

мр Владан Таталовић

Православни богословски факултет  
Катедра за Свето Писмо Новог Завета  
Београд

## Проблематика „Син Човечији“ и њена релевантност у српској теолошкој средини

Од самих почетака библијског критицизма\*, изазови трагања за пореклом, значењем и улогом новозаветног израза  $\acute{\omicron} \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma \tau\omicron\upsilon\theta \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$ , српским библијским језиком речено – *Сина Човечије*<sup>1</sup>, прати сенка веома комплексне научне проблематике. Чињеницу да овдашњи теолошки речник не познаје конструкцију која би одговарала већ двовековној германској кованици „die Menschensohnfrage“ или њеном англосаксонском еквиваленту „the ‘Son of Man’ problem“ добрим делом може бити објашњива последњевековним *оријентирима* уистину младе библистике православља, којој одређени домети западне традиције понекад и са разлогом нису били интересантни, поготову ако је са њима долазила у додир оптерећена сопственом, такође веома комплексном проблематиком преживљавања. Међутим, уколико би се неко данас, на овим просторима, дотакао поменутих изазова, не би могао а да се не суочи са два кључна питања: 1) због чега у модерној науци атрибути проблема прате баш овај, а не неки други христолошки израз (попут:  $\acute{\omicron} \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma \tau\omicron\upsilon\theta \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ,  $\acute{\omicron} \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\acute{\omicron} \mu\epsilon\varsigma\sigma\iota\acute{\omicron}\varsigma$ ), као и 2) због чега би ова проблематика могла бити релевантна по српску теолошку средину? Како циљ предложеног текста представља одговарање на постављена питања, не и прихватање испрва наведених изазова (!), почнимо разматрањем основних претпоставки саме дебате.

### 1. Проблематика „Син Човечији“

Пре скицирања ерминевтичких оквира рађања и развоја испитиване проблематике, неопходно је кратко подсетити на места којима новозаветни списи представља-

---

\* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> Напомињемо да ће писање курзивом указивати на предметност истраживаног израза, коју ће функцију делити и скраћеница „СЧ“, уведена учесталости помињања ради, док ће се писање великим словима без скраћивања и курзива односити на конкретну личност која у Новом Завету и јесте  $\acute{\omicron} \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma \tau\omicron\upsilon\theta \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$ . Малим словима и без икаквих знакова интерпункције биће навођене грчке и латинске форме ове синтагме, што иначе важи за манир савременог научног опхођења према истраживаном изразу, па и личности на коју се односи, а српске ванновозаветне познојудејске СЧ-личности, које се евентуално могу поставити у раван сличног теолошког концепта (Дн 7; 1 Ен 37–71; 4 Је3 13), овде ће бити ословљаване кованицом са малим словом „сч“: Син човечији.

ју личност Сина Човечијег. Према уобичајеној подели, постоје три врсте синоптичких изрека: 1) прва група се видно ослања на Септуагинтин текст Даниловог виђења есхатолошког суда Божијег у којем неко „налик Сину човечијем“ [ὡς υἱὸς ἀνθρώπου; мт: כְּבָר אֲנִי] учествује готово равноправно са Старим Данима (Дн 7:9–14) и она помоћу те слике доноси опис Парусије (Мк 14:62<sup>пар</sup>), 2) друга врста почива, додуше мање видно, на дефтероисаијанском предању о страдално-победном Слуги Божијем (Ис. 40–66) и изрекама те групе интерпретирани су догађаји Крста и Васкрсења (Мк 8:31<sup>пар</sup>), а 3) трећој врсти припадају мање бројне изреке које се тичу нити небеског нити месијанског, већ земаљског дела Сина Човечијег: његове „власти опраштања греха“ (Мк 2:10), тога да „нема где главу заклонити“ (Мт 8:20) или чак његовог јела и пића (Лк 7:34). У односу на прва три, Четврто јеванђеље другачије оцртава лик Сина Човечијег, чији вертикални (καταβαίνειν/ἀναβαίνειν) мотив (1:51; 3:13; 6:62; уп. 20:17) одудара од апокалиптичке (ἐρχόμενος ἐπὶ τῶν νεφελῶν) традиције и хоризонталног (παθεῖν/ἀνίστημι) предања Синоптика, али чија је *суштинска посебност* у односу на Синоптичка јеванђеља и даље предмет опширних дискусија<sup>2</sup>.

Колико год се може даље расправљати о нијансама овде грубо дате поделе, као и свој посебности Јовановог Сина Човечијег, чињеница је да за готово сва новозаветна помињања ове личности важе два заједничка имениоца. Као прво, осим једног реторичког питања Јудеја упућеног Исусу (Јн 12:34) и Стефановог последњег узвика (Дап 7:56), ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου се превасходно појављује „у устима Господњим“<sup>3</sup>, одакле следи да се о овом изразу може размишљати као о *кључном* у христолошкој мапи ранохришћанског појмовног света. Као друго, обзиром да такво самоназивање не буди значајније теолошке контроверзе нити покреће озбиљније расправе, што већ није случај са христолошком титулом ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (уп. нпр. Мт 4:3), није погрешно о овом изразу размишљати ни као, на изванредан начин, *саморазумљивом* међу првим читаоцима новозаветних наратива. На основу те две чињенице – тога, дакле, да *једино Исус себе назива Сином Човечијим*, као и да *ша-кво самоназивање собом носи и извесну дозу саморазумевања*, атмосфера просветитељског вредновања *разума* као примарног епистемолошког органа породила је снажно интересовање за синтагму ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, али као ону која садржи *кључ Исусовој саморазумевања* мање или више другачијег, ако не и супротстављеног, оном нивоу схватања *Месијине личности* које баштини црквена традиција<sup>4</sup>. Међутим, потрага за разоткривањем *шо̄и* и *ша̄кво̄и* саморазумевања у корену је ме-

<sup>2</sup> У помирљивом правцу креће се недавна студија: В. Е. Reynolds, *Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, WUNT 2.249, Tübingen: Mohr 2008.

<sup>3</sup> Израз потиче из немачке литературе (im Munde des Herrn): нпр. Н. Lietzmann, *Der Menschensohn: ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Freiburg i. B.: Mohr 1896, 22, 30 итд, или недавна студија (passim): М. Kreplin, *Das Selbstverständnis Jesu: hermeneutische und christologische Reflexion; historisch-kritische Analyse*, Tübingen: Mohr 2001.

<sup>4</sup> Примера ради, немачки протестантски теолог и значајни представник библијског критицизма XIX века Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) разлог интересовања за ову тему износи у свом раду „Ueber den NTlichen Ausdruck ‘Menschensohn’“, ZWT 8 (1865), 212–237, пишући следеће (213): „Nichts kann gewisser sein, als dass er [=Jesus; *үрим. ВТ*] ihn [=den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; *үрим. ВТ*] als den treffendsten, wo es galt, das Eigenthümliche seines persönlichen Wesens, das Characteristische seines Auftretens und Berufs zu bezeichnen, selbst gewählt hat. Darin liegt das ganze Gewicht des Namens.“

тодолошки проблематична: у таквом покушају, разум у тражени простор садржине појма *apriori* уписује сопствено виђење новозаветне христологије и антропологије, због чега су и такви покушаји историјско-критичке експликације израза унапред осуђени на зидине лавиринта *саморазумевања саморазумевања*. Ако на трен занемаримо увек нова и важна научна достигнућа која и јесу пропелери израћања или мине потапања једног (егзегетског) правца размишљања, могли бисмо наслутити да је примећени ерминевтички лавиринт управо тај суштински разлог због чега и даље постоји проблематика „Син Човечији“, *apriori* нерешива услед обиља различитих истраживачких и црквених средина<sup>5</sup>.

Да циљ предложеног рада захтева само грубу скицу узрокâ дебате као такве, онда бисмо већ на овом месту могли ставити тачку, или евентуално три, али због потпунијег информисања о њеним токовима, као и питања које се тиче релевантности ове дискусије у домаћој теолошкој средини, ипак ће бити неопходне две тачке: размотримо зато хронолошким редом основна размишљања о Сину Човечијем, почев од патристичког доба<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Почетком XX века, Albert Schweitzer (1875–1965) написао је у свом капиталном делу *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr 1906; 1984) следеће (290): „Im großen und ganzen ist die Menschensohnfrage also historisch lösbar und gelöst.“ Швајцерово убеђење, међутим, ипак није било сасвим објективно и чињеница је да га познији истраживачи уопште не деле. Тако је нпр. А. J. V. Higgins крајем шездесетих година објавио значајан текст под насловом: „Is the Son of Man Problem Insoluble?“ (y: E. E. Ellis, M. Wilcox, *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, Edinburgh: T. & T. Clark 1969, 70–87), а слично њему и M. D. Hooker касније често цитиран рад под именом: „Is the Son of Man problem really insoluble?“ (y: *Text and Interpretation: Studies in the New Testament presented to M. Black*, CUP 1979, 155–168). Константовање нерешивости проблематике ипак није значило потпуно капитулацију: недавна студија британског библисте Maurice Casey-а, иначе животно оријентисаног према Син-Човечији-проблематици, носи следећи наслов: *The Solution to the Son of Man Problem* (London – New York: T & T Clark 2007, 2009). У осврту на ову студију „The solution to the ‘Son of Man’ problem. Review“, JTS 60 (2009), 639–643, чувена Hooker написала је следеће: „It is a bold man who claims to have discovered the solution to a problem that has puzzled interpreters of the Gospels for two millennia, and which has been the subject of countless monographs and articles since the rise of critical scholarship, but Maurice Casey is certainly a bold man... (639). Casey’s book must now be regarded as essential reading for anyone who ventures to write about ‘the “Son of man” problem’. It is unlikely, however, that it will in fact be acknowledged to present the final ‘solution’, and so bring the long debate to a conclusion (643).“ Такође види: P. L. Owen, „Problems with Casey’s ‘Solution’“, y: L. W. Hurtado – P. L. Owen, *Who Is This Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, London: T & T Clark 2011, 28–49.

<sup>6</sup> Извештавање о историји овог проблема добило је нарочиту теолошку релевантност у науци, мада ипак није допринело постизању некаквих консензуса, јер одговор на и те какву захтевност обраде података и ни мало једноставну потрагу за (не)слагањима у историјском развоју дебате просто нису мимоишлили сопствени напори пружања некаквих решења. Први прегледи модерних научних мишљења о Сину Човечијем појавили су се у XVIII веку и то у коментарима Јеванђеља, најчешће у тумачењима првог појављивања израза у канонском поретку новозаветних књига (Мт 8:20): J. C. Wolf [1690–1770], *Curae philologicae et criticae in IV. ss. evangelia et actus apostolicos*, Hamburg 1725; J. C. Köcher [1699–1772], *Analecta philologica et exegetica in quatuor ss. evangelia*, Altenburg: Richter 1766. Почетком XIX века, холандски хуманиста Wessel Scholten (1785–1856) објавио је прву већу монографију посвећену само овој теми, давши опсежан преглед погледа почев од патристичког доба: *Specimen hermeneutico-theologicum: De appellatione τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, qua Jesus se Messiam professus est*, Trajecti ad Rhenum: Paddenburg & Schoonhoven 1809, 141–209, да би тек крајем истог столећа немачки библиста Heinrich Appel (рођ. 1867) објавио такође један извештај, мада не дужи од тридесетак страница: *Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Sohn des Menschen*, Stavenhagen: Beholtz 1896, 1–27. Без икакве сумње, напретком науке и појављивањем већег броја студија прегледи су скраћивани и ограничавани само на новије радове: током XX века, бројни извештаји штампани су у стручним часописима: нпр. M. Black, „The Son of Man Problem in Recent Research and Debate“, BJRL 45 (1962–63), 305–318, а често су постајали и део одређених релевантних библијских речника: C. Colpe, „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“, TWNT VIII (1969),

### 1.1. Патристичка интерпретација

Зато што патристичко доба сасвим природно не повезујемо са модерним критичким читањем Светог Писма, данашња наука отачкој интерпретацији *Сина Човечије* најчешће не даје значајан простор у оквиру дискусија о токовима модерне проблематике, што ипак не значи да призив некаквог проблема *онда* није био сапутник истраживаног појма. А то, јер је синтагма  $\delta\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  разумевана као превасходан израз људске природе Христове и као таква постављана у оквиру христолошких полемика. У духу грчког језика и сходно библијској истини Оваплоћења, несумњиво неопходном предуслову смрти и васкрсења Сина Човечијег (Мк 8:31<sup>пар</sup>), почето је *генеалогском интерпретацијом* израза: експлицитно указавши на Дн 7:13 као на *пророкијско* о *Парусији*<sup>7</sup>, Јустин Философ је генитив  $\delta\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  читао сходно граматичком правилу свог матерњег језика, дакле, као сведочанство о Исусовом *пореку од конкретне земаљске родитеља*, Марије или Авраама (Адама)<sup>8</sup>. О томе да је такво објашњење владало већ средином II века, сведоче још и гностички писци Валентинове и Коларбасијанове школе, како сазнајемо од Иринеја Лионског<sup>9</sup>, према којима Исус није Син Човечији, већ „Син Човеков“ јер је потомак = син гностичког бога Антропоса ( $\alpha\pi\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ )<sup>10</sup>. Следећи, међутим, Павлову типологију о Христу као Новом Адаму<sup>11</sup>, Лугдунски архипастир пише да баш због тога што Син Божији постаје Син Човечији, и син човечији може постати син Божији<sup>12</sup>, а генитив који су гностици погрешно разумели он користи као моћно антидокетско оружје – аргумент за Христово истинито рођење *од Дјеве*, без чега су дела спасења потпуно бесмислена<sup>13</sup>.

Колико год да су оваквим, генеалогским тумачењем ударени темељи отачког разумевања *Сина Човечије*, интересантно је да већ код најистакнутијих „генеалог“ Јустина и Иринеја, евентуално и код претходног Игњатија<sup>14</sup>, постоји одступање

403–81 = TDNT VIII (1972), 400–77; G. W. E. Nickelsburg, „Son of Man“, ABD VI, 137–50. Тек на самом крају XX и почетку XXI века, прикази проблематике добијају форму опсежних монографских студија, између којих истичемо следеће две: D. Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, NTS Monograph Series 107, CUP 1999; M. Müller, *The Expression ‘Son of Man’ and the Development of Christology: A History of Interpretation*, London: Equinox Pub 2008.

<sup>7</sup>  $\Omega\varsigma\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\nu\omega\ \nu\epsilon\phi\epsilon\lambda\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\tau\alpha\iota,\ \acute{\omega}\varsigma\ \Delta\alpha\nu\iota\eta\lambda\ \acute{\epsilon}\mu\eta\nu\sigma\epsilon\nu$  (Dialogus 31, PG 6.540B–541D).

<sup>8</sup>  $\Upsilon\iota\delta\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\acute{\iota}\nu\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu,\ \eta\tau\omicron\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\eta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu,\ \eta\tau\iota\varsigma\ \eta\upsilon\nu,\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\phi\eta\nu,\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \Delta\alpha\upsilon\epsilon\iota\delta\ \kappa\alpha\iota\ \Upsilon\alpha\kappa\acute{\omicron}\beta\ \kappa\alpha\iota\ \Upsilon\sigma\alpha\acute{\alpha}\kappa\ \kappa\alpha\iota\ \text{Αβραάμ} [\text{Αδάμ}] \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma,\ \eta\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \tau\omicron\nu\ \text{Αβραάμ} [\text{Αδάμ}] \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\tau\eta\rho\iota\theta\mu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu,\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\ \eta\ \text{Μαρία} \tau\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  (Dialogus 100, PG 6.709B–C).

<sup>9</sup> О гностичкој употреби *Сина Човечије* види: F. H. Borsch, *The Christian and the Gnostic Son of Man*, London: SCM Press 1970, 58–121.

<sup>10</sup> Види: Adversus haereses I 12:4 (PG 7a.575B). Гностичко именовање Бога Човеком рефлектује интерпретацију Пост. 1:26: будући да је човек створен према слици Божијој, Бог онда мора бити Човек, а његов Син – Син Човеков. Види: Borsch, *Son of Man*, 77; Müller, *Son of Man*, 33.

<sup>11</sup> Уп. Рим. 5:12–21; 1 Кор. 15:21–22, 45–49.

<sup>12</sup>  $\text{Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὁ ἄνθρωπος χωρῆσας τὸν Λόγον καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν γένηται υἱὸς τοῦ Θεοῦ}$  (Adversus haereses III 19:1, PG 7a.939B).

<sup>13</sup> Види: Adversus haereses III 22:1 (PG 7a.955C–956A–C).

<sup>14</sup> Још почетком II века, Игњатије је писао Ефесцима о заједничком окупљању „ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυεὶδ τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ“ (20:2, PG 5.661A). Чини се да овакво упоредно постављање два христолошка израза представља напредак у односу на новозаветне књиге (Рим. 1:3–4), као и да је тиме на изванредан начин антиципиран халкидонски догмат о две природе у личности Христовој, али није немогуће размишљати о овом месту као каснијој интерполацији

од новозаветног *огређеної* у корист *неогређеної облика*<sup>15</sup>, какав је манир донекле имплициран домаћим преводилачким решењем *Син Човечији*. Такво одступање, иначе не тако често у навођењу христолошке титуле  $\delta\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\delta$ , може се једино објаснити жељом Отаца да тим изразом буде пре указано на свеукупни, саборни карактер људске природе Христове, него на Њега као на једног човека = конкретну историјску личност Јеванђеља, које би значење употреба оба одређена члана просто захтевала. Но, није немогуће ни да је томе добрим делом допринела и потреба за вернијем последовању *їророчанским оїису*  $\acute{\omicron}\varsigma\ \upsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$  фигуре (Дн 7:13), утврђеном још новозаветним текстом (Мк 14:62<sub>пар</sub>), али и специфичност језика латинских Отаца, у чијим делима *filiius hominis* такође добија статус једне од централних тачака распри о аутентичности људске природе Онога на кога се односи<sup>16</sup>: латински језик не оперише са члановима, због чега је *filiius hominis* могао функционисати и као христолошка титула и као израз људске природе, и то у потпуно истом контексту. Тиме, пак, што временом изједначени *filiius hominis* и  $\upsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$  добијају своје пуно и право место у халкидонском догмату<sup>17</sup>, какво је разумевање

преписивача. Знаменити грузијски православни теолог и историчар, некада професор Универзитета у Бону и Варшави Grigol Peradze [გრგოლ ფერაძე] (1899-1942), од недавно и светитељ Цркве (1995), показао је на примеру грузијског превода Дидахија, насталог најраније у V веку, да текст „birgt die Spuren der Kämpfe für die Orthodoxie und das Chalzedonense“ („Die »Lehre der zwölf Apostel« in der georgischen Überlieferung“, ZNW 31 (1932), 111–116:115): уместо оригиналног (16:8): „Τότε ὁψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ“ (ΒΕΠΕΣ 2, 220), у проширеном грузијском преводу стоји: „Тада ће свет угледати Господа нашег Исуса Христа, Сина Човечијег, који је (истовремено) Син Божији, како долази на облацима са силом и славом великом“ – што је наш превод према Peradze-овом: „Dann wird diese Welt unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn des Menschen, der (gleichzeitig) Sohn Gottes ist, sehen (als) kommend auf den Wolken mit der Macht und großer Herrlichkeit...“ (116). У том смислу, могуће је да су и грчки преписивачи Игњатијевих посланица временом утицали на текст, увевши у њега дух христолошких распри свог времена, мада треба имати у виду и да одговарајуће место посланице Ефесцима која припада корпусу *Epistolae interpolatee* уопште не помиње Сина Човечијег (види: PG 5.753B–756A).

<sup>15</sup> Види претходно цитирана места у нап. 7, 8 и 12. Слично бива и код каснијих Отаца: Григорије Ниски, на пример, чак у жељи да истакне генеалогско читање, у којем случају одређени члан  $\tau\omicron\upsilon\theta$  има превасходну важност јер директно указује на конкретну личност чији је Исус син/потомак (Марију/Адама), он употребу тог члана потпуно избегава: „Ὡς γὰρ υἱὸς ἀνθρώπου λέγεται διὰ τὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ πρὸς τὴν ἐξ ἧς ἐγεννήθη συγγένειαν, οὕτω καὶ τοῦ θεοῦ [!] πάντως υἱὸς νοεῖται διὰ τὴν τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρὸς τὴν ἐξ ἧς ὑπέστη συνάρθειαν.“ (Contra Eunomium III 1:92, TLG [http://stephanus.tlg.uci.edu/] приступљено 2. маја 2012. године; уп. PG 45.597B!).

<sup>16</sup> Срж Тертулијанових расправа са гностицима и Маркионом изразива је само једном реченицом у којој се помиње Син Човечији: „Certe cum et ipse se filium hominis praedicaret, natum scilicet profitebatur“ (Adversus Marcionem III 11, PL 2.335C), и није немогуће да се већ код овог латинског оратора дā препознати прво (познато) исповедање вере у Сина Човечијег и Божијег: „[H]unc missum a Patre in virginem, et ex ea natum hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum.“ (Adversus Praxeas 2, PL 2.157A). Тим смером наставља и Кипријан који, пишући о Сину Човечијем, оставља утисак оживљавања Иринејевих речи: „[Q]uod conservandis ac vivificandis nobis Pater Filium misit, ut reparare nos posset, quodque Filius missus esse et hominis filius fieri voluit ut nos Dei filios faceret.“ (De opere et elemosynis 1, PL 4.601D–603A). Слично говори и Августин, уско повезујући Сина Човечијег са тајном оваплоћења: „Unicus enim natura Dei Filius, propter nos misericordia factus est filius hominis, ut nos natura filii hominis, filii Dei per illum gratia fieremus.“ (De civitate Dei XXI 15, PL 41.729).

<sup>17</sup> Неколико речи Папе Лава Римског, записаних у његовом Томосу који се нашао у подлози одлука Халкидонског сабора, стављају печат на целокупну патристичку интерпретацију израза  $\delta\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\acute{\omicron}\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ : „Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius, et vere Hominis Filius. Deus per id quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; homo per id quod Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Deus per id quod omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; homo per id quod factus est ex muliere, factus sub lege. Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae; partus virginis, divinae est virtutis indicium.“ (PL 54.767B–C).

настављено и током средњег века<sup>18</sup>, ми можемо закључивати о наглашеној физиолошкој перспективи ових христолошких имена, па и димензијама њима „сапутне проблематичности“, а коначно нам не звучи погрешно ни претпоставити да је одсуство отачког непримећивања семитске конструкције у основи грчког  $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  добрим делом објашњиво културолошком дистанцом грчких и латинских Отаца према блиско-источном менталитету<sup>19</sup>.

### 1.2. Модерно доба

Почев од XV века, истраживање синтагме  $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  добило је сасвим другачији правац у односу на патристичко доба и ту промену треба сагледати у светлу читавог низа друштвених, културних, религијских и антрополошких промена које је донео ренесансни хуманизам у Европи<sup>20</sup>. Захваљујући напретку семитских студија и археолошких истраживања током XVI и XVII века, дошло се до закључка да је Христос морао говорити арамејским језиком, па тиме и до семитских идиома који су највероватније били подлога новозаветном грчком изразу: арамејског  $\text{בר אבנש(א)}$  и/или можда јеврејског  $\text{בן אדם}$ <sup>21</sup>. Ипак, наука се на претпо-

<sup>18</sup> Њеним истакнутим представником овде сматрамо Јована Дамаскина, према коме је Син, између осталог, називан и „ $\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ “ (Expositio Fidei Orthodoxae 48; PG 94.997B–C).

<sup>19</sup> Ако изузмемо само једно (записано) мишљење Теодорита Кирског, према којем чест старозаветни неодређени израз  $\upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  уствари јесте „ $\acute{\iota}\delta\iota\omega\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \text{Ἑβραίων διαλέκτου}$ “ (In visiones Danielis prophetae 11:9; PG 81.1509B), али и примедбу Блаженог Јеронима, који тврди да *Син Човечији* уствари плод јеврејског менталитета: „Et nota, quod ubicumque scriptum est in veteri Testamento, filius hominis, in Hebraeo positum sit, filius Adam.“ (En Matthaem III 16; PL 26.115A), ђврдња која се тиче „непримећивања семитске основе“ може бити прихватљива за грчке и латинске Оце обзиром на претпостављену културолошку дистанцу, али да ли јесте прихватљива и када су у питању сиријски Оци, који су иначе и говорили и писали језиком самог Сина Човечијег? Како им је „блага вест“ стигла путем Татиановог Диатесарона, за очекивати би било да је већ у овом Четворојеванђељу грчки израз  $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  „враћен“ у његову некакву оригиналну семитску, према свему судећи, арамејску форму, а која би, како ћемо касније показати, евентуално требало да гласи:  $\text{בר אבנש(א)}$ . Ипак, није тако: у коментару на Диатесарон, Јефрем Сиријски (VI, 24a, 1–2) сведочи да је сâм Татиан превео  $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  као  $\text{ברא דאנשא (!)}$ , што значи да су Оци Сирије већ од средине II века овај израз пре схватили у титуларном, даниловско-апокалиптичком, него у идиоматском смислу. Па ако је преводилачки подухват новозаветног текста у Сирији, где је арамејски језик сматран домаћим, породио наведени неологизам, којем се могу додати слични изрази попут:  $\text{ברא דבראנשא}$  и  $\text{ברא דגברא}$ , а што, дакле, сведочи о значајном удаљењу смисла грчке синтагме  $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  од њеног евентуалног семитског корена, онда је сасвим разумљиво и то што грчки и латински Оци такав смисао нису видели. Но, да ли изнете тврдње могу значити значити и то да сиријски Оци нису ни познавали претпостављену  $\text{בר אבנש(א)}$  арамејску основу грчке титуле? Одговор је негативан: тумачећи (нпр.) Мк 2:27, Татијан је ову фразу искористио као општи појам за човечанство, људски род, па је у том, дакле, смислу опште употребе овог термина, он искоришћен и као израз људске природе Христове (Јефрем, Comm. in Diatessaron [V, 19, 10–11]):  $\text{דאלהא הו אף בכסא ובר אנשא הו בגליא}$  (Он јесте Бог на скривени, а син човечији на видљив начин). Закључак је, дакле, више него јасан: апокалиптичка традиција читања, којој је веран и сâм новозаветни текст, просто је *традиционално* водила у таквом смеру разумевања *Сина Човечијег*. Детаљнији увид у сведочанства сиријских Отаца види у Casey, *Solution*, 7–10.

<sup>20</sup> Чињеница да су хуманисти изнедрили текстуалну критику не говори само о улози и важности штампањог, првобитног текста, већ и о не малом, штавише, „еволутивном“ кораку егзегете који се први пут у историји нашао *наг* текстом Светог Писма. О последицама које је развој писане речи оставио на егзегезу, поготову изумом штампане речи, као и о односу српских новозаветника према патристичком/критичком тумачењу Светог Писма, види у нашем раду: „Српско новозаветно богословље у XIX и XX веку“, СТ 9 (2011), 9–55.

<sup>21</sup> Да се иза грчке фразе  $\acute{\omicron}\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  заправо налази арамејски израз  $\text{בר אבנש(א)}$  данас у науци нема никакве сумње: а) пре свега, Исус јесте говорио арамејским језиком, о чему види: P. M. Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, SNTS.MS 102, Cambridge: CUP 1998, 76–79, 83–88; idem,

ставкама о семитским основама *Сина Човечије* није зауставила и мишљења смо да нећемо много погрешити ако добар део објашњења те њене незауостављивости потражимо у реформаторском одрицању ауторитета сваке традиције. Слично комплексном односу између *Исуса исџорије* и *Христџа вере*, врло пластично манифестованом кроз *Vita Jesu* литерарне форме<sup>22</sup>, германске академије XIX века, уз помоћ пукотина између арамејског идиома и грчке титуле, продуковале су различите концепције Сина Човечијег: од оног *савршеног, идеалног човека* (Idealmensch)<sup>23</sup> до потпуно *униженог и џрезреног*, али не толико у кенотичком смислу, колико у смислу *свесног одбацивања било које и каквог ауџорије*.

„Он је желео да буде Син Човечији, а не Син Божији... Насупрот Месији који се појављује са земаљском силом и славом успостављајући царство земаљске вере и светске власти, он је желео да буде само човек у једноставном, скромном смислу, оном који сасвим припада концепту човека као таквог; човек у најаутентичнијем и најширем смислу као онај коме ништа није страна ни далеко...“<sup>24</sup>

Поставља се веома важно питање: на који су, дакле, начин Јеванђеља, и уопште, црквена јерархија, тог, „сасвим једноставног човека“ = сина човечијег, претворили у Месију = Сина Човечијег, коме припада сва власт у последњем суду? У науци су препознатљива два правца одговарања на ово питање, од којих се први назива:

### 1.2.1. Аџокалиџијичко-месијанска инџиерџреџација

Срж поднасловљеног тумачења јесте покушај објашњења новозаветног Сина Човечијег постојањем евентуалне апокалиптичке традиције у јудаизму, чији је епицентар преегзистентна, небеска и антропоморфна личност са којом Исус Назарећанин, својом или туђом одлуком, бива поистовећен. Таква теорија, према којој израз

*An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTS.MS 122, Cambridge: CUP 2002, 53–56; б) грчка фраза  $\delta\ \upsilon\iota\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$  није уобичајена у грчком језику и може се схватити као буквални превод семитске; в) у семантичком смислу, грчка реч  $\upsilon\iota\delta$  поклапа се са арамејском  $\text{בר}$  и јеврејском  $\text{בן}$ , што потврђује LXX превод (Дн 7:13; Јез. 2:1) и то не само када је у питању СЧ-синтагма: нпр. у 1. Сам. 14:52 „ $\upsilon\iota\delta\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ “ јесте превод јеврејског  $\text{בן־היי$ ; г) у такође семантичком смислу, арамејско  $(\text{כ})\text{נש}(\text{כ})$  поклапа се са грчким  $\alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$ ; д) јеврејско  $\text{מִשָׁן בֶּן}$  јесте филолошки еквивалент арамејског  $(\text{כ})\text{נש}(\text{כ})\ \text{בר}$ , што различити преводиоци LXX увек преводe као  $\upsilon\iota\delta\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$ ; њ) чињеница је да се грчка кованица  $\delta\ \upsilon\iota\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$  у Јеванђељима чини саморазумљивом, што значи да се иза ње налазио тада сасвим јасан семитски израз; е) коначно, неки логиони Јеванђеља (нпр. Мк 13:26; 14:62) очигледно користе Дн 7:13, где  $\text{כִּנְזָר בֶּן}$  заиста јесте део текста.

<sup>22</sup> Више о проблематици историјског Исуса, као и њеној рецепцији у српској теолошкој мисли види у нашим радовима: В. Таталовић, „Осврт на проблематику историјског Исуса у српској теолошкој средини: део први“, СТ 7 (2010), 1–11; „Осврт на проблематику историјског Исуса у српској теолошкој средини: део други“, СТ 8 (2010), 9–18.

<sup>23</sup> Уп. нпр. коментар J.L.S. Lutz-a: „...daß dieser Ausdruck bezeichnet die Idee, das Urbild, den Repräsentanten der Menschheit“ (*Biblische Dogmatik*, Pforzheim: Flammer 1861, 291) или примедбу С.Е. Luthardt-a: „Aber er unterscheidet sich dabei von den andern Menschen dadurch, daß er sich den Menschensohn nennt. Also die rechte Frucht des Menschengeschlechts ist er, in welchem die Geschichte zu ihrem Abschluß gekommen ist, welche mit dem ersten Menschen begonnen.“ [курзив ВТ] (*Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt*, 2 Bde, Nürnberg: Geiger 1852–53, I.350).

<sup>24</sup> F. Ch. Baur, „Die Bedeutung des Ausdrucks:  $\delta\ \upsilon\iota\delta\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$ “, ZWT 3 (1860): 274–292:280: „Menschensohn, also nicht Gottessohn, wollte er sein... Im Gegensatz gegen einen mit irdischer Macht und Herrlichkeit zur Aufrichtung eines Reichs irdischen Glaubens und weltlicher Herrschaft erscheinenden Messias wollte er nur Mensch sein in dem einfachen, anspruchlosen, schlechthin zum Begriff eines menschlichen Subjects gehörenden Sinn; Mensch im ächtesten und weitesten Sinn als ein solcher, der nichts von sich fern hält und sich fremd erachtet.“

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου треба схватити као месијанску титулу, без икакве сумње располаже веома стабилном чињеницом: у новозаветним најављивањима Парусије (Мк 14:62<sub>пар</sub>) видан је одсјај Данилове визије (7:13), што експлицитно потврђује и патристичка егзегеза (Јустин). Међутим, треба приметити веома битну разлику између отачког схватања Дн 7:13 као *пророчанства* о Другом доласку и модерног схватања према којем Исус Назарећанин *бива поистовођен* са централном личношћу конкретно доказиве и мимо њега постојеће религијске идеје. Сва комплексност ове разлике да се само назрети из валовитих научних реакција које су следиле за проналаском рукописа 1. Енохове књиге у Абисинији (1733)<sup>25</sup>, а за која реаговања данас углавном кажемо да их је било три:

1) Пре свега, установљено је да *Књига йараболá* (1. Енох 37–71) садржи знаке о јудејском концепту преегзистентне небеске личности<sup>26</sup> којој је лик новозаветног Сина Човечијег веома близак<sup>27</sup>, па како је цела Енохова књига ипак претхришћанског датума, што је крајем XIX века образложио знаменити британски библиста Роберт Чарлс (1855–1931)<sup>28</sup>, наука је закључила да Енохов Син човечији<sup>29</sup> представља међуфазну станицу развоја апокалиптичког концепта коју треба позиционирати између Даниловог и новозаветног доба. Тиме је наука – свесно или несвесно? – стекла чвршћи основ за подвајање између *Исуса* и *Христá*: ако не сáм Исус, онда је управо рана Црква била та која је униженог и презреног сина човечијег = човека Исуса поистоветила са централном личношћу ове апокалиптичке традиције, учивши га Христом = Сином Човечијим, а кључни аргумент таквог размислања јесте чињеница да се Исус о (себи као) Сину Човечијем увек изражава у трећем лицу сингулара (Мт 8:20; Лк 12:8)<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Први превод Енохове књиге појавио се тек 1821. на енглеском језику, а објавио га је архиепископ Кашела (Cashel) у Ирској и оксфордски хебреиста Richard Laurence (1760–1838): *The Book of Enoch the Prophet*, Oxford: Parker 1821, 3<sup>1838</sup>.

<sup>26</sup> Laurence је указао на два одељка: 1. Енох 48:3–5 и 61:8–13, написавши (lii): „In both these passages the preexistence of the Messiah is asserted in language which admits not the slightest shade of ambiguity.“

<sup>27</sup> Прва теза: H. Ewald, *Commentarius in apocalypsin Johannis, exegeticus et criticus*, Leipzig: Hahn 1828.

<sup>28</sup> R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford: Clarendon Press 2<sup>1912</sup>, 10: „There is... some diversity of opinion as to the date of the book among leading authorities. That it is, as a whole, pre-Christian, may be regarded as definitely established.“

<sup>29</sup> Према Чарсловом мишљењу (*Enoch*, 86–87), постоје три коптске синтагме које треба сматрати еквивалентом овог израза: *walda sab 'e* (46:2,3,4; 48:2; 60:10); *walda be 'esi* (62:5; 69:29[2x]; 71:14); *walda 'eguala 'emmaheiw* (62:7,9,14; 63:11; 69:26,27; 70:1; 71:17).

<sup>30</sup> Апсурд таквог изражавања – свакако, на грчком језику – најпре је приметио протестантски библиста William Wrede (1859–1906) написавши у свом тексту „Zum Thema ‘Menschensohn’“, ZNW 5 (1904), 359–360:360: „Vermutlich hätten doch auch die Übersetzer der aramäischen Worte Jesu soviel Aramäisch gekonnt, um eine solche Gewohnheit zu kennen und im Griechischen das korrekte Ich einzusetzen.“ Према мишљењу D. Strauß-a (1808–1874), Исус је овим маниром указивао на каснији начин *саморазумевања* (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bde, Tübingen 1835–36, I.576): „[W]enn er vom Menschensohn in der dritten Person gesprochen hat, so wollte er diesen damals noch nicht als identisch mit ihm selbst bezeichnen.“ Ову идеју преузео је и детаљније развио Rudolf Bultmann (1884–1976), изневши веома проблематичну тезу о долазећем Сину Човечијем као другом Месији, различитом од оног који страда и васкрсава (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr [1948] 1984, 31): „Es ist deutlich: die Weissagungen der Parusie die von Tod und Auferstehung haben ursprünglich nichts miteinander zu tun, d. h. in den Worten, die vom Kommen des ‘Menschensohnes’ reden, ist gar nicht daran gedacht, daß dieser ‘Menschensohn’ in Person schon da ist und erst durch den Tod entfernt werden muß, um dann vom Himmel wieder kommen zu können.“ Логичније објашњење говора у трећем лицу понудио је гетингенски



2) Чак иако се ова хипотеза дуго чинила необоривом, она је половином XX века у основи пољуљана веома јаким аргументом: када међу фрагментима Енохове књиге, пронађеним заједно са кумранским рукописима (1949), није евидентирана *Књига ѓараболá*<sup>31</sup>, престала је да важи и Чарлсова теорија о њеном претхришћанском датуму, због чега је озбиљно посумњано у међуразвојни карактер Еноховог Сина човечијег и следствено томе – у било какав апокалиптички *Син-Човечији-концејџи* претхришћанског јудаизма. Тако, почетком седамдесетих година прошлог столећа норвешки библиста Рагнар Лајвестад (1916–2002) објавио је – касније ће се испоставити – веома утицајан рад којим је означен (привремен) крај ове интерпретације: „Exit the Apocalyptic Son of Man“<sup>32</sup>. Главна порука ове студије, према чијем наслову су касније називана поглавља у литератури, јесте да порекло новозаветног *Сина Човечијеј* треба тражити у теолошком миљеу најраније Цркве, не у апокалиптичким предањима јудаизма.

3) Дискутабилно је, међутим, колико се заиста може говорити о званичном крају ове теорије<sup>33</sup>. Пре три деценије, британски професор Ангус Хигинс написао је како „већина недавних писаца наставља са подршком становишта према којем је у претхришћанском апокалиптичком јудаизму постојао концепт есхатолошког Сина човечијег...“<sup>34</sup>, чему на извештајан начин, правцем ангелолошке интерпретације, следи садашњи професор Старог Завета на Православном богословском факултету Универзитета у Београду Родољуб Кубат<sup>35</sup>. Штавише, пре свега четири годи-

---

професор Wilhelm Bousset (1865–1920), тврдећи да је такав феномен једино разумљив уколико у њему препознамо говор заједнице = Цркве, који, иако постављен *im Munde des Herrn*, задржава форму трећег лица (в. *Kyrios Christos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, 111). Ниједна, међутим, од ових и њима сличних теорија није послужила као некако трајно решење, обзиром на додатне проблеме оригиналности СЧ-логиона или комбинаторику извора из којих је новозаветни лик Сина Човечијег могао настати, о чему шире види у: Burkett, *Debate*, 57–67.

<sup>31</sup> Издавач I. Енохове књиге пронађене у Кумрану био је пољски стручњак за рукописе са Мртвог Мора Józef Tadeusz Milik (1922–2006) који је закључио да је *Књига ѓараболá* настала на грчком језику око 270. године хришћанске ере, као и да је њен лик Сина човечијег инспирисан новозаветним, о чему види његов рад: „Problèmes de la littérature henochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân“, HTR 64 (1971): 333–78. Таквом ставу био је веран грчки библиста Σάββας Ἀγουρίδης (1921–2009), о чему види: S. Agourides, „The Son of Man in Enoch“, ΔΒΜ 6 (1973), 130–147.

<sup>32</sup> R. S. Leivestad, „Exit the Apocalyptic Son of Man“, NTS 18 (1971–72), 243–267. Рад иначе представља енглеску верзију претходно објављене немачке: „Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom“, ASTI 6 (1967–8), 49–109.

<sup>33</sup> Још 70-тих година прошлог века, почетком којих се и појавила, Миликова теорија извргнута је оштрој критици, нарочито од стране SNTS Pseudoepigrapha Seminar-a у Тибингену (1977) и Паризу (1978), на које критике се оглушио и Агуридис. Према консензусу чланова ове научне институције, I. Енох 37–71 ипак припада јудејском аутору, а настала је током првог века хр. ере. Милик је, уствари, погрешио у томе што се није директно служио етиопским манускриптима – у којима је иначе сачуван текст *Књиге ѓараболá*, већ је Чарлсов датум и превод Књиге узео „здрово за готово“, одакле су и настале његове неутемељене претпоставке. Детаљније види: J. H. Charlesworth, „The SNTS Pseudoepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch (Seminar Report)“, NTS 25 (1979), 315–23; M. A. Knibb, „The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review“, NTS 25 (1979), 345–59; C. L. Mearns, „Dating the Similitudes of Enoch“, NTS 25 (1979), 360–69.

<sup>34</sup> A. J. B. Higgins, „The Son of Man in the Teaching of Jesus“, SNTS.MS 39, Cambridge: CUP 1980, 3.

<sup>35</sup> Превасходно заједничких ангелолошких мотива, не толико и ерминевтичких проблема концепта као таквог, Кубат се дотиче у једном од поглавља свог, до сада у целини необјављеног докторског рада: *Анђеоско Господство у Старом Савезу. Карактеристике библијског моноитеизма сагледан из иврскејкџиве Божјије јављања* (Београд 2005, 145, и нар. поглавље 5.3, 205–217). Такође види Кубатову недавну студију која

не, у Британији је завршена, а у Немачкој објављена студија која доказује тезу према којој је чак Син Човечији Јовановог Јеванђеља продукт апокалиптичких извора из којих ни 1. Енох није искључен<sup>36</sup>. Коначно, промене интересовања за апокалиптички приступ треба сагледавати и кроз призму (јачања) друге линије тумачења, у науци познате као:

### 1.2.2. Неититуларно-идиоматска интeрпретација

Одлучујући допринос поднасловљеном интерпретативном правцу дали су још први хуманисти<sup>37</sup>, али је он тек шездесетих година прошлог века, захваљујући доприносу британског научника угарско-јеврејског порекла Гезе Вермеса (1924–), нарочито добио на значају. За разлику од својих претходника, Вермес је испитао знатно шири опсег арамејских извора и показао да је у време Христово арамејски израз (א)נש(א) בר, било у неодређеном (א)נש(א) בר или одређеном (א)נש(א) בר виду, а које је варирање облика онда зависило од дијалекта и, према мишљењу већине савремених арамеиста, није било сасвим пресудног карактера, могао имати не само општа, у науци већ препозната значења, као што су то: „човек“, „неко“ или „свако“, него да је превасходно могао и морао имати улогу *личне заменице првог лица једнине* (ја)<sup>38</sup>: управо је такву улогу рана Црква *поједино* разумела, те је арамејски идиом којим се Исус на сасвим уобичајен начин користио превела у христолошку титулу изведену из Дн 7:13. И мада је овим покушајем проблем осветљен са потпуно нове стране, некаквог решења није било на помолу: на који, дакле, начин једно сасвим обично арамејско „ја“ прелази у христолошку титулу одређеног вида?

Даљој и дубљој елаборацији ове теорије веома је посвећен британски библиста Морис Кејси, тренутно емеритирани професор Нотингемског универзитета,

---

на креативан начин интегрише његове претходне, значајније радове, а у чије корице улазе и нека од поглавља докторске дисертације: *Траговима Писма. Сигари Савез – теологија и херменеутика*, Крагујевац: Каленић 2012, 56, 95, 103, 111, 118, 252, 277.

<sup>36</sup> Reynolds, *Son of Man*, Tübingen 2008. На овом месту,

<sup>37</sup> У коментару на Мт 12:8 холанђанин Hugo Grotius (1583–1645) писао је како „errant qui viderent filium hominis hoc loco Christum peculiariter intelligunt“, додавши да „notissimum est Hebraeis בן אדם [filium hominis] hominem quemvis significare...“ (*Annotationes in libros evangeliorum*, Amsterdam – Paris 1641, ad loc). Таква, нетитуларна интерпретација која је указивала на некакву *поједино* у вези са писањем, читањем и разумевањем грчке ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου „титуле“, са додуше веома усамљеним представницима, приметна је и током каснијих векова. У коментару на Мт 8:20, немачки евангелички теолог Heinrich E. G. Paulus (1761–1851) бележи да припадник древног блискоисточног народа у говору просто избегава директно „ја“ и радије себе ословљава у трећем лицу, те син човечији уствари значи „Ich, ohne alle Emphase, dieser Mensch, d.h. der, den Du vor Dir siehst.“ (*Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neue Testament I. Der drey ersten Evangelien erster Hälfte*, Lübeck: Bohn 1804, 470.)

<sup>38</sup> Одељак који се нашао на самом почетку Vermes-ове анализе био је Genesis Rabbah VII 2 који у његовом преводу изгледа овако: „Jacob of Kefar Nibburayya gave a ruling in Tyre that fish should be ritually slaughtered. Hearing this, R. Haggai sent him this order: Come and be scourged! He replied, Should not בר be scourged who proclaims the word of Scripture?“ У коментару на овај мидраш, Vermes је врло лепо описао предности и мане своје теорије: „Theoretically, of course, bar nāsh may be rendered here as ‘one’, but the context hardly suggests that at this particular juncture Jacob intends to voice a general principle. Hurt by his opponent’s harsh words, he clearly seems to be referring to *himself* [курзив ВТ] and the indirect idiom is no doubt due to the implied humiliation.“ Види: G. Vermes, „Appendix E: The Use of בר / נש in Jewish Aramaic“, у: M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon Press 1967, 310–30:321; такође: *Jesus the Jew: A Historian’s Reading of the Gospels*, London: Collins 1973, 163cc, 188cc.

чија недавна студија под веома храбрим насловом нуди чак и решење проблематике: „The Solution to the Son of Man Problem“ (в. нап. 5). Слично Вермесу, Кејси такође сматра да се арамејска фраза (א)שנ(א) בר односи на говорника, човека уопште, те да Исусова употреба ове фразе није имала никакво специјално или титуларно значење. Уствари, ни Данилова књига (7:13), ни 1. Енох, а ни 4. Јездра (13) нису и не могу бити сведоци некакве апокалиптичко-месијанске интерпретације и Син-Човечији-традиције у јудаизму: вера у такав концепт јудаизма јесте „велика грешка науке“ (с. 315) коју треба потпуно игнорисати и посветити се арамејској реконструкцији новозаветног грчког текста. Тако, уколико би конкретан логион, после „враћања“ у арамејски језик имао опште значење „човек“<sup>39</sup> и/или конкретнију идиоматску функцију која је чак могла стајати и на месту личне заменице „ја“<sup>40</sup>, значило би да јесте аутентичан<sup>41</sup>, док у противном треба размишљати о редакторском раду Јеванђелисте/Цркве. И мада овакав потез, подупрт крајње темељном анализом замишљеног преводилачког поступка, представља веома озбиљан покушај корекције Вермесове неспособности да одговори на горе примећену недоследност, чињеница је да су Кејсијеве реконструкције ипак засноване само на грчком тексту, те због тога крајње спекулативног карактера. Јер, уколико арамејски израз (א)שנ(א) בר и није имао одговарајућу паралелу у грчком језику, одакле следи да израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου треба по најпре сматрати продуктом Цркве, да ли је уопште могуће, ма како минуциозном егзегезом, од те ранохришћанске кованице заиста доспети до оригиналног арамејског идиома, те истовремено сасвим објективно закључивати о аутентичности логиона који је садрже? Без икакве сумње, Кејсијева студија, како сâм тврди, јесте „одлучујући допринос решењу проблематике“ (с. 55), али постављено питање ипак остаје отворено.

## 2. Релевантност проблематике у српској теолошкој средини

По изношењу основâ проблематике „Син Човечији“ и прегледу њених најважнијих предлога, чиме свакако није претендовано нити на решивост нити на свеобухвативост домета дебате, дотичемо се питања релевантности изнетог у домаћој теолошкој средини. Због чега би, дакле, укључивање у ову дебату било корисно и важно једном српском библисти? Није ли она плод православног наслеђу

<sup>39</sup> Casey (*Solution*, 61–67) наводи деветнаест доказа оваквог значења, а закључак који изводи је следећи (с. 67): „In general, therefore, (א)שנ(א) בר was a general term for humankind. It could be used for everyone in general, or for a more restricted group of people. It could be used in the singular of a single individual person, whether anonymous, generic or specific. This forms the cultural background for the particular idiom..., whereby a speaker might use a general statement containing the term (א)שנ(א) בר to say something about himself, or himself and others, or about whoever was clearly from the context, particularly in mind.“

<sup>40</sup> Почев од записа на трећој Сефирској плочи (Sefire, III 16), Casey проналази преко тридесет арамејских сведочанстава са простора древног Израила, углавном Галилеје, у којима се (א)שנ(א) בר односи на говорника или на групу људи укључујући говорника, или, коначно, на неког другог чији је идентитет очигледан из самог контекста (*Solution*, 67–81).

<sup>41</sup> У коначној анализи, Casey сматра само неке новозаветне логије аутентичним: Мк 2:10; 2:27–28; Мк 8:31; 9:11–13; 10:45; 14:21; Мт 8:19–20 // Лк 9:57–58; Мт 11:19 // Лк 7:34; Мт 12:32 // Лк 12:10 уз Мк 3:28–29; Лк 12:8–9 // Мт 10:32–33, Мк 8:38; Лк 22:48, док према његовом мишљењу ниједна од тринаест Јованових логија не припада „историјском Исусу“ (*Solution*, 274–313).

„земље далеке“ и нису ли њени сокови непримерени неонаталном периоду српског критичког дискурса? Одговор на изазов релевантности и истовремено закључак предложеног текста могли би почети повратком на већ примећени лавиринт *саморазумевања саморазумевања*, у чијој основи стоји проблем *традиције*. Ево због чега:

А) Иако су Оци Цркве почели генеалогским тумачењем израза  $\acute{\omicron} \nu\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omicron}\rho\omicron\upsilon\varsigma$ , за коју је писање одређених чланова било од пресудне важности, чињеница је да је верност предањском раду на христолошком наковњу Цркве ове чланове управо уклонила, као што је и верност традиционалном новозаветном читању Дн 7:13 истовремено очувала титуларно разумевање *Сина Човечије*. Уствари, креативно следовање библијском тексту учинило је и да сиријски Оци, понајпре кадри сагледати израз у његовом оригиналном, арамејском светлу, исти преведу на сасвим титуларан начин и обуку га у неологизме. За разлику од генеалогске интерпретације, која се данас сасвим ретко може срести, апокалиптичко-месијанско тумачење још увек живи на страницама модерних студија, а његов вековни опстанак не почива само на уобичајеном и каткад несумњиво лакшем – традиционалном или традиционалистичком? – решењу, односно позивању тумача и научника на своје претходнике, већ и на увек складном уклапању ове интерпретације у предањско разумевање Старог Завета које је јесте месијанско. О томе врло јасно говори реакција истраживача по откривању нових интертестаменталисних списа: она моментално одлази у правцу развијања тзв. Син-Човечији-концепта, који чак иако остаје веран месијанском размишљању, истовремено обезбеђује довољно простора за подвојеност између Исуса и Сина [Ч]овечијег.

Б) Реформаторски сукоб са традицијом = Црквом итекако је нашао своје плодно тле у овој проблематици: они који су држали до апокалиптичке интерпретације, проналазили су начина да разлику између *Исуса* и *Христиа* објасне „намерним“ облачењем скромног Назарећанина у славну Син-Човечији-титулу, док они, који су захваљујући напретку хуманистичких вештина и других научно-културних збивања открили нетитуларно-идиоматску подлогу грчког израза, такође јесу стекли снажан аргумент против традиције. И мада увек у виду треба имати чињеницу да су доприноси арамеиста зрили прилично постепено, а због чега је у науци дуго владало игнорисање њиховог приступа и због чега су, на крају крајева, примедбе „традиционалних апокалиптичара“ увек изгледале разумније и прихватљивије, чињеница је да је Син Човечији, или, бар донекле ослобођени традиције – *онај* син човечији, у оваквом сукобљавању постао *tabula rasa* на којој су научници уписивали сопствене христолошке и антрополошке концепције<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> О томе на веома интересантан начин говори знаменити немачки библиста и познавалац Menschensohn-проблема Hans Lietzmann (1875–1942): „Was hat nicht alles ‘Menschensohn’ bedeuten sollen! Idealmensch, der die Menschennatur verherrlicht; Messias, aber im Gegensatz zum Gottessohn der Juden, als armer, niedriger Mensch; Messias als Träger aller Menschenwürde und Menschenrechte; Messias als präexistenter himmlischer Mensch; Messias als Organ zur Verwirklichung des durch ihn zugleich dargestellten Menschenideales in der Welt; Messias ohne Nebenbedeutung; Bezeichnung des Berufes Jesu, wie sich derselbe durch seine Menschenwerdung bedingte; Messias im Sinne des ‘Idealmenschen’ als Gegensatz gegen den national beschränkten ‘Davididen’; Messias als Erzeugter eines Menschen der Gattung Mensch angehörig; schliesslich soll es Messiasbezeichnung im Sinne eines in starkem Glauben erhobenen Anspruches sein“ (*Menschensohn*, 23).

Уколико, дакле, вреди уважити често цитиране речи Пола Винтера да порекло Сина Човечијег „не треба тражити ни у Ирану, ни у Јудеји, па чак ни у Угариту, већ на немачким универзитетима“<sup>43</sup>, а то у суштини значи – у најсуптилијој тежњи теологије за проналажењем *идејних* *модерног човека*, и уколико, сходно томе, досадашња истраживања припадају срединама за које је објективност у Син-Човечији-домену махом неухватива категорија, постоји ли онда некакав начин да се једна православна средина, попут српске, креативно укључи у овакву дебату, а да притом истовремено избегне замку субјективних и индиректних разрачунавања са традицијом или инертног претварања исте у традиционализам? У крајњој линији, уколико се православни библисти историјско-филолошком приступу уче од својих западних, па не тако ретко и од својих источних колега, да ли је некаква дивовска и нерешива проблематика уопште потребна минијатурном домаћем „тржишту“, пред чијим вратима стоје многа друга, преча, до сада нетакнута библијска и библистичка питања? Одговоре на ове изазове дали бисмо у низу следећих мисли:

1) У потреби да пружи бар кратко објашњење новозаветне личности Сина Човечијег, домаћи истраживач заиста поседује и потребан и довољан разлог за утемељење објашњења у апокалиптичко-месијанској интерпретацији, јер њоме располажу и новозаветна и патристичка, па добрим делом и модерна егзегеза, а додатно, било *pro* било *contra* претходном, може указати и на нека достигнућа другог интерпретативног правца. Такво објашњење јесте легитимно, мада без опсежнијег истраживања извора<sup>4</sup> ипак недовољно креативно, но његова велика предност свакако лежи у консултовању овде мало познатих интертестаменталних списа као и над тим списима сачињене секундарне литературе.

2) Колико год се проблематика чинила страном, те и због тога креативно несавладивом, она је ипак у блиском роду са такође сложеном, западном научном менталитету пријемчивом темом „историјског Исуса“, које су се домаћи библисти, упркос свој њеној странствености, ипак радо и често прихватили (в. нап. 22). Остајући увек доследни томе да „Исус јесте Христос“ (Јн 20:31), српски научници су, свакако изазвани достигнућима модерног доба, пребивали у настојању да теолошки конструктивно осветле историјску страну живота Исуса Христа и тако трпезу библијског богословља учине приступачнијом. У том смислу, руски богослов, свештеник и новомученик Александар Мењ (1935–1990), саставио је једну *историју новозаветног доба* баш под именом „Сын Человеческий“, и то са намером да тог, у пуном смислу *човека Исуса*, извуче из сенке „опширних критичких екскурса“, који управо нису ни били намера Јеванђелиста, и пружи га сасвим обичном човеку<sup>44</sup>. Ова популарна књига, која је доживела велики број превода на западне језике и која чак иако наизглед нема никакве везе са дебатом ипак имплицитно јесте усмерена *прошив* ње, извире из романтичарско-

<sup>43</sup> P. Winter, „Review of *Rediscovering the Teaching of Jesus*, by Norman Perrin“, DLZ 89 (1968), 783–85:784.

<sup>44</sup> А. Мењ, *Сын Человеческий*, Москва: Жизнь с Богом 2008, 1. Ова књига, чија садржина заслужује посебну студију, иначе је веома компликоване публикацијске историје: њена поглавља почела су се појављивати још крајем педесетих година прошлог века, и то под псеудонимима, најчешће у Бугарској, а тек је 1990. у целости штампана у Русији.

ренановских *Vita Jesu* покушаја XIX века, несумњиво истог оног реформаторског теолошког милеа из којег је изникла и проблематика као таква. Ако кажемо да су се и српски библисти минулог века донекле били покретани сличним мотивима као и Мењ, остаје ли онда некаква искра креативности у Син-Човечији-проблему коју српска теологија може придружити светској библистичкој сцени?

3) Одговор на ово питање можда би могао потећи примећивањем два недостатка већине истраживања на тему *Син Човечији*, од којих је први очигледна доминација дијахроне над синхроним еџезезом. Такву доминацију заиста треба сматрати методолошким недостатком досадашњих студија, јер због оправданог или неоправданог мањка свести о важности сагледавања  $\acute{o} \nu\iota\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon\tilde{\iota} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  израза у његовој матичној наративној целини, приповедачки план несумњиво боіонадахнуіоі Јеванђелисте бива потиснут у сенку намером објективних, али свакако људским умом откључаних могућности традицијџ и редакцијџ. Међутим, уколико би истраживању порекла и значења Сина Човечијег било приступљено из угла који не би имао никакве везе са *apriori* очекиваним ставовима историјско-критичких анализа, а то би се могућим чинило на пољу наративне егзегезе која остаје у видокругу имплицитног читаоца и не залази *иза* текста, што се иначе поклапа са логичким првенством читања једне литерарне целине у односу на партиципално изучавање њених делова, било би методолошки исправно следствено се бавити другим и даљим дијахроним истраживањима, ма тицала се она најспекулативнијих преводилачких проблема, загонетки првобитне идиоматске употребе истраживаног грчког израза и/или његовог евентуалног прекивања у титуларну форму. Други недостатак свакако се тиче занемареног разматрања улоге једног наратива унутар првобитног литургијског контекста, у којем је вероватно изливан и унутар којег је несумњиво морао имати битну ерминевтичку функцију. Уколико би се показало да Син Човечији, на пример, једног од четири Јеванђеља, заиста поседује некакву наративну, па даље и ерминевтичку улогу литургијске комуникације са аудиторијумом, онда би баш том улогом могле бити одређене и месијанска и идиоматска подзначења његовог  $\acute{o} \nu\iota\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon\tilde{\iota} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  израза. Једино, дакле, на тај начин, мишљења смо, православна библистика се у комуникацији са проблематиком „Син Човечији“ може истовремено показати креативно предањском и модерно важном, у чему и лежи сва снаја релевантностии дебатие у домаћој мисли, а да такав подухват евентуално јесте могућ, неопходно је показати на примеру једне опсежне студије.

### Скраћенице

ABD	Anchor Bible Dictionary
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων
CUP	Cambridge University Press
ΔΒΜ	Δελτίο Βιβλικών Μελετών

DLZ	Deutsche Literaturzeitung
HTR	Harvard Theological Review
JTS	Journal of Theological Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graecae
PL	Patrologia Latina
SNTS	Society for New Testament Studies
SNTS.MS	Society for New Testament Studies Monograph Series
CT	Српска Теологија
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TLG	Thesaurus Linguae Graecae
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZWT	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie