>54</sup> А. Angerstorfer, *Der Schöpfergott des Alten Testaments* (RSTh 20), Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979; W. Brueggemann, *The Kerygma of the Priestly Writers* (ZAW 84), 1972, 397-414; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973; S. Herrmann, *Die Naturlehre des Schöpfungsberichtes. Erwägungen zur Vorgeschichte von Gen 1* (ThLZ 86), 1961, 413-424; A. M. Honeyman, *Merismus in Biblical Hebrew* (JBL 71), 1952, 11-18; F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel* (EvTh 7), 1947/48, 23-37; E. Jenni, *Erwägungen zu Gen 1, 1 »am Anfang«* (ZAH 2) 1989, 121-127; W. G. Lambert, *Babylonien und Israel* (TRE V), 1980, 67-79; W. R. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs* (Or 56), 1987, 55-68; R. Pettazoni, *Myths of Beginnings and Creation Myths. Studies in the History of Religions*, Numen Suppl. 1, Leiden 1954, 24-36; H. D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 92), Stuttgart 1971; W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1967; W. von Soden, *Motterverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel, Idem, Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament* (BZAW 162), H.-P. Müller (hg.), Berlin/New York 1985, 206-212; O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1 - 2, 4a* (FRLANT 115), Göttingen <sup>2</sup>1981.
- <sup>55</sup> Уп. Ориген, *Hom. in Gen. 2, 1*; Јероним, *in Ez. 13, 42*, 13-14.
- <sup>56</sup> Уп. N.-E. A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation* (SBL 7 [Diss.]), Missoula 1972; K. Grünwaldt, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (BBB 85), Frankfurt 1992, Idem, *Wozu wir essen. Überlegungen zu Gen I, 29-30a* (BN 49), 1989, 25-38; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach* [Diss.], Hamburg 1975. W. G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, Oxford 1965; L. W. King, *Enuma Elish: The Seven Tablets of the History of Creation*, Filiquarian Publishing, 2007.
- <sup>57</sup> *Енума елиш* је вероватно настао око 1250. године пХ. Уп. W. G. Lambert, *Babylonien und Israel* (TRE 5), 71.
- <sup>58</sup> Видети опширније К. L. Sparks, *Enūma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism* (JBL 126), 4 (2007), 625-648.
- <sup>59</sup> Видети R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2*, Göttingen 1992, 375-459.
- <sup>60</sup> F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996.

- 61 Уп. О. Keel/S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 173-181.
- 62 Уп. Н. Sebas, *Genesis I: Urgeschichte* (1,1-11,26), Neukirchen-Vluyn 2007, 63.
- 63 Уп. *Hexaemeron*, 1, 28, 34, 39; 2, 12; 3, 9,11 итд.
- 64 Григорије Ниски на једном месту наводи: „Јер, велики Мојсеј је по божанском надахнућу изнео своја расуђивања о стварању свега, и сада ми ти заповедаш за оне ствари, које при површном читању изгледају противречне, да их ја доведем у логичан склад и покажем да Свето Писмо не противречи самом себи (јошвукао Р.К.). И то после оног богонадахнутог тумачења ове теме од стране нашег оца Василија које, у свих који су га читали, изазива дивљење, не мање од онога које изазива Мојсејева приповест“ (*Explicatio apologetica ad Petrum fratrem in Hexaemeron*, PG 44, 62A).
- 65 Уп. претходну напомену, посебно подвучени део.
- 66 Василијев Шестоднев је збирка од девет беседа које је Василије одржао црквеној заједници у року од пет дана, и то у време поста, највероватније пред Пасху. Уп. С. Х. Сакос, *Шестоднев* (предговор), Нови Сад 2001, 46-49.
- 67 Уп. Р. Tilich, *Theology of Culture*, Oxford 1959, 55-67 = Р. Tilich, *Teologija kulture*, Rijeka/Sarajevo 2009, 53-60.
- 68 F. Stolz, *Weltbilder der Religionen, Kultur und Natur. Diesseits und Jenseits. Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001, 139-157.
- 69 G. Theissen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literatur-geschichtliches Problem*, Heidelberg 2007, 90.
- 70 Уп. К. L. Sparks, *Enūma Elish*, 647-648.

- ААвр**  
**10 9** 235.  
**18 10** 235.  
**19 6** 222.
- Аваил, анђео** 237.
- Авимелех** 292.
- Авраам** 123, 230, 231.
- Агара** 27, 51, 54, 112, 113, 115, 134, 136, 150.
- Адам** 71, 72, 79, 98, 165, 238, 276, 305, 307.
- Адонаил, анђео** 237.
- Аза, анђео** 235.
- Азаел (Азаил), анђео** 73, 99, 230, 235.
- Азazel** 72-74, 81, 82, 98, 99, 237.
- Ајсфелт, О.** 200.
- Ајхорн, Ј. Г.** 191, 192, 204, 215.
- Ајхрот, В.** 23, 54.
- академизам** 341.  
**научни** 210, 321.
- актуализација** 29, 169-171, 195, 344.
- Алберц, Р.** 20.
- алегореза** 104, 112, 113, 186, 207, 324, 325, 337.
- алегорија** 104, 142.
- Александрија** 103, 117, 219, 256, 316, 342.
- Алт, А.** 200.
- Ам**  
**7 1-6** 46, 224.
- Амвросије Милански** 151.
- АМој**  
**32** 242.  
**40** 229, 231, 232, 243.  
**10** 230.
- Амос, пророк** 46, 83, 224.
- анализа** 18, 25, 29, 31, 50, 82, 88, 172, 182, 187, 189, 191, 192, 205, 206, 208, 210, 287, 298, 327, 334, 335, 340.  
**историјска** 188, 194, 211.  
**литерарна** 194, 293.
- аналогија** 194, 207, 306, 337.
- ангеообразно** 56, 95, 111, 112, 117, 162, 163.
- ангелологија** 44, 45, 48, 68, 85, 130, 219, 220, 221, 232, 238.  
**познојудејска** 56, 86, 130, 226, 231, 238, 240
- анђели** 38, 42-47, 72, 86, 89, 91, 93, 100, 146-148, 156, 220-227, 234.  
**власти** 226.  
**звезда** 47, 226, 227.
- стражари (неспавајући)** 89, 223, 225, 226.
- анђео** 43, 44, 47, 48, 50-59, 84, 109, 110, 112-116, 128, 129, 131-134, 136, 138-143, 145-147, 152, 155-167, 171, 179, 180, 181, 219, 224, 229-232, 236.  
**Божији** 77, 94, 149, 150, 155, 156.  
**Велики** 103, 131.  
**душа** 46.  
**заступник** 223, 224.  
**недеље** 236.  
**огња** 231.  
**пали** 73, 74, 82-84, 86.  
**планета** 234, 238.  
**Савеза** 46, 128, 129.  
**стражар** 223.  
**слуга** 46, 226, 237.  
**суда** 223, 229, 236.  
**тумач (angelus interpres)** 45, 46, 91, 92, 223, 224, 235.  
**чувар** 39, 40, 42, 222, 225, 237.
- Анђео Господњи (mal'ak jhwh)** 44, 49-57, 59, 93-95, 103, 110, 111, 113, 116, 118, 128, 129, 131-133, 138, 140, 141, 145, 147, 149, 152, 158, 161, 171, 173, 225, 233, 236, 307.
- ангелофанија** 112, 149, 158, 174.
- антика** 203, 333
- Антиох III Велики** 253.
- Антиох IV Епифан** 253.
- антиринитарци** 138, 158.
- антитип** 126.
- антички свет** 38, 172, 286, 317, 319, 325.
- антропоморфизми** 19.
- Апел, маркионит** 139.
- апокриф** 41, 43, 46, 67, 73, 74, 81, 84, 101, 111, 124, 130, 254, 261.

- апсолут 331.  
 Апсу 62.  
 Арарат 297.  
 Ариил, арханђео 235.  
 Арије 138, 140-143, 145, 148, 152, 154, 175.  
 аријанци 95, 131, 142, 143, 147, 148, 158.  
 Артаксеркс 261.  
 Арахил, анђео 237.  
 арханђели 38, 47, 48, 226, 227, 228, 233, 243.  
 археологија 194, 204, 216, 217, 323, 326.  
     теолошка 322, 323, 326, 327, 328, 332, 333, 340, 341.  
 АСед  
     14 1 229.  
 Асирија 253, 291, 292.  
 асимилација 335.  
 аспект 22, 23, 49, 56, 58, 62, 80, 83, 84, 103, 105-107, 111, 117, 125, 128, 131, 133, 135, 152, 176, 190, 204, 293, 309, 313, 322, 323, 332.  
 Астрик, Ж. 190, 192.  
 Атанасије Велики 48, 95, 101, 142, 144-149, 154, 159, 175, 176, 181, 316, 342, 346.  
 Атанасије Назарвански 175.  
 Атон, бог 311.  
 аутентичан 194, 200, 329, 330.  
 аутономан 185, 319.  
 аутор 164, 173, 185, 186, 188, 200, 214, 306, 309, 311, 316, 319, 326, 329, 331.  
 Бамберг, Д. 184.  
 Барбел, Ј. 149.  
 Белиар 81.  
 Белијал 81, 82, 84.  
 Бетрих, Х. 242.  
 Библија 64, 67, 80, 81, 126, 172, 182, 184, 186, 187, 190, 193, 203, 213, 216, 217, 266, 267, 275-277, 284, 298, 303, 313, 320, 344.  
 библистика 172, 314.  
 биос 339  
 бића 19, 37, 38-41, 43, 45, 57, 64, 67, 68, 70, 74, 81, 85, 86, 90, 96, 106, 221-223, 226, 239, 240, 242, 304, 346.  
 надземаљска 35, 80.  
 небеска 37, 226.  
 биће (hjh) 17, 19, 21, 22, 23, 25, 29, 32, 33.  
 Бог  
     други 59, 107, 109-111, 116-118, 130-132, 134, 139, 143, 158.  
     избавитељ 25.  
     сведићеи 27, 54, 113, 150.  
 богови  
     национални 224.  
     ханански 69.  
 богојављања 54.  
     старосавезна 137, 145, 151, 155, 160.  
 богонадахнутост 186, 259, 263, 265, 329.  
 богословље 105, 143, 154, 171, 172, 181, 283, 308, 316, 318, 321.  
     савремено 171, 172.  
 Богочовек 126, 159, 162, 180.  
 Бонхофер, Д. 344.  
 Босе 215, 241, 242, 244.  
 Бр  
     1 2-42 19.  
     10 29-30 299.  
     12 3 192.  
     20 16 49, 50, 53.  
     21 21 43, 44.  
     22 22 44, 49, 77.  
     22 31 115.  
     24 17 274.  
 Бултман, Р. 199.  
 Вавилон 38, 45, 63, 65, 69, 77, 85, 196, 223, 242, 247-250, 253, 256, 257, 306, 315, 334, 335.  
 Вала, Л. 183, 184, 213.  
 Валам 49, 77, 115.  
 Валас, Г. 92.  
 Валентин, јеретик 148.  
 Ван дер Кам, Ј. 286.  
 2Вар  
     21 6 221-223, 226, 241.  
     55 3 236.  
     63 7 236.  
 3Вар  
     11 8 229.

**Василије Велики** 93, 154, 155, 169, 170-172, 308, 316, 317, 325, 333, 337, 338, 340, 343, 348.

**Вебер, М.** 204, 318.

**Веелзевул** 84.

**век**

нови 185, 318, 319.

средњи 185, 186, 267, 318, 320, 344.

**Велхаузен, Ј.** 195, 196, 203, 204.

**вера** 36, 37, 86, 153, 167, 211, 261, 278, 280, 289, 290, 324, 329, 330, 339, 340, 346.

**Вернер, М.** 158.

**весник** 38, 40, 43, 92, 93, 138, 150, 219.

**Божји** 92, 100, 127, 221, 222, 226.

**Вете, Б. М. Л. де** 193, 194, 204, 214.

**Византија** 318, 344.

**Вјерују** 108, 152, 167, 174, 280.

**Вулгата** 32, 98, 183, 185, 241.

**Гавриил, арханђео** 47, 48, 91, 103, 138, 139, 147, 151, 219, 224, 228-232, 237, 243.

**Гадамер, Х. Г.** 314.

**Гал**

**3 19** 47, 129, 148, 227, 229.

**3 24** 272.

**Галинг, К.** 99.

**Гедеон** 43, 52, 93, 94.

**Гезенијус, В.** 189, 214.

**гласник** 43, 44, 57, 110, 125, 132, 134, 135, 138, 150, 157, 158, 234, 244.

**божански** 53, 54, 56, 127, 128.

**гласа** 201, 324.

**гностицизам** 135, 139, 140, 260.

**Голијат** 238, 299.

**Господ** 29, 30, 35, 36, 37, 38, 42, 45, 47, 51, 52, 53, 70, 72, 74, 76, 78, 92, 93, 98, 105, 106, 110-112, 127, 128, 130, 133, 134, 137, 138, 142, 143, 147, 150, 151, 155, 156, 161, 165, 166, 179, 221, 223, 225, 226, 227, 230, 233-236, 249, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 294, 296, 304, 305, 335, 336.

**господства** 47, 48, 226, 242.

**Граф, К. Х.** 196.

**граматичко-историјско**

**тумачење** 212.

**Гресман, Х.** 199.

**Грец, Хајнрих** 262.

**Григорије Богослов** 154, 161, 316, 342, 343, 346.

**Григорије Ниски** 32, 154, 155, 156, 157, 158, 168, 173, 178, 181, 346, 348.

**Григорије Палама** 32, 101, 240.

**Грос Х.** 57.

**Грогијус, Х.** 189.

**Гункел, Х.** 198, 199, 203.

**Гутемберг, Ј.** 184.

**Давид, цар** 51, 53, 76, 77, 79, 228, 238, 253, 273, 278, 292, 299, 300.

**Дан**

**3 49** 222.

**4 13** 225.

**7 10** 219, 221, 226.

**7 13-14** 56, 252, 290, 293, 295, 346.

**7 16** 46, 224.

**8 15** 46, 222, 224.

**8 16** 45, 230.

**10 5** 46, 114, 219, 224.

**10 5-6** 103, 130.

**10 13** 46, 83, 86, 222, 223, 224, 229.

**12 1** 46, 86, 224, 229.

**12 2** 279.

**12 6** 222.

**12 8** 46, 224.

**14 33** 222.

**Данијелу, Жан** 342, 343.

**Данило, пророк** 45, 46, 56, 83, 91, 92, 114, 130, 219, 224, 229, 230, 252, 253, 270, 272, 278, 279, 287.

**Дап**

**2 16-2** 258.

**7 35** 129.

**7 38** 151.

**23 8** 220, 285.

**Девтеро-Исаја** 21, 22, 29, 37, 44, 91, 339.

**Дејвидсон, А. Б.** 23.

**Декарт, Р.** 186, 187.

**деловање-учинак**

**(Wirkungsgeschichte)** 162, 180, 314, 344.

**демони** 61, 74-76, 87, 96, 98, 191.

- пустињски 69, 74.  
 дескрипција  
 (дескриптивно) 313  
 Дибелијус, М. 199, 215.  
 дијалектика 195, 281, 299, 300, 302, 317.  
 дијаспора  
 јудејска 153, 251, 256, 302, 334.  
 димензија  
 црквена 320, 322, 329, 340.  
 Дилтај 195, 215, 344.  
 Дионисије Александријски 263.  
 дисконтинуитет 205, 333.  
 дискурс 111, 117, 167, 170, 219, 240, 309, 315, 337, 339, 342.  
 дисциплина  
 теолошка 313.  
**1Дн**  
 16 17 289, 290.  
 21 1 50, 53, 79, 84, 222, 300.  
 21 12 222.  
 21 15-16 50, 53.  
 21 20 91, 222.  
**2Дн**  
 34 14-21 270, 301.  
 дневничар 79, 80, 300.  
 догађај 23, 25, 27-30, 32, 49, 50, 52, 54, 79, 125, 126, 129, 169, 170, 186, 187, 257, 258, 261, 269, 293, 295, 298, 300, 301, 307, 328-331.  
 "догађај исказа" 331.  
 догмати  
 Цркве 131, 138.  
 додаци 201.  
 доживљај 36, 88, 209, 239, 271, 300.  
 домишљања 221, 346.  
 Достојевски, Ф. 72, 279.  
 дуализам 46, 81, 224.  
 дубинска структура 170, 171, 289, 303, 306, 327, 336.  
 дух  
 времена 210, 314, 326, 327.  
 лажљиви 76.  
 опседач пророка 76.  
 Свети 120, 135, 136, 139, 142, 166, 168, 176, 179, 262, 265, 330, 331.  
 душа 47, 48, 76, 112, 114, 151, 193, 226, 229, 232, 233, 238, 270, 297, 304.  
 Еванђеље 190, 373, 279, 280, 287, 308, 311, 317.  
 Јованово 30.  
 Марково 339.  
 Матејево 281.  
 синоптичка 307.  
 Томино 130, 139.  
 Евномије, јеретик 154-157, 178, 343.  
 еволуционизам  
 дарвиновски 197.  
 Евсевије Кесаријски 116, 142, 272, 316.  
 егзегеза 126, 127, 131, 133, 142, 149, 158, 168, 169, 171, 181, 191, 194, 196, 199, 205, 207, 208-211, 216, 266, 317, 326, 342, 343.  
 библијска 197, 202, 212.  
 отачка 125, 140, 152, 207, 325, 337.  
 савремена 205, 212.  
 старосавезна 173, 195, 199, 206, 208, 212.  
 унутарбиблијска 202, 203, 205, 206.  
 егзистенција 23, 24, 26, 192, 330, 331.  
 егзистенцијални 18, 36, 60, 206, 209, 212, 239, 240, 278, 279, 280, 309, 315, 320, 328-332, 337, 339, 340, 341.  
 Египат 25, 41, 51, 64, 65, 74, 89, 97, 108, 116, 204, 225, 231, 251, 253, 256, 269, 301.  
 Еден 74, 244, 276, 304, 305, 306.  
 Езекил Трагик 116, 128.  
 експериментисање 185, 319.  
 Ел 37, 58.  
 Елим, анђео 234.  
 Елингер, К. 92.  
 Елксај, јеретик 139.  
 Елохим 38, 55, 190, 298.  
**1Ен**  
 1 5 222, 243.  
 6 2 46, 222, 223.  
 9 1 228, 229, 230, 231, 232, 242.  
 9 23 229.  
 15 4 221.  
 15 6 221, 222, 223.



**20 1** 47, 227, 243.  
**20 6** 236.  
**23 4** 236.  
**24 6** 114, 229.  
**33 3** 232.  
**39 13** 221, 226.  
**40 8** 46, 48, 224.  
**40 9** 229, 230, 231, 236.  
**46 1** 95, 103.  
**54 6** 229, 230, 231, 236, 237, 242.  
**60 11-21** 222.  
**61 10** 41, 43, 222, 226, 242.  
**69 2** 237, 238.  
**71 8** 242, 221, 223, 226, 229, 230, 231, 236.  
**72** 225.  
**82 7** 47, 227, 243.  
**2 Ен**  
**8 8** 221, 226.  
**19 4** 222.  
**20 4** 221, 226, 236.  
**22 5** 229.  
**29** 222, 225.  
**3Ен**  
**3 1** 234.  
**4 8** 234.  
**4 6** 237.  
**9** 56, 103, 233.  
**10 2** 109, 233.  
**12 5** 103.  
**13 1** 109.  
**17 3** 230, 238.  
**18 13** 237.  
**18 22** 237.  
**18 25** 238.  
**22 1** 236.  
**26 12** 83, 237, 241.  
**30 2** 234.  
**44 3** 238.  
**48 7** 233.  
**4Ен**  
**20 7** 47, 227.  
**Енох** 47, 48, 83, 109, 114, 226-229, 233, 235, 236, 243, 244.  
**Енума елиш** 305, 62, 63, 306, 334, 336, 347.

**епистемологија** 87, 319  
**епистолографија** 339, 343  
**Епифаније Кипарски** 142, 160, 174, 175, 182, 243.  
**Ерелим, анђео** 234.  
**Есени** 46, 224, 257.  
**Естјен, Р.** 184.  
**есхатологија** 308.  
**Есхил** 183  
**етимологија** 17, 73, 109, 228, 230, 232.  
**Еткинсон, Ф. П.** 58.  
**Еф**  
**1 9** 161.  
**1 21** 47, 227, 242.  
**6 12** 35, 242.  
**животни контекст (Sitz im Leben)** 36, 83, 148, 198, 200, 306, 333, 334, 338.  
**животно усмерење** 259, 329.  
**заједница**  
**верујућих** 248, 258, 330, 331.  
**куманска** 263.  
**познојудејска** 255, 256, 260, 284, 285.  
**Закон**  
**Мојсијев** 190, 250, 251, 253-255, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 280,  
**Зах**  
**1 9** 45, 223.  
**2 1** 224.  
**2 3** 45.  
**3 1-2** 52, 77, 84.  
**12 8** 49, 51, 93.  
**14 5** 223.  
**Захарија, пророк** 45, 46, 51, 77, 78, 91, 223, 224, 262.  
**Захарије, првосвештеник** 147, 231.  
**зачараност света** 318  
**заштитник** 29, 41, 46, 49, 50, 75, 83, 112, 224, 231.  
**збирке текстова** 165, 176, 249, 250, 251, 252-256, 266, 268, 289.  
**ЗвЛв**  
**3 8** 221, 226.  
**ЗвНф**  
**8 4** 229, 230.

- Землер, Ј. С.** 190, 191, 193.  
**зло** 21, 60, 66-69, 76, 78-81, 86, 100, 101.  
**змија** 42, 48, 66, 71, 72, 74, 82-84, 90.  
**Зоден, В. фон** 22.  
**идентитет** 55, 110, 251, 333, 335.  
**изазов** 131, 167, 170, 187, 204, 206, 209, 292, 315, 316, 317, 320, 333, 335, 337, 339.  
**изасланик** 43, 244.  
**Божији** 43, 53.  
**избавитељ** 25, 29, 49, 50, 63, 65, 129, 140, 289.  
**извештај** 20, 39, 45, 48, 49, 50, 53, 59, 61, 63, 78, 79, 154, 185, 194, 201, 224, 234, 261, 281, 293, 298, 301, 303, 336.  
**јахвеистички** 298, 299, 304, 305, 306, 310.  
**свештенички** 96, 298, 299, 303, 305, 306, 333.  
**извор**  
**дваторономистички** 196, 254, 267.  
**елохистички** 196.  
**Излазак** 19, 49, 50, 104, 116, 199, 269, 272, 290.  
**Изд**  
**3 2** 54, 93, 116, 129, 133, 147, 149, 161.  
**3 7** 20, 23.  
**3 13** 20, 32.  
**3 13-16** 20.  
**3 14** 22, 25, 29, 30, 131.  
**6 4** 290.  
**6 7-8** 20.  
**9 10** 20.  
**19 4-6** 289.  
**20 12** 270.  
**20 19** 24, 346.  
**23 20** 44, 49, 50, 53, 93, 111, 113, 230.  
**24 1** 233, 110.  
**24 5-8** 289.  
**25 18-20** 40.  
**33 13** 106.  
**Израил** 18, 19, 20, 23, 24, 25-37, 44, 46, 49, 50, 51, 57, 60, 65, 68, 69, 70, 79, 80, 81, 85, 111, 115, 126, 129, 152, 156, 186, 193, 195, 196, 198, 202, 204, 205, 217, 220, 224, 225, 229, 233, 234, 248, 249, 251, 257, 259, 262, 265, 269, 270, 271, 273-275, 283, 285, 289-292, 300, 308, 315, 335, 339.  
**Нови** 271.  
**икона** 95, 112, 128, 146, 164, 177.  
**Бивсввујућег** 58, 112.  
**Јахвеова** 58.  
**иконографија** 161-164, 167.  
**Иларије Пиктавијски** 144, 149, 174.  
**Илија, пророк** 91, 92, 96, 268, 270, 275, 277.  
**име**  
**Божије** 18, 19, 27, 28, 116, 135, 158.  
**Имерије** 316.  
**инструкција** 338, 339.  
**инструментаријум (егзегетски)** 170.  
**интегритет текста** 188.  
**ИНв**  
**5 14** 44, 225.  
**24 2-13** 18, 63, 335  
**интерпретативни ток** 323.  
**интерпретација** 126, 162, 186, 190, 202, 306, 333.  
**ипостаза** 55.  
**Божанска** 57, 59, 220.  
**Иринеј Лионски** 43, 91, 175, 308.  
**Ис**  
**6 1-6** 58, 120, 127.  
**6 2** 42, 47, 128, 226.  
**6 2-7** 42.  
**7 14** 272, 300.  
**11 1** 290.  
**13 21** 69, 71, 95.  
**18 1** 41.  
**30 7** 64, 65.  
**37 36** 50, 225, 236.  
**41 4** 22, 29.  
**42 1-4** 274.  
**43 11** 37.  
**44 6** 22, 29.  
**45 5** 21.  
**48 11** 22, 29.  
**49 8** 289.

- 51 9** 62, 64, 65.  
**55 3** 289.  
**55 8-9** 25, 100, 346.
- Исаија, пророк** 30, 42, 64-66, 69, 71, 80, 83, 120, 127, 128, 179, 192, 228, 229, 252, 254, 265, 272, 284.
- Исав** 133, 292.
- Исак** 20, 52, 53, 54, 132, 133, 151, 155, 230.
- исказ** 19, 22, 30, 52, 54, 58, 66, 97, 106, 107, 111, 140, 147, 156, 165, 168, 169, 170, 171, 179, 192, 205, 248, 253, 258, 279, 300, 306, 316, 317, 332, 335, 336, 345.
- теолошки** 139, 168, 204, 240, 289, 290, 293, 301, 303, 308, 309, 311, 313-315, 317, 322, 325, 327-333, 335-341, 346.
- непотпун/потпун** 332.
- искуство вере** 248, 259, 329
- испуњење** 92, 126, 127, 144, 186, 272, 274, 281.
- истина** 125, 131, 153, 161, 168, 169, 171, 185, 211, 266, 306, 316, 319, 323, 324, 330, 331, 342, 346.
- Истине вере** 152, 153, 168, 248, 259, 260, 290, 306, 313, 323-325, 327, 328, 331, 332, 334-337.
- историја**
- облика (Formgeschichte)** 198, 199, 205, 215.
  - редакција (Redaktionsgeschichte)** 205, 215, 257.
  - традиција (Traditionsgeschichte)** 205.
  - тумачења (Auslegungsgeschichte)** 314.
- историзам/историцизам** 194.
- истраживања**
- археолошка** 204, 217, 328, 340.
  - библијска** 187, 323.
  - савремена** 257, 262, 287, 326.
  - социолошка** 205, 323.
- Исус Навин** 151, 254, 269, 270, 272.
- Исус Христос** 30, 43, 59, 74, 78, 86, 126-131, 133-137, 139, 142-144, 148, 149, 151-153, 155, 157-159, 162-170, 173, 175, 177, 180, 181, 184, 191, 231, 243, 271-273, 275-277, 279, 281, 282, 307, 324, 329.
- Јаков** 20, 27, 29, 51, 54, 85, 108, 112, 115, 132, 133, 135, 137, 145, 146, 151, 155, 160, 230, 234, 307.
- Јамнија** 262.
- Јаоил, арханђео** 228, 234, 235.
- јахач облака** 41.
- Јахве (jhw)** 17-21, 23-25, 27-30, 32, 36, 37, 38, 40, 44, 50-55, 57-59, 63, 72, 76, 77, 79, 80, 85, 92, 110, 127, 180, 235, 239, 270, 278, 291, 292, 300, 303, 310, 328.
- јахвеизам** 45, 58, 67, 82, 85, 86, 99, 221, 247, 270, 300, 302, 335.
- Јевр**
- 1 1** 148, 274.
  - 1 3** 148, 160.
  - 1 4** 142, 147, 148, 175.
  - 7 19** 148.
- Јевреји** 45, 69, 72, 108, 129, 131, 148, 158, 219, 220, 250, 251, 258, 261, 267, 286.
- Јеврејска Библија** 184, 266, 267.
- јеврејство** 119, 167, 171, 257, 260, 263, 265, 268.
- једнообразност** 256, 308.
- једносуптни** 144.
- Јез**
- 1 15** 47, 226.
  - 6 13** 25.
  - 16 3-14** 289
  - 34 24** 23.
  - 37 23** 23, 50.
  - 37 26-28** 30, 274.
  - 40 3-4** 45, 92, 223.
- Језд**
- 7 6** 250.
  - 8 16** 236.
- 4Језд**
- 5 15** 224, 46.
  - 5 16** 238.
  - 14 44-47** 261.
- Јездра, свештеник** 238, 250, 251, 261-263, 270, 272, 279, 280, 287, 291.
- Језекија, цар** 90, 240, 303.
- Језекил, пророк** 39-41, 45, 90, 116,

- 152, 223, 252, 272, 274, 287.
- језик** 19, 20, 32, 36, 54, 62, 64, 66, 67, 76, 96, 104, 105, 108, 111, 116, 146, 152, 153, 183, 187, 189, 190, 192, 194, 213, 234, 240, 256-300, 316, 317, 331, 335, 337-339.
- изражајна могућност** 332.
- Јелини** 153.
- јелинизам** 104, 134, 152, 153, 253, 317.
- Јени, Е.** 21.
- Јеремија, пророк** 24, 150, 202, 252, 257, 272.
- Јер**
- 2 2 280.
- 7 1-15 27.
- 23 23 24.
- 31 31-34 30, 274, 276, 289.
- 33 15 290.
- 50 39 70.
- јерес** 138, 152, 158, 175.
- Јерма** 93, 130, 131, 139, 263.
- Јермин Пастир** 93, 139
- Јероним, блажени** 89, 90, 125, 179, 181, 347.
- Јерусалим** 47, 50, 51, 53, 78, 90, 99, 230, 235, 250, 251, 256, 270, 302, 307.
- Нови** 276.
- Јефефија, арханђео** 48, 228, 236.
- Јефиил, арханђео** 48, 228, 236.
- Јефрем Сиријски** 345.
- Јефтај** 43.
- Јн**
- 1 1 145.
- 1 1-4 277.
- 1 17 273.
- 1 18 128, 150.
- 4 10 277.
- 12 38 258.
- 17 6 146.
- 19 24 272, 274.
- Јов** 65, 270, 278, 279, 280.
- Јов**
- 1 5 223.
- 1 6 37, 44, 84, 156, 219, 289.
- 2 1 219.
- 9 13 62, 64.
- 26 10-14 62.
- 37 8 38, 40.
- Јн**
- 3 8 84, 274.
- Јован Златоусти** 48, 90, 91, 93, 160, 308, 316, 342.
- Јован Крститељ** 92, 164, 231, 275.
- Јона, пророк** 278, 279, 280, 291, 292.
- Јосиф Флавије** 91, 241, 258, 261, 262, 266, 285, 286.
- Јотор** 31, 299.
- Јуб**
- 1 25 223.
- 2 2 221, 222, 242.
- јудаизам** 22, 46, 81, 83, 84, 103, 104, 105, 107, 111, 115-118, 207, 219, 220, 223, 232, 236, 238, 239, 247, 249, 250, 251, 255, 256, 257, 260, 264, 291.
- јудеохришћани** 130, 139.
- Јустин Философ (Мученик)** 91, 131-135, 143, 152, 153, 158, 174, 239, 240, 263, 286, 315, 342.
- Јункер, Х.** 244.
- Каин** 79, 228.
- Кампенхаузен, Ханс фон** 342.
- Кант, И.** 208.
- канон** 165, 166, 191, 194, 247, 255, 260, 262-264, 268, 271, 272, 277, 278, 284, 285, 292, 315, 323, 329.
- јеврејски** 254, 262, 264, 265, 268, 269.
- рабински** 254, 266.
- септуагинтин** 256, 260, 266, 271.
- старосавезни** 247, 265, 271, 273, 275, 277.
- каноничност** 256, 259, 262, 329.
- канонизација** 247, 250, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 285.
- канонски** 18, 42, 72, 79, 81, 84, 191, 197, 206, 229, 230, 250, 265, 266, 279, 293, 302, 323.
- процес** 247, 248, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 271, 280, 285, 325.
- ауторитет** 258, 259.
- Капел, Л.** 189.
- Карпокарт, јеретик** 148.
- катафатички моменат** 306.

категоризација 259.  
Кауч, Е. 98.  
Квинтилијан 183  
Кемош 17.  
Кеникот, Б. 189.  
кетев 74, 75.  
киригма 313, 339.  
    библијска 316, 335.  
Кирил Александријски 160.  
Кирил Јерусалимски 93, 101, 127,  
128.  
Клерици, Ј. 189.  
Климент Александријски 48, 89,  
116, 140, 163, 169, 175, 181, 263.  
Климент Римски 263.  
Кнез лица Божијег 109, 232.  
књижевне врсте (*Gattungen*) 192,  
198, 199, 338, 339.  
књижевност 46, 84, 198, 208, 247, 267,  
285, 316, 317, 320, 338.  
    апокалиптичка 46, 239.  
ковчег Савеза 28, 40, 41, 106.  
кодекс 255, 264, 284, 287.  
Кол  
    1 15 135, 146, 177.  
    1 16 47, 227, 242.  
комуниколошке везе 338  
Константин, цар 183, 184.  
Константинопољ 316.  
констелација 58, 272, 273.  
контекст 22, 23, 25-27, 30, 36, 45, 55, 56,  
58, 62-65, 70, 75, 78, 83, 90, 96, 100, 105-107,  
109, 116, 118, 119, 128, 131, 138, 148, 149, 156,  
157, 168, 171, 183, 186, 191, 193-195, 197-199,  
201, 204, 205, 209, 211, 212, 215, 232, 278, 279,  
280, 281, 283, 285, 290, 292, 301, 302, 306, 307,  
308, 309, 311, 314, 323, 325, 327, 328, 330-335,  
338, 342.  
контекстуалан 107, 168, 212, 279, 290,  
330, 331.  
континуитет 29, 55, 67, 135, 205, 264,  
265, 272, 323, 333, 344.  
концепт 59, 81, 85, 126, 169, 197, 198,  
208, 209, 212, 247, 256, 264, 277, 278, 281, 292,  
319, 324, 346.

академски 321.  
концепција  
    теолошка 26, 30, 38, 42, 63, 108, 127,  
138, 154, 167, 206, 220, 257, 291, 299, 300,  
301, 306, 308, 320, 324, 339, 344.  
коперникански обрт 318.  
1Кор  
    15 3-4 274.  
2Кор  
    4 4 84, 128, 146.  
корективно-значењска  
    функција 279.  
*Corpus Areopagiticum* 161.  
*Corpus Paulinum* 339.  
космогонија 62, 65, 305, 334, 336.  
космологија 37, 337.  
космос 36, 96, 97, 107, 113, 114, 141, 185,  
221.  
креативни раст текста 201, 248.  
критика 203.  
    литерарна 194, 197, 198, 203, 205,  
206, 256, 257, 311, 327.  
    текстуална 189, 203, 256.  
критицизам  
    библијски 190, 202.  
    историјски 183, 188, 190, 194, 195,  
203, 204, 206, 207-212, 327.  
крокодил 65.  
круг  
    херменеутички 269.  
култ  
    ханански 82.  
култура  
    јелинска 315, 317, 337, 342.  
Кумран 46, 69, 75, 82, 104, 203, 224, 241,  
252-254, 257, 263, 286.  
кушач 84.  
Ласкарис, Константин 213.  
Лев  
    11 44-45 29.  
    18 5 29.  
ливјатан 66.  
лик Божији 92, 113, 304, 336.  
Лилиг 71, 72, 98.  
литерарна генеза 257.

- литерарно преношење** 257, 327.  
**литература** 41, 46, 84, 159, 162, 198, 203, 271, 281, 316, 317, 330.  
**апокалиптичка** 139, 219, 224.  
**интертестаментарна** 232.  
**равинска** 22, 46, 99, 232, 287.  
**староизраилска** 267.  
**старосавезна** 18, 50.
- Лк**  
**1 11-20** 231.  
**1 17** 275.  
**1 26-38** 231.  
**3 4** 258.  
**4 14-20** 170.  
**7 27** 164.  
**10 18** 60, 83.  
**11 15** 84.  
**15 4-6** 142.  
**16 29** 253, 272.  
**24 30** 30.
- Ливаније** 316, 342, 343.  
**литерарна грађа** 198, 200.  
**логика** 61, 168, 169, 170, 247, 270, 281, 308, 323, 328, 334, 337, 341.  
**теолошка** 168, 281, 337, 341.  
**Логос** 107, 108, 109, 111, 112, 113, 121, 122, 123, 240, 316.  
**Божији** 55, 56, 58, 59, 92, 103, 105-107, 111-119, 125, 127, 128, 130-149, 154-164, 167, 168, 174, 175, 179, 243, 277.  
**логоси бића** 240.  
**логософанија** 158.  
**ломљење хлеба** 130.  
**Лука, еванђелист** 175, 253, 307, 308.  
**Лутер, М.** 184, 266.  
**љубав** 19, 24, 57, 110, 140, 278, 280.  
**мајестетичност** 24, 57.  
**Мајмонидес, М.** 268.  
**2Мак**  
**3 25** 222.  
**Максим Исповедник** 161, 168, 181, 182, 239, 240.  
**Мал**  
**3 1** 46, 92, 93, 128, 164, 166.  
**3 6** 29, 31.
- 3 22-24** 275.  
**“мали Јахве“** 56, 103, 109, 110, 118, 233, 239.  
**Манасија, цар** 145, 291, 292, 303.  
**Мардук** 62, 64, 65.  
**Маркел Анкирски** 137.  
**Мастема** 81, 82.  
**Матеј, еванђелист** 175, 253, 281, 307.  
**Мелитон Сардски** 272, 286.  
**Мелхицедек** 114, 140.  
**мелхицедекити** 140.  
**Мемра** 108, 121.  
**Месија** 95, 121, 128, 152, 165, 239, 274, 275, 327.  
**месијанизам** 30, 89, 290, 327.  
**династијски** 290.  
**лични** 290.  
**трансцендентни** 290.  
**Месопотамија** 38, 41, 71, 75, 89, 197, 305, 334.  
**Метатрон** 56, 103, 109-111, 114, 115, 118, 130, 219, 232, 233, 234-236, 244.  
**метафизика** 46, 59, 60, 84, 118, 153, 169, 212, 224, 330.  
**метафора** 66, 145.  
**метод**  
**научни** 162, 185, 194, 195, 197-199, 204, 206, 207, 211.  
**метода**  
**алегоријска** 104.  
**дијахрона** 18, 183, 207, 292, 320, 326, 327.  
**историјско-критичка** 193, 194, 197, 204, 206, 207, 211, 212, 313, 326, 327.  
**синхрона** 206, 212, 337.  
**Методије Олимпски** 142, 175, 263.  
**методологија**  
**нововековна** 185, 211, 318, 327.  
**методолошка свест** 211, 326.  
**мидраш** 22, 202, 203, 244, 325.  
**Микра** 267.  
**мит** 98, 192, 334.  
**митска представа** 191.  
**Мих**  
**4 5** 37, 290.

**Михаелис, Ј. Д.** 190, 214.  
**Михаил, арханђео** 46-48, 82, 83, 91, 103, 114, 115, 123, 138, 180, 181, 219, 224, 225, 228-231, 235, 237.  
**Мишна** 73.  
**Мк**  
1 2 164.  
3 22 84.  
9 11с 275.  
13 24-27 277.  
**многоврсни контекст вере** 278.  
**мноооки** 47, 226.  
**мноштвеност** 58, 105, 107, 111, 116, 117.  
**Мовинкел, С.** 200.  
**модалисти** 136.  
**модел** 167, 170, 172, 209, 220, 281, 314, 316, 317, 322, 328, 332, 336, 337, 339, 340, 343.  
**модернизација** 318.  
**модификација** 80, 203, 205, 251, 339.  
**Мојсеј** 19, 20, 25, 27, 31, 37, 68, 90, 92, 106, 110, 111, 121, 129, 132, 133, 135, 140, 147, 151, 154-157, 161, 188, 190, 192, 196, 229, 230, 233, 236, 237, 244, 250, 251, 253, 262, 265, 267-273, 299, 346, 348.  
**Молох** 69.  
**монархијани** 131, 135, 140, 143, 158.  
**монолатријски** 36, 63, 85, 86.  
**монотеизам** 221, 242.  
    **ексклузивни** 119, 152, 154, 158.  
    **старосавезни** 37, 39, 45, 56, 63, 76, 80, 86, 89, 289, 327, 335.  
**Морин, Ж.** 188, 189.  
**морске животиње** 64, 66, 97, 297, 304.  
**мотив** 61, 62, 111, 118, 128, 143, 149, 158, 159, 162-164, 181, 192, 267  
**Мт**  
1 22-23 272, 273.  
2 2 274.  
4 3 84.  
5 17 253, 272, 273.  
10 20 331.  
11 10 92, 164.  
16 23 78.

18 12-14 142.  
**намера (интенција)** 21, 78, 100, 114, 125, 175, 187, 190, 200, 201, 209, 308, 309, 313, 329, 339.  
**Наум, пророк** 291, 292.  
**народ**  
    **изабрани** 24, 26, 28, 29, 30, 79, 127, 199, 300, 306, 328, 329.  
**наука** 73, 87, 111, 140, 185, 190, 194, 195, 196, 201, 211, 213, 288, 311, 313, 316-323, 332, 338, 341, 344.  
**начала** 47, 48, 226.  
**начин мишљења** 185, 192, 239, 317, 319, 342.  
**неман (*tannin*)** 65-67.  
**немани**  
    **водене** 62, 64-67, 97.  
**Нем**  
8 1 270.  
9 6 38, 221.  
9 14 271.  
**Немија** 291.  
**неопатристичка синтеза** 172.  
**Нинива** 291.  
**Новацијан** 134-136, 143, 151, 176.  
**Ноје** 51, 117, 294, 295-298.  
**Њутн, И.** 185.  
**објаснити (*erklären*)** 195.  
**обличје** 19, 39, 44, 57, 59, 82, 83, 163, 222, 243, 276, 303.  
**образовање** 249, 317, 318, 342, 343, 344.  
    **богословско** 186, 316, 317, 322.  
    **оваплоћење** 127, 133, 134, 140, 155, 157-159, 161, 163, 167, 179, 243.  
**одежда славе** 114.  
**оквир**  
    **мисаони** 169.  
    **херменеутички** 333, 337, 341,  
**океан** 42, 61, 63, 64, 66, 84, 96, 97, 338.  
**олтар** 90, 115, 229.  
**оностраност** 24, 45, 79, 300.  
**Ориген** 43, 89, 120, 121, 127, 143, 170, 243, 316, 346, 347.  
**Осија, пророк** 20, 51, 54, 83, 284.

- Ос**  
**3 1** 280.  
**6 6** 278.  
**11 9** 24.  
**12 5** 54.
- Отк**  
**4 6-9** 41.  
**10 1** 35, 134.  
**19 7** 280.  
**21-22** 276, 277.  
**22 1** 273.  
**22 16** 273.  
**22 20** 277.
- откривење** 20, 55, 161, 197, 232, 237, 269, 342.
- отпусни јаџ** 72.
- офаними** 43, 46, 47, 226, 242.
- оци**  
**јелински** 325.  
**свети** 144, 162, 168, 171, 317.
- Павле, апостол** 47, 98, 128, 146, 227, 253, 272, 308, 339.
- Павле Самостатски** 136, 137, 141.
- Палестина** 75, 164, 217, 220, 253, 264, 302, 307, 342.
- пантеон** 37.
- папирус** 255.
- парадигма** 58, 78, 182, 253, 319, 341.  
**научна** 208, 210.
- парадигматичност** 171, 309.
- партријарх** 137, 145, 146.
- Пасха** 75, 271, 285, 301-303, 311, 348.
- патрипасијани** 136.
- патристика** 167, 315, 317, 321.
- Пентатеџ** 273.
- пергамент** 255, 344.
- Персијанци** 219, 251.
- Персијско царство** 251.
- персонификација** 38, 67, 80.
- перспектива**  
**европоцентрична** 208.  
**еклисијално-**  
**егзистенцијална** 320-322.  
**закона** 269, 275.  
**икономијска** 143, 238.  
**канонска** 293.  
**пророчка** 275, 278.  
**теолошка** 25, 49, 153, 238, 273, 275, 281.
- Пет свитака** 250, 268, 282, 285.
- Петокњижје (Тора)** 44, 49, 104, 181, 185, 188, 192, 196, 200, 214, 233, 236, 237, 241, 247, 249, 250-255, 259, 263, 267-271, 273, 274, 280-282, 285, 299, 307.
- пешер** 254, 284.
- Пиндар** 183.
- писац свештеник** 337, 338.
- Писмо** 27, 76, 105, 109, 120, 125, 126, 128, 132, 133, 137, 142, 143, 147, 150, 152, 154, 155, 161, 168-172, 178, 179, 181-184, 186, 187, 189, 190-192, 194, 197, 199, 201, 204, 206-208, 210, 212, 247, 248, 254, 257-260, 263, 266, 268, 271, 272, 274, 277-281, 284, 308, 309, 316, 317, 320, 324, 325, 327, 328, 332, 333, 337, 340, 342, 344, 345, 348.
- писци**  
**новосавезни** 258, 271, 272, 281.
- Платон** 96, 177, 183, 328, 343.
- Пнз**  
**4 31** 289.  
**4 37** 24, 289.  
**5 16** 270.  
**7 6** 24, 289.  
**7 7** 24, 289.  
**9 4** 24, 289.  
**16 5-8** 301.  
**17 3** 38, 224.  
**32 8** 224.  
**32 17** 68, 95.
- појмовно размишљање** 139.
- Поликарп Смирнски** 263.
- позитивизам** 197, 199, 208, 210.
- политеизам** 45, 84, 221.
- полифонија**  
**теолошка** 289, 300, 303, 307, 308, 309, 311.
- полифоничан** 35, 291.
- поље значења и разумевања** 325, 337.
- Поновљени закони** 272.



**поредак** 61, 62, 113, 143, 144, 149, 237, 272, 287, 319.  
**поређење** 79, 160, 184, 298, 300.  
**порука**  
    **библијска** 104.  
**посредник** 46, 85, 108, 113, 114, 121, 129, 141, 220, 224, 237.  
**поставка** 118, 134, 140, 152, 171, 191, 207, 212, 309, 314, 331.  
**Постање** 20, 44, 104, 105, 190, 199, 272.  
**Пост**  
    **1 1 - 2 4а** 63, 248, 303.  
    **1 1-2 4б** 248, 333, 334.  
    **1 27** 113.  
    **2 4б - 2 25** 248, 303.  
    **3 6** 79.  
    **3 15** 274.  
    **3 24** 40.  
    **б 1-4** 44, 73, 234, 298.  
    **б 4** 36.  
    **б 5** 79, 293.  
    **10-14** 142.  
    **12 1** 18, 290.  
    **12 1-3** 290.  
    **12 8** 28.  
    **13 4** 28.  
    **15 7** 18.  
    **15 18** 290.  
    **16 7** 44, 50, 51, 134.  
    **16 7-14** 50.  
    **16 9** 115.  
    **17 2** 289.  
    **18** 105, 107, 117.  
    **19 24** 151.  
    **21 17** 44, 50.  
    **21 33** 20, 28.  
    **22 16** 151.  
    **24 7** 44, 50, 53.  
    **28 12** 45, 234.  
    **28 13** 18, 20, 155.  
    **31 11** 50, 51, 142, 155.  
    **31 13** 108, 155.  
    **31 24** 146.  
    **31 53** 37, 289.  
    **32 24** 51, 54, 103, 160, 230.

**32 24-30** 51, 54.  
**32 28** 20.  
**32 30** 27, 151, 160.  
**48 16** 44, 51, 160.  
**потоп** 156, 234, 235, 244, 281, 293, 294, 295, 297, 298.  
**Пр**  
    **1 8** 270.  
    **8 22-36** 108.  
    **18 10** 19.  
    **25 1** 249.  
**правац читања** 281.  
**правила** 127, 163, 169, 188, 189, 264, 271, 283, 285, 317.  
**праокеан** 61, 63, 64, 65, 84, 97.  
**пракса** 70, 85, 162, 164, 165, 207, 301-303, 308, 334, 335, 342.  
**праузор** 113.  
**првобитни**  
    **писац** 200.  
    **смисао** 211, 212, 324, 345.  
**прворођени** 107, 122, 141, 164.  
**Предање**  
    **библијско** 22, 28, 84, 146, 248, 260.  
    **јудејско** 56, 130, 219, 221, 226, 228, 230, 231.  
    **равинско** 89, 230, 233, 241.  
    **познојудејско** 56, 130, 219, 228.  
**предразумевање** 134, 169, 191, 210, 240.  
**представе**  
    **ангелолошке** 56, 86, 118, 134, 219, 221, 226, 227, 239.  
**Прем**  
    **5 5** 223.  
    **16 20** 222.  
    **18 14сс** 108.  
**премудрост** 108, 162, 163, 164.  
**принцип**  
    **првобитни** 61, 336.  
**приступ** 18, 55, 56, 62, 104, 171, 172, 183, 190, 200-204, 206-210, 212, 259, 308, 320, 326, 327, 333, 344.  
    **социолишки** 204.  
**престоли** 43, 47, 48, 226, 227, 242.

- претпоставке** 37, 68, 80, 81, 91, 99, 103, 108, 117, 118, 125, 127, 153, 186, 190, 192, 204, 207, 209, 212, 252, 305, 340, 341, 346.
- пречитавање** 272.
- принцип**  
**херменеутички** 147, 171, 172.
- промишљања** 86, 107, 125, 131, 168, 170, 171, 182, 185, 192, 195, 211, 240, 260, 281, 289, 301, 305, 307, 314, 317, 322-326, 340-342, 346.
- промишљање**  
**критичко** 314, 326.  
**богословско** 131, 168, 170, 281, 289.
- Проп**  
**7 20** 81.  
**12 13** 270.
- Проересије** 316.
- пророци** 31, 37, 83, 98, 134, 148, 150, 152, 196, 250, 253-255, 258, 259, 261, 262, 267-269, 270, 272-274, 276, 280, 282, 285, 288, 342.
- пророства**  
**месијанска** 274.
- просветитељи** 187, 193, 324.
- просветитељство** 193, 195, 197, 206, 208, 210, 318.
- протестанти 184**
- Пс**  
**2 7** 274.  
**18 11** 39, 40.  
**22 18** 274.  
**29 1** 46.  
**38 21** 77.  
**47** 235, 290.  
**47 6** 235.  
**54 3** 19.  
**54 8** 19.  
**74 2** 232.  
**78 25** 222.  
**78 49** 44.  
**82 1** 37, 289.  
**87 4** 64, 65.  
**89 6** 223.  
**103 20** 226.  
**104 3** 41.  
**104 4** 38.
- 105 10** 289, 290.  
**107 23** 64.  
**109 6** 77.
- псалам** 36, 66, 68-70, 77, 80, 98, 99, 196, 199, 202, 226, 250, 252-255, 265, 268, 270, 272, 274, 278, 281, 284-287, 311.
- Псевдо-Дионисије** 46, 48, 90, 245.
- психологија (историјска)** 204, 205, 326.
- 2Пт**  
**1 21** 258.
- рабини (равини)** 233, 252, 260, 262, 263, 265-267, 287.
- рави**  
**Идит** 110, 233.  
**Наман** 110, 233.
- Рагуил, арханђео** 47, 48, 228, 236, 299.
- Рад, Г. фон** 24, 180, 199.
- различитости** 141, 148, 249, 290, 293.
- размишљање** 22, 59, 81, 83, 105, 107, 112, 118-120, 128, 139, 152, 187, 208, 273, 287, 291, 311, 328, 346.  
**математичко** 185, 319.
- разум (ratio)** 36, 64, 110, 113, 185, 187, 188, 193, 208, 318, 319.
- разумна сила** 133.
- Рамаил, арханђео** 228, 236.
- Ранер, Карл** 238.
- Рафаил, арханђео** 45, 47, 48, 74, 93, 151, 227-232, 237.
- рахав** 64, 65, 66, 67, 97.
- рационализација** 318.
- реализам**  
**еванђелски** 163.
- револуција**  
**научна** 183, 185, 206, 208, 318, 319.  
**Француска буржоаска**  
**револуција** 186.
- редактор** 18, 55, 92, 200-202, 204, 205, 216, 248, 298-300.
- редакторски захват** 200-202, 216.
- редови анђеоски** 43, 47, 93, 223, 227.
- релативизам** 208, 210, 220.
- религија књиге** 247.

**ренесанса** 183, 187, 318, 319.  
**реторика** 183, 316, 342, 343.  
**реципијент** 209, 212, 240, 290, 308, 309, 327, 329, 331, 345, 346.  
**Реч**  
    **Божија** 80, 108, 136, 147, 152, 169, 170, 190, 212, 243, 258, 259.  
    **(за)писана** 162, 257, 315, 339.  
**Решеф** 74, 75.  
**Рим**  
    **1 2** 274.  
    **3 21** 253, 272.  
**ритуал** 72, 73, 75, 98, 258, 301.  
**Ричл, Албрехт** 215.  
**Ројс, Е.** 169.  
**Ројхлин, Ј.** 184, 213.  
**ролајући корпус** 201.  
**романтизам** 193, 194, 206, 208.  
**ропство** 25, 27, 45, 49, 50, 63, 77, 86, 108, 196, 223, 247-251, 257, 258, 302, 306, 315, 334, 335.  
**Роси, Г. Б. де** 189.  
**рукопис** 165, 184, 188, 189, 241, 254, 256, 257, 264, 284.  
**Рута** 270, 272, 278-280, 292.  
**сабори** 144, 152, 154, 175, 182, 260, 262, 317, 330, 346.  
**Савез** 18, 20, 21, 23, 25-31, 33, 53, 54, 57, 60, 68, 70, 80, 107, 113, 126, 127, 129, 135, 199, 269, 271, 274, 285, 286, 289, 295, 297, 327, 328, 346.  
    **Нови** 41, 43, 56, 59, 60, 69, 74, 84, 127, 129, 145, 147, 184, 227, 231, 242, 265, 267, 272-275, 277, 280-282, 288, 327, 329.  
    **Стари** 17-19, 23, 26, 31, 35, 42-44, 48-51, 54, 55, 58, 59, 60, 63-68, 74-77, 79, 81, 88, 92, 97, 100, 101, 104, 105, 110, 111, 115, 118, 119, 126, 128, 129, 13-136, 138, 140, 141, 149, 151, 154, 158, 161, 167, 173, 183, 184, 190, 191, 204, 207, 235, 265, 267, 271-275, 280, 281, 282, 289, 299, 323, 324, 327, 329, 338.  
**савезник** 25, 26, 28, 29, 60, 126, 215, 278, 289, 291.  
**Савелије, јеретик** 136, 154, 174.  
**садукеји** 220, 249, 256, 257, 263, 285.

**Самаил, анђео** 234, 238.  
**Самарјани** 34, 250, 257.  
**Самуил, судија** 249.  
**1 Сам**  
    **10 1-16** 248, 299.  
    **10 17-25** 248, 299.  
    **10 25** 249.  
    **16 14** 76, 299.  
    **16 19** 43.  
    **18 10** 76.  
    **26 19** 37, 290.  
    **29 4** 77.  
    **29 9** 49.  
**2 Сам**  
    **3 26** 43.  
    **11** 79.  
    **14 20** 49.  
    **19 23** 77.  
    **22 11** 40.  
    **24 1** 53, 79, 300.  
    **24 15** 53.  
**Сара** 112.  
**Сариил, арханђео** 47, 228, 236.  
**Сарна, Н.** 202.  
**Сатана** 60, 74, 76, 77, 79-84, 86, 87, 99-101, 227, 230, 236, 241, 300.  
**Саул, цар** 76, 299.  
**свидећи** 27, 54, 113, 150.  
**Свети списи** 48, 181, 199, 249, 251, 299.  
**светилишта** 249.  
**Свето Писмо** 27, 105, 109, 125, 142, 169, 172, 183, 184, 186, 190, 207, 210, 263, 274, 284, 309, 316, 320, 348.  
**свештеник**  
    **небески** 115, 234, 235.  
    **сирим** 69, 70, 71, 98.  
    **секта** 46, 139, 224.  
**секуларизација** 320.  
**семени логоси** 316.  
**Семити** 68.  
**Септуагинта (LXX)** 30, 56, 65, 93, 98, 99, 104, 116, 142, 150, 165, 185, 188, 241, 242, 256, 257, 264, 265, 271, 272, 287.  
**серафими** 24, 39, 41-44, 46-48, 90, 93, 120, 127, 226, 227, 238, 242.  
**сила** 24, 38, 51, 53, 64, 66, 67, 76, 87, 107,

121-123, 133, 135, 152, 164, 174, 221, 230, 238, 279, 291.

**Символ вере** 335.

**символи** 28, 63, 67, 82, 86, 106, 112, 163, 332, 338.

**Симон, Р.** 188, 189, 213.

**Син**

**Божији** 108, 120, 122, 127, 130, 133-135, 139, 143, 144, 152, 156-158, 160, 163, 164, 175, 180.

**Човечији** 56, 95, 103, 111, 118, 252, 277.

**синагога** 120, 243, 260, 263, 266, 267.

**синови Божији** 44, 78, 114, 223, 241, 294, 298.

**систем снежне грудве** 201.

**систематизација**

**канонска** 265.

**Сир**

**24 33** 252.

**42 17** 223.

**43 25** 64, 65, 66.

**48 22 – 49 12** 252.

**Сирија** 65, 164, 219, 345.

**слика света** 168, 185, 318, 319, 326, 327, 332, 338, 344.

**сликовито** 19, 39, 104, 109, 111, 117, 130, 139, 152, 233, 238, 269, 309, 338.

**служба** 40, 42, 44, 49, 56, 77, 125, 127, 132, 134, 138, 142-144, 146-150, 157, 159, 163, 219-221, 223, 226, 232, 285, 299, 321.

**смисао** 23, 25, 26, 63, 67, 70, 76, 104, 126, 131, 143, 144, 146, 147, 154, 156, 157, 158, 161, 165, 166, 179, 186, 190, 205, 211, 212, 256, 273, 280, 313, 315, 321, 324, 328, 329, 331, 334, 336-338, 340, 344, 345.

**Содом** 115, 123, 133, 156, 160.

**1Сол**

**4 16** 47, 227.

**Соломон, цар** 17, 72, 77, 79, 123, 270, 292.

**социолект** 338.

**социологија** 204, 321.

**спекулација** 55-57, 131, 171, 331.

**Спиноза, В.** 180,

**Срби** 267.

**ставка** 105, 127, 146, 167, 192.

**стварање** 61-63, 67, 96, 113, 123, 138, 141, 176, 230, 235, 261, 273, 276, 277, 280, 281, 303, 305, 306, 333, 334, 336, 348.

**Стефан, архиђакон** 129, 151.

**структура мишљења** 330.

**субјект (модернистички)** 208.

**субјективизам** 212, 325.

**Суд**

**1 16** 299.

**2 1** 29, 44, 50, 51, 93, 129.

**2 1-5** 93, 129.

**6 14** 52.

**11 12** 43.

**11 24** 37, 289.

**13 22** 52.

**схватити (verstehen)** 195.

**Талмуд** 252, 262.

**Танах** 252, 265, 266-269, 271, 275, 282, 310.

**Тафсанам, анђео** 234.

**творец** 21, 22, 29, 44, 63, 64, 84, 105, 113, 132, 134, 135, 142, 143, 145, 161, 174, 289, 303, 306, 311, 335.

**текст**

**коначни** 206.

**масоретски** 188, 202, 241, 244, 250.

**самарјански** 244, 241, 250.

**септуагинтин** 116, 150, 202.

**стандардизација** 259, 265.

**текстови**

**гностички** 139, 228, 231, 236, 237.

**кумански** 69, 253, 254, 286.

**новосавезни** 253, 272, 274, 280, 287, 307, 308, 324, 332.

**отачки** 264, 267, 323, 328.

**пророчки** 252, 259, 274.

**рабински** 260.

**ранохришћански** 228, 238, 239, 283.

**текстуални корпус** 199, 249, 255.

**тема** 87, 161, 163, 333, 348.

**Теодор Студит** 161.

**Теодорит Кирски** 90, 93, 160, 161, 345.

**теолог** 19, 25, 54, 56, 59, 62, 103, 104, 111, 118, 119, 120, 127, 131, 134, 135, 140, 145, 152, 155, 168, 169, 186, 211, 215, 260, 263-265, 287, 289, 290, 298, 301, 306, 315, 316, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 331, 338, 342, 344.

**теологија** 27, 33, 49, 51, 79, 95, 107, 108, 117-119, 125, 126, 130, 132, 153, 154, 165, 167-169, 171, 172, 182, 185, 191, 206, 219, 225, 238, 239, 240, 247, 271, 278, 289, 291, 300, 308, 309, 313, 315-320, 322-324, 327-330, 332, 333, 335, 338-342, 344, 346.

**академска** 313-315, 320, 321, 322, 342.

**домет** 88, 317, 330.

**канона** 277, 278.

**наративна** 315.

**поетска** 315.

**примењена** 323, 328, 332, 340, 341.

**слике** 219, 240.

**старосавезна** 18, 26, 27, 289, 313-315, 346.

**теологумен** 167.

**теорија** 17, 36, 38, 55, 57, 196, 197, 208, 299, 316.

**глаголска** 17, 208.

**еволуције** 37.

**теофанија** 21, 24, 27, 40, 49-51, 56-59, 91, 93, 112, 127, 128, 131, 133, 135, 142, 150, 158, 160, 174.

**терапеути** 254, 256.

**Тертулијан** 134, 135, 138, 143, 176.

**Тиамат** 62, 64, 65.

**2Тим**

**3 16** 258.

**Тимај** 96, 177, 328.

**типологија** 168, 212, 324, 337.

**типолошка тумачења** 126, 127, 207.

**титула** 78, 100, 108, 128, 162, 166, 167.

**литургијска** 28.

**месијанска** 165.

**Тов**

**3 16** 231.

**3 17** 219, 222.

**8 2-3** 74.

**8 3** 219, 231.

**12 15** 38, 45, 219, 222, 223, 231, 243.

**12 19** 222.

**Товија** 45, 74, 93, 219, 227, 234.

**томос** 255.

**Торенс** 181.

**традиција** 22, 32, 39, 41, 44, 55, 69, 71, 73, 75, 83, 96, 105, 185, 193, 196, 198, 203, 205, 207, 233, 257, 263, 302, 310, 319, 322, 342, 345.

**пророчка** 243, 253.

**трансцендентност** 95, 128, 139, 252.

**Божија** 40, 220, 221, 300.

**Јахвеова** 24, 45.

**тријада** 32, 43, 106, 245.

**тријадологија** 138, 143, 148, 154, 158, 159.

**Трифон** 131, 132, 263.

**Трулски сабор** 163, 165, 264.

**тумачење** 21, 22, 25, 26, 32, 45, 52, 55, 56, 75, 104, 105, 107, 108, 110, 120, 126, 127-129, 142, 144, 151, 158-160, 162, 168-170, 175, 176, 181, 185, 187-191, 198, 201, 202-204, 207, 224, 233, 254, 275, 281, 285, 298, 307, 308, 311, 313-315, 323, 325-333, 336, 340, 341, 343-346, 348.

**егзистенцијално** 328, 330, 331.

**тужилац** 77, 78, 81, 83.

**Тукидид** 183.

**tohû wâvohû** 63, 67, 96.

**увид** 100, 126, 168, 169, 182, 195, 204, 212, 238, 284, 309, 314, 321, 323, 326, 338, 340.

**Уза, анђео** 228, 235.

**ум** 87, 121, 168, 169, 224, 325, 330, 346.

**јелински** 317, 338.

**универзитет** 185, 190, 316, 319, 320.

**унутарња потреба** 159.

**употребна вредност** 191, 248, 256, 259, 264, 317, 329.

**Уриил, арханђео** 47, 48, 225, 227-229, 230, 232, 233, 236.

**усмерење (херменеутичко)** 332.

**фактор споља** 159, 170-172, 248, 306, 315, 317, 318, 327, 328, 331-334, 337, 338.

**Фануил, арханђео** 47, 51, 228, 230, 236.

**фарисејско-рабинско**

**јеврејство** 257, 263, 268.

- фарисеји** 167, 171, 249, 256, 257, 263, 268, 275, 285.
- Фатке, В.** 195, 196.
- феномен** 21, 25, 31, 35, 36, 55, 56, 58, 60, 61, 65, 75, 85, 89, 96, 129, 130, 134, 139, 150, 152, 163, 184-187, 193, 194, 197, 198, 201, 206, 208, 209, 220, 221, 226, 238, 239, 242, 247, 250, 259, 264, 281, 286, 293, 298, 301, 302, 307, 310, 311, 314, 322, 329, 333, 334, 344.
- физика** 185, 186, 317.
- Филон Александријски** 56, 58, 89, 96, 103-123, 128, 132, 134, 141, 152, 153, 254, 241.
- филологија** 22, 188, 189, 204, 326, 343.
- класична** 321.
- философија** 104, 107, 108, 113, 153, 169, 195, 208, 315, 316, 317, 338, 342, 344.
- јеврејска** 342.
- Фишбејн, М.** 202, 203.
- Флоровски, Георгије** 99, 127, 144, 152, 173, 175, 176, 178, 179-181.
- фотофанија Бога** 239, 240.
- Фревоил писац, арханђео** 47, 228.
- фреска** 162, 181.
- Фундулис Ј.** 165, 181.
- функција** 41, 45, 46, 77, 78, 84, 223, 248, 313.
- хајиот** 46, 226.
- хамашхит** 75.
- Ханибал** 253.
- хармонизација** 298, 299.
- херменеутика** 35, 125, 147, 167-169, 171, 172, 190, 194, 195, 203, 205, 206-208, 210, 212, 247, 265, 266, 269, 270, 272, 280, 281, 313, 323, 324, 326, 332, 333, 337-341.
- херменеутичка оријентација** 205, 210, 323, 326, 333.
- хенотеистички** 36, 63, 85, 111, 289.
- Херодот** 100.
- Херглајн, Е.** 97.
- Херувил, арханђео** 236.
- херувими** 28, 39, 40-44, 46-48, 89, 106, 226, 227, 236, 242, 276.
- Хесиод** 96.
- хијерархија** 161, 220, 234.
- Хименез, Ф.** 185.
- химне** 64, 121, 254, 311, 345.
- хипотеза** 17, 31, 94, 190, 192, 262.
- докумената** 190, 192.
- Хирсон, Д. Ф.** 34.
- Ховав** 299.
- Хомер** 96, 183, 286.
- Хорив** 25, 31, 51, 54, 270.
- хоризонт разумевања** 168.
- Храм** 27, 40, 41, 90, 114, 127, 249, 251, 257, 261, 285, 301, 302.
- Соломонов** 40.
- христологија** 30, 125, 126, 127-130, 138, 151, 158, 159, 161-163, 166, 168, 170, 171, 174, 175, 179, 238, 275, 328.
- ангелолошка** 56, 131, 139, 141-144.
- хуманизам** 183, 191, 318, 319.
- 1 Цар**
- 6 23-28** 40.
- 9 3** 29.
- 11 7** 17.
- 18 24** 28.
- 19 1-18** 270.
- 22 19** 37, 44, 45, 76, 289.
- 22 19-23** 76.
- 2 Цар**
- 3 27** 37, 290.
- 5 17** 37, 290.
- 16 3** 69.
- 17 17** 69.
- 17 26** 37, 290.
- 19 1** 44, 50, 225, 230, 236.
- 22 8** 249, 270, 301.
- Цимерли, В.** 201.
- Цицерон** 183.
- Црква** 152, 154, 163, 171, 185, 186, 207, 263, 271, 272, 277, 308, 318, 321, 323, 336.
- Чајлдс, Б. С.** 247.
- Чендвел, В.** 99.
- Донсон А. Р.** 58.
- шедим** 68, 69, 70.
- шеол** 64.
- Шестоднев** 170, 182, 333, 337, 338, 340, 348.
- школа** 107, 114, 308, 316-318, 320, 342.
- Шмит, К. Л.** 199.

**Шредер, В.** 189.  
**Шгајн, Б.** 92, 93.  
**Штир, Ф.** 92, 93.  
**Штор, Р.** 100.  
**Штробел, А.** 98.  
**Шулгенс, А.** 189.  
**1QH**  
3 35c 221.  
10 8 223.  
**1QM**  
1 10c 223.  
**1QS**  
4 15c 222.

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-242-277/-278

КУБАТ, Родољуб, 1969-

Траговима Писма : Стари Савез - теологија  
и херменеутика / Родољуб Кубат. - Крагујевац  
: Каленић, 2012 (Крагујевац : Skver). - 368  
стр. ; 21 cm

Тираж 1.000. - Библиографија уз свако  
поглавље. - Регистар.

ISBN 978-86-84183-59-2

а) Свето Писмо. Стари Завет - Тумачења  
COBISS.SR-ID 189793292