

ВЛАДАН ТАТАЛОВИЋ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ  
БЕОГРАД  
vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 271.2-244.27-276

ПРИМЉЕНО: 29. 5. 2017.

ОДОБРЕНО: 16. 6. 2017.

## СИН ЧОВЕЧИЈИ У МАСОРЕТСКОМ ТЕКСТУ (МТ) ДАНИЛОВЕ КЊИГЕ\*

*Сажетак:* Предложени рад методом литерарне анализе испитује улогу израза *син човечији* (בר אִנְשִׁי) у масоретском тексту Данилове књиге (7, 13). Пошто се кроз структуру и историјски контекст Дан 7 најпре препозна перформативни оквир истраживаног израза, респективно се анализира однос појаве *налик сину човечијем* (כְּבֶר אִנְשִׁי) према фигури Стари данима и колективном актеру Народ Светих Вишњега. Радом се показује репрезентативни и корпоративни однос божанске појаве Сина човечијег према Народу Светих Вишњега и сти-че основ за разликовање његових месијанских интерпретација у домену ре-цепције. ► *Кључне речи:* Стари данима, Син човечији, Народ Светих Вишњега, Данило, масоретски текст, литерарна анализа

### 1. УВОД

Међу масоретским варијантама синтагме које Даничићев превод Старог Завета обједињује изразом *син човечији*,<sup>1</sup> једнина арамејског облика בר אִנְשִׁי постоји само у опису есхатолошког суда у седмом поглављу Данилове књиге. У вези

\* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство просвете, науке и заштите животне средине Републике Србије. Предложена студија такође представља унапређени одељак докторске дисертације аутора: В. Таталовић, *Син Човечији у Јеванђељу и Ойккривењу Јовановом*, Београд 2014, 221–236.

<sup>1</sup> МТ познаје укупно четири варијанте ове синтагме, писане 161 пут: три јеврејске: 1) בְּרִאִישׁ 2) בְּרִאִישׁוֹ 3) בְּרִאִישׁוֹ אִדָּם или בְּרִאִישׁוֹ אִדָּם, и једну арамејску: 4) בר אִנְשִׁי. Међу њима је трећа (בְּרִאִישׁוֹ) најчешћа: појављује се укупно 154 пута, од којих 93 пута у Језекиљевој књизи. Више о овим разликама види: С.С. Saragounis, *The Son of Man: Vision and Interpretation* (WUNT I/38), Tübingen 1986, 48–50, а више о Даниловој књизи: J.J. Collins / F.M. Cross / A.Y. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1994; J.J. Collins / P.W. Flint, *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 1–2, Leiden 2000–2001; H. Niehr, *Das Buch Daniel*, у: H. Zenger и др, *Einleitung in das Alte Testament* (UTB 2745), Stuttgart 1995, <sup>2</sup>2008, 507–516.

са употребом те јединице у антропоморфној представи כּבֿר אֱנוֹשׁ на облацима небеским (Дан 7, 13) поставља се основно питање: ако она служи као синоним за људско биће, чије појављивање за наступом четири звери (7, 1–8) гради смислен контраст унутар једног откривењског наратива алегоријске садржине (7, 1–14), зашто онда није употребљена реч која би једноставније погађала основно значење појма *човек*, попут אֱנוֹשׁ или пак כּבֿר?<sup>2</sup> Шта се, дакле, постиже конструкцијом *син човечији*, примењеном на фигуру у небеском простору?

У односу на значај овог питања у оквиру масоретског текста Данилове књиге, читање њених грчких превода, нарочито у хришћанском контексту, као да не постиже такву релевантност, и то због тога што се садржина Дан 7 *и*ако осмишљава повешћу о Исусу Христу да постаје њен битан, неодвојив и саморазумљив део. Тако су, рецимо, описи Парусије у Еванђељима стављени на темеље Септуагинтиног облика Дан 7, 13 (уп. Мк 14, 62пар),<sup>3</sup> после чега је двоструко одређени вид новозаветног израза ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου помагао Оцима Цркве да Данилову визију схвате као *ἰρροσιῖβο* о Христовим долазцима: први пут као потпуног *човека* (τοῦ ἀνθρώπου), а други пут — као *onoia* *човека* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) који је виђен како долази са облацима небеским.<sup>4</sup> У том смислу, жељу предложеног рада да улогу *сина човечије* (כּבֿר אֱנוֹשׁ) истражи у *масоретском шексиу* треба пре разумети као покушај приступа првобитном смислу Данилове књиге, него као сагледавање проблема кроз призму масоретског текста као таквог,<sup>5</sup> без чега се, у одређеној мери, жељени приступ

<sup>2</sup> У стиху 7, 13 је такође могла стајати конструкција *као човек* (כּאִישׁ), јер аутор претходно пише (7, 4): »Прва [звер] беше као лав... и стаде на ноге као човек (כּאִישׁ)«; да је израз *син човечији* ипак пресудан за стих 7, 13, сведочи и ауторово познавање још једног решења сличног значења (כּמִרְאֵה לְגַבֿר), које вероватно са разлогом користи на другом месту (8, 15): »...Ле, стаде преда ме [неко, изгледом] као човек (כּמִרְאֵה לְגַבֿר)«.

<sup>3</sup> Четири масоретске варијанте израза *син човечији* у LXX преводу проналазимо у неодређеним облицима: υἱὸς (τοῦ) ἀνθρώπου, υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου, υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, ἀνθρώπος, ἀνθρώποι, поред чега постоје и варијанте сличног значења: χεῖρὸς ἀνθρώπου (Дан 5, 5), ὑψηνεῖς (Пс 48, 3) и υἱοὺς Ἀδάμ (Понз 32, 8).

<sup>4</sup> У патристичкој егзегези је синтагма ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου разумевана као синоним за пуноћу људске природе Христове и као таква је имала битно место у оквирима христолошких полемика. Тако, Јустин Философ, уз помоћ овог израза, показује континуитет Божијег откривања (*Dialogus* 31, PG VI, 540B — 541D), у чему му, додуше, помаже *генеалогска интјерјерјација* израза као природна грчком језику, али као секундарна у односу на његово семитско порекло (*Dialogus* 100, PG VI, 709B–C). У каснијој егзегези, нарочито у доба просветитељства, појавиће се, из више разлога, различите интерпретације израза, што ће довести до посебне научне проблематике, о чему више види: В. Таталовић, *Проблематика 'Син човечији' и њена релевантност у српској теолошкој средини*, у: Б. Шијаковић (прп), Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 11, Београд: Православни богословски факултет 2012, 16–30.

<sup>5</sup> Под масоретским текстом се овде мисли на текст јеврејске Библије, о чему више види Е. Tov, *The Place of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible: The Relevance of Canon*, у: L. McDonald / J.A. Sanders (прп), *The Canon Debate*, Peabody 2002, 234–251; Е. Tov, *The Dead Sea Scrolls and the Textual History of the Masoretic Bible*, у: idem, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Qumran, Septuagint: Collected Essays (VTSupp 167), 313–324.

не може постићи. Одатле се задатак рада састоји у лоцирању литерарних и теолошких датости арамејског текста Дан 7 са којима ће се суочити његово односно њихово превођење на језик Септуагинте и Новог Завета, па тиме у отварању хоризонта ка интерпретативним захватима у ступњевитом развоју јудејске и хришћанске мисли, са тежиштем у Дан 7, 13. У циљу остварења постављеног задатка и одговора на иницијално питање о Даниловој примени израза *син човечији* на значајну фигуру есхатолошког суда, истраживање ће бити изведено у методолошким оквирима литерарне анализе, чији први корак представља структуру Дан 7 као примарни и кључни чинилац комуникације текста са аудиторijумом.

## 2. СТРУКТУРА ДАН 7

Међу многим темама које отвара егзегеза Данилове књиге,<sup>6</sup> структура седмог поглавља привлачи посебну пажњу зато што је оно у садржинском погледу целина састављена од два функционално комплементарна дела: у првом се приповеда о Даниловом сну (7, 1–14), у другом о његовом тумачењу (7, 15–28). При том су оба дела преполовива такође. У првој четвртини, опис четири страшне звери (חיות) које излазе из мора (1–8) врхуни у представи четврте немани и на њој малог рога (קרן אפרי זעירה) са очима и устима (8), док врхунац друге четврти (9–14) о есхатолошком суду (9–10), кобном по звери (11–12), представља појављивање антропоморфне фигуре (כבר אנש) пред престолом Старог данима (עתיק יומיא), те њено примање вечне власти, славе и царства (13–14):

13a	Видех у ноћним виђењима:	חזה הוית בחזוי ל	13a
δ	и гле, као син човечији иде са облацима небеским,	תה הוהוארו עם־ענני שמיא כבר אנש א	δ
в	и приближи се Старом Данима,	ועד־עתיק יומיא מטה	в
г	и доведоше га к њему.	וקדמוהי הקרבוהי:	г
14a	И даде му се власт и слава и царство,	ולה יהיב שלטן ויקר ומלכו	14a

<sup>6</sup> Са литерарног становишта, Данилова књига представља посебан изазов, јер је делом писана на јеврејском (1, 1 — 2, 4a; 8, 1 — 12, 13) а делом на арамејском језику (2, 4b — 7, 28), при чему су неки одељци настали на грчком (тако нпр. Niehr [Daniel, 509] тврди за одељке: 3, 24–50.51–90; 13, 1–14.42). С том особином у вези, изгледа, није сагласна друга карактеристика: да првом половином књиге (1–6) преовлађују приповедања догађаја са вавилонског двора, а другом половином (7–12) — визије апокалиптичких мотива. Одатле и питање, којем се овде ипак не може посветити времена: зашто Дан 7 није писан јеврејским, него арамејским језиком? Поврх свега, чињеница да је ова књига опстала у још једној грчкој верзији — Теодотионовој (Θ), покреће мноштво других тема, од којих ће овде бити адресиране само оне које се уско тичу Дан 7,13.

δ	да му служе сви народи и племена и језици.	פְּלוּחַוּמְלָכוֹ וְכָל עַמֵּי אֲמִיָּא וְלִשְׁנֵיָא לֵהּ י	б
в	Власт је његова власт вечна, која неће проћи	שְׁלֹטְנָהּ שְׁלֹטָן עֵלָם דִּי־לֵא יְעֵדָה	в
г	и царство се његово неће расути.	וּמְלֻכּוּתָהּ דִּי־לֵא תַחֲבַל:	г

Друга половина поглавља (15–28) садржи тумачење ове алегорије о Божијој победи над противним силама. За општим објашњењем (15–18) следе тумачења појединачних појава (19–28) са тежиштем у предавању власти Народу Светих Вишњег (לְעַם קְדִישִׁי עֲלִינוּיִן) (27). Чињеницу, међутим, *изосијанка* *ישומачења* фигуре כְּבֵר אֱנִשׁ у интерпретацији сновиђења<sup>7</sup> читалац вероватно није требало да схвати као пропуст, него као позив на самостално успостављање везе која недостаје: као што су на завршетку визије власт и царство дати Сину човечијем (14), тако и Свети Вишњег исто примају у врхунцу тумачења (27):

7, 14

И даде му се власт и слава и царство да му служе сви народи и племена и језици.

Власт је његова власт вечна, која неће проћи и царство се његово неће расути.

7, 27

А царство и власт и величанство царско под свим небом даће се Народу Светих Вишњег.

δ Његово ће царство бити вечно царство и све власти ће њему служити и слушати га.

Уочени паралелизам, као доминантан у структури текста и суштински важан у артикулацији његове поруке, највероватније је водио утврђивању читаочевог сопства унутар групе Светих Вишњег, па тиме и односа према Сину човечијем, мада при томе није био повезан са питањем око којег савремена наука групише мноштво других, а којим се, у ствари, продубљује почетна тема о сврси конструкције כְּבֵר אֱנִשׁ: сведоче ли стихови 7, 13–14 постојање предања о *друјој фигури* дожанских особина, која као *шаква* значи развој месијанске идеје у јудејству, или пак представа друге небеске фигуре антропоморфног изгледа служи као метафорични израз победе Бога и Светих у једном алегоријском наративу, у смислу да се као таква не може сматрати и трансцендентно *сйварном*? На основу чињенице изостанка тумачења фигуре כְּבֵר אֱנִשׁ може се, дакле, претпостављати о кључној читачевој улози у повезивању стихова 7, 14 и 7, 27, али једва о односу Сина човечијег и Светих Вишњег, који је оновременом читаоцу изгледа био сасвим јасан.

<sup>7</sup> Из тог разлога, неки научници игноришу важност интерпретације ове фигуре. У знаменитој серији библијских коментара Word Biblical Commentary, тумач Данилове књиге J. Goldingay следи линију која не придаје нарочиту важност подухату идентификације појаве у 7, 13: „Indeed, it has been argued that the humanlike figure’s failure to appear in the interpretative section of the vision indicates that it is not a particularly important feature of the chapter“; — *Daniel* (WBC 30), Dallas 1989, 172.

Из перспективе савременог истраживача, на објашњавање овог односа покреће танка линија између антропоморфне појаве као функционалне литеарне метафоре, са једне стране, и реалне људске индивидуе Сина човечијег у домену рецепције, са друге стране — најпре на нивоу назнака у грчким преводима и интертестаментарној литератури (уп. нпр. 1Ен 46, 1–4),<sup>8</sup> а затим и целовито, у хришћанском предању. При свему томе, решавање проблема очигледно треба ограничити на претежно синхрону раван, пошто му не могу допринети ванјудејски извори сличног алегоријског колорита. Древни ханански мит о победи јахача облака Ваала над бунтовним Јам морем,<sup>9</sup> који је према Колинсу пронашао место у јудејској култури преегзилног периода и одатле постао део Данилове визије о победи небеског човека над морским зверима,<sup>10</sup> није ни довољан ни потребан извор за објашњење пророкове алегорије; таква традиција и њој сличне на послетку су биле формиране јеврејским религијским концептом, одакле се често и реконструишу, па се стога морају посматрати као његов неодвојиви део.<sup>11</sup> Прихватајући зато текст Дан 7 какав јесте, прелазимо на питање његовог историјског контекста, који се сматра наредним чиниоцем остваривања комуникације са читаоцем и истовремено ослонцем за објашњавање траженог односа.

<sup>8</sup> О чему више види: Таталовић, *Син Човечији*, 243–256; Љ. Јовановић, *Месијанска звања у Еноховим параболама*, Теолошки погледи 2 (2014), 635–660.

<sup>9</sup> Види: J. J. Collins, *Stirring Up the Great Sea: The Religio-Historical Background of Daniel 7*, у: A. S. van der Woude (pp), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL 106), Leuven 1993, 121–136. На исту тему претходно пишу: J. A. Emerton, *The Origin of the Son of Man Imagery*, JTS 2 (1958), 225–242; J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985.

<sup>10</sup> Када се интересовање за паралеле централних мотива јудаизма са другим религијским системима нарочито развило кроз рад тзв. *школе историје религије* (religionsgeschichtliche Schule), Данилов извор је препознат у стиховима 7, 9–10.13–14 — види: M. Noth, *Zur Komposition des Buches Daniel*, ThStKr 98–99 (1926), 143–163. На посебност ових стихова указује њихова извојеност у критичком издању *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1998), при чему као фактор издвајања не треба рачунати промену из прозе у поезију, зато што ритмичност прати цео текст Дан 7 и зато што стиху 7, 13 недостаје класични паралелизам јеврејске поезије — види: S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (HSM 30), Chico 1980, 190; с тим у вези, упореди недавну студију Данијела Бојарина, који на основну садржинског јединства и поетског паралелизма стихова 7, 9–10.13–14 исте сматра потеклим из једног (поетског извора): D. Boyarin, *Daniel 7, Intertextuality, and the History of Israel's Cult*, HTR 2 (2012), 139–162, 143 и даље. Иначе, интересовање за историјско-религијску компарацију Данилове књиге наставља се током друге половине XX века, у којој F. Borsch објављује две референтне студије: *The Son of Man in Myth and History*, London 1967; idem, *The Christian and the Gnostic Son of Man* (SBT 24), Naperville 1970. О религијско-историјској интерпретацији израза *син човечији*, и уопште, о историји егзегезе овог израза, види следећу студију: M. Müller, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation*. London 2014, 233 и даље.

<sup>11</sup> M. Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, London 1979, 16–17.

## 3. ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ ДАН 7

Када је интересовање за апокалиптику током друге половине прошлог века резултирало каталозима откривењске књижевности, у њима је Данилова књига стекла приоритетну и нормативну улогу,<sup>12</sup> коју су потом учврстиле дефиниције апокалиптичког жанра.<sup>13</sup> Ова позиција се нарочито показала стабилном захваљујући Даниловој референци према историјском контексту (нпр. 7, 17сс) као кључном чиниоцу у испуњавању услова за постојање апокалиптичког жанра као таквог.<sup>14</sup> У том погледу се Дан 7 може сматрати целовитим апокалиптичким делом, јер се тумачењем сновиђења (7, 15–28) остварује битан однос са читаочевом животном стварношћу. При томе, међутим, тумачење није једино средство успостављања тог односа, него је целокупан текст седмог поглавља литерарно тако постављен да на јединствен начин адресира историјски контекст читаоца.

На самом почетку, тако, писац уводи пророчки лик приповедача откривења, по имену Данило (1–2), захваљујући којем читаоцу омогућује привилеговану позицију у прихватању и разумевању откривене садржине. Па пошто са космичке тачке гледишта осмотри разорна дејства четири страшне немани, читалац види обрт представљеног поретка: постављањем престолâ власт се одузима зверима и предаје Сину човечијем. Сасвим је јасно, да се основни ниво реалног у откривењу постиже употребом општих појмова (море, облак, лав, човек и др), као и да се очекивани ниво надреалног постиже превазилажењем садржине тих појмова кроз њихово необично повезивање и употребу предлога *као* (כַּ).<sup>15</sup> Овакав манир апокалиптике не значи,

<sup>12</sup> Види: J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids 1998, 5; idem, *Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Community?*, у: L.H. Schiffman (ppp), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield 1990, 25–51; такође: J.H. Charlesworth (ppp): *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1–2, Garden City 1983, 1, 3–4.

<sup>13</sup> Прву и данас најутисајнију дефиницију дао је Колинс (*Imagination*, 5), према коме апокалиптичка књижевност гради „a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world“.

<sup>14</sup> Колинсову дефиницију су, због занемаривања историјског фактора, убрзо критиковали његови савременици: апокалипсе, пре свега, и јесу настајале као резултат *исјоријских околности*, које желе да представе кроз призму натприродног света и есхатолошке реалности. Више о овој критици и проблемима дефинисања апокалиптичког жанра види: A.Y. Collins, *Early Christian Apocalypticism*, *Semeia* 36 (1986), 1–10; D. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John*, *Semeia* 36 (1986), 13–64; D. Aune, *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, *Semeia* 36 (1986), 65–96.

<sup>15</sup> За разлику од описа прве звери *као лава*, друге *као медведа*, треће *као риса*, представљање четврте немани остаје без поређења (7, 7). Овај изостанак не значи ауторову недоследност у литерарном конструисању апокалипсе, него врло смислену референцу ка историји, у којој се осећа неупоредиво дејство четврте звери. На другом месту, приметна је нешто другачија употреба предлога *као* (כַּ) у Даниловом опису анђела, али ни она не значи недоследност: анђеолога Данило види (8, 15) *није налик човеку* (כַּמְרֵאֲדָם) у симболичком, него у реалном смислу; он са том личношћу ипак *јовори* (8, 16–26), она не иште објашњење (попут звери), него тумачи претходну визију (8, 2–14).

међутим, непомириву дистанцу према *историји*. Штавише, пошто читалац, захваљујући функционално важном лику приповедача, има привилегију да *његовим* = *јеророчким* очима разуме смисао сопственог животног контекста, то онда визија функционише као тумачење историје, а не обрнуто. Приказана као континуитет периода са врхунцем у време *неујоредиве* = *актуалне* звери, историјска стварност постаје пред његовим очима интерпретирана и истовремено разрешена древном семитском сликом о човековој власти над зверињем,<sup>16</sup> то јест о победи Бога над противним ентитетима који сукцесивно сналазе Израил.<sup>17</sup> У наставку ће затим постати јасно да се под тим ентитетима мисли на царева (7, 17) и царства (7, 23) који су редом владали Израилем (Вавилон, Мидију, Персију, Грчку),<sup>18</sup> као и да је тежиште оваквог читаоачевог сагледавања историје постављено у јелинистичко доба и владавину Антиоха IV Епифана као (једанаестог) рога четврте зveri.<sup>19</sup>

У склопу истакнуте апокалиптичке вештине тумачења историје важно је уочити да појава Старог данима, за разлику од осталих, није предмет интерпретације. Свесни изостанак предлога *као* (כ) значи неупоредивост Бога са тварним светом,<sup>20</sup> али истовремено и то, да читалац референцом према јединој извесној стварности (уп. Изл 3, 14) има ослонац у прихватању откривења

<sup>16</sup> Уп. Пост 1; Јер 4, 7; 5, 6; Јез 29, 3; Пс 8, 6–8; 68, 31; 80, 14; Мк 1, 13. О томе да богоборство приличи зверском нагону, а богослужење покрету људском, боголиком, такође сведоче детаљи које Данило уграђује у свој теолошки мозаик. Тако, Навуходоносоров понос и богопротивљење воде промени срца у животињско (Дан 4, 16.27), а покајање повратку ума и царства (4, 36); о томе говори опис прве зveri (7, 4) налик лаву, орлових крила, која потом „стаде на ноге као човек, и срце људско даде јој се“.

<sup>17</sup> Људске карактеристике зveri такође откривају њихову симболичност: звер *налик лаву* има орлова крила, али људске ноге и срце (7, 4), звер *налик рису* — четири главе и четири птичија крила (7, 6), али *власти* (МТ, Θ) односно *моћ јовора* (LXX), а четврта звер има десет рогова (7, 7), поред којих *групи мали рои* има очи *као човечије* и уста *која јовораху велике ствари* (7, 8).

<sup>18</sup> Иако Дан 7 експлицитно не помиње ове царева и царства, то се ипак закључује на основу описа зveri, њиховог изгледа и понашања. У основи исти закључак доносе Оци Цркве (нпр. Теодорит Кирски, *In Daniele*, VII, 2–8 [Hill], Leiden 2006, 174–184), и он — уз мања или већа одступања — постаје нормативан у савременој литаратури (Casey, *Son of Man*, 18–19).

<sup>19</sup> Тиме што је десет рогова идентификовао као десет царева (7, 24), Данило ипак није искључио могућност њихове идентификације са царством. Као и у Откривењу Јовановом (13; 17), таква симболика жели да да на важности оном цару који ће за њима доћи (уп. Дан 7, 8.20) и повести рат са Светима (7, 21). Осим тога, за разлику од зveri, које су различитог изгледа, понашања, метафора рогова указује на важност њихове сличности и заједничког именитеља — сви рогови припадају једној глави, односно једном царству; уп. 4 Јез 11–12 где је као символ Римске империје представљен орао са дванаест крила и три главе.

<sup>20</sup> Иако предлог *као* (כ) остаје у описима косе, одеда, престола и точкова (7, 9) као изразима божанске мудрости, чистоте, власти и свемоћи, појава Старог данима остаје неупоредива у целини. Можда зато предлог *као* (כ) није употребљен у опису четврте зveri, која представља неупоредиво страшну владавину Антиоха (7, 7) и која кроз империјални култ прокламује право на вечну владавину. Више о томе види: P. F. Mittag, *Antiochos IV. Epiphanes: eine politische Biographie*, Berlin 2006, 128–151.

као истинитог, исправног и стварног. Али, шта се збива са појавом **כבר אנוש**? Да ли и она, као део паралелизма човек — звери, без потоњег објашњења, функционише само на метафоричном нивоу? Или је изостанак овог тумачења део пишчеве стратегије зближавања ове фигуре са Старим данима? У циљу одговора на ова као и ранија питања потребно је посебно расветлити однос **כבר אנוש** према Старом данима и Светима Вишњег.

#### 4. СИН ЧОВЕЧИЈИ И СТАРИ ДАНИМА

Још од времена оријенталисте Густава Далмана (1855–1941) влада мишљење да јеврејска синтагма **בן אדם** и њен арамејски еквивалент **בר אנוש** служе као поетски изрази за људско биће, те да су као такви погодни за контексте месијанске садржине.<sup>21</sup> Према новијим истраживањима, израз **בר אנוש** је имао и идиоматску улогу личне заменице (ја).<sup>22</sup> Али ако се у обзир узме основно значење, онда Данило није први који на небесима види фигуру налик човеку, нити први који још једну антропоморфну представу повезује са престолом Божијим. Почетак Језекиљеве књиге такође садржи визију трона (1, 26–28) којег носе четири животиње (**היה**) (1, 10) и четири точка (**אופן**) (1, 15), на којем седи „по обличју као човек“ (**כמראה אדם**) (1, 26).<sup>23</sup> На истом месту се помиње и *син човечији* (**בן אדם**), али као име којим пророк бива ословљен непосредно по указивању трона (2, 1). Стога се Данилово представљање фигуре **כבר אנוש** као одређене небеским престолом не може сматрати апсолутном новином, него оно припада традицији повезивања трона и антропоморфних представа, видној у развојном односу следећих сведочанстава:<sup>24</sup>

<sup>21</sup> G. Dalman, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Leipzig 1898, 194.

<sup>22</sup> О томе види референтну студију: G. Vermes, *Appendix E: The Use of בר אנוש / בר נשא in Jewish Aramaic*, у: M. Black (ppp), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1967, 310–330.

<sup>23</sup> Ова визија се сматра одговорном за настанак књижевно-религијског правца у јудаизму познатог као *merkavah* мистицизам (**מרכבה** = кола, кочије), који се почетком II века претхришћанске ере развио из Језекиљевих (1.8.10) и Исаијиних (6) визија. Централна тема *merkavah* литературе, чије трагове садржи апокалиптичка литература, укључујући и кумранску књижевност, јесте контемплација Бога на небеском престолу. Више о томе види: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16), Tübingen 1988; J. R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism* (JITPSup 20), Leiden 2013.

<sup>24</sup> Текстове доносимо у Даничићевом преводу ради лакше прегледности, поготову зато што се овде не приступа њиховој анализи. Њихову повезаност примећује W. Zimmerli, *Ezekiel* (BKAT 13), Neukirchen-Vluyn 1969, I, 16–21, придружујући овој традицији извештаје о позиву Апостола Павла (Дап 9, 3сс; 22, 6сс; 26, 12сс), о чему се овде не може дискутовати.



## 1 Цар 22, 19–22

<sup>19</sup> ...Видех Господа где седи на престолу својем, а сва војска небеска стајаше му с десне и с леве стране. <sup>20</sup> И рече Господ: ко ће преварити Ахава...? <sup>21</sup> Тада изиђе један дух и ставши пред Господа рече: ја ћу га преварити. А Господ му рече: како? <sup>22</sup> Одговори: изаћи ћу и бићу лажљив дух у устима свих пророка његових...

## Ис 6, 1–8

<sup>1</sup> ...Видех Господа где седи на престолу високом и издигнутом, и skut му испуњаваше цркву. <sup>2</sup> Серафими стајаху више њега... <sup>8</sup> Потом чух глас Господњи где рече: кога ћу послати? и ко ће нам ићи? А ја рекох: ево мене, пошљи мене.

## Јез 1, 26 — 2, 1

<sup>26</sup> И одозго на оном небу... беше као престо... и на престолу беше по обличју као човек. <sup>27</sup> И видех као јаку светлост...<sup>28</sup> ...и кад видех, падох на лице своје, и чух глас Некога који говораше. <sup>1</sup> И рече ми: сине човечији, устани на ноге да говорим с тобом.

Поређењем се увиђа да треће сведочанство, описом престоне фигуре, чини битан напредак у односу на претходна, мада то није једина новина Језекиљеве књиге. Понављањем откривења у наставку (10, 1–4), Јахве се обраћа *човеку* који залази међу точкове *йод* (יוד) херувимима (10, 2), што чини да храм буде испуњен славом Божијом (10, 3–4). Вероватно због фокуса на ту нову појаву *йод самим йресйолом*,<sup>25</sup> која представља напредак у односу на претходну земаљску позицију пророка, опис главне и престоне фигуре бива изостављен, али не и занемарен (10, 1; уп. 1, 26). Тако се одељак Дан 7, 9–13 може сматрати прејемником развојног процеса:<sup>26</sup> престо Старог данима точковима и огњем личи ономе код Језекиља (1, 4), попут чије појаве у облаку כָּבֵד אֲנִי стиге на облацима небеским, док су бића која прате визију — звер (חַיָּה) и животиња (חַיָּה) — етимолошки и нумерички блиска;<sup>27</sup> разлика, међутим, постоји у статусу *грује фигуре*, која до изражаја и долази захваљујући истакнутим сличностима у поставци божанског престола: у односу, дакле, на земаљски локалитет пророка — сина човечијег (Јез 2, 1), и потпрестоност антропоморфне представе у релектири иницијалне Језекиљеве визије (10, 1–4)<sup>28</sup>, Данилов Син

<sup>25</sup> Питање је колико је МТ уопште био спреман да прихвати овакве напретке. Текстуална истраживања указују на накнадне интервенције, о чему сведочи пример теофаније у Јез 8, 1–4: ту нема помена о Божијем престолу и човеколикој фигури на њему, док *йод излегу човек* (δμοιωμα ἀνδρός, LXX) кога пророк види (8, 2) у МТ постаје *йод излегу оиан* (כְּמַרְאֵה אִישׁ).

<sup>26</sup> На ту везу још средином прошлог века указује: А. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, RB 60 (1953), 180–202; пре њега, мада не тако утицајно, овај однос разматра: Ј. Bowman, *The Background of the Term 'Son of Man'*, ExpT 59 (1948), 283–288.

<sup>27</sup> Feuillet, *Fils*, 183сс. Фуље такође сматра да се Дан 7 користи традицијом персонификоване Мудрости, са чим у вези види: Ј. Coppens, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (VTSupp 3), Leiden 1955, 33–41.

<sup>28</sup> Иако некада није једноставно разграничити између старозаветних антропоморфних представа (уп. Дан 3, 25; 9, 21; 10, 5; 10, 18; 12, 6–7; 1Ен 87, 2), ова фигура се на основу описа и односа према слави Божијој може сврстати у ред бића нижих од Бога (10, 2–4); такве су, иако човеколике, уствари ангелске представе у 8, 15 (כְּמַרְאֵה גִּבּוֹר) и 10, 16 (כְּדְמוּת בְּנֵי אָדָם).

човечији се појављује у равни са небеским престолом<sup>29</sup> и тако онтолошки показује блиским Богу.

Овај дитеистички напредак нарочито потврђују две чињенице: прво, у доласку Сина човечијег *облаци небески* (עַמִּימֵ שָׁמַיִם) немају уобичајену теофанијску улогу,<sup>30</sup> него изражавају преегзистентност фигуре коју носе и која *иако* припада трансцендентној стварности;<sup>31</sup> и као друго, божанском карактеру Сина човечијег такође доприноси литургијски контекст вечне власти, славе и царства; њему *служе* (פִּלְלֵן) народи, племена и језици (14), при чему глагол פִּלְלֵן подразумева ексклузивни догослужбени контекст.<sup>32</sup> Такође треба приметити да овако представљен божански статус друге фигуре не угрожава првенство централне, јер је Син човечији тај који Старом данима *иписујућа*, да би учествовао у његовим својствима и даровима.<sup>33</sup> Одатле додатни али кључни разлог изостанка тумачења Сина човечијег у интерпретацији сновидења: поред позива на повезивање ове небеске појаве са Светима Вишњег, читалац је такође позван да ту појаву разуме као искључиво одређену позицијом и појавом Старог данима, те одатле као *неујоредиву* и *сйварну*, реалнију од литерарне метафоре. То што њен опис прати предлог *као* (כִּי) одговара уобичајеним небеским појављивањима тварних бића и остаје доследно контрастној структури наратива (човек — звер, небеса — море, примање — одузимање власти и др), али не штети њеним божанском квалитету. Штавише, на основу

<sup>29</sup> Полазећи од антропоморфних представа анђела у Даниловој књизи, још је амерички оријенталиста Натанаил Шмит дошао до закључка да Сина човечијег у 7, 13 треба идентификовати са архангелом Михаилом, кога Данило иначе помиње у 12, 1 — N. Schmidt, *The 'Son of Man' in the Book of Daniel*, JBL 19 (1900), 22–28, 26. У суштини сличну тезу поново доноси Колинс, поткрепљујући је претпоставком да се и под Светима Вишњег мисли на анђеле: *The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel*, JBL 93 (1974), 50–66. Анџелолошкој инџерџејацији Сина човечијег *иригрукјује се* и *Рогољуб Кудайи* (Анђеол Госџодњи, Београд 2006, 145, и нар. поглавље 5.3, 205–217), *држећи да ујојиједа иредлоја као у Дан 7, 13 указује на само сјољашњу сличност са људском фигуром, не на исјојевјност ирирога*; такође види: M. Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, London 1992, нар. 77 и даље.

<sup>30</sup> Теофанијски карактер облака постоји у скинији (Изл 40, 34–35), појави огњеног стуба (Изл 13, 21–22; 14, 19), на Синајској гори (Изл 19, 16; 24, 15–16; Понз 5, 22), у храму (1Цар 8, 10–11; 2Дн 5, 13–14); са облацима су повезане божанске кочије (Јер 4, 13; Јез 1, 4.28) и престо (Пс 18, 11; 97, 2), они најављују будући суд (Ос 6, 4), Дан Господњи (Јоил 2, 2; Нем 1, 3; Соф 1, 14), при чему постоје и сведочанства која не иду даље од природног феномена (Пост 9, 13; 1 Цар 18, 45; Пс 134, 7; Ос 13, 3; Јов 7, 9; 37, 11).

<sup>31</sup> Ову претпоставку у значајној мери потврђује LXX превод, у којем ће арамејско עַמִּימֵ שָׁמַיִם (са облацима) напредовати у ἐπι τῶν νεφελῶν (на облацима); у Θ верзији нема промене у односу на МТ, па превод гласи μετὰ τῶν νεφελῶν (са облацима); о томе више види: T.M. Meadowcroft, *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison* (JSOT.S 198), Sheffield 1995, 223–230.

<sup>32</sup> Уп. Дан 3, 12.14.17.18.28; 6, 17.21; 1Ен 14; ЗавЛев 2–5; 4Јез 13; види: Caragounis, *Son of Man*, 63–66.

<sup>33</sup> Feuillet, *Fils*, 188с; такође: M. Black, *The Throne-Theophany Prophetic Commission and the 'Son of Man': A Study in Tradition History*, у: R. Hamerton-Kelly / R. Scroggs (ppp), *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity: Essays in Honor of William David Davies*, Leiden 1976, 57–73, 61; W. Bittner, *Gott-Menschensohn-Davidsson: Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f*, FZPhTh 35 (1985) 343–372.350; Ch. Rowland, *Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982, 181–182; Caragounis, *Son of Man*, 74; Halperin, *Faces*, 76–78.

Даниловог описа читалац може закључити да је антропоморфни изглед ове фигуре секундаран у односу на њену природу и божански статус, због чега су Оци Цркве ово место исправно схватили као пророштво о отеловљењу Бога. Коначно, с обзиром на доминантан паралелизам Дан 7, односно на то, да се уочени божански квалитети Сина човечијег не могу линеарно пренети на једну групу (људи) унутар које се читалац вероватно проналазио,<sup>34</sup> то се онда у склопу финалног разграничења метафоричне и реалне појаве Сина човечијег мора поставити питање о односу појаве כְּבָר אֱנֹשׁ и Светих Вишњег.

### 5. СИН ЧОВЕЧИЈИ И СВЕТИ ВИШЊЕГА

На самом почетку овог подухвата и испитивања траженог односа непходно је утврдити идентитет групе Народ Свети Вишњег לְעַם קְדוֹשֵׁי עֲלִיּוֹן (7, 18.22.25.27). У односу на патристичко доба, које овај идентитет углавном не испитује,<sup>35</sup> савремена наука долази до незанемарљивих увида кроз истраживање апокалиптичке грађе. Тако, на пример, одељак 1Ен 14, 22δ-23, као садржински близак Дан 7, под Светима разумева анђеле, док кумрански рукописи сведоче двојаку могућност: под конструкцијом עַם קְדוֹשֵׁי בְרִית (1QM 10, 10) мисли се на Израил, а под етимолошки сличним изразом קְדוֹשֵׁי עֲלִיּוֹן (CD 20, 8) на заједницу са танком границом између људи и анђелâ. Одатле подељено опхођење према идентитету Светих: или су у питању анђели, чему одговара боголикост и ангелоликост појаве כְּבָר אֱנֹשׁ,<sup>36</sup> или народ Израиља,<sup>37</sup> при чему Свете могу чинити и прослављени, ангелолики људи.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Треба приметити разлику између грчких превода Дан 7, 27: LXX користи актив глагола „дати“ и именицу Народ Свети Вишњег (ἔδωκε λαφ̄ ἀγίω ὑψίστου), док Θ користи пасив истог глагола и именицу Свети Вишњег (ἔδόθη ἀγίοις ὑψίστου). Због чега Теодотион испушта именицу *народ* (ἔλα)? Одговор на ово питање види ниже.

<sup>35</sup> Према Јустину (*Dialogus* 32, PG VI, 541DC), ἅγιοι ὑψίστου чине Нови Израил; исто: Августин, *De civitate Dei* 18, 34 (PL XXI, 593). Овакав став, међутим, није без основа: уп. Пс 34, 10 где се синтагма קְדוֹשֵׁי (οἱ ἅγιοι αὐτοῦ; 33, 10 према LXX) недвосмислено односи на Израил.

<sup>36</sup> Тако: M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, у: S. Mowinckel (ppp), *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* (NTT 56), Oslo 1955, 146–161; L. Dequeker, *The 'Saints of the Most High' in Qumran and Daniel*, OTS 18 (1973), 108–187; J. Goldingay, *'Holy ones on high' in Daniel 7:18*, JBL 107 (1988), 495–497; idem, *Daniel*, 176–178; Collins, *Imagination*, 104–107.

<sup>37</sup> Тако: C.H.W. Brekelmans, *The Saints of the Most High and Their Kingdom*, OTS 14 (1965), 305–329; H.-W. Kuhn, *Enderwartung und Gegenwartiges Heil: Untersuchungen zu der Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu* (StUNT 4), Göttingen 1965, 90–93; A. Mertens, *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer* (SBM 12), Würzburg 1971, 53cc; G.F. Hasel, *The Identity of "The Saints of the Most High" in Daniel 7*, Bib 56 (1975), 173–192; A. Deissler, *Der »Menschen-sohn« und »das Volk der Heiligen des Höchsten« in Dan 7*, у: R. Pesch / R. Schnackenburg (ppp), *Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle*, Freiburg i. Br. 1975, 81–91; V.S. Poythress, *The Holy Ones of the Most High in Daniel VII*, VT 26 (1976) 208–213; Casey, *Son of Man*, 24c, 39c.

<sup>38</sup> Тако: Black, *Throne-Theophany*, 62; idem, *Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen 'Menschensohns'*, у: Pesch / Schnackenburg, *Menschensohn*, 92–99.

Иако изложене тезе располажу убедљивим аргументима, прву идеју, да под Светима треба разумети анђеле, прати највише препрека. Земаљском владару не приличи ратовање са бестелесним силама (7, 7.21.25), нити власт и царство припадају анђелима<sup>39</sup> на које диблијска и кумранска књижевност не примењује именицу *народ* (עַם).<sup>40</sup> Да се под Светима ипак мисли на групу људи која ужива заступништво анђелског, боголиког бића пред небеским престолом, потврђује паралела коју Ратни свитак кумранске заједнице (1QM 17, 7–8a) повлачи између победе Архангела Михаила на небесима и Божијег мноштва на земљи:

Он ће радосно озарити завет Израиља      בשמחה ברית ישראל שלום וברכה לגורל אל להרים  
— мир и благослов мноштву Божијем      להאיר אלים משרת מיכאל וממשלת ישראל בכול בשר  
— да узвиси Михаилову власт међу  
боговима и Израиљевоу међу људима.

Прихватању могућности да ово сведочанство доприноси објашњењу функционалног паралелизма Дан 7 и истовремено реалности оба ентитета, односно да антропоморфна дожанска фигура пред престолом заступа Народ Вишњег, противе се, на први поглед, два детаља. Прво, ако је улога Сина човечијег репрезентативна, зашто онда он у потпуности не проживљава судбину групе коју представља? Данилов опис према којем четврта звер „једе, гази и ногама сатире остатак“ (7, 7), а њен рог ратом надвлађује Свете (7, 21), даје овом питању на важности, али садржи и решење. Тако се неусаглашеност између Израиљеве судбине и тријумфа Сина човечијег објашњава прикривеношћу Бога у време опште народне невоље,<sup>41</sup> док се доследност диблијској идеји о човековој власти над зверињем истовремено противи понижењу антропоморфне небеске појаве.<sup>42</sup> Из тих разлога, аутор уводи кључни актер *осијаика* (שׂאִיָּקָא),<sup>43</sup> који

<sup>39</sup> Brekelmans, *Saints*, 326–328.

<sup>40</sup> Brekelmans, *Saints*, 325; *contra* Noth, *Holy Ones*, 223–224; Dequeker, *Saints*, 181.

<sup>41</sup> Прикривање месије у време страдања може се сматрати честим маниром апокалиптике, која тиме у ствари објашњава прикривено = неактивно присуство овог бића у време народних невоља и истовремено наглашава његову преегзистентност као дожанску особину. Тако се, на пример, у апокалиптичном опису који значајно почива на Дан 7 (4Језд 13), људска фигура уздиже из средишта мора (13, 1–4) — што значи да је претходно била прикривена периодом непријатељства, после чега се успише на гору (13, 5–7), одакле уништава своје противнике (13, 8–11) и са које привлачи мирољубиво мноштво (13, 12–13). Више види: А.Р. Hayman, *The “Man from the Sea” in 4 Ezra 13*, *JJS* 49 (1998), 1–16.

<sup>42</sup> Casey, *Son of Man*, 26.

<sup>43</sup> Арамејска реч שׂאִיָּקָא, која генерално има значење нечега што преостаје (уп Дан 2, 18; Језд 4, 9.10.17; 6, 16; 7, 18.20), у апокалиптичком контексту изражава преостали, малобројни, угрожени, део Божијег народа. У Θ преводу реч שׂאִיָּקָא преведена је као τὰ ἐπίλοιπα, док у LXX изостаје. Код раних Отаца Цркве, под *осијаиком* се мисли на Цркву која преостаје, сачувана је за вечно спасење (Јустин, *Dialogus* 32, 3, PG VI 544B): „Nūn δὲ διὰ πάντων τῶν λόγων ἀπὸ τῶν παρ’ ὑμῖν ἀγίων καὶ προφητικῶν γραφῶν τὰς πάσας ἀποδείξεις ποιοῦμαι ἐπιζῶν τινὰ ἐξ ὑμῶν δύνασθαι εὐρεθῆναι ἐκ τοῦ κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ τοῦ κυρίου Σαβαὼθ περιλειφθέντος εἰς τὴν αἰώνιον σωτηρίαν.“ Јустин се у том циљу

прихватањем разорног дејства четврте звери чува дигнитет Сина човечијег и омогућује правилан однос према Светима.

Друго, МТ не прецизира на кога се односе заменице трећег лица у стиху 7, 27: ако се заменице *његово*, *њему* и *њега* тичу именице *народ* (עַם), јер је одмах после обећања царства Народу (7, 27a) речено да ће *његово* царство (מַלְכוּתוֹ) бити вечно, и да ће све власти *њему* служити и слушати *ја* (לֵה יִפְלְחוּ וְיִשְׁמְעוּן) (7, 27δ), постиже се контрадикторност, зато што *народ*, иако природни наследник царства, није предмет догослужења; према другој могућности, служба (פֶּלַעַ) се тиче Старог данима, и/или Сина човечијег, мада то није саопштено на (очекивано) прецизан начин. Консултовањем Теодотионовог превода као верног МТ, изненађује изостанак именице *народ* у 7, 27 (LXX: λαῶ): од укупно четири пута, колико МТ испишује конструкцију קְדִישֵׁי עֲלֵיוֹנַיִן (7, 18.22.25.27), именица *народ* (עַם) се користи само једном, одакле је Θ уклања оставивши само ἁγίοις ὑψίστου. Овај изостанак, међутим, није пропуст преводиоца или преписивача, нити је резултат уједначавања употреде израза ἅγιοι ὑψίστου, него израз свесне потреба за очувањем улоге глагола δουλεύω (פֶּלַעַ) као искључиво повезаног са дожанском стварношћу — тако, дакле, Θ превод стиха 7, 27 гласи: καὶ ἡ βασιλεία καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλωσύνη τῶν βασιλέων τῶν ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐδόθη ἁγίοις ὑψίστου καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία αἰώνιος καὶ πᾶσαι αἱ ἀρχαὶ αὐτῶ δουλεύουσιν καὶ ὑπακούσονται. Пошто је овим Теодотионивим потезом искључена могућност да се заменице αὐτοῦ и αὐτῶ односе на именицу λαῶ ἁγίω ὑψίστουС — како би иначе било према LXX и евентуално према Даничићевом преводу — нити на ἁγίοις ὑψίστου, него само на ὑψίστου, изворна намера МТ постаје јасна. Употребивши именицу עַם у својству објекта царства (7, 27a), МТ је потом испушта (7, 27δ) зато што је његовим читаоцима било разумљиво да се глагол פֶּלַעַ мора односити на יְיָ וְיִמְיָךְ или כְּבַר שְׁנֵא. Уосталом, баш захваљујући употреби заменица, појмови *царсѝво*, *власѝ* и *служба* могу припадати и Старом данима и Сину човечијем,<sup>44</sup> што иначе одговара ауторовој потреби да другу дожанску фигуру одреди првом, а да обе истовремено представи као трансценденте и блиске.

Пошто, са ових разлога, сведочанство Ратног свитка има стабилног основа да буде прихваћено у тумачењу литерарног и теолошког концепта Дан 7, може се закључити да однос Сина човечијег и Светих Вишњегга није одређен метафором, него *засѝујинишѝвом* — *реѝрезентиѝаѝивним* и *кориѝораѝивним*.

користи партиципом περιλειφέντος, па цела реченица на српском језику гласи (Сабрана дела, [прев. М. Р. Мијатов], Хришћанска мисао: Београд — Ваљево — Србиње 2002, 108): „...сада љу, у наставку свога казивања, изнети све доказе из ваших светих и пророчких Писама, надајући се да ће с међу вама ипак наћи неко ко ће благодаћу Господа Саваота бити сачуван за вечно спасење.“

<sup>44</sup> Радом представљени дитеистички развој до нарочитог изражаја долази у хришћанској апокалиптичкој традицији. Тако, ову теолошку нит развија Откривење Јованово, у којем визија Новог Јерусалима поставља народ Божији у латревтични однос према престолу Бога и Јагњета (Отк 22, 3): καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύουσιν αὐτῶ.

Намерним одступањем од арамејског предлошка у стиху 7, 27 Теодотионов превод потврђује стварност дожанске фигуре пред престолом Вишњег — као главе Светих. Овакво решење потврђује се друштвеним кодом древног Израиља, у којем однос појединца и заједнице, владара и народа, није могао бити другачији.<sup>45</sup> Томе да седмо поглавље заправо представља импресивни пример репрезентативно-корпоративног заступништва итекако у прилог иде арамејска конструкција *בר אנש*, чиме се враћамо почетном питању рада. Сходно претходној аргументацији, Језекиљев *בן אדם* и може узрасти у Даниловог Сина човечијег зато што пророк пред Јахвеом *заступио* синове Израиљеве (*בני ישראל*) (2, 3); стражећи над речима Господњим (3, 17–18), он носи безакоња народа, лежећи симболичан број дана на левој па десној страни и постећи строго у затворништву (4, 1–17). Па као што *син човечији*, како је ословљен по указању престола, изражава репрезентативну и корпоративну улогу пророковог послања међу синовима Израиљевим, тако и Данилов арамејски израз у апокалиптичком контексту успева да изрази стварност заједнице Светих, којој власт, царство и слава припадају колико и Сину човечијем. Оба израза су, дакле, сродна основном културном коду, имају снажан обједињујући потенцијал и припадају истој традицији одређивања друге антропоморфне фигуре небеским престолом, која ће у хришћанству са разлогом бити виђена у Исусу Христу — Сину Човечијем.

## 6. ЗАКЉУЧАК

У спроведеном истраживању, као покушају литерарне анализе седмог поглавља Данилове књиге, разликовани су догађаји и актери, њихови међусобни односи, док је текст схваћен као целовит и перформативан у првобитном животном контексту. Иако се овај апокалиптички текст међу значајним бројем научника традиционално разумева на христолошки начин, те као што је примећено, на тај начин, и сасвим исправно, понуђено читање са разлогом полази од текста као таквог и састоји се у ступњевитом издвајању његових литерарних и теолошких особина, са којима ће се суочити њихово превођење

45 Библијски наративи су засновани на оваквом односу: тако је, на пример, прекршивши заповест о забрани крађе јерихонског блага, страдао Ахан, али и породица са целим иметком (ИНав 7); Саулово истребљење Гаваоњана искупује седам његових потомака (2Сам 21); пророци представљају Израиљ као слугу (Ис 41, 8–9) или жену (Ос 1–2; Јер 3), Вавилон је блудница (Отк 17–18), Нови Јерусалим — невеста Јагњетова (Отк 21–22); Христос је глава Цркви (1Кор 12–14; Еф 1, 22–23), епископ репрезент своје заједнице (Игњатије, Ефесцима, 1, 3), а вероватно се са тим у вези и развијају репрезентативни примери вере у новозаветним наративима. Више о овој теми види: Н. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964, 25cc; Manson, *Teaching*, 211–234; idem, *Son of Man*, 171–193; M. Casey, *The Corporate Interpretation of one like a Son of Man (Dan. VII 13) at the time of Jesus*, NT 18 (1976), 167–180; такође: S.-W. A. Son, *Corporate Elements in Pauline Anthropology: A study of selected terms, idioms, and concepts in the light of Paul's usage and background*, Roma 2001.

на језик Септуагинте, Новог Завета и других видова рецепције. То, са једне стране, значи да су лоциране особине сагледане у светлу библијских традиција као развојних, што је један основних резултата предложене студије, као и да те особине, са друге стране, превођењем доводе до постанка нових и других предања, што би требало показати кроз будуће студије у домаћем контексту. Тежиште је свакако у објашњењу изворне Данилове употребе израза *син човечији*, са разлогом примењеног на репрезентативну и корпоративну небеску фигуру, у чијој представи се прелама ауторитет божанског и универзалност људског. Но, да би литерарна анализа тако омогућила целовитији продор ка контурама богословског развоја јудејства и хришћанства, неопходно је у обзир узети и друге карактеристике Данилове књиге, за шта верујемо да може, између осталог, бити интересовања и у домену рецепције предложене студије.

## SON OF MAN WITHIN THE MASORETIC TEXT OF DANIEL

VLADAN TATALOVIĆ  
Faculty of Orthodox Theology  
University of Belgrade  
vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

*Summary:* By using the method of literary analysis the presented paper examines the role of the expression *son of man* (בר אִנְשׁ) within the masoretic text of Daniel (7, 13). In the first part, the recognition of the performative framework of the examined expression, given by the structure and the historical context of Dan 7, leads to an essential question: whether the heavenly anthropomorphic appearance (כְּבָר אִנְשׁ) functions as a symbol or reality within the plot of Dan 7 as a literary whole. As an answer to this question the relationship of the Son of man towards the Ancient of days and the People of the saints of the most High is respectively analysed in the following part. With the balanced use of synchronic and diachronic exegesis, a representative and corporative relationship of the divine appearance of the Son of Man towards the People of the saints of the most High is shown as a result. Both the literary characteristics of the seventh chapter and the noticed relationship are aimed to serve as a ground for further study of Dan 7 in the reception domain. ► *Key words:* Ancient of days, Son of man, People of the saints of the most High, Daniel, masoretic text, literary analysis