

Родољуб Кубат

Православни боїословски факултет, Београд

Библијски теолог – Филон Александријски Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећење Логоса са старосавезним Анђелом Господњим

Abstract. Овај прилог је покушај да се Филон Александријски представи као тумач старосавезних текстова, у контексту теолошких идеја наслеђених из библијског и каснијег јудејског предања, чиме се у исти мах показује и то да Филон у многим тачкама свог теолошког опуса није морао да зависи од теолошко-филозофских идеја јелинског света. Основне тачке предложеног рада су неки аспекти Филоновог схватања Логоса, његово поистовећење са Анђелом Господњим и неки елементи тријадолошких размишљања. Истовремено овај текст покушава да укаже на недовољно позната теолошка становишта која су била заступљена у извесним јудејским круговима (поготово у апокалиптици) који су у основи били блиски Филону. У тим круговима заступане су теолошке идеје различите у односу на позији фарисејски ексклузивни монотеизам. 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. Филон је тог „другог“ Бога назвао Логос и изједначио га са старосавезним Анђелом Господњим. Такав Филонов концепт сагледан је у историјско-теолошком контексту који се односи на каснију хришћанску теологију односно сагледан је у контексту заједничких елемената при тумачењу старосавезног Предања

Старосавезни Анђеос Господњи (ἄγγελος κυρίου) је закупао пажњу многих теолога послебиблијског периода. У теолошким струјањима позног јудаизма Анђеос Господњи се појављивао у различитим видовима. У апокалиптичарским круговима неки су га видели као Михаила (ТгЈ I на Пост 32 24; мДизлР 18, 80с), други као Гаврила (Šmot г. 2, 68), а трећи у лику Метатрона (3 Ен 9.10.12). У једном делу предања он се појављује и као безимени Велики Анђеос (Дан 10 5-6; ДнЗв 6 1), чак се понегде поистовећује са Сином Човечијим (1 Ен 46 1). Велики Анђеос се у таквим и сличним предањима доживљавао као неки „други Бог“, то јест лице Бога Јахвеа или његов двојник „Мали Јахве“ (уп. 3 Ен 12 5). Међутим, оно што је посебно занимљиво јесте да се Анђеос Господњи у неким теолошким круговима почиње доводити у везу са Логосом, Речју Божијом. То се десило пре настанка хришћанске теологије, што

је необично важна ставка у контексту развоја касније христологије. 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 и да хришћанско учење о Богу Логосу као „другом“ Богу има своје упориште у Старом Савезу. Један од првих кључних мислилаца који је тумачећи старосавезне списе повезивао Анђела Господњег и Логоса, био је Филон Александријски. Уз то, код Филона се могу наћи и извесна тријадолошка размишљања која се донекле 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 великог теолога. Још увек овај антички мислилац задаје тешкоће тумачима његових списа. Обично се сматрало да је Филон, користећи се појмовима јелинске философије, излагао теолошке истине Старог Савеза. То се у основи може прихватити као тачно, мада је Филон био и нешто више. Одавно је примећено да се изгледа нико није трудио да чита Филона без предрасуда.¹ Филон није још довољно јасно представљен као велики тумач библијских списа и дубоко укореењени 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 мало 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,² 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. Нарочито се занимао за књиге Постање и Излазак. При тумачењу Пентатевха, Филон се држао текста Септуагинте. Алегоријски начин тумачења је подразумевао проницање у дубљи смисао текста. Као што су стоици алегоријски тумачили старе митове

¹ E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, 5.

² 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).

дајући им дубљи поучни садржај, тако је у великој мери Филон приступао библијским списима.³ Алгоритија се највише користила из разлога да се сликовите библијске поуке преведу језиком појмова којим су се служили интелектуални људи тога доба. Уз то, Филон није систематски 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 и огледа његов библијски менталитет. У средишту наших интересовања следеће ставке су посебно важне када су у питању Филонови списи: 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 са Анђелом. Ови аспекти Филонове мисли сагледавају се у контексту садржински сличних теолошких идеја заступљених у раличитим круговима тадашњег јудаизма.

Као уводно размишљање на тему Филоновог поистовећивања Логоса са старосавезним Великим Анђелом, важно је напоменути 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 Постање 18 који су изричито тријадолошки, чак иако нису тројични.⁴ 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 двема главним помоћним силама, стваралачком (ποιητική) и владалачком (βασιλική).⁵ 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 јесѿе*, 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 двема силама Средњи се показује духу који гледа час као Један, а час као тројица“.⁶ 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“.⁷

³ Уп. Е. Лозе, *Свети Новој Завѿи*, Београд ²1994, 87.

⁴ В. Th. Viviano, *The Trinity in the Old Testament*, ThZ 1998, 3, 202.

⁵ *Quaestiones et Solutiones in Genesin*, 4, 2-8, LCL ed., 270-283.

⁶ *De Abrahamo*, 24, 120.

⁷ *De Vita Mosis* 2, 77-97.

Бога, дакле, прате две највише силе⁸ 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“;⁹ 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 тро-струку слику једног субјекта, једну слику живог Бога и друге две, као да су то сенке које су њоме обасјане“.¹⁰ На сличан начин Филон тумачи Мојсејев захтев у Изл 33 13 „Дајте ми да знам ваше путеве“ (види Септуагинту: „откријте ми се да бих могао да вас видим знајући“) као захтев да се иде ван тријадичног виђења Бога са његове две силе, да би се постигло виђење Бога у његовој недељивој суштини.¹¹

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“.¹² Ове две силе биле су аспекти које је Филон називао другим Богом, а двоструко име Господ Бог (κύριος θεός) долази услед комбиновања тих аспеката.¹³ 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. Ове две Силе, доброта и власт, представљене су симолом херувима, као што је симолом огњеног мача представљен Логос“.¹⁴ Филон у овим текстовима показује извесне тријадолошке елементе који су с контекстуално-историјског аспекта веома важни јер указују на то да Филон, независно од хришћанске теологије, назире тројичност Божанства.¹⁵ Сем тога, у контексту тријадолошких разми-

⁸ *De Sacrificiis Abelis et Cain* 59: ὁ θεός διουφορούμενος ὑπὸ δυοῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων.

⁹ *Quaestiones et Solutiones in Genesis*, LCL, p. 271.

¹⁰ *De Abrahamo*, 24, 119.

¹¹ *Quaestiones et Solutiones in Genesis*, LCL, p. 282.

¹² *Quest. Genesis* III, 39.

¹³ M. Barker, *The Great Angel, A Study of Israel's Second God*, London-Louisville 1992, 129.

¹⁴ *De Cherubim*, 27-8.

¹⁵ Међутим, остаје отворено питање да ли је Филон био једини нехришћански теолог код кога су видљиви тријадолошки елементи приликом тумачења Писма? Сличан пример тријадолошких размишљања, које има везе са познојудејским александријским тумачењем старосавезних текстова, може се наћи код Оригена. Наиме, Ориген се тумачећи Исајине 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 Исаја, док један другом узвикује: свет, свет, свет Господ, Бог Саваот – да су једнородни Син Божији и Свети Дух“ (*De princip.* 1, 3, 4 GCS 5 52, 17-53,4 /Koetschau/; PG 11,

шљања, 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 (δύναμεις). Филон говори да је било шест сила, а Логос им је био глава.¹⁶ 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 „мноштеност“ представљали ангелолошким исказима.

Свакако, кључни елемент у његовим теолошким промишљањима био је Логос, средиште његове философије. Филон Логоса назива „другим Богом - τὸν δεῦτερον θεόν“.¹⁷ За Логоса се каже да је Прворођени од Бога, да је πρῶτον βύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε.¹⁸ 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 потпуно јасан у ономе шта подразумева под Логосом. Он, заправо, са различитих аспеката описује неког другог Бога: „Ншта бесмртно не може бити створено, а да је слично најузвишенијем Оцу космоса, осим ако у себи не садржи другог Бога, који је његов Логос“.¹⁹ 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.²⁰ 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 запљуснут философским идејама свога времена, поготово у сфери језика.²¹ То значи да је он језиком јелинских философа, у средини ко-

148С). Могуће да је тај Јеврејин био јудејски научник који је Оригену помагао са језичке стране (Уп. О. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 22, 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*, 103.

¹⁷ *Quaest. Gen.* II. 62.

¹⁸ *Legum Allegoriae* 3, 61, 175.

¹⁹ *Quest. Genesis* II, 62.

²⁰ M. Barker, *op. cit.*, 116.

²¹ Ову тезу заступа и утицајни изучаваца Филона Н. Wolfson који је више говорио у контексту евентуалних утицаја на јудаизам. (*Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* I, Cambridge 1948, 13). Ова констатација може се узети као тачна, мада је уопште Wolfson-ов приступ Филону донекле проблематичан јер га превише везује за Платона, Аристотела и стоике.

јој је тај језик био веома близак, износио библијско Верују. 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, поготово у њеном теолошко-философском концепту. Наиме, александријски Јевреји су већ имали Премудрости Соломонове у којима се помиње Мудрост (חָכְמָה) Божија која прожима читаву творевину (8-10). Мудрост је, чак, извела Јевреје из ропства у Египту (Прем 18 14cc); овој мисли се приближио Филон идејом Логоса.²² Филонова идеја Логоса јако се приближава још ранијем науку о Мудрости из Прич 8 22-36. Други извор појма Логос потиче из LXX, из израза „реч Господња – λόγος κυρίου“. Претпоставку да је реч Господња (דְּבַר־יְהוָה) из ранијег старосавезног периода могла да утиче на каснију теологију Логоса посебно подупиरे арамејски израз Мемра (מִימְרָאֵי־הוֹי), то јест Реч Божија, која се временом развила у бременист теолошки појам.²³ Наравно, Филонов Логос је шири и богатији од старосавезне Мудрости, речи Господње, 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 Бог, који ти се јавио на Божијем месту“ (Пост 31 13) 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 другог. Поставља се питање: шта би то

²² О изједачавању Мудрости са Логосом види М. Barker, *op. cit.*, 115.

²³ Реч Господња (דְּבַר־יְהוָה) је посебан арамејски израз (уобичајени арамејски изрази за реч су *pitgama* и *milla*) који је пронађен у таргумима, армејским парафрастичним преводима старосавезних списа. Тамо где је јеврејски текст имао самог Бога као посланика, таргуми би често парафразирали божанско име са דְּבַר־יְהוָה. 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 Таргуму Неофити 1 на Изл 12 42 убачена је химна четири ноћи испуљења. Четврта ноћ, у којој се одвија есхатолошко испуљење, описана је на следећи начин: „Када свет дође до свог краја да би био испуљен (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 (מִיִּם רָא) ће водити између њих двојице, и ја и он ћемо наставити заједно“. Овде Мемра Божија делује као особа која води народ испуљењу и ходи између Мојсеја и Месије. Ова употреба чини да је Мемра више од ублажујуће речи, преводилачког склопа или метонима (опширније В. Th. Viviano, *The Trinity in the Old Testament*, 198-200).

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 **тај** Бог – ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς', 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 **тога** Бога (τοῦ θεοῦ), него једноставно Бога (θεοῦ). Писмо најузвишенијег Логоса назива Бог²⁴. Тај Бог (ὁ θεός) је прави Бог, а реч 'Бог (θεός)' односи се на Логоса, у овом случају другог Бога. У сваком случају, 0 Бог и Логос су два „на неки начин различита“ Бога.

У контексту идеје неког „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 מֵטַטְרוֹן.²⁵ Чини се највероватнијим да се овде, ипак, ради о позајмљеним јелинским речима и то μετὰ θρόνον, то јест „Анђео који стоји на страни трона“,²⁶ или μετὰ (τὸν) θρόνον, што би значило „Следећи од трона“ то јест Бога,²⁷ или, пак, према мишљењу S. Vollenweidera, „Са-Богом-стољујући“.²⁸ У овом контексту, то конкретно значи „други“ Бог, Божији заступник; после Бога највећи ауторитет. Метатрон се назива מַלְאָכִים שָׂרֵי, што значи „Кнез лица Божијег“. Он гледа Бога лицем у лице и налази се у његовој непосредној близини.²⁹ Као што се пред Божијим троном налази завеса, тако се и испред његовог трона налази застор (3 Ен 10 2). Његов трон, као и Божији, окружују огањ, ветар и земљотрес (15 2). На глави му је царска диадема са 49 (7×7) драгих каменова (12 3); на круни је Бог исписао слова којима су створени небо и земља (13 1).³⁰ Он зна све тајне мудрости и Тору. Све тајне неба и земље њему су познате (48 4). У сликовитим представама јеврејског Еноха (3 Ен), он је представљен као „други“ Бог. Овој констатацији иде у прилог факат да се Метатрон у 3 Ен означава као „Мали Јахве“:

²⁴ De Sommiis, 1, 288ff.

²⁵ Н. Junker сматра да се Метатрон изводи од латинске речи *metator* – ратни чиновник који иде испред војске, те тражи и омеђава место за логор: (*Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Dan*, 60). Истог мишљења су: О. Schmitz, ThWb 3, 164.; Bousset-Gressmann, *Judentums*, 354.; А. Rolling, *Jehovaengel*, 418. С тим што он говори само о његовој функцији изасланика. R. Bechai држи да се реч Метатрон изводи од מַלְאָכִים – гласник (*Auslegung der Thora*, 98, col. 4). Различита решења опширније код: Н. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew book of Enoch*, 1928, 125-142.

²⁶ J. Michl, *Engel V*, RAC V, 221; види M. Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie d'après les mss. hébreux de la Bibl. Nat.*, 282.

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

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

²⁹ H. Bietenhard, *op. cit.*, 151.

³⁰ J. Michl, *op. cit.*, 222.

„9. Тада ми рече Метатрон, Анђео, Кнез лица Божијег: ... Свети, нек му је слава, положи своју руку на мене и благослови ме са 1 365 000 благослова. Затим ме уздиже и увелича у меру дужине и ширине света. Учини те ми израслоше седамдесет и два крила, тридесет и шест са једне и тридесет и шест са друге стране; а свако крило испуњаваше свет. Потом ми учврсти 365 000 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 бејаху свакојака наочитост, сјај, блистање и украс, па ме умота (њиме).³¹ Царску круну начини ми ...³² 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. Метатрон се помиње у Санхедрину 38b, приписано рави Наману,³¹ 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 אל תמר בוי – немој му се противити', тиме хоће рећи: אל תמירני בוי – ти га не требаш са њим заменити“³². Метатрон, дакле, носи име „Јахве“.³² Метатрон се у једном равинском предању, које говори о узношењу Елиша бен Абује (Ахер),³³ сусреће као небески писар који свакодневно записује заслуге Израила (бХгг 15а). Ахер, пошто је видео Метатрона да седи, верује да постоје два Бога на небу. Због таквог мишљења, касније је проглашен

³¹ A. F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Leiden 1978, 168.

³² H. Bietenhard, *op. cit.*, 149.

³³ Елиша бен Абуја је танаит из 1 - 2. века, савременик рави Акиве и учитељ рави Маира, један од највећих познавалаца закона, од кога је, према мишљењу каснијих равина, одступио. Због тога је и добио апостатски назив Ахер (אָהר) – „други“, „отпадник“. О разлозима његовог скретања постоји више предања (уп. *Jüdisches Lexikon II*, Berlin 1928, 365-367).

отпадником.³⁴ Ови пасуси откривају неколико ствари: 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; и да су равини сматрали да је такво учење јерес. Будући да је већина текстова, од којих зависи наше знање о раном јеврејству, била прикупљена и преношена каналима у којима се за Анђела веровало да је у питању јерес, почињемо да схватамо шта се са њим десило.³⁵

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 призвуче. У послеизгнанском јудаизму јавља се наука о већ помињаној божанској Мудрости (חכמה). Она је персонификована и о њој се може говорити као о некој форми јављања Бога (уп. Пр 8 2–30; Прем 7–10)³⁶ или констелацији далеког и блиског Бога (уп. Сир 24 8). Извесно је да се истоветна идеја пројављивала у различитим формама и теолошким школама, разлика је постојала само 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 стајаше Господ Бог Израила“³⁷ констатује: „до тада су они сматрали да место где стоји непромењиви Бог је у ствари место које је истински Логос“.³⁸ Мистични образац гледања који Мојсеј овде даје не односи се на Бога, већ на Логоса.³⁹ То је морао бити Филонов опис пројављивања Бога који је очигледно имао неке ангелолошке карактеристике. Ово је могуће јер је, према Филоном мишљењу, Логос Анђео и то старосавезни Ан-

³⁴ Н. Bietenhard, *op. cit.*, 150.

³⁵ М. Barker, *op. cit.*, 78.

³⁶ Види S. Schroer, *Die personifizierte Sophia im Buch Weisheit, Ein Gott allein?*, OBO, Freiburg Schweiz 1994, 543–557.

³⁷ Овде се иначе МТ и LXX разликују.

³⁸ *De Cofusione Linguarum*, 96.

³⁹ М. Barker, *op. cit.*, 119.

ђео Господњи. За Филона, Логос је био Анђео Господњи из Изл 23 20. Филон на то указује осврћући се на јављање из купине: „Усред огња беше прекрасан лик, ни са једним видљивим 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“.⁴⁰ Иако се овде не говори непосредно о Логосу, ипак израз „икона Бивствујућег“ указује на њега.⁴¹ 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“.⁴² Логос је, дакле, видљива икона Бога у лику Анђела.

Важно је, свакако, нагласити да се Филон и у својим логосо-ангелолошким размишљањима често служио алегоријом. 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 28 15с каже: „За свог заштитника је сматрао Бога, не Логоса; док је Анђела, који је Логос, гледао као лекара који избавља од зла“.⁴³ Бог је дакле стање очишћења (здравља), а Логос лечећи оздрављује душе то јест доводи их до прочишћења. Филон и неке ангелофаније у многоме алегоризује, тако нпр. када говори о знању, он упоређује Агару и Сару. Агара је символ енциклопедијског знања, док је Сара владајућа врлина (ἄρχουσα ἀρετή).⁴⁴ 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“.⁴⁵ Овај аспект исто показује подређеност Логоса Богу. Иако Филон веома алегоризује, тиме се ипак не умањује реалност поистовећивања Логоса са Анђелом.

Односе између ангелообразног Логоса и Бога, Филон је најтемељније разрадио у свом делу *О сновима* (De Somniis). То се поготово јасно види кроз теофаније или боље 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“.⁴⁶ Телесним очима није могуће видети Бога. Међутим, одсјај

⁴⁰ *De Vita Mosis* 1, 66.

⁴¹ Уп. Н. Leisegang, *Indices ad Philonis Alexandrini opera: Philonis Alexandrini quae supersont*, Berlin 1926-30, 225 A.

⁴² *De Somniis*, 1, 238.

⁴³ *Legum Allegoriae* 3, 177.

⁴⁴ J. Barbel, *op. cit.*, 42.

⁴⁵ *De Cherubim*, 3.

⁴⁶ *De Somniis*, 1, 232.

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“.⁴⁷ Логос као одсјај Божији показује се као Анђеол онима који изглед највишег Бога нису ни способни нити достојни да виде.⁴⁸

У својој целокупној философији и алегијама, 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“.⁴⁹ Заправо, Логос је Божанска сенка коју је Бог користио приликом стварања света.⁵⁰ Претходник свему оном што долази у постојање.⁵¹ Логос је дело Божије⁵² које јесте од пре почетка света.⁵³ Он је пробраз света⁵⁴ и човека.⁵⁵ Логосом се не само ствара, него и одржава свет: „Лик Божији је Логос којим је уоквирен целокупни космос“⁵⁶ или „свет се вечно ослања и почива на речи моћног Логоса“.⁵⁷ Он је, дакле, лик Божији окренут према свету односно посредник између Бога и света приказан понекад у лику Арханђела.⁵⁸ Филон тако пише: „Арханђелу и најстаријем Логосу дао је Отац, који је све створио, одабран поклон: да стојећи на граници раздваја творевину од Творца“.⁵⁹ Логос представља Савез⁶⁰ Бога са светом; он је њихова спона и уједно Закон света.⁶¹

⁴⁷ *Ibid.*, 238.

⁴⁸ Уп. *De Fuga et Inventione*, 5.

⁴⁹ *De Opificio Mundi*, 6, 25.

⁵⁰ *Legum Allegoriae* 3, 96.

⁵¹ *De Migratione Abrahamo*, 6.

⁵² *De Sacrificiis Abelis et Cain* 65.

⁵³ *Legum Allegoriae* 3, 175.

⁵⁴ *De Opificio Mundi*, 24-25.

⁵⁵ *De Specialibus Legibus* 3, 83; 3, 202.

⁵⁶ *Ibid.*, 1, 81.

⁵⁷ *De Somniis*, 1, 241.

⁵⁸ За разлику од других сила (δυνάμεις) и логоса (λόγοι) који су заправо ἄγγελοι, Логос је ἄρχάγγελος; али и прва Сила (δύναμις) је Арханђеол. „Ако још неко није достојан назвати се Сином Божијим, он се труди да буде придодат Логосу, његовом Прворођеном, најстаријем међу анђелима, јер је он Арханђеол и многоимени“ (*De Cofusione Linguarum*, 146.)

⁵⁹ *Quis Rerum Divinarum Heres*, 205.

⁶⁰ *De Somniis*, 2, 237. уп. *De Migratione Abrahamo*, 181; *De Cofusione Linguarum*, 137.

⁶¹ *Quod Deus Immutabilis Sit*, 176; *De Opificio Mundi*, 143.

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.⁶² 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“.⁶³ 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 у синовљења.⁶⁴ 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 (1 Ен 24 6; 71 3с), а у 3 Ен 3 2 Метатрон. Сви ови анђеоски ликови се доводе у везу са Анђелом Господњим.

Логос је посредник и као „велики свештеник и цар“⁶⁵ или само велики свештеник.⁶⁶ 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 – στολήν 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.⁶⁷ 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“.⁶⁸ У једном другом спису Филон каже „обраћање молитвама и приношењем жртва склопљених руку од наших отаца до онога који их је обавезао да носе поменуту одећу која је копија и одговор целих небеса, представљају намеру да се космос и човек могу удружити кроз литургију“.⁶⁹ 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 њего-

⁶² *De Migratione Abrahamo*, 174.

⁶³ *De Cofusione Linguarum*, 145.

⁶⁴ Уп. М. Barker, *op. cit.*, 121.

⁶⁵ *De Fuga et Inventione*, 118.

⁶⁶ *De Migratione Abrahamo*, 102.

⁶⁷ Уп. М. Barker, *op. cit.*, 123.

⁶⁸ *De Fuga et Inventione*, 110.

⁶⁹ *De Somniis*, 1, 216.

ве мисли о Богу су високе, широке и узвишене; јер он је свештеник Вишњег (Пост 14 18)⁷⁰.

Идеја да се у улози великог свештеника појављује „небеско биће“ била је блиска и неким апокалиптичким круговима позно 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 (1 Ен 40 4) и важи као посебан Божији литург (ЗвАвр 15: ὁ ἐμὸς λειτουργός) који чува кључеве небеске (гАВар 11 2: ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν).⁷¹ Михаил је небески велики свештеник (4 Вар 11 сс; Хгг 12b)⁷² чији се олтар налази на четвртом небу (уп. Отк 12 10); он на олтару небеске светиње приноси жртву (Хгг 12b). Он је заступник (συνήγορ) који се за Израилце моли код Бога (1 Ен 68 4; Јома 77a).⁷³ 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“ (Б^смидбар, 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“;⁷⁴ Валам се срео са Анђелом Господњим (Бр 22 31), али Филон каже да је на путу стајао „наоружани Анђео, Логос Божији“.⁷⁵ Логос је Анђео који је разорио Содом и Гомор.⁷⁶ Јакову друго име дао је ἄγγελος ὑπερέτης τοῦ θεοῦ λόγος.⁷⁷ 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).⁷⁸ Он је „Божији човек, вечни Логос ... зове се

⁷⁰ *Legum Allegoriae* 3, 81.

⁷¹ J. Michl, *Engel* V, 244.

⁷² A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* I, 271.

⁷³ W. Lueken, *Michael, eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christliche Tradition vom Erzengel Michael*, 1898, 22.

⁷⁴ *De Cherubim*, 3.

⁷⁵ *Ibid.*, 35.

⁷⁶ *De Somniis*, 1, 85. Филон у два случаја замењује Логоса другим силама. У *De Abrahamo* Логоса мења са кажњавајућом силом која је разорила Содом и Гомор (145). Исти и Аврамаово преименовање не чини Логос, него владајућа сила која је κύριος (*De Mutatione Nominum*, 15).

⁷⁷ *De Mutatione Nominum*, 87.

⁷⁸ M. Barker, *op. cit.*, 122.

почетак, Име Божије, његов Логос, човек по његовом лику“.⁷⁹ Име Божије је у Анђелу Господњем (Изл 23 21).⁸⁰ У овом контексту је јасна Филонова независност у односу на јелинске идеје о Логосу. Филон као да их је наследио из неког другог извора. Тај извор могао је да буде сопствено предање.

Да је Филон наследио слична схватања и да није био први јеврејски мислилац који је дошао до оваквих становишта, 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*⁸¹ наводи неке делове списа јудејског писца Езекила Трагика који је савременој науци само донекле познат.⁸² Езекил Трагик је јудејско-јелинистички писац, живео је највероватније средином 2. века пре Хр. 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 βάρτου σοι θεὸς ἐκλάμπει λόγος,⁸³ док одговарајући Септуагинтин текст гласи: ὠφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλόγῃ πυρὸς (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.⁸⁴

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 страосавезне 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. Ово је истовремено значило обогаћивање 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

⁷⁹ *De Cofusione Linguarum*, 41, 146.

⁸⁰ Слично је важило и за архангела Михаила. Он зна тајну формулу којом је створен и уређен свет (1 Ен 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).

⁸¹ PG 21, 737-738.

⁸² Опширније W. Schmidt/O. Stählin, *Geschichte der griechische Literatur*, II/1, 61920, 607f; J. Wieneke, *Ezechielis Judaie poetae Alexandrini fabulae, quae inscribitur Ἐξαγωγή, fragmenta (Diss.)*, Münster 1931.

⁸³ Уп. Евсевије Кесаријски, *Praeparatio Evangelica* 9, 28, PG 21, 741A.

⁸⁴ Уп. E. Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, 594.

„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 теолошки најизражајније је развијана кроз лик Анђела Господњег. Она је присутна и у Пост 18 где се појављују три Анђела. Филон је те ангелообразне представе протумачио тријадолошки, док је, с друге стране, Логоса изједначавао са Анђелом. Међутим, у овом контексту приметна је већ помињана Филонова несистематичност и одсуство система.

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 нараштајима блиским философском дискурсу, то јест Јеврејима који су живели у јелинској дијаспори. 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.

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.⁸⁵ 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 претпоставити 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 философ који се служио развијеним јелинским метафизичким арсеналом, те често необуздане визије донекле

⁸⁵ M. Barker, *op. cit.*, 120.

„демитологизовао“. Наравно, као изворно 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 четвртном веку.⁸⁶ Ипак, Филона не можемо посматрати као мислиоца од кога су каснији хришћански оци преузели науку о Логосу и учење о Светој Тројици. Те претпоставке су превазиђене.⁸⁷ 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 такву науку. Филон је до ових поставки дошао независно од хришћанске теологије у којој је Христос откривени „други“ Бог, то јест Он је Бог Логос. Стари Савез се у контексту Филонове теологије показује у потпунијем сјају. Томе доприносе и сличне идеје које су заступали неки познојудејски теолози билиски Филону, поготово у контексту визија „другог“ Бога. То истовремено сведочи о „сазревању“ старосавезног Предања и његовој припремној улози. Коначно, у односу на касније равинско јеврејство и њихов ексклузивни монотеизам, Филонова теолошка размишљања блиска су хришћанском учењу које се такође богословски темељило непосредно на Старом Савезу. Слично Филону, мада из другачије перспективе, оци Цркве су често изједначавали предоваполоћеног Логоса са старосавезним Анђелом Господњим.

Summary. Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, den Philo von Alexandrien als den Ausleger der Texten des Alten Testaments darzustellen und zwar im Kontext der theologischen Ideen die beerbet wurden von der biblischen und der spätjüdischen Tradition. Das zeigt zugleich dass Philo in vielen Punkten seines theologischen Den-

⁸⁶ B. Th. Viviano, *op. cit.*, 202.

⁸⁷ Наравно, није потпуно тачно да Филон није имао никаквог утицаја на касније хришћанске писце. Иако је јасно да његова тријадологија и наука о Логосу остају далеко од хришћанског учења, ипак је Филон у неким тачкама посредно утицао на раније александријске теологе, поготово Климента Александријског и Оригена и то у најмање две ставке. Прво, употребом алегоријске методе приликом тумачења библијских списа. Друго, Филон је био први мислилац који је библијско Вјерују покушао да образложи језиком савременог јелинизма односно филозофским појмовима. Управо то су касније чинили не само александријски теолози, него и многи други оци Цркве покушавајући да једном другачијем менталном склопу објасне тајну библијског Бога (уп. Е. Лозе, *н. г.*, 90).

kens nicht abhängig ist von den philosophischen Ideen der hellenistischen Welt. Die Grundpunkte des vorliegenden Beitrages sind einige Aspekte der Philo Auffassung des Logos, die Gleichstellung des Logos mit dem Engel des Herrn, sowie einige Elemente seiner Trinitätsgedanken. Der Beitrag erinnert gleichzeitig an nicht genug bekannten theologischen Einstellungen die in gewissen jüdischen Kreisen einzutreffen sind (besonders in der Apokalyptik), denen aber Philo im Grunde sehr nahe stand. In den erwähnten jüdischen Kreisen wurden die theologischen Ideen gepflegt, die sich aber unterscheiden von dem späteren pharisäischen exklusiven Monotheismus. Das ist vor allem die Idee vom "zweiten Gott", eine Idee die erscheint in den theologischen Kreisen des späteren Judaismus, obwohl ihre Ansätze schon im Alten Testament zu finden sind. Diesen "zweiten Gott" hat Philo "Logos" genannt und hat ihn gleichgestellt mit dem alttestamentlichen Engel des Herrn. Dieses Konzept des Philo wird betrachtet in dem historisch – theologischen Kontext der späteren christlichen Theologie, das heißt im Kontext der gemeinsamen Elemente in der Auslegung der alttestamentlichen Tradition.