

## СТАРОЗАВЈЕТНА АНГЕЛОЛОГИЈА И ДЕМОНОЛОГИЈА

*И видјех другог анђела силна  
гдје силази с неба, који бјеше  
одјевен у облак, и дуга бјеше  
на глави његовој, и лице његово  
бјеше као сунце, и ноге његове*

(Откр 10 1)

*Јер не ратујемо против крви  
и тијела, него против поглаварства,  
и власти, и господара таме овога  
свијета, против духова злобе  
у поднебесју. као стубови огњени.*

(Еф 6 12)

**Н**аведени новозавјетни стихови указују да се у последњим вјековима старозавјетне историје развила богата традиција вјеровања у надземаљска бића, анђеле и демоне. Пратити историјски ток кроз који се развијала старозавјетна ангелологија и демонологија није нимало једноставно. Данашња библијска егзегеза и помоћне библијске науке омогућиле су да се много тога сазна из домена Старог завјета. Међутим, поред свих епохалних открића, многи библијски феномени (гледано с научне стране) остају и даље прекривени дебелим велом тајни затрпаних у рушевинама далеке прошлости. Наравно, овим се не покушава умањити велики допринос библијских наука, већ се жели нагласити да оне треба да заузму одговарајуће мјесто при изучавању Старог завјета. Занемаривање научне егзегезе водило би у некритичко фантазирање, непримјерено данашњем озбиљнијем изучавању Библије, док њено пренаглашавање, с друге стране, води крајњој десакрализацији и профанизацији старозавјетног откривења. Нарочито је симптоматично када се неко научно мишљење темељи на једној или више претпоставки, што иначе није ријеткост. У таквим случајевима наука се приближава произвољним наклапањима, која су у доброј мјери већ условљена одређеним предубјеђењима.

Због тога је непојмљиво Стари завјет посматрати изван саборно-евхаристијске свијести Православне Цркве и њеног богатог светоотачког предања. Свети списи су настали и обликовани унутар Цркве (најприје старозавјетни — *Стари завјет*, а потом новозавјетни — *Нови завјет*), и представљају израз и свједочанство Израилове вјере утемељене на живом сусрету Бога и човјека. Свето писмо извире из дубине црквенолитургијског живота и заснива се на Светом предању, али не као историјско-археолошком благу него као живој ријечи, комуникацији између Бога и човјека. Без тог концепта приступ Старом завјету остаје сасвим површан, поготово када се има на уму колика разлика постоји између савременог и старозавјетног човјека. Готово у свим сферама људског духа постоји дубок јаз између данашњег и старозавјетног схватања постојеће стварности, њених унутрашњих садржаја и спољашњих пројављивања. Тај се вјековни понор само "чистом науком" не може премостити. Правилан богословски приступ, утемељен на живом предању Цркве, може у комплементарној спреси с модерном библијском егзегезом створити добре предуслове за дубље понирање у старозавјетно

откривење. Изучавати Стари завјет с овако велике историјске дистанце, прекинувши при том сваку живу везу с њим, не улијева много наде у успјех. Нажалост, велика већина западних библиста управо на такав начин приступа овој нимало једноставној проблематици. Тиме се не доводи у питање њихова научничка етика и добре намјере, али се поставља питање компетентности такве библијске егзегезе.

Пред нама се налази тема која се у великој мјери ослања на савремену библијску науку, чији се позитивни допринос не смије ни у ком случају занемарити. Међутим, у великом броју случајева тешко могу да се прате поједини библијски феномени. То важи и за старозавјетно схватање анђеоских и демонских бића. Прво, оно није било једнако заступљено кроз цј елокупну старозавјетну историју. Чак се намеће питање да ли се оно прогресивно развијало са сазријевањем вјере у Јахвеа, или је у неким периодима пролазило кроз извјесну декаденцију. Друго, поједина надземаљска бића појављују се само на неким мјестима (серафими), и даље се о њима ништа не говори. Затим, често им се преплићу имена, понекад и функције, што је карактеристично за познију апокрифну литературу. Многима од њих трагови се губе у далекој прошлости, која нам је, због недостатка писаних извора, мјестимично готово непозната. Додуше, могуће је да се прате основне нити старозавјетне ангелологије и демонологије, али многе појединости остају и даље веома нејасне. Дакле, библијски (канонски и апокрифни) списи, као и ванбиблијски документи, пружају довољно података да на основу њих само дјелимично откријемо свијет тајанствене Јахвеове небеске свите и страшних духова самоуништавања и небића.

## 1. НЕБЕСКА СВИТА

**"Чуј Израиле, Господје Бог наш, Господ је једини"** (Пост 6 4).<sup>1</sup> Не само почетак чувене молитве "Ш<sup>е</sup>ма Јисраел" него готово цјелокупно старозавјетно предање, изузев појединих монолатријских елемената из ранијег доба,<sup>2</sup> наглашава да је Јахве једини Бог.<sup>3</sup> У истицању Јахвеовог јединства нарочито предњаче пророци, којима припада највећа заслуга на том пољу. Велики старозавјетни теолог и мислилац звани Девтеро-Исаија преноси глас Јахвеов: **"Ја сам, ја сам Господ, и осим мене нема спаситеља"** (Ис 43 11). Основни темељ старозавјетне вјере јесте управо вјера у једног и јединственог Бога, на шта Стари завјет недвосмислено указује, нарочито у каснијим текстовима. Иако једини или апсолутно једини Бог, Јахве није сам.<sup>4</sup> Код њега у његовом небеском дворцу налазе се и друга небеска бића.<sup>5</sup> У једном стиху пророк каже: **"Видјех Господа гдје сједи на пријестолу својем, а сва војска небеска стајаше му с десне и лијеве стране"** (1Цар 22 19). Ти чланови Јахвеовог небеског дворца имају и одређене функције, и у много чему представљају дио старе космологије с политичким конотацијама, односно изражавају неку врсту небеске државе сличне тадашњем политичком устројству народа Старог свијета. Сличне представе могу се наћи у угаритским текстовима, гдје бог Ел као највећи бог сакупља око себе нижа божанства и њима влада. Тако Јахвеа окружује његова небеска свита.<sup>6</sup>

Све митологије древних народа Блиског истока познају многа небеска бића која су углавном схватана као нижа божанства или божанства другог реда задужена да служе вишим боговима.<sup>7</sup> Уз то су вршила саобраћај између богова и људи, и углавном су се залагала за

<sup>1</sup> Дослован превод овог стиха гласи: "שמע ישראל יהוה אחד", Израиле, Јахве је Бог наш, Јахве је један."

<sup>2</sup> Уп. Пост 31 53; Суд 11 24; 1 Сам 26 19; 2Цар 3 27; 5 17; 17 26,29; 2Дн 28 23; Мих 4 5.

<sup>3</sup> Идеја монотеизма прогресивно се развијала кроз старозавјетну повијест; опширније види: В. Baischeit, *Alter und Aufkommen des Monotheismus in der israelischen Religion*, Berlin, 1938; Н. Н. Rowley, *Mose und der Monotheismus*, ZAW 69,1957, 35-63; Е. Fascher, *Gott und die Götter*, ThLZ 81, 1956, 279-308; V. Hamp, *Monotheismus im Alten Testament*, Sacra Pagnina, Gemblux, 1959,1, 516-521; N. H. Snaith, *The Advent of Monotheism in Israel*, The Annual of Leeds University Oriental Society 5, 1963/65, 100-113!

<sup>4</sup> Th. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen, 1956,151.

<sup>5</sup> Уп. 1Цар 22 19; Ис 6 1; Јов 1 6; 2 1; Пс 82 1; 89 7.

<sup>6</sup> Н. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1991, 293.

<sup>7</sup> Опширније видјети: V. Hirth, *Gottes Batten im Alten Testament*, Berlin, 1975

људе.<sup>8</sup> Таква бића познају и многе друге религије. Израилци су вјероватно у предмојсејевском периоду имали читав пантеон таквих ликова. О њиховој улози у животу Јевреја можемо само да нагађамо, мада је најлогичније да су схватани слично као и код осталих сусједних народа. Послије синајског савеза сигурно је дошло до извјесних промјена у поимању небеских пантеона. Има претпоставки да је тај пантеон био састављен од многобројних божанстава која су била потиснута Мојсејевом реформом и претворена у слуге Јахвеове. У том случају би праоци Израила морали да имају читаво мноштво богова.<sup>9</sup> Додуше, то је могуће у религијама гдје је дошло до постепене и дуготрајне еволуције вјерских идеја. Али ако се узме у обзир с каквом су се ревношћу и жестином борили јахвеисти против свих видова кривовјерја, овакве се претпоставке, када је у питању библијски монотеизам, не могу прихватити. Bousset сматра да је Амеша Спента из зороастризма добар примјер за то, показујући како конкретна божанства могу да се претопе у апстрактне фигуре.<sup>10</sup> Међутим, религиолози су показали да је тај процес текао обрнутим редом, и да се персонификацијом апстрактних појмова дошло до појединачних бића.

Постоје и мишљења да су анђели у предмојсејевском а и задуго у постмојсејевском времену схватани као персонификације природних сила. Ово је чисто рационалистичко схватање, које се ослања на неке паганске представе о божанским вјесницима. Посебно се присталице ове теорије позивају на псалм 104 4: **"Чиниш вјетрове да су ти анђели, пламен огњени да су ти слуге."** До забуне, изгледа, долази због нетачног превода овог стиха, чији исправан превод гласи: **"Од вјетрова чиниш вјеснике, а слуге од огња пламеног."**<sup>11</sup> То значи да он од природних сила прави своје слуге, те оне личе на његове анђеле.<sup>12</sup> Укључујући правилан превод наведеног стиха, нигдје се у Старом завјету анђели не доживљавају као природне појаве или силе, него углавном као лична надземаљска бића.

Интересантније је мишљење које небеску свиту Јахвеову доводи у везу с месопотамијским обожавањем небеских тијела. Код Јова (37 8) звијезде јутарње стоје паралелно са синовима Елохимовим. Небеска тијела се понегдје, као и анђели, називају војском небеском,<sup>13</sup> нарочито када се говори против многобожачких култова.<sup>14</sup> Звијезде небеске су представљене и као ратници (Суд 5 20). Прастара веза између Јевреја и Месопотамљана, код којих је од давнина био распрострањен култ звијезда, није искључена.<sup>15</sup> Тако би ово био један од небројених случајева гдје стари Израилци саобразно сопственом монотеизму превазилазе религијске идеје сусједних народа, при томе се користећи сличним или готово истим представама. То показује и постојање седам арханђела који се доводе у везу са седам планетарних богова у Вавилону;<sup>16</sup> као што се и седам духова који стоје пред Господом у Књизи о Товији (12 15) могу повезати са шест Амеша Спента (бесмртних светих) из парсизма, којима се додаје Ахура Мазда као седми.<sup>17</sup> Међутим, арханђели стоје као противтежа паганском обожавању небеских тијела, јер не постоје у тој мјери самостално као планетарна божанства него су у свему зависни од Јахвеа, кога окружују још херувими, серафими и анђели.

<sup>8</sup> Такође су богови Угарита, Месопотамије или Египта саобраћали међусобно и општили са људима преко "вјесника". Погледати: Н. Gese/М. Höfner/К. Rudolph, *Die Religion Altsyriens, Altarbiens und der Manäer*, 1970, посебно Н. Gese, 170f, 198; О. Lorentz, *Ugarit und die Bibel*, 1990, 89; Е. Otto, *LÄ I*, Sp. 846f.

<sup>9</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1961, 131.

<sup>10</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1921, 306.

<sup>11</sup> Новији егзегети Пс 104 4 тумаче да БОЈ од вјетра и огња чини своје вјеснике (анђеле). То потврђујеи Мт (масоретскитекст): "וַיַּעַשׂ מַלְאָכָיו רוּחַו מִשְׁרָתָיו אֵשׁ וָלֶהָב" по коме вјетар и огањ служе Богу. У Септуагинти се овај стих другачијС преводи: "ο ποιων τους αγγελους αυτοου πνευματα και τους λειτουργουους αυτοου πυρ φλεγον", те излази да анђео, односно слуга Божији, постаје вјетар или огањ.

<sup>12</sup> W. Eichrodt, *ibid.*, 132.

<sup>13</sup> Уп. Нем 9 6; Пс 33 6; Ис 40 26; 45 12.

<sup>14</sup> Уп. Понз 4 19; 17 3; 2Цар 17 16; 21 3, 5, итд.

<sup>15</sup> W. Eichrodt, *ibid.*, 132.

<sup>16</sup> Н. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951, 106.

<sup>17</sup> Н. Haag, *BIBEL-LEXIKON*, Zürich-Köln, 1956, 391.

## Херувими и серафими<sup>18</sup>

**Херувим** (כרובים) — *tfuvim*) је плурални облик од , כרוב ријечи која у јеврејском изгледа нема дубље корјене, због чега се повезује с академским глаголом *karabu* (благословити, с Богом не само као субјектом него и објектом, исто као јеврејски , כרוב(ים) посебно партиципом *karibu* (или *kuribu*), што је *terminus technicus* за божанства другог реда.<sup>19</sup> У ранијем периоду код Израилаца херувими су схватани као бића која бораве у близини Божијој и као чувари светих мјеста. Касније је вјероватно дошло до постепеног стапања ових двију представа (или традиција) у једну.<sup>20</sup> Старији библијски извјештаји приказују херувиме као неку врсту Јахвеовог превозног средства замишљеног увиду бурних облака (Пс 18 11; Ис 19 1). То је посебно сликовито описано код пророка Језекила 1 4-14:

<sup>4</sup> **И видјех, где силан вјетар долажаше од сјевера, и велик облак и огањ који се разгорјеваше, и око њега свјетлост, а испод огња као јака свјетлост.**

<sup>5</sup> **Испод њега још као четири жива бића (hajjot), које на очи бијаху налик на човјека.**

<sup>6</sup> **И у сваког бијаху четири лица, и четири крила у сваке.**

<sup>7</sup> **И ноге им бијаху праве, а у стопалу бијаху им ноге као у телета; и сјеваху као углађена мјед.**

<sup>8</sup> **И руке им бијаху човјечије под крилима на четири стране, и лица им и крила бијаху на четири стране.**

<sup>9</sup> **Састављена им бијаху крила једно с другим; и не откриваху се идући, него сваки иђаше на према се.**

<sup>10</sup> **А лица бијаше у сва четири лице човјечије и лице лавово с десне стране, а с лијеве стране лице волујско и лице орлово у све четири.**<sup>21</sup>

<sup>11</sup> **И лица им и крила бијаху раздијељена одозго; у сваке се два крила састављаху једно с другим, а два покриваху им тијело.**

<sup>12</sup> **И свако иђаше право на према се; иђаху куда дух иђаше, и не окретаху се идући.**

<sup>13</sup> **И на очи бијаху та жива бића као живо угљевље, гораху иа очи као свијеће;**

**тај огањ пролажаше између њих и свјетљаше се, и из огња излажаше муња.**

<sup>14</sup> **И жива бића трчаху и враћаху се као муња.**

Као носиоци Јахвеови херувими се појављују у теофанији.<sup>22</sup> Представљени с много очију (Јез 10 12), они симболишу Божије свезнање. Језекил на другом мјесту говори како имају два лица (41 18), човјечије и лавље (19), слично римском божанству Јанусу, док на другом мјесту тарског цара, прије његовог безакоња, упоређује с херувимом, истичући да је херувим створен да заклања (вјероватно славу Јахвеову). За разлику од анђела, они нису вјесници, него им је служба да чувају трон Јахвеов.<sup>23</sup> Херувим је, исто, и чувар рајског врта (Пост 3 24).

<sup>18</sup> M. Görg, *Keruben in Jerusalem*, BN 4, 1977, 13-24; исти. *Die Funktion der Serafen bei Jesaja*, BN 5, 1978, 28-39; D. N. Freedman/P. O'Connor, *Art. "כרוב K'rub"*, ThWAT IV, Sp. 322-334.

<sup>19</sup> Ibidem, 309.

<sup>20</sup> Ch. Garritzen, *LEXIKON DER BIBEL*, Wiesbaden, 1990, 84.

<sup>21</sup> И у вавилонским представама појављују се бића често састављена од више различитих животињских елемената; могу се видјети елементи човјека, вола, орла и лава (A. Jeremias, *Theophanie*, 581). Код многобожачких божанских бића таква измешаност елемената симболише моћ. Она се, по изгледу разликују од бића из Језекилове визије по томе што су једноглава (A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament*, Düsseldorf, 1969, 39-40).

<sup>22</sup> Уп. 2Сам 22 11; Пс 18 11.

<sup>23</sup> W. Eichrodt, *ibid*, 136.

У култу старих Израилаца херувими су веома пластично представљени на завјетном ковчегу или покрај њега, лицем окренути један према другом и увис раширених крила којима заклањају ковчег.<sup>24</sup> Такво њихово изображавање представљало је присуство Божије (Бр 7 89).<sup>25</sup> Јахве често носи епитет "*који сједи (влада) на херувимима*".<sup>26</sup> Херувими трона Јахвеовог повезују земаљски трон у храму са Његовим троном на небу, и тиме од удаљеног (трансцендентног) чине Бога који је ту, у свом народу. Златним херувимима с ковчега завјета слични су, десет лаката високи, херувими из Соломоновог храма. Они су били начињени од маслиновог дрвета и обложени златом. Налазили су се у светињи над светињама лицем окренути ковчегу.<sup>27</sup> Представљали су такође невидљиво Јахвеово присуство. На завјесама скинија били су извезени херувими,<sup>28</sup> исто као и на завјесама храма (2Дн 3 14), док су зидови светиње над светињама били изрезбарени фигурама херувима (1Цар 6 29),<sup>29</sup> вјероватно сличним онима из Језекилове визије (41 18-20). За њих се најкраће може рећи да штите света мјеста, показују присуство светиње и уједно су њени носиоци.<sup>30</sup>

У многим блискоисточним митологијама сусрећу се бића слична старозавјетним херувимима. Код Асирацаје постојао крилати колос воловског или лављег изгледа с људском главом. Познат је под именом *lamassu* (фем. *lamastu*), а улога му се састојала у томе да чува улазе у храмове или палате. Именом сродан херувиму, *karibi* (једн. од *karibu*, фем. *karibatu*) је био нека врста духа заштитника који је водио вјернике главним боговима и потпомагао њихове молитве.<sup>31</sup> Раније се представљао антропоморфно, а касније више животињским изгледом. У Епшту су такође била позната бића слична херувимима. То су клечећи генији окренути лицем у лице, раширених крила, нађени у гробници фараона Сетија I. Они умногоме подсјећају на херувиме изнад ковчега завјета, као и четири богиње које раширеним рукама и широко распетим крилима штите саркофаг Тут-анх-Амона.<sup>32</sup> И у Ханану су откриле на крилата бића — човјек-лав, на којима се осјећа утицај египатских, али и асирско-вавилонских представа. Упадљив је и Ваалов назив "јахач облака",<sup>33</sup> који јасно подсјећа на неке библијске стихове.<sup>34</sup>

Ово су само неки примјери на којима се показује сличност између библијских херувима и многобројних митских бића из сусједних религија, чији је утицај на Стари завјет очигледан. Наравно, постоје и значајне разлике. Тако разликовање мушких и женских *lamassu-karibu* у месопотамијској митологији и богиња заштитница у Египту потпуно одудара од веома наглашене духовне природе херувима. Врло је вјероватно да су они постојали и у предмојсејевском периоду и да су касније доживјели метаморфозу као и многи други елементи наслеђени из прошлости или преузети од других народа. Израилски религијски геније је, у богомданој слободи, користећи се често већ постојећим материјалом изградио монументални дворца монотеизма, наравно, помоћу неприкосновеног владара Јахвеа чији престо чине херувими.

Познојудејска апокрифна литература поставља их у сам врх небеске јерархије која слави Јахвеа (етЕнох 61 10). У Новом завјету херувими су помјешани са серафимима (Откр 4 6-9). Каснија их хришћанска традиција доживљава као један од анђеоских редова који се налази у "самом предворју Божанства", код самог Тројичног светилишта — "око Бога".

За разлику од херувима, о којима у Старом завјету имамо доста података, *серафими* (שרפים) — *s<sup>c</sup>rafim*) помињу се, када су у питању канонске књиге, само код пророка Исаије (6

<sup>24</sup> Уп. Изл 25 18-20, 22; 37 8; 1Цар 8 6; 1Дн 28 18; 2Дн 5 7.

<sup>25</sup> Н. D. Preuss, *ibid.*, 294.

<sup>26</sup> Уп. 1Сам 4 4; 2Цар 6 2; 2Цар 19 15; 1Дн 13 6; Пс 80 2; 90 1; Ис 37 16.

<sup>27</sup> Цар 6 23-28; 2Дн 3 10-13.

<sup>28</sup> Изл 26 1, 31; 36 8, 35.

<sup>29</sup> Постоји мишљење да Језекилова визија представља сјећање на разрушени Храм (први), и жељу да се превазиђе његов губитак, заправо да се у егзилу прикаже Јахвеово присуство у народу (уп.: Н. D. Preuss, *ibid.*, 294).

<sup>30</sup> V. Hirth, *Theol. Versuche* XVII, 18.

<sup>31</sup> Н. Haag, *ibid.*, 906.

<sup>32</sup> Н. Carter — А. С. Mace, *Tut-ench-Amun*, Leipzig, 1927, tabl. 65.

<sup>33</sup> W. Eichrodt, *ibid.*, 138.

<sup>34</sup> Пс 104 3; Ис 18 1.

2-7). Интересантно је да Исаија о њима говори као о нечем општепознатом.<sup>35</sup> Њихова служба се састоји у непрестаном слављењу Јахвеовог величанства: **"Свет, свет, свет је Господ Саваот; пуна је сва земља славе његове"** (6 3). Пророк их у кратким цртама описује:

**"Серафими стајаху више њега, сваки од њих имагје шест крила: двјема заклањаше лице своје и двјема заклањаше ноге своје, а двјема леђаше"** (6 2). Један од њих, носећи живи угаљ, дотаче се усана пророкових, и би узето безакоње његово и очисти се од гријеха (6 6-7). Извођење њиховог имена није потпуно јасно. Серафим изгледа долази од ријечи הָלַס (горити, пламити), која на неким мјестима означава ватрене змије отровнице,<sup>36</sup> као и огњене летеће змије<sup>37</sup> (Ис 14 29; 30 6; код Даничића — огњени змај крилати). Вјероватно изворно стоје у некој вези са змијом, што показује и њихов издужени (змијолики) изглед. Није искључено да су и они, као и херувими, били мјешовита бића, човјек-животиња. Томе би ишле у прилог фигуре мјешовитих бића пронађене у гробницама дванаесте египатске династије у Бени-Хасану. Та бића су се у профаном египатском дијалекту звала *serref*<sup>38</sup> Њихово повезивање са змијом указује на ватреност и чистоту серафима. Апокрифи (етЕнох 61 10; 71 6) их наводе као анђеоска бића која, с херувимима и офанимима, стоје у највећој близини Божијој чувајући престо.<sup>39</sup> Исто тако их касније хришћанско предање уврштава у прву тријадну небеских бића, с херувимима и престолима.<sup>40</sup>

### Анђели и арханђели

Српски израз **анђео** води порјекло од грчке ријечи ἀγγελος (вјесник, гласник), којом се углавном преводи јеврејска ријеч מַלְאָךְ (*mal'āk*), што исто значи вјесник, гласник или изасланик. Корјен מַלְאָךְ сродан је с угаритским, арапским и етиопским корјеном глагола /&(слати, преносити). Од њега се изводи апстрактна именица מְלַאכָה (послање), као и именица женског рода מַלְאָכָה (слање, пошиљка, предузимање, посао). У Старом завјету מַלְאָךְ среће се око 213 пута<sup>41</sup> и означава особу, или више њих, овлаштену да пренесе налог, поруку или да неког о нечем обавјести.<sup>42</sup> То подразумјева премошћавање одређене просторне дистанце.<sup>43</sup> Налози које они преносе могу бити веома различити. Наиме, מַלְאָךְ у Старом завјету не означава само изасланика Божијег него може бити и изасланик неког човјека. Тако Јефтај шаље מַלְאָךְ (посланике) цару синова Амонових (Суд 11 12). Геден шаље מַלְאָכִים (гласнике) ради устанка против Мидијана, Амалика и источних народа (Суд 6 35; 7 24). Такође, у Петокњижју се говори о гласницима које шаље неко од људи.<sup>44</sup> Код Девтеро-Исаије (42 19) гласник Јахвеов је Израил.<sup>45</sup>

Наравно, у већини случајева מַלְאָךְ означава небеско биће које Јахве шаље људима.<sup>46</sup> Тиме се показује да се у Старом завјету, када се говори о анђелима, не мисли на природу или суштину тих небеских бића, него на њихову службу,<sup>47</sup> што је веома добро примјетио

<sup>35</sup> H. D. Preuss, *ibid.*, 295.

<sup>36</sup> Бр 21 6, 8; Понз 8 15.

<sup>37</sup> Ch. Garritzen, *ibid.*, 409.

<sup>38</sup> W. Eichrodt, *ibid.*, 138.

<sup>39</sup> H. Bietenhard, *ibid.*, 102.

<sup>40</sup> Свети Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вјере*, Луча 2, Никшић, 1994, 62-63.

<sup>41</sup> R. Ficker, מַלְאָךְ *mal'āk* Engel, ThWzAT, Gütersloh, 1971, 901. Од тих 213 старозавјетних мјеста једном сусрећемо облик מַלְאָכִים два пута библ.-арамејски *mal'ak*; מַלְאָכִים једанпут и 167 מַלְאָכִים пута (Изд 33 пута, Нсм 22 пута, 1Дн 20 пута, Лев и 2Дн по 16 пута, 1Цар 10 пута, Бр 8 пута, 2Цар 6 пута итд.). מַלְאָךְ углавном срећемо у млађим текстовима, иако се појављује и раније; מַלְאָךְ је заступљен обично у старим повјесним текстовима (Суд 31 пут, 2Цар и Зах по 20 пута, 1Сам 19 пута, 2Сам 18 пута, Пост 17 пута, Бр 15 пута, 1 Дн 12 пута, Ис 10 пута, 1Цар 9 пута, Пс 8 пута, Из 6 пута итд.). У 2Цар 6 33 и 1Дн 21 20

грешком стоји מַלְאָךְ уместо מַלְאָכִים.

<sup>42</sup> Уп. Пост 32 4, 7; Бр 21 21; 22 5; 1Сам 16 19; 19 11; 2Сам 3 26.

<sup>43</sup> С. Westermann, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Stuttgart-Berlin, 1957, 9.

<sup>44</sup> Уп. Пост 32 4, 6; Бр 21 21; 22 5.

<sup>45</sup> С. Westermann, *Jesaja 40-66*, ATD 19, Berlin, 1968, 91.

<sup>46</sup> Пост 16 7; 19 1; 21 17; 22 15; Бр 22 22; Суд 2 1; 6 11, 14 итд.

<sup>47</sup> Ориген исто говори да је анђео назив за службу, а не за природу, анђео је дух: *Contra Cels*, PG XI, torn 1, V, 4.

блажени Августин: "angelus enim officii potest est, pop naturae" (*Sermo VII*, 3).<sup>48</sup> Због тога је могуће да у библијским списима постоје небески и земаљски изасланици. Нас овдје прије свега интересују анђели Божији, о чијој су природи нешто више говорили поједини источноправославни оци. Свети Јован Дамаскин за њих каже: "Анђео је, дакле, нематеријалне (умствене) суштине, свагда покретне, самовласне, бестелесне, која Богу служи, која је благодаћу Божијом у своју природу примила бесмртност, а изглед и облик те суштине само Творац познаје."<sup>49</sup>

Анђели се јављају људима у човјечијем облику, и не посједују крила као херувими и серафими. Благонаклоњени су људима и штите их,<sup>50</sup> али извршавају и казну Божију.<sup>51</sup> Анђели живе на небу окружујући Јахвеа у дворцу небеском;<sup>52</sup> негдје се зову "**војска Господња**" (ИНав 5 14) или "**војска небеска**" (1Цар 22 19), мада су, по најстаријим јеврејским схватањима, живјели и на земљи (Пост 32 1). На неким мјестима називају се "**синови Божији**" (ЈОВ 1 6; 2 1; 38 7). Доста су загонијетни стихови из Књиге постања (6 1-4), гдје се "**синови Божији**" мјешају са кћерима човјечијим. Изгледа да се овдје ради о заосталим елементима из старе семитске митологије који су ушли у библијске списе. Каснија библијска традиција (етЕнох 7,8,9,10,16, 18, 19) сматрала их је палим анђелима.<sup>53</sup> Поред свега наведеног, Старом завјету, ипак, остаје страна систематски развијена ангелологија.<sup>54</sup> Чињеница је да старији текстови садрже прилично оскудно учење о анђелима, наравно ако се изузме Анђео Господњи (מלאכייהרה), о коме ћемо касније нешто

<sup>48</sup> Цитат преузет из: J. Michl, *Engel*, BthW, Graz-Wien-Köln, 1959, 130.

<sup>49</sup> Свети Јован Дамаскин, *ibid.*, 61.

<sup>50</sup> Пост 24 7; 48 16; Изл 23 20, 23; Пс 91 11.

<sup>51</sup> Уп. 2Сам 24 16; 2Цар 19 35; Пс 78 49.

<sup>52</sup> Пост 21 17; 22 и; 1Цар 22 19.

<sup>53</sup> Овај библијски извјештај обилује митолошким елементима, каквих је иначе на старом Истоку било много; као и у митологији старих Јелина, гдје се често сусрећу бракови између божанских бића и људи. Јахвеистички писац се, употребивши израз "синови Божији" — בני־האלהים, свему судећи, послужио неким прастарим митолошким приказом. Свакако, то не значи да је он дословно вјеровао у њега, те га зато даље преноси у литерарној форми. Познајући теолошке намјере и богословску виспреност јахвеисте, таква могућност је искључена. Додуше, у Библији се на неким мјестим сусрећу בני־האלהים (ЈОВ 1 6; 2 1; 38 7; Пс 29 1; 89 7 и др.), и ту се углавном мисли на анђеоска бића, што је највјероватније проузроковало да су каснији апокрифни списи, затим Филон и Јосиф Флавије *Јудејске старине*, 1,3,1) сматрали да се овдје ради о браковима између анђела и жена. Слично су мислили и неки црквени оци: свети Јустин Философ, *Apologia II*, 5; свети Иринеј Лионски, *Adv. Haeres. IV*, 16,2; Климент Александријски, *Stromata III*, 7, и други. Међутим, и поред наведених ауторитета, ово тумачење се не може узети као тачно. Прво, целокупно библијско предање, гледано у глобалу, сматра анђеле искључиво духовним бићима, и тиме одбацује сваку полност код анђела. То исто потврђује и касније православно предање. Друго, не говори се ни о каквом кажњавању анђела, нити пак само кћери човјечијих, него се кажњавају сви људи који су у овом случају недужни; што би било апсурдно. Стога би требало потражити неко боље рјешење. Иако се послужио заосталим митолошким представама, јахвеисте, по свему судећи, под בני־האלהים подразумевао извјесне људе, на шта недвосмислено указује шири контекст овог извјештаја укључујући у њега и перикопу о потопу. Наиме, стиче се утисак да је прича о потопу била разлог настанка овог одломка, којим се хтјела показати поквареност ондашњих људи и правичност Божије казне. Због тога је логичније претпоставити да "синови Божији" цису никакванадземаљска бића, као у митологијама, него дасе радиољудима. Такоби בני־האלהים неким библијским, могли да буду потомци праведних Сима и Еноха, који су се због побожности својих предака звали "синови Божији", па су се временом искварили, док би кћери човјечије у том случају припадале Каиновом роду. То је стајалиште и једног броја отаца: Јован Златоуст, *Бесједа на постање* (на руском), С. Петербург, 1898, IV, 203-204; Августин, *О граду Божијем*, 15, 23; Теодорит Кирски и др. О отачком схватању опширније види: еп. Павле, *Ко су синови Божији?*, Гласник СПЦ, Београд, 1984, бр. 3. Неки новији егзегети (Th. Schwieger, M. G. Kline, C. Schedl) сматрају да је Sitz im Leben ове предаје био у Месопотамији. Народи древне Месопотамије вјеровали су да су владари и њихови синови божанског поријекла. Ти владари су, по мишљењу наведених библиста, почели по својој вољи, грубо и незаконито, да узимају лијепе дјевојке из народа одводећи их у сопствене "хареме". Пошто су били божанског порјекла, нормално је да су се звали "синови Божији". Међутим, њихова морална извитопереност навукла је на њих и на сав народ гњев богова. Библијски писац је, дакле, могао да преузме ову причу од вавилонских теолога желећи да покаже разузданост претпотопских нараштаја, и да нагласи да је потоп био праведна казна. Поред извјесних слабости, то мишљење је ипак прихватљивије од осталих, јер су владари на старом Истоку мистично идентификовани са читавим народом, што је било карактеристично и за Јевреје 1 Цар 11 3-8), тако да су се њихови гријехови односили на све њихове поданике. Тако постаје јасно због чега су сви кажњени. Осим тога, извјештај о потопу је месопотамијског порјекла, гдје се потоп и збио. Тако се ови стихови, изгледа, не односе на нека небеска бића, него их је хвеистички теолог употребио да што сликовитије дочара људско отпадиштво и покаже пут којем оно води.

<sup>54</sup> M. Görg B. Lang, *NEUES BIBEL-LEXIKON*, Zürich, 1995, 537.

више говорити. Тако се у ранијим извјештајима начелно говори о слугама Јахвеовим,<sup>55</sup> док је особеност појединих готово потпуно прикривена. Разлог томе лежи у опасности да се именовањем неких од њих могао отворити пут милитантном политеизму, који је ионако био стална опасност за старозавјетни јахвеизам. Задуго су њихови ликови били у позадини, тек у постегзилном периоду анђели се све чешће сусрећу као појединачна бића, што је уочљиво у Књигама пророка Данила и Захарија, као и у Књизи о Јову. Први пут је тек у Књизи пророка Данила именован један анђео — Гаврил (Дан 8 16), ако, наравно, изузмемо Књигу о Товији као другоканонску, јер се и у њој појављује име једног од анђела — Рафаила (12 15). До тогаје дошло услед напретка вјере у Јахвеа, монотеизам се тада већ био дубоко укорјенио.<sup>56</sup>

Свакако да је ово било условљено наглашавањем Јахвеове оностраности.<sup>57</sup> Постоји још један разлог који је утицао на развој старозавјетног учења о духовним створењима. Наиме, ријеч је о томе да су Јевреји за вријеме ропства у Вавилону дошли у блискији контакт с другим народима и њиховим митологијама, поготово је индикативан сусрет с парсизмом. Заратустрина религија је располагала с богатим арсеналом духовних учења, што је подразумевало развијену ангелологију. Утицај парсизма на позније списе не може се порећи. Као примјер може послужити Књига пророка Данила, а још више Књига 0 Товији, гдје се говори о седам духова који стоје пред Господом (12 15). Авесте говоре о шест духова Амеша Спента, међу којима је Ахура Мазда седми. Код Товије се помиње и Асмодеј, зли дух (3 8), и он би могао бити варијанта *Aeshma Daeva*, једног од седам злих духова

---

<sup>55</sup> Пост 28 12; 32 1; 1Цар 22 19 итд.

<sup>56</sup> Н. Naag, *ibid.*, 391.

<sup>57</sup> Јахве се у каснијем раздобљу старозавјетне историје схватао све више трансцендентно. То је једно од кључних начела савремене егзегезе. Тог мишљења се у потпуности држе западни библисти, и оно је у основи тачно. Међутим, ту ураво и искрсава велики неспоразум, којег се савремени протестантски и римокатолички егзегети готово и не дотичу. Основни проблем лежи у томе да се често стереотипно понавља иста мисао, а при томе се мало говори у чему се састоји божанска оностраност. Основна поставка је да се идеја Божанства у Старом завјету прогресивно развијала. Тако се Јахве, кроз старозавјетну повијест, у теолошкој мисли старих Јевреја временом све више "удаљавао" од чулног свијета, све док није у позном јудејству потпуно ишчезао у својој трансцендентности, што је оставило простора за бића посреднике у комуникацији између Бога и човјека. Оваква се тенденција исто појавила у каснијем периоду јелинске философије (неопитагорејство, средњи платонизам, неоплатонизам); присутна је и код Филона Александријског. Између Бога, који је "изнад бивства" и материјалног свијета појављује се читав низ хипостаза или међубића с посредничком улогом, док између Бога и човјека у непосредном додиру искрсава непремостив амбис. Међутим, када је у питању старозавјетна теологија и њен историјски развој, ствари ипак изгледају нешто другачије. Већ у ирвим старозавјетним списима имплицитно је садржана идеја о Божијој оностраности (Изл 20 19; 33 20-23; Пс 97 2). Ту се, наравно, ради о трансцендентности божанске природе, која је од творевине бесконачно далеко, и то је растојање — природа. "*Све је удаљено од Бога, и размакнутоје немјестом него природом*", по изразу Светог Јована Дамаскина (*Deſſde orth. I, 13.PGXCV, c. 583*). Са извјесном смјелошћу могло би се рећи да је Јахве по својој природи потпуно трансцендентан кроз готово читаво старозавјетно предање: "*нећеишоћи да видишлица мојега*" (Изл 33 20), или — ко долази у додир са Јахвеом "*ступа к примраку којег бјеше Бог*" (Изл 20 21), јер "*Облакјемрак око Његс!*" (Пс 97 2). Међутим, та богословска истина у Старом завјету ипак остаје помало у сјенци. Стари Израилци нису из те перспективе посматрали Јахвеа, односно она није била доминантна у теолошкој мисли старог Израила. За њих је Јахве прије свега био конкретна личност, живи Бог, с којим су стајали у непосредном односу — Бог присутан у свијету и историји. Јахве својом дјелатношћу потврђује своју присутност у Израилу. То експлицитно потврђује и Септуагинтин назив за Бога — *Сушти* (6 Ω: Изл 3 14). Теолошке спекулације о божанској природи и њеној трансцендентности, из каснијег — патристичког доба, нису довољно развијене у Старом завјету, што опет не значи да оне нису потпуно библијске. Стога је тешко говорити о напретку учења о трансцендентности божанске природе, мада је идеја о Божанству напредовала. Више је ријеч о комуникацији између Бога и човјека, њиховом живом сусрету. Ипак, развој постоји. Израилци каснијег доба били су свјеснији божанске трансцендентности него њихови преци. Раније је Јахвеова присутност наглашавана његовим непосредним сусретима с Израилом, али се и ту указује на Божију оностраност. У каснијим списима мање се говори о непосредном Јахвеовом сусрету с људима. Међутим, Јахве своју присутност у свијету сада пројављује углавном преко Анђела Господњег, као и других анђела. То је свакако имало свога смисла, поготово ако се узме у обзир да је Анђеом Господњи старозавјетно обличје у којем се јављао Логос Божији. У ранијем добу подједнако наступају Јахве и Анђеом Господњи (наравно, Јахве не наступа као Бог Отац него као предвјечни Логос); док се касније, поред осталих вјесника, већином јавља Анђеом Господњи, то јест Логос, уводећи тиме стари Израил у нову стварност новозавјетног оваплоћења Логоса. Дакле, уочљив је напредак теолошке мисли у Старом завјету, али се о природи Божанства ријетко и нејасно говорило, док однос Бога са свијетом остаје константан, свакако узимајући у обзир различите видове (Јахве, земљотрес, ватра, Анђеом Господњи) у којима се Бог икономски и педагошки откривао човјеку.



зороастризма. Постоји један број библиста (Cumont, Scheftelowitz) који сматрају да је могло доћи до обрнутог утицаја, утицаја јудаизма на парсизам, али то је мање вјероватно, иако не у потпуности искључено. Вјерске идеје су интензивније циркулисале у вријеме Персијског и Јелинског царства, и нису искључени међусобни утицаји једне религије на другу. Међутим, искључен је сваки синкретизам који би се покушао приписати Старом завјету, јер се на библијску вјеру није могло ништа накалемити вјештачки, ништа за шта нису постојале основе. Тако је могуће да је персијско учење о духовним бићима инспиративно дјеловало на старозавјетне писце, и да је иначе својим представама помагало да се боље изразе нека изворно библијска учења, али је искључен сваки фундаментални утицај. Осим тога, основни разлог развијању старозавјетне анџелологије лежи у сазрјевању вјере у Јахвеа, односно наглашавању његове трансцендентности, док су неке парсистичке идеје могле послужити као погодан материјал у изградњи монументалне куле библијског монотеизма.

Списи настали послје ропства у Вавилону говоре о више врста анђела или, тачније, о више функција које поједини анђели врше. Необичан је **анђео тумач** који се јавља у Књизи пророка Захарије (1 9, 13; 2 3); он се не смије мјешати с другим анђелима који се сусрећу код Захарија. Додуше, он се први пут појављује код Језекила (40 3-4). Његова улога се састоји у тумачењу визија које је пророк имао. У томе се огледа значајна разлика између Захарије и пророка прије егзила, гдје, на примјер, Амос (7 1-6) непосредно препознаје Божију вољу. Такође, ни између других предегзилних пророка и Јахвеа не постоји посредник. **Анђео тумач** се појављује у Књизи пророка Данила,<sup>58</sup> тумачећи му виђења. Његово појављивање је карактеристично за апокрифну литературу,<sup>59</sup> па самим тим и за Данила.<sup>60</sup> Појављивање **анђела тумача**, у мистичним струјањима постегзилног јудаизма, значило је прелаз из профетизма у апокалиптику.<sup>61</sup> Па ипак, он није производ касније апокалиптичке књижевности и постегзилног мистицизма, већ се његови трагови називу и у ранијим списима.<sup>62</sup>

Поред анђела тумача, појављује се идеја о анђелу заступнику једног народа,<sup>63</sup> што свиједочи Књига пророка Данила (10 13, 21; 12 1). Михаил је важио као заштитник јеврејског народа. Кумранска секта Есена га је држала за спаситеља Израила.<sup>64</sup> Анђели персијског и јелинског народа се не именују (10 13,20), него се појављују као противници Михаила и Гаврила. Овдје се називу нити својеврсног космичког (не метафизичког) дуализма, борба свјетла и таме. Та борба се одвија у космичким размјерама, док изнад њих постоје анђели који узносе славу Јахвеу,<sup>65</sup> "безбројна блажена војска надсвјетских умова", по изразу Псевдо-Дионисија.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> 7 16; 8 15; 9 22; 10 5; 12 8.

<sup>59</sup> Уп. етЕнох 40 8; 46 2; 52 3; 54 4; 4Језд 5 15, 20.

<sup>60</sup> Код пророка Данила анђео тумач није као код Захарија стереотипно означен "анђео, који са мном говораше", него се карактерише као "неки човјек" чије је име Гаврил. У једном стиху (10 5) јављање анђела подсећа на теофанију сличну оној у Јез 1 26 (уп.: О. Plöger, *Das Buch Daniel*, Berlin, 1969,148). Он се јасно разликује од Михаила и других безимених анђела, који су наведени као анђели Персијанаца и Јелина.

<sup>61</sup> С. Westermann, *ibid.*, 107.

<sup>62</sup> Идеја анђела тумача има своје коријене у ранијим, егзилним и предегзилним текстовима. Извјесна удаљеност у односима између Јахвеа и пророка примјетна је код Девтеро-Исаије. Пророку се обраћа невидљиви глас (40 3, 6). Многи библисти сматрају да пророк чује глас анђела који му преноси Божију заповијест (R. Kittel, *Religion*, 145; A. Dillmann, *Jesaja*, 360; M. Haller, *Das Judentum*, SAT 2, 3, 23). Такође се и пророку Илији једанпут Божија воља саопштава преко анђела (2Цар 1 3,15), што је неуобичајено, јер Илија иначе на другим мјестима непосредно прима Јахвеову ријеч (1Цар 17 2, 8; 18 1 итд.). Све су то претпоставке из којих касније изниче лик анђела тумача. О преношењу Јахвеове ријечи преко анђела говори се и у 1 Цар 1318. Ипак, као што је већ речено, анђео тумач први пут се појављује код Јез 40 3-4.

<sup>63</sup> Представе о анђелима народа нарочито су заступљене у, Књизи пророка Данила. Они такође објављују Јахвеове налоге, али се не означавају са ,ךלמנהו IC? — кнез (опширније види: А. Rohling, *Über den Jehovaengel des Alten Testaments*, ThQ 48,1866,537).

<sup>64</sup> Ратни свитак XVII, 6; или Н. Bardtke, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Berlin, 1958, 231.

Пс 29 1; 104 20; 148 2.

<sup>66</sup> Г. Флоровски, *Источни оци V-VIII века*, Манастир Хиландар, 1998, 115.

На једном се мјесту помиње анђеоски Савез са Јахвеом Саваотом и Његовим анђелом<sup>67</sup> (Мал 3 1).

Међутим, лик и улога Анђела Савеза (מלאך הברית) веома су нејасни.<sup>68</sup> Постоје аргументована мишљења да се овдје мисли на Логоса.<sup>69</sup> У том случају Анђеоски Савез би се могао поистовјетити са Анђелом Господњим,<sup>70</sup> те би и он представљао старозавјетни праобраз Христа.

Послије именовања појединих, затим разликовања по функцијама, услиједила је класификација анђела. Овим се, нарочито, занимала апокрифна књижевност, прије свих апокалиптичка. Класификација се појавила и у равинској литератури. Карактеристичноје да се херувими и серафими сврставају у анђеоске редове. У словенском Еноху (20-22) говори се о више анђеоских редова. Тако су на шестом небу четири реда: **анђеоских људских душа, седам финикса, седам херувима и седам шестокрилих (серафима)** из Ис 6 2). На седмом небу су: **арханђели, бестелесне силе,<sup>71</sup> господства,<sup>72</sup> начала,<sup>73</sup> власти,<sup>74</sup> херувими, серафими, престоли, мноооки, офаними** (изгледа да су овдје **офаними** персонификовани точкови из Јез 1 15). У Завештању Левивијеву анђеоски редови су раздјељени на различита неба. Најмање пет система анђеоских класа налазе се у јеврејском Еноху.<sup>75</sup> У једном стиху код Трито-Исаије (63 9) појављује се анђеоски неки називају "анђеоска лица Божијег".<sup>76</sup> Апостол Павле разликује седам анђеоских редова.<sup>77</sup> Један од тих редова о којима говори апостол чине **арханђели** (1 Сол 4 16), али су они били познати већ у позном јудејству.

<sup>67</sup> Основни проблем, када се ради о лику Божијег вјесника у Мал 3 1, састоји се у питању да ли је ријеч о земаљској, историјској личности или о неком небеском бићу. Неки библисти сматрају да је каснији редактор поистовјетио неименованог пророка и најављеног вјесника (M. Bit, Das Buch Sacharja, Berlin, 1962, 7; A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament, Berlin, 1963, 242). То је могуће ако се вјесник схвата као историјска личност. При томе остаје отворено питање да ли је његово лично име или позвање. K. Ellinger дозвољава могућност да је сам пророк себе схватао као есхатолошког вјесника (*Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II*, Göttingen, 1964, 206). Постоје мишљења да би то могао бити Илија или Мојсеј (E. Obwald, Art. „Mose" in RGG<sup>3</sup> III, sp. 1154). С друге стране, има мишљења да се овдје ипак ради о небеском бићу (F. Horst, *Kleine Propheten*, 271). По новозавјетним свједочанствима (Мт 11 10; Мк 1), овдје се говори о Јовану Крститељу, што је свакако најприхватљивије.

<sup>68</sup> С. F. Keil идентификује Анђела Савеза са Богом, док их обојицу оштро разликује од осталих анђела (*Biblischer Kommentar über die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig, 1888, 705). F. Stier одваја Јахвеа од Анђела Савеза, Јахве додуше лично долази на суд, али његово испуњење препушта Анђелу (*Gott und sein Engel im Alten Testament*, AA XII, 2, Münster, 1934, 84). В. Stein поистовјећује "Бога суда", "Господа" и "Анђела Савеза" као различите ознаке за Јахвеа (*Der Engel des Auszugs*, Biblica 19, 1938, 295). W. G. Heidt изједначава оба анђела, те потом изједначаје Анђела Савеза и Јахвеа (*Angelology of the Old Testament*, Washington, 1949, 95). За неке је то Логос (A. Rohling, *ibid*, 551), што и нама изгледа највјероватније.

<sup>69</sup> A. Rohling, *ibid*, 551.

<sup>70</sup> G. Wallas идентификује у Мал 3 1 оба анђеоска лика и доводи их у везу са Анђелом Господњим из других старозавјетних текстова (*Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis*, in: "Das ferne und das nahe Wort", Berlin, 1967, 229).

<sup>71</sup> Упоредијош Ia, 5a; 29, 3d; 33, 7b. Ознака "силе — δυνάμεις" заједан анђеоски ред има библијско упориште у Божијем имену "הַצְבָּאוֹת", што Септуагинта обично преводи с "κύριος τῶν δυνάμεων" (уп. Grindmann in ThWNT II, 297), као "δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ" означавају се звијезде (2Цар 17 16; 21 3,5; 23 4; Пс 33 6); докгр Енох 20 1; АВар 1 8 и ЗавЈуд 3 10 Знајуза "αυυγλο(ος) τῶν δυνάμεων". Нови завјет их помиње на три мјеста (Рим 8 38; Еф 1 21; 1 Петр 3 22).

<sup>72</sup> Назив "господства — κυριότητες" за анђеоски ред налази се још у етЕнох 61, 10, као и у неким новозавјетним списима (Еф 1 21; Кол 1 16).

<sup>73</sup> Начала — Орха ("као анђеоски ред помин>есе још у Рим 8 38; Еф 1 21; Кол 1 16).

<sup>74</sup> "Власти — ἐξουσίαι" се такође налазе у: Еф 1 21; Кол 1 16; 1 Петр 3 22; поред те листе, налазе се још у 1 Кор 15 24; Еф 3 10; 6 12; Кол 2 10, 15.

<sup>75</sup> 1. погл. 17 8; 19-22; 25-28 6; 2. погл. 17 1-7; 3. погл. 18; 4 погл. 28 7-48 А; 5. погл. 3-16; 48 ВCD, уз то дио у поглављу 23; Н. Vietenhard, *ibid*, 106.

<sup>76</sup> "Анђеоска лица Божијег" сусреће се свега једанпут у Старом завјету (Ис 63 9). Међутим, тај стих је прилично проблематичан. Проблем настаје када се Мт упореди са преводом седамдесеторице (LXX). Наиме, Септуагинта овај стих преводи: "није слао ни анђела ни вјесника, него их је сам спасио", што би значило да је у касније вријеме овај стих у Мт претрпио извјесну корекцију у духу тадашњих јеврејских схватања, по којима се "анђеоска лица Божијег" једним анђеоским редом (уп. Јуб 1 27,29; ЗавЈуд 25; ЗавЛев 3; Енох 40 итд.). С научне стране, питање постојања "Анђела лица Божијег" у Старом завјету и даље остаје отворено.

<sup>77</sup> Гал 3 19; Еф 1 21; Кол 1 16; 2 10; 1 Сол 4 16; Јев 2 2.

Изгледа да се **арханђели** први пут помињу у грчком Еноху (20 7).<sup>78</sup> Код Товије се Рафаил представља као „εις ἐκ τῶν ἐπτά ἀγίων ἀγγέλων", док се у Завештању Левијеву не прави јасна разлика између назива "ἀγγελοι του προσώπου κυρίου" и "αρχάγγελοι". Иначе, српска ријеч арханђел долази од грчке ἀρχάγγελος, што значи први анђеол, првоанђеол. Од других су се анђеола разликовали по томе што су имали лично име; неки од њих, као на примјер Уриил, понегдје важе за кнежеве анђеоске војске (етЕнох 20 1). На другим мјестима наступају као анђеоли звијезда (слЕнох 19 2), поготово кадаје ријеч о Уриилу, кога (етЕнох 82 7) доживљава као господара над звијездама. Начелно се вјеровало да су узвишенији од анђеола, што се види у слЕнох 19 3, гдје стоји: **"Ово су арханђели, који су изнад анђеола, и опиуређују сав живот, небески и земаљски"**; тиме се показује њихова одговорност, пред Богом, за космички ред. Њихов број у различитим списима осцилира, углавном се говори о седам, шест или четири арханђеола. У етЕноху (29 1) помиње се седам арханђеола по именима: **Уриил, Рафаил, Рагуил, Михаил, Сариил (или Сариквиил), Гаврил и Рамиил**. Иста књига говори о четири престола арханђеола (етЕнох 9 1; 40 1): **Михаилу, Гаврилу, Уриилу и Рафаилу**, нешто даље (40 3) умјесто **Уриила** стоји **Фануил** Р. Словенски Енох зна за три арханђеола: **Михаила, Гаврила и Фревила писца**. Седам првоанђеола помињу се и у Завештању Левијеву (8). Јерусалимски таргум на Понз 34 6 помиње шест арханђеола: **Михаила, Гаврила, МаШатрона, Јефила, Уриила и Јефефију**. Упркос томе што су именовани, само двојица имају јасно изражену персоналност — Михаил и Гаврил.<sup>79</sup> Источноправославно црквено предање, дубоко утемељено на оба Завјета, садржи обиље извјештаја о анђеоским бићима. Ни у њему, као ни у Светим списима, не постоји строго систематски развијена ангелологија. Оци говоре о разлици између анђеоских редова,<sup>80</sup> мада се не упуштају превише у њихово разврставање. Псеудо-Дионисије<sup>81</sup> наводи три степена небе —ске јерархије, од које свака има по три лика. Остали пак више наглашавају њихову безбројност, као на примјер Климент Александријски,<sup>82</sup> свети Јован Златоуст,<sup>83</sup> свети Атанасије Велики<sup>84</sup> и други. Међутим, један анђеол који се често појављује у Старом завјету више је привлачио пажњу отаца. Реч је, наиме, о Анђеолу Господњем (מלאך יהוה).

#### **Анђеол Господњи (מלאך יהוה)**

Између свих већ поменутих анђеола, један се посебно издваја, а то је Анђеол Господњи (מלאך יהוה) **mahak JHWH**). Израз מלאך יהוה сусреће се у Старом завјету 58 пута, а на једанаест мјеста помиње се מלאך אלהים.<sup>85</sup> Он је оличење силе (Зах 12 8), доброте (1Сам 29 9) и мудрости (2Сам 14 20). Често његов наступ значи спасење,<sup>86</sup> понегдје најављује спасење (Суд 13 5). Посебно је важан његов наступ. Негдје се појављује паралелно с Јахвеом и говори или наступа у првом лицу као да је он Бог; тако се јавља праоцу Јакову у сну и говори: **"Ја сам Бог од Ветиља, гдје си прелио камен и учинио ми завјет; устани сада и иди из ове земље, и врати се у постојбину своју"** (Пост 31 11-13). Агара с њим разговара као са самим Богом (Пост 16 7-13). На многим другим мјестима у Књизи постања његов наступ је идентичан с Јахвеовим.<sup>92</sup> Приликом Јахвеове теофаније на Хориву (Изл 3 1-14), помиње се и Анђеол који у њој учествује: **"И јави му се Анђеол Господњи у пламену огњеном из купине. И погледа, а то купина огњем гори а не сагорјева"** (2). Анђеол Господњи обраћа се Израилу као сам Јахве подсећајући га на ослобађање из Египта: **"Извео сам вас из**

<sup>78</sup> Ch. Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, Gütersloh, 1996, 881.

<sup>79</sup> H. Bietenhard, *ibid.*, 107.

<sup>80</sup> Свети Василије Велики каже да су *"Серафими ближи Богу због своје узвишености и светости"*, или: *"иако су анђеоли причасници исте природе, један је њихова глава а други је потчињен."* Тиме се указује на извјесну појелу анђеола по редовима: Свети Василије, *Commentarius in Isaiam prophetem* 6, PG 30, 428. Слична размишљања код: Јерма, *Pastor*, PG 2, 3 IV, 902; Свети Кирило Јерусалимски, *Catecheses VI*, PG 33, 584; XI, 704; Свети Јован Златоуст, *Homilia VII in Epist. Ad Ephesios*, PG 62, 49.

<sup>81</sup> De coelesti hierurchia, PG, 3,

<sup>82</sup> *Stromata*, VII, 11, PG, IX, 488.

<sup>83</sup> *Homilia VII in Epistolam ad Hebreos*, PG, LXIII, 60.

<sup>84</sup> *Contra arian. Or at.* II, 27.

<sup>90</sup> R. Ficker, *ibid.*, 901.

<sup>91</sup> Изл 14 9; Бр 20 16.

*Мисира и довео вас у земљу за коју сам се заклео оцима вашим...*" (Суд 2 1). Још израженије поистовјећивање Анђела Господњег са Богом налази се у перикопи из Књиге о судијама (гл. 13) која доноси најаву Самсоновог рођења. Када су, након разговора с непознатим човјеком, Маноје и његова жена установили да су говорили са Анђелом Господњим, Маноје рече: *"Заиста ћемо умријети, јер видјесмо Бога"* (22). Ова теологија није страна ни пророцима, тако Осија подсећа (12 4b-5a): *"... иусили својој бори се с Богом. Бори се с Анђелом, и надјача"*. Пророк мисли на Јаковљев сусрет и рвање с Јахвеом код Фануила (Пост 32 24-30). У још једном одјељку из Књиге о судијама (6 11-23) јављају се паралелно מלאך־יהוהЈахве. מלאך־יהוה

Међутим, постоје и стихови гдје се он јасно разликује од Јахвеа. Када је Авраам слао слугу да доведе жену из рода његовог за сина Исака (Пост 24 7), храбри га: *"Господ Бог небески ... онће послати Анђела својега пред тобом да доведеш жену сину мојему оданде."* Још се очитије види разлика између Јахвеа и Анђела његова у Изл 33 2-3: *"Ипослаћу пред тобом Анђела ... Иодвешће васу земљу којој течемед имлијеко; јер не ћу са.м ићи с тобом..."* Анђео који врши функцију тумача Захаринијих виђења (Зах 1 7-6, 15) јесте у ствари Анђео Господњи. Овдје се такође уочава јасна разлика између њега и Јахвеа, нарочито када се он моли: *"Тада Анђео Господњи одговори и рече: Господе над војскама, када ћеш се већ смилovati Јерусалиму и градовима Јудинијем"* (1 12). Дакле, Јахве и מלאך־יהוה на основу наведених стихова, нису једна личност, али постоји један стих који их на тајанствен начин суштински повезује. Он гласи: *"Ево, ја шаљем Анђела својега пред тобом да те чува на путу, и да те одведе на мјесто које сам ти припремио. Чувај га се, и слушај га, немој да га расрдиш Јер вам не ће опростити гријеха, јер је моје име у њему"* (Изл 23 20-21). Име је за старе Израилце, као и за остале Семите, значило бит или суштину — идентитет. Оно је основ на коме почива најдубљи смисао неке ствари. Тако *"моје име њему"* значи, *ја саму њему"*, што опет касније налази своје одјеке у новозавјетним списима: *"Ја и Отац једно смо."*<sup>87</sup>

На то се, као логично, намеће питање: ко је заправо Анђео Господњи? У каквој вези стоји с Јахвеом? Сасвим је сигурно да није на истом нивоу с другим анђеоским бићима која се срећу у Старом завјету.<sup>88</sup> Он очито стоји у специфичном односу с Богом. Као што је већ напоменуто, מלאך־יהוה је много већој мјери закупао пажњу отаца него други анђели. Западни библисти се већ дуже вријеме баве тим проблемом, покушавајући да нађу задовољавајуће ријешење. Тако се међу њима појавило неколико теорија о Анђелу Господњем. Заједан број западних библиста који прихватају континуитет између вјере старих Израилаца и хришћанства, а одбацују јављање Логоса у Старом завјету (Е. Kautzsch,<sup>89</sup> F. Hitzig,<sup>90</sup> K. Marti,<sup>91</sup> R. Smend,<sup>92</sup> Ot. Proksch<sup>93</sup>), анђео је манифестација самог Јахвеа, његово самооткривање. Дакле, Анђео Јахвеов је сам Јахве, који се људима показује у људском облику.<sup>94</sup> У новије вријеме то мишљење заступају М. Ziegler,<sup>95</sup> V. Натр,<sup>96</sup> J. Michl<sup>97</sup> и W. G. Heidt.<sup>98</sup> Ипак, неки представници ове хипотезе увиђали су диференцираност између Јахвеа и Анђела Јахвеовог, па тако Stein пише: "Анђео не означава Бога у његовој

<sup>87</sup> Јн 1030; затим Јн 10 38: "и вјерујте да је Отац у мени и ја у њему" \ 1410: "Зар не вјерујеш да сам јау Оци Отацумени"; 17 21: "Ја сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби..." ■, Јн 17 23; 1Јн 3 24; 4 16.

<sup>88</sup> H. Haag, *ibid.*, 396.

<sup>89</sup> E. Kautzsch, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1911, 83-87.

<sup>90</sup> F. Hitzig, *Biblische Theologie*, Karlsruhe, 1880.

<sup>91</sup> K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion*, Straßburg, 1897.

<sup>92</sup> R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg, 1899.

<sup>93</sup> O. Proksch, *Die Genesis übersezt und erklärt*, Leipzig, 1924.

<sup>94</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1966, 300.

<sup>95</sup> M. Ziegler, *Engel und Dämon im Lichte der Bibel*, Zürich, 1957.

<sup>96</sup> V. Hamp, *Engel Jahwes*, LThK.

<sup>97</sup> J. Michl, Art. "Engel", in RAC V.

<sup>98</sup> W. G. Heidt, *Angeology of the Old Testament*, Washington, 1949.

трансцендентној стварности, него Јахвеа, који је на посебан начин активан у своме народу."<sup>99</sup>

Други, заступници теорије хипостазе, држе да је מלאך יהוה један од одвојених дијелова Јахвеове воље, од које се Јахве дистанцирао. Први који је ту идеју повезао са Анђелом Господњим био је Paul Heinisch.<sup>100</sup> Главно исходиште ове хипотезе је мисао о анђелу као "душа изван".

То мишљење нарочито заступају G. van der Leeuw<sup>101</sup> и A. Lods.<sup>102</sup> Анђео се разумије као биће-душа. Душа, по анимистичким схватањима, може да напусти тијело и постане "душа изван". То је посебан случај представе о моћи. Анђео Божији је потенцијална сила која исходи од Бога. Он је на неки начин "душа изван" и врши функцију вјесника. Теорију 0 Анђелу Господњем као хипостазе и као "души изван" прихватио је R. Schärf.<sup>103</sup> По њему, Анђео Господњи је од Јахвеа одвојени акт воље. Ово одвајање може ићи тако далеко да се Јахве дистанцира од њега. То се најбоље види у Другој Самуиловој (24 16), гдје Јахве зауставља анђела да не уништи Јерусалим.<sup>104</sup> Такав процес диференцијације схвата Schärf када је у питању настанак лика сатане.<sup>105</sup> Постоје још неке теорије које се баве повезаношћу и одвојеношћу Јахвеа и Анђела. Једна од њих је теорија релевације, по којој Анђео Господњи није спона са трансцендентним Јахвеом, него знак и носилац његовог невидљивог присуства.<sup>106</sup> Преко מלאך יהוה мишљењу Eichrodt, изражавале су се истовремено Јахвеова близина и удаљеност.<sup>107</sup>

У оквиру римокатоличке традиције מלאך יהוה се почео схватати као створење Божије (репрезентативна теорија), и он заступа Бога када се јавља људима на земљи (ex cathedra). Изгледа да је од црквених писаца Августин први дошао на ту идеју, што је узроковано његовим неправилним богословским поставкама.<sup>108</sup> Поред њега, тако су мислили блажени Јероним и папа Григорије Велики.<sup>109</sup> То мишљење је касније прихватио Тома Аквински, развивши схоластичку теорију о анђелима. Данас, такође, највећи број римокатоличких библиста дијели ово мишљење. Анђео Господњи је, дакле, створено биће, створење Божије. На мјестима гдје говори у првом лицу, као Бог, показује се манир тадашњих вјесника.<sup>110</sup> Ту теорију неки покушавају изравнати с теоријом интерполације (R. Ficker) и показати како она иде у прилог репрезентативној теорији, додајући да се текстови гдје су Јахве и анђео идентични могу објаснити тиме што је могуће анђела поистовјетити с оним који га је послао.<sup>111</sup>

Један број, нарочито новијих, али и старијих библиста (M. J. Lagrang,<sup>112</sup> Ed. Meyer,<sup>113</sup> H. Gunkel<sup>114</sup> и други), заступа теорију интерполације. Они сматрају да је Анђео Господњи плод каснијих теолошких спекулација. Наиме, ради се о томе да су каснији редактори,

<sup>99</sup> B. Stein, *Der Engel des Auszugs*, Bibl. 19, 1938, 292. Он додуше своје мишљење огра— ничава само на један број текстова, па када говори о "анђелу изласка", не узима у обзир сва јављања анђела у Књизи изласка, него само она која се односе на излазак из Египта. То чини и у другим списима.

<sup>100</sup> *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient*, BZ 9, Münster, 1921. Heinisch прави јасну разлику између литерарних персонификација и мјеста на којима би се могло говорити о стварним божанским хипостазама. Осврћући се на Нови завјет, ипак је прихватио логостеорију.

<sup>101</sup> G. van der Leeuw, *Zielen en Engelen*, ThT 53.

<sup>102</sup> A. Lods, *L'ange de Jahve et lame exterieure*, BZAW XXVII, Gießen, 1914

<sup>103</sup> R. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, in: C. G. Jung, "Symbolik des Geistes", Zürich, 1948.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 218-220.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 300.

<sup>106</sup> H. Junker, *Genesis*, *Echter-Bibel* I, 76. Такво мишљење прихватио је и M. Seemann (*Die Engel*, in: *Mysterium Salutis* II, 958), док је за H. Grossa Анђео Господњи сам Јахве "невидљиво присутан", кога Анђео открива (*Die Engel in der Heiligen Schrift*, 20).

<sup>107</sup> W. Eichrodt, *ibid.*, 7-11.

<sup>108</sup> Уп. Амфилохије Радовић, *Историјски пресјек тумачења Старог завјета*, Никшић, 1996, 36-37.

<sup>109</sup> J. Rybinski, *Der mal'akh Jahve*, Paderborn, 1930, 103.

<sup>110</sup> F. Stier, *Got und sein Engel im Alten Testament*, Münster, 1934, 9. Посебно је упечатљиво његово повезивање Анђела Господњег са "анђелом изласка", који стоји у блиском односу с небеским везиром. По њему, оваква концепција више одговара оријенталном начину размишљања него друге теорије.

<sup>111</sup> R. Ficker, *ibid.*, 907.

<sup>112</sup> M. J. Lagrange, *L'Ange de Jahve*, RB 12, Paris, 1903.

<sup>113</sup> R. Meyer, *Der Mensch und sein Engel*, Schaffhausen, 1951.

<sup>114</sup> H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1921.

из постегзилног периода, на мјестима гдје је изворно стајало Јахве или Елохим убацили Анђео Господњи. Ранији описи теофанија, у којима сам Јахве ступа у непосредан однос с људима, сада више нису били могући и потиснути су, јер се Бог у том периоду схватао потпуно трансцендентно. Поред овог, постоји још један разлог. Наиме, био је то диспут са околним религијама, при чему су деградирана стара предјахвеистичка локална божанства.<sup>115</sup> За W. Baumgartnera מלאך יהוה је само назив, титула, а не лично име, стога је то плеоназам који се појављује у каснијем периоду.<sup>116</sup>

Проблем Анђела Господњег на оригиналан начин покушао је да ријеши A. S. van der Woude. Он односе између Јахвеа и Анђела објашњава на основу старооријенталних односа између Господара и вјесника. Обојица чине једну "удружену личност". Овдје се ослања на неке поставке Robinsona<sup>117</sup> и Johnsona.<sup>118</sup> Анђео као вјесник и слуга чини одређено јединство са Господом, управо једну "удружену личност". Он је Јахвеов продужетак.<sup>119</sup> M. Welles представља Анђела Господњег прије свега у функцији посредника у пророштвима. Ово карактерисање Анђела је изворно, при чему су מלאך יהוה Јахве истовјетни. То поистовјећење губи се временом, поготово приликом његовог јављања у другим функцијама (заштитник, пратилац на путу и друго). На тим мјестима מלאך יהוה није облик Јахвеовог јављања, него самостална хипостаза.<sup>120</sup> За своју теорију налази много ванбиблијских извјештаја.<sup>121</sup> Поједини научници покушавају га довести у везу с неким ликовима из сусједних религија. За Radaua он је паралела сумерском богу Нингрису.<sup>122</sup> C. Westermann указује да се библијски анђео не може поредити са барокним представама о анђелима. Анђео не постоји на начин сличан човјеку. Због тога је неумјесно питање: "Има ли анђела?" Кроз цијелокупно библијско предање показују се Божији вјесници који се шаљу људима.<sup>123</sup> Поготово је интересантна његова примједба по којој се Анђео уско повезује са најавом спасења. Он наглашава да у ранијим извјештајима није могуће раздвојити מלאך יהוה Јахвеа.<sup>124</sup>

Можда нека од ових теорија и има неког темеља у Светим списима, али на озбиљнијем испиту из Старог завјета ниједна не би могла да добије прелазну оцјену (гледано с научне стране). Ипак, неке позитивне стране ових хипотеза не могу се занемарити. Теорија идентитета, односно Јахвеовог самооткривања, неоправдано занемарује мјеста гдје се Анђео Господњи јавља одвојено од Јахвеа<sup>125</sup> или истовремено с њим.<sup>126</sup> Ти и многи други библијски стихови не могу да се објасне теоријом идентитета. Извјесна раздвојеност Јахвеа и Анђела, која је јасно уочљива, оспорава ово мишљење. Данас већина библиста одбацује ту хипотезу. Теорија хипостаза, користећи се савременим европским философско-психолошким појмовима, уводи у староизраилску мисао категорије које су јој биле непознате. Данас је готово сваком изучаваоцу Старог завјета јасно да постоји огромна разлика у мисаоном систему старог Јеврејина и европског човјека. Међутим, и поред тога, јављају се овакве идеје. Већи број протестантских библиста односи се према Светом писму као Лутер према канону: оно што се противи мојим убјеђењима другоразредно је и крајње

<sup>115</sup> Тој мишљења су B. Stade (*Biblische Theologie des Alten Testaments I*, Tübingen, 1905, 97, 291), и посебно Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago, 1960, 63.

<sup>116</sup> W. Baumgartner, *Zum Problem des "Jahve-Engels"*, ThU 14, 1944, 241.

<sup>117</sup> H. Wh. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, in: "Verden und Wesen des Alten Testaments", BZAW 66, Berlin, 1936, 49-62.

<sup>118</sup> A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, Cardiff, 1961.

<sup>119</sup> A. S. van der Woude, *De maiak Jahve*, NThT 18, 1963, 1-13.

<sup>120</sup> M. Welles, *Ma'ak Jahve*, 42.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 50-63.

<sup>122</sup> H. Radau, *The Creation Story of Genesis I*, in: "A Sumerian Theogony and Cosmogony" Chicago, 1902, 40.

<sup>123</sup> C. Westermann, *ibid.*, 13.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>125</sup> Уп. Пост 24 7; Изл 33 2-3; Зах 1 12.

<sup>126</sup> Пост 31 11-13; Изл 14 15-19; 23 20-21.

безначајно. Тако чувени библист Gerhard von Rad, коментаришући стих "моје је име у њему" (Изл 23 21), само каже да он води спекулативним представама.<sup>127</sup>

Репрезентативна теорија, коју претежно заступају римокатолички теолози, не даје одговоре на многа питања. Покушај Fickera да на неким мјестима поистовјети Анђела и онога који га шаље, ако би се доследно спровео дио на библијске списе, изазвао би такву пометњу у којој би Стари завјет за пао у потпуни мрак. Шта би у том случају био Мојсеј, кога Јахве шаље да изведе Израил из Мисира, или остали пророци. Јављање Анђела Господњег Јакову у сну (Пост 31 13), када му каже: "**Ја сам Бог од Ветилја**", овом теоријом не може да се објасни. Ни друга мјеста гдје מלאך יהוה настапа као Јахве<sup>128</sup> не могу бити задовољавајуће протумачена, као ни теофанија на Хориву (Изл 3 2), у којој директно учествује Анђео Господњи. Покушај Rybinskog<sup>129</sup> да на све могуће начине оправда ту теорију у најмању руку је смијешан и апсурдан. Стиче се утисак да би он најрадије Анђела Господњег приказао као "vicarius filii Dei" у Писму. Поготово ако се узме у обзир да је за источне Оце **Анђео Господњи** био предвјечни Логос, син Божији.

Теорија интерполације нешто је боља од наведених, јер је у основи тачно да се у постегзилном периоду Бог све више схватао онострано, и да су контакт с људима преузимали анђели. То се види у текстовима из тог периода; али и она има непремостивих слабости. Прво, познато је да су се каснији редактори с великим поштовањем односили према старим текстовима, што се види, на примјер, код девтеронориста. Друго, уколико бисмо допустили да су редактори поправљали текст, остаје нејасно због чега су само неке стихове преправили, док су други остали непромјењени, и у њима се приликом теофанија јавља непосредно Јахве.<sup>130</sup> Није, додуше, потпуно искључена могућност малих корекција неких стихова, али се оне ни у том случају не би одразиле на глобалну концепцију Анђела Господњег у Старом завјету. Није прихватљива ни претпоставка што је заступају Stande и Kaufmann, а која у лику Анђела Господњег види деградацију ранијих предјахвеистичких богова, јер за тако нешто не постоје никакви докази.<sup>131</sup> Ни мишљење Baumgartnera, да се овдје ради о плеоназму, не може се узети као релевантно, због чињенице разликовања Анђела Господњег од других анђела, што је оштроумно примјетио још Van der Woude.<sup>132</sup>

Мишљења неких библиста попут Eichrodt, Seemanna, Grossa, Junkera и других могу бити интересантна за подробније разматрање. Анђео Господњи представља Божије присуство, он је његово откривање. Он истовремено изражава Божију присутност и трансцендентност. Тиме се, међутим, наглашава самоједан његов аспект, што је недовољно. מלאך יהוה је исто и спона између Бога и свијета, и то је теологија која се консеквентно развијала кроз старозавјетно предање. Феномен "удружене личности", који у ову проблематику уводи Van der Woude, могао би се примјенити на Бога и његовог Анђела, али ако би се доследно спровео, говорио би у прилог чињеници јављања Логоса у Старом завјету. "Удружена личност" је множина у јединству. У основи је тачно да се Анђео Господњи јавља на светим мјестима, међутим, није оправдано изводити теорију о מלאך יהוה на основу само једног дијела текстова, што је случај са Wellesom. Поготово што наведени библисти углавном не уважавају континуитет старозавјетне и новозавјетне теологије,<sup>133</sup> као ни каснијег црквеног предања. Покушај довођења у везу Анђела Господњег са сличним идејама у другим старовјековним религијама из Израиловог окружења показало се неоправданим.<sup>134</sup> У основи је тачно Westermannovo разликовање начина на који постоји

<sup>127</sup> G. von Rad, *ibid.*, 300.

<sup>128</sup> Уп. Пост 16 7-13; 21 14-21; 22 10-18; 32 24-30; 48 16.

<sup>129</sup> J. Rybinski, *ibid.*, 76-121. По његовом мишљењу, доавгустиновски источни оци су нека врста вјерских фанатика за које је „*Спустос и свуда Христос*“, док су тек трезвени западносхоластички теолози могли адекватно ријешити овај проблем.

<sup>130</sup> Уп. Пост 3 8-10; 6 12-13; Изл 24 10; 34 5-8; 1 Цар 19 11-12 итд.

<sup>131</sup> Уп. V. Hirth, *ibid.*, 19-20.

<sup>132</sup> A. S. van der Woude, *ibid.*, 10.

<sup>133</sup> Оправданост извјесног повезивања старозавјетне и новозавјетне теологије у вези с тим питањем показује S. Vollenweider у кратком али конструктивном предавању *Christologischer Monotheismus* одржаном на факултету Bibelsozietet у Берну 16. 6.2001. Текст још није објављен.

<sup>134</sup> V. Hirth, *ibid.*, 32-47.

מלאך ליהוה, заразлику од људи, али ипак се испоставља да је неопходно посматрати лик Анђела Господњег у свијетлу касније христологије.

Велика већина светих отаца сматра да је Анђео Господњи (ἄγγελος κυρίου) који се појављује у Старом завјету заправо друго лице Свете Тројице, Логос Божији.<sup>135</sup> Важно би било напоменути бар неке од њих, као што су: свети Јустин Мученик и Философ,<sup>136</sup> свети Иринеј, епископ лионски,<sup>137</sup> свети Теофил Антиохијски,<sup>138</sup> Климент Александријски,<sup>139</sup> Ориген,<sup>140</sup> Тертулијан,<sup>141</sup> свети Кипријан Картагински,<sup>142</sup> Јевсевије Кесаријски,<sup>143</sup> свети Атанасије Велики,<sup>144</sup> свети Василије Велики,<sup>145</sup> свети Епифаније Кипарски,<sup>146</sup> свети Кирило Јерусалимски,<sup>147</sup> свети Григорије Ниски,<sup>148</sup> свети Јован Златоуст,<sup>149</sup> свети Амвросије Милански.<sup>150</sup> С њима се слажу и Апостолске установе (PG I, 898), Сабор у Антиохији (268), сазван против Павла Самосатског, и Сабор у Сирмијуму на коме је учествовао свети Атанасије.

Наведени примјери јасно свједоче да је старозавјетни Анђео Господњи у источноправославном предању заправо предвјечни Логос Божији. То сликовито показује и ирмос пете пјесме Божићног канона: **"Послао си нам Анђела Твог великог Савјета, који доноси мир"** као и храмовна икона новгородске Свете Софије. Западни библисти су ово тумачење назвали теоријом Логоса или логостеоријом. Постоји један број егзегета који сматрају да је то најадекватније тумачење лика Анђела Господњег у Старом завјету (E. Kalt,<sup>151</sup> H. Kühn,<sup>152</sup> A. Ohlmeyer,<sup>153</sup> F. Heitmüller,<sup>154</sup> O. Nophan,<sup>155</sup> A. Koliska<sup>156</sup> и други). За Ohlmeyera то је јасан знак јединства Старог и Новог завјета.<sup>157</sup> Заправо, лик Анђела Господњег је најдубљи фундамент на коме почива старозавјетни месијанизам.

Заиста, када се у потпуности сагледа лик מלאך ליהוה старозавјетним списима, узимајући у обзир теологије јахвеисте, елохисте, девтерономисте, пророка Захарија и других старозавјетних богослова, постаје јасно мишљење светих отаца. Стихови у којима Анђео Господњи наступа као Бог<sup>158</sup> потврђују новозавјетну теологију **"и Логос бјеше у**

<sup>135</sup> Цјелокупан преглед отачких мисли о Анђелу Господњем, са тачним навођењем текстова из Migne, видјети код анонимногаутора: W. P. „Beiträge zur Lösung der Malaech-Jahwe frage, 151.

<sup>136</sup> Dialogus cum Tryphone, 56ff, PG VI, 595.

<sup>137</sup> Adv. Heareses, 1. III, PG VII, 860; 1. IV, PG VII, 1032.

<sup>138</sup> Ad Autolykum, 1. II, PG VI, 1087.

<sup>139</sup> Paedagogus, 1. I, PG VIII, 318.

<sup>140</sup> Homilia IV in Genesis, PG XII, 183.

<sup>141</sup> Contra Praxeam, PL II, 194.

<sup>142</sup> 1. II Testimoniorum, PL IV, 728.

<sup>143</sup> st, eccl., 1. I, PG XX, 54.

<sup>144</sup> Or. III contra Arianes, PG XXVI, 346.

<sup>145</sup> Contra Eunomium, 1. II, PG XXIX, 610.

<sup>146</sup> Expos. Fidei XIV, PG XLII, 810

<sup>147</sup> Catech. X, PG XXXIII, 670.

<sup>148</sup> Contra Eunomium, 1. XI, PG XLV, 871.

<sup>149</sup> Homilia 58 in c. 32 Genesis, PG LIV, 508.

<sup>150</sup> De fide, 1. I, PL XVI, 570.

<sup>151</sup> E. Kalt, Art "Enge!", in: Biblisches Reallexikon I, Paderborn, 1938.

<sup>152</sup> H. Kühn, Das Reich lebendigen Lichtes, Berlin, 1947.

<sup>153</sup> A. Ohlmeyer, Der Logos als Gottes Bote im Alten Bund, Weingol/ Hohenzollern, 1948.

<sup>154</sup> F. Heitmüller, Engel und Dämonen, Hamburg, 1948.

<sup>155</sup> O. Nophan, Die Engel, Luzern, 1956. Он подробно представља суштину и задатак Анђела од стварања до последњих дана. Временом се сам развој разјашњава (на пример, Анђео је при стварању — Анђео прасвијетлости). Прије Христово оваплоћења (подне) Анђео је још само анђеоски лик. Он стоји изнад кнеза анђела — Михаила, и изједначава се са Анђелом Савеза Мал 3 1. Анђео Господњи је, дакле, јављање Логоса прије његовог оваплоћења (127).

<sup>156</sup> A. Koliska, Gottessöhne und Engel in den vorexilischen ..., Wien, 1953. За њега је Анђео господњи само алегоријски праобраз Логоса (114).

<sup>157</sup> A. Ohlmeyer, *ibid.*, 81-88. Када је установио да се Анђео често не разликује од Јахвеа, поставио је питање о којој би се Божанској Личности могло радити када је ријеч о лику Анђела Господњег. Бог Отац је беспочетан и не може бити послат. Преостали су Син и Свети Дух. Он се одлучио за Сина, који се већ у Старом завјету јављао у облику човјека.

<sup>158</sup> Пост 16 7-13; 21 14-21; 22 10-18; 31 11-13; Изл 14 19; Ос 12 4b-5a.



**Бога, и Логос бјеше Бог"** (Јн 1 1).<sup>159</sup> Анђео Господњи у коме је име Божије (Изл 23 21) јесте Логос, то јест Бог, друго лице Свете Тројице. Створивши свијет кроз Логоса, **"све кроз њега постаде"** (Јн 1 2), јер **"Њиме би саздано све"** (Кол 1 16).

Бог општи с а свијетом преко Логоса, који је икона Бога невидљивога.<sup>160</sup> Ово јасно потврђује целокупно отачко предање. У богојављању на Хориву (Изл 3 2) Анђео се јавља из купине неопалимаје: **"И јави му се Анђео Господњи у пламену огњеном из купине"**, и додаје: **"Ја сам Бог оца твојега, Бог Авраамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев"** (3 6). Немогуће је даје ко могао у Старом завјету тако да говори сем самога Бога. Анђео Господњи овдје за себе каже: **"Ја сам Онај који Јесте — יהוה אלהים אלהים — ἐγώ εἰμι ὁ ὢν"**. Агара Анђелу Господњем каже: **"Ти си אלהים—Бог Сведидећи"**, и још додаје: **"Видјех Бога и послјије виђења оста жива"** (Пост 16 13). Иако се Јаков, прешавши Јавок, по библијском тексту, рвао са Богом, пророк Осија тај догађај интерпретира у 12 4, али га допуњује: **"С Анђелом се борио и надвладао га"** (12 5). Осија је предегзилни пророк, пророк VIII вијека.

Када Авраам добија заповијест да жртвује Исака, обраћа му се Бог (Пост 22 1-2). На брду се пак јавља Анђео Господњи (11).<sup>161</sup> Овдје се Јахве и Анђео разликују, јер и сам Анђео не каже: "сада познах да ме се бојиш", него: **"сада познах да се бојиш Бога"** (12). Нешто даље Анђео Господњи говори као Бог: **"собом се заклех, вели Господ..."** (16). Ова перикопа, молитва Анђела код Захарија (1 12), као и Осијино помињање Анђела (12 5), поткопавају теорију о Анђелу који говори као "Божије ја".<sup>162</sup> На мјестима гдје се Анђео јавља одвојено од Јахвеа, када између њих постоји персонално разликовање,<sup>163</sup> јасно се показује да се ради о двије посебне личности; али оне, с друге стране, стоје у тјесној вези, и изражавају, теолошки речено, икономијски однос Оца и Сина. Дobar примјер за то су: **"он (Бог) ће послати Анђела својега пред тобом"** (Пост 24 7), или: **"и послаћу пред тобом Анђела"** (Изл 33 2). На многим мјестима у Новом завјету Христос потврђује тај икономијски однос: **"ова дјела која ја чиним свједоче за мене да ме је Отац послао"** (Јн 5 36), **"да вјерујетеу Онога кога Он посла"** (Јн 6 29), или: **"Ја га знам, јер од њега јеса.4, и Онме посла"** (Јн 7 29). Анђелова молитва код Захарија (1 12) подсећа на молитву у Гетсиманији (Мт 26 36-44). Само се Анђео Господњи обраћа Богу, остали су само вјесници или изасланици. Њихово истовремено јављање (Изл 1419) потврђује и Нови завјет приликом Христовог крштења на Јордану: **"Ово је Син мој љубљени који је по мојој вољи"** (Мт 3 17).

Лик Анђела Господњег у Старом завјету може се посматрати са више аспеката. Он се појављује у функцији субјекта на који се у извјесној мјери односе Јахвеова обећања **"послаћу пред тобом Анђела"**.<sup>160</sup> Он је избавитељ из ропства,<sup>164</sup> ослободитељ Израила,<sup>165</sup> затим Анђео савеза (Мал 3 1). יהוה אלהים је оличење доброте (1Сам 29 9) и мудрости (2Сам 14 20), али је много важније да је његов видљиви наступ често значио спасење, наравно у старозавјетном смислу (Изл 14 19; Бр 20 16). Нарочито је упечатљив догађај када Јаков, укрстивши руке, приликом благосиљања Јосифових синова изговара: **"Анђео који ме је избављао од сваког зла, да благослови дјецу ову"** (Пост 48 16). Паралеле с Новим завјетом овдје су више него јасне. Старозавјетни спасилац је праслика новозавјетног Спаситеља. Наравно, искључена је свака могућност отварања Анђела Господњег у Старом завјету. Он се јављао у **обличју анђела**, то јест човјеколико, и тиме припремао стари Израил за нову реалност која долази, реалност оваплоћења предвјечног Логоса.

<sup>159</sup> Из перспективе Јованове теологије (Јн 1) полази и С. Barth. Оваплоћење, односно очовјечење Логоса у Новом завјету, значи његово јављање у Старом завјету као Анђела

<sup>160</sup> 2Кор 4 4; Кол 1 15.

<sup>161</sup> У овом стихује, изгледа, изворно стајало יהוה אלהים до корекције редактора могло је доћи касније (уп. V. Hirth, *ibid*, 89).

<sup>162</sup> Stierovo (*ibid*, 18) мишљење да се при јављању Анђела Господњегради о скраћеном гласничком стилу, тиме се, наравно, руши. Из наведених примјера види се да Анђео не наступа само као "Божије ја" него говори о Богу (Пост 22 12), те му се обраћа (Зах 1 12).

<sup>163</sup> Пост 24 7; Изл 33 2-3; Зах 1 7 6 15.

<sup>164</sup> Изл 32 34; 33 2. <sup>17</sup> Изл 14 19; Бр 20 16.

<sup>165</sup> 2Цар 19 35; 2Дн 32 21; Ис 37 36.

## 2. СИЛЕ ТАМЕ

### *Творевина и хаос*

Постоје нека мишљења по којима стари Јевреји све до VII/VI вјека прије Христа нису доживљавали Јахвеа као творца. Већина пак библиста такво мишљење одбацује сматрајући га претјераним. Заиста би било тешко прихватити такву претпоставку, поготово када се има у виду да су сви сусједни народи посједовали исцрпне митове о настанку свијета. Много је вјероватније да Јевреји нису задуго Јахвеа сматрали творцем *ex nihilo* у каснијем познојудејском и новозавјетном смислу. Наиме, такозвани старозавјетни симболи вјере<sup>166</sup> не славе Јахвеа као творца, него као Бога дјелотворног у вријеме патријараха, то јест Бога избавитеља. Неки стихови у којима се говори о стваралачком чину Јахвеовом уско су повезани с идејом Бога избавитеља (Пс 89 8-18; Ис 42 5; 43 1; 44 24-28).<sup>167</sup> Помоћу идеје спасења, односно обећања, Израил се истовремено оградио од фундаменталних митолошких схватања тадашњих народа, чији су се митови о настанку свијета темељили на цикличном схватању историје. Доживјевши Јахвеа као неприкосновеног господара свијета и историје,<sup>168</sup> Стари завјет је одбацио све видове митолошког дуализма заступљеног у вјерским схватањима народа старе цивилизације.<sup>169</sup>

Врло је могуће да је најстари приступ стварању, што је касније одражен само у неколико алузија, повезивао стварање с борбом између Јахвеа и противника који представља хаос.<sup>170</sup> Таква борба је изражена у још неким стиховима.<sup>171</sup> Међутим, овдје се више ради о пјесничким алегоријама<sup>172</sup> преузетим из страних митологија, мада је сличних представа вјероватно било у раном периоду историје Израила. Касније је то, захваљујући прочишћавању вјере у Јахвеа, било превазиђено. Сличних идеја било је у сусједним митологијама, али важно је нагласити да постоје много веће суштинске разлике које у крајњој линији потпуно одвајају старозавјетну мисао од митолошке. Месопотамијски мит о стварању Енума елиш<sup>173</sup> говори да до стварања долази услед Мардукове побједи над морским чудовиштем Тиамат. Текстови из Угарита садрже сличне идеје, у њима Ваал савладава Мота, затим Море и на крају седмоглавог Ливјатана. Централни старозавјетни

<sup>166</sup> Уп. Понз 6 20-25; 26 5-10; ИНав 24 2-13.

<sup>167</sup> G. von Rad, *ibid.*, 150-151.

<sup>168</sup> У п.: D. Arenhoevel, *Prapovijest*, Mali komentari Biblije — Stari zavjet, Zagreb,

<sup>169</sup> Митолошки дуализам код народа Блиског истока темељио се на специфичном схватању космоса и природе у цјелини. Наиме, за старог Месопотамљанина природа није била безлична и објективна цјелина којом владају редовни и предвидљиви закони, као што се то данас схвата, нити је она свеобухватно јединство које се у конкретном постојању свемира пројављује у мноштву различитих облика. Она је прије жива кошница испреплетана безбројним вољама, које се не доживљавају као неутрално "оно", него као активно "ти". Творци старих митологија су увиђали сукобљавајућу различитост природних сила и из те равни посматрали су свемир и живот у њему. Због тога је за њих космос био нека врста општег полигона гдје се сукобљавају моћне и супарничке силе (воље). Те силе су непријатељски усмјерене једна према другој и ни на какав начин нису суштински међусобно повезане. Дакле, свемир не представља никакво јединство, монизам, као у јелинској мисли, него поприште непрестаних космичких сукоба. До тога се, изгледа, долазило услед повезивања природних сила с неким особинама људске воље. Од свих антропоморфизама примјењених на богове древних митологија нарочито мјесто заузимала је хировитост, која је у основи ирационална и немотивисана. Њоме су се у митолошкој свијести народа старог Блиског истока објашњавале све негативне космичке и природне појаве. Разлог томе лежи у чињеници да је у спекулативној мисли блискоисточних народа *митологија* била основни принцип расуђивања; тако да су све појаве учаване у животу свемира оцјењиване догађајима и појавама из људског живота, у којем иза тих појава стоји човјек сопственом свјешћу и вољом (М. Вишић, *Закошци древне Месопотамије*, Београд, 1985, 11-16). Космичке силе тиме бивају персонификоване, а будући да располажу огромном силом, поштоване су као божанства. Свемирско устројство се постиже компромисом, нестаљном равнотежом међу многим моћним вољама. Стога је стално актуелна могућност анархије, то јест хаоса. Космос може лако да се врати у хаос, па да се поново из хаоса обликује нови свемир, и тако у недоглед.

<sup>170</sup> J. L. McKenzie, *Starozavjetna biblijska teologija*, BtSNz, Zagreb, 1980, 167.

<sup>171</sup> Уп. Јов 9 13; 26 12; 38 8-11; Пс 74 13-15; 89 9-10; Ис 27 1; 51 9.

<sup>172</sup> W. Eichrodt, *ibid.*, 73.

<sup>173</sup> ANET, 60-72; TUAT 3, 2, 565-603.

извјештај о стварању (Пост 11—2 4a), записан за вријеме ропства у Вавилону, који је ипак у усменој форми настао знатно раније, не говори ни о каквој борби. Творевина настаје мирним чином Јахвеових ријечи: "יְהוָה— Нека буде!" То старозавјетно *нека буде* поткопава саме темеље тадашњих вјерских схватања.<sup>174</sup> Њиме се превазилази основни концепт мита — кидају се митолошки кругови периодичног враћања.

Ни јеврејски глагол *ברא* не значи нужно стварање ни из чега, него стварање нечег новог, нечег чега раније није било.<sup>175</sup> Субјект тог глагола може да буде само Јахве<sup>176</sup> и он се употребљава искључиво у контексту Божијег стварања.<sup>177</sup> Први пут јасно, када су у питању старозавјетни списи, сусреће се појам стварања ни из чега — небића (*οὐκ ἔξ ὄντων*) у Другој макавејској (7 28). До тога је дошло услед обогашивања библијске мисли преузимањем философских појмова, и, наравно, напретка вјере у Јахвеа. Међутим, за старозавјетну мисао стварање ни из чега дуго није значило стварање из "нечег апсолутно непостојећег". Стари народи прије јелинске философије, укључујући Јевреје, нису ни имали, условно речено, такав појам. За њих је ништавило, односно "небиће", значило безличност, одсуство конкретног вида постојања, "תהו ובהו" како у оквирима космичког бивања тако и у конкретном животу. Праокеан, тај митолошки апсолут из кога касније све настаје, значио је у ствари за стару претпарменидовску мисао "ништа", самим тим што у њему нема конкретног вида постојања, "све је заправо исто што и ништа". Тек излагањем из свеукупне безличности изниче творевина. Стога је логично претпоставити да је у ранијем периоду за старе Израилце Јахвеов чин стварања значио обликовање и распоређивање пракосмичког хаоса представљеног у виду безобличног свјетског океана (Пост 1 6). Синтетичка јеврејска мисао касније ће неке морске наказе, као што су рахав, змај и ливјатан, повезати с праокеанским хаосом и представити као непријатеље Божије творевине, а самим тим они су представљали неку врсту негативних сила које пријете човјеку.

Море, или океан, на старом Истоку уопште је важило као симбол пракосмичког хаоса и зла.<sup>178</sup> Оно и даље представља латентну опасност. У 175. глави *Египатске књиге мртвих* море важи као остатак искомског прахаоса који пријети свијету. Сличан однос према мору имали су и стари Јевреји.<sup>179</sup> Премда је дјело Јахвеово, море ипак чини сталну пријетњу за човјека (Пс 107 23), и асоцира на боравиште мртвих.<sup>180</sup> Море својом силином гута и односи животе.<sup>181</sup> У њему се налазе врата смртна (Јов 38 16-17), што значи да море у неку руку стоји у вези са *шеолом*. Та веза се може успоставити на релацији Пост 1 — Јов 26 5. Пракосмички океан не асоцира толико на хаос, сам по себи, колико на непријатељску зону *шеола*.<sup>182</sup> У апокалиптичким дјеловима Старог завјета море такође има значајну улогу. Оно доноси непријатеље Божије који излазе из њега.<sup>182</sup>

*Рахав* (јев. רַחַב — *rahav*) је, изворно, морско чудовиште које је боравило у праокеану или можда значи сам праокеан.<sup>183</sup> Само име означава немир, узбурканост мора, и изводи се од глагола רָחַב што значи узбудити се, бити силан. Због тога се доводи у везу с вавилонским представама о борби између Мардука и Тиамат. У Библији се сусреће само као поетски

<sup>174</sup> Свештенички извјештај о стварању под *תהו ובהו* схвата пракосмички океан (хаос), што је случај с вавилонским Тиамат. Прије би се рекло да је то једно "чисто природно стање", од кога не пријети опасност као од силе хаоса, него је то стање свијета. Чак сам појам *תהו ובהו* подразумјева митолошко биће. Етимолошки и семантички није могуће посматрати *תהו* као еквивалент за Тиамат, а *בהו* за Бехемот, као што је мислио Jeremias (*Das Alte Testament im Licht des Alten Orients*, 161). *תהו* иначе значи пушта земља, ништавност (туђих богова), гријех, док *בהו* овом контексту појачава значење претходне ријечи (уп. Ис 45 18; Понз 32 10; Пс 107 4; Јов 6 18 итд). Тиме се *תהו ובהו* приближава нашем појму "ништа", али то "ништа" на почетку стварања састоји се од воде и таме (А. Ohler, *ibid.*, 94).

<sup>175</sup> Н. Haag, *ibid.*, 1485.

<sup>176</sup> Пост 1 1; Пс 89 12, 47; 104 30; 148 5; Ис 40 26, 28; 45 18.

<sup>177</sup> G. von Rad, *ibid.*, 155.

<sup>178</sup> O. Eissfeldt, *Gott und Meer in der Bibel*, StOr, 1959.

<sup>179</sup> Опширније о томе види: O. Eissfeldt, *ibid.*, 76-84; O. Kaiser, *Die mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, BZAW, 78, 1953.

<sup>180</sup> W. Kornfeld, *Meer*, BthW, Graz-Wien-Köln, 1959, 827.

<sup>181</sup> Уп. Изл 15 8; 2Сам 22 17; Пс 69 2, 15; 88 7.

<sup>182</sup> Уп. Дан 7 3; Откр 13 1-8.

<sup>183</sup> По мишљењу Н. Gunkela, рахав није име некакве морске немани, него представља утеловљење самог мора (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1921, 30).

елемент,<sup>184</sup> и изражава неке старе народне представе о борби и побједи творца над океаном. Алузије на ту борбу показује Књига о Јову (26 12): "**Силом је својом поцјенао море и разумом својим разбио рахава (бјеснило његово).**"<sup>185</sup> Још бољи се примјер налази код пророка Исаије (519): "**Пробуди се, пробуди се, обуци се у силу мишицо Господња, пробуди се као у старо вријеме, за нараштаја прошлих; ниси ли ти исјекла рахава иранила змаја.**" Ово је дио химне која слави избавитељско дјело Јахвеово,<sup>186</sup> и потврђује да се **стваралачки чин Јахвеов** непосредно односи на **спасење**. На другом мјесту (Пс 87 4; 89 10) **рахав** се доводи у везу с Египтом, с једне стране, као непријатељем (познат феномен у старојеврејској мисли),<sup>187</sup> а с друге, с Нилом, односно нилским крокодилем. **Рахав** је у још једном стиху код Јова јако обојен митолошким елементима, и подсјећа на половину Тиамата од које је Мардук створио свијет: "**Бог неустеже гњева својега, под Њим се повија половина рахава**" (913, други дио стиха у Даничићевом преводу нетачан). Половина **рахава** овдје важи као моћно биће у односу на слабог човјека (14), али она и поред тога мора да лежи под Јахвеовим ногама. Дакле, није ријеч само о убијеном бићу него о окованом, које на извјестан начин значи сталну пријетњу.

Септуагинта на више мјеста преводи јеврејску ријеч תַּנִּי'ן (*tanni'n*) с δράκων, што би на српском значило **змај, неман** или можда боље **звијер**. То чудовиште је имало у асирско-вавилонској и феничанској космогонији важну улогу као исконска и есхатолошка противбожанска сила. У Старом завјету תַּנִּי'ן стоји у непосредном односу с праокеаном, рахавом и ливјатаном. Замишљан је као змијолико биће с јаким отровом. Исаија га помиње с **рахавом** (51 9): "**ниси ли ти (рука Јахвеова) исјекла рахава и ранила змаја**," (תַּנִּי'ן) а даље се каже: "**Ниси ли ти исушила море, воду бездана великог...**" (10). Паралелно с морем помиње се у псалму 74 13: "**Ти си силом својом раскинуо море, и сапратио главе воденом змају.**" Карактеристичан је један стих код Јова (712): "**Еда ли сам море или змај, те си намјестио стражу око мене.**" Постављање страже значи да је чудовиште још живо и да евентуално може представљати опасност. Сви ти стихови су углавном пјесничке алегорије заодјенуте митолошким представама, али они истовремено указују да су такве идеје биле блиске и старим Јеврејима, ако не кроз дужи период старозавјетне историје, онда бар у њеним почелима. С друге стране, кроз овакве представе одржавала се нада у Божију помоћ у самој историји.

Стари завјет зна за још једно морско чудовиште звано **ливјатан** לִוְיָתָן — *liv'jätän*). Он се помиње искључиво у пјесничком језику, гдје оличава све силе које доносе зло и несрећу. Замишљан је као чудовиште с више глава, које се заједно с морем (Пс 89 9) побунило против Јахвеа (Пс 74 14); у том боју Јахве му је размрскао главе. Пророк Исаија га описује као **„Ливјатана, змију хитру, и ливјатана, змију вијугаву..."** (Ис 27 1). Тај исказ је веома сличан једном угаритском тексту гдје стоји: "**левијатан, хитра змија, змија вијугава, моћна са седам глава.**"<sup>188</sup> Осим у мору, לִוְיָתָן понекад замишљао као биће које борави на небу (Јов 3 8) и помрачује дане.<sup>189</sup> Можда пјесник мисли на небеског змаја, познатог у народним представама, који гута Сунце и Мјесец, или се доводи у неку прастару везу с океаном изнад небеског свода. Такође, у сусједним митологијама **ливјатан** је важио за противбожанску силу. Међутим, у старозавјетним списима, иако представљен као носилац зла и хаоса, стоји потпуно немоћан у односу на Јахвеа, који га је "**створио да се игра с њим**"

<sup>184</sup> Н. Нааг, *ibid.*, 1399.

<sup>185</sup> Противник Божији код Јов 26 није праокеан у уобичајеном смислу, него небески океан који представља дио космоса (уп. стих 8).

<sup>186</sup> Н. Gunkel, *ibid.*, 31.

<sup>187</sup> У стиху се изгледа ради о историзацији ранијег мита, гдје је рахав скривени назив за Египат; док на другом мјесту (Ис 27 1) ливјатан означава Сирију (W. Eichrodt, *ibid.*, 72). Hertlein сматра да рахав на свим мјестима у Старом завјету прикривено наговјештава Египат. Стих Job 26 12 по њему је космолошки исказ узет непосредно из историје (*Rahab*, ZAW 38,133).

<sup>188</sup> Уп. Суг. 12,1931,357; 15,1934,305. R. Dussaud, *LaDeesse Anat*, Paris, 1938,50.

<sup>189</sup> Извјестан број егзегета сматра да ливјатан овдје не значи небеског змаја који помрачује свијетлост, него да се у Старом завјету јавља искључиво као морско чудовиште (O. Eissfeldt, *ibid.*, 78; A. Ohler, *ibid.*, 106).

(Пс 104 26).<sup>190</sup> Каснији апокрифи говоре да га је Бог створио петог дана, с великим воденим животињама;<sup>191</sup> он се одржава у животу да би у будућности блаженима служио као храна.<sup>192</sup> Рахав, змај и ливјатан нису демонска бића у класичном смислу. Они су више персонификација хаотичних сила (стихија) које својим рушилачким нагоном доносе зло. Библијски списи им не приписују индивидуални вид постојања. Својом безличношћу они су пријетили свијету обезличењем, враћањем у анонимност (*tohu va bohü*), у томе је и лежала њихова привидна моћ. У Старом завјету сусрећу се у поетским сликама с много митолошких елемената; мада би се могло рећи да у Библији постоји извјестан континуитет вјеровања у таква "бића", што потврђује Јованово Откривење (12-13). Стари Израилци су били свјесни космичког зла, и кроз овакве представе оно се тадашњем човјеку могло најсликовитије дочарати. Поготово што су сличне идеје биле заступљене код културних народа тадашњег свијета с којима су Јевреји имали интензивне политичке, културне и религијске односе. Библија је то, наравно, рефлектовала кроз правовјерни јахвеизам, ослободивши се свих митолошких концепција на којима су се темељили односи Бога и свијета (у митологијама богова и свијета), иако се често користила митолошким језиком, то јест језиком тадашњег свијета.

### *Демонска бића*

Поред разорних сила хаоса оличених у митолошким бићима надживјелим у језику старозавјетних пјесника, стари Јевреји су од самих почетака монотеистичког јахвеизма вјеровали у разна демонска бића Која су уперена против човјека. Додуше, и старозавјетна је демонологија дуго била на самом рубу званичне вјере, тако да нам је најстарији облик поимања демонских бића готово непознат. Постоји више претпоставки о томе, као и о поријеклу ангелологије, али оне за сада остају само на нивоу хипотеза. Познато је да су и други Семити посједовали таква вјеровања, па је логично претпоставити да су она постојала и код старих Јевреја. Највјероватније се чини да је демонологија било веома оскудна, за шта постоје одређени разлози. Изразито наглашавани монотеизам није остављао простора за вјеровања која су могла лако да одведу у хетеродоксију. Само наглашавање Јахвеове моћи потискивало је све оно што је могло да стоји насупрот њему. То се изнад свега односило на божанства других народа која су пријетила да ухвате дубљег корјена међу Израилцима. Такође је схватање Јахвеа као јединог узрока свега што се дешава искључивало све друге натчовјечанске силе и бића.

Стари завјет не посједује јединствен назив за демоне или зле духове. Појављују се под различитим називима; углавном се приказују у групама, врло ријетко појединачно. У сваком случају они се у библијским списима доживљавају као конкретно постојећа бића. Два пута се у Старом завјету демонска бића називају שֶׁדִּים (*šedhn* — плурални облик од שֶׁד, први пут у "Мојсејевој пјесми" (Понз 32 17):

***"Приносише жртве שֶׁדִּים (ђаволима), који Бог нису, боговима, које не знадоше, новим, који одавно (из близа) дођоше, којих се нису страшили оци њихови."***

<sup>190</sup> Не само ливјатан него и рахав и танин, иако носе митолошка имена, често губе митолошко значење. Тако ливјатан и танин могу бити и велике морске животиње које је Бог створио (Пост 1 20; Пс 148 7; Сир 43 25). Исто у Пс 104 26 ливјатан и танин потпадају под чудесна дјела Божијег стварања. Тиме временом представе о митолошким бићима у Старом завјету бивају отупљене (G. R. Driver, *Mythical Monsters in the OT*, 234).

<sup>191</sup> Уп. 4Језд 6 49; АВар. 29 4.

<sup>192</sup> Уп. 4Језд 6 52; АВар. 29 4.

Овај одломак из девтерономијума спада међу најстарије дјелове старозавјетних списа,<sup>193</sup> и говори о томе како је Јахве избавио Израила из пустиње (10). Међутим, народ почиње да се клања новим боговима (שדים) који се, у ствари, само зову боговима.<sup>194</sup> Сигурно се мисли на хананска божанства с којима је Израил последије уласка у обећану земљу ступио у додир,<sup>195</sup> на шта указују и претходни стихови, као и псалом 106 3738, гдје се у осврту на историју Израила говори о његовом отпадништву:<sup>196</sup>

**"Синове своје и кћери своје  
приносише на жртву ђаволима .(שדים)  
Проливаше крв недужну,  
крв синова својих и кћери својих,  
које припосаше на жртву идолима Хананским,  
и оскрнави се земља крвнијем дјелима."**

Текстови, по свему судећи, казују о приношењу људских жртава крволочном феничанском божанству Молоху.<sup>197</sup> Оба текста под שדיםне подразумевају зле духове каснијих традиција. Псалом је касније настао и интересантно је да је и у њему שדיםсиноним за хананске богове. На крају они почињу да означавају сва паганска божанства, и све чешће се гледају као зли дуси. Томе је нарочито ишао у прилог превод седамдесеторице, гдје се у оба наведена стиха שדיםпреводи с δαμόνια.<sup>198</sup>

Нарочито су Јеврејима били познати такозвани пустињски демони, што је и разумљиво, јер је Израил био у сталном контакту с пустињом.<sup>199</sup> Беживотна пустиња била је стјечиште демона. То је земља осаме, боравиште једино дивљих звијери. Тамо је цјелокупно окружење непријатељски настројено према човјеку, потчињено злом духу — непријатељу Божијем. У старозавјетним списима се помиње више врста таквих демонских бића. Једни од њих су שעיירם(se'irim — плурални облик од שעייר, пустињски демони по облику слични јарцу. Наиме, ријеч שעייר јеврејском значи "длакави"; њоме се означавају пустињски демони (Ис 13 21; 34 14), као и јарац (Пост 37 31).<sup>200</sup> С те стране они су блиски јелинским сафирима. О њима говори пророк Исаија (13 21) у стиху који слиједи последије најаве пропасти Вавилона (17-19), наглашавајући да ће у њему нестати живота (20):

**"Него ће почивати ондје пустињске звијери ,и куће ће  
њихове бити пуне сова, своје ће мјесто паћи синови ја'ара, и  
שעיירם ће скакати онуда."**

Пророк слично говори и у 34 14: **"И сретаће се ондје שעיירם, he се довикивати..."** И ту се שעיירםпомињу у контексту уништавања: **"Господ ће растегнути преко ње (земље Едомске) уже погубити и мјерила пустоши"** (11). Понегдје се שעיירם доводе у тјесну везу с жртвоприношењем и паганским божанствима.<sup>201</sup> У "закону светости" се каже: **"И нека више не приносе жртве своје שעיירם, за којима они чине прељубу"** (Лев 17 7). Исто се говори када је Јеровоам поставио нове свештенике **"за висине и за שעיירם за теоце"** (2Дн 11 15). Услед чега је долазило до повезивања пустињских "длакавих" демона обличја слична јарцу и паганских богова тешко је и наслутити.

Већ смо навели имена двије врсте демонских бића која са שעיירםраве по пустим развалинама. Ријеч је о демонима званим שייים(sijim) и איים(ijjim). Они се појављују само у плуралном облику. Значење ријечи שיייםније потпуно расвијетљено; обично се преводи с

<sup>193</sup> А. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alte! Testament, Leipzig, 1912, 40.

<sup>194</sup> Туђински богови чешће се означавају ријечју אלילים— плурал אלילים(уп. Пс 96 5; 97 7; Ис2 8, 18,20; 11 10; Јез 3013; Ав2 18). Њеноосновнозначењејеништваност, ништа.

<sup>195</sup> А. Wendel, Das Opfer in der altisraelischen Religion, Leipzig, 1927, 27.

<sup>197</sup> Н. Haag, Teufelsglaube, Tübingen, 1974, 168.

<sup>197</sup> Уп. 2Цар 16 3; 17 17; 21 6; 2Дн 33 6; Јез 16 21; 20 26, 31.

<sup>198</sup> Септуагинта управо тако преводи један стих из псалама (96 5): "сви богови народа демони су" — πάντες οὐ θεοὺν τῶν ἐθνῶν δαμόνια". Апостол Павле такође назива идоле демонима (1Кор 10 20).

<sup>200</sup> А. Jirku, *ibid*, 32.

<sup>201</sup> Ријечју שעיירםзначава се јарац који се у жртвеном ритуалу на велики дан измирења шаље у пустињу Аззелу, као и јарац одређен Господу (Jirku, *ibid*, 34).

<sup>201</sup> Е. Kautzsch доводи у везу שעיירם Аззелом, и претпоставља да би Аззел, по старијим вјеровањима, могао да буде вођа и глава שעיירם(Die Heilige Schrift des Alten Bundes, 125). Други сматрају да је ритуал жртвовања јарца за Аззела протест против култа שעיירם(S. R. Driver, *Azazel in Hastings Diction, of the Bible I*, 591).



међутим, преовладава мишљење да је Азazel пустињски демон и индивидуално биће.<sup>209</sup> Тако је овај текст протумачен у сиријском преводу и јерусалимском таргуму.

Наравно, тешко је установити од када потиче слављење овог празника, што би донекле олакшало прецизније одређивање Азazelовог поријекла и значења.<sup>210</sup> Ниједан предегзилни текст га не помиње, мада он садржи неке веома старе ритуалне елементе. Сви расположиви подаци указују да је *Yōm Kippūr* настао релативно касно, али тачније датирање настанка није могуће. Ритуал је изгледа ујединио два кључна елемента; с једне стране, елиминацију гријеха народа преко жртвеног јарца протјераног у пустињу и, с друге, умиривање опасног пустињског демона жртвовањем тог истог јарца.<sup>211</sup>

Моћни демон пустиње и беспућа временом ће постати, у познијим апокрифима, подстрекач сваког зла (етЕнох 10 8): **"Цијела земља се поквари кроз дјела науке Азazelове, и њему су приписани сви гријеси"**, као и вођа палих анђела. Због тога Рафаил (етЕнох 10 4-6) треба да га савлада:

**"И рече Господ Рафаилу:  
свежи Аззелу ноге и руке, и баци га у таму;  
начини провалију у Дудаелу те га баци у њу.  
Оштро и шиљато камење постави испод њега и покри га тамом.  
Ту он вјечно боравити треба,  
и прекри му лице тамом да не гледа свијетлост.  
Али у дан великога суда треба га бацити у огањ пламени."**

Тиме се Азazel изједначује с главним ликом старозавјетне демонологије, палим анђелом, сатаном.<sup>212</sup> Сличну верзију овој налазимо код Товије (8 2-3), гдје, такође, арханђел Рафаил прогони у пустињу Горњег Египта и везује злог духа *Асмодеја* (Ασμοδαῖος), који се појављује само у Књизи Товиној.<sup>213</sup> Он, као што је већ речено, веома подсјећа *naAeshma Daeva*, једног од седам злих духова парсизма.<sup>214</sup> У апокрифним списима иначе се демонима више наглашава улога саблазнитеља и искушатеља људи, као и отворених непријатеља Божијих. Вјеровање у демонска бића настављено је на сличан начин и касније. Нови завјет је у потпуности прихватио старозавјетне представе **о пустињским демонима: "Кад нечисти дух изиђе из човјека, иде кроз безводна мјеста тражећи покоја и не налази га" (Мт 12 43), или: "Икидаше везе и тјераше га ђаво у пуста мјеста" (Јк 8 29b). Христа у пустињи искушава ђаво.**<sup>215</sup>

Стари завјет познаје још неке врсте демона. Тако се говори о злом духу (רוח רעה) опсједачу, кога Господ шаље Саулу (1Сам 16 14; 18 10). Саул се од њега бранио тако што му је Давид свирао. Ово ипак више личи на наивно објашњење душевних поремећаја. Међутим, на другом мјесту се помиње лажљиви дух (רוח שקר) од Господа опсједач пророка (1Цар 22 19-23). Њега Господ шаље и ставља у уста пророка да би они лажно прорицали (23). Понегдје има алузија на демоне болести, који су посебно активни у подне, за разлику од куге, која се прикрада у тмини (Пс 91 5, 6). Међутим, изгледа да се овдје прије ради о подневној жези коју прати несносна врућина. Свакако, улога оваквих злодуха у

<sup>209</sup> Томе наравно иде у прилог и његово постављање наспрам Јахвеа: "за Јахвеа" и "за Азazelа". Из тог разлога неки библисти сматрају даје Азazel био назив заједног од богова из ранијег политеистичког доба, чије је име сачувано или је можда још тада означавало независног представника злих сила (G. Sultz, *Alttest. Theologie*, 438; W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte I*, 129; P. Cams, *The History of the Devil*, 66)

<sup>210</sup> О великом дану измирења подробније код: J. Heuschen, *Artikel Versöhnungstag*, BL 1838f; H. M. Kümmel, *Ersatzkönig und Sündenbock*, ZAW 80, 1968, 289-318.

<sup>211</sup> H. Haag, *Teufelsglaube*, Tübingen, 1974, 170.

<sup>212</sup> Из те перспективе К. Galling закључује: "Он (Азazel) је противник Божији, фигура која одговара лику сатане" (*Über die Stellung der vorexilischen Religion*, 964). Слично расуђује W. Sandwell: Азazel мора да стоји у неком односу наспрам Јахвеа; мишљење које о њему постоји на путу је развијања каснијег лика сатане (*The doctrine of Satan in the Old Testament*, 30).

<sup>213</sup> H. Haag, *ibid*, 222.

<sup>214</sup> Има научника који одбацују такве претпоставке, види: G. Lindeskog, *Artikel Asmodi*, in: L. Rost/B. Reicke, *Bibl.-hist. Handwörterbuch I*, Göttingen, 1962, 140.

<sup>215</sup> у. Мт 4 1-11; Мк 1 12-13; Јк 4 1-13.



старозавјетној демонологији сасвим је минорна, јер од Јахвеа све зависи: он шаље болести и кажњава.<sup>216</sup>

### Сатана

Тек у постегзилним текстовима први пут се у теолошком смислу појављује појам сатана. Додуше, ријеч сатана постоји и у предегзилним списима, али се она употребљава углавном у профаном значењу. Сатана (јевр. שטן— *safari*) значи непријатељ, противник; изводи се од глагола שטן שטן.<sup>217</sup> Укупно се שטןу Старом завјету налази на шест мјеста<sup>218</sup> и значи напасти, ударити на, заратити. Седамдесеторица га већином преводe с ἐνδιαβάλλειν (клеветати). Ни שטןсе не сусреће чешће<sup>219</sup> и има слично значење. У старијим старозавјетним списима שטןизражава непријатељство (уп. Пост 27 41). Овдје се не ради само о спољашњем акту него и унутрашњем расположењу.<sup>220</sup> Ипак, противник има углавном временско значење. Када је Давид пошао у битку заједно с филистејским царем Ахисом, кнезови филистејски побунише се, те рекоше Ахису: *"он би нам могао у битки да постане противник* (1) שטן)"Сам 29 4), то јест могао би се окренути против нас. Јахве подиже противника (שטן) против Соломона, Идумејца Адада и Резона (1Цар 11 14,23,25). Давиднаједноммјесту(2Сам 19 22) каже: *"шта је вама до мене, синови Серујини, те сте ми данас противници* "?(שטן) Чак се анђео Божији, који се испријечио на путу Валаму именује שטן(Бр 22 22, 32).<sup>221</sup> У овом стиху први се пут небеско биће које извршава одређену радњу означава שטן.Ипак, שטןније лично име, нити ознака за биће. Појмом שטןзначава се радња коју Анђео Божији врши у конкретној ситуацији.<sup>222</sup> Слично значење сатана има у псалму 109 6, с тим што је он овдје протавник пред судом, тужилац. Функција тужиоца ће се касније пренијети из земаљских у космичке оквице. У предегзилним текстовима израз שטןкористи се да би означео протавника. Међутим, противник не означава некога ко ту функцију стално врши, него привремено и ад hoc. Пошто се углавном односи на људе, њиме се од почетка изражавао прије свега негативни међуљудски однос.<sup>223</sup>

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

***"Послије ми показа Исуса поглавара свештеничкога, који стајаше пред Анђелом Господњим, и сатану, који му стајаше с десне стране да га оптужи. А Господ рече сатани: Господ да те укори, сатано, Господ да те укори, који изабра Јерусалим. Није ли он главња истргнута из огња."***

Очито је да се сатанин захтјев противи вољи Божијој. Он се овдје не представља противником Божијим,<sup>224</sup> али се успротивљује Божијем науку. Христос у сличном контексту назива апостола Петра сатаном,<sup>225</sup> јер овај мисли супротно Божијој намјери. Тиме пророк

<sup>216</sup> Узрочник болести ујахвеизму је сам Бог; још по старом учењу, казна за гријех појединца (Бр 12 9-14; 2Сам 24; Јов 4 7-9; 5 17; 11 13-19), као и за читав народ (Лев 26 14-16; Понз 28 11), долази од Бога. Та узрочно-последична веза видљива је нарочито у појединачним, прозбеним псалмима (уп.: Kraus, *Psalmen*, Einleitung, 45-51, Neukirchen, 1978). Због тог разлога се у Старом завјету ријетко узимају у обзир народна вјеровања по којима су демони узрочници болести.

<sup>217</sup> Међутим, није сасвим сигурно да ли је изворно био глагол (Gesenius/Buhl, Koehler/Baumgartner, Fohrer) или именица (Bauer/Leander, von Rad).

<sup>218</sup> Пс 38 21; 71 13; 109 4, 20, 29; Зах 3 1.

<sup>219</sup> Пост 27 41; 49 23; 50 15; Јов 16 9; 30 21; Пс 55 4.

<sup>220</sup> Исто значење שטןпоказује се у Пост 50 15, као и Пост 49 23, гдје Септуагинта שטןןпреводи с κατ' ἐνεῖχον αὐτοῦ, чиме се више изражава унутрашњи став.

<sup>221</sup> Н. Haag, *ibid.*, 198.

<sup>222</sup> V. Hirth, *ibid.*, 79.

<sup>223</sup> D. H. Preuss, *ibid.*, 289.

<sup>224</sup> R. Storr сматра да сатана у Старом завјетујош није противбожански дух него, као и други анђели, вјесник Божији који извршава Његову заповјест, с тим да се он шаље само када наноси штету, то јест доноси зло (*Die Frömmigkeit im Alten Testament*, München-Gladbach, 1928, 235).

<sup>225</sup> Уп. Мт 16 23; Мк 8 33.

најављује суштинску улогу сатанину у домостроју спасења, гдје он није директни противник Божији (што не може ни да буде), него је противник наума Божијег.

Јасније него код Захарија показује се лик сатанин и функција тужитеља у прологу Књиге о Јову.<sup>226</sup> Можда је прото-Захарије послужио као узор великом пјеснику када је описивао сатану. Додуше, он се појављује међу синовима Божијим (1 6; 2 1), ипотчињенјеБогу.<sup>227</sup> Његов наступ међу синовима Божијим остаје недовољно разјашњен. Он овдје не иступа као противник Јахвеов него врши функцију главног тужиоца, који, по одобрењу Божијем, обилази земљу и надгледа људе. Постоје мишљења да он представља "Божије око" на земљи, те подсећа на високог чиновника у царству персијских Ахеменида који је носио титулу "царево око", и надгледао остале државне службенике.<sup>228</sup> У основи постоји велика сличност између сатане и "царевог ока", али очигледно је да сатанини извештаји нису Богу неопходни, јер је њему већ познато све о чему би га он могао обавјестити (1 8; 2 3). У томе лежи велика разлика између поменутих ликова. Прије би се могло рећи да сатана покушава да наведе људе на зло, односно да они похуле на Бога, због чега би их могао оклеветати. Он је заправо искушатељ који покушава да поремети односе између Бога и човјека.<sup>229</sup> То иде у прилог претпоставци по којој се у раном јудејству развио теолошки правац који је тежио одбацивању раније заступљеног мишљења да од Јахвеа долазе сва искушења.<sup>230</sup> За ту дужност нашао се сатана као идеална замјена. Међутим, не треба пренаглашавати значај сатане код Јова, јер он у суштини има споредну улогу у животной драми између Бога и човјека. Не само код Јова него читаво старозавјетно прадање указује да човјек има посла са Богом — само са Богом.<sup>231</sup>

Да Јахве наводи човјека на гријех ради искушавања, једна је од веома заступљених идеја у старозавјетној мисли.<sup>232</sup> Међутим, извор зла лежи у чо вјековој слободној вољи.<sup>233</sup> Стари завјет на то недвосмислено упућује: **"Он је само у почетку створио човјека и пустио га слободној вољи његовај"** (Сир 15 14). Први гријех је отпадништво прародитеља Адама и Еве (Пост 3 6); он се развија даље кроз Каиново братоубиство, да би Јахве убрзо констатовао како су **"све мисли срца њихова свагда са.ио. зло"** (Пост 6 5). Соломон бива заведен од стране својих жена да служи туђим боговима, што доноси зло Израилу (1Цар 11 38). Давид убија вјерног Урију ради жене његове (2Сам 11). Кроз читаву старозавјетну мисао протеже се идеја о човјековој слабости и склоности ка злу. Гријех је његов слободни избор, мада се у каснијем, постегзилном добу појављује подстрекач на зло.

Око 300. године прије Христа настала је дневничарева повијест, односно Књиге дневника. Први пут се у њој, међу свим канонским књигама Старог завјета, сатана појављује без граматичког члана Л, тојест с личним именом .יָשׁוּעַ Препричавајући историју изабраног народа, дневничар каже да је сатана потакао цара Д авида да изврши попис становништва (1 Дн 21 1), и тиме показује разлику у односу на извештај о том догађају из дветерономијске повијести (2Сам 24 1), што потврђује следеће синоптичко поређење:

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, 200.

<sup>227</sup> Ch. Garritzen, *ibid.*, 389.

<sup>228</sup> О томе нас обавјештавају грчки писци из V вијека прије Христа, прије свих Херодот (1,114). Наиме, у царству Ахеменида надзор над читавим царством вршио је високи чиновник који је носио титулу "царево око — βασιλέως οφθαλμός". Владар га је слао у инспекцију по сатрапијама, те је преко њега имао увид у стање у читавом Царству. Он је био његово "око" које га је чинило такорећи свезнајућим. Опширније види: Н. Н. Schaefer, *Das Auge des Königs*, Iranica, Abh d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. kl., 3. Folge Nr. 10, Berlin, 1934, 3-24.

<sup>230</sup> М. Prager, *Satan*, BthW, Graz-Wien-Köln, 1959, 1007.

<sup>231</sup> Пост 22 1; Изл 20 20; Понз 8 2; Суд 2 22.

<sup>231</sup> L. Köhler, *Theol.*, 148.

<sup>232</sup> М. Henkel, *Was ist der Mensch*, PbTh, München, 1971, 122.

<sup>233</sup> Опширније види: G. Maier, *Mensch und freier Wille*, Tübingen, 1971, 24-115

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

(2Сам 24 1)

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

(1Дн21 1)

Док је за девтеронومیсту Јахве проузроковао попис Израилаца, за дневничара је то дјело сатане. Наравно, постоји извјесна разлика између ових двију теологија. Она се огледа између осталог и у схватању Божије оностраности. Дневничар више наглашава Јахвеову удаљеност од свијета. Та тенденција је дошла до изражаја нарочито у постегзилном периоду, и представља значајан напредак старозавјетног монотеизма, тако да сада Јахве све мање општи директно са свијетом, а не као што је то претежно било у предегзилном добу, поготово у ранијим раздобљима старозавјетне историје. То је, с друге стране, омогућило све значајнију појаву надземаљских међубића, а такође и већи уплив неких митолошких елемената.<sup>234</sup> Монотеизам је био довољно јак тако да му није пријетила опасност са те стране. Јахвеово издвајање из временско-просторних категорија условило је да дође до персонификације неких његових атрибута. Ријеч Божија се понегдје схвата персонификовано; Исаија је упоређује с кишом или снијегом који пада с неба, и донекле самостално обавља своју функцију (55 10-11). Ријеч се персонификује и у неким псалмима.<sup>235</sup> Исто се дух Божији мјестимично гледа одвојено од њега (Ис 63 10), као и мудрост Божија.<sup>236</sup>

Богу се све мање приписују нека људска својства, тако да дневничар одбацује формулацију: ***"а гњев Божији плану опет против Израила"***, него констатује: ***"али уста сатана на Израила."*** Сатана не замјењује Јахвеа, него гњев Јахвеов.<sup>237</sup> Та идеја је повезана са старим митолошким представама, по којима зло долази од ирационалног гњева богова. Сатана јесте неки облик персонификованог Јахвеовог гњева,<sup>238</sup> али је истовремено непријатељ Божији, јер је непријатељ Израилов. Између Јахвеа и Израила постојао је чврст савез; сваки Јахвеов противник био је истовремено противник Израилу, и обрнуто. Извјесна персонификација Јахвеовог гњева у лик сатане,<sup>239</sup> створила је претпоставку увођења идеје злог духа, зачетника зла и гријеха, у библијску мисао.

Сатанин лик, гледано с теолошког и историјско-религијског аспекта, представља једну од најпроблематичнијих фигура у Библији. Неки су сматрали сатану ликом преузетим из вавилонског окружења<sup>240</sup> или пак литерарним продуктом персонификације зле савјести.<sup>241</sup> Сатана се покушавао схватити као преношење извјесних земаљских институција у небеске оквире, гледане из перспективе односа на земљи. Тако је он занеке библисте тужилац,<sup>242</sup> небески полицајац,<sup>243</sup> тајни агент<sup>244</sup> или клеветник.<sup>245</sup> Diestel је означио сатану (нарочито код Јова) као семитску форму египатског бога Сета.<sup>246</sup> Међутим, у новије вријеме такво мишљење је потауно напуштено. Има претпоставки да је сатана библијска паралела једном

<sup>234</sup> Уп. А. Ohler, *Mythologische Elemente in Alten Testament*, Düsseldorf, 1969, 216-219.

<sup>235</sup> Уп. 107 20; 147 15, 18.

<sup>236</sup> Уп. Пр 8 22-31; Прем 7-10.

<sup>237</sup> Н. Haag, *ibid*, 213.; D. H. Preuss, *ibid*, 289.

<sup>238</sup> О гњеви Божијем у Старом завјету види: J. Fichtner, *ThWNT V*, 392-410; нарочито страна 402, гдје се каже: "Велики број свједочанстава из старозавјетних списа јасно показује да је гњев Јахвеов у основи ирационалан." Ипак би се могло додати да се гњев Божији мора посматрати у контексту Божије слободе наспрам творевине и недокучивости његових мисли и намјера (уп.: Ис 55 8-9).

<sup>239</sup> Уп. R. Schärfa, који, у извјесном смислу с правом, назива сатану "персоникованом функцијом Божијом, која се, корак по корак, развила и одвојила од божанског персоналитета" (*ibid*, 60). Међутим, ово изазива додатну опрезност, то јест мора се изаћи из оквира есенцијалистичке онтологије, која је страна библијском предању.

<sup>240</sup> H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, 84.

<sup>241</sup> K. Marti, *Israelische Religion*, 272.

<sup>242</sup> G. Von Rad, *ThW II*, 71.

<sup>243</sup> A. Lods, *Les origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour celeste*, *Melanges Syriens Rene Dussaud II*, 649-660.

<sup>244</sup> H. Torczyner (Tur-Sinai), *Wie Satan in die Bibel kam*, *Mitteilungsblätter der Hebräischen Universität Jerusalem* 4, 1938, 563.

<sup>245</sup> A. Borck-Utne, *Der Feind*, *Klio-Beiträge zur alten Geschichte* 28, 1935, 219-227.

<sup>246</sup> Seth-Typhon, Asahel und satan, *ZhTh XXX*, 159-217.

вавилонском демону болести.<sup>247</sup> Неких сличности, додуше, има само код Јова, док се у другим стиховима такве паралеле не могу наћи. Колико је парсизам утицао на старозавјетну сатанологију остаје веома дискутабилно. У парсизму је дуализам основ теолошког система, што је Библији потпуно страна.<sup>248</sup> Извјестан утицај постоји; међутим, поставља се питање његовог опсега и аспеката. Једно је поуздано јасно — лик сатанин ни у једном канонском спису не пружа никакву потенцијалну могућност дуализма. У Старом завјету он остаје споредна фигура, бар када су у питању канонске књиге и званични јахвеизам.<sup>249</sup>

Сви покушаји да се сатанин лик изведе из блискоисточних митологија остају, мање-више, неуспјешни. Новија истраживања Израилевог окружења показују да је сатана прије свега израилски лик.<sup>250</sup> Сем тога, каснији старозавјетни списи, када говоре о злоћи и гријеху, не траже објашњење у лику сатане, него човјека: „*Јоиста нема човјека праведна на земљи који твори добро и не гријешикаже* Проповједник (7 20). Кривица се не може приписати Богу, јер он „*ствара (רצ)човјека добра*” (29). И као што зло не долази од Бога, исто тако не долази ни од некаквог дијаболичног међубића. Зло заправо има своје гнијездо у срцу човјековом.<sup>251</sup> Слична размишљања налазимо и код Бен Сираха.<sup>252</sup>

Значај и карактер сатанин у доброј мјери се мјења у позном јудаизму, нарочито у апокрифној литератури. У њој се сатана назива још и: *Белиар, Белијал, διάβολος, Азazel, Самаел, Мастема* итд. Он није више само тужилац него постаје активна зла сила,<sup>253</sup> која је непријатељски уперена против Бога и човјека. Представља се као прогонитељ Божијег народа, посебно праведника. Међутим, он ни овдје није самостална сила која би се могла супротставити Богу. У неким списима важи за палог анђела (слЕнох 7), док га Књига јубилеја (10 11) назива Мастема и држи за кнеза палих анђела. Ратни свитак из Кумрана говори о великој апокалиптичкој борби између Белијала и његове војске и Михаила, на чијој су страни анђели, по коме ће на крају сам Бог извојевати побједу. Већ је речено да се сатана у словенском Еноху назива Азazel; он је научио људе прављењу оружја, украса и козметичи (8 1). Сатана се сада почео поистовјећивати са змијом<sup>254</sup> која је прародитеље навела на гријех (Пост 3 1-5), и даље заводи сву васељену.<sup>255</sup>

<sup>247</sup> Schärf, *ibid.*, 293.

<sup>248</sup> V. Hirth, *ibid.*, 83.

<sup>249</sup> H. Haag, *ibid.*, 217.

<sup>250</sup> V. Hirth, *ibid.*, 83.

<sup>251</sup> Уп. O. Lorentz, *Qohelet und der Alte Orient*, Freiburg, 1964, 268.

<sup>252</sup> Уп. 15 11-17; 16 14 и др.

<sup>253</sup> n. Bietenhard, *ibid.*, 209.

<sup>254</sup> До поистовјећивања сатане са змијом, односно мишљења да се сатана у обличју змије појавио у едемском врту, дошло се у каснијем периоду (уп. Прем 2 24). Писац који је описао првородни гријех, изгледа, није под змијом подразумјевао сатану као конкретно биће, на шта указује детаљнија анализа настанка ове анегдоте, то јест Sitz im Leben (животне околности) у којем је настало поглавље што говори о гријеху првих људи. На основу литерарно-историјске анализе, дошло се до закључка да је ова перикопа обликована у предегзилном добу, у вријеме док су Израилци живјели у непосредном додиру с Хананцима. Познато је да је код Хананаца змија била нека врста свете животиње (мит о мудрој змији), те је стајала у тјесној вези са свијетом богова, а нарочито с боговима плодности, симболишући њихову сексуалност, докје у магији била символ мудрости, односно виших божанских спознаја. Она је у култовима сакралне проституције имала дубоко симболичко значење. Тако у хананском култу, посвећеном богу Ваалу, у којем су се највише поштовале силе размножавања и плодности, змија симболише полни однос, као и мушки полни орган, символ самог бога Ваала. Такви симболи су постављани на узвишењима, раскрсницама и под крошњама дрвећа (смокве). Помоћу п.и.х се обављао чип сакралне проституције, која је, 110 вјеровану Ваалових поклопика, обезбеђивала не само дар плодности него и неку врсту сједињења са дотичним божанством. Ти култови су представљали највећу опасност за правовјерни јахвеизам, поготово што су Јеврејима због преласка на пољопривреду били веома привлачни, о чему свједоче предегзилни пророци Осија и Амос. Да би Јевреје одвратио од култа сакралне проституције, библијски писац је, описујући источни гријех, узео змију као подстрекача на отпадништво од Бога. Са аспекта библијске ортодоксије, а и због Sitz im Leben приликом настанка ове перикопе, змија је послужила као идеалан лик за ту улогу. Већ у самом почетку претпоставља се да змија располаже одређеним тајним знањем, али се оно истовремено одбацује као противбожанско и противљудско, због чега послије бива кажњена и сведена на ниво проклете животиње. То је значило и за Израилце да је упражњавање сакралне проституције равно првородном гријеху и директно уперено против Јахвеа. Дакле, писац је прије свега мислио на змију као религијски символ народа старог Ханана, а тек се у постегзилном јудаизму јавила идеја да је сатана, узевши обличје змије, навела прародитеље на гријех.

Развоју сатанологије је допринјело и тешко политичко стање у којем се налазио јеврејски народ, као и све чешћа питања поријекла зла. Већ код пророка Данила политичка борба се преноси у космичке оквири (1013,20). Анђео заштитник једног народа ратује против анђела другог народа. Михаил, анђео Израилаца, ратује против анђела заштитника народа који поробљавају народ Божији. Они се тако претварају у противнике Израилеве и Јахвеове. У јеврејском Еноху (26 12) Самаел (сатана) наступа као анђео Рима. Анђео "вјечног града" тако постаје "вјечни" непријатељ народа Божијег, а самим тим и Божији. Каснија равинска традиција, гледана у глобалу, има више назива за сатану: *тужаца, Самаел, кнез Pinta, владар свијета, анђео смрти*.

Стара веза између анђела и звијезда на специфичан начин је оживљена код пророка Исаије (14 12): *"Како паде с неба"*<sup>274</sup> ליליך *сине зорин*." Пророк овдје мисли прије свега на вавилонског цара, али дубљи смисао овом стиху даје Христова изрека: *"Видјех сатану гдје паде с неба као муња"* (Јк 10 18). Сатана је, дакле, пали анђео, који у контексту Исаијине визије доживљава пад услед гордости: *"изједначићу се с вишњим"* (14).<sup>275</sup> Отпадништвом по стаје неприкосновени, али и трагични господар паклене самоће и ништавила, оличење зла и хаотичних стихија. Нови завјет га означава као *"кнеза овог свијета", "бога овог свијета"* (2Кор 4 4), *Велзевула*, кнеза демонског (Мк 3 22; Јк 11 15), *старузмију* или *ђавола* (Откр 12 9; 20 2), *Белијала*<sup>256</sup> (2Кор 6 15), *кушача* (Мт 4 3). Он је велики непријатељ Бога и човјека. Гријех је сфера у којој дух злобе постоји и дјелује (1 Јн 3 8). Он је лажа и отац лажи; све што долази од њега лаж је, јер нема истине у њему, по ријечима великог и богомудрог апостола (Јн 8 44). Оци настављају библијско предање, те наглашавају како је по сопственој вољи постао ђаво.<sup>257</sup> Он је творца и изумитељ гријеха, "неизмјенљиво зао", јер је вјечно окренут ка себи, а не ка Богу.<sup>258</sup> Наравно, ђаво није зао по природи, него по сопственом самоопредељењу.

Сатана се три пута јавља у канонским списима,<sup>259</sup> и то искључиво у постегзилним текстовима. Два пута се ради о функцији (Зах, Јов), што потврђује граматички члан, а једанпут је без члана (1Дн) и значи лично име. Међутим, његов лик и улога ипак су недовољно јасни. У каснијој апокрифној књижевности садржан је читав конгломерат сатаниних имена и функција. Неки списи, иако из тог периода, уопште га не помињу (Бен Сирах, Књига о Јудити, Књиге макавејске, Завјештање Авраамово, Псалми Соломонови, четврта Јездрина). Канонске књиге, и поред штурих података, у сваком случају могу да послуже као база каснијој сатанологији. Међутим, познија ванканонска литература често претјерује у митолошким фантазијама. Развој је карактеристичан за Стари завјет, али је реч о позитивном развоју. Када је у питању старозавјетна демонологија, поставља се оправдано питање њене прогресивности. Отклањање опасности од политеизма отворило је широк путјакој митологизацији неких старозавјетних учења. Позни јудаизам, гледано с тог аспекта, представља извјесну декаденцију, иако се у неојудејству понегдје пластичније него раније дочарава снага и реалност зла у свијету. Главни носилац зла постао је сатана, пали анђео — ליליך, моћни дух противљења. Његов лик ипак остаје тајанствен у оквиру старозавјетног предања; он стално измиче и губи се час у безличном праокеану, или беживотној пустињи, или пак у тами небивствовања и "вјечне празнине"; али још је загонетније наслутити моћ и природу страшног духа обузетог апсолутном, метафизичком схизофренијом, рушилачким нагоном самоубице.

---

<sup>256</sup> ליליך се среће и у Старомзавјету (1Сам2525;2Сам 167; 1 Цар21 13), гдјесеугенитиву повезује с именицом ליליך Сам 25 25) и значи зло (човјек зла, неваљао човјек). Ријеч им^ угдавном апстрактно значење: бескорисност, ништавност, недостојност. Јојоп сматра да ליליך значи зло. Среће се у више апокрифа и означава лично име једног демона (Јуб; ЗавПатр), касније пак лично име антихриста (Сиб. 2, 167).

<sup>257</sup> Кирил Јерусалимски, *Catech.* 2, 4, PG 33, 381.

<sup>258</sup> Флугенције, *De Trinit.* VIII. Цитат пто М. Томасовић, *Тајна зла и греха..*

<sup>259</sup> Зах 3 1-2; Јов 1 6; 2 1; 1Дн 21 1.

Духовна бића су саставни дио старозавјетне вјере. Њихово постојање Стари завјет потврђује од самих почетака. Међутим, старозавјетна историја представља дуги низ вјекова и обиље различитих предања. Ангелологија и демонологија нису биле једнако заступљене у вјерском животу старих Израилаца током цијелокупне старозавјетне повијести. У најранијем добу анђеоска бића се појављују безимено и углавном у групама. Такође, могу да се нађу веома наивне представе о анђелима; тако Јаков, приликом повратка у Ханан, сусреће анђеле Божије (Пост 32 1). Разлог томе лежао је углавном у страху од политеизма, који је био владајућа религија код Израилових сусједа. Посебно именоване и издвајане неког анђела носило је опасност западања у идолопоклонство. Паралелно с тим, вјера у демоне била је такође повезана с опасношћу увођења паганских култова. Многобожачка божанства су важила за демонска бића, нарочито она којима су приношене људске жртве као, на пример, феничанском божанству Молоху.<sup>281</sup> Таква схватања су карактеристична за предегзилни период, мада је и ту било више развојних етапа, тако да је углавном духовни свијет био у позадини званичног јахвеизма. Послије ропства у Вавилону, када је унапредовало схватање Јахвеове оностраности и умањила се опасност од скретања у политеизам, указала се могућност да се свијет духова полако пренесе из области предегзилне ћутње и добије истакнутије мјесто у религиозности старих Израилаца. Њихов значај постаје већи. Јахве знатно мање него раније непосредно општи са свијетом. Ту улогу све више преузимају анђели, бића посредници између Јахвеа и људи. Они у све већој мјери обављају Јахвеове послове у свијету. Тиме се, наравно, све израженије и јасније показивало све богатство и красота Божије творевине. Поред видљивог свијета, постоји и духовни, свијет анђела, херувима, серафима... Он се налази на самом врху тварне лествице, у "бљештавом примраку Божанства". Тај свијет од свога настанка у савршеном складу и љубави служи Творцу. Од свих се посебно издваја Анђео Господњи, старозавјетна праслика Христа. Он је, додуше, заступљен кроз читаво старозавјетно откривење. Његово откривање имало је у себи дубоки педагошки и икономијски смисао, требало је да се испуни вријеме (Гал 4 4), и да Бог пошаље Сина свога да спаси свијет, Сина кога Анђео Господњи већ тајанствено најављује у Старом завјету.

Наравно, примјетан је извјестан развој и старозавјетне демонологије. Она се темељила на старозавјетном схватању зла, које је имало такође своју развојну фазу. Демонске силе суштински су везане с идејом зла. За старе Јевреје, као и за друге народе тадашњег свијета, хаос је био синоним за зло, односно могућност повратка творевине у хаос, губљење у безличности. Оличење хаоса — некадашњег прамора, била су чудовишта попут рахава, змаја и ливјатана. Они су, наравно, плод необуздане семитске маште, али и истовремено дубокоумно наслућивање суштине зла. Зло је повезивано с пустињом и рушевинама, стаништем многих демона, облашћу која има карактер лишавања живота на Земљи. Пустииња је архетипски символ свијета непријатељски расположеног према Богу и човјеку, подложног сатани, символу мртвог свијета.<sup>260</sup> Својом беживотношћу пустиња застрашујуће представља празнину небића и непостојања. у њој бораве многи пустињски злодуси попут: אַיִם, צִיִּים, שְׁעִירִים, שָׂדִים, עֲזָזוֹל, לִילִית... Временом се пак појављује и добија све значајнију улогу демонски лик сатане, "бића" које у "небићу" има своје "биће", носиоцу зла, које, по изразу светог Григорија Богослова, заправо и "нема суштине".<sup>261</sup> Зло је као болест на организму. Стари завјет помиње "демоне болести" (Пс 91 5-6) "*који море*". Другачије речено, зло не постоји, оно пре "са-постоји", "присуствује", постоји у другоме и на другоме..<sup>262</sup> Међутим, зло ипак посједује извјесну енергију и силу, као и сама болест. Оно је дјелатно у свијету и у тој дјелатности је стварно.<sup>263</sup> Зло се повезује са безличним праокеаном или пустињом, стаништем силних духова кадрих за веће зло него што је то човјеков дух.<sup>264</sup> Наравно, старозавјетна демонологија и наука о злу нису развијене као у

<sup>260</sup> Уп. Ј. Мајендорф, СвеШни Григорије Палама и православнамистика, Београд, 1995, 13.

<sup>261</sup> Свети Григорије Богослов, *Or. XL in s. baptism.*, PG XXXVI, 424.

<sup>262</sup> Г. Флоровски, *ibid.*, 114.

<sup>263</sup> Г. Флоровски, *Твар и тварност*, Тп 1-4, Београд, 1991, 59.

<sup>264</sup> Уп. Д. Станилоје, *ibid.*, 348.

новозавјетној и патристичкој теологији, али је старозавјетни нацрт основ из којег се развија потоње новозавјетно и патристичко учење о злу. Што се пак старозавјетног предања тиче, већ је установљено да је у каснијем раздобљу историје изабраног народа изражена извјесна борба између анђеоске војске и демонских сила. Демонска бића, оличењагријеха и зла, стоје наспрам анђеоских. Међутим, томе се мора приступати посебно опрезно, поготово ако се узме у обзир да су такве идеје биле увелико заступљене у апокрифној литератури позног јудаизма. Ипак, један анђео — Анђео Господњи, старозавјетни праобраз Христа, разориће и коначно уништити призрачно царство палог анђела — сатане.

[www.pouke.org](http://www.pouke.org)

*Поставио - ПРОТОМАЈСТОР - Новембар'09.*

