

ХРИСТОС КАО СУШТИ – ‘Ο’ΩΝ: БИБЛИЈСКЕ ОСНОВЕ ЈЕДНОГ ИКОНОГРАФСКОГ РЕШЕЊА**

Срећко Петровић*
Епархија шумадијска,
Аранђеловац

Апстракт: На православним иконама Христос је представљен са ореолом на ком стоји највише на грчком – ‘Ο’ΩΝ – Сушти. Које су богословске основе оваквог иконографског изображавања? Како је и зашто дошло до тога да се речи којима се старозавешном Израилу Бој открио као Сушти – Εὐὼ εἰμι ὁ ὢν (Изл. 3, 14 LXX) нађу на Христовом ореолу? На који су начин повезани ово иконографско решење, старозавешне епифаније, и Христос?

У редовима који следе покушаћемо да укажемо на претпоставке које су послужиле као темељ оваквог схватања, тачније на интерпретацију која би водила оваквом иконографском решењу, односно оправдала ову праксу својственоу православној иконографији. Према нашем мишљењу, ова иконографска пракса заснована је на пајристичкој ејзејези – интерпретацији Христове личности посматране очима вере, виђењу условљеном христологијом новозавешних текстова, пре свега оних из јовановског циклуса.

Кључне речи: Христос, Бој, Сушти, ὁ ὢν, εὐὼ εἰμι, икона, ореол.

Увод

На православним иконама Господњим на нимбу/ореолу налазе се три грчка слова: ‘Ο (ὁ), ’Ω (ὡ), Ν (ν), одн. натпис на старогрчком – ὁ ὢν – који означава да је Христос Сушти, *Онај Који Јесте*.

* petrovic.srecko@gmail.com.

* Овај рад је прочитан на Осмом међународном научном симпозиону из систематског богословља одржаном под називом „Христологија и постојање“ (буг. „Христологија и съществуване“) у Центру за систематску теологију Православног богословског факултета Великотрновског универзитета „Св. Кирило и Методије“ у Великом Трнову 11–13. октобра 2017. године.

Није сасвим извесно у ком је тачном тренутку историје развоја црквене уметности настало ово иконографско решење. У иконографским представама Христа, за најранијим примитивним визуелним изображавањима Господа уследила су познија која су била сложенија, у којима је до израза дошао и постепено развијан моћни симболички језик. Из претхришћанског наслеђа хришћани су позајмили ореол (уп. Jensen 2000: 112), продубљујући му значење: ореол је постајао носилац хришћанске поруке. Тако се на изображењима Христовим на ореолу нашао и Христов монограм, заступљен у иконографији већ од 4. века. Временом, хришћански уметници су на ореол који окружује Христов лик са леве и десне стране додали слова Алфа и Омега (Jensen 2000: 103) – изгледа већ у позном 4. веку – сагласно речима из Откривења: „Ја сам Алфа и Омега, Први и Последњи, Почетак и Свршетак“ (Откр. 22, 13; уп. и старозаветне исказе који су претходили новозаветним: Ис. 41, 4; 44, 6; 48, 12 итд.), као указивање на божанство Христово тј. на Његову једносуштност са Богом Оцем, у сагласју са догматима Никејског сабора (Стефановић 2013: 161). Теме црквене уметности на одређени начин одражавају догматску борбу Цркве, те се сматра се да је нпр. уписивање слова Алфа и Омега на Христову икону било реакција на аријанска учења.¹

Христос као Сушти

Саобразно овом раном иконографском решењу, у познијем периоду на иконографским представама Спаситеља појавила су се и слова ὁ ὢν – Сушти, *Онај Који Јесте* (уп. Темпл 2009: 39; Татић-Ђурић 2011: 174; Пурић 2017: 21). Овај натпис на ореолу сматра се касним производом развоја црквене иконографије (Ракићевић 2010: 75; Rakićević 2017: 1060), са самог краја средњовековног периода.² Нека новија археолошка

¹ „Догматско ратовање посредством слика“ (Успенски 2008: 45, нап. 16) прати историју догматских борби. Тако је нпр. после несторијанске кризе у црквеној уметности процветало живописање свечаних икона Пресвете Богородице, а у каснијим иконописним трендовима уочљива је борба са мијафизитским и евтихијанским учењима, дуализмом, иконоборством итд. Уопштено узевши, историја црквене уметности рефлектује развој црквеног вероучења. Иконопис, као и црквена архитектура, музика – односно црквена уметност уопште – били су од самих својих почетака погодни медији за преношење и елаборацију учења Цркве, те у том контексту ваља разматрати ову условљеност црквене уметности црквеним учењем. С тим у вези, Герке је давно приметио како су продубљивање и развој хришћанске иконографије условљени јаким, богословски узвишеним расположењем у позноантичком друштву (Gerke 1973: 162).

² Наиме, премда се у иконографији од 4. века на Христовом ореолу налазе слова

открића указала су на чињенице да су примери уписивања поменута три грчка слова на Христов ореол постојали у првој половини 12. века у Египту, односно у Нубији. Сматра се да је најстарији познати натпис 'Ο'ΩΝ на Христовом ореолу пронађен у Египту, у фрескосликарству манастира Деир Ал-Хонада (Deir al-Chohada) из 1130. године; следећи је на иконографској представи нубијског принца којег штити Христос, из око 1150. године.³ Но, због изолације ових земаља у то време, сматра се да египатско сликарство није могло утицати на развој свеукупне хришћанске уметности (Bigham 2016), и претпоставља се да су се слова 'Ο'ΩΝ на Христовом ореолу појавила негде другде, можда управо на Балкану, где је у живопису Цркве Св. Пантелејмона у Нерезима код Скопља из 1164. године, у олтарској апсиди, у оквиру композиције Ширшаја Небес изображен Христос са натписом 'Ο'ΩΝ на ореолу. Постоји низ примера иконографије балканских и словенских земаља из следећег столећа у којима је примењено ово решење: иконографске представе Спаситеља из Македоније, из Јарослава и Новгорода настале у 13. веку⁴ обogaћене су и овим детаљем, који је у светогорско сликарство стигао већ у 13–14. веку. Најстарији познати примери натписа 'Ο'ΩΝ на Христовом ореолу на Атосу су натпис на ватопедској икони Богородице Одигитрије из 13. века (види ниже, стр. 58, сл. 5) и онај који је дело „живописца са Маслинске горе“ којем су приписане фреске у ексонартексу католикона цркве манастира Ватопеда из 1312. године (Bigham 2016).

Уколико је тачна претпоставка коју је у часопису *Orthodox Arts Journal* изнео православни свештеник из Квебека о. Стивен Бигхам (Steven Bigham), натпис 'Ο'ΩΝ на Христовом ореолу појавио се на Балкану или у Русији током првих векова другог миленијума. Но поставља с е питање зашто је дошло до овакве иновације у иконопису, да ли су постојали богословски разлози за ову новину, који тачно, и на којим су се претпоставкама темељили?

Историјска сведочанства указују на чињеницу да се почетком другог миленијума хришћански Исток борио са богумилима, одн.

ХР, односно Α и Ω, и премда се у познијем развоју, настанком крсног ореола, на њега уписују скраћенице или кратке речи као што су REX (лат. Цар), LUX (лат. Светлост), ΦΩΣ (грч. Светлост) итд., до позног средњег века не јавља се натпис 'Ο'ΩΝ.

³ У литератури се срећу и тврдње да је пракса исписивања натписа 'Ο'ΩΝ на икону Христову настала и раније. Тако нпр. Припачкин каже да се натпис 'Ο'ΩΝ на икони Христовој појавио у 11. веку, али нажалост не наводи никакве примере ове праксе у иконопису 11. века (уп. Припачкин 2001: 7–8). Није извесно када и где тачно је настала ова пракса, те питање њених историјских почетака остаје отворено. Види и ниже у овом раду, стр. 53, нап. 74.

⁴ Неке од ових икона, попут Богородице са Христом из Јарослава, у литератури се датирају и у 12. век (уп. Антонова – Мнева 1963: 51–52).

са дуалистичким учењима која су продирали из Азије и са источних граница хришћанског света. Богумили, као и други средњовековни дуалисти, између осталог одбацивали су Стари Завет, сматравши га за откривење злог бога, и на свој начин прихватили новозаветна откривења, која су према њиховим схватањима била откривења доброг бога, Оца Исуса Христа. Ово за Цркву није било неко суштински ново искушење, будући да су се, како је приметио Бигхам, још од времена Маркиона – ранохришћанског епископа и богослова из 2. века (око 85–160. г.) који је сматрао да су Стари и Нови Завет неусагласиви, хришћани суочавали са оваквим схватањима. Међутим, иконографско решење које је – како се може претпоставити – Црква понудила као сведочанство свога одговора на ова схватања и као потврду свога учења било је ново.

Одбацујући учења која су оспоравала вредност старозаветног откривења, Црква је потврђивала да је Христос Месија, најављен и пророкован у Старом Завету, у старозаветним теофанијама пројављен – тумачећи Стари Завет христолошки, подвлачећи карактер старозаветних епифанија као христофанија: један од начина да се нагласи овај христолошки аспект библијског текста било је и уписивање речи $\text{O}^{\omega}\Omega\text{N}$ на Христов ореол (уп. Стефановић 2013: 164; уп. и Лоски 2008: 70). Богословско схватање се на овај начин оваплоћује: онај који на слици види Исуса Назарећанина, Распетога,⁵ који је умро, био погребен и васкрсао, види исту ону Личност са којом је разговарао Мојсије (уп. Успенски 2000: 199), од које је Мојсије сазнао да је Бог Онај Који Јесте – Сушти – $\text{O}^{\omega}\Omega\text{N}$: види *Суштиота*.⁶

У редовима који следе покушаћемо да укажемо на претпоставке које су послужиле као темељ оваквог схватања, конкретно на интерпретацију која би водила оваквом иконографском решењу, односно оправдала ову праксу својствену православној иконографији. Као на кључни ослонац за овакве егзегетске поставке, осврнућемо се на ехо референтних старозаветних текстова у новозаветним списима.

⁵ Овај моменат наглашава се *крсним* ореолом око Христовог лика, одн. крстообразним ореолом унутар чијих кракова је исписан грчки натпис $\text{O}^{\omega}\Omega\text{N}$.

⁶ Како је то у 5. веку својим речима изразио један бивши дуалиста, некада манихејац а потом хришћански епископ: „И Реч [Verbum = Логос] беше Бог’... Он је увек истоветан, увек је на исти начин... У њему не може бити промене: какав јесте, такав јесте. И Он [=Логос] је рекао ово, своје име, свом слуги Мојсију: ‘Ја Сам Који Јесам’ и ‘Који Јесте, он ме посла’“ – Августин Хипонски, *Расуђивање на Јеванђеље по Јовану* 2.2.1 (Halton 1988: 61) [уп. PL 35, 1389].

Старозаветно порекло израза

Јудеохришћанско предање започиње од чињенице јављања лично-га Бога личноме човеку у историји. Иако писани текст Библије почиње стварањем света, као актом личнога Бога којим започиње историја, може се рећи да се стварни почетак јудеохришћанског схватања и Бога и човека налази у јављању Бога патријарху Авраму, а затим пророку Мојсију (Јевтић 1991: 19).

Ја Сам Онај Који Јесам (јевр. אֲנִי אֲשֶׁר אֶהְיֶה, 'ehyeh 'āšer 'ehyeh)⁷ уобичајени је превод одговора који је Бог, према изворном тексту Светог Писма, дао Мојсију када га је овај упитао за његово име (Изл. 3, 14). Ово је један од најпознатијих стихова из Старог Завета.

У том смислу, Бог се преко Мојсија старозаветном Израиљу открио као Сушти – *Ја Сам Онај Који Јесам* /= Сушти/ – *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* (Изл. 3, 14 LXX; *Vulgata: Ego sum qui sum*; цсл. превод: „Язъ ѣсмь сый“; руски синодски превод: „Я есмь Сущий“ (уп. Сорокин 2002: 50));⁸ Бог заповеда Мојсију да на следећи начин објави његово име Израиљцима: „Тако ћеш казати синовима Израиљевим: *Који Јесће* (הָיָה, 'ehyeh; LXX: *ὁ ὢν*; цсл.: сый), Он ме посла к вама“.⁹

⁷ Име Божије објављено Мојсију у литератури јелинистичке јеврејске дијаспоре пренето је као „Еγώ εἰμι ὁ ὢν“, како стоји у Септуагинти. У јеврејском пак тексту име Божије записивано је и као тетраграматон – који се између осталог тумачи и као скраћивање имена објављеног Мојсију у Изл. 3, 14 (уп. Кубат 2007: 102). Свето четворословље, одн. једно од имена Божијих према рабинистичкој јеврејској традицији, једино је које је поштовано свештеним ћутањем и забраном изговарања и читања (уп. Голдберг – Рејнер 2003: 269). Иначе, тетраграматон се налази и у другим старозаветним текстовима (на преко 6.000 места у Ст. Завету – Rebić 1996: 38), у скоро свим књигама Старог Завета (осим Јест., Проп. и Пнп.). Свето четворословље састоји се од четири јеврејска слова: јод, хет, вау и хет (יהוה). У вези са питањем порекла и значења овог старојеврејског назива за Бога библисти имају различите ставове и износе бројне недоумице (уп. Meyers 2005: 57–59; Кубат 2007: 94–98; Goldingay 2016: 470; види и Rebić 1996: 38–39 и даље). Између осталог, сматра се да ова четири слова представљају комбинацију времена глагола *бићи* на јеврејском – הָיָה (*hayah* – *hă-yā*) = био сам/који беше, הָוָה (*hava* – *hă-vā*) = јесам/који јесте, и יִהְיֶה (*yihyeh* – *yih-yeh*) = бићу/који ћу бити (уп. Knežević 2003: 65; уп. и McLaughlin – Eisenstein 1905: 163).

⁸ Указујући на библијску и патристичку традицију схватања личности, Св. Григорије Палама примећује да Бог није рекао Мојсију: „Ја сам суштина“, или „Ја сам биће“, него „Ја Сам Сушти“ (ὁ ὢν = *Онај Који Јесће*), јер „није Сушти из суштине, него је суштина из Суштога“ (*Тријаве у одбрану свешћених исихаста*, 3, 2, 12) (Јевтић 1991: 20; уп. Симијонових 2013: 395; о рецепцији Паламиног коментара Изл. 3, 14 у новијој православној богословској мисли, в. Димитракопулос 2013: 145–149).

⁹ О томе са каквим су се изазовима суочавали преводиоци овог стиха који садржи божанску објаву говоре и различита решења која су користили. Седамдесеторица преводилаца су у Изл. 3, 14б јеврејску реч הָיָה – *ehyeh* – превели као *ὁ ὢν*, а у првом делу стиха, Изл. 3, 14а, исти израз превели су најпре као *ἐγώ εἰμι* а потом као *ὁ ὢν*. Да

Глагол *биџи* је кључна реч којом се у одељку о откривењу које је примио Мојсије описује Бог. Бог *јесџе*, тачније он је *Онај Који Јесџе*, *Суџиџи*. Загонетна игра речи која се налази у Изл. 3, 14 тумачи се на различите начине. На старојеврејском *'ehyeh* значи „Ја Сам“. Исти израз може се превести и као „Ја Ћу Бити“. У речима божанске објаве Мојсију истраживачи су ишчитали више значења: *Ја Сам Онај Који Јесам*, *Ја Сам Онај Који Ћу Биџи*, *Бићу Који Ћу Биџи* (уп. Houston 2001: 71). У преводу ових речи на српски језик у литератури се срећу различита решења: *Ја Сам Суџиџи*, *Јесџајуђи*, *Јесџасџвујуђи* (уп. Јевтић 2004: 253), *Бивџивујуђи* (уп. Милин 1995: 37–38) итд. Сви ови изрази преводи су јеврејског *'ehyeh* из Изл. 3, 14, тј. глагола *јесам/биџи* којим се Бог открио Мојсију као *Суџиџи* – као *Ја Јесам*.

Сличне *Ја Сам / Ја Јесам* формуле појављују се и на другим местима у старозаветним сведочанствима – уп. Пнз. 32, 39, где је скраћена божанска објава *אני ה' (ani 'ani hu)* у преводу на старогрчки пренета као *ἐγώ εἰμι*. Ово скраћивање уочљиво је и у другим преводима, нпр. Даничићевом: „Видите сада да сам *Ја*, *Ја Сам*, и да нема *Бога* осим мене...“; уп. и Ос. 1, 9¹⁰) (Čatić – Andelfinger 2014: 330).

Богословска разрада божанске објаве

У неким пак старозаветним текстовима, конкретно у познијим додацима Књизи Пророка Исаије, за хришћанско богословље веома

ли под утицајем Септуагинте, у Вулгати (уп. NOV 1986) у Изл. 3, 14а стоји *Ego sum qui sum*, а у 3, 14б *Qui sum* (у старолатинском преводу стоји још верније – *Qui est*; уп. нпр. Августинова *Расуђивања на Јн.*, PL 35, 1389). С друге стране, у неким преводима на западноевропске језике (нпр. у Лутеровом преводу, преводима на француски, шпански, италијански итд.), као и у новијим преводима на хрватски (Совић, Шарић, Грубишић), у оба дела стиха коришћен је почетни, први превод ове речи. Тако нпр. у Лутеровом преводу (LUT 1545) у Изл. 3, 14а стоји: *Ich werde sein der ich sein werde*, а у 3, 14б: *Ich werds sein*. У преводима на француски, нпр. у ревидираном преводу Л. Сегона (LSG 1910) или у Женевској Библији из 1979 (NEG 1979) у Изл. 3, 14а стоји: «*Je suis celui qui suis*», а у 3, 14б: «*Je suis*»; у шпанским преводима, нпр. у преводу Реина-Валера (RVR 1977) у Изл. 3, 14а стоји «*Yo soy el que soy*», а у 3, 14б: «*Yo soy*». У италијанском преводу из 2006. године (NR 2006) у Изл. 3, 14а стоји: «*Io sono colui che sono*», а у 3, 14б: «*L'io sono*». У хрватској *Јерусалимској Библији* овај стих гласи: „*Ја Јесам*“ посла ме к вама“ (Изл. 3, 14 – *Jeruzalemska Biblija* – Rebić – Fućak – Duda 1994: 69–70).

¹⁰ „Ви више нисте народ мој и *Ја нисам* [LXX: *ἐγώ οὐκ εἰμι*] вама“ (Ос. 1, 9) – каже Господ пророку Осији пошто је одлучио да Израиљце препустити асирским освајачима („Ви нисте мој народ, нити ћу ја бити ваш“ – у преводу Ђуре Даничића).

важним, познатим између осталог и по теологији Слуге Господњег – *Ебег Јахве* – налази се теолошка разрада исказа божанске објаве коју је од Бога чуо Мојсије (уп. Рацингер 2008: 302–303). Између осталог, код девтеро-Исаије овај исказ налази се у скраћеном облику, као „Ја Сам/Јесам“¹¹ (уп. нпр. Ис. 43, 11.13.15; 44, 6; 45, 5–6 итд.); ово *Ја Јесам* из текстова девтеро-Исаије експлицитна је божанска објава. Навешћемо пар карактеристичних примера разраде овог исказа из Књиге Пророка Исаије:

Ис. 43, 11: **Ја Сам, ја Сам Господ** [МТ: אֲנִי אֲנִי יְהוָה – ‘*anoki ‘anoki Yah-weh*], и осим мене нема Спаситеља;

13: **Ја Сам** [МТ: אֲנִי הוּא – ‘*ani hu*] од пре него дан поста, и нико не може избавити из моје руке; кад радим, ко ће смести?;

15: **Ја Сам Господ** [МТ: אֲנִי יְהוָה – ‘*ani Yah-weh*] Светац ваш, Створитељ Израиљев, цар ваш;

25: **Ја, Ја Сам** [МТ: אֲנִי אֲנִי הוּא – ‘*anoki ‘anoki hu*; LXX: ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι], бришем твоје преступе себе ради, и грехе твоје не помињем;¹²

44, 6: Овако говори Господ Цар Израиљев и Избавитељ његов, Господ над војскама: **Ја Сам Први и Ја Сам Последњи, и осим мене нема Бога;**

45, 5–6: **Ја Сам Господ** [МТ: אֲנִי יְהוָה – ‘*ani Yah-weh*], и нема другог, осим мене нема бога... Нема другог осим мене; **Ја Сам Господ** и нема другог;¹³

18: **Ја Сам Господ** [МТ: אֲנִי יְהוָה – ‘*ani Yah-weh*; LXX: ἐγὼ εἰμι] и нема другога;

¹¹ У преводима се некада, пре из језичких а не из теолошких разлога, овај исказ скраћује на само „Ја“ – уп. нпр. Ис. 43, 25; 44, 24; 45, 7 итд. у рецимо Даничићевом преводу.

¹² У Септуагинти је јеврејски дужи облик (‘*anoki ‘anoki hu*) који користи девтеро-Исаија (Ис. 43, 25; 51, 12) на грчки језик преведен као ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι (*Ја Сам Ја Јесам*) (אֲנִי אֲנִי הוּא – цсл. превод): међутим, у бројним преводима ово се понављање, одн. наглашавање, изоставља.

¹³ Уп. Ос. 11, 9: „Јер Сам Ја Бог а не човек“; LXX: θεὸς ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος.

- 19: **Ја Господ** [МТ: אֲנִי יְהוָה – ‘*ani Yah-weh*; LXX: ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι κύριος] говорим правду, јављам што је право;
- 48, 12: Чуј ме, Јакове и Израиљу, ког ја позвах: **Ја Сам Први, Ја Сам и Последњи**;
- 51, 12: **Ја, Ја Сам** [МТ: אֲנִי אֲנִי אֲנִי – ‘*anoki ‘anoki hu*; LXX: ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι] Утешитељ ваш; ко си ти да се бојиш човека смртног и сина човечјег, који је као трава?
- 52, 6: Зато ће познати народ мој име моје, зато ће познати у онај дан да **Сам Ја** [МТ: אֲנִי אֲנִי – ‘*ani hu*; LXX: ἐγὼ εἰμι] који говорим: Ево ме.

Као потврду да овај исказ упућује на божанске атрибуте, уп. Ис. 47, 8–11: „кћер вавилонска“ за себе присваја божанске атрибуте, и зато ће пропасти – јер *нико* осим Бога нема право да за себе каже да *јесам*:

- Ис. 47, 8: Сада дакле чуј ово, која живиш у сластима и без бриге седиш и говориш у срцу свом: **Ја сам** [МТ: אֲנִי – ‘*ani*; LXX: Ἐγὼ εἰμι], **и нема друге осим мене**, нећу бити удовица нити ћу осиротети. ...
- 10: Мудрост твоја и знање твоје преварише те, те си говорила у срцу свом: **Ја сам** [МТ: אֲנִי – ‘*ani*; LXX: Ἐγὼ εἰμι], **и осим мене нема друге**.
- 11: **Зато ће доћи на те зло**, а нећеш знати одакле излази, и попашће те невоља, да је нећеш моћи одбити, и доћи ће на те уједанпут погибао, за коју нећеш знати.

Горе наведене *Ја Јесам* формуле називају се у литератури и „апсолутним“, за разлику од обичних *ја сам, ја јесам* формула, од којих се разликују тиме што у себи носе нарочито значење – указују на експлицитну божанску објаву, на објаву Бога као *Сушћош*. Теолошки моменат наглашава се тиме што у неким од ових објава једноставно нема предиката (нпр. Ис. 43, 25; 45, 19). У старозаветним текстовима, јеврејске речи које се преводе апсолутним *Ја Јесам* јављају се у неколико облика: אֲנִי – ‘*ehyeh* (Изл. 3, 14), אֲנִי הוּא – ‘*ani hu* (Пнз. 32, 39; Ис. 43, 13 итд.), и אֲנִי אֲנִי – ‘*anoki* (Ис. 43, 11.25 итд.) у изворном јеврејском

тексту, одн. ἐγὼ εἰμι и ὁ ὢν у преводу Седамдесеторице (уп. Brown 1966: 536; Рацингер 2008: 302; Čatić – Andelfinger 2014: 330).

Новозаветни одједи

Ова фраза, која се као што смо видели у неким старозаветним одељцима може сматрати експлицитном божанском објавом, понавља се на више места у Новом Завету – веома често у обичном свакодневном самопредстављајућем смислу, али на више места и у дубљем смислу, бременином богословским значењем. Употреба ове фразе у дубљем смислу одлика је првенствено јовановског богословског предања.¹⁴ Према Јеванђељу по Јовану, фразу „ја сам“ – ἐγὼ εἰμι – Христос на више места користи у смислу који би било могуће разумети као теофанијски (уп. Hunter 1965: 89; Чарнић 1986: 8; за примере теофанијског схватања тих стихова види наредних неколико напомена). Тако, према тексту четвртог Јеванђеља, Христос за себе каже да је *Хлеб Животи* (Јн. 6, 35¹⁵), *Светлости свету* (Јн. 8, 12¹⁶), *Вроти* (Јн. 10, 9¹⁷), *Пастир Добри* (Јн. 10, 11.14¹⁸), *Васкрсење и Животи* (Јн. 11, 25–26¹⁹), *Пути*, *Истина* и *Животи* (Јн. 14, 6²⁰), *Чокоти Истинити* (Јн. 15, 1–5²¹).

¹⁴ Наиме, формула „ἐγὼ εἰμι“ у својим различитим облицима честа је у Јеванђељу по Јовану, док се с друге стране ређе среће у прва три Јеванђеља (Роровић 2004: 167; уп. Каравидопулос 2009: 148). Христово „Ја“ код синоптичара нема тако значајну улогу као у Јеванђељу по Јовану (уп. Роровић 2004: 169; уп. Драгутиновић 2010а: 208). С друге стране, коришћење „Ја Сам“ тврдњи у Јеванђељу по Јовану може бити разрада исте ове формуле која се – у мање развијеној и мање наглашеној форми – налази код синоптичара (нпр. у Мт. 14, 27; 18, 20; Лк. 22, 70; 24, 39; уп. и Мк. 13, 6; Лк. 21, 8; уп. Драгутиновић 2010а: 158–159; Anderson 2011: 153–155, 180–183). Пре него потпуна иновација, јовановска употреба „Ја Сам“ формуле могла би бити разрада ове ране теме црквеног предања (уп. Brown 1966: 538). Међу новозаветницима постоји мишљење да су „Ја Сам“ изреке у четврто Јеванђеље интегрисане из одређене збирке откривењских говора, тј. из збирке ових изрека (уп. Драгутиновић 2010а: 212–213), односно да су „Ја Сам“ изреке разрађене у оквиру теолошке интерпретације Христове личности која је одлика новозаветних текстова јовановског предања (Anderson 2011: 204–205).

¹⁵ Види Чарнић 1986: 50–54 и даље.

¹⁶ Види Чарнић 1986: 68–69.

¹⁷ Види Чарнић 1986: 78–79; Поповић 1989: 106.

¹⁸ Уп. Ис. 40, 11; Језек. 34, 11–17; Пс. 22[23], 1; 79[80], 1. Види Јевтић 1988: 5–11; Обрадовић 2015: 89–96 и даље. За поимање „Пастира Доброг“ као Бога и као Христа код Василија Кесаријског, види нпр. његову *Беседу на [сиомен] Светиој Мученика Маманџа* 3 (Василије Велики 2009: 175; уп. PG 31, 593C–595A).

¹⁹ Уп. Јн. 1, 4; види Чарнић 1986: 85.

²⁰ Види Поповић 1989: 148–149.

²¹ Види Чарнић 1986: 108; Поповић 1989: 159–160. Уопштено узевши, у црквеној

Но поред овакве употребе, која би се могла схватити и у метафоричком, односно симболичком и пренесеном значењу (уп. Brown 1966: 534; Gnilka 1999: 203), према Јовановом Јеванђељу Христос на неколико места ову фразу користи на начин који би могао одговорити апсолутној, скраћеној²² старозаветној употреби ове изјаве (Јн. 4, 26; 6, 20; 8, 28.58; 13, 19 итд.; уп. Рацингер 2008: 300). На такву употребу указују и реакције забележене у јеванђељским текстовима (Јн. 8, 59; уп. и Мт. 26, 65, Мк. 14, 63), као и изостављање предиката у неким од ових стихова.²³ Да ли је коришћење израза $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ на овим местима само ствар пуког случаја,²⁴ или би употребу овог израза пре требало сагледати као осмишљени богословски потез у ком се у циљу представљања новозаветне благовести ангажују познати старозаветни термини?

Септуагинта је имала значајног утицаја на новозаветне текстове: аутори новозаветних књига познавали су превод Седмдесеторице, и с пажњом користили терминологију из овог превода, узимајући у обзир реципијенте којима су новозаветни текстови били упућени – обраћајући се слушаоцима којима је старозаветни теолошки вокабулар јеврејске јелинистичке дијаспоре био познат. С обзиром на ове претпоставке, верујемо да је могуће говорити о осмишљеној и срачунатој употреби овакве терминологије.²⁵

Срачунато бирање одређених појмова може се наслутити већ у уводним стиховима Јеванђеља по Јовану, конкретно у Јн. 1, 18, где се Логос описује појмом са дубоким теолошким значењем, тј. партиципом глагола $\epsilon\iota\mu\iota$ – као $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$.²⁶ Намеће се претпоставка да је оваква тер-

и светоотачкој егзегези Христове „ $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ “ тврдње у поменутим стиховима генерално су тумачене теофанијски, тј. као потврда Христовог божанског идентитета.

²² „Ја Сам Који Јесам“ (Изн. 3, 14а) >>> „Ја Сам“ (Изн. 3, 14б) >>> „Ја Сам“ (Пзн. 32, 39) >>> „Ја Сам“ девтеро-Исаије (Ис. 43 и даље) >>> „Ја Сам“ Јеванђеља по Јовану.

²³ Ова чињеница постаје још занимљивија с обзиром на то да нису познати примери употребе „ $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ “ формуле без предиката у нејеврејским грчким текстовима, као ни у списима Јосифа Флавија и Филона Александријског (Williams 2000: 11–12).

²⁴ Ова фраза појављује се на 24 места у Јеванђељу по Јовану, а на још тридесетак места налази се само „ $\epsilon\iota\mu\iota$ “, док се „ $\epsilon\gamma\omega$ “ подразумева (уп. Anderson 2011: 144).

²⁵ У смислу да би било тешко замислити како су се у новозаветним штивима неком игром случаја на више места нашле управо божанске самообјављујуће речи из Изн. 3, 14, Пзн. 32, 29, Ис. и из других старозаветних текстова, које су имале велики значај за изабрани народ Божији – које су биле утемељене у памћењу и свести старозаветног Израиља, укоренење у његовом искуству (уп. Langston 2006: 62). Стога је разумљиво што су код великог броја истраживача прихваћене претпоставке да „ $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ “ формуле у јовановским текстовима – и метафоричке и апсолутне – потичу управо из старозаветних и древних јеврејских предања (уп. Williams 2000: 8–9; Vidović 2013: 183).

²⁶ У преводу Јн. 1, 18 на старословенски, према глагољском Асемановом Јеванђе-

минологија читаоце требало да подсети на самооткривајуће речи које је Бог упутио Мојсију у Изл. 3, 14 (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν).²⁷ Јеванђелиста овде Логоса представља термином којим се Јахве – *Сушти* – представио Мојсију (уп. Крстић 2010: 45–46).²⁸

У истоветном смислу, користећи појмове који су били разрађени у старозаветној теологији, према тексту Јеванђеља по Јовану Христос о себи на више места говори користећи *Ја Јесам* формуле (уп. Gnllka 1999: 203–204; Anderson 2011: 161) – које су у Септуагинти, нарочито у преводу Књиге Пророка Исаије (одакле смо навели неколико карактеристичних примера),²⁹ имале одређено богословско значење – објављујући на тај начин свој божански идентитет. Но погледајмо најпре сведочанства која доноси јеванђељски текст:

Јн. 4, 25–26: Рече му жена [Самарјанка]: Знам да ће доћи Месија, који се зове Христос; када он дође, обавестиће нас о свему. Рече јој Исус: **Ја Сам** [Εγώ εἰμι] – који говорим с тобом;³⁰

6, 20: [Апостоли угледаше Исуса како иде по мору³¹ и приближава се лађи, па се препадоше.] Но он им рече: **Ја Сам** [Εγώ εἰμι], не плашите се;³²

љу из 10–11. века – *сиј* [у ћириличној транслитерацији сѣи] – *сушти* (уп. Kurz 1955: 3 [лист 2б, 9]; Славова – Добрев 1996).

²⁷ Читав утисак појачава се претходним стихом, Јн. 1, 17, где се Христос, кроз којег настају благодат и истина, поставља насупрот Мојсија, преко којег је Бог доделио Закон.

²⁸ Поред тога, у прологу Јеванђеља по Јовану, за описивање Христа користи се имперфект *ἦν* (Јн. 1, 1–2 итд.), што се суштински не разликује од *ὁ ὢν* (уп. Mandac 2006: 22). Уп. ниже тумачење истог термина из Откр. 1, 4 у коментару Андреја Кесаријског, стр. 47, нап. 55.

²⁹ Колико су у патристичкој егзегези у везу довођени Књига пророка Исаије и Јеванђеље по Јовану види се из коментара Јована Златоустог, који осврћући се на стихове овог Јеванђеља веома често упућује на Књигу пророка Исаије (в. његове *Беседе на Јеванђеље по Јовану*, нпр. у Србуљ 2004а: 27 и даље).

³⁰ Уп. Поповић 1989: 52: „Ја сам (Месија) који говорим с тобом“. Уп. и Чарнић 1986: 35 и даље.

³¹ Као што је Бог у Црвеном мору спасао свој народ од египатске војске, тако Христос на другом мору спашава своје ученике од природних сила; савремени читаоци не би требало да занемаре антички поглед на море као на место на ком владају силе зла (опширније у Čatić – Andelfinger 2016: 166–167). Овакав приступ отвара теофанијске перспективе овог одељка.

³² Уп. Мт. 14, 27 и Мк. 6, 50: „Не бојте се, **Ја Сам**, не плашите се!“. Речи *μὴ φοβεῖσθε* – не бојте се! – у Старом Завету повезане су са теофанијама. У LXX Изл. 3, 6 – одељку који претходи објављивању Божијег имена – ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (Изл. 3, 14) – преводилац Књиге Изласка на грчки користи сродну реч са истим значењем

13, 13: Ви ме зовете Учитељем и Господом, и право велите, јер **Јесам** [εἰμι];

19: Од сада вам говорим пре него се збуде, да, када се збуде, верујете да **Ја Јесам** [ἐγώ εἰμι];³³

18, 4–8: Исус знајући све шта има да му се догоди, изиђе и рече им: Кога тражите? Одговорише му: Исуса Назарећанина. Исус им рече: **Ја Сам**. ... А када им рече: **Ја Сам**, одступише назад и *поодаше на земљу*.³⁴ Онда их опет запита: Кога тражите? А они рекоше: Исуса Назарећанина. Одговори Исус: Рекох вам да **Сам Ја**. Ако, дакле, мене тражите, пустите ове нека иду.

У контексту наведених стихова, поставља се следеће питање: да ли ове Христове изјаве могу да се разумеју као обичне *ја сам* формуле, ненаглашене, које иначе користимо у свакодневном говору, или их пак треба разумети као наглашене божанске *Ја Јесам* објаве?

У новозаветним текстовима, Христос се представља на тај начин: *Ја сам*. У грчком језику нема разликовања између онога што у словенским језицима називамо ненаглашеним и наглашеним обликом, те из самог текста није могуће извући такав закључак. Но контекст указује

– εὐλαβεῖτο („бојао се“) да опише Мојсијев страх пред ватром неопалиме купине. Према занимљивим увидима које износе Чатић и Анделфингер, у библијским извештајима људе у Божијој присутности обузима страх, а одговор Бога, анђела или Христа готово увек је исти: *ми* *фоџоу* (не *бој се*) Авраме (LXX Пост. 15, 1), Исаче (LXX Пост. 26, 24), Захарија (Лк. 1, 13), Марија (Лк. 1, 30), Симоне (Лк. 5, 10), Јаире (Мк. 5, 36), Павле (Дап. 18, 9), Јоване (Откр. 1, 17). Посебно су значајне *ми* *фоџоу* (не *бој се*) конструкције у Књизи Пророка Исаије, јер су повезане са божанским *ἐγώ εἰμι* (*Ја Јесам*) формулама. У девтеро-Исаијиним додацима, у преводу Септуагинте налази се шест *ми* *фоџоу* (не *бој се*) конструкција (LXX Ис. 41, 10.14; 43, 1.5; 44, 2; 54, 4). У првих пет случајева иза *ми* *фоџоу* (не *бој се*) конструкције одмах следи један од облика помоћног глагола *εἰμι* – нпр. LXX Ис. 43, 1–2: „Не *бој* (М*и* *фоџоу*) се [Израиљу], јер те откупих, ... Кад *поћеш преко воде*, Ја ћу бити с тобом (*μετὰ σοῦ εἰμι*)“; Бог храбри свој народ да се не боји: „Не *бој се*, јер сам ја с тобом“ (*μετὰ σοῦ εἰμι* – Ис. 43, 5) – јер му долази избављење (уп. Čatić – Andelfinger 2016: 172–173; уп. такође и Рацингер 2008: 305–306).

³³ Уп. Поповић 1989: 140: „Он само жели од својих ученика да они запамте ове речи његове *да, кад се збуде, верујеш да сам ја* – Бог и човек, Богочовек“.

³⁴ Јефрем Сирин, *Тумачење Четворојеванђеља* 20: „И против своје воље поклонили су се пред Њим, да би спознали да се Он добровољно предаје у њихове руке. Не уплашивши се силе која их је оборила, испружили су своје нечисте руке и шчепали свог Очиститеља...“ (наведено према Србуљ 2016: 201–202).

на то да су одређене *Ja Јесам* формуле које према овим текстовима користи Христос ипак посебне, другачије од свакодневних.

У том смислу је занимљив последњи наведени пример, одговор који је Христос упутио наоружаној чети која је с Јудом дошла по њега: Христос је иступио и поставио питање кога траже, ови му одговарају да траже Исуса Назарећанина, на шта он једноставно каже *Ja Сам*; но из следећег стиха јасно је да Христов одговор из неког разлога изазвао неочекивану реакцију – јер они који су дошли ухватити Христа устукнуше и попадаше на земљу (уп. Јн. 18, 6).³⁵

Стога се чини да је ова Христова самопредстављајућа формула *Ja Сам* другачија од уобичајене самопредстављајуће формуле „ја сам“ коју људи свакодневно користе.

Наиме, понекад је контекст у којем Христос изговара своје *Ja Јесам* формуле изразито теофанијски (уп. Рацингер 2008: 306; Čatić – Andelfinger 2016: 154). У неким случајевима Христове *Ja Јесам* формуле у Јеванђељима имају двоструку функцију: самопредстављајућу, којом се Христос представља саговорницима као и свака друга особа, и старозаветно теофанијску, којом откривењске речи и радње, које је некада у старозаветној историји спасења учинио Бог Израиљев, сада чини Христос (Čatić – Andelfinger 2016: 154).

Тако нас Христова *ἐγώ ειμί* (*Ja Јесам*) формула упућује на свето име Божије „Ја Сам Онај Који Јесам“ (уп. Кубат 2007: 104), с којим је Бог извео изабрани народ из египатског ропства. Када Христос изговара своје „Ја Сам/Јесам“ формуле, он заправо наставља и испуњава њихову спасењску функцију (уп. Рацингер 2008: 307–308). Као што је у Старом Завету Бог, објављујући се изговарањем својих „Ја Јесам“ формула, извео изабрани народ из Египта, те поразио фараона (Исл.), и касније спасао свој народ из вавилонског ропства (Ис. 40–55), тако

³⁵ Према овом извештају Христос је онај који поставља питања (Јн. 18, 4.7); и не само то, он заповеда наоружаној дружини која је дошла по њега да пуне његове ученике – што показује његову контролу над ситуацијом, јер његова је реч прва и последња (уп. Čatić – Andelfinger 2016: 185). У том контексту, реакција оних који су дошли да га приведу може се сагледати као последица откривања Христовог божанског идентитета (уп. Поповић 1989: 194; Vereš 2008: 114; Vidović 2013: 188), или као пројава слободе његове царске воље (уп. Чарнић 1986: 124–125) – уп. коментар Јована Златоустог у *Првој беседи о Јудином издајству* 3 (која се према црквеном *Тийику* чита на Велики Четвртак) – Младеновић 2006: 174 [уп. РГ 49, 377].

Но поред литерарног тумачења овог стиха, важно је подсетити се и великог утицаја који су на новозаветне наративе о страдању Христовом имали Псалми: на овом месту рефлектују се конкретно Пс. 26[27], 2 и 34[35], 4, те овде пре него о историјској реминисценцији може бити речи о јовановској богословској конструкцији (уп. Brown 1970: 811, 814–818).

ће Син Божији у Новом Завету спасити нови, избрани народ, увести га у нову обећану земљу, те поразити смрт.

Христос се приликом изговарања својих „Ја Сам“ формула открива као Господ који има надмоћ над природом (хода по мору – Јн. 6, 19–20) и над људима (наоружана чета пада на земљу – Јн. 18, 6), који себи потчињава и стихије и силнике, али истовремено – парадоксално – он је и страдајући Слуга Господњи.

Корак даље: ἐγώ εἰμι као хула

С обзиром на то какав шок и какве реакције су ове речи и пре ноћи у којој је Христос предан изазивале код слушаца Христових проповеди, нарочито код јеврејских старешина и верских првака, може се претпоставити да Христове *Ја Сам* формуле не значе просто *ја сам шај и шај*, већ да се у тим речима крије нешто више од тога: Божије свето име – ἐγώ εἰμι – које сада користи Христос (Кубат 2007: 104), објављујући свој идентитет [некада и у комбинацији са загонетним месијанским термином *Син Човечији*]:

Јн. 8, 23–25: И рече им: Ви сте одоздо, **ја сам** одозго; ви сте од овога света, **ја нисам** од овога света. Зато вам и рекох да ћете помрети у гресима својим; јер ако не поверујете да **Ја Јесам** [ἐγώ εἰμι],³⁶ помрећете у гресима својим. Тада му говораху: Ко си ти? И рече им Исус: **Почетак** [Τὴν ἀρχὴν], што вам и кажем;

28: А Исус им рече: Кад подигнете **Сина Човечијега** [τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου], онда ћете дознати да **Ја Јесам** [ἐγώ εἰμι];

58: [Авраам, отац ваш, био је рад да види дан мој;³⁷ и виде

³⁶ Уп. Чарнић 1986: 69: „‘Ја сам онај који јесте’. Ако ми ви то не верујете, умрећете у својим гресима“; уп. и Чарнић 1986: 70. Уп. Поповић 1989: 90: „Све док не поверују да је Исус – Богочовек и Спаситељ, људи ће умирати у гресима својим“.

³⁷ Према тумачењу које нам доноси Е. Чарнић, Христос овде на себе примењује израз који је у Старом Завету примењиван само на Бога – наиме „Дан Јахвеов“ (Ам. 5, 18) (уп. Чарнић 1968: 73). Јефрем Сиријски у својој *Беседи о Аврааму и Исааку* каже:

„Господ је рекао Јудејима: *Авраам, отац ваш, био је рад да види дан мој; и*

и обрадова се. А Јудејци му рекоше: Још немаш ни педесет година, а Авраама си видео?] Заиста, заиста вам кажем: **пре него Авраам настаде, Ја Јесам** [ἐγώ εἰμι].³⁸ Тада узеше камење *да баце на њега*,³⁹ а Исус се сакри, и изиђе из храма, па прође између њих и тако отиде.

Христолошке теме Јеванђеља по Јовану развијају се и врхуне уз коришћење ових Јеврејима познатих старозаветних речи (уп. Dunn 1989: 29–31, 56–57 и даље; уп. и Dunn 1992: 986–987). Реакције Јевреја забележене у Јеванђељима показују како су они разумели Христову проповед и Христову самообјаву: Христос провоцира верске лидере, крши законе, не поштује суботу – све то је довољно да на себе навуче гнев свештеника, фарисеја и многих других, али је ништа спрам тога што он хули, што се гради једнаким Богу (Јн. 5, 18; уп. Мт. 26, 65), те слушаоци Христови потезу камење на њега.

Према тумачењу овог стиха Јована Златоустог (око 347–407) из његове *55. беседе на Јеванђеље по Јовану 2*, Христос овде с намером користи управо речи којима се Бог открио Мојсију у Изл. 3, 14. Златоусти вели да Христос с разлогом не каже како је *био* пре Авраама, већ користи баш речи „Ја Јесам“ пре Авраама – указујући тако на свој божански, вечни идентитет:

виде и обрадова се, односно, видео је дан страдања у лику Исаака на светој гори“ (Србуљ 2016: 443).

У свом Тумачењу *Четири Јеванђеља* 16, Јефрем Сиријски разјашњава:

„Какав дан? Онај о коме му је речено: *Блајословиће се у семену твојем сви народи на земљи кад си послушао глас мој* (Пост. 22, 18). Видео је и обрадовао се, јер је спознао тајинство Јагњета, спасење свих народа. А Јудејци му рекоше: *Још немаш ни педесет година, а Авраама си видео? А Исус им рече: Заиста, заиста вам кажем: пре него Авраам настаде, Ја Јесам* (Јн. 8, 56–57). Будући да Христос *јесте* и да је, макар и скривено, био присутан када је захваљујући јагњету Исаак остављен у животу, Он је на њему показао свој знак. Посредством јагњета се спасло и семе његово, након што је отишло у Египат и остало тамо током дугог времена. Тамо га је под видом јагњета ослободио Онај који је у претходним вековима био предизображен у лику Исаака. Од тог времена заклали су много јагањаца, док није дошло истинско Јагње. Када му је приступао, Јован је узвикнуо: *Гле, Јагње Божије* (Јн. 1, 29). будући да је дошло истинско Јагње, укинута су она јагњад која су га предизображавала...“ (наведено према Србуљ 2016: 172).

³⁸ Уп. Јн. 1, 1. Богословски моменат постаје јаснији када се ови стихови сагледају у светлости уводних стихова Јеванђеља по Јовану.

³⁹ Уп. Браун 1903: 248: „Он је постојао пре сваког створења... Да су га у томе смислу разумели и Јевреји, који су његов говор слушали, види се јасно из онога што слеђује: *Тада узеше камење*...“

„Но зашто пак Он није рекао: ‘Пре него Авраам настаде, ја бе-
јах’, уместо ‘Ја Јесам [ἐγώ εἰμι]’? Као што је Отац његов употре-
био за себе израз ‘Ја Јесам’ [ἐγώ εἰμι – Изл. 3, 14], тако чини и
Он (Христос); јер овај израз означава трајност битија, које нема
везе са временом. Због тога су им се (= Јеврејима) речи његове
показале као богохулне.“⁴⁰

Према извештају који се налази у тексту Јеванђеља по Марку, чи-
ни се да управо ове речи Христове у једном тренутку постају разлог
који је довољан да он буде осуђен на смрт:

Мк. 14, 61–62: Опет га првосвештеник запита и рече: Јеси ли ти
Христос, Син Благословенога?⁴¹ А Исус рече: **Ја Сам**
[Εγώ εἰμι];⁴² и видећете Сина Човечијега [υἶόν τοῦ
ἀνθρώπου] где седи са десне стране Силе и долази на
облацима небеским.

Поједини библисти сматрају да се овде највероватније ради о
обичном одговору на питање, посебно у контексту тога што се у из-
вештају који доноси Лука ситуација ублажава.⁴³ Међутим, одређени
број библиста цени да Христос овде користи апсолутно *Ја Јесам*,
које своју позадину има у старозаветним божанским откривењским
формулама.

⁴⁰ Превод наводимо према Иоанн Златоуст 1993: 363 [уп. PG 59, 304].

⁴¹ Према тумачењу Иларија Поатјеског (око 315–367) из његовог списка *О Троји-
ци* [6, 50], у овом одељку Христос се открива као Син Божији на занимљив начин: од
оних који су одбацили Христа можемо научити ко је Христос, вели Иларије. Христови
оптужитељи чврсто су веровали да Месија мора бити Син Божији, наводи он. Када ла-
жни сведоци нису успели да докажу Христову кривицу, првосвештеник је иступио са
питањем: „Јеси ли ти Христос, Син Благословенога?“ Премда Христови оптужитељи
нису схватили да је тајна већ испуњена у Христу, иронично, знали су да је божанска
природа услов за испуњење тајне, каже даље Иларије. Они нису доводили у питање
претпоставку да би Христос требало да буде Син Божији. Питали су га да ли је он за-
иста Христос, Син Божији. Погрешили су по питању личности, али не и за чињеницу
да он јесте Син Божији. Како нису имали сумње да би Христос требало да буде Син
Божији, тако су, када су питали да ли је он заиста Христос, учинили то без порицања
да је Христос Син Божији (Oden – Hall 1998: 218).

⁴² У преводу на старословенски, према глагољском Маријанском Јеванђељу из
11. века (у ћириличној транслитерацији) – азъ єсмѣ – ја јесам (уп. Николић 1983: 60;
Камчатнов 2009: 174).

⁴³ Код Луке главари пребацују Христу, а он даје неутралнији одговор: „Ти ли си
дакле син Божји? А Он им рече: Ви кажете да сам ја. А они рекоше: Шта нам треба-
ју више сведочанства? Јер сами чусмо из уста његових“ (Лк. 22, 70–71). Уп. и Браун
1898: 280–281.

На такво мишљење наводи и опис реакције првосвештеника и окупљених на ове Христове речи, забележен у следећем стиху. Реакција је драстичнија него она поменута у Јн. 8, 58 (посезање за камењем):

Мк. 14, 63–64: А првосвештеник *раздре хаљине* своје, и рече: Шта нам више требају сведоци? *Чусти*е хулу на *Боја*. Шта вам се чини? *А они ја сви осудише да је заслужио смрт*.

У свом осврту на овај одељак, П. Видовић (уп. Vidović 2007) наводи неке специфичности у описаном судском поступку против Христа – одређене неправилности, непоштовање јеврејских судских прописа, и на крају кршење Закона.⁴⁴ Шта би натерало чланове Синедриона да прекрше велики број правила (уп. Čatić – Andelfinger 2016: 160), а председника већа (првосвештеника) да учини оно што му Тора забрањује? Како сугерише јеванђељски извештај, кључна ријеч је хула,⁴⁵ Христос је похулио – изговоривши свето име Божије, закључује Видовић.⁴⁶

* * *

⁴⁴ Наиме, према Лев. 21, 10, првосвештеник није смео да раздире хаљине, а текст Јеванђеља нас извештава да је првосвештеник урадио управо то, уз речи: „Шта нам више требају сведоци? *Чусти*е хулу на *Боја*“. Интересантан је коментар који осврћући се на раздирање првосвештеникових хаљина доноси Теофилакт Охридски: „Ово је, такође, био знак да је старозаветно свештенство Јевреја било *раздерано* и укинута, иако првосвештеник то није разумео“ (Теофилакт 2004: 210).

⁴⁵ Оптужени је заправо изговорио библијски ланац састављен од следећих старозаветних цитата: Изл. 3, 14 = Пнз. 32, 39 = Ис. 40–55 >>> Зах. 12, 10 >>> Дан. 7, 13 >>> Пс. 109, 1 >>> Дан. 7, 13 (уп. Vidović 2013: 189–190).

Како сматра Видовић, оптужеников *Ја Јесам* једини је исказ у овом низу који би могао бити проблематичан за окупљене слушаоце; у питању је заправо монотеистички ексклузивни облик Божије самообјаве у којем су и остали делови библијског ланца добили своје дубље значење (уп. Vidović 2007: 306–324; уп. и Čatić – Andelfinger 2016: 160).

⁴⁶ Конкретно, шта би било то што је првосвештеника толико избезумило, ако нигде није изговорено свето име Божије и ако Исус није похулио? Према поменутиим увидима П. Видовића одговор се налази у првом делу реченичног низа из Мк. 14, 62: Христос је изговорио свето име Божије – *ἐγώ ειμι* ('*anoki* / '*ani hu*) – *Ја Јесам* (уп. Vidović 2007; 2013: 189).

Каравидопулос износи преглед различитих мишљења коментаришући овај одељак, али се његови увиди подударају са Видовићевим по питању схватања да је Христос заиста изговорио ово *Ја Сам/Јесам*, упркос критичким гледиштима која постоје у савременој науци (уп. Каравидопулос 2007: 373–375).

У више новозаветних текстова за описивање Христа користе се термини који су били познати у Старом Завету. Између њих и фраза која је у појединим старозаветним текстовима имала теофанијски карактер – **Ја Сам** [Ἐγώ εἰμι]. Наиме, како се претпоставља, у раним црквеним предањима ова тема разрађена је у оквиру развоја учења о Христовој личности и тако ушла у текстуална сведочанства која је изнедрила древна хришћанска заједница.

Но Ἐγώ εἰμι формула није једини термин који рефлектује поимање Христа као Суштог у ранохришћанском веровању. Поред овог за црквену егзегезу важног термина, у новозаветним текстовима користи се још један појам, врло близак формули Ἐγώ εἰμι. У питању је термин који је кључан за схватање Христа као Суштог, који такође указује на Христов божански идентитет, откривајући га као вечног и преегзистентног Сина Божијег: **ὁ ὢν**.

Христос – **ὁ ὢν**

Бог се Мојсију открио као *Ја Јесам* – Ἐγώ εἰμι, односно као *Сушћини* – **ὁ ὢν** (Изл. 3, 14). У преводима старозаветних текстова на старогрчки Божије самообјављујуће име пренето је у својим скраћеним облицима – као **ὁ ὢν** у Изл. 3, 14б, и као **Ἐγώ εἰμι** у Пнз. 32, 39 и одељцима девтеро-Исаије.

Оба ова облика глагола *бићини* – и презент **εἰμι** и партицип **ὁ ὢν** – у теофанијском контексту срећу се и у новозаветним текстовима, нарочито у Јеванђељу по Јовану (уп. Јн. 1, 18; 8, 58), у којем се у истом контексту налази још један врло близак појам, имперфект глагола *бићини* – **ἦν** (Јн. 1, 1–2 итд.) – већ у самом прологу:⁴⁷

⁴⁷ Међу библистима је и даље жива дискусија која се тиче бројних питања везаних за пролог Јеванђеља по Јовану – питања ауторства и времена настанка пролога, те његове везе са остатком јеванђељског текста (нпр., уочљиво је да се термин „Логос“ из пролога не налази нигде другде у читавом четвртм Јеванђељу – уп. Каравидопулос 2009: 142–143; Драгутиновић 2010а: 208), итд. Тако неки истраживачи сматрају да је пролог накнадно додата литургијска химна, други да је пролог разрада прехришћанске химне, трећи да је пролог коментар – сиже читавог Јеванђеља, четврти да га је дописао аутор, пети да га је накнадно дописала заједница, итд. Уопште, велики је број питања која се тичу особености кругова из којих је потекло ово Јеванђеље – јовановске заједнице која је крајем 1. века деловала у Малој Азији (уп. Каравидопулос 2009: 148–149; Драгутиновић 2010б: 85–86).

- Јн. 1, 1: У почетку [Εν ἀρχῇ⁴⁸] беше [ἦν] Логос (Реч), и Логос беше [ἦν] у Бога, и Логос беше [ἦν] Бог.
2. Он беше [ἦν] у почетку у Бога.⁴⁹ ...
4. У њему беше [ἦν] живот, и живот беше [ἦν] светлост људима. ...

Пролог Јеванђеља по Јовану, као важан христолошки текст, заузима важно место у патристичкој егзегези. На пример, између осталог сачувано је више беседа Јована Златоустог чија је тема управо пролог овог Јеванђеља (види нпр. Србуљ 2004а: 27–109). Укратко, Златоусти стихове из пролога тумачи као потврду вере Цркве у божанство Христово, често у оквирима антиаријанске полемике, указујући на имперфект глагола *биѡи* као на кључни појам. Тако у 2. беседи на Јеванђеље *по Јовану* 4 наш тумач каже:

„Усходећи ка почетку, разум се пита какав је то почетак? Затим, када сусретне *беше* које увек предупредује његову мисао, не налази где би зауставио своју помисао... Израз у *почетку* *беше* не означава ништа друго него свагдапостојеће и безгранично биће... Ако Бог *јесте* као што *јесте*, онда пре њега не постоји ништа...”⁵⁰

У 3. беседи на Јеванђеље *по Јовану* 2 Златоусти се надовезује на претходну мисао, повезујући имперфект глагола *биѡи*, тј. појам *ἦν*, са значајном формулацијом из Изл. 3, 14 – *који јесте/сушѡи, ђ ѡν*:

„На овом месту реч *беше* сама по себи не означава вечност, него тек у јединству с осталим речима: У *почетку* *беше* и *Лѡѡс* *беше*. Слично као што израз *који јесте*, примењен на човека указује само на садашње време, док примењен на Бога означава вечност, тако и израз *беше*, када говоримо о нашој природи

⁴⁸ Важан појам за разумевање овог одељка. У преводу на старословенски – *искони*. Упореди са Пост. 1, 1: „У почетку...“; у Септуагинти у Пост. 1, 1 стоји исто као у Јн. 1, 1: 'Εν ἀρχῇ. И у преводу на црквенословенски на оба места стоји исто: **Вѣ** *начѡлѣ*. Није случајно да се почетне речи Јеванђеља по Јовану наслањају на почетни стих Петокњижја (уп. Gn1ka 1999: 193).

⁴⁹ У преводу на старословенски, према ћирилском Остромировом Јеванђељу из 1056/7. године, Јн. 1, 1–2 гласи: **И**скони **вѣ** *слово*, и **слово** **вѣ** *отъ* **бѣ**, и **бѣ** **вѣ** *слово* (лист 1; Востоковъ 1845: 1а; уп. Ганка 1853: 133). Црквенословенски превод у великој мери прати старословенски: **Вѣ** *начѡлѣ* **вѣ** *слово*, и **слово** **вѣ** *къ* **бѣ**, и **бѣ** **вѣ** *слово*.

⁵⁰ Наведено према Србуљ 2004а: 38–39 [уп. PG 59, 34–35].

означава време које је за нас прошло... Међутим, када говоримо о Богу, он изражава вечност.⁵¹

Партицип истог овог глагола, *ὁ ὢν*, налази се у већ помињаном стиху:

Јн. 1, 18: Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је [*ὁ ὢν*⁵²] у наручју Оца, он га објави.

Јован Златоусти овом појму придаје посебан значај. У својој 15. беседи на Јеванђеље по Јовану 2 он вели:

„Погледај с каквом то пунотом изражава Јеванђелиста. Рекавши: *Бога нико није видео никад*, он након тога није рекао: ‘Син који га је видео, он га објави’, него износи нешто што је потпуније од виђења, односно: *Који је у наручју Оца*, будући да обитавање у наручју означава далеко више него виђење... Јеванђелиста је поменуо наручје, и том једном речју све нам је објаснио: и сродство, и јединство суштине, и неразделиво знање, и једнакост власти...

Хоћеш ли да дознаш за вечност Сина? Саслушај шта Мојсије говори о Оцу. Упитавши га шта да одговори уколико га буду питали ко га је послао, добио је заповест да каже: *Послао ме Онај Који Јесте* [Изл. 3, 14]. Онај Који Јесте означава постојано биће, биће безначално (беспочетно), биће у правом и истинском смислу те речи. То исто означава и израз у *почетку беше* [Јн. 1, 1], који означава постојано биће. Тај израз Јован на овом месту користи да би означио да Син беспочетно и вечно постоји у наручју Очевог. А да ти, због заједничког именовања, не би помислио да је Он само један од оних који су постали синови по благодати, он је овде дописао члан [*ὁ ὢν*], који га разликује од синова по благодати...“⁵³

⁵¹ Наведено према Србуљ 2004а: 44 [уп. PG 59, 39].

⁵² У преводу на старословенски, према Остромировом Јеванђељу: *сѣи – суиѣи* (лист 3б; Востоковъ 1845: 3б; уп. Ганка 1853: 134). Слично је и у Мирослављевом Јеванђељу из 12. века: *сѣи – суиѣи* (лист 2б; уп. Родић – Јовановић 1986: 22). У преводу на црквенословенски: *сѣи*; руски: *сущий*.

⁵³ Наведено према Србуљ 2004а: 112–113 [уп. PG 59, 99–100].

Оба ова важна термина – **ὁ ὢν** и **ὁ ἦν**, примењени на Бога⁵⁴ – у схватањима црквених тумача и на Исуса Христа (уп. Буловић 1996: 7), налазе се и у Откривењу Јовановом:

- Откр. 1, 4: Благодат вам и мир од Бога, Који Јесте [**ὁ ὢν**], Који Беше [**ὁ ἦν**⁵⁵], Који Долази [**ὁ ἐρχόμενος**].⁵⁶
- 1, 8: Ја сам Алфа и Омега, говори Господ Бог, Који Јесте [**ὁ ὢν**] и Који Беше [**ὁ ἦν**] и Који долази, Сведржитељ.
- 4, 8б: Свет, Свет, Свет Господ Бог Сведржитељ, Који Јесте [**ὁ ὢν**] и Који Беше [**ὁ ἦν**] и Који долази.⁵⁷
- 11, 17: Благодаримо ти, Господе Боже Сведржитељу, Који Јеси [**ὁ ὢν**], и Који Беше [**ὁ ἦν**], и Који долазиш [**ὁ ἐρχόμενος**], што си примио силу своју велику, и зацарио се.
- 16, 5: И чух анђела вода који говори: Праведан си Ти, Који Јеси [**ὁ ὢν**] и Који Беше [**ὁ ἦν**], и Свети, што си ово судио.

⁵⁴ Уп. Андреј Кесаријски, *Тумачење Ошкривења* 1 [на Откр. 1, 4]: „Израз ‘Који Јесте, Који Беше и Који долази’ могао би означавати и Оца који у себи самом садржи почетак, средину и крај сваког бића“ (наведено према Србуљ 2012: 27–28; уп. РГ 106, 224А). Уп. и Чарнић 1989: 18–19.

⁵⁵ Према неким тумачењима имперфект **ὁ ἦν** односи се на Христа, а читав стих на Оца, Сина и Светога Духа. Тако, према *Тумачењу Ошкривења* Андреја Кесаријског, „речима ‘Који Јесте’ указује се на Оца, јер је Мојсију рекао: *Ја Сам Онај Који Јесте* (Изл. 3, 14), речима ‘Који Беше’ – на Логоса, Реч, који у *йочейку* беше у Боја (Јн. 1, 1), а речима ‘Који долази’ – на Утешитеља који приликом крштења увек нисходи на верујућа чеда Цркве а што ће у Будућем веку бити још јасније и савршеније“ (наведено према Србуљ 2012: 28; уп. РГ 106, 221D).

⁵⁶ Иначе, терминологија блиска овој коју користи аутор Откривења Јовановог била је развијена и у позном јудаизму. „Тако TrJ на Изл. 3, 14б гласи: ‘Ја Сам Онај Који Беше и Који Ће Бити’; слично је и у Мидрашу Изл. 3, 14. TrJ на Пнз. 34, 39 наглашава...: ‘Ја Сам Онај Који Јесте и Беше и Ја Сам Онај Који Ће Бити...’“ (наведено према Кубат 2007: 97).

⁵⁷ Уп. Андреј Кесаријски, *Тумачење Ошкривења* 10 [на Откр. 4, 8]: „и дан и ноћ не мирују говорећи: *Свети, свети, свети Господ Бој Сведржишћел, Који Беше, Који Јесте и Који долази*. Починак ових светих небеских сила састоји се у непрестаном појању божанствене песме и приношењу трисвете песме Триипостасном Божанству. Речима ‘Који Беше, Који Јесте и Који долази’ (Сведржитељ) означава се Пресвета Тројица“ (наведено према Србуљ 2012: 44; уп. РГ 106, 257C).

У неким патристичким коментарима на ове стихове из Апокалипсиса налази се христолошко тумачење. Тако сиријски ђакон и хришћански теолог из 4. века Јефрем Сиријски (око 306–373), у својим беседама о Другом Христовом доласку, односно у свом 36. слову, коментаришући Откривење Јованово, каже:

„Тада ће Цар царујућих, уставши са престола славе своје, сићи да посети све становнике васељене, да сведе рачуне с њима како доликује Судији, достојнима да добру награду, а казни оне који су заслужили казну... Тада ће се, христољупци, затрести земља... Тада ће похитати анђели, сабраће се сабори арханђела, херувима и серафима, и сви многооки ће моћно и снажно ускликнути: *Свети је, Свети, Свети Господ Бој Сведржитиљ, Који Јесте и Који Беше и Који долази* [Откр. 4, 8]. Тада ће свака твар на небу и на земљи и под земљом са страхом и снажно повикати: *Блајословен који долази у име Господње!* [Мт. 21, 9]. Тада ће се отворити небеса, и јавиће се Цар царујућих, пречисти и славни Бог наш, попут страшне муње [уп. Мт. 24, 27], са многим силом и неупоредивом славом...“⁵⁸

Већ помињани и изнад навођени коментатор Откривења, епископ Кесарије Кападокијске из 7. века, Андреј Кесаријски (563–637), у свом коментару на Откр. 1, 8 каже:

„Ја сам Алфа и Омеџа, љовори Господ Бој, Који Јесте [ὁ ὢν] и Који Беше [ὁ ἦν] и Који долази, Сведржитиљ. Речима ‘Алфа и Омеџа’ означава се Христос као Бог, који садржи све, беспочетан и бесконачан, Који Јесте [ὁ ὢν] и Који Беше [ὁ ἦν], савечан Оцу и који ће стога свакоме дати плату за његова дела.“⁵⁹

Према увидима црквених тумача, израз *ὁ ὢν* користи се за Христа и на другим местима, рецимо у Посланици Римљанима:⁶⁰

⁵⁸ Наведено према Србуљ 2012: 355–356.

⁵⁹ Тумачење *Откривења* 1 [на Откр. 1, 8] – наведено према Србуљ 2012: 29 [уп. РГ 106, 225C–D].

⁶⁰ Као и на неким другим местима, и у Рим. 9, 5 интерпункција може да промени смисао. Постоје тумачи који сматрају да се речи *Бој блајословени* у овом стиху не односе на Христа (уп. Mandac 2009: 104–105). С друге стране, постоји и тријадолошко разумевање овог стиха – уп. како овај стих наводи Никита Ремезијански (353–420) у својој 2. ђоуци (*О бојојознају*) 13:

„Једини кога треба поштовати, једини коме се треба клањати, једини кога се треба бојати, и једини кога треба волети више од свега је *Бој изнад свеџа, који*

Рим. 9, 5: Чији су и оци, и од којих је Христос по телу, који је [ὁ ὢν] над свима Бог благословени у векове векова.

У синодалном преводу на руски језик овај моменат из Рим. 9, 5б је уочљивији: „**Суш**ий над всем Бог, благословенный во веки“. Синодални превод на руски наслања се на црквенословенски превод, у којем стоји **сѣй над всѣми бѣъ**...⁶¹ Пошто сваки превод одражава богословску егзегезу (Тов 2015: 257), ови преводи сведоче о томе како је на Истоку, конкретно у словенским крајевима – баш у оним крајевима у којима бисмо могли тражити почетак праксе исписивања израза **ὁ ὢν** на икону Христову – разумеван овај одељак. А такво разумевање могло је бити утемељено на тумачењима црквених отаца и писаца из ранијих времена.

Пракса исписивања речи којима се Бог открио Мојсију на Христовој икони могла је бити заснована и оправдана претпоставком присутном у хришћанској егзегези: да су старозаветне епифаније христолошког карактера,⁶² и да се у самом Новом Завету исти овај израз – **ὁ ὢν** – користи за Христа, откривајући га као Спаситеља и Господа.⁶³

Експлицитно о томе да је Христос *Суш*ии, позивајући се управо на горе наведени стих, говори Атанасије Александријски (око 295–373) у свом 1. *писму Серапиону* 28:

је *благословен у векове* [*deus super omnia, qui est benedictus in saecula* – Рим. 9, 5]. Један је Бог, Господ у три лица: Отац, Син и Свети Дух“ (цитирано према Никита Ремезијански 2014: 78–79).

Но међу другим црквеним егзегетама, као што ћемо видети, постоје и другачија тумачења овог стиха.

⁶¹ Будући да црквенословенски превод рефлектује старији, старословенски превод, сматрамо да се може претпоставити како се у преводу на старословенски, насталом у 9. веку, на овом месту такође налазио партицип **сѣй** / **сѣи**.

⁶² У хришћанској егзегези овакво гледиште било је уобичајено од ранохришћанских времена. Већ у делима Јустина Мученика (око 100–165) и Климента Александријског (око 150–215) постоји такво схватање, које је до 4. века веома развијено (уп. Кубат 2012: 131–151). Карактеристични би били примери из дела Амвросија Миланског (око 340–397), који сматра да је Христос *Суш*ии. Мојсију је из купине проговорио Син, будући да „Отац не бежаше у купини“ (уп. Кубат 2012: 151).

⁶³ „Ми знамо и проповедамо божанство Сина, руководећи се и поводећи се за узвишеним и значајним речима. Којим? Следећим: Бог, Реч, у почетку... Син јединорођени, Пут, Истина, Живот, Светлост... Господ, Цар, *Коју Јесте* [ὁ ὢν], Сведржитељ“ – Григорије Богослов, 29. *беседа* 17 (наведено према Григорије Богослов 2006: 148; уп. PG 36, 96C). Исто схватање – да је Христос *Суш*ии – налазимо и у другим делима Св. Григорија; тако он, дивећи се тајни очовечења Логоса, у својој 38. *беседи* 13 каже: „О чуднога ли мешања! О чуднога ли сједињења! Онај који ЈЕСТЕ – постаје [ὁ ὢν γίνεται], и Нестворени ствара се, и Несместиви бива смештен...“ (наведено према Симеон 2002: 72) [уп. PG 36, 325C].

„Како што је Отац ‘Онај Који Јесте’ [ὁ ὢν – Изл. 3, 14], тако је и његов Логос ‘Онај Који Јесте’ [ὁ ὢν] и ‘над свима Бог’ [Рим 9, 5].“⁶⁴

Још конкретније Атанасије то тврди у 2. писму *Серапиону* 2:

„Отац је ‘Онај Који Јесте’ [Изл. 3, 14]. То је нужно и Син. Он је, како рече Павле, ‘Онај Који Јесте [ὁ ὢν], Бог над свима, Благословени у векове. Амин’ [Рим. 9, 5].“⁶⁵

Августин Хипонски на исти начин разуме Рим. 9, 5 и у делу *О Светој Тројици* 2.23 – осврћући се управо на Изл. 3, 14, догађај на Хориву који тумачи христолошки – каже:

„Када је Мојсије био послан да из Египта изведе израелски народ... указао му се Господњи анђео у пламену огња од купине... И ту је најпре споменут Господњи анђео, потом Бог.

Зар је анђео Бог Авраама и Бог Исаака и Бог Јакова? Може се, дакле, с правом мислити на самога Спаситеља о коме Апостол каже: ‘Њихови су оци, од њих је, по телу, и Христос, **који је** над свиме, Бог благословени у векове’ [Рим. 9, 5]. Онај, дакле, **који је** над свиме, Бог благословени у векове, није неразумно да се такође ту он сматра Богом Авраамовим и Богом Исааковим и Богом Јаковљевим.“⁶⁶

Коментар овог стиха из пера средњовековног источнохришћанског тумача Теофилакта Охридског (1055–1107), знаменитог црквеног писца и борца против богумила⁶⁷ указује на црквену рецепцију

⁶⁴ Превод наводимо према Atanazije Veliki 1980: 117 [уп. PG 26, 596B].

⁶⁵ Превод наводимо према Atanazije Veliki 1980: 124 [уп. PG 26, 609C]; уп. и Атанасијево *Писмо Епиктету* 10 – Atanazije Veliki 1980: 170 [PG 26, 1065C]. У сличном контексту, на исти стих се у својим *Исповестима* 7.18.24 позива Августин Хипонски: „Тражио сам пут на којем бих скупио снаге која би ме оспособила да уживам тебе, али га нисам налазио док нисам загрлио *Посредника између Бога и људи, човека Исуса Христа, који је изнад свих ствари, Бој, блаословени у векове* (1. Тим. 2, 5; Рим. 9, 5), њега који нас зове говорећи: *Ја сам Пути, Истина и Животи* (Јн. 14, 6)“ (наведено према Aurelije Augustin 2002: 128) [уп. PL 32, 745].

⁶⁶ Наведено према Mandac 2009: 306–307 [уп. PL 42, 859–860].

⁶⁷ Што може имати значаја за питање места и времена настанка праксе уписивања речи божанске објаве – ὁ ὢν – на ореол иконе Христове. Посебно у контексту тога да су неки од најранијих примера ове праксе сачувани управо у црквама Македоније, у којој је Теофилакт од 1084. до 1107. године служио као првојерарх Охридске Архиепископије, борећи се против дуалиста који су одбацивали старозаветна откривења – против богумила. Теофилакт је живео до 1107. године, а у сликарству

овог стиха. Наиме, према Теофилактовом тумачењу писац Посланице Римљанима

„... дивећи се љубави Божијој, узноси благодарност Јединородном и каже: *Који је [ὁ ὧν⁶⁸] над свима Бој бла҃гословени у векове. ... Ми, знајући тајне Христове, знамо да је Он достојан прослављења. Зато би требало да се постиди Арије, јер Павле назива Христа 'Богом над свима'.*“⁶⁹

Примењена егзегеза

Егзегеза Библије је утицала (и утиче) на хришћански живот и учење формирајући га на овај или онај начин. У складу са тумачењима Светог Писма настајали су (и настају, да подвучемо овај трајан моме-нат) различити хришћански облици вероисповедања, који су имали/имају различите практичне последице.

Како ствари стоје по питању разних других хришћанских пракси, тако је и по питању осликавања икона; исто је и по питању специфичног натписа на иконама Христовим који је тема овог рада. Иако су читали исто Свето Писмо, неки хришћани нису уписивали ова слова на икону Христову, а други пак нису сликали иконе уопште. Трећи су и сликали иконе и уписивали натпис који је упућивао на божанску објаву из Изл. 3, 14. Кључна ствар која је довела до оваквих различитих приступа била је егзегеза.

Према егзегези источнохришћанских тумача и писаца, православно уметник могао је наћи за сврсисходно да на основу тумачења и схватања појединих стихова из Библије (на неке од њих укратко смо се осврнули изнад) на ореол који окружује лик Христов стави натпис 'Ο'ΩΝ – Сушти.

Цркве Св. Пантелејмона у Нерезима код Скопља, из 1164. године, у олтарској апсиди изображен је Христос са натписом 'Ο'ΩΝ на ореолу.

⁶⁸ *Који Јесће – Сушти.*

⁶⁹ Србуљ 2004б: 232 [уп. РГ 124, 461А]. За истоветно схватање овог стиха код савременијих православних тумача, одн. за подударно схватање у оквиру ширег контекста коментара на Јн. 3, 13, види Муждека 2011: 294.

И у литургијском предању Православне Цркве постоје одједи овакве егзегезе: завршни възглас јутрења у Служебнику на црквенословенском почиње на следећи начин: *Сѣй бл҃гѡсѣнъ...* (на руском: *Сушій* благословен – Христос, Бог наш...); сличан пример постоји и у молитвама Литургије Василија Великог – уп. Сорокин 2002: 52–53.

Наиме, у источном богословљу снажно је подвучен христолошки моменат – старозаветне теофаније и ангелофаније схватане су као христофаније (уп. Јевтић 2004: 254–259), Стари Завет као педагог за Христа, Свето Писмо као сведочанство о Сину Божијем. Источнохришћанска егзегеза развијала се у овом смеру. Поједини рани црквени тумачи и учитељи, попут на више места изнад цитираног Јована Златоустог или Атанасија Александријског, дали су печат и усмерење познијем развоју православне егзегезе и православног вероучења, а ауторитет који су уживали рани учитељи имао је за последицу да се рад доцнијих егзегета ослањао на њихове увиде и резултате њиховог труда. Ситуација се у том погледу није променила ни данас, после толико векова.⁷⁰

Сагласно разумевању које је постојало међу православним хришћанима, средњовековни црквени уметник је осликавајући Христа креирао различите иконографске представе, оваплоћујући бојом црквено схватање старозаветних теофанија и ангелофанија као христофанија. Тако су настајале представе специфичне за источнохришћански свет. Карактеристични примери били би Старац Дана (уп. Квливидзе 2004: 54–55) и Анђео Великог Савета (уп. Луковникова 2001: 290–291).⁷¹ Осликавајући догађај описан у Изл. 3, 14, црквени уметник је на икони поред Мојсија и купине насликао и Христа,⁷² а потом, унутар купине, и Богородицу (уп. ниже, стр. 57, сл. 2).⁷³ У

⁷⁰ Колико је то *добро* посебно је питање, којим се овде нећемо бавити. Са поменим феноменом у вези, Флоровски је давно опомињао како смо изгубили „библијски ум“ (Флоровски 1995), а Христос Караколис је на предавању одржаном у Београду пре десетак година скренуо пажњу на чињеницу да је „континуирани пораст одавања части отачком тумачењу“ често био на штету бављења самим библијским текстом (Караколис 2010: 57–58).

⁷¹ Постоји низ занимљивих уметничких решења која одражавају ово схватање. Тако је Господ Саваот у средњовековном иконопису представљен као окружен симболима Јеванђелиста, односно као Христос (уп. ниже, стр. 60, сл. 9), док Христос Емануил из Дионисијата у рукама држи отворени кодекс са стиховима из Пнз. 32, 29 – изворно ܐܢܝ ܐܢܝ ܗܘ (‘*ani ‘ani hu*), тј. ἐγώ εἰμι у преводу (уп. ниже, стр. 62, сл. 12) итд.

⁷² Ова пракса постојала је и у западнохришћанском свету. Примера ради, сачувани су илуминирани рукописи из 12. века на којима је на минијатурама које илуструју Изл. 3, 14 Христос насликан усред купине, као што су латински Јеванђелистар из Авербодеа (*Évangélaire d’Averbode* – види ниже, стр. 57, сл. 1), или Ингеборгин Псалтир (*Ingeborg Psalter*) итд. У иконопису у нашим крајевима оваква представа налази се у живопису Лесновског манастира, задужбине Јована Оливера из 14. века, где је око 1349. године Христос осликан усред грма – како се обраћа Мојсију (уп. Габелић 1998: колорна табла XLVI).

⁷³ Пресвета Богородица је према средњовековном црквеном схватању прасликована као Неопалима Купина. Под утицајем оваквог схватања у руском иконопису настала је и популарна икона Богоматер „Неопалима Купина“.

том контексту – да се старозаветне теофаније тумаче као христофаније – не изненађује иконографско решење ком су прибегли источнохришћански иконописци: да на икону Христову додају натпис Ὁ ὩΝ – Сушти.⁷⁴

* * *

Старозаветни Бог се свом народу открио као **ὁ ὦν** – **Сушти**, Онај Који Јесте, Онај Који Ће Бити – који *јесће* и који *ће бити* за свој народ, који *ће* испунити своја обећања. Старозаветни Бог се открио као Онај који је **ἐγὼ εἰμι** – **Ја Јесам** за свој народ, који је ту, који је уз свој народ: да га избави из ропства, од силника овог света, и да га уведе (Исл.) или врати у Обећану земљу (Ис. 40–55).

Када, према сведочењима јеванђелиста, Христос изговара своје **Ја Сам** формуле, у црквеном разумевању он заправо наставаља и испуњава њихову спасењску функцију⁷⁵ која је започета

⁷⁴ Како смо већ поменули на почетку, није извесно када је настала ова пракса. Као могући датуми настанка у литератури се помињу 10, 11, 12. и 13. век... (уп. Припачкин 2001: 5, 7–8; Фелми 2007: 23; Bigham 2016). Најстарији данас познати сачувани примери натписа Ὁ ὩΝ на иконографским представама Христовим настали су у 12. веку.

Занимљиво је да Теодор Студит (759–826) у свом 67. писму упућеном Навкратију, коментаришући *наѥиисе на иконама Христѡвим*, критикује праксу исписивања речи „Божанство“ (θεϊότης), „Господство“ (κυριότης), „Царство“ (βασιλεία) на тим иконама. Личности Свете Тројице називају се Богом и Господом, вели он, а не божанством и господством. Зато се у Светом Писму каже, додаје Студит, *Ја сам Бој оца ѡвојеја* [Εγὼ ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου] (Исл. 3, 6), а не *божансѡво* [θεότης]; *Ја Сам Онај Који Јесће*, односно *Ја сам Сушѡи* [Ἐγὼ εἰμι ὁ ὦν] (Исл. 3, 14), а не *сушѡности* [ὄντοτης] (в. PG 99, 1296A–B; уп. Феодор Студит 1867: 193; уп. и Мајендорф 2008: 71). Да ли Студит овде – почетком 9. века – упућујући на доличније називе за Бога, заправо упућује на већ тада постојећу праксу исписивања – према његовим увидима исправнијег – натписа на икони Христовој, није извесно.

Постоји још недоумица и још загонетки обавијених велом тајне у вези са настанком поменуте праксе. Тако се процењује да је у периоду између 12. и 14. века настала и фреска Богородице са Христом Богомладенцем у Поћару, у Апулији (у Јужној Италији) (уп. Safran 2014: 301), на којој се на ореолу Христовом налази натпис Ὁ Ν Ὡ (уп. De Giorg 2013: 51). Сва три слова натписа су ту; међутим, редослед је другачији. На још неким средњовековним фрескама и мозаицима из цркава Апулије (из 13–14. века) налази се исти натпис, са истим изокренутим редоследом: да ли је реч о намерном потезу, или о зографској грешци, или о натпису који има неко другачије значење, није извесно (уп. ниже, стр. 61, сл. 10–11).

⁷⁵ Но, Христове „Ја Сам“ објаве не би требало да схватимо искључиво у теофанијском смислу, како не бисмо из вида изгубили право значење Христових речи. Иако се, наиме, Христос приликом изговарања својих „Ја Сам“ формула открива

приликом изласка народа Божијег из Египта (уп. Čatić – Andelfinger 2016: 189).

Према схватањима бројних тумача Библије кроз историју и данас, када се Христос у новозаветним списима описује као **ὁ ὢν**, и када се у истим списима објављује као **ἐγώ εἰμι** – **Ја Јесам**, он се описује као *Сушти*. Ако је у овој „вербалној икони“ (Кесић 2012) Христос описан као Сушти, односно као Бог, црквени уметник – пратећи црквену егзегезу – ову текстуалну Христову икону визуализује и осликава бојама, сликајући је на дрвету и на зидовима цркве: на таквој икони Христос је насликан као Бог (уп. Хари 2012).

Неколико векова пошто је настала пракса уписивања натписа **Ο ΩΝ** на ореол иконе Христове, Максим Грк (око 1475–1556) даје конкретно објашњење, односно тумачење овог натписа. Наиме, у свом кратком спису *О наџипису на венцу Сѣасиџеља и о имену Пресвете Богородице*, он у првој половини 16. века пише:

„Односно слова **Ο ΩΝ**, које иконописци уписују на венцу [= ореолу] Спаситеља, нека ти буде познато да је то реч јелинска, то јест грчка, и да на руском језику значи ‘СЫЙ’ [Сушти], а та реч ‘сый’ значи ‘Који Јесам’, или ‘Који Јесте’. Тим именом назвао је себе Сведржитељ Мојсију када га је послао у Египат, рекавши му: ‘Овако реци синовима Израиљевим: **Ο ΩΝ**, односно СЫЙ [Сушти] ме посла к вама’ [Исл. 3, 14]. Тако је себе Вишњи назвао због тога што једино Он по суштини јесте Сушти, немајући ни почетка, ни краја, но свагда јесте, укључујући у себе и прошло, и садашње, и будуће, због чега се назива и присносущим...“⁷⁶

као Господ, он је истовремено и страдајући *Слуга Господњи*: он на тај начин довршава и испуњава спасењску функцију старозаветних **Ја Сам/Ја Јесам** формула једном за свагда – у крсној смрти: „Кад подигнете **Сина Човечијега** [**τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου**], онда ћете дознати да **Ја Јесам** [**ἐγώ εἰμι**]“ (Јн. 8, 28) (уп. Čatić – Andelfinger 2016: 190–191).

⁷⁶ Превод на српски доносимо према Максим Грек 1862: 115–116 и Максим Грек 1911: 76. Максим Грк на другом месту наводи црквена схватања на којима је заснована ова пракса. Син Божији – који се оваплотио и који је разапет и који је васкрсао – откривао је себе и у Старом Завету. Тако Максим у свом *Слову на Рођење Христово*, написаном пре 1525. године, позива верне да прослављају оваплоћеног Месију наговештеног пророштвима, савршеног Бога и савршеног човека Исуса Христа, Бога и Господа који је по свом образу од земље саздао Адама (Пост. 1, 26–27; 2, 7), јавио се Аврааму (Пост. 18), рвао се са Јаковом и ишчашио му ногу (Пост. 32, 24–30), „говорио Мојсију из купине“ (Исл. 3), као анђео сишао отроцима и у росу претворио пламен у пећи огњеној (Дан. 3, 91–95) итд. (уп. Максим Грек 1859: 42–44 и даље; 1910: 14–16 и даље). Максимове елаборације можда су развија-

Ова иконописна пракса доцније је задобила статус канона, те се овај натпис може наћи на различитим ликовним представама. Христос је тако насликан са натписом 'Ο'ΩΝ у ореолу као Старац Дана, као Пантократор,⁷⁷ као Анђео Великог Савета (сва три примера могу се наћи нпр. у живопису Цркве Св. Апостола у Пећкој Патријаршији – уп. Зарић 1993: 56)... Натпис 'Ο'ΩΝ налази се и на другим иконама Христовим – на којима је он представљен у наручју Богородице,⁷⁸ као Судија,⁷⁹ као Емануил, као Недремано око,⁸⁰ као Животодавац,⁸¹ као Архијереј,⁸² као Цар Славе – у гробу,⁸³ у виђењу пророка Језекиља,⁸⁴ на композицији Уласка у Јерусалим,⁸⁵ Распећа,⁸⁶ Вазнесења,⁸⁷ итд., итд.

не и у контексту његове полемике против Јевреја и јудаизујућих схватања у Русији почетком 16. века; уп. нпр. његове списе уперене против хетеродоксних учења овог типа у Максим Грек 1910: 21 и даље.

⁷⁷ Нпр. на ватопедској икони Сведржитеља из 14. века (уп. Τσιγариδас 2006: 169, сл. 126), или у живопису Лесновског манастира из 1346. године (уп. Габелић 1998, црно-беле табле 1 и 73), или на икони Пантократора из Кремиковског манастира у Бугарској из 14. века (Осташенко 2014: 178, сл. 7), итд.

⁷⁸ Рецимо на кијевској/јарославској икони Богородице Оранте из 12–13. века (уп. Антонова – Мнева 1963: 51–52; Ivanov 1992: 16; Кондаков 2009: 76–77; види и ниже, стр. 58, сл. 3), или на ватопедској икони Богородице Одигитрије из 13. века (уп. Τσιγариδас 2006: 87–88, сл. 59–60; види и ниже, стр. 58, сл. 5), или на икони Богородице са Христом из Леснова из 14. века (уп. Балабанов 1995: 200; Габелић 1998, црно-бела табла 128), итд.

⁷⁹ Нпр. у живопису Лесновског манастира из 14. века – уп. Габелић 1998, црно-бела табла 101.

⁸⁰ Пример се такође може наћи у живопису Лесновског манастира из 14. века – уп. Габелић 1998, црно-бела табла 82.

⁸¹ Пример би била икона на којој је осликан Христос Животодавац из 1393. године, из манастира Зрзе у Македонији – уп. Балабанов 1995: 146–147; Татић-Ђурић 2011: 168; види и ниже, стр. 60, сл. 7.

⁸² Пример налазимо у живопису Лесновског манастира из 1346. године – уп. Габелић 1998, колорна табла Х, црно-бела табла 15.

⁸³ На пример у живопису манастира Каленић, задужбини протовестијара Богдана са почетка 15. века (уп. Симић-Лазар 2000: XII–XIII, 140–141), или на икони из Поганова са краја 14. века (уп. Симић-Лазар 2000: 151), или на плаштаници са краја 14. века (Woodfin 2004: 313, сл. 187В), итд.

⁸⁴ Пример опет налазимо у живопису Лесновског манастира из 14. века – уп. Габелић 1998, црно-бела табла 97.

⁸⁵ Рецимо на двостраној литијској икони из новгородске Цркве Премудрости Божије (Собор Св. Софије) из 15. века; уп. Антонова – Мнева 1963: 164–165; Бобров 1995: 109; види и ниже, стр. 60, сл. 8; уп. и Bigham 2016 за савременији пример.

⁸⁶ Уп. нпр. Кондаков 2001: 74, сл. 116; Bigham 2016.

⁸⁷ Нпр. у живопису Цркве Св. Фотине у Верији у Грчкој из 14. века (уп. Ћурчић 2004: 90, сл. 47), или на новгородској икони Вазнесења из 16. века (уп. Пурић 2011: 135), или на икони Вазнесења из Дечана из истог периода (уп. Subotić 1998: 86) итд.

Сагласно овим иконографским решењима, на православним иконама Христовим уочљиво је постојање још једне праксе – праксе која рефлектује углед, значај и схватање јовановске духовности у источнохришћанском предању. Наиме, што се тиче натписа на иконама Христовим који су уобичајени у православном иконопису, велики број ових натписа представља управо цитате из Јеванђеља по Јовану.

Тако су на Јеванђељу које на православним иконама Христос држи у рукама врло често исписани следећи стихови: *Ја сам Светлост свету* (Јн. 8, 12; уп. ниже, стр. 63, сл. 13 и сл. 15), *Ја сам Пуш, Истина и Живот* (Јн. 14, 6), *Ја сам Пастир Добри* (Јн. 10, 11), *Ја сам Хлеб Живи* (Јн. 6, 51), *Ја сам Чокош* (Јн. 15, 1; уп. ниже, стр. 63, сл. 14), *Ја од Бога изиђох* (Јн. 8, 42), *Ја сам васкрсење и живот* (Јн. 11, 25) итд. – управо одређене *ἐγώ ειμι* – *Ја Јесам* – тврдње из Јеванђеља по Јовану.⁸⁸

Сматрамо да се управо у разумевању специфичних израза јовановског предања у православном богословљу и духовности налазе основе уписивања речи из божанске објаве – *ὁ ὢν* – Сушти – на ореол на Христовој икони. Да се вратимо почетку нашег рада – оно што повезује божанску објаву чији је сведок био Мојсије (Изл. 3, 14), теологију девтеро-Исаије (Ис. 40–55) и натпис на (крстообразном – што, како сматрамо, није случајно) ореолу – јесте Христос, Почетак и Свршетак, Алфа и Омега, Први и Последњи – и на почетку, од икона – пре Авраама, и на крају и у испуњењу историје, у есхатолошком бљеску, откривен, парадоксално, кроз своје распеће и смрт:

Кад подигнете Сина Човечијега, онда ћете дознати да **Ја Јесам**
[*ἐγώ ειμι*] (Јн. 8, 28).

* * *

⁸⁸ Прихваћеност оваквих схватања међу православним хришћанима рефлектује се и у упутствима за иконописце насталим на хришћанском Истоку. У њима се међу кратким практичним објашњењима и упутствима налазе и смернице које се тичу сликарске технике, композиције итд., уопштено разних питања која се тичу осликавања и украшавања икона, али и уписивања натписа на иконама. Уп. *Ерминију породице Зојрафски* из 1728. године 149 (289) у Медић 2002: 581, као и *Ерминију* Дионисија из Фуrne 579 (21) у Медић 2005: 553.

Илустрације:



Сл. 1 (лево): Мојсије пред Неопалимом купином, минијатура из око 1150–1175. године, Јеванђелистар из Авербодеа, који се данас чува на Универзитету у Лијежу (University of Liège, Ms. 363, pl. 45); Христос је насликан унутар купине (извор: wikimedia.org ; посећено 31. 8. 2017. г.)

Сл. 2 (ниже): Мојсије пред Неопалимом купином, живопис из 17. века, Црква Рођења Пресвете Богородице у Сливничком манастиру, Македонија; Богородица и Христос изобразени су унутар купине (извор: ruicon.ru ; посећено 30. 8. 2017. г.)





Сл. 3 (лево): Богородица Велика Пана-гија – Оранта, Кијев/Јарослав, икона из 12–13. века (уп. Антонова – Мнева 1963: 51–52); чува се у Третјаковској галерији у Москви; на ореолу Христовом налази се натпис O^{N} (извор: wikimedia.org ; посећено 28. 8. 2017. г.)

Сл. 4 (ниже лево): Нерукотворени образ Господњи, икона из прве половине 13. века; чува се у Третјаковској галерији у Москви; на ореолу Христовом стоји натпис O^{N} (извор: ruicon.ru ; посећено 31. 8. 2017. г.)

Сл. 5 (ниже): Богородица Одигитрија из 13. века, икона из манастира Ватопед; на ореолу Христовом налази се натпис O^{N} (извор: ruicon.ru ; посећено 31. 8. 2017. г.)





Сл. 6 (изнад): Христос Сведржитељ, фреска из куполе цркве Преображења Христовог у Великом Новгороду, рад Теофана Грка из 1378. године; на ореолу Христовом налази се натпис ‘Ο’ΩΝ (извор: feofan-grek.ru ; посећено 30. 8. 2017. г.)



Сл. 7 (изнад): Христос Животодавац, крај 14. века, икона из манастира Зрзе у Македонији, чува се у Уметничкој галерији у Скопљу; на ореолу Христовом налази се натпис $\text{O } \Omega \text{N}$ (извор: monumentaserbica.com ; посећено 29. 8. 2017. г.)



Сл. 8 (изнад): Улазак Христов у Јерусалим – Цвети: литијска икона из новгородске Цркве Премудрости Божије из 15. века; на ореолу Христовом налази се натпис $\text{O } \Omega \text{N}$ (извор: pravoslavie.ru ; посећено 31. 8. 2017. г.)



Сл. 9 (изнад): Господ Саваот окружени симболима четворице Јеванђељиста, живопис из 17. века, Црква Рођења Пресвете Богородице у Сливничком манастиру, Македонија; на ореолу стоји натпис $\text{O } \Omega \text{N}$ (извор: ruicon.ru ; посећено 29. 8. 2017. г.)



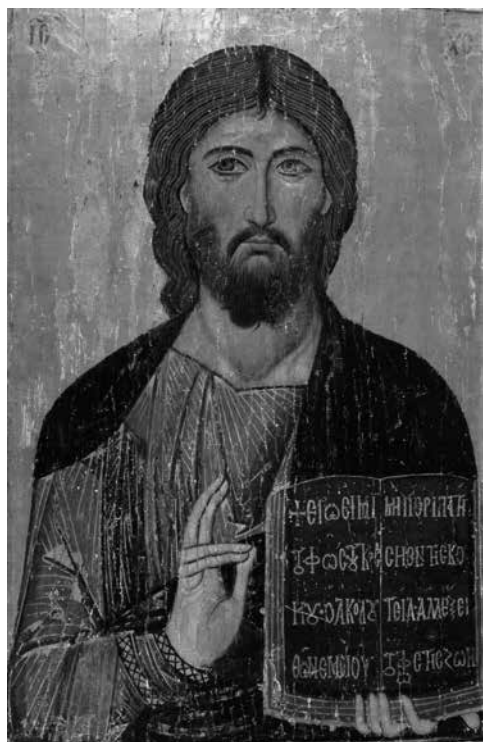
Сл. 10. Богородица са Христом, фреска из подземне Цркве Пресвете Богородице у Пођару, настала у 12–13–14. веку; чува се у Музеју фресака у Пођару (Museo degli Affreschi della Cripta di Santa Maria degli Angeli); на ореолу Христовом налазе се слова 'Ο, Ν и 'Ω (извор: icon-art.info ; посећено 30. 8. 2017. г.)



Сл. 11. Богомладенац Христос у наручју Богородице, фреска из подземне Цркве Пресвете Богородице у Пођару, настала у 12–13–14. веку; на ореолу Христовом налазе се слова 'Ο, Ν и 'Ω (извор: icon-art.info ; посећено 31. 8. 2017. г.)



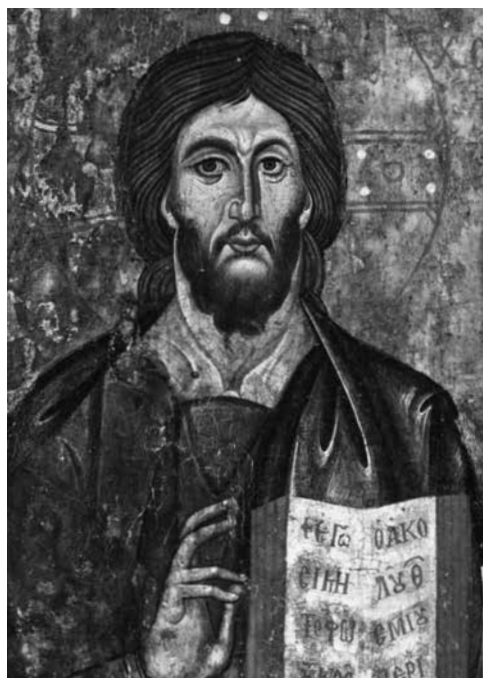
Сл. 12 (изнад): Христос Емануил, фреска из куполе светогорског манастира Дионисијата, 16. век; на отвореном кодексу стоји натпис: Ἴδετε ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστι Θεὸς πλὴν ἐμοῦ· ἐγὼ ἀποκτενῶ καὶ ζῆν ποιῶ – Видите сада да Сам Ја, Ја Јесам, и да нема Бога осим мене. Ја убијам и оживљујем (Пнз. 32, 29) (извор: icoana.wordpress.com ; посећено 31. 8. 2017. г.)



Сл. 13 (лево): Христос Сведржитељ, икона из манастира Св. Катарине на Синају, 13. век; на кодексу који Христос држи у руци стоји натпис: 'Εγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἐξεῖ τὸ φῶς τῆς ζωῆς – Ја сам светлост свету, ко иде за мном неће ходити у тами, него ће имати светлост живота (Јн. 8, 12) (извор: russianicons.wordpress.com ; посећено 30. 8. 2017. г.)



Сл. 14 (изнад). Христос Чокот Истинити, икона са Крита, 15. век: 'Εγώ εἰμι ἡ ἀμπέλος ἡ ἀληθινή... – Ја сам истински чокот (Јн. 15, 1) (извор: ruicon.ru ; посећено 31. 8. 2017. г.)



Сл. 15 (лево): Христос Пантократор, икона са Синаја, 13. век: 'Εγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου – Ја сам светлост свету (Јн. 8, 12) (извор: ruicon.ru ; посећено 28. 8. 2017. г.)

Библиографија

Извори

Свето Писмо:

- Біблія сирѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завета* (1751): [Санкт-Петербург: Типография Александро-Невского монастыря] [електронско издање из 2002. године доступно и онлајн: *Библія на церковнославјанском языке* (2002): Донецк: "Славјанская Библия" для Windows, IntRes: <http://www.sbible.ru/slavpdf.htm> (посећено 20. 9. 2017. г.)].
- Библия. Синодальный перевод* (1947), Российское Библейское Общество [доступно и онлајн – *Библия. Синодальный перевод*, IntRes: <http://days.pravoslavie.ru/Bible/Index.htm> (посећено 2. 10. 2017. г.)].
- Светіо Писмо Стараго и Новога Заветја – Библија* (2014), Буловић, И. (ур.), Свето Писмо Старога Завета превео Ђура Даничић; књиге ширег канона (деветероканонске) превели Митрополит црногорско-приморски Амфилохије (Радовић) и умировљени Епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић); Свето Писмо Новога Завета у преводу Комисије Св. Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд.
- Jeruzalemska Biblija : Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“* (1994), Rebić, A., Fućak, J., Duda, B. (ur.), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- LSG 1910 – *La Sainte Bible* (1910), tr. Louis Segond, Revue edition, Alliance Biblique Universelle [доступно и онлајн, IntRes: <https://awmach.org/bibles/BLS/index> (посећено 2. 10. 2017. г.)].
- LUT 1545 – *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch / Doct. Mart. Luth.* [Martin Luther] (1545), Wittenberg: Lufft [доступно онлајн, IntRes: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11059048_00001.html (посећено 2. 10. 2017. г.)].
- LXX – *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (1935), Alfred Rahlfs (Hrsg.), Bd. I–II, Stuttgart: Privileg. Württembergische Bibelanstalt [издање из 2006. доступно је и онлајн, IntRes: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/> (посећено 4. 10. 2017. г.)].
- MT – *Biblia hebraica* (1906), Edidit Rud. Kittel, Lipsiae: J. C. Hinrichs [упоредни масоретски текст и превод на енглески издања Јеврејског издавачког друштва из 1917. г. доступан је и онлајн – *A Hebrew–English Bible Accord-*

- ding to the Masoretic Text and the JPS 1917 Edition*, IntRes: <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm> (посећено 4. 10. 2017. г.).
- NEG 1979 – *La Bible Nouvelle Edition de Genève* (1979), Société Biblique de Genève [доступно онлајн, IntRes: <http://www.lueur.org/bible/versions/nouvelle-geneve.html> (посећено 2. 10. 2017. г.)].
- NOV 1986 – *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio : sacros. oecum. concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli II. promulgata* (1986), Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana [доступно и онлајн, IntRes: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (посећено 2. 10. 2017. г.)].
- NR 2006 – *La Bibbia Nuova Riveduta 2006. Una traduzione achúrate e moderna* (2006), Società Biblica di Ginevra [доступно и онлајн, IntRes: <https://www.biblegateway.com/versions/Nuova-Riveduta-2006-NR2006/> (посећено 2. 10. 2017. г.)].
- RVR 1977 – *Santa Biblia Reina Valera 1977. La Biblia Clásica Edición Especial* (2010), Grupo Nelson [доступно и онлајн, IntRes: <https://www.bibliato-do.com/la-biblia/version/Reina-valera-1977> (посећено 2. 10. 2017. г.)].

Патристички коментари и други списи:

- Августин Хипонски, *Исјовесџи* [PL 32, 659–868] – Aurelije Augustin (2002): *Ispovijesti*, 9. izdanje, preveo Stjepan Hosu, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Августин Хипонски, *О Светој Тројици* [PL 42, 819–1098], у Mandac, М. (2009): *Sveti Augustin: Trojstvo*, preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, OFM, Biblioteka „Službe Božje“, knj. 59, Split: „Služba Božja“.
- Августин Хипонски, *Расуђивања на Јеванђеље по Јовану. Расуђивање 2: На Јн. 1, 6–14* [PL 35, 1388–1396], у Halton, Т. Р. (ed.) (1988): *St. Augustine: Tractates on the Gospel of John, 1–10*, Fathers of the Church Patristic Series, Vol. 78, tr. John W. Rettig, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, стр. 60–74.
- Андреј Кесаријски, *Тумачење Ошкривења* [PG 106, 212–457], у Србуљ, Ј. (ур.) (2012): *Апокалипса – тумачење Ошкривења Јовановој: Свети оци о Друјом доласку Христовом и Царству небеском*, Библиотека „Образ светачки“, књ. 11, 3. издање, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, стр. 25–130.
- Атанасије Велики, *1. писмо Серапиону* [PG 26, 529А–608В], у Atanazije Veliki (1980): *Pisma o Kristu i Duhu*, preveo, napisao uvod i bilješke М. Mandac, Biblioteka Službe Božje, knj. 11, Makarska: „Služba Božja“, стр. 87–122.
- Атанасије Велики, *2. писмо Серапиону* [PG 26, 608С–624С], у Atanazije Veliki 1980: 123–131.

- Атанасије Велики, *Писмо Епиктету* [PG 26, 1049A–1069B], у Atanazije Veliki 1980: 162–171.
- Василије Велики, *Беседа на [сјоме] Светиој Мученика Маманти* [PG 31, 589B–600B], у Василије Велики, Св. (2009): *Беседе*, Хиландарски преводи, књ. бр. 37, 2. издање, Београд – Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, стр. 173–177.
- Григорије Богослов, 29. *беседа* = *Реч XXIX (О бојословљу шрећа, о Боју Сину прва)* [PG 36, 73A–104B], у Григорије Богослов, Св. (2006): *Дела међу светима оца нашеј Григорија Бојослова, архиепископа константинопољској. Том II*, Библиотека „Свечаник“, књ. 41, Београд – Ваљево : Хришћанска мисао – Универзитетски образовани православни богослови – Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“ – Хиландарски фонд, стр. 135–153.
- Григорије Богослов, 38. *беседа* = *Беседа (Λόγος 38) на Бојојављење, што јест* *на Рођење Сјасишља* [PG 36, 312A–354A], превео Епископ захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић), у Симеон, Протосинђел (ур.) (2002): *Беседе Светих Отаца, друго издање*, Београд: Атос – мисионарски и духовни центар, стр. 61–78.
- Јефрем Сиријски, *Беседа о Аврааму и Исааку*, у Србуљ, Ј. (ур.) (2016): *Свети Јефрем Сиријски: Господ јовори : Тумачење Јеванђеља и Старијој Завеша*, са руског и грчког превела Антонина Пантелић, Библиотека „Образ светачки“, књ. 45, 3. допуњено и измењено издање, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, стр. 438–443.
- Јефрем Сиријски, *Беседе о Друјом доласку Христовом. 36. слово*, у Србуљ 2012: 355–367.
- Јефрем Сиријски, *Тумачење Четворојеванђеља*, у Србуљ 2016: 9–228.
- Јован Златоусти, *Беседа 2. на Јеванђеље по Јовану* [PG 59, 29–38], у Србуљ, Ј. (ур.) (2004а): *Господ јовори: Свети Оци тумаче Јеванђеље*, Библиотека „Образ светачки“, књ. 45, 2. издање, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, стр. 32–41.
- Јован Златоусти, *Беседа 3. на Јеванђеље по Јовану* [PG 59, 37–46], у Србуљ 2004а: 42–52.
- Јован Златоусти, *Беседа 15. на Јеванђеље по Јовану* [PG 59, 97–102], у Србуљ 2004а: 109–115.
- Јован Златоусти, *Беседа 55. на Јеванђеље по Јовану* [PG 59, 301–306], у Иоанн Златоуст (1993): *Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова*, Т. 1 (репринт), Москва: Издательский отдел Московского Патриархата, стр. 359–364.
- Јован Златоусти, *Прва беседа о Јудином издајству* [PG 49, 373–382], у Младеновић, Р. (ур.) (2006): *Светиошачке поуке на дане Сјрасне*

- седмице – Зборник црквено-поучних чишања у дане Сѣтрасне Седмице*, Београд: Задужбина светог манастира Хиландара, стр. 167–183.
- Максим Грк, *О најшису на венцу Сѣасишеља и о имену Пресвѣте Бѣотороцице*, у Максим Грек (1862): *Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть III. Разныя сочинения Максима Грека*, Казань: Типпография. губернского правления, стр. 115–117; Максим Грек (1911): *Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 3: Разныя сочинения*, Сергиев Посад: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная типография, стр. 76.
- Максим Грк, *Слово на Рођење Госѣода и Бѣа и Сѣаса нашеја Исуса Христѣа; шакође и ѡрошиѡ Јудејаца*, у Максим Грек (1859): *Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть I*, Казань: Типпография. губернского правления, стр. 39–51; Максим Грек (1910): *Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 2: Догматико-полемическия его сочинения*, Сергиев Посад: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная типография, стр. 13–20.
- Никита Ремезијански, *2. ѡука (О бѣоѡознању)*, у Никита Ремезијански (2014): *Сабрана дела. Том 1*, превод са латинског Душица Петровић, Свети Оци у преводу на српски језик, књ. 1, Београд: Академија СПЦ за уметности и конзервацију, стр. 76–81.
- Теодор Студит, *Писмо 67, Навкраишју* [PG 99, 1293B–1296B], у Феодор Студит (1867): *Творения. Письма к разным лицам. Часть 2*, Санктпетербургъ: Санкт-Петербургская духовная академия, стр. 191–194.
- Теофилакт Охридски, *Тумачење Јеванђеља ѡ Марку* [PG 123, 492C–681B] – Теофилакт Охридски, Св. (2004): *Тумачење Свѣѡѡ еѡанђеља ѡ Марку*, превели дечански монаси, Дечани: Манастир Високи Дечани.
- Теофилакт Охридски, *Тумачење Посланице Римљанима* [PG 124, 335A–560A], у Србуљ, Ј. (ур.) (2004б): *Свѣѡѡ Теофилактѡ Охридски: Тумачење Дела аѡѡѡѡлских и Посланица Римљанима и Коринћанима*, превела са грчког (уз коришћење руског превода) Антонина Пантелић, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, стр. 171–281.
- PG – *Patrologia Graeca* – Migne, J. P. (ed.) (1857–1866): *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Paris: Imprimerie Catholique.
- PL – *Patrologia Latina* – Migne, J. P. (ed.) (1841–1855; 1862–1865): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Paris: Imprimerie Catholique.

Средњовековни рукописи:

Асеманијево Јеванђеље, 10–11. век – в. Kurz 1955.

Осѡромирово Јеванђеље, половина 11. века – в. Востоковъ 1843; Ганка 1853.

- Мирслављево јеванђеље, 12. век – в. Родић – Јовановић 1986.
- Јеванђелистар из Авербодеа, 12. век – *Evangéliste d'Averbode*, Bibliothèque de l'Université de Liège, Ms 363 (cote ulg), 1867132-10 [доступно онлајн – IntRes: <http://hdl.handle.net/2268.1/1509> (посећено 31. 8. 2017. г.)].
- Ингеборгин Псалтир, 12. век – *Ingeborg psalter: MS. 9 olim 1695, aus dem Besitz des Musée Condé, Chantilly*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (1985).

Коришћена литература:

- Антонова, В. И., Мнева, Н. Е. (1963): *Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII в.в. Опыт историко-художественной классификации. Том I*, Москва: Искусство.
- Балабанов, К. (1995): *Иконише во Македонија*, Скопје: Табернакул.
- Бобров, Ю. Г. (1995): *Основы иконографии древнерусской живописи*, Малая история культуры, Санкт Петербург: Мифрил.
- Браун, Д. (1898): *Коментари к Јеванђељима. Део 1, Коментари к Јеванђељима по Матфеју и Марку*, превео с енглеског на српски Чедомиљ Мијатовић, штампано о трошку Франсиса Х. Макензија, Нови Сад: Штампарија Ђорђа Ивковића.
- Браун, Д. (1903): *Коментари к Јеванђељима. Део 2, Коментари к Јеванђељима по Луки и Јовану*, превео с енглеског на српски Чедомиљ Мијатовић, штампано о трошку Франсиса Х. Макензија, Нови Сад: Штампарија Ђорђа Ивковића.
- Буловић, И. (1996): „Откривење Јованово – књига за нас, данас“, *Бојословље* 1–2 (1996), стр. 3–9.
- Василије Велики, Св. (2009): *Беседа*, Хиландарски преводи, књ. бр. 37, 2. издање, Београд – Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Востоковъ, А. Х. (1843): *Остромирово Евангелие 1056–57 года: С приложением греческого текста и грамматического объяснения*, издано А. Х. Востоковымъ, Санктпетербургъ: Тип. Академіи наукъ [постоји више поновљених издања, новије је из 2007. године: *Остромирово евангелие 1056–1057 года по изданию. А. Х. Востокова*, Москва: Языки славянских культур].
- Габелић, С. (1998): *Манастир Лесново: историја и сликарство*, Београд: Стубови културе.
- Ганка, В. (1853): *Святое Евангелие по Остромирову списку*, Прага.
- Голдберг, Д. Џ., Рејнер, Џ. Д. (2003): *Јевреји: историја и религија*, превео са енглеског Ђорђе Трајковић, Београд: Слио.
- Григорије Богослов, Св. (2006): *Дела међу свешћима оца нашеј Григорија Бојослова, архиепископа константинопољског. Том II*, Библиотека

- „Свечаник“, књ. 41, Београд – Ваљево : Хришћанска мисао – Универзитетски образовани православни богослови – Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“ – Хиландарски фонд.
- Димитракопулос, Ј. (2013): „Да ли је Григорије Палама егзистенцијалиста? Успостављање правог значења његовог тумачења 2. Мојс 3, 14: Ја сам Онај Који Јесте“, у Кнежевић, М. (ур.) (2013): *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ. Аспекти мисли Григорија Паламе*, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, стр. 143–166.
- Драгутиновић, П. (2010а): *Увод у Нови Завеш: основи новозавешне науке I*, Београд: Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања.
- Драгутиновић, П. (2010б): Мисија и комуникација у раном хришћанству: путовање хришћана као израз јединства Цркве у Новом Завету и код апостолских отаца, Београд: Православни богословски факултет – Институт за теолошка истраживања.
- Зарић, Р. (1993): „Фреске у средњем травеју Цркве Светих Апостола у Пећи“, *Саопштења* 25 (1993), стр. 55–70.
- Иоанн Златоуст (1993): *Беседи на Евангелие от Иоанна Богослова*, Т. 1 (репринт), Москва: Издательский отдел Московского Патриархата.
- Јевтић, А. (1988): „Лик пастира у библијској и светоотачкој мисли“, *Богословље* 1–2 (1988), стр. 3–15.
- Јевтић, А. (1991): „Хришћанско схватање личности у историји“, *Теолошки погледи*, година XXIV (1991), број 1–4, стр. 19–33.
- Јевтић, А. (2004): „Исус Христос је исти јуче, данас и довека“, у Јевтић, А. (2004): *Христос – Алфа и Омега*, 2. допуњено издање, Требиње – Врњачка Бања: Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог, стр. 253–201.
- Камчатнов, А. М. (2009): *Старославянский язык. Курс лекций*, Издание 5-е, исправленное и дополненное, Москва.
- Каравидопулос, Ј. Д. (2007): *Јеванђеље по Марку: шумачење*, превела са грчког изворника Лада Јагушт Акад, редактор превода епископ далматински Фотије, Библијска библиотека, књ. 2, Београд – Шибеник : Истина.
- Каравидопулос, Ј. Д. (2009): *Увод у Нови Завеш*, превела са грчког изворника Лада Јагушт Акад, редактор превода епископ далматински Фотије, 2. издање, Библијска библиотека, књ. 1, Београд – Шибеник : Истина.
- Караколис, Х. (2010): „Новозаветна наука у Православној Цркви и теологији“, *Богословље* 1–2 (2010), стр. 50–71.
- Квливидзе, Н. В. (2004): „Ветхий денми“, у *Православная энциклопедия*. Т. VIII (2004), Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», стр. 54–55.

- Кесић, В. (2012): „Записана икона Христова“, *Православље – новине Српске Патријаршије*, бр. 1088 (15. јул. 2012. г.), стр. 18–19.
- Кондаков, Н. П. (2001): *Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*, Москва: Паломникъ.
- Кондаков, Н. П. (2009): *Иконы*, Москва: ЗАО БММ.
- Крстић, Д. (2010): „Коришћење Књиге Изласка у прологу Јовановог Јеванђеља као оквир приказивања супериорности Исуса Христа над Мојсијем“, *Црквене студије*, бр. 7 (2010), Ниш, стр. 41–53.
- Кубат, Р. (2007): „יהוה – оприсутњавани Бог Старог Савеза“, *Богословље LXVI* 1–2 (2007), стр. 93–104.
- Кубат, Р. С. (2012): *Траговима Писма: Сџари Савез – теологија и херменеутика*, Крагујевац: Каленић.
- Лоски, В. (2008): „Спаситељ Нерукотворени Образ“, у Успенски, Л., и Лоски, В. (2008): *Смисао икона*, превели Виолета Цветковска Оцокољић и Југослав Оцокољић, Београд: Јасен, стр. 70–71.
- Луковникова, Е. А. (2001): „Ангел Великог Совета Иисус Христос“, у *Православная энциклопедия. Т. II* (2001), Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», стр. 290–291.
- Мајендорф, Ц. (2008): *Византијско богословље: историјски шокови и догматске теме*, са енглеског превео Јован Ђ. Олбина, Крагујевац: Каленић.
- Максим Грек (1859): *Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть I*, Казань: Типпография. губернского правления.
- Максим Грек (1862): *Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Часть III. Разныя сочинения Максима Грека*, Казань: Типпография. губернского правления.
- Максим Грек (1910): *Сочинения преподобнаго Максима Грека в русском переводе. Ч. 2: Догматико-полемицеския его сочинения*, [предисл.: послушник Моисей], Сергиев Посад: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная типография.
- Максим Грек (1911): *Сочинения преподобнаго Максима Грека в русском переводе. Ч. 3: Разныя сочинения*, [предисл.: послушник Моисей], Сергиев Посад: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная типография, стр. 76.
- Медић, М. (2002): *Сџари сликарски приручници 2*, превод, увод и пропратни текстови Милорад Медић, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе – Друштво пријатеља Свете Горе Атонске.
- Медић, М. (2005): *Сџари сликарски приручници 3. Ерминија о сликарским вештинама Дионисија из Фурне*, превод, увод и пропратни

- текстови Милорад Медић, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.
- Милин, Д. (1995): „Појам Бога у Старом Завету“, *Бојословље* 1–2 (1995), стр. 35–42.
- Младеновић Р. (ур.) (2006): *Светиоошачке поуке на дане Сћрасне седмице – Зборник црквено-поучних чишања у дане Сћрасне Седмице*, Београд: Задужбина светог манастира Хиландара.
- Муждека, М. (2011): *Тумачења Јеванђеља*, Београд – Лондон: Р. Аћимовић.
- Никита Ремезијански (2014): *Сабрана дела. Том 1*, превод са латинског Душица Петровић, Свети Оци у преводу на српски језик, књ. 1, Београд: Академија СПЦ за уметности и конзервацију.
- Николић, С. (1983): *Сћарословенски језик II. Примери са речником*, 5. издање, Београд: Научна књига.
- Обрадовић, А. М. (2015): „Еклисиолошки контекст параболе о Јовановом Добром пасишу (Јн. 10, 1–18)“, *Бојословље* 2 (2015), стр. 80–117.
- Осташенко, Е. (2014): „Икони Србији, Болгарији и Македонији XV–XVII вв.“, у Моисеева, Т. В. (ред.) (2014): *История иконописи VI–XX века: Истоки. Традиции. Современность*, Москва: ИП Верхов С. И., стр. 173–188.
- Поповић, Ј. (1989): *Тумачење светиої Еванђеља по Јовану*, Београд: Манастир Ђелије код Ваљева.
- Припачкин, И. А. (2001): *Иконография Господа Иисуса Христа*, Москва: Паломникъ.
- Пурић, Ј. (2011): *Икона Христа: у сусреш прослави 1700 година од доношења Миланскої едиктиа*, прир. Тихомир С. Илијић, Београд – Ниш: Светлост света – Православна епархија нишка.
- Пурић, Ј. (2017): *Црпцице из дневника о иконопису*, забележио и понашио Јован Пустињски, Крагујевац: Каленић.
- Ракићевић, Т. (2010): *Икона у Лишурђији: смисао и улоја*, Студеница – Београд – Краљево : Манастир Студеница – Институт за теолошка истраживања при Православном богословском факултету Универзитета у Београду – Завод за заштиту споменика културе Краљево.
- Рацингер, Ј. (2008): *Исус из Назаретша*, са италијанског превео Драган Мраовић, Београд: Evro-Giunti.
- Родић, Н., Јовановић, Г. (прир.) (1986): *Мирослављево Јеванђеље: кришичко издање*, Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа I одељење, књига XXXIII, Београд : САНУ.
- Симијоновић, М. (2013): „Исихазам и православна иконографија“, у Кнежевић, М. (ур.) (2013): *ΟΥΣΙΑ, ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ, ΕΝΕΡΓΕΙΑ. Аспек-*

- ши мисли Григорија Паламе, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, стр. 387–440.
- Симић-Лазар, Д. (2000): *Каленић: сликарство, историја*, Крагујевац: Епархија шумадијска.
- Симеон, Протосинђел (ур.) (2002): *Беседе Светих Отаца*, друго издање, Београд: Атос – мисионарски и духовни центар
- Славова, Т., Добрев, И. (съст.) (1996): *Старобългарски текстове*, Библиотека „Св. Наум“, № 1, София: Лингва.
- Сорокин, А. (2002): *Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций*, «Церковь и культура», Санкт-Петербург: Институт богословия и философии.
- Србуљ, Ј. (ур.) (2004а): *Господ говори: Свети Оци шумаче Јеванђеље*, Библиотека „Образ светачки“, књ. 45, 2. издање, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Србуљ, Ј. (ур.) (2004б): *Свети Теофилакт Охридски: Тумачење Дела апостолских и Посланица Римљанима и Коринћанима*, превела са грчког (уз коришћење руског превода) Антонина Пантелић, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Србуљ, Ј. (ур.) (2012): *Апокалипса – тумачење Откривења Јовановој: Свети оци о Другом доласку Христовом и Царству небеском*, Библиотека „Образ светачки“, књ. 11, 3. издање, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Србуљ, Ј. (ур.) (2016): *Свети Јефрем Сиријски: Господ говори: Тумачење Јеванђеља и Старој Завети*, са руског и грчког превела Антонина Пантелић, Библиотека „Образ светачки“, књ. 45, 3. допуњено и измењено издање, Београд: Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског.
- Стефановић, М. (2013): „Свет(л)ост ореола: настанак и развој у оквиру хришћанске иконографије“, *Теолошки погледи*, година XLVI, број 1/2013, стр. 151–172.
- Татић-Ђурић, М. (2011): *Сведоци о Христу*, Библиотека „Православно искуство“, Београд: Јасен – Институт за теолошка истраживања – Православни богословски факултет Универзитета у Београду.
- Темпл, Р. (2009): *Иконе и најновији извори хришћанства*, с енглеског превели Виолета Цветковска Оцокољић и Југослав Оцокољић, Крагујевац: Каленић.
- Теофилакт Охридски, Св. (2004): *Тумачење Светој Еванђељу по Марку*, превели дечански монаси, Дечани: Манастир Високи Дечани.
- Тов, Е. (2015): „Богословски подстакнута егзегеза уграђена у Септуагинту“, у Кубат, Р. (прир.) (2015): *„Кад Израил беше дете“: зборник радова у част професора Драгана Милина поводом 70. рођендана*,

- Београд: Православни богословски факултет БУ – Библијски институт, стр. 257–267.
- Τσιγαρίδας, Ε. Ν. (2006): *Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου: Βυζαντινές εικόνες και επενδύσεις*, Άγιον Όρος: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου.
- Успенски, Л. (2008): „Смисао и језик икона“, у Успенски, Л., и Лоски, В. (2008): *Смисао икона*, превели Виолета Цветковска Оцокољић и Југослав Оцокољић, Београд: Јасен, стр. 23–48.
- Успенски, Л. А. (2000): *Теологија иконе*, превели Хиландарски манасти, Збирка „Хиландарски преводи“, књ. бр. 33, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Фельми, К. Х. (2007): *Иконы Христа*, пер. с нем. С. К. Дмитриева, Москва: Интербук-бизнес.
- Феодор Студит (1867): *Творения. Письма к разным лицам. Часть 2*, Санктпетербургъ: Санкт-Петербургская духовная академия.
- Флоровски, Г. (1995): „Изгубљени библијски ум“, у Биговић, Р. (ур.) (1995): *Православна теологија: зборник студија и чланака*, Београд: Богословски факултет, стр. 287–294.
- Хари, М. (2012): „Насликан као да је Бог“, *Православни мисионар: мисионарско гласило Српске Православне Цркве за младе*, свеска 326 (бр. 4/2012), стр. 49–50.
- Чарнић, Е. М. (1986): *Еванђеље по Јовану: превео и прошумачио гр Емилијан М. Чарнић*, Крагујевац: Каленић.
- Чарнић, Е. М. (1989): *Ошкривење Јованово: превео и прошумачио гр Емилијан М. Чарнић*, Крагујевац: Каленић.
- Anderson, P. N. (2011): “The Origin and Development of the Johannine *Ego Eimi* Sayings in Cognitive-Critical Perspective”, *Journal for the Study of the Historical Jesus*, Vol. 9, No. 2–3 (2011), стр. 139–206.
- Atanazije Veliki (1980): *Pisma o Kristu i Duhu*, preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, Biblioteka Službe Božje, knj. 11, Makarska: „Služba Božja“.
- Aurelije Augustin (2002): *Ispovijesti*, 9. izdanje, preveo Stjepan Hosu, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bigham, S. (2016): „On The Origin of 'Ο'ΩΝ in The Halo of Christ“, *Orthodox Arts Journal*, June 26, 2016, IntRes: <https://www.orthodoxartsjournal.org/on-the-origin-of-ὁ-ὦν-in-the-halo-of-christ/> (посећено 5. 9. 2017. г.).
- Brown, R. E. (1966): *The Gospel According to John I–XII*, Anchor Bible Series, Vol. 29, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Brown, R. E. (1970): *The Gospel According to John XIII–XXI*, Anchor Bible Series, Vol. 29a, New York: Doubleday & Company, Inc.
- Čatić, I., Andelfinger, I. (2014): „Apsolutni »Ja jesam« u Izlasku 3, 14 i u

- Hošee 1, 9“, *Diacovensia: teološki prilozi* 22 (2014), 3, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, стр. 329–361.
- Čatić, I., Andelfinger, I. (2016): „Isusov samopredstavljajuće-teofanij-ski »Ja sam« u Mk 6, 50; Mt 14, 27; Iv 6, 20; 18, 5–6“, *Diacovensia: teološki prilozi* 24 (2016), 1, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, стр. 152–193.
- Ćurčić, S. (2004): “Religious Settings of the Late Byzantine Sphere”, y Evans, H. C. (ed.) (2004): *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, New York – New Haven – London: The Metropolitan Museum of Art – Yale University Press, стр. 65–94.
- De Giorg, M. (2013): “Crypt of Santa Maria degli Angeli and Museum of the Frescoes”, y Mastronuzzi, G. (ed.) (2013): *Vaste – Poggiardo Museum System Guide*, Poggiardo: Sistema Museale di Vaste, стр. 46–56.
- Dunn, J. D. G. (1989): *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Second edition, London: SCM Press Ltd.
- Dunn, J. D. G. (1992): “Christology (NT)”, y Freedman, D. N. (ed.) (1992): *The Anchor Yale Bible Dictionary, A–C: Volume 1*, Yale University Press, стр. 979–991.
- Evans, H. C. (ed.) (2004): *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, New York – New Haven – London: The Metropolitan Museum of Art – Yale University Press.
- Gerke, F. (1973): *Kasna antika i rano hrišćanstvo*, prevela s nemačkog Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović, Umetnost u svetu: istorijske, društvene i religiozne osnove, Novi Sad: Bratstvo jedinstvo.
- Gnilka, J. (1999): *Teologija Novoga Zavjeta*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Goldingay, J. (2016): “The Theology of the Hebrew Bible/Old Testament”, y Chapman, S. B., Sweeney, M. A. (ed.) (2016): *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/Old Testament*, Cambridge University Press, стр. 466–482.
- Halton, T. P. (ed.) (1988): *St. Augustine: Tractates on the Gospel of John, 1–10*, Fathers of the Church Patristic Series, Vol. 78, tr. John W. Rettig, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Houston, W. (2001): „5. Exodus“, y Barton, J., Muddiman, J. (ed.) (2001): *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, стр. 67–91.
- Hunter, A. M. (1965): *The Gospel According to John*, Cambridge Bible Commentaries on the New Testament, Fourth Printing Edition, Cambridge University Press.
- Ivanov, V. (1992): *Das Grosse Buch der Russischen Ikonen*, Freiburg – Basel – Wien: Herder.
- Jensen, R. M. (2000): *Understanding Early Christian Art*, London – New York: Routledge.

- Knežević, N. (2003): „Tetragramaton – sveto četvoroslovlje“, *Теолошки часопис*, број 3, Теолошки факултет – Нови Сад, стр. 64–78.
- Kurz, J. (1955): *Evangeliař Assemanův : Kodex Vatikánský 3. slovanský = Evangeliarum Assemani : Codex Vaticanus 3. Slavicus glagoliticus. Díl II, Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení*, Praha: Československá akademie věd.
- Langston, S. M. (2016): *Exodus: Through the Centuries*, Blackwell Bible Commentaries, Wiley-Blackwell.
- Mandac, M. (2006): „Tumačenje Ivanova proslova (Iv 1, 1–18)“, *Služba Božja*, godina XLVI (2006), br. 1, стр. 5–28.
- Mandac, M. (2009): *Sveti Augustin: Trojstvo*, preveo, napisao uvod i bilješke Marijan Mandac, OFM, Biblioteka „Službe Božje“, knj. 59, Split: „Služba Božja“.
- McLaughlin, J. F., Eisenstein, J. D. (1905): “Names of God”, y Singer, I. et al. (ed.) (1905), *The Jewish Encyclopedia : A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day, Volume IX : Morawczyk – Philippon*, New York: Funk & Wagnalls Co., стр. 160–165.
- Meyers, C. (2005): *Exodus (New Cambridge Bible Commentary)*, Cambridge University Press.
- Oden, T. C., Hall, C. A. (ed.) (1998): *The Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament II: Mark*, The Ancient Christian Commentary on Scripture (Book 103), IVP Academic.
- Popović, A. (2004): *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Staroga i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Rakićević, T. M. (2017): „Legal Basis for Symbolism Disappearance in Sacral Art (Abolition of regulations that were not good [Ezek 20, 25])“, *Теме*, година XLI, бр. 4 (октобар–децембар 2017), стр. 1057–1072.
- Rebić, A. (1996): *Središnje teme Staroga Zavjeta. Biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Safran, L. (2014): *The Medieval Salento: Art and Identity in Southern Italy*, The Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press.
- Subotić, G. (1998): *Spätbyzantinische Kunst: Geheiligt Land von Kosovo*, Zeichnungen von Nikola Dudić und Dragomir Todorović; Farbfotografien von Jovan Stojković und Branimir Strugar, Zürich – Düsseldorf, Benziger Verlag.
- Vereş, O. L. (2008): “A Study of the ‘I Am’ Phrases in John’s Gospel”, *Perichoresis*, Vol. 6, Issue 1 (2008), стр. 109–125.
- Vidović, P. (2007): „Osuđen na smrt za bogohulstvo. Isusov odgovor velikom svećeniku (Mk 14, 62)“, y: Josipović, M., Odošić, B., Topić, F. (ur.)

- (2007): *U službi Riječi i Božjega naroda*, Zbornik radova u čast mons. dr. Mati Zovkiću u povodu 70. obljetnice života i 35. godina profesorskog djelovanja, Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, стр. 306–324.
- Vidović, P. (2013): „Vjerovati da je Isus *Ja–Jesam* (Iv 8, 24)“, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, Vol. 68, No. 2 (2013), стр. 181–200.
- Williams, C. H. (2000): *I am He: The Interpretation of ‘ANI HU’ in Jewish and Early Christian Literature*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2. Reihe (113), Mohr Siebeck.
- Woodfin, W. (2004): “Liturgical Textiles”, у Evans, H. C. (ed.) (2004): *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, New York – New Haven – London: The Metropolitan Museum of Art – Yale University Press, стр. 295–323.

Примљено: 23. 11. 2017.

Исправљено: 2. 4. 2018.

Одобрено: 27. 4. 2018.

CHRIST AS HE WHO IS – ‘Ο’ΩΝ: BIBLICAL FOUNDATIONS OF AN ICONOGRAPHICAL SOLUTION

Srećko Petrović

Eparchy of Šumadija, Aranđelovac

Summary: *On Orthodox icons Christ is represented with an halo on which we can see the inscription – ‘Ο’ΩΝ – He Who Is. Which theological foundations support this kind of iconographical depiction? How and why did the words by which God revealed Himself to the Old Testament Israel as He Who Is – Εγώ εἰμι ὁ ὢν (Exodus 3, 14 LXX) appeared on Christ's halo? How are this iconographical solution, Old Testament epiphanies and Christ connected? In the present article, we will try to show the assumptions which served as the basis of this understanding, more precisely the interpretation which would led to this kind of iconographical solution, i. e. which would justify this praxis inherent to Orthodox iconography.*

Keywords: *Christ, God, He Who Is, ὁ ὢν, ἐγώ εἰμι, icon, halo.*