

РОДОЉУБ КУБАТ  
Универзитет у Београду  
Православни бојословски факултет

## Траговима Отаца ка Светом Писму Херменеутички аспекти христолошког сагледавања старосавезног Анђела Господњег код отаца

*Abstract.* Превасходни циљ ове студије јесте да покаже колико су се свети оци у својим теолошким и херменеутичким промишљањима ослањали на Свето Писмо, у контексту задате теме, посебно на Стари Савез. Приложени текст је конципиран тако да већ на почетку укаже на темељне херменеутичке и теолошке моменте на основу којих су оци изводили теолошко-егзегетске закључке, тумачећи старосавезно јављање Анђела Господњег као предоваплоћенско откривање Бога Логоса. Истраживачки део рада представља анализу христолошког тумачења Анђела Господњег, од карактеристичних новосавезних текстова па кроз даљи развој отачке мисли све до иконографије и богослужбених текстова. Поготово су наглашена три важна момента која су се одразила на таква теолошка промишљања: 1. Јеврејство – у периоду ране Цркве – због свог ексклузивног монотеизма. 2. Монархијанизам, због учења о временском пројављивању Бога у различитим улогама. 3. Аријанизам, који је упориште за своју теологију тражио у христолошком сагледавању старосавезног Анђела Господњег. Тежиште рада је у његовом завршном делу који се бави неким битним херменеутичким питањима патристичког доба. Заправо, истраживачки део служи као експликација основних херменеутичких поставки, карактеристичних за светоотачко богословље. Рад се завршава отварањем релевантних питања која се тичу односа патристичког и нео-патристичког богословља, с наглашеном апелативном амбицијом.

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

Два су темељна принципа давала усмерење отачком промишљању да у лику старосавезног Анђела Господњег сагледају предоваплоћенско јављање

<sup>1</sup> Григорије Ниски, *Contra Eunomium* 3, 9, 37, (263, 21-25 Jaeger).

Логоса. Један принцип је херменеутичке, а други теолошке природе. 1. *Херменеутички разлој* заснива се на томе да се спецификум хришћанске вере састојао у њеној историчности. Хришћанство је засновано управо на историјским догађајима. Стога је историјско промишљање и хватање веза између историјских догађаја нужна претпоставка хришћанске теологије. Догађаји који су се десили одразиће се на то што следи. Главни актер тих догађаја је Бог који руководи читавом историјом, као смисаоним кретањем од почетка ка крају. Према таквом схватању историје постоји дубока узрочна веза не само у смислу да претходни догађаји узрокују потоње, него и то да су претходни догађаји промишљени и служе као типови будућих. То што је Бог чинио у прошлости, није чинио само једнократно, него ће у будућности чинити још веће догађаје, као што је и сам обећао. Отачка егзегеза није била тек растресена утешно-поучна медитација; захтев отачке егзегезе састојао се у разумевању дубинске интенције божанског Откривења у речима Писма.<sup>2</sup> Блажени Јероним то јасно наглашава „ми тежимо ка истини Писма и разумевању његовог Духа“.<sup>3</sup> Оци су схватили Писмо као богомосмишљену пројекцију једне теолошке идеје – христолошке. Управо из тога разлога се већ у старосавезним списима могу видети дубље христолошке реалности; већ се у Старом Савезу појављују типови који указују на Христа. Типолошки смисао је схваћен као дубље значење личности, догађаја и култских институција у Старом Савезу када се оне посматрају као најава за каснију новосавезну стварност.

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

<sup>2</sup> M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 103.

<sup>3</sup> *Om. in Gal.* 5, 13.

<sup>4</sup> M. Fiedrowicz, *op. cit.*, 137.

Отачко истраживање Библије било је знатно више од излагања литерарних целина из прошлости, то је био више покушај стицања увида у Божија дела у историји. Типолошка метода се темељила на интерпретацијској поставци, по којој се на историјско-литерарни смисао текста надграђује дубље значење. Из историјско-литерарног смисла уоквиреног у сопствено значење изналажене су дубље христолошке нити. Према таквом концепту, старосавезна повест добија своје коначно осмишљење у личности оваплоћеног Логоса – Исуса Христа. Христос је антитип неких старосавезних реалности. Тип и антитип налазе се у две различите временске тачке, које постају јасне када се тип оствари у анти типу. Тиме се истовремено открива пророчки карактер старосавезних типова. Прошли догађаји имају своје коначно осмишљење у будућности, они се стога легитимно и посматрају кроз призму будућег. Прошло се гледа из будућег, старо из новог. Прошло и старо су више у функцији обећања и указивања, док су будуће и ново испуњење и осмишљење. То у хришћанском хеременеутичком кључу значи: дубока међусобна повезаност Старог и Новог Савеза – обећања и испуњења. Оваква теолошка концепција одразила се на егзегезу у форми типолошког тумачења.

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

Оци су по правилу старосавезне теофаније – у којима је описано јављање Јахвеа – тумачили христолошки, поготово оне у којима се Јахве описује као човек, као нпр. Ис 6 1–6. Тако Ориген Исаијино виђење Јахвеа у Храму тумачи

<sup>5</sup> Г. Флоровский, О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси, Впервые в сборнике: Труды V съезда русских академических организаций за границей. Ч. 1. София, 490.

<sup>6</sup> Преглед отачких мисли о Анђелу Господњем, са тачним навођењем текстова из *Мињеве пайролоије*, видети код анонимног аутора: W. P., Beiträge zur Lösung der Malaech-Jahwefrage, Katholik, 1882, 151.

чи христолошки: „они који узвикују: свет, свет, свет Господ, Бог Саваот, пуна је сва земља славе његове, долазак Господа мога Исуса Христа најављују; стога је сада земља пуна славе његове“.<sup>7</sup> Овде је Христос Господ Саваот, док му серафими стоје са страна. Занимљиво тумачење износи Кирил Јерусалимски „Пророк Исаија видео је његов (Христов) престо пре Спаситељевог доласка у телу. Он рече ’Видех Господа где седи на престолу високом и уздигнутом’ (Ис 6 2). Пошто Оца тада нико није могао видети, онај који се јавио пророку беше Син“.<sup>8</sup> Кирилов мотив оваквог тумачења јесте теолошки став да је Отац невидив и да се открива у Сину. С овог аспекта гледано, старосавезне теофаније добијају христолошки карактер. Јако упориште из Писма оци су имали у 2 Кор 4 4 и Кол 1 15 где апостол Павле за Христа каже да је „икона Бога невидивог“, као и у Јн 1 18: „Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“. То је један од три основна разлога због чега је и лик Анђела Господњег тумачен као јављање Логоса у Старом Савезу.

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

### *1. Отачко схватање Анђела Госјодњег*

Није сасвим познато када је први пут дошло до повезивања Христа и старосавезног Анђела Господњег.<sup>11</sup> Ипак, већ у Новом Савезу постоје назнаке

<sup>7</sup> Hom. in Is. 1, 2, GCS 8, 244, 22ff (Baehrens); PG 13, 222A.

<sup>8</sup> Catecheses 14, 27, PG 33, 861 A.

<sup>9</sup> J. Barbel, *Christos Angelos, Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn 1941, 34.

<sup>10</sup> F. J. Dölger, *IXΘΥΣ* 1<sup>2</sup>, Freiburg, 7.

<sup>11</sup> J. Barbel, op. cit., 35.

за таква схватања. Архиђакон Стефан, тумачећи историју Израила, на једном месту каже: „Овога Мојсеја, којега се одрекоше говорећи: ко тебе постави за старешину и судију? – тога Бог посла за старешину и избавитеља руком Анђела који му се јави у купини“ (Дап 7 35). Овде Стефан указује на јављање Анђела Господњег где се он представља као Бог (Изл 3 2cc) и тумачи га христолошки.<sup>12</sup> Слично се говори и у Гал 3 19 „Шта ће, дакле, закон? Због греха додаде се, док не дође семе коме је дато обећање, а установљен је преко Анђела, руком посредника“. Ни у једном тексту нема јасног повезивања Анђела са Христом, али се ипак могу повући извесне теолошке паралеле. Поготово што се у оба случаја говорник или писац обраћа Јеврејима или јудаистима позивајући се на Стари Савез, а истовремено указује на Христа. Иако теолошке паралеле између Анђела и Христа нису јасно артикулисане, ипак су присутне упечатљиве асоцијације.

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

У Откровењу Јовановом имамо један врло занимљив феномен. У мистичним визијама великог хришћанског апокалиптичара, Христос се често представља као Анђео (уп. 1 13cc – 10 1cc; 4 2c – 10 1cc; види и: 2 18; 5 1cc; 14 14.16). Наглашено ангеломорфан опис Христа налази се у 19 11–16: „И видех небо отворено, и где, коњ бели и Онај који седи на њему зове се Верни и Истинити, и по правди суди и ратује; <sup>12</sup>А очи му као пламен огњени и на глави његовој круне многе и има Име написано, које нико не зна до Он сам; <sup>13</sup>и обучен у хаљину црвену од крви и Име се његово зове: Логос Божији. <sup>14</sup>И војске небеске иђаху за Њим на коњима белим, обучене у свилу белу и чисту... <sup>16</sup>И има на хаљини и на бедру своје Име написано: Цар царева и Господар господара“. Опис „страшног коњаника“ сусреће се већ у 2 Мак 3 24–26; ту је реч о Господу духова приказаном у лику Великог Анђела. Христос из Апокалипсе приказан је врло слично „тајанственом коњанику“ који је Господ духова наизглед као Анђео. Не само у Откровењу и Другој Макавејској, него и код Данила имамо опис Анђела врло сличан опису Христа

<sup>12</sup> Уп. Атанасије Јевтић, Исус Христос је исти јуче, данас и довека, Видослов (33), 2004, 32.

<sup>13</sup> A. L. Ash / R. Oster, Djela apostolska, NK, Novi Sad 1986, 97.

из Откровења (уп. Дан 10 5–6 – Отк 1 13–15). Познато је да су многи описи анђела (Метатрон, Јаоел) врло слични опису Христа из Јованове апокалипсе. Христос се чак у једном хришћанском апокрифном спису директно пореди са Анђелом. У Томином еванђељу (13) стоји: „Исус говораше ученицима својим: Упоредите ме и реците на кога вам личим. Симон Петар рече: Ти личиш на *Анђела њраведној* ...“. Христос као човек има и лик анђела, а пошто није само човек лако се у сликовитим представама раних хришћана, посебно јудеохришћана могао доводити у везу са Анђелом.

Склоност ка сликовитом била је очевидно присутна код јудеохришћана. То је иначе занимљив феномен код старосавезних писаца. Познојудејско предање је пуно ангелолошких представа којима се указује на „другог“ Бога.<sup>14</sup> Стога је разумљиво да се рана христологија у извесној мери развијала из јудејске ангелологије. То се види код Јерме где се Син Божији изједачава са Славним Анђелом.<sup>15</sup> У читавом *Пасџиру* уопште се не употребљава име Исус, нити име Христос. Назив Господ редовно се употребљава за Бога Оца; тек на неколико места и Син Божији се назива Господ. Јерма Христа редовно назива Сином Божијим и Славним Анђелом<sup>16</sup> (уп. Виђ. 4, 23; Зап. 5, 33; 9, 39; Пр. 8, 1; 8, 2–3 итд). Појам или слика Анђела у јудејској и јудеохришћанској теологији значио је много више него у каснијој патристичкој мисли. Јерма је у овом контексту веома близак јудејским апокалиптичарима. Велики Анђео представља „другог“ Бога. Да би се означило да је Син *групи* од Бога Оца у првој хришћанској тринитарној спекулацији употребљавало се име *анђео*, отприлике у истом смислу у којем ће се касније увести реч *личности*.<sup>17</sup> Из овог угла може се говорити о ангелолошкој христологији у раној Цркви.

Вероватно је код раних хришћанских теолога визуелни аспект играо значајну улогу, али су свакако били важнији неки богословски аспекти. Врло је важно схватити да су послеапостолски оци своја богословска промишљања често темељили на старосавезним списима. С једне стране, зато што су пред собом имали углавном библијске списе, а с друге, јер су још у то време увелико полемисали са савременим јеврејством. Добар пример за то је Јустин Философ, који се у свом *Дијалогу са Трифоном* често осврће на старосавезне текстове. Ипак, ова егзегеза раних хришћанских писаца временом је, из више разлога, морала бити теолошки боље осмишљена. Наравно, то је био својеврстан процес дубоко повезан са основним теолошким идејама и њиховим унутрашњим развојем који је опет често био иза-

<sup>14</sup> Уп. Р. Кубат, *Анђео Господњи у Старом Савезу* (докторска дисертација), 169–221.

<sup>15</sup> Уп. Г. Флоровский, н. д., 490.

<sup>16</sup> Т. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature*, 178.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 179.

зиван „споља“. Са аспекта историје развоја догмата посебно су занимљиви поједини оци који су се богословски супростављали погрешним учењима различитих хетеродоксних фракција из првих векова историје Цркве. У теолошко-егзегетском смислу највећи изазов представљали су монархијани и аријанци. Монархијани оспоравањем могућности истовременог јављања „два Бога“, а аријанци учењем да је Логос, као Анђео Господњи, другачије природе у односу на Бога Оца. Пре монархијана и аријанаца рани богослови су водили спорове са Јеврејима, а као један од аргумената наводили су то да се Христос као Анђео Господњи јављао већ у Старом Савезу.

### 1. 1. Доникејски оци

Први велики хришћански теолог који се бавио овим питањем био је већ поменути Јустин Философ. Посебно је занимљиво његово дело *Дијало̄ са Трифоном* у коме он показује старосавезну заснованост хришћанских истина, насупротив Јеврејима. Јустин често у контексту старосавезних теофанија израз Анђео користи за Логоса.<sup>18</sup> У својим бриљантним егзегетским освртима на Писмо, када говори о тројици анђела који су се јавили Аврааму, Јустин каже да је један Бог, али постоји још један Бог, различит од Творца света „има и речено је (у Писму) да се поред Творца свега помиње и други Бог и Господ, који се још назива Анђео, јер он саопштава људима оно што хоће Творац свега и изнад кога нема другог Бога“.<sup>19</sup> Јустин већ на почецима формирања хришћанске теологије прониче у саму богословску срж. Други Бог на основу службе гласника, то јест сагласно самој речи, носи име Анђео.

Анђео који се јављао у Старом Савезу јесте Бог. Он се јавио Мојсеју у купини: „Тај кога Мојсеј називаше Анђелом који је говорио са њим у несагоривој купини јесте, у ствари, Бог који се отворено представља као Бог Авраамов, Исаков и Јаковљев“.<sup>20</sup> Јустинов саговорник Трифон одбацивао је такву могућност сматрајући да се из купине јавио Анђео, али да је онај који се обратио Мојсеју речима био Бог.<sup>21</sup> Јустин, пак, остаје при мишљењу да се Творац света није јавио, него да је реч о Богу Логосу.<sup>22</sup> Бог Отац, Творац свега далеко је „у наднебесности“ од света; са светом општи кроз „другог“ Бога – Логоса. То би у основи значило да је Бог Логос потчињен Творцу света. Овим се Јустин приближава Филону Александријском и неким јеринским философским школама. Међутим, Јустин не залази у дубљу про-

<sup>18</sup> J. Barbel, op. cit., 53.

<sup>19</sup> ὅτι ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγελεῖν τοῖς ἀνθρώποις ὁσαπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὄλων ποιητής, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι (Dialogus cum Tryphone Judaeo 56, 4, PG 6, 597B).

<sup>20</sup> Ibid. 59, 3, 612C.

<sup>21</sup> Ibid. 60, 1, 613C.

<sup>22</sup> Ibid. 60, 2, 617.

блематику унутартројичних односа; он као и многи богослови после њега креће из космолошке перспективе, сагледавајући тајну Бога кроз призмину божанског односа према свету. Будући да се спори са Јеврејином Трифоном, он тежи да покаже да се у Старом Савезу јављају „два Бога“ – Бог Отац и његов Логос који је исто Бог.

Јустин остаје при становишту да се Мојсеју јавио Бог-Анђео. Он је исти Бог који се јављао Аврааму, Исаку и Јакову, који је истовремено Анђео Творца свега. Позивајући се на Писмо Јустин тврди: „у Мојсејевом виђењу Он је јединствен и један и истовремено се назива Анђео и Бог, који се јавио и разговарао са Мојсејем. Јер Писмо овако казује: ’Јавио му се Анђео Господњи у пламену огњеном из грма; и он види да грм пламти, али не сагорева. И Мојсеј рече: идем да видим то невидиво виђење. Када је Господ видео да он иде да разгледа грм, Господ му се јави из грма’ (Изд 3 2–4). Као што Писмо на једном другом месту назива Анђелом онога који се у сну јавио Јакову, а затим потврђује да му сами Анђео говори: ’Ја сам Бог који ти се јавио у време твог бекства испред Исава, брата твога’; у сторији о разорењу Содоме читамо да је Господ навео тај суд ’од Господа са небеса’: тако исто и овде, када Писмо казује да се Анђео Господњи јавио Мојсеју, оно га одмах назива Господом и Богом подразумевајући свагда једну и исту личност која служи вишњем Богу који над собом нема никаквог другог Бога“.<sup>23</sup>

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

<sup>23</sup> Ibid. 60, 613AB.

<sup>24</sup> Ibid. 127, 4, 773A.

<sup>25</sup> Ibid. 128, 1, 773BC.

<sup>26</sup> Ibid. 126, 6, 772A.



гос показује у лику Анђела Господњег.

Сасвим је сигурно да су се на Јустинову егзегезу у доброј мери одразила његова философско-теолошка схватања. То се поготово види на неким местима где је Логос схваћен као сила (δύναμις). Логос наступа врло често као Анђео, али и реч δύναμις може да се односи на њега. Јустин на једном месту каже за Логоса да је разумна сила (δύναμις λογική).<sup>27</sup> Δύναμις и ἄγγελος се у Јустиновој мисли понекад поклапају.<sup>28</sup> Јасно је да Јустин на оваквим местима у теолошко-егзегетску аргументацију донекле уноси своје философско предразумевање. Јустин је заправо склон да ранија хришћанска предања, нпр. ангелолошке представе Христа, у извесној мери философски образложи.<sup>29</sup> У томе, наравно, нема ничег рђавог. Јустин језиком свога времена говори о Логосу који се под видом Анђела Господњег јављао у Старом Савезу. С друге стране, Јустин је као и Филон био под јаким утицајем јудејских предања и то управо онда када се осврће на феномен божанских посредујућих имена.<sup>30</sup> Први хришћански философ је подједнако близак јудејским апокалиптичким струјањима и идејама савременог јелинизма. У сваком случају, за њега је од пресудне важности да се у Старом Савезу назире „други“ Бог кога он назива Логос. Тај исти Бог се касније у пуноћи оваплотио у Христу,<sup>31</sup> а пре оваплоћења углавном се јављао у лику Анђела Господњег.<sup>32</sup>

Јустин је своја основна теолошка схватања Логос-Анђела темељио на неким врло важним теолошким поставкама. Бог Отац је далеко од света и не општи непосредно са њим. Логос као „други“ Бог је Анђео Творца свега јер његову вољу саопштава људима. Многи оци из доникејског периода заступају слично мишљење. Тертулијан каже „да је Син тај који стално делује у име Оца“.<sup>33</sup> Исти теолог на другом месту слично расуђује: „Ми исповедамо да је Христос све чинио у име Оца, да је од почетка са патријарсима и пророцима општио и да је са њима ишао, Он, који је Син Творца и Реч његова, јер Он га је из себе самог изнедрио и учинио га Сином и извршиоцем своје одлуке и воље спуштајући га и међу анђеле, као што је о њему напи-

<sup>27</sup> Ibid. 61, 1, 613C.

<sup>28</sup> J. Barbel, op. cit., 60.

<sup>29</sup> Философско образлагање библијског *Вјерују* видиво је на овом примеру: „Бог је будући Почетак (ἀρχή), пре свих ствари разумски (λογική) створио Силу из Самога Себе, која је Духом Светим прозвана ‘Слава Господња’ (δόξα κυρίου), а понекад ‘Син’, понекад ‘Мудрост’ или ‘Анђео’ или ‘Бог’ и ‘Господ’ и ‘Логос’.“ (Dialogus cum Tryphone 16, 1, PG 6, 509A).

<sup>30</sup> Види E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, 141.168ff.

<sup>31</sup> Уп. Apologia 2, 6, PG 6, 453AB.

<sup>32</sup> Опширније о Јустиновом христолошком схватању теофанија и ангелофанија, види D. C. Trakatellis, *The Pre-Existence of Christ in Justin Martyr*, HTR:HDR 6, Missoula 1976, 53ff.

<sup>33</sup> Adversus Praxean 17, CSEL 258f. (Kroymann).

сано“.<sup>34</sup> Име Анђео је име службе коју врши Бог Логос. По речима Викторина моћни Анђео из Откривења (10 1) „означава нашег Господа ... Оно га назива Анђео, то значи Гласником свемогућег Бога; зато је и назван Анђео Великог Савета“.<sup>35</sup> Тумачећи Агарин сусрет са Анђелом Господњим (Пост 16 7), Новацијан наглашава: „Он се зато што је Бог с правом назива Бог, јер је он Син Божији. Он је потчињен Оцу и објављује вољу Очеви, он се назива Анђео Великог Савета. Ако дакле ово место не одговара личности Оца, јер се он не назива Анђео, а такође ни личности анђела, јер се он не зове Бог, онда то одговара личности Христа, јер он је Бог као Син Божији а исто и Анђео, као Гласник Очеве Одлуке“.<sup>36</sup>

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

Питање континуитета два Савеза који се потврђује на тај начин што се поред Оца и Син јављао у Старом Савезу, нарочито је било наглашено у борби против јеретика монархијана. Монархијани су, и то је у борби са гностицизмом било уобичајено, истицали у првом реду јединство божанског бића. Међутим, они су у том наглашавању отишли предалеко. Многи су Христа схватили само као човека који је, додуше, рођен од Духа Светог

<sup>34</sup> *Adversus Marcionem* 2, 27, CSEL 373, 11-16 (Kroymann).

<sup>35</sup> *Commentarii in Apocalypsin* 10, CSEL 88, 7 (Hausleiter).

<sup>36</sup> *De Trinitate* 18, PL 3, 920 AB.

<sup>37</sup> *Ibid.* 3, 919 AB.

<sup>38</sup> *Adversus Marcionem* 5, 19 CSEL 643, 13-18 (Kroymann).

<sup>39</sup> *Adversus Praxean* 14, CSEL 250,3-251,15 (Kroymann).

<sup>40</sup> J. Barbel, *op. cit.*, 71.

и Марије Дјеве, ипак у њему је обитавала и деловала Божија сила (δύναμις) на сасвим посебан начин. То су били монархијани динамисти. Овакав теолошки систем очувао је једно божанско почело, али је практично порицао божанство Христа.<sup>41</sup> Најпознатији представник овог правца био је Павле Самосатски. Представници другог вида монархијанства – модалисти, такође су наглашавали догму о једном Богу. Бог се сваки пут јављао на различите начине (моди), једном као Отац, а онда као Син; при томе се губи разлика између личности Оца и Сина до те мере да су тврдили да је на крсту страдао Отац. Због тога су називани и патрипасијани; најистакнутији међу њима био је Савелије, који је деловао у Риму. Савелије је учио да се Бог јавља у различитим улогама: у Старом Савезу као Отац, у Новом као Син, а силаском Духа Светог јавља се трећи модус Божанства.<sup>42</sup>

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

<sup>41</sup> Уп. Н. Jedin, *Velika povijest Crkve*, Zagreb 1972, 284.

<sup>42</sup> По Савелију, како сведочи Епифаније, као Отац Бог је био творац и законодавац, као Син деловао је у чину искупљења, а као Дух удељује благодат и освећује (Panarion 62, 1, PG 41, 1052BC).

<sup>43</sup> De Trinitate 18, PL 3, 922 B.

<sup>44</sup> уп. De Trinitate 18, PL 3, 919 AB.

<sup>45</sup> Ibid. 19, PL 3, 923 B.

<sup>46</sup> *Est ergo Deus, sed in noc ipsum genitus ut esset Deus. Est et Dominus, sed in hoc ipsum natus ex Patre ut esset Dominus. Est et angelus. Sed ad annuntiandum magnum Dei consilium ex Patre suo angelus destinatus* (Ibid. 31, PL 3, 951C - 952A).

жанства, већ се са Оцем јављао и у Старом Савезу.

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

Још један Сабор је нешто касније осудио нови вид монархијанства. То је био Сабор у Сирмијуму 351. године. На њему је поред осталих осуђен Фотин, ученик Маркела Анкирског. Међутим, иза ових учења крио се лик Павла Самосатског.<sup>50</sup> Фотин је сматрао да је Христос обичан човек који се од других људи разликује у томе што је рођен од Дјеве и који је захваљујући свом моралном савршенству, испуњен благодаћу од стране Оца, узет за Сина. Сирмијумски сабор је скоро идентичан са петом Антиохијском формулом, с тим што је додато још 27 анатемизама.<sup>51</sup> Ми ћемо навести само четири (14–17), управо оне које на основу старосавезних богојављања доказују преегзистенцију Логоса:

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

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

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

47 M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern 1941, 348.

48 Bardy, 6-12: τοῦτον εἶ, ὃς ἐκκληρῶν τὴν πατρικὴν βουλὴν τοῖς πατριάρχαις φαίνεται καὶ διαλέγεται, ἐν ταῖς αὐταῖς περιχοπαῖς καὶ τοῖς αὐτοῖς κεφαλαίοις ποτὲ μὲν ὡς κύριος, ποτὲ δὲ θεὸς μαρτυροῦμενος, τὸν μὲν γὰρ θεὸν τῶν ὅλων ἀσεβεῖς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι, ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐστίν, αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὢν (уп. Mansi 1035-1038).

49 Bardy, Paul de Samosate, 16, 1-3.

50 Уп. Сократ Схоластик, *Historia Ecclesiastica* 2, 29, PG 67, 277A.

51 Атанасије Јевтић, Свети Атанасије Велики и Александријски сабор 362. године, НА ПУТЕВИМА ОТАЦА, Београд 1991, 92.

„Ако неко каже: да се речи ’Господ пусти да падне огњена киша од Господа’ не разумевају на релацији Син – Отац, него тврди да је Отац сам од себе пустио кишу, нека је проклет. Јер је Господ, то јест Син пустио кишу од Господа, то јест Оца“ (17).<sup>52</sup>

Упадиво је да се у анатемизмима јасно наглашава то да се Отац не може видети.<sup>53</sup> Иако се нигде експлицитно не наводи Анђео Господњи, ипак је из теолошког концепта јасно да се у лику Анђела у Старом Савезу јављао Логос, који је савечан Оцу.

Одбацујући тројичност Божанства антитринитарци нису залазили у питања међусобног односа Оца и Сина. Међутим, све више се наметало питање односа Оца и Сина. Богослови ране Цркве прихватили су да је Син Анђео (гласник) Очево који свету саопштава вољу Оца, али се нису довољно занимали њиховим међусобним односом ван контекста света и његовог стварања. Временом се све више наметало питање: ако је Син Анђео Очево, то јест ако се он повинује Очевој вољи, значи ли то да је он нижи од Оца? Ово питање распалиће велике теолошке спорове у четвртном веку. Тих година су Цркву потресале саблазни Аријеве јереси. Нови „једнобошци“ покренули су догматско питање о суштинском односу Оца и Сина. Ипак, било је богослова који су и раније давали врло оштроумне одговоре на овакво питање. Још је Тертулијан правилно расуђивао: „Додуше он је назван Анђео Великог Савета, то јест Весник, али то је само ознака службе, а никако његове природе. Он је требало да велику одлуку Оца поново објави народу земље. Стога он и није пак посматран као Анђео, као што су Гаврил и Михаил“.<sup>54</sup> Логос није Анђео по природи као што су Михаил и Гаврил, него је Анђео по служби. Тертулијан већ прави јасну разлику „по природи“ између Логоса и створених анђела. Међутим, то је било доба када још нису били јасно формулисани и теолошки осмишљени основни догмати Цркве: тријадологија и христологија. Време за тако нешто је управо долазило, а један од основних разлога била је појава нових јереси.

## 2. 2. АНГЕЛОЛОШКА ХРИСТОЛОГИЈА

Феномен ангелолошке христологије углавном се приписује јудеохришћанским црквеним круговима. Семитска несклоност појмовном размишљању у доброј мери је узроковала јаче визуелне елементе. Апстрактни појам Логоса занемариван је у корист сликовитог доживљавања ангелоликог трансцендентног бића. Анђео је, такорећи, конкретна манифестација Бога.<sup>55</sup> Познојудејска апокалиптичка литература обилује представама о узвишеном анђео-

52 Текст наведен према Иларију Пиктавијском, PL 10, 517.

53 J. Barbel, op. cit., 127.

54 De carne Christi 14, II, 450 (Oehler).

55 Masashi Takahashi, An Oriental's Approach to the Problems of Angelology, ZAW 78, 1966, 344.

ском бићу из непосредне близине Бога. Он је понегде доживљаван као „други“ Бог (уп. ЗЕн 12 5). У неким хришћанским круговима Христос је доживљаван у форми Анђела; јасно сведочанство за то су, као што је већ показано Откривење Јованово, Томино еванђеље и Јермин Пастир. Истовремено, идејом Анђела или Анђела-Логоса, јако је наглашавана монархија Оца. С друге стране, питање суштинског односа Оца и Сина у то време очигледно није постављано; њега ће, као догматски проблем, поставити тек Арије.

Доживљавање Христа као Анђела поготово је било развијено у интуитивним зрењима ранохришћанских гностика. За гностицизам је карактеристично да је преезистентни Христос сагледаван као анђеоско биће.<sup>56</sup> Присталице валентинског гностицизма посматрали су Анђела из Ис 9 6 LXX као Исуса Спаситеља.<sup>57</sup> Теодот је називао Христа „Анђео пуноће“ говорећи за њега да се из понизности људима није показао као анђео, него као човек. Иначе, он Анђела-Христа назива Господ.<sup>58</sup> По Иполиту маркионит Апел уврстио је Христа у ред пет најузвишенијих анђела,<sup>59</sup> док су неки анђела Гаврила стављали на место Логоса.<sup>60</sup> Гностичка идентификација Христа са анђелом Гаврилом посведочена је и у гностичким списима *Књије Јеу* и *Пистис Софиа*.<sup>61</sup> Иполит такође бележи да је Елксај (оснивач секте елкесаита) имао виђење, у коме му је Анђео огромне величине предао књигу. Тога Анђела пратило је ’једно женско биће исте величине. Мушко биће бeјаше Син Божији, а женско се звало Дух Свети’.<sup>62</sup> Евионити су Христа схватили као највишег и доминирајућег Арханђела кога је створио Бог.<sup>63</sup> У *Софија Исуса Христиа* стоји да се Избавитељ открива као „Велики Анђео светлости“. За мелхицедеките то анђеоско небеско биће био је Мелхицедек.<sup>64</sup> Мада изгледа донекле зачуђујуће, гностици ране Цркве готово да нису имали никакав негативни утицај на светоотачку егзегезу,<sup>65</sup> која је у лику Анђела Господњег сагледавала јављање Логоса пре оваплоћења.

У раној Цркви било је теолога који су се донекле приближавали гностицизму. Близак неким гностичким схватањима био је Климент Александријски који на једном месту пише: „Ко нас је могао већом љубављу одгојити као он? Раније је васпитавао старији народ старим Савезом и зако-

56 J. Michl, Engel III (*gnostisch*), RAC V, 108.

57 Уп. Климент Александријски, Excerpta ex Theodoto, 43, 2, PG 9, 680B.

58 Ibid. 35, 1, 676BC.

59 Refutatio omnium haeresium 10, 20, 1 GCS 26 (Wendland).

60 Ibid. 6, 51, 1.

61 Пистис Софиа 8, види C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus, Leipzig: Hinrich, 1892, 433.

62 Refutatio 9, 13 GCS 26 (Wendland).

63 Елифаније Кипарски, Panarion 30, 16, 4, PG 41, 432C.

64 Refutatio 7, 36 GCS 26 (Wendland).

65 Осим можда негативног утицаја на Иринеја Лионског. Иринеј је, вероватно због жестоког супротстављања гностичима, намерно избегавао христолошко тумачење старосавезног Анђела Господњег.

ном, који беше са страхом склопљен, а Логос беше Анђео, коме је дан нови и млађи народ у новом и каснијем Савезу, и Логос постаде тело, и страх се преиначи у љубав, и онај тајанствени Анђео Исус роди се<sup>66</sup>. Благ и утицај гностицизма осећа се у још једном Климентовом исказу који се тиче старосавезног Анђела Господњег: „С правом се из даљине јављао Мојсеју, зато што се овај налазио још у створеном свету, и кроз Анђела он је уведен у тајну“<sup>67</sup>. Ипак, Климент у овом погледу остаје у оквирима црквеног гносиса.

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

Из разумљивих разлога овде се нећемо упуштати у опширније излагање Аријевог учења, нити у историјат самих сукоба везаних за кризу изазвану појавом аријанства. Ипак, ради бољег прегледа проблематике и отачке аргументације изнећемо само основне поставке Аријевог наука. Аријанизам је заправо био један другачији вид јеврејствујућег монархијанстава. За Арија је Бог самозатворена и потпуно завршена монада, као што је то исто раније био за монархијане. Као такав Бог Отац не може да удели своју суштину никоме другом, јер му је *све групо* у потпуности страна. Све изван Бога постојеће (космос, време, простор) није од Бога, него потиче из небића, а Бог га својом стваралачком вољом чини бићем. Свет нема биће по себи, већ је споља обдарен бићем. Створени свет, чак и Логос, другачије су природе у односу на Оца. Логос своје биће добија од Оца, заправо, он ступа у биће као посредник у стварању, ради саздавања света.<sup>68</sup> Он је, додуше, пре космичког времена „*ἄχρονος*“, али није вечан „*ἄιδιος*“; није одувек већ је настао „било је када није било – *ἦν ποτέ, ὅτε οὐκ ἦν*“ Сина. Будући да и Син има свој почетак „*κοί οὐκ ἦν, πρὶν γένηται*“, и он је „из не-постојећих – *ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε*“. Пошто је „изникао“, његова природа је као и код остале творевине измењива „*τροπτός*“. Син је Син само по благодати „*κατὰ χάριν*“, по природи је потпуно разнородан и неподобан Оцу.

По успелој примедби Флоровског, Аријев теолошки систем беше порицање Божије Тројичности. Тројичност изниче будући размакнута „време-

66 De tribus Pedagogi libris 1, 59, 1, GCS I 124,29-125,3 (Stählin).

67 De libris Stromatum 5, 11, 73, 4, GCS II 375, 21f. (Stählin).

68 Уп. Г. Флоровски, Источни оци IV века, 13-14.

нским размацама“ (διάστημα).<sup>69</sup> За Арија постоји само један прави и једини Бог који је потпуно изван свега и то је Отац. Син је никако са творевином као посредник у стварању. Иако је од свега створеног највиши, и сам је тваран „κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον“. Син је тек прворођени пре сваке твари. За разлику од монархијана, Арије се могао позивати на старосавезне списе тврдећи да се Логос јављао већ у Старом Савезу; а пошто је твар, он се и могао јављати у лику Анђела Господњег. Будући да је у основним тачкама близак Филону, сасвим је логично да је и он могао поистоветити Логоса са Анђелом. Слабе стране ангелолошке христологије, још недовољно теолошки образложене, тек су се у аријанском систему показале у свој оштрини. Логос се јављао у Старом Савезу као Анђео Господњи, али управо то може бити јако упориште учењу о различитости природа Оца и Сина. Отац је једно, а Син који се јављао као Анђео – нешто сасвим друго по природи.

Арије и његови каснији следбеници увелико су се позивали на Свето Писмо. Једно од аријанских упоришта могло је да буде алегоријско тумачење Лк 15 4-6 (Мт 18 12-14), на које су се раније позивали гностици.<sup>70</sup> Према њима у овој причи говори се о анђеоском свету. Реч је о старијем доказу ангелолошке христологије која се среће још код Методија Олимпског, с тим да је код њега пастир Христос.<sup>71</sup> Аријанци су као и раније гностици Христа представљали као једног између стотину.<sup>72</sup> Омиљени докази које је Арије користио били су Септуагинтини старосавезни изрази „Господ над војскама“ и „Господ (небеских) сила“. Под именом „Господ“, учили су аријанци, може се мислити само на Бога Творца, док је Христос уврштен међу „силе“, што значи да је он само најузвишеније анђеоско биће.<sup>73</sup> Необично занимљив доказ из Писма било је Аријево позивање на Јевр 1 4, које до нас није дошло у оригиналу.<sup>74</sup> Ипак се Арије, да би показао створеност Христа, више позивао на Јевр 3 2.<sup>75</sup>

Разликовање између видивог и невидивог Бога за аријанце је значило ра-

69 Исто.

70 Уп. М. Werner, *op. cit.*, 371.

71 Методије се држао Матеја код кога се за разлику од Луке не говори о пустињи, него планини. Ова планина јесте небо, стотину оваца су анђеоске војске, а пастир је Логос-Христос који их предводи као архистратиј. Стога овац је човек који је раније припадао небеском стаду, али услед греха отпао је, одлутавши од њих. Стога Логос – Арханђел оставља небеско стадо, да би на земљи спасио изгубљене људе (Simposium 1, 3 – 3, 6, GCS 12, 19f. 30, 16-31, 5 Bonwetsch).

72 После александријског епископа Александра против Арија су стизале оптужбе и из других крајева источне Цркве. Једну од њих написао је киликијски епископ Атанасије Назарвански који пише: „зашто да не осуђујеш присталице Арија, када кажу да је Син Божији твар створена из ничега?“ јер они додају: Син Божији је исто „један од стотину оваца“, које представљају читаву творевину. Овај извештај доноси Атанасије Велики примећујући „да је тиме овај црквени муж јасније од других разоткрио суштину аријанске јереси“ (De Synodis, 17, PG 26, 711).

73 види Атанасије Велики, Oratio 1 contra Arianos, 5, PG 26, 20C-21.

74 Аријево позивање на Јевр 1 4 познато је преко Атанасија, Oratio 3 contra Arianos, 53, PG 26, 121B.

75 види Атанасије Велики, Oratio 1 contra Arianos, 53, 121; 55, 125; 56, 129; 2, 1, 148; 3, 152-153; Епифаније Кипарски, Panarion, 37, 1, PG 41, 641f.



зликовање између Логоса и Оца. Старосавезне теофаније односе се на Сина, а пошто је Он створен онда је и видив, у чему и јесте сличан свету. Управо то указује да су различите и њихове природе. Логос као посредно биће јесте Анђео, али не само по служби него и природи. Ученици Арија ватрено су се бавили егзегезом.<sup>76</sup> Важан доказ из Писма за аријанце, поред Пр 8 22,<sup>77</sup> били су Пост 28 10–14; 31 11;<sup>78</sup> Изл 3 2.6,<sup>79</sup> и нарочито Ис 9 6 LXX. На овај стих се радо позивао Евсевије Кесаријски. Он *μεγάλη βουλή* разумева као највише анђеоско сабрање.<sup>80</sup> „Анђео Великог Савета“ зове се небески Христос *ὄτε μὲν ἀγγέλοις ταξιαρχῶν ἐπιστατεῖ*. Овом аријанском тумачењу Ис 9 6 LXX супротстављао се Епифаније Кипарски.<sup>81</sup> У аријанским круговима тврдило се и да је Дух Свети створено анђеоско биће: Анђео Светога Духа је ’већи од осталих анђела’,<sup>82</sup> или он ’се разликује од анђела само за једну степену’.<sup>83</sup> Читава Атанасијева *Прва њосланица Серапиону* уперена је против аријанског изједначавања Христа и Духа Светог са анђеоским бићем.

Чињеница да се Аријево учење врло брзо раширило по хришћанском свету сведочи о томе да је стара послеапостолска анџелолошка христологија била веома распрострањена како на Истоку, тако и на Западу.<sup>84</sup> Извесних доказа за учење према коме је Син подређен Оцу било је и у претходном периоду. Код Јустина Философа,<sup>85</sup> Теофила,<sup>86</sup> Оригена,<sup>87</sup> Тертулијана<sup>88</sup> и других богослова, мање-више су видиви субординацистички елементи.<sup>89</sup> То је, иначе, била слабост доникејске тријадологије у којој се Бог као Тројица објашњава, и каузално изводи, из икономијске перспективе божанског јављања и делања.<sup>90</sup> Међутим, и поред извесног суборди-

76 Ово се јасно види код Атанасија Великог, *Epistola ad episcopos Egypti et Libyae* 4, PG 25, 544-545.548.

77 Пр 8 22 „*Сазда ме на њочейку својих њуџева...*“ је изгледа био главни навод из Писма у доказивању тврдње о тварности Сина. Атанасијева друга Беседа против аријанца највећим делом је посвећена тумачењу Пр 8 22.

78 *Demonstratio Evangelica* 1, 5, 11, PG 22, 383-390.

79 Атанасије Велики, *Oratio 3 contra Arianos*, 14, PG 26, 352A.

80 *Demonstratio Evangelica* 4, 10, 16, PG 22, 388.

81 *Panarion* 69, 35, 3, PG 42, 257A.

82 Атанасије Велики, *Epistola ad Serapionem* 1, 10, PG 26, 556C.

83 *Ibid.* 1, 532A.

84 Уп. М. Werner, *op. cit.*, 381.

85 *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 58, 3, PG 6, 608-609; 60, 2, 612.

86 *Ad Autolyicum* 2, 10, PG 6, 1064-1065.

87 *Com. in Joh.* 1, GCS 4 (Preuschen); *Contra Celsum* 5, 37, PG 11, 1238-9.; *De princip.* 4, 4, 1, PG 11, 319D-320B.

88 *Adversus Praxean* 14, CSEL 250,3-253,6 (Kroymann).

89 То се чак види и код Новацијана. Иако није темељио личносну разлику између Оца и Сина на икономијском аспекту, него је указивао да је Син рођен пре свих времена и као личност постојао пре стварања света – што представља напредак у односу на Тертулијана и раније богослове – ипак и код њега нема јасно развијеног учења о вечном рађању Сина (*De trinitate* 31; 22; 16, PL 3).

90 Види Атанасије Јевтић, *Православно богословље о Светом Духу, ДУХОВНОСТ ПРАВОСЛАВЉА*, Београд 1990, 10.

нацизма доникејског богословља, јасног разликовања између Оца и Сина „по суштини“ изгледа није ни било. Више се ту говорило о подређености Сина Оцу из икономијске перспективе. Предаријанске ангело-христолошке дискусије нису се вртеле око питања да ли је Христос један Анђео „по суштини“, него у ком смислу он може да буде Анђео и Бог.

Када Јустин закључује да „има и речено је (у Писму) да се поред Творца свега помиње и други Бог и Господ, који се још назива Анђео, јер он саопштава људима оно што хоће Творац свега и изнад кога нема другог Бога“,<sup>91</sup> он иако називајући Христа: Бог, Господ и Анђео не говори о његовој природи у односу било на Бога Оца, било на анђеле. Ориген сматра да је Син Божији Анђео што значи посланик Божији ради спасења човека.<sup>92</sup> Говори се, заправо, о служби односно, теолошки речено, иконом-ијском таксису (поретку). Христос је Анђео, значи онај који између осталог, по речима Новацијана, саопштава Велику одлуку.<sup>93</sup> Ово је доминантна мисао ранохришћанских богослова. Теолошки јасно постављено питање о међусобном односу Оца и Сина „по суштини“ нису постављали ни монархијани, него га је поставио тек Арије.

Иако је аријанцима могло да одговара позивање на старосавезног Анђела, оци ипак нису одступили од идеје да се Логос јављао као старосавезни Анђео Господњи. Оци четвртог века исто су придевали Христу име Анђео.<sup>94</sup> Разлог су свакако били јаки теолошки мотиви, управо они које смо већ навели. Превазилажење ангелолошке христологије није значило њено одбацивање као недовољне и неодговарајуће, већ се више радило о дубљем теолошком сагледавању Тројичне тајне Бога. Сада је требало јасно теолошко-философски образложити однос природа Оца и Сина и тиме превазићи и коначно одбацили аријанизам као погрешно учење. У философским одредбама, писао је Флоровски, аријанство пориче и Никејски сабор. Сав смисао Никејског догматског рада, „догмата 318 светих отаца“, сажет је у две речи: *ὁμοούσιος* и *ἐκ τῆς οὐσίας*.<sup>95</sup> Отац и Син су једносушни; што се, пак, тиче означавања Христа као Анђела реч је о служби коју Он врши у домостроју спасења. Касније је то Иларије Пиктавијски додатно појашњавао: „То (означавање именом Анђео) је само поредак његовог испуњења спасења, а не ознака суштине. Ми не тврдимо да је Син по суштини нешто друго у односу на Оца“. <sup>96</sup> Бог се свету открива кроз Сина и нема ничега, по изразу

91 *Dialogus cum Tryphone* 56, 4, PG 6, 597B.

92 *Contra Celsum*, 2, 70, GCS 192, 12-14 (Koetschau); PG 11, 905D.

93 *De Trinitate* 31, PL 3, 951 C - 952 A.

94 Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 490.

95 Г. Флоровски, *Источни оци IV века*, 17.

96 *De Trinitate* 5, 11, PL 10, 136B: *Hic autem nunc diopensationis est ordo, non generis. Non enim aliud quem Patrem et Filium praedicamus.*

Атанасија Великог, што Отац чини, а да не чини кроз Сина свога<sup>97</sup>. Бог општи са светом кроз Логоса и то је на неки начин служба или улога Логоса. У овим споровима важно место припада Атанасију Великом.

Наравно, ми се нећемо опширније упуштати у темељне теолошко-егзегетске аргументе које Атанасије износи против аријанства. Ипак, пошто је он кључна личност овог спора, изнећемо неке његове теолошке ставове с посебним освртом на тумачења лика Анђела Господњег. Тринитарно питање о рођењу и једносушности Сина Божијег, за њега првенствено има христолошки и сотириолошки карактер. Сва творевина је, према Атанасију, настала и дошла у биће кроз Логоса. Све што се саздаје настаје кроз Њега и Отац ништа не чини без Логоса. Ипак, Логос ни на који начин није условљен творевином. Атанасије је са свом одлучношћу оповргавао аријанско учење о Логосу као посреднику, показујући његову бесциљност. То значи да узрок постојања Сина није стварање света. „Своје биће Божији Логос није добио ради нас ... Он, као моћан, није због наше немоћи добио своје биће од једног Оца, то јест да би Њиме, као оруђем, Отац нас саздао ... Да је Богу било угодно и да не ствара свет, Логос ништа мање не би био у Оцу и Отац у Логосу“<sup>98</sup>. За биће Сина не постоји, тако да кажемо, спољашњи узрок. У том смислу Он је безузрочан и управо та „безузрочност“ не означава ништа друго до вечност и биће.<sup>99</sup> „Као што Отац има биће независно од сваког узрока, писао је Атанасије, тако не треба тражити узрок ни Његовом Сијању“<sup>100</sup>. Стога је и написано: *У иочешку беше Лоїос, и Лоїос беше у Боју, и Лоїос беше Бої*. Господ нема другог узрока да буде Логос осим што је – Очево Рођење, и јединородна Премудрост.<sup>100</sup> Наравно, александријски владика се, у својим богословско-егзегетским расуђивањима, поред Новог Савеза позива и на старосавезне текстове, поготово на оне у којима се појављује Анђео Господњи.

У сукобу са Аријем, Атанасије се јасно и недвосмислено позивао на старосавезна богојављања. На самим почецима Атанасије констатује да се при старосавезном јављању Анђела Господњег не ради о обичном створеном анђелу.<sup>101</sup> Из разлога што су „по суштини“ једно Отац и Син, управо тако и делују. Ипак, Отац делује кроз Сина, и нема ничега што Отац не чини да не чини кроз Сина.<sup>102</sup> Син је исто Бог као и Отац. Овде се Атанасије позива на Пост 48 15, и закључује: „Док патријарх Јаков, када је благосиљао унуке Јефрема и Манасију, говораше: ’Бог, пастир мој од како постах па до данас, Анђео који ме је избављао од сваког зла, нека благослови децу

97 Oratio 3 contra Arianos, PG 26, 345 B.

98 Навод по: Г. Флоровски, Источни оци IV века, 47.

99 Опширније види Г. Флоровски, н. д., 47.

100 Исто.

101 Уп. J. Barbel, op. cit., 136.

102 Oratio 3 contra Arianos, PG, 26, 345 B.

ову' (Пост 48 15), ни у ком случају није мислио на створеног Анђела чија је природа анђеоска и доводио га у везу са Богом његовим Творцем. Он није, измољавајући благослов за унуке од (обичног) анђела, запостављао Бога који га је штитио, него је речима 'који ме је избављао од сваког зла' показао да он није један од створених анђела, него Логос Божији који је заједно са Оцем, кроз кога Бог све спасава, које хоће да спаси. Знајући да је назван Анђео Великог Савета, он стога не говори ни о једном другом као о њему, који би га благословио и од зла спасио. Он не тражи да сам буде од Бога благословен и препусти своје унуке да их Анђео благослови, него иште од њега, кога сам моли речима 'Нећу те пустити, док ме не благословиш' (овај је био Бог, као што и сам каже: 'Видех Бога лицем у лице'), такође благослов за Јосифове синове<sup>103</sup>. Анђео није обичан анђео, јер се већ на основу овлашћења види да је реч о нечем вишем: „Где Анђео узима на себе овлашћења да наступа у ја-форми, која припада само Богу, то је сам Бог који говори. То важи за Лавана (Пост 31 24) и Јакова (32 11; 35 3). Само Бог може да спаси из највеће опасности, само он може тако да благослови, да благослов сачува своју силу“<sup>104</sup>.

Уколико се постави питање како то да се Логос уопште назива Анђео, Атанасије одговара: „Ако је он нико други, него сама Божија ствар да благослови и спаси, и ако нико други није био ко је спасио Јакова, него сам Господ, и ако патријарх кога је Он спасио такође за своје унуке моли, онда је јасно да у молитви, заједно са Богом, није нико други, него његов Логос који се стога назива Анђео, јер сам открива Оца“<sup>105</sup>. Овде александријски владика не наглашава толико Логосову „анђеоску службу“ колико указује на богословску ставку да Син открива Оца и он је ту потпуно у библијском предању (уп. Јн 17 6). Син јесте Анђео очев, али то не значи да му је он подређен у онтолошком смислу; а управо стога што је са њим онтолошки нераздвојив може га и открити. Он га открива као Анђео као образ или одсјај Оца, као што одблесак открива светлост „то се може видети на светлости и одблеску светлости. Јер шта обасјава светлост, осветљује га исто одблесак; а шта осветљава одблесак, осветљење је светлости. Тако се приликом јављања Сина опажа и Отац, јер је Син одблесак Оца. И тако су Отац и Син једно“<sup>106</sup>. Син је заправо икона Оца, као што је тврдио апостол Павле (Кол 1 15; 2Кор 4 4). У сваком случају фасцинантно је Атанасијево разумевање неких финеса јелинског језика и њихова функционизација у теолошке сврхе. Наиме, реч εἰδὼν означава спољашњи израз неког или нечега, а то истовремено значи и

103 Ibid. 3, PG 26, 345 C - 347A.

104 Ibid. 348 BC - 349A.

105 Ibid. 348 C - 349A.

106 Ibid. 349 B.

суштинско партиципирање у њему.<sup>107</sup> Син може бити икона Оца, једино ако партиципира у његовој суштини (ἐκ τῆς οὐσίας), то јест уколико му је једносушан (ὁμοούσιος). Име Анђео као ознака за Сина, Атанасију је само повод главној идеји да је Син исте суштине као Отац.

Природа других анђела је потпуно различита у односу на Бога „јер су анђели као што и пише (Јевр 1 14) служећи духови, који се шаљу као помагачи: они најављују људима реч Божију“.<sup>108</sup> Анђели саобраћају као служећи посредници између Бога и Логоса, с једне стране, и људи, с друге. Такву службу врши анђео Гаврил.<sup>109</sup> Они којим се јављао анђео знају о коме се ради; Захарију се јавио анђео, док се Мојсеју или Аврааму јавио Бог.<sup>110</sup> Анђео Господњи се јавља на тај начин што из њега говори сам Бог: „Ако приликом јављања Анђела онај који види и чује глас Божији као што је случај са купином несагоривом – јављао се, наиме, Анђео Господњи у огњу из купине; и Господ зове Мојсеја из купине говорећи: ’Ја сам Бог твојих отаца ...’ (Изд 3 2.6) – то не беше Анђео Авраамовог Бога, него би Бог који је говорио из Анђела. Видив беше Анђео, али из Анђела говораше Бог ... Шта Бог говори – говори кроз Логоса и ни кроз кога другог. Зато што Логос није одвојен од Оца и Очева суштина није му неслична и страна, а то значи да је све што чини дело Оца и Он заједно са Оцем чини творачки акт. Све то што чини Син дар је Оца; и ко је видео Сина зна да приликом тог зора није видео једног Анђела, макар он био већи од свих других и да уопште није створење, него је видео самога Оца. И онај ко је чуо реч зна да је чуо Оца, као што онај кога осветљује одблесак зна да га сунчева светлост обасјава“.<sup>111</sup> Иначе, основна тачка за разумевање Старог и Новог Савеза, по Атанасију, је у следећем исказу: „ништа Отац не чини осим кроз Сина“.<sup>112</sup>

Необично је важно и егзегетски врло проницљиво Атанасијево оспоравање аријанског позивања на Јевр 1 4. Аријанци су на основу тог стиха тврдили да је Син створен. За Атанасија је ово врло важно место. Он прво износи

<sup>107</sup> Оваква констатација се добрим делом противи савременој логици. Тако када се каже да је Христос „икона Бога невидљивог – εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου“ (Кол 1 15), поставља се питање: како неко може бити „икона“ или „слика“ невидљивог. Међутим, овде је реч о једној особености античког погледа на свет. За античку логику „слика“ није само функционално представљање некога или нечег, него је она исјавање – видива „страна“ бића, укључујући суштинско учешће (μετοχή) у њему. Стога εἰκὼν није тек ублажавање, то јест благо поражавање неког/нечег, него унутрашњост, језгро или суштина *onoia koia* или *thoia thia* представља. Први пут се оваква мисао сусреће код Платона на крају *Тимаја* 92с „εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς“ (паралела у односу на Кол 1 15 је врло упечатљива). О јелинском појму εἰκὼν види опширније G. Kittel, ThWNT II, 386-387.

<sup>108</sup> Oratio 3 contra Arianos, PG, 26, 349 C.

<sup>109</sup> Ibid. 349 C.

<sup>110</sup> Ibid. 349 CD-351A.

<sup>111</sup> Ibid. 352 AB.

<sup>112</sup> J. Romanidis, op. cit., 233.

свој херменеутички принцип: „као што важи уопште за читаво Писмо, тако и у овом стиху мора се с посебном пажњом водити рачуна о томе у које време апостол говори, као и на личности и ствари (о којима говори), да не би читалац о овом или нечем другом стекао погрешно знање и одступио од правог смисла ... Ако се, пак, неко у ове ствари добро упути, тада има истинито и здраво јединство у вери“.<sup>113</sup> Атанасије дакле пази на време, личности, као и уопште на, како би се то у савременој библијској науци рекло, *Sitz im Leben* појединих стихова. Временски Христос долази после пророка (Јевр 1 1). Он ступа и после анђела, који су најавили закон (Јевр 7 19; Гал 3 19). Долази да изврши очишћење грехова наших (Јевр 1 3). Управо у овом контексту стоје речи: τὸσοῦτω κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων (Јевр 1 4), и могу се само тако ваљано разумети. Атанасије даље образлаже: „и пошто пророци служажу и преко анђела даде се закон, тако је морао (апостол) нужно навести речи: ’и толико се показа изврснији од анђела’, тиме је хтео рећи да, колико се Син разликује од слуге, толико је узвишенија Синовлјева служба од службе слуге. Ипак, апостол слободно упућује Јеврејима речи правећи разлику између старе и нове службе: ’и толико се показа изврснији од анђела’. Стога он није изједначавајући говорио и рекао: (толико је) већи и узвишенији (постао него анђели) и тиме не мислећи да је он са њима истог рода. (Апостол) је заправо рекао изврснији и тиме је приметно разликовање природе Сина и природе створених ствари“.<sup>114</sup> Нешто даље наставља: „Ако не постоји сродство, онда ’изврснији’ није речен за упоређивање, него за разликовање, ради различитости природе Сина и природе оних (анђела)“.<sup>115</sup> Инсистирањем на речи κρείττων Атанасије жели да покаже разликовање природе Сина од природе остале твари.

Конечно, Атанасије оптужује Арија да се придружује ранијим јеретичким схватањима, Валентина и Карпокарта. Један од њих (Валентин) говорио је да су анђели исте природе са Христом, док је Карпокарт сматрао да су анђели створили свет. Аријанци су управо од њих научили да је Логос Божији (по суштини) једнак са анђелима.<sup>116</sup> Ово је свакако био један од јаких аргумената који уједно показује да су раније само јеретици мислили да је Христос исте природе као и анђели. То значи да доникејски Оци, иако нису имали развијену тријадологију, нису говорили да је Син различите природе у односу на Оца. Управо Атанасије својим ставом да се мора водити рачуна о времену, личностима и стварима, указује на чињеницу да се раније није могло говорити о Христу као у његово доба. Што се, пак, тиче јављања Логоса у лику Анђела Господњег, могли бисмо се

113 Ibid. 124 BC.

114 Ibid. 125 D–128 A.

115 Ibid. 128 BC.

116 Ibid. 129 C.

прикључити мишљењу J. Barbel-a: Уколико су једном Анђелу у Старом Савезу, према Атанасију, приписана таква овлашћења као: спасавање из највеће опасности, благосиљање светом силом, то значи да не наступа обичан анђеоло, него Логос Божији. Логос се назива Анђеоло зато што открива Оца. То се показује тиме што Отац све чини кроз Логоса који је одблесак Очевог и са њиме једносушан. Природа овог „Анђела“ потпуно је различита од осталих анђела и од остале творевине. Ангелогонија је случај у коме се ради о јављању Логоса, то јест његовој спољашњој форми. У суштини остаје глас Божији, глас Бога Оца који се открива кроз својег јединосушног Сина.<sup>117</sup>

Није само Атанасије писао против аријанаца, него се велики број отаца, полемишући против аријанства, позивао на чињеницу да је Син једносушан са Оцем. Богослови овога доба такође су говорили да је Христос не само Бог него и Анђеоло. Један од важнијих отаца из тога периода Иларије Пиктавијски, назван још и „западни Атанасије“, пише „Он стога није да није Бог јер је Анђеоло Божији; а опет није да није Анђеоло Божији јер је Бог. Он више означава познавање личности и разликовање смисла израза бити нерођен и бити рођен, као што и открива поредак небеских тајни“.<sup>118</sup> Наравно, Логос није по природи Анђеоло, него по служби – педагогији и икономији спасења. Иларије у том контексту каже: „то је само поредак у домостроју спасења, а не ознака суштине. Ми не сматрамо да је природа Сина по нечему другачија од природе Оца“.<sup>119</sup> Оштрица Иларијеве егзегезе уперена је против аријанаца, док је основни теолошки мотив указивање на једност природе Оца и Сина.

Пишући против аријанизма Иларије одбацује њихове тезе изводећи јасан теолошко-егзегетски аргумент, донекле сличан Атанасију – да је Син истински Бог: „Анђеоло Божији говори – реч Анђеоло Господњи има двоструко значење, наиме, онај који је Анђеоло и онај чији је он Анђеоло – и не говори онако, на начин који би одговарао значењу његове службе. Јер он каже: ’Умножићу веома семе твоје, и од мноштва се неће избројати’. Умножавање народа представља чињеницу која превазилази овлашћења једног анђела. Писмо сведочи о томе да Анђеоло Божији говори онако како приличи само Богу. Оно га назива именом Господњим којем она (Агара) рече: ’Ти си Бог, Сведишећи’. Прво је Анђеоло Божији, потом Господ и као треће јавља се Бог, јер ’Ти си Бог, Сведишећи’. Онај који је назван Анђеоло Божији исти је Бог и Господ. По пророцима Анђеоло Божији је Весник Велике Одлуке (Ис 9 6). Да би било јасно потпуно разликовање личности, он је назван Анђеоло Божији;

117 J. Barbel, *op. cit.*, 141-142.

118 De Trinitate 4, 33, PL 10, 121AB.

119 *ibid.* 5, 11, PL 10, 136 B.

наиме ко је Бог од Бога, он је и Анђео Божији ...“.<sup>120</sup> Анђео је безгранични Бог. Бог који је обећао Аврааму наследство исти је Бог који се јавио Агари: „Аврааму говораше Бог, а Агари је говорио Анђео. Бог је дакле, ко је и Анђео; јер ко је Анђео Бог је, од Бога рођен. Он је назван Анђео Божији, зато што је Анђео Великог Савета“.<sup>121</sup>

Исти закључак извучи Иларије из Авраамовог односа према тројници тајанствених гостију: „Тако је дакле тај, који је преко налога велике вести Божији Анђео, чија је суштина и име Бог. Име је, наиме, суштина, јер се имену не придодaje суштина“.<sup>122</sup> За разлику од суштине – која је божанска – Синова служба је анђеоска: „Закон је хтео, или пре, Бог је хтео преко закона да открије личност Оца и стога је Син означен као Анђео, то јест Гласник Очев. Име ’гласник’ означава службу“.<sup>123</sup> Још један Иларијев доказ заснован на Писму је необично занимљив. Он се позива на Септуагинтин текст Јер 17 9 „Човек је он, и ко ће га познати?“<sup>124</sup> и констатује да се ради о Богу који се јавио на земљи и боравио међу људима. Стога расуђује: „како мислиш да се ове речи могу разумети: ’Бога нико никад није видео, Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави’ (Јн 1 18). Јеремија је још унапред најавио Бога који је виђен на земљи и који је боравио међу људима? Сасвим је јасно да је Отац видив само Сину. Ко је дакле тај, који је виђен на земљи и који је боравио међу људима? Сигурно је то наш Бог, који је видив човеку“.<sup>125</sup> Немогућност виђења Оца није више основни разлог што се старосавезне теофаније односе на Сина. Феномен старосавезних теофанија за Иларија је јасан доказ да је Син истински Бог, а не да то није његово разликовање и подређеност Оцу, као код апологета и Новацијана.<sup>126</sup> Коначно, Иларије се оштро осврће против аријанаца речима: „није сасвим мањи Онај који своје биће прима од Великог који му то биће даје“.<sup>127</sup>

У Старом Савезу постојали су и други анђели, али Син се ипак од њих сасвим разликује јер је Он, према схватању Амвросија Миланског, од вечности: „Христос је стално, о томе Мојсеј говори: ’Који јесте, он ме посла’ (Изд 3 14). Да ли је то био Гаврил, Рафаил или неки други од анђела? Ипак за њих, којих некада није било, не може се на исти начин рећи да су били стално“.<sup>128</sup> Амвросије се овде непосредно усмерава против аријанаца.

120 Ibid. 4, 23, PL 10, 113C – 114A.

121 Ibid. 4, 24, PL 10, 114C.

122 Ibid. 4, 24, PL 10, 116B.

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

124 ἄνθρωπος ἐστὶν καὶ τίς γνώσεται αὐτόν.

125 Ibid. 4, 42, PL 10, 127 A – 128 A.

126 Уп. J. Barbel, op. cit., 149.

127 De Trinitate 9, 54, PL 10, 325 A.

128 De fide 5, 26, PL 16, 654 B.



Нешто пре тога Амвросије тумачи јављање Анђела Господњег Мојсеју из купине. Ово тумачење уперено је у истом смеру: „Он је Бог Авраамов, Бог Исаков, Бог Јаковљев, који се јавио из купине и рекао Мојсеју: ’Онај који јесте, послао ме’ (Изл 3 14). Отац не бејаше у купини, нити с оцима у пустињи, него је Син говорио са Мојсејем. О њему Стефан говори ’Ово је онај што беше у Цркви у пустињи са Анђелом’ (Дап 7 38). Он је тај који је дао Закон и који је рекао Мојсеју следеће речи: ’Ја са Бог Авраамов, Бог Исаков, Бог Јаковљев’ (Изл 3 16). Он је Бог патријараха, он је Бог пророка“.<sup>129</sup> Такође Божије заклињање пред Авраамом јесте доказ да су Отац и Син једно Божанство: „не може се рећи да је Христос по Божанству мањи. Он је сам рекао Аврааму: ’Собом се заклек’ (Пост 22 16). Апостол показује да онај који се собом заклиње не може бити мањи (Јевр 6 13)“.<sup>130</sup> Богојављања у Старом Савезу су дела Сина; она су уједно доказ јединства Бога, односно онтолошке једнакости Оца и Сина.

Такође се у *Апостолским усџановама* старосавезна богојављања тумаче христолошки: „Мојсеј посведочи Христа, када рече ’Господ задржа ватру од Господа и пусти кишу’ (Пост 19 24). Њега је Јаков видео као човека и за њега је рекао ’Видех Бога лицем у лице, и душа се моја спаси’ (32 30). Авраам, примивши га као госта, спозна да је Он судија и Господ (Пост 18 25.27). Мојсеј га је видео у горећој купини“.<sup>131</sup> Јављање Војводе војске Господње Исусу Навину карактерисано је као јављање Христа: „Исус ... га је видео као Војводу војске и Силу Божију, наоружаног да га подржи у освајању Јерихона“.<sup>132</sup> Сам се Христос, поред других имена, назива Анђео: „Језекил и други пророци свагда су тврдили да је Месија: Господ, цар, Судија, Законодавац, Анђео Очев, једини Син Божији“.<sup>133</sup>

Период између Никејског сабора (325) и Цариградског (381), с теолошког аспекта, карактеристичан је по жестокој борби против аријанства. Многи оци су својим писањем узели активно учешће у борби против те јереси. Као што смо видели оци су се позивали на Писмо – често и врло аргументовано. Наравно, био је то период када су се из разумљивих разлога „истине хришћанског Вјерују“ морале образложити другачијим језиком. Аријанство је, по речима Флоровског, пред богословско сазнање поставило философски задатак. Црква је на аријанску саблазан одговорила управо философским појмовима и речима.<sup>134</sup> По наводима историчара Сократа, већ је свети Алек-

<sup>129</sup> Ibid. 1, 13, PL 16, 548 AB.

<sup>130</sup> Ibid. 2, 8, PL 16, 573 AB.

<sup>131</sup> Constitut. Apost. 5, 20, PG I, 898.

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> Г. Флоровски, Источни оци IV века, 16.

сандар Александријски, избличавајући Арија „богословствовао философски“.<sup>135</sup> Отачка егзегеза темељила се на теолошким поставкама које је требало образлагати философским појмовима. Спор са аријанством беше спор за премошћавање и превазилажење ексклузивног монотеизма.

Још од Јустина, а пре њега и Филона, библијско *Вјерују* се почело образлагати језиком савременог јелинизма. Ово пак није значило да је реч о синкретизму. Један велики познавалац овог феномена писао је: „Који год су народи јелинистичког света усвојили име јелинског божанства за сопственог бога, долазило је до религијског синкретизма, док то исто у јеврејском случају значи искључиво прилагођавање језика“.<sup>136</sup> Библијски теолози били су стари Израилци чији се језик у много чему разликовао од јелинског. У време кад се реч Божија преносила и тумачила унутар израилске заједнице није било потребе да се она излаже језиком дискурзивне мисли, сем тога, за то нису били способни ни сами библијски писци јер су се и сами кретали у једном другом мисаоном свету, који се обично назива митолошко-сликовити начин размишљања.<sup>137</sup> Међутим, у време јелинизма, када су Јевреји ступили у непосредни додир са јелинском философијом и културом, односно када су и сами били заплуснути њиховим утицајем, поготово они из дијаспоре, јавила се потреба да се истине библијске вере образложе на нови начин. Најбољи пример је учени александријски Јеврејин – Филон.

Од раних хришћанских писаца на овом пољу је најистакнутији Јустин Философ. Слично су поступали и каснији оци. Дуго се међу западним научницима говорило да је дошло до такозване „јелинизације хришћанства“, посебно источне Цркве. Међутим, ова констатација је поприлично нејасна и отвара читав број питања, којима се ми из разумљивих разлога овде нећемо посебно бавити.<sup>138</sup> Чињеница је да су се оци у доброј мери служили богатим метафизичким арсеналом јелинске философске мисли; они су истине вере излагали језиком савременог јелинизма. С једне стране, то је био једини начин да се тадашњем човеку приближи тајна библијског Бога, а с друге, сами оци су били Јелини – људи другачијег менталног склопа у односу на библијске писце. Међутим, оци су се жестоко борили против са-

<sup>135</sup> Уп. *Historia Ecclesiastica*, PG 67, 44-53.

<sup>136</sup> Н. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I*, Cambridge 1948, 13.

<sup>137</sup> О феномену митолошко-сликовитог начина размишљања опширније видети код: Th. Boman, *Das Hebraische Denken im Vergleich mit griechischen*, Göttingen 1968; J. L. McKenzie, *Geist und Welt des Alten Testaments*, Luzern 1962.

<sup>138</sup> Занимљива размишљања на ову тему видети код: Е. Р. Meijering, *Wie platonisierten Christen?*, *God Being History*, New York 1975, 133-146. Српски превод овог чланка под насловом: *Како су иллатонизовали хришћани*, *Беседа* 6, 2004, 71-79; Н. Dörrie, „Was ist spätantiker Platonismus?“ – *Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, *ThRs* 36 (1971) 285-302.

временог јелинизма и јеретичких саблазни, које су у много чему зависне од јелинизма. У основи, било је то превазилажење јелинизма, што је нарочито видно у „покрштавању“ старих философских израза.<sup>139</sup> Без давања адекватног одговора који је нужно претпостављао употребу већ развијеног логичког апарата, хришћанска вера би у јелинском свету била перципирана као једна од мистеријских религија древног Истока, а једна од основних еванђељских истина, да је Христос дошао да спаси свакога ко у њега поверује, била би сасвим обесмишљана. Оци су из перспективе библијске теологије и црквеног опита превазилазили метафизичке системе јелинских мислилаца и градили нове богословске синтезе да би што јасније изложили тајну библијске истине. Додуше, још у то време било је приговора да се уводе нови изрази страни Писму.<sup>140</sup> Ипак, такви гласови нису наишли на јаче одјеке. Земаљски ход Цркве су у доброј мери диктирале њене стварне потребе да тадашњем човеку посведочи тајну тројичног Бога.

### 1. 3. Пост-никејски оци

Почетком друге половине четвртог века, док је још свети Атанасије водио жестоку борбу против аријанаца, а у време силних теолошких вртлога, на богословску сцену ступили су велики оци древне Кападокије – Василије Велики, Григорије Богослов и Григорије Ниски. Тешко је измерити њихов допринос теологији Цркве, не само четвртог века него и уопште. Њихов богословски ангажман посебно је значајан на пољу тријадологије где је пре свих свети Василије разјаснио извесне недоречености никејског богословља. Кападокијску схему „једна суштина“ и „три ипостаси“ Црква је прихватила и признала као тачно одређивање Тројичне вере коју поседује. Величину овог доприноса у још већој мери потврђује чињеница да је то било доба када су залихе јелинских философских појмова биле недовољне за јасно богословско исповедање.<sup>141</sup> Кападокијци су се рвали са две велике саблазни: прикривеним монархијским модализмом који је стално претио да дотадашњи израз „три лица“ буде схваћен у савелијанском смислу и аријанством које је исто у основи било враћање на „јеврејски монотеизам“.

У свом догматско полемичком спису *Против Евномија* Василије Велики оповргава Евномијево „Апологије“ у којима, он као и раније Арије, тврди да је Син створен. Насупрот таквом ставу, Василије наглашава да је Син извор и узрок живота све творевине. Као такав Логос је још од почетка савечан Оцу. Међутим, пошто је Логос извор живота, Он стално општи са светом. У Старом Савезу Логос се јављао као Анђео Господњи, Анђео Великог

139 Ово се најјасније види у преформулисању старијих израза  $\epsilon\lambda\theta\epsilon\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  и  $\delta\iota\upsilon\omicron\sigma\alpha$ . Посебно заслуге за то имају Кападокијци, а пре свих свети Василије.

<sup>140</sup> Уп. М. Werner, op. cit., 385.

<sup>141</sup> Опширније Г. Флоровски, *Источни оци IV века*, 82.

Савета и Бог: „наиме, стоји записано да се Мојсеју из огњене купине јавио Анђео Господњи. Одмах се, после поменутог јављања Анђела у Писму, зачуо глас Божији. (Бог) рече (по извештају Писма) Мојсеју: ’Ја сам Бог оца твога Авраама’ и затим додаје ’Ја сам Онај који јесте’ (Изд 3 6). Ко је тај, који је истовремено Анђео и Бог? Није ли он онај, о коме смо већ учили да му је име ’Анђео Великог Савета’? ... Ако је он касније постао Анђео Великог Савета, онда се раније није устручавао (једноставног) именована Анђео. Наравно, ово није једино место где налазимо да се наш Господ у Писму назива Анђелом и Богом. Такође, када је својим женама објашњавао јављање Јаков казиваше: ’И рече ми Анђео Божији’ (Пост 31 11). Ускоро после тога чујемо речи истог Анђела: ’Ја сам Бог, који ти се на овом месту јавио и где си ми уљем помазао камен’ (Пост 31 13). А код ступа рекао је Јакову: ’Ја сам Господ, Бог оца твога Авраама и Бог Исаков’ (Пост 28 13). Исти, дакле који се овде назива Анђелом, са тим каже да се он јавио Јакову. Тиме је сваком јасно да се ради о Јединородном, јер исти (иста личност) се назива Анђео и Бог, Он који се показивао људима од кољена до кољена и светим јављао вољу Божију. Онај који се насупрот Мојсеја показао као Онај који јесте не може бити нико други него Божији Логос који од почетка беше у Бога“.<sup>142</sup> Старосавезна богојављања су дела Сина, који је једносушан Оцу и управо она на извештај начин сведоче о вечности Сина.

За Василија је Христос истоветан са Анђелом Господњим, то јест Логосом пре оваплоћења.<sup>143</sup> Логос је, пре оваплоћења, у лику Анђела саопштавао људима вољу Божију. Слично Василију Великом расуђивао је његов пријатељ и саборац – Григорије Назијанзин. Григорије је крајем четвртог века саставио своју *Другу васкршњу бесегу* у којој, описујући визију пророка Авакума, бележи: „Сам Он (Христос) јесте истинити Арханђел Очевог Великог Савета“.<sup>144</sup> Чињеницу да је Христос, односно превечни Логос Анђео Великог Савета, који саопштава вољу Очевој још упечатљивије и теолошко-егзегетски аргументованије наглашава, млађи брат Василија Великог, велики хришћански мистик и теолог – Григорије Ниски.

После смрти светог Василија, „најоштроумнији од свих аријанаца“ – Евномије<sup>145</sup> – написао је своју такозвану *Ἀπολογία πρὸς ἀπολογίας*. У братовљеву одбрану на њу је одговорио свети Григорије Ниски.<sup>146</sup> Евномије је био радикални аријанац. Доказујући створеност Сина, он се такође позивао на старосавезна богојављања. У његовом исповедању вере које

<sup>142</sup> Adversus Eunomium 2, 18, PG 29, 609 BC и 612 A.

<sup>143</sup> уп. I. Bentschev, Engelikonon, Luzern 1999, 172.

<sup>144</sup> In Sanctum Pascha, Or. 45, PG 36, 624.

<sup>145</sup> K. Holl, Amphilochius von Ikonium, 121.

<sup>146</sup> Спис Григорија Ниског Contra Eunomium наводили смо према W. Jaeger, Grigorii Nysseni Opera 2, Berlin 1921, VIII ff.

је сачувано<sup>147</sup> стоји: „Он (Син) није пре рађања назван његовим Сином, он је постао пре сваке твари и није нестворен“.<sup>148</sup> Он „је био у почетку, али није без почетка“.<sup>149</sup> Њему се приписује „уништавање човечанства за време потопа, зазирање Содома ватром и кажњавање Египћана“.<sup>150</sup> „Он је дао закон по наредби вечнога Бога“ и „он је у време пророка говорио са праоцима“.<sup>151</sup> Према Григоријевом сведочењу, Евномије је сматрао да је Син далеко испод природе Бога Оца, као што је природа анђела испод Сина. Григорије бележи: „Тиме што је он назван Анђелом, по учењу Евномије, јасно је да он саопштава Реч и ко је Онај који јесте. Тиме што се назива Бог, показује се његова узвишеност у односу на осталу твар. Јер онај који је Бог изнад сваке твари, која је кроз њега постала, јесте Анђео Божији који је изнад свега“.<sup>152</sup> Растојање између Сина и Оца „на доле“, као и Сина и остале твари „на горе“ јасно је наглашено. Однос Сина према Оцу исказан је у речи Анђео, док је однос Сина према твари изражен у речи Бог.<sup>153</sup>

Григорије реч Анђео у овом контексту сматра неадекватном и нетачном. Позивајући се на Јевр 1 6 он показује узвишеност Логоса изнад анђела.<sup>154</sup> Стога Григорије однос Отац-Син-твар сагледава на следећи начин: „Однос Сина према твари је однос Бога према твари. Однос Сина према Богу-Оцу је одређен у речи Анђео: Он је Анђео Онога који јесте“.<sup>155</sup> Док је Евномије реч анђео задржао као означавање односа Сина према Оцу (укључујући Синову надређеност над ’другим’ анђелима), дотле је покушао да продуби реч Бог као означавање односа Сина наспрам остатка творевине.<sup>156</sup> Пример Мојсеја указује на то да Божије име у пренесеном смислу не треба бити схваћено у свом пуном значењу када је реч о Сину. Мојсеј, иако човек, представљен је као Бог фараонов (уп. Изл 7 1). То значи да се Мојсеј на основу моћи којом располаже уздиже и назива Бог. У истом смислу ово важи и за Сина Божијег: он је Анђео уздигнут над осталом твари једино кроз вла-

<sup>147</sup> Остало је у две форме: текст А, по Н. de Valois штампано код Mansi 3, 645ff; текст Б, сачуван у *Refutatio Confessionis Eunomii*. Овде се наводи текст Б.

<sup>148</sup> *Ref. conf. Eunomii* 325, 26-28 (Jaeger)

<sup>149</sup> *Ibid.* 341, 19 (Jaeger). Евномије даље за Сина каже: Он је „сличан Оцу посебном сличности и посебним значењем“ (355, 26-28), „није као Отац Оцу, јер не постоје два Оца“, „не као нерођени нерођеном“ (358, 2f). „Син је слика и печат дејства и моћи Сведржитеља“ (362, 7f), „печат дела, речи и одлуке Оца“ (362, 13f).

<sup>150</sup> *Ibid.* 363, 21-24 (Jaeger)

<sup>151</sup> *Ref. conf. Eunomii* 3, 648 (Mansi).

<sup>152</sup> *Contra Eunomium* 3, 9, 27 (259, 10-21 Jaeger).

<sup>153</sup> J. Barbel, *op. cit.*, 117.

<sup>154</sup> *Contra Eunomium* 3, 9, 28.29 (259f. Jaeger).

<sup>155</sup> *Ibid.* 3, 9, 33, 261, 20ff. (Jaeger).

<sup>156</sup> J. Barbel, *op. cit.*, 117-118.

ст којом располаже, „јер небеса и анђели и све што постоји од творевине дело су овог дела, кроз њега створено заповешћу Оца“.<sup>157</sup> Насупрот оваквом схватању, Григорије указује на то да је управо Мојсеј умољавао Господа да он сам преузме вођење народа Израила,<sup>158</sup> а не да за то овласти анђела. Уколико Мојсеј одбацује Анђела, а исти са њим разговара и постаје његов пратилац и вођа народа, онда се тим сасвим јасно указује на чињеницу да је Онај који се открио именом *Онај који јесте* сам јединородни Бог.<sup>159</sup> Ко би се овом противио, морао би да тврди или да Син никада није помагао Мојсеју или да је Син Онај који јесте. Прво је немогуће, а и противи се мишљењу Евномија; док је друго управо мишљење самог Григорија.<sup>160</sup>

Ниски владика енергично одбацује Евномијево схватање Сина као анђеоског бића. Међутим, само означавање Сина као *ἄγγελος* он сматра исправним. Григорије понире у саму суштину значења речи Анђео, схватајући је као ознаку за службу „јер исто јасно кажемо да се пророк у настојању да људима објави тајну Христа назива Анђео Онога који јесте (уп. Аг 1 13)“.<sup>161</sup> Повлачећи паралелу са Христовом улогом у Божијем саобраћању са светом, поготово са његовим откривањем Оца свету и саопштавањем људима воље Очево, проницљиво додаје: „Као што је наша реч сведок покретања духа и истовремено његов гласник, тако и истински Логос, који је на почетку објавио Одлуку сопственог Оца – на основу службе гласника – носи име Анђео“.<sup>162</sup> Син је гласник Очево одлуке, он је истовремено као Онај који јесте Бог, једнак Оцу.<sup>163</sup> Христос је, дакле, по домостроју спасења Анђео Очев, односно самом чињеницом оваплоћења и „силаска међу људе“ Он свету саопштава одлуку савечног Оца.

Употреба речи Анђео за Сина Божијег је идентична употреби неких других имена која му се могу придевати. Григорије у том контексту расуђује „Он се стога у истом смислу назива Анђео и Реч, Печат и Слика, јер кроз њега се открива доброта Очево. Како, наиме, Анђео постаје нечији гласник, тако и реч открива свој скривени смисао, исто и печат у отиску показује узор,

<sup>157</sup> Eunomii liber apologeticus 17, PG 30, 852 C.

<sup>158</sup> Григорије се овде сасвим извесно, као доказ из Писма, ослањао на Изл 34 9 као и донекле на Изл 33 (2).12-16 и можда Пнз 26 8 (уп. Ис 63 9).

<sup>159</sup> Contra Eunomium 3, 9, 34ff, 262, 17- 263, 1 (Jaeger).

<sup>160</sup> J. Barbel, op. cit., 118.

<sup>161</sup> Contra Eunomium 3, 9, 37, 263, 16-21 (Jaeger).

<sup>162</sup> ἀλλ' ὡσπερ ὁ ἡμέτερος λόγος τῶν τοῦ νοῦ κινήματων μηνυτής τε καὶ ἄγγελος γίνεται, οὕτω φαιμέν καὶ τὸν ἀληθινὸν λόγον τὸν ἐν ἀρχῇ ὄντα διαλλέλοντα τοῦ ἰδίου πατρὸς τὴν βουλήν τῇ ἐνεργείᾳ τῆς ἀγγελίας ἐπονομαζόμενον ἄγγελον λέγεσθαι (Ibid. 263, 21-25 Jaeger).

<sup>163</sup> Ibid. 3, 9, 38, 263f.264, 3-6 (Jaeger). На другом месту Григорије каже: „Њега Исаија назива Анђео Великог Савета (9 6), велики саветник и силни и моћни Бог. Али ко је саветник Божији, ако није Син који је исте природе, моћи и части? ...“ (Fragmenta, PG 46, 1117).

као што и слика кроз себе открива лепоту онога ко је насликан; тако су све ове ознаке за означавање онога који је означен једнако вредне. Због тога је име Анђео приложено Ономе који јесте. Он се назива Анђео, јер је посланик Очево. Али као Онај који јесте он нема имена које открива његову суштину, него је Он изнад сваког појма<sup>164</sup>. Свако име Божије означава Његову силу. Занимљиво је да Григорије касније у раскривању Тројичности исходи из појма силе: Син и Дух су силе, али силе „које суштаствено постоје“, то јест ипостаси.<sup>165</sup> На једном другом месту код Ниског стоји: „Ако је Анђео био само један од служећих сила, како је могуће да он сам себе назива Богом? Зар он није био Син Божији и Анђео Очево, то јест Гласник као што открива дубљи смисао речи? – То се, наиме, открива у дубљем смислу“.<sup>166</sup> Овим се искључује свако погрешно тумачење речи Анђео када се односи на Сина.

Управо у тријадолошким расправама, не само против антитринитараца и аријанаца,<sup>167</sup> него раније и Јевреја, лик старосавезног Анђела Господњег појашњава тајну Христа. Истовремено јављање Логоса са Богом Оцем већ у Старом Савезу сведочи о томе да Бог није монада која се открива у различитим улогама, него је тројичан. Бог Логос се јављао пре оваплоћења. Превечни Логос се у Старом Савезу јављао у лику Анђела Господњег, ангелофаније су логософаније, односно теофаније. Управо стога што је једносуштан Оцу, он као одблесак Очево открива Оца. Открива га јер је једносушан са Оцем. Јустиново позивање на Анђела Господњег и указивање на то да се у његовом лику јављао „други“ Бог, уперено је против јеврејског ексклузивног монотеизма коме су иначе нагињали каснији монархијани и аријанци.

<sup>164</sup> Ibid. 3, 9, 40, 41, 264, 19-30 (Jaeger).

<sup>165</sup> Уп. Г. Флоровски, Источни оци IV века, 154.

<sup>166</sup> Fragmenta, PG 46, 1117.

<sup>167</sup> Оци су се у сучељавању са аријанизмом и његовим каснијим варијацијама и даље позивали на Анђела Господњег и тумачили га у христолошком смислу. Један од занимљивих случајева дешавао се на далеком латинском Западу – Шпанији. Наиме, Исидор Севиљски се у борби против аријанизма позивао на Писмо указујући да се име Анђео односи на Сина: „ради објаве Очево и његово сопствене воље. Стога се он и зове код пророка Анђео Великог Савета (Ис 9 6), иако је он Господ и Бог анђела“ (Етум. 7, 2, 34). Слично звучи и његово објашњење на Прем: „Тамо где у Писму стално за Бога стоји да је Анђео, ту се не говори о Оцу или Духу Светом, него се под тим разумева само Син, ради испуњавања оваплоћења“ (Sentent. Libr. 1, 25, PL 83, 558A). Ипак, и поред овога Исидор чак и Светог Духа назива Анђео: „из његових дела види се да је и Дух Свети Анђео, јер се каже ‘и јавиће вам оно што долази’... Тако су се Лоту јавила два Анђела, под којим разумемо Сина и Светог Духа; док за Оца нигде не стоји да је послан“ (Етум. 7, 3, 9). Помало је зачуђујуће да је Исидор, иако борећи се против аријанизма, старосавезног Анђела изгледа схватао као твар кроз коју се јављао вечни Логос. Сличну мисао исказао је и папа Григорије Велики: „Нигде Писмо не назива Оца, ни Духа (Анђелом), него се само Син назива Анђео због пророштва о његовом оваплоћењу“ (Moral. Libr. 28, 1, 3, PL 76, 451BC). Иначе, Григорије је сматрао да се Логос јављао кроз створеног анђела. Ово је било становиште латинских отаца Августина и Јеронима.

У периоду после Никеје и Цариграда полако је престајало интересовање за теолошко-егзегетску аргументацију у којој је старосавезни Анђеос Господњи сагледаван као јављање Бога Логоса пре оваплоћења. Свакако није тачна констатација М. Werner-а да се то десило због аријанске јереси и њиховог позивања на такву егзегезу,<sup>168</sup> мада нису сасвим искључени извесни психолошки мотиви. Заправо реч је о нечем сасвим другом. У четвртм веку је коначно саборски обликована и богословски осмишљена тријадологија, односно тријадологијом је коначно дефинисан међусобни однос унутар Свете Тројице. Сада се жариште теолошких расправа померило у област христологије и то из потпуно разумљивих разлога; пред Цркву је искрсао нови проблем оличен у лику Аполинарија Лаодикијског. Тајна Христа сагледава се из једне нове перспективе, то јест покреће се ново питање: шта је Христос „по себи“, то јест као Богочовек изван његовог односа са остале две Личности Свете Тројице. Христос се сада сагледава из перспективе оваплоћења, док се тријадологија више бави Логосом независно од оваплоћења. За таква теолошка питања лик Анђела Господњег није могао да игра посебно важну улогу, односно довођење Христа у било какву везу са Анђелом, могло је да доведе до нових саблазни. У христолошким споровима оци Цркве су указивали на то да Христос има божанску и човечанску природу, он је савршени Бог и савршени човек. Чак су могли да постоје и озбиљни разлози за избегавање ангелолошких мотива, што се показује и у византијском иконопису тога доба. Поново су се могла појавити мишљења да је Христос не само Анђеос по служби него и природи.<sup>169</sup> То би свакако доводило до нових потреса који би додатно уздрмавали Цркву. Будући да је то могла да буде реална опасност, у отачкој теолошко-егзегетској аргументацији, изостају ангелолошки мотиви.

Ипак, оци нису богословствовали искључиво услед чињенице да су их на то изазвала погрешна учења јеретика – „фактор споља“. Тако нпр. Атанасије Велики у својим делима пре свега разматра и оповргава аријанске закључке и њихова позивања на Писмо. Истовремено, за светог Атанасија је тројично исповедање и *унушарња ѿшреба* за богословским раскривањем тајне Свете Тројице.<sup>170</sup> Исто се види и у Атанасијевој христологији која је на специфичан начин развијена, иако је настала много пре великих христолошких расправа.

#### 1. 4. Каснили оци

Након великих тријадолошких спорова ређе се у отачкој литератури могу

<sup>168</sup> М. Werner, op. cit., 321.371-388.

<sup>169</sup> Уп. Г. Флоровский, О почитании Софии, 490.

<sup>170</sup> Уп. Г. Флоровски, Источни оци IV века, 43.



наћи христолошка тумачења лика старосавезног Анђела Господњег. Ипак, било је и даље отаца који су у јављању старосавезног Анђела видели Логоса. Јован Златоусти јављање Анђела Господњег у горећој купини тумачи: „Сина Божијег назва Анђео, као што га исто назива човек“,<sup>171</sup> и одмах додаје да речи: „Ја сам Бог отаца твојих ... показују, да онај који се јавио беше Анђео Великог Савета“.<sup>172</sup> Занимљиво је да Златоусти такве старосавезне теофаније тумачи као јављање привидног лика, односно Син се не јавља стварно, него у виду Анђела.<sup>173</sup> Код Епифанија Кипарског име Анђео исто се односи на Сина. Он се назива врата, пут итд., али и Анђео: „Он се назива Анђео, зато што је Анђео Великог Савета“.<sup>174</sup> Епифаније указује на вишезначност имена Анђео: „Двосмислено је значење речи ἄγγελος. Рава је примила ’анђела’, а ипак посланици не бејаху анђели, него је требало да извести о месту (ИНав 2 1). Тако је исто и Јединородни, саопштавајући свету Велику одлуку, Анђео Великог Савета, јер Очево вољу саопштава људима“.<sup>175</sup> Ова мисао уперена је против аријанаца и њиховог погрешног тумачења речи анђео.

Александријски папа Кирил у Јаковљевом благосиљању Јосифових синова (Пост 48 16)<sup>176</sup> примећује да се „речју Бог означава Отац; а реч Анђео се односи на Логоса, који од њега потиче. Он (Јаков) је, наиме, знао да је назван именом Анђео Великог Савета. Јасно је да је он мислио на Сина, а не на (обичног) анђела, као што то обично важи“.<sup>177</sup> Анђео са којим се Јаков рвао беше Бог (Пост 32 24cc), као што показују Јаковљеве речи ’Видех Бога лицем у лице’ (Пост 32 30). По Кирилу, исто важи за Пост 28 25; 11 7; 32 19 где се стално име Бог односи на Анђела.<sup>178</sup> Логос је пустио на Содом и Гомор сумпорну кишу,<sup>179</sup> јавио се у Мамријској равници и несагоривој

<sup>171</sup> Hom. in Act. Apost. 16, 3, PG 60, 130.

<sup>172</sup> Ibid. 130.

<sup>173</sup> Уп. Hom. In Gen. 58, PG 54, 510. Могуће је да је овакво Златоустово мишљење, који је био велики пастир Цркве, управо било условљено евентуалним опасностима погрешног схватања Христа као Богочовека.

<sup>174</sup> Panarion 69, 35, 2, PG 42, 256D-257A.

<sup>175</sup> Ibid 69, 35, 3, 257A.

<sup>176</sup> Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate 12, PG 75, 193 D. 196 A.

<sup>177</sup> Занимљиво је да ово место на сличан начин тумачи и G. von Rad. По његовом мишљењу, Анђео из Пост 48 15b, који се појављује након двоструког помињања Бог, није Јахвеу подређено биће, него је *mal'ak* такође Јахве, али за разлику од уобичајених представа о Јахвеу, он је Јахве у чину спасења (*gg'aal*): (Theologie des Alten Testaments I, München 41966, 300). G. von Rad-у недостаје христолошки концепт.

<sup>178</sup> Уп. Thesaurus. 12, PG 75, 193 D, 196 A.

<sup>179</sup> Comm. in Joh. 1, PG 73, 36.

купини;<sup>180</sup> он је Анђео Великог Савета.<sup>181</sup> Кирил насупрот аријанском док-азивању створености Сина на основу Јевр 1 3.4, указује да се ово поређење Сина и Анђела не дешава у равни природа, него се пореде дела Сина у односу на анђеле.<sup>182</sup> На крају, полемишући против аријанаца, Кирил пита „како је могуће поред тако велике разлике између Сина и анђела сматрати да су они исте природе, када за тако нешто не постоји никакав разлог“.<sup>183</sup>

Старосавезна богојављања односе се на Сина и она су, према Теодориту Кирском, доказ вечног постојања Сина. Тумачећи јављање Анђела Господњег Мојсеју, Теодорит записује: „читав приказ (Изл 3 2–16) показује да је он Бог који се јавио. Писмо га назива Анђелом да би нас подучило да онај који се јавио није Бог-Отац, него јединородни Син, Анђео Великог Савета, који је својим ученицима рекао: Све вам казах, што сам чуо од Оца“.<sup>184</sup> Анђео може да буде Син и он јесте Очево Анђео, док Отац не може бити ничији Анђео. Такође се и у зборнику дела у науци познатом са именом *Corpus Aegeraticum* говорило о Христу као старосавезном Анђелу Великог Савета који је људима саопштавао вољу Очево: „Христос је сам делом спасења у хијерархији откривења назван Анђео Великог Савета. Истина је да је Он на свој начин анђелима саопштио да нам је најавио све што је чуо од Оца“.<sup>185</sup> Творац велике христолошке синтезе, свети Максим Исповедник, тумачио је „Савет“ Божији где је Христос „Анђео“, у тријадолошком смислу (уп. Еф 1 9).<sup>186</sup> Максим у Шездесетом одговору Таласију бележи: „То је тајна која обухвата све векове, и која се пројављује наднеизмено и надбескрајно предпостојећи пре векова Велики Божији Савет, којег је Анђео постао сами суштински Логос Божији“.<sup>187</sup> Христос обзнањује вољу Божију. Још један отац византијске епохе говорио је о Христу као Анђелу Великог Савета. Наиме, свети Теодор Студит, ослањајући се на Григорија Богослова, каже: „Заиста је Христос истинити Арханђел Очевог Великог Савета као истински Господ и Бог сила“.<sup>188</sup>

Иако ређе и без неке посебне теолошко-егзегетске аргументације

<sup>180</sup> Уп. Thesaurus. 13, PG 75, 216 CD.

<sup>181</sup> De adoratione in spiritu 3, PG 68, 272.

<sup>182</sup> Thesaurus. 20, PG 75, 337D – 340 A.

<sup>183</sup> Ibid. 353C.

<sup>184</sup> Quaest. in. Ex., PG 80, 228.

<sup>185</sup> De coel., 4, 4, PG 3, 181D.

<sup>186</sup> Уп. Ch. Schönborn, Die Christusikone, Eine theologische Einführung, Schaffhausen 1984, 107. 127.

<sup>187</sup> PG 90, 621.

<sup>188</sup> Orat. 10, PG 99, 741D. Теодор, иначе, наглашава да небеске силе служе Христу на сваки начин и на сваком месту (уп. L. Heiser, Die Engel im Glauben der Orthodoxie, Trier 1976, 87).

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

### *1. 5. ХРИСТОС КАО АНЂЕО У ИКОНОГРАФИЈИ И БОГОСЛУЖБЕНИМ ТЕКСТОВИМА*

Библијски текстови нису тумачени од стране светих отаца само у смислу писане речи, већ су старосавезне идеје Анђела Господњег, односно Анђела Великог Савета добијале христоролошки карактер и у том духу интерпретиране и у црквеној иконографији и литургијским текстовима. Позадина такве интерпретације била је теолошка. У савременој библијској науци појавила се новија метода позната под именом *Wirkungsgeschichte* која се више концентрише на утицај (учинак) и рецепцију библијских текстова у разним сферама живота.<sup>189</sup> Ова метода односи се на црквену праксу, литургијске моменте, историју Цркве, литературу и уметност.<sup>190</sup> Када је реч о учинку христоролошког тумачења лика Великог Анђела, посебно су занимљиви иконографија и неки богослужбени текстови. Лик старосавезног Анђела може се препознати у неким изображавањима Христа; Анђео се на својеврстан начин утапа у ангеломорфне представе Богочовека. Христос се у неким периодима хришћанске уметности изображавао као Анђео Великог Савета. Иста титула Христу се придевала и у појединим богослужбеним текстовима.

С обзиром да су се оци прва четири века у својим теолошко-егзегетским просуђивањима често позивали на старосавезног Анђела Господњег, као предоваплоћенско јављање Логоса, логично би било претпоставити да је и у ранохришћанској иконографији било симболичких приказивања Христа као Анђела Господњег, то јест Анђела Великог Савета. Ову мисао нарочито поткрепљује чињеница да је ранохришћанска уметност обиловала симболизмом и уопште честим коришћењем старосавезних мотива. У такв-

<sup>189</sup> Разматрање библијских текстова из перспективе њиховог учинка и примене, јесте егзегетска метода која се развила у последњих тридесетак година. Њени главни представници и уједно утемељивачи су: P. Stuhlmacher, *Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments*, Zürich – Neukirchen 1972, 11-55; H. T. Wrege, *Wirkungsgeschichte des Evangeliums: Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten*, Göttingen 1981; U. Luz, *Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese*, BThZ 2, 1985, 18-32; J. Gnilka, *Zur Interpretation der Bibel – die Wirkungsgeschichte, Interpretation of the Bible*, Ljubljana 1998, 1589-1600.

<sup>190</sup> J. Gnilka, *op. cit.*, 1590.

ом теолошко-уметничком обзорју Христос је могао бити представљан ангелообразно. У рановизантијској иконографији такође је било мотива у којима је Христос као Премудрост и Логос Божији изображаван под видом Анђела Великог Савета.<sup>191</sup> Један од првих нама познатих, јесте чувена фреска из александријских катакомби у Кармузу, која потиче приближно из шестог века. На њој је у природној величини изображен крилати Анђеоса ореолом и Христовим монограмом ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ. То је изображавање Христа по старосавезном обличју.<sup>192</sup> Приказивање Сина Божијег у обличју анђела потиче вероватно из древнохришћанских представа.

Међутим, овакве теме у ранијој византијској иконографији нису узеле ширег маха. Старосавезни и симболички образи губили су на популарности у доба великих христолошких расправа. Опасност да се Христос схвати као анђеоса не само по служби него и по природи, очевидно је била сасвим реална.<sup>193</sup> Већ се Трулски сабор (692) противио употреби старосавезних 'символа' и 'типова', истовремено предлажући изображавање Христа 'у његовом људском обличју' (правило 82). Општа теолошка клима тога доба била је таква да је итекако било потребно што јасније изразити Христов 'живот у телу'. Извесни ангелолошки мотиви у изображавању Христа управо су могли да помуте чињеницу Његовог стварног 'живота у телу', то јест реалности Његове људске природе. У све већој мери утврђивале су се историјско-јерархијски представе Христа. У византијској иконографији преовладавао је преобращени еванђелски реализам.<sup>194</sup> Ипак, то није био крај ангелообразног представљања Христа.

Образ Анђела Великог Савета оживео је поново у иконографији позновизантијске епохе у време династије Палеолога када се и иначе у иконопису осећа јак уплив симболизма. Од тринаестог века изображавање Христа као крилатог Анђела може се наћи у монументалном сликарству средњовековне Србије и Македоније. У манастирским Црквама Св. Климента Охридског,<sup>195</sup> Студенице, Дечана, Грачанице, Марковог манастира и других сусреће се

<sup>191</sup> Г. Флоровский, О почитании Софии, 488.

<sup>192</sup> Исто.

<sup>193</sup> Познато је нпр. да су богумили, по сведочењу Зигавена, поистовећивали Сина Божијег са арханђелом Михаилом називајући га Анђеоса Великог Савета (Panopl., tit XXVII, cap. 8). Очевидно је да су се богумили послужили неким архаичним мотивима. У сваком случају, разумљиво је зашто је у рановизантијској уметности изображавање Христа као Анђела Великог Савета ретко.

<sup>194</sup> Г. Флоровский, н. д., 489.

<sup>195</sup> У куполи нартекса Цркве св. Климента изображен је Христос као Анђеоса Великог Савета. Фреска потиче из 1294-95. године и дело је чувених мајстора Михаила и Евтихија. Опширније види А. Hungoropoulos, Au sujet d' une fresque de l' église Saint-Clément d Ochrid, ЗРВИ, 8/1, 1963.

лик Христа као Анђела Великог Савета.<sup>196</sup> Строго узевши, Анђео Великог Савета у овим сценама представља Логоса пре оваплоћења.<sup>197</sup> У овим ангелообразним представама Христа приметни су и софијански елементи. Старосавезни образ Христа истовремено је представљан као Анђео Великог Савета и Премудрост.

Овакав феномен сусреће се и у руској иконографији шеснаестог века. Посебно је упечатљива знаменита новгородска икона Свете Софије. Ова икона представља својеобразни деисис: огњемзрачни Анђео седи на престолу док су са страна представљени Богородица и Јован Крститељ. Изнад самог Анђела изображено је у медаљону попрсје Спаситеља. Анђео је обучен у царске одежде са царском круном, док у рукама држи жезал и свитак. Сам престо утврђен је на седам ступова. Представљени Анђео је Анђео Великог Савета, Син Божији, – овде поново оживљавају древни иконографски мотиви. Син Божији представљен је са извесним апокалиптичким цртама (уп Отк 1 13.16; 19 12: Дан 10). Удвојено изображавање Христа може да значи двојство његових природа.<sup>198</sup> Претеча је очигледно у вези са пророштвом у Мал 3 1, које се на њега односи: „ето, ја шаљем анђела свога пред лицем Твојим“ (Мт 11 10; Мк 1 2; Лк 7 27). Богородица је жена из Откровења „и жени беше дата два крила орла великога“ (12 14). Уопште, нужно је приметити да је деисис есхатолошка композиција.<sup>199</sup> Огњемзрачни Анђео није само Анђео Великог Савета, него и Премудрост и Малахијин Анђео Савеза.

Христос као Анђео Великог Савета сусреће се и у неким богослужбеним текстовима. Чињеница да таквих момената има у богослужењима, свакако је од великог значаја. Богослужбени текстови представљају својеврсни израз вере Цркве па стога имају и посебну тежину. У њима, као код већине отаца и у црквеној иконографији, говори се о Христу као Анђелу Великог Савета. Међутим, за разлику од иконографије и мишљења појединих отаца, ови текстови су већ по својој употреби стално актуелни, без обзира на разноврсне спољашње поводе.

Крајем четвртог века у Сирији је непознати аутор саставио дело насловљено *Аѿосѿолске усѿанове*. У том делу сабран је најстарији литургијски материјал, који се односи на праксу Цркава у Сирији и Па-

<sup>196</sup> О изображавању Христа као Анђела Великог Савета, види: А. Grabar, *L'art de la fin de l'Antiquite et du Moyen age*, II, Paris 1968; S. Der Necessian, *NOTES SUR QUELQUES IMAGES SE RATTACHANT AU THÈME DU CHRIST-ANGE*, CA, XIII, 1962. Der Necessian повезује представу Христа као Анђела Великог Савета са текстом Григорија Назијанзина (уп. In Sanctum Pascha, Or. 45, PG 36, 624).

<sup>197</sup> I. Bentschev, *Engelikonon*, Luzern 1999, 172.

<sup>198</sup> Г. Флоровский, *О почитании Софии*, 489.

<sup>199</sup> Исто.

лестини, а нарочито на праксу Антиохијске цркве.<sup>200</sup> У прологу Анафоре (preafatio) коју изговара епископ каже се: „... Ти си беспочетно знање, вечно виђење, нерођено слушање, ненаучена премудрост, први природом и једини бићем и неизмерно виши од сваког броја, који си све привео из небића у биће кроз јединородног Твога Сина, а кога си родио пре свих векова вољом и силом и благошћу, непосредно, Сина јединородног, Бога Логоса, живу Премудрост, Прворођеног пре сваке твари, Анђела Твог Великог Савета, Твога Архијереја, Цара и Господа...“. Из текста је јасно да се Анђео Великог Савета односи на Христа.

Још од Трулског сабора неки делови *Ајосџолских усџанова* стављени су под лупу сумње због извесних јеретичких елемената „која су већ давно иноверци на штету Цркве унели некако подметнуте и неблагочестиве ствари“ (2. канон). Писац *Ајосџолских усџанова*, према мишљењу Ј. Фундулиса, показује неку, себи својствену древну теологију, која би се могла одредити као полуаријанска.<sup>201</sup> Међутим, реконструисани литургијски текст, додуше као и читава збирка, изражава врло стару црквену праксу. Извесне догматске нејасноће више су одраз тадашњег општег стања, у коме још није било јасно изражено и формулисано учење Цркве, у догматском смислу. Посебно Христова титула Анђео Великог Савета, не може се доводити под знак сумње, јер су и оци тога доба – као што је показано – Христа називали Анђео Великог Савета. У прилог овој тврдњи иду и други богослужбени текстови у којима се Христос исто назива Анђео Великог Савета.

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

Месијанске титуле из Ис 9 6 односе се на Христа у још једном богослужбеном тексту. Реч је, наравно, о песми **Сџ намаи Њогџ** са монашког Великог повечерја. Поред титула Чудни саветник, Бог моћни, Началник мира и Отац будућег века, појављује се и Анђео Великог Савета. Све ове

<sup>200</sup> Литургија Апостолских установа, Краљево 2004, 77; коментар преузет и преведен из I. Φουντούλης, ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΩΝ ΔΙΑΤΑΓΩΩΝ, Θεσσαλονίκη 1978.

<sup>201</sup> Литургија Апостолских установа, 79.

титуле имају христолошки смисао: „Јер нам се дете роди, Син нам се даде, јер је с нама Бог: Њему је власт на рамену Његовом, јер је с нама Бог. И мир Његов нема границе, јер је с нама Бог. И назива се име Његово – Великог Савета Анђеа, јер је с нама Бог. Чудни саветник, јер је с нама Бог. Бог моћни, Властитељ, Началник мира, јер је с нама Бог. Отац будућег века, јер је с нама Бог“. Песма је у односу на стихове из Божићног канона садржински још ближа Ис 9 6. Најављено месијанско дете које се изворно односило на неког израилског, династијског цара – у LXX названо Анђеа Великог Савета – сада се, сагледано из нове перспективе, односи на Христа.

Постоји још један богослужбени текст у коме се, по свему судећи, реч Анђеа односи на Христа. Ради се, наиме, о Римском канону, односно једној молитви са самог почетка канона, познатој под именом *Supplices te rogamus*. Текст канона римске мисе гласи: „Усрдно Те молимо, свемоћни Боже, да руке светог Анђела Твог принесу ово на горњи жртвеник Твој, пред лице божанског величанства Твога и да се сви који примимо пресвето Тело и Крв Сина Твог као причасници ове жртве испунимо сваким небеским благословом и благодаћу. Кроз самог Христа, Господа нашег, Амин“.<sup>202</sup> Према мишљењу многих научника, ова молитва представља својеврсну узлазну епиклезу.<sup>203</sup> Међутим, за нас је од веће важности питање: на кога се односи сам израз Анђеа, на Христа, Светог Духа или обичног анђела? Мишљења су, наравно, подељена. Због комплексности проблема, ми се из разумљивих разлога не можемо посебно освртати на овај проблем. Ипак, једно мишљење, које износи М. de la Taille, завређује пажњу. Он у *Supplices* види епиклезу у којој је Анђеа сам Христос. При томе се позива на Анђела Савеза (Мал 3 1) и Анђела Великог Савета (Ис 9 6). Поред библијских доказа de la Taille наводи најстарији сачувани почетак канона Литургије, истовремено указујући на то, да се код црквених отаца име Анђеа односи на Христа.<sup>204</sup> У прилог овом мишљењу иде епиклеза Серапионове анафоре у којој се призива Логос Божији,<sup>205</sup> као и ставка да управо Христос приноси жртву.

Чињеница да се у богослужбеним текстовима титула Анђеа Великог Савета односи на Христа показује да је то јасно изражено схватање Цркве, независно од евентуалних јеретичких заблуда. Богослужбени

<sup>202</sup> Уп. В. Botte, *Le canon de la messe romaine*, Louvain 1935, 42.

<sup>203</sup> Ово мишљење заступају: L. A. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon*, Schaffhausen 1864, 121ff; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1924, 273-283; P. Cagin, *Te Deum ou illatio?* Solesmes 1906, 215-238. Слично мишљење заступао је још св. Никола Кавасила (види: Тумачење свете литургије, Беседа, Нови Сад 2002, 119-123).

<sup>204</sup> Текст је објављен код: E. Hauler, *Didascalia Apostolorum*. фрагмент *Veronensia latina*, Leipzig 1900, 106, LXIX 34 – LXX 3.

<sup>205</sup> Види *The Sacramentary of Sarapion of Thmuis*, Alcuin/Grow, Bramcote-Nottingham 1993, 27.

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

### *Крајњак херменеутички осврћ*

Данас када је теологија у извесном смислу далеко од тријадолошких недоумица које су подгревале и потресале теолошко тло у доба раније патристике и када таква врста теолошке аргументације нема ону оштрину и значај који је имала некада, поставља се питање у којој се мери и на који начин треба узимати у обзир отачки теолошки концепт. Изазови фарисејског јеврејства, монархијанства и аријанства су далеко иза нас, као и уопште теолошке конструкције засноване на јелинском мисаоном дискурсу. Иако вишеструко важна, проблематика и садржина отачких текстова, што је видиво из горњег текста, савременим теолозима често из разумљивих разлога остаје добрим делом страна. Мада је ово необично занимљива тематика, у овом случају ћемо је ипак оставити по страни. Нашу пажњу овде више привлаче основна теолошко-херменеутичка промишљања код светих отаца. Поготово питање колико се Писмо одражавало у њиховом богословском исказу.

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

1. Богословски исказ је дубоко заснован на Писму. Бог се открива кроз Писмо, теологија је немогућа без егзегезе. Ово је било темељно уверење ранохришћанских теолога. „Не знати Писмо, значи не знати Христа – *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est*“.<sup>206</sup> Према Григорију Ниском,

<sup>206</sup> Јероним, *Hom in Jes*, пролог.



Писмо је водич ума и „сигурни критеријум истине за свако учење“.<sup>207</sup> Све што Писмо говори су речи Духа Светог.<sup>208</sup> Максим Исповедник позива на „непрестано бављење божанским Писмом – ἡ συνεχῆς μελέτη τῆς Θείας Γραφῆς“.<sup>209</sup> Заснованост таквог теолошког става видива је када се нпр. погледају ранохришћанске теолошке школе. Једине праве хришћанске школе у то доба биле су *εἰσετήϊσκε* школе. Тамо се тумачило Писмо и из њега извођене основне истине вере. Сви велики оци Цркве, чија се служба пре свега односила на осмишљавање теолошких исказа, били су егзегети.<sup>210</sup> На примеру христолошког тумачења старосавезног Анђела Господњег, јасно је видива библијска заснованост патристичке теологије.

2. Писмо није само извор истине него се теолошка логика нужно оријентише у оквирима светописамског текста. Хоризонт разумевања теолошке егзегезе за оце Цркве није била претходна слика света као философски аксиом, заснован на ванвременској идеји, него личност оваплоћеног Логоса,<sup>211</sup> кроз коју се вечна Истина пројављује контекстуално. Превазилази се истина као став, карактеристична за античку философију и теолошко промишљање се моделује наспрам истине као догађаја. Истина као догађај измиче логици конципираној на саморационалним принципима; истина је конкретан догађај коју рационална логика може да превиди. Реч Божија објашњава саму себе, што човеку даје могућност надрационалног увида. Црквена егзегеза је неговала концепт „с верујућом и отвореном спремношћу за учењем“.<sup>212</sup>

У очовеченој Речи Божијој оци су нашли кључ за разумевање Писма.

<sup>207</sup> Contra Eunomium 1, 315.

<sup>208</sup> Григорије Ниски, Contra Eunomium 3, 5, 13.

<sup>209</sup> Liber Asketicus 18, PG 90, 925.

<sup>210</sup> Илустрације ради, навешћемо три велика ауторитета отачког богословља: Атанасије Велики, Василије Велики и Максим Исповедник. Иако су били врло спекулативни духови, сва тројица су били дубоко погружени у Писмо. Тако Торенс за Атанасија каже: „тумач мора постати истински близак са целокупним Писмом да би упознао устаљени начин говора. То је заиста једна од најочљивијих особености Атанасијеве егзегезе. Толико је био урођен у све свете списе, попримајући њихов начин говора и мишљења, и достигавши такво мајсторство њиховог општег правца, да је врло брзо могао учити најмању неисправност у одређеном одељку и довести га у прикладан положај, а да не измишља“ (Th. F. Torrance, *The Hermeneutic of Athanasius. Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh, 1995, 237). Довољно је само осврнути се на Василијево дело *Шестоднев* да се увиди колико је њему познат и близак библијски текст. Приликом развоја појединих теолошких идеја Василију просто навигу мотиви из Библије. Чак и Максим, који припада једној специфичној епохи, своја темељна теолошка промишљања заснива и доводи у суштинску везу са светописамским текстом [Квалитетну анализу Максимова схватања Писма, види код Ј. Пеликан, „Сабор или Оци или Писмо“, Појам ауторитета у теологији Максима Исповедника, Видослов (35), 2008, 20-24].

<sup>211</sup> M. Fiedrowicz, op. cit., 125.

<sup>212</sup> Иларије, De Trinitate 1, 18.

Излазна позиција такве теологије садржана је на херменеутичком концепту: не размишљати и не говорити о Богу ништа више, него што је он сам о себи рекао у Писму „све то што се тиче Бога мора се веровати ... само на тај начин се нешто може сазнати о њему, управо онако како се он сам открива“.<sup>213</sup> Мисаони оквир заснован је на откривењским чињеницама, које постају премисе за ново логичко-теолошко промишљање. Теолози ране Цркве практиковали су херменеутику вере, која се огледала у спремности да се чује реч Божија – Свето Писмо, која је проширивала границе људског разумевања.<sup>214</sup> Природна теологија још није довољна, потребно је Откривење – познавање Христа у динамичном животу Цркве. Црквени оци су тежили херменеутици вере, која је свој легитимитет доказивала преко способности тумачења, које не врши насиље над изворима, него се дати библијски модел уважава и прати се његова унутрашња логика.<sup>215</sup> Оци су сопствено разумевање подређивали *чињаном* Писму.<sup>216</sup> Текст Писма се не сагледава на основу једне унапред конципиране теолошке метафизике, која постулира одређене аксиоме и правила, већ као догађај у коме се разговара са Богом. То је значило укључивање у токове свести светописамске логике, која саображава природни ум и доводи га у позицију отворености за реч Божију. Климент то лепо појашњава: „прихватање смерница истине од саме истине“<sup>217</sup>. Василије Велики размишља у истом правцу: „јер нас је Писмо научило томе да не дозволимо своме уму да маштари“.<sup>218</sup> Још је упечатљивија мисао Августина: „не смемо да тежимо томе да исказ Писма одговара нашем схватању, него да наше схватање одговара исказу Писма“.<sup>219</sup>

3. Отачка тумачења Писма пре свега су значила актуализацију Писма. Богослови Цркве нису полазили од тога да библијски текст разумеју као људску реч у њеној историјској условљености, него као реч Божију која верујућим у Цркви треба да буде схватљива. Много више од питања историчности текста, оци траже то о чему текст говори – догађају или личности – не толико фиксирано у прошлости, него као данас изговорена Реч Божија која треба да буде разумљива у садашњости. Сви моменти који су захтевали извесни егзегетски инструментаријум, а тицали су се библијског писца, повода или рецепијената били су подређени актуелном расветљавању

<sup>213</sup> Иларије, De Trinitate 4, 14.

<sup>214</sup> M. Fiedrowicz, op. cit., 123.

<sup>215</sup> Ibid., 124.

<sup>216</sup> уп. Иларије, De Trinitate 7, 4; Епифаније, Adversus Haereses 44, 5, 1.

<sup>217</sup> Strom. 7, 94, 5.

<sup>218</sup> Hexaemeron, 3, 21-22.

<sup>219</sup> Gn. litt. 1, 18.

текста.<sup>220</sup> Према Оригену, Христос није подучавао само некада у прошлости (нпр. Лк 4 14–20), него подучава и сада.<sup>221</sup> Егзегетска актуализација пре свега значи увиђање домостројне линије, коју вишеструко показују библијски списи, а коју је Бог повукао у прошлости и она треба да буде схватљива и нама данас. Христолошко тумачење старосавезног Анђела Господњег представља својеврсну теолошко-догматску актуализацију библијског текста. Поред тога, карактеристично је то што се оци – у доба највеће богословске креативности и продукције – непосредно ослањају на Писмо. Нема неког нарочитог позивања на друге ауторитете – раније оце, поготово у погледу враћања на старе, већ апсолвиране теме. Знатно је доминантнији моменат решавања актуелних изазова. Наравно, уважавање великих претходника постоји у смислу праћења основне мисаоне путање, то јест богословски исказ има заједничку основу, чију срж опет чини Писмо.

4. Богословска промишљања извиру из *Исџина вере*, али су она стално изазвана и обликована „фактором споља“. Наравно, *Исџина вере* је константа, али она „у себи“ има динамику испољавања и развоја. С друге стране, спољашњи фактор је промењива вредност – условљена временом, простором, културом. У сусрету *Исџина вере* и „фактора споља“ настаје богословски исказ. Занимљиво је да су тако настајали и библијски текстови, као и само Предање. У томе се огледа динамика развоја. *Исџина вере*, као дубинска структура Цркве остаје, али форме у којима се она пројављује развијају се и мењају. Богослови су развијали и усвајали нове дискурсе, моделе и терминологију; теологија је временом добијала нове и разноврсне облике. Спољашњи фактори, на изванредан начин, одређивали су и одређују путеве богословља, чак до те мере да су условљавали различит приступ Писму или су акценатовани посебни моменти у тексту. Црква се нужно оријентисала према потребама условљеним „споља“. Улога старосавезног Анђела Господњег у теологији патристичке епохе је добра илустрација херменеутичке поставке о важности и незаобилазности спољашњег фактора (фарисејско јеврејство, монархијанство и аријанизам) за егзегезу и теологију. У тријадолошким расправама старосавезни Анђеос Господњи је играо значајну улогу, док у христолошким споровима изостају теолошко-егзегетска позивања на Великог Анђела. Наравно, дубинска истина, да је старосавезни Анђеос праобраз Христа, остаје. Мењају се приступи, искази и акценти, а њих управо изазива промењиви „фактор споља“. Ново време доноси нове спољашње факторе, док је дубинска структура иста и она се најјасније види у Писму, због чега је оно за Цркву увек било парадигматично. Протоком времена ишчезава „фактор споља“ и

<sup>220</sup> Опширније види: М. Fiedrowicz, op. cit., 104-105; ун. В. Studer, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift, REAug 42, 1996, 71-95.

<sup>221</sup> Hom. in Lc. 34, 6.

остају трагови дубинске структуре – *Истинина вере*, која у сусрету са новим „фактором споља“ тражи свој нови богословски исказ.

\* \* \*

Када се сагледају наведени херменеутички принципи, јасно је да је у Писму истина и оно је као такво извориште богословског исказа; Писмо је нормативно и као форма мишљења. Теологија извире из Писма и представља његову актуализацију „сада и овде“. Теолошки исказ нужно је условљен „фактором споља“. Ако овоме додамо опште познато и горепоказано да су оци били одлични познаваоци и тумачи Писма, чак и они склонији теолошко-философским спекулацијама, отвара се читав спектар питања на релацији односа свети оци – савремено богословље. Поготово, ако се осврнемо на гласовиту и, међу православним богословима општеприхваћену максиму „напред к оцима“. Шта „напред к оцима“ у основи значи у контексту наших савремених теолошких промишљања? Да ли повратак оцима значи и повратак темама којима су се они бавили или начинима како су они решавали тадашње проблеме? Значи ли то и повратак временâ које су реално прошла? Оци су у своје време направили фасцинантну синтезу. Јелински дух је као један од „фактора споља“, дубински преображен. Библија је постала нова велика парадигма античког света. Класични јелински структурални модел блъеснуо је новим сјајем у светлу Библије, која је суштински креирала хришћанску теологију.<sup>222</sup> Отачки модел је био задивљујуће импозантан.

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

<sup>222</sup> Уп. В. Јегер, *Рано хришћанство и грчка паидаја*, Београд 2007, посебно стр. 55-62.

питања: како савремену, неопатристичку максиму „напред к оцима“ довести у предањски склад са светоотачком максимом „напред к Светом Писму!“, и на који би се начин данас могао осмислити и макар оквирно профилисати херменеутички принцип: „траговима отаца ка Светом Писму!“?

*Summary.* The present study elucidates the connections between the patristic use of biblical texts and their fundamental theological methodology. The Author reflects on patristic explanation of the figure of the Angel of Lord from the Old Testament and offers an evaluation of the christological exegetical perspective in New Testament texts, classical patristic writings as well as in iconographic and liturgical material in order to show that ancient theologians understood the biblical teaching as having organic unity, and therefore related to an internal structure of their theological concepts. By establishing the firm connection between the „angelophanies“ of the Angel of Lord and the person of Jesus Christ, the Fathers suggest that they represent a revelation of the Logos Himself in the history of Salvation even before the Incarnation. The article concludes with an strong emphasis of the theological importance and significance of fundamental patristic hermeneutical methods and their relevance for contemporary theology and its problems. Theological interpretation of scripture must attend to concerns regarding history. Theological exegesis assumes that addressing implications for the church's life in the world opens up more conversational space between both scripture and church practice, and the Bible and the arts and sciences.