

UDC 930.85 (4—12)

YU ISSN 0350—7653

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

BALCANICA

ANNUAIRE DE L'INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

XXV-1



BELGRADE

1994



Мирјана ТАТИЋ-ЂУРИЋ
Београд

МИСТИЧНИ ЛОГОС И ЊЕГОВА СЛИКА

Људски ум се никада није успео толико високо да би могао да досегне највише биће. Мрак и ништа обавијају врховнога Бога јудаизма, а светлост неиздрживе светлости брани приступ Једном, Богу хришћанског света. Непознат остаје нама, као и највишем уму, који му је близак, и од којег све потиче и све што постоји зависи.

Овом божанском уму (Νοῦς), који спада у највишу реалност, може се само интуитивно прићи, јер је у својој бескрајној једноставности људском разуму и уму неухватљив, све док се не изрази у мношгву.

По Плотину, божански ум се контемплативно обраћа Једном, али кад безоблични живот, који настаје од Једног чини тај контемплативни повратак, онда се Једно враћа у многострукој форми у мислима, али не више као Једно.¹

У писму Титу, великом свештенику, као одговор на питање: "Шта значи кућа коју је сазидала мудрост и храна и пиће које она нуди?", Дионисије Ареопажита објашњава: "Онај који је могао изнутра видеги лепоту ових алегорија сагледаће их у свој њиховој мистици, сходној Богу, препуној велике светлости, приказујући под многобројним облицима оног који нема ни облика ни фигуре (1105 с). Ове алегорије као штит чувају мистерију да се не укаже профаним очима, већ само истинским пријатељима светлости који знају да свете симболе ослободе дечијих сликарија. Јер су они једини у стању да дођу до једноставне, чудесне и трансцендентне истине тих симбола."

1 У Коментарима Григорија из Нисе, Бог се Мојсију јавио прво као Светлост, затим као облак и на крају у свом најсавршенијем облику у тами, P.G. 44, 1000 С. О овом божанском уму упор. Plotinus, Enn. VI, 9 (9), 3, и А.Н. Armstrong, *Eternity, Life and Movement in Plotinus' Account of Nous*, Paris 1971, 67-70.

У Дамаскиновим *Dubitationes et Solutiones*,² "Једно" се зове Трансценденс, а његова веза је апсолутно апофатична у односу на све што долази после њега, било као иманендија-трансцендендија или као идентитет-оностраност.

Ако се обратимо античким изворима мишљења, видеће се да Платонов нестични, непокретни свет који живи у вечности, прапи физички свет хераклитовског кретања, који својом катафатичношћу прекида апофатичну реалност оностраног. Како Прокло тумачи Парменида,³ мишљење и биће је "Једно" где у стању љубави, мистичне контемплације и опијености, ова два света коезистирају постижући спој.

Али, тај неприсупачни, непознати скривени Бог (*Ἀκατάλυτος θεός*) шаље своју Реч-Логос да измири противречност оностраног и овог света.⁴ Реч је дата као симбол звука и светлости у Старом завету, као богиња мудрости која се рађа из Зевсове главе у англици,⁵ као Син Божији у хришћанству и као мистична Софија (*Pistis Sophia*) у гноси, која напушта небески поредак ПЛЕРОМЕ и, стропопавши се на земљу, ствара читав материјални свет.⁶

Приступајући мистици Божије речи, оне изговорене и отелотворене, неминовно се крећемо на терену јудео-хришћанске традиције, античке и хришћанске гносе, хришћанске апологетике и мистагогије и јереси, а на крају и теологије иконе.⁷

2 Ioannis Damaskinos, *Dubitationes et Solutiones*, éd. Rielle, I, 15: *Oeuvres complètes de Pseudo-Denys l'Aréopagite*, éd. M. Gandillac, Paris 1943, 3523, col. 1105 C.

3 Procli in Parmenidem, VI, 1074, 7-14; "Νοῦς", у нама је "ἀγαλλία ὄντος Θεοῦ, τῆς αὐτῆς σοφίας". Procli, *Diadochi in Platonis Cratylum Commentaria*, ed. Pasquali, Lipsiae 1908, 77, 55, 6, 6-10. Упор. и P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Munster 1908, 18.

4 Analtion Hall, *Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung in der griechische Philosophie und in der christliche Literatur*, II, Leipzig 1899, 49; Eduard Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913, 56. Овај несазнатљиви Бог презознаје се по милости, својој речи, инкарнираном Логосу, Божијем Слову. Упор. Filo Alex., *De Fuga*, 168, и P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster in West, 1908, 36ff. Божијег сина нико није могао насликати. То је покушао Авгаров изасланик Ананија, али божанска светлост која је из њега избјигла није дозволила сликару да га прикаже у бојама. Упор. повест Псеудо-Константина Порфирогенета у минејима под 16. август. Најузвишенији међу људима, човек узвишеног имена (Hypolyte, *Refutatio* V, 6, 5), савршена слика очева (Poinandres, *Corpus Hermeticum* I, 12), у Јовановом Апокрифу звани Адам (S. Griverson, *Apocryphon Johannis*, Copenhagen 1963), овај Богочовек звани и син човечији (Fr. Houck Borsch, *The Son of Men in Myth and History*, London 1967, 55) савршена је слика свог божанског оца. Његов лик се оцртава у текстовима Наг Хамади библиотеке, која је делом писана на коптском дијалекту с гностицизмом садржајем у коме се осећа и хришћански утицај (S. Schulz, *Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die Neutestamentliche Wissenschaft, Theologische Rundschau*, Tübingen, N.F, 26, 1960, 327).

5 Према Плутарху, *Questiones conviviales* I, 617 В из *Plutarchi Chersonensis Moralla*, Lipsiae 1892, 15, богиња Атина, кћи Зевсова, рођена из његове главе, постала је главна заступница људи на земљи.

6 H. Leisegang, *La gnose*, Paris 1951, 268: У материји она пате и тежи ка своме повратку. Појављује се прво у насенским псалмима (*Ibid.*, 98), који су инспирисани старозаветним псалмима и одама Соломоновим.

7 Упор. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912, 203; R. Harris, *Athena Sophia and the Logos*, Bulletin of the John Rylands Library, 1922, 57f; такође, Margarie Taelclert, *La Notion de la Sagesse dans les trois premiers siècles de notre ère*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 39, 1930, 1-27. О гностицизму: *The Gnostic Religion, The Message of Alien God in the Beginning of Christianity* by Hans Jonas, 1963, 122. У химни "Перле за умрлог" који добија небеску одшцу се каже: "Идем у сусрет својој слици и она ми долази у сусрет." Најјасније излагање о Логосу пратимо кроз мистагогију Кирила Александријског и Псеудо-Дионисија. Упор. F.E. Brightmann, *Historia Mystagogica*, Journal of Theological Studies, IX, London 1908, 248-396. Мистерија Христове инкарнације као уследног Божијег Слова била је главни аргумент да се Богочовек прикаже као икона. Упор. Б.М. Живов, *Мистагогија Максима Исповедника и развитици Византиској теорији образа*, Художественный язык средневековия, Москва 1982, 108 ff.

Мистика Логоса као Премудрости и Силе Божије с почетка четвртог јеванђеља, која слови: "У почетку бјеше Ријеч, и ријеч бјеше у Бога и Бог бјеше ријеч,"⁸ сажима читаву јеврејску традицију неоткривеног Бога који се јавио људима својом поруком оставши невидљив.

Идеја "Премудрости", која је сачувана у рабинској традицији,⁹ помаже разумевању значења Логоса и у Новом завету. Прихваћена је у Синагоги у виду мидраша (егзегезе) и хомилија (говора). Но, иако је приступ јеврејској хомилици отежан јер је реч о усменој традицији, ипак она остаје, поред канонских списа, фундаментални извор за познавање семиотике мудросних извора Божије речи. За проблем који нас овде интересује важно је, такође, и класично поимање Логоса,¹⁰ а потом, ту значајну улогу имају и апокрифи, псеудоепиграфи, гностички текстови хеленистичког јудаизма¹¹ и стоички Логос,¹² да би се тек на крају доспело до патристичке интерпретације Бога Слова, која сажима читаву ову традицију.

Невидљиви старозаветни Бог свуда је присутан међу људима преко своје Речи-Логоса, која је израз његове Премудрости (ΧΟΚΜΑ - Софија), која води директно Божијој иманенцији, схваћеној у библијском смислу - као активно присуство Бога у свету и људским срцима. Тако се у псалму каже: "Куд бих отишао од лица твојега и духа твојега, куд бих утекао."¹³ "Јер овако говори 'Високи' и 'Узвишени'," каже Исаија, "који живи у вечности и коме је име Свети."¹⁴ "На висини и светињи станујем ожишљујући дух смерних и срца скрушених."

"Шекина" и "Руах ха Кодеш" исказују своје благонаклоно очинско присуство и Божије провиђење. У свим тим речитим текстовима лако је препознати Месију, Бога Слова из Новог завета и

8 Јован 1, 1. Упор. Отац Јустин Поповић, *Тумачене светог јеванђеља по Јовану*, Београд 1989, 5 f.

9 H. Jaeger, *The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research*, Studia Patristica IV, Berlin 1961, 90-106.

10 H. Leisegang, Pauly Wissowa, *Real Encyclopädie d. Klass. Altertumswissenschaft*, s.v. Sophia, col. 1019-1039.

11 H.J. Schoeps, *Urgemeinde Judenchristentum-Gnosis*, Tübingen 1956, 9 f; J. Daniélou, *Théologie de Judeochristianisme*, Paris 1958, 12 f.

12 Hans Jürgen Horn, *KAT OIKONOMIAN TOY KYPIOY, Stoische Voraussetzungen der Vorstellung vom Heilsplan Gottes*, Vivarium, Festschrift Klauser, Münster in Westfalen 1984, 188-193. О стоицизму св. отаца у : M. Spaneut, *Le stoicisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia I, 304-310 (без год.). Занимљив је фрагмент из *Chrysaire* који доноси Плутарх: "Ὁὐδεν γὰρ ἐστιν ἄλλως τὸν κατὰ μέτρος γενέσθαι οὐδὲ τοὐλαχίστον, ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ ἑκάστη τὸν ἐκείνης Λόγον", *Stoic. Repugn.* 34, 1049 f. SVF 2, no. 937.

13 Пс. 139, 7.

14 Ис., 57, 15 и 61, 1. О значењу Божијег имена Високи и Узвишени вид.: E. Dhormé, *Le nom de Dieu d'Israel*, Revue de l' Histoire des Religions, no. 397, Paris 1952, 7. У трећој строфи б. главе Ехода Бог се показује Авраму, Исаку и Јакову називајући себе Шадаи. У семантици те речи виде се корени арамејско-вавилонског "Шадау" - планински, бог Узвишених места (Књига краљева 1, 23, 28). Месопотамски Семити га зову Бел-Шади (Господар брда), а његова друштвеница Ашерат је Госпођа равнице. Преводи на грчки и латински имају еквивалент с универзалним призвуком, као: ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ и ΟΜΝΙΠΟΤΕΝΣ.

Исуса Назарећанина. Софија, Божија премудрост, јавља се међу људима Израела у Тројству. Као Премудрост свеприсутна (Шекина), као Дух Божији (РУАХ) и као Слово Божије (МЕМРА). Њихова лексичка семантика остаје идентична и у Таргуму, а такође и у хришћанској догматици.¹⁵

Важан извор за разумевање Слова Божијег је, свакако, Петокњиже мудросних текстова, које обухвата: Приче, Исуса Сираха, Мудрост, Јова, Баруха, Књигу проповедника и неке псалме.

Аутор Књиге мудрости назива мудрост "Кућа Силе Божије", "Исток дивоте Пантократора", "одејај", "огледало" дела Господњих, "одраз" његове добротe. Она је део његове суштине, његово Величанство, она је свемоћ његове Светости и љубави. Седи на његовом престолу као повереница Божијег знања и изабраница Божијих дела. У Књизи мудрости (9, 1) каже се: "Боже отаца наших и господe милосрђа, ти који си речју својом створио свемир (9, 17)", "ко би дознао твоју вољу да ниси дао мудрости (8, 1), да с висине ниси послао Духа свога светога."

У VII глави Књиге мудрости се саопштава: "Једна је и може све." "Својим срцем разабрао си да је бесмртност у сродству с Мудрошћу. Она је од сунца сјајнија и нада звезде узвишенија, а упоређена са светлошћу, она све надмашује" (8, 17).

Она је присутна и у Генези јер ју је Господ имао на почетку својих путева, а милина јој је била са синовима човечијим. Помогла је Веселеилу да сазиди Таберакл, место боровишта Божије премудрости. Арамејски Таргум из Јерусалима у својој верзији Генезе говори да је Бог створио свет помоћу Премудрости (Бе Хокмах). Тај текст у Вулгати св. Јероним је овако превео: "In filio creavit", спајајући идеју Софије и Логоса, мисао која је једноставно исказана у Соломоновим причама: "Господ је мудрошћу засновао земљу, утврдио небеса разумом."¹⁶

"Ко је управио дух Господњи", пита Исаија, "ко га је научио путу суда." Према рабинском учењу о "Хокми", Премудрост, преко пророка најављена, бива и остварена у истинском континууму историјских догађаја. Тако закон речи Божије бива

15 Targum Yerushalimi, Берешит I, 1, који потиче с почетка наше ере, замењује реч "у Почетку" (БРШЈТ) речју МУДРОСТ (ХКМХ). О појму РУАХ вид: Daniel Lys, *Rûach, le souffle dans l'ancien Testament*, Paris 1962, 3, а о појму МЕМРА: V. Namp, *Der Begriff Wort in der aramäischen Bibelübersetzungen*, München 1938, 110; о појму Тројице: Anton Anwander, *Zur Trinitätslehre der nachorigenischen alexandrischen Theologie bis Arius*, Theologische Quartalschrift, 102, 1921, 190-219. Код Basile de Césarée, *Traité de Saui Esprit*, Sources Chrétiennes no. 11, Paris 1945, 20: дух је интелигибилна светлост, као дах из Божијих уста излази на један несказан начин и тиме се разликује од Сина, савршене слике рођене од Оца.

16 Targum Yerushalimi I, 1; Questions Hebr. in Genesim I, 1; Elisabeth Revel-Neher, *L'arche d'Alliance dans l'art juif et chrétien du second au dixième siècles, le signe de rencontre*, Paris 1984, 22. Мудраци Израела су дискутовали поводом постављана Sefer Thore, писане Мојсијевом руком у Bab. Baha Batra 14a.

дрво живота за онога ко се хвата за њега. И каснија хасидска поука, као резултат ћутања, повлачења у себе и мисаоне контемплације, назива се "оградом мудрости".¹⁷

Рабинско учење о мудрости, њеној стваралачкој моћи и сили која утврђује, одржава и спасава људе, није било упућено малобројној елити, већ читавом народу, као утеха срцу пружена преко моћног медија - речи Божије. Богатство поруке које доноси Тора пружило је много ослонца и у тумачењу Слова Божијег у Новом завету. И то не толико теоријски, колико снагом својих метафора, које уобличавају већ готове слике Христовог лика, Бога Слова и Премудрости (сл. 1), као Анђела Великог савета,¹⁸ Старца дана,¹⁹ Недреманог ока,²⁰ Христа Лозе,²¹ па чак и св. Тројице.²²

- 17 Dupont-Sommer, *Le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte. traduction et notes*. Revue de l'Histoire des religions, CXXXVII. 2 juin 1950, no. 390, 129-171. У 16. поглављу се говори о Божијем изабранику, Господу Правде, који ће бити Судија на последњем суду. То је коментар Авакума на Исаију, нађен у пџини Ан Фасха поред Мртвог мора, а пренет у манастир Св. Марка у Јерусалиму. О дрвету живота: Н. de Lubac, *L'arbre cosmique, Mélanges E. Pödehard*, Lyon 1950, 191-198. Ову симболику дрвета живота прихватили су антистично у хришћанству, супротстављајући Христову цркву Синагоги. Hélène Toubert, *Une fresque de San Pedro de Sопre (Catalogue) et le thème iconographique de l'arbor bonna - Ecclesia, arbor mala - Synagoga*, Cahiers Archéologiques, XIX, Paris 1969, 167-189. Што се хасидизма тиче, он је био нека врста реакције на талмудску стегу. Ту се истиче да се побожност састоји у тежњи ка откровењу божанског сјаја. А. Chouraqui, *La pensée Juive*, Paris 1975, 112.
- 18 Малахија, III. 1; Марко, I. 2; Лука, VII. 27; "Ево ја ћу послати анђела свога који ће направити пут преда мном и изненада ће доћи у цркву своју Господ, којег ви тражите, и Анђео заветни, којег ви желите (Исаија, 63, 9). Аврамије, спискок ефески у V веку, у своме говору на Благовести саопштава: "Σήμερον ὁ τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος ἐπὶ γῆς παρεῖβετε. Ἄγγελος γὰρ δια τοῦτο ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος ὑπὸ τοῦ προφῆτου ὠνομασται καθ' ὃ τῆ αὐτοῦ λαοροῦσῖα ἀνιγγεῖλετο ἡμῖν τῆν τελειοθεῖσαν βουλήν" Текст је сачуван у рукопису париске Националне библиотеке, cod. 1174; упор. Martin Jugie, *Homéliees mariales byzantines, texte grec édité et traduit en latin*, Patrologia Orientalis, éd. Graffin et Nau, Paris 1922. t. XVI, 20, стих 39-49, и J. Barbel, *Christos Angelos, Anschaulung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und Volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn 1941, 27 f.
- 19 Дан. 7, 13; Апок., 1, 14; упор. Г. Бабић, *Симболично значење живописа у протезиси Св. Апостола у Пехи*, Зборник Заштите споменика културе XV. Београд 1964, 173, и Јанко Радовановић, *Иконографија фресака протезиса цркве Св. Апостола у Пехи*, у: *Иконографска истраживања српског сликарства XIII-XIV века*, 1988, 1-9, са старијом литературом. О овом проблему писали су такође: А. Grabar, *La représentation de l'inélégible dans l'art byzantin*, Actes, VIe congrès des ét. byz., t. II, Paris 1951, 132, Γεωργίου Μητροπ. Θεσσαλιώτιδος, Ὁ λαλαῖος τῶν ημερῶν, Ἐν Ἀθῆναις, 1940, 31. Примери слике Старца срећу се у живопису (Нерези, Нередица, Св. Апостоли пејски итд.), на минијатурама (Paris gr. 74 и српски Минхенски псалтир) и иконама, од којих је најстарија Синајска, која приказује Старца дана са сигнатуром "Емануил".
- 20 Помиње се у Генези, симболично наглашавајући Христово месијанство, и у Физиологу, где се Христос пореди са лавом, који спава отворених очију. То је симболична алузија на Христову смрт и његово васкрсење. Јер, његов смртни сан траје само три дана, а затим се буди у живот вечни. То најбоље илуструје служба на Велику суботу. "Као лав, Спаситељу, заспао си, као мртав лавић, ти ћеш васкрснути, после изабављења мука из твога тела." О томе опширније: Г. Томић, *Прилози на тему "Недреmano око"*, I конгрес историчара уметности Југославије, Зборник радова, Охрид 1976, 73-80. Вид. и текст Мале Катабасије, Ср. Карловици 1897, 84, 86.
- 21 С. Leonardi, *Antipelas, il simbolo della vita nel arte pagana e paleocristiana*, Roma 1947, 21 f; J. Daniélou, *Typologie et Allegorie chez Clément d'Alexandrie*, Studia Patristica IV, Berlin 1961, 55; Idem, *Un "testimonium" sur la Vierge*, Barnabé XII, 1, études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia), Paris 1966, chap. VI. Упор. и Д. Медковић, *Барокне теме српске уметности, представа Христа живописне лозе у српској уметности*, Зборник за ликовне уметности 15, Нови Сад 1979, 345.
- 22 Имена Божија у тројству вид. у: M.H. Segal, *El Elochim and Yhwh in the Bible*, The Jewish Quarterly 46/2, 1955-56, 89-115; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, 20 f; Dietlef Nielsen, *Die Dreieinige Gott in religionsgeschichtliche Bedeutung*, Berlin 1922, 9; Anton Anwander, *Zur Trinitätslehre der nachorigenischen-alexandrischen Theologie bis Arus*, Theologisches Quartalschrift 102, 1920, 190-219.

Апостол Павле је суштину рабинске поруке пренео на Христа,²³ нарочито што се тиче Премудрости, али их не идентификује. У Посланици Коринћанима²⁴ он саопштава. "Јевреји знаке ишту, Грци Премудрости траже, а ми проповедамо распетог Христа и Јеврејима и Грцима, божију силу и божију Премудрост." А нешто даље апостол Павле пише:²⁵ "Премудрост божију у тајности скривену, коју одреди Бог прије света за славу нашу, нама ју је открио духом својим.²⁶ Јер не знате ли, да сте ви црква божија и дух божији живи у вама."

И пут спасења, као пут унутрашње промисли Божије који спрово-ди Логос и његова црква, повезан је с *Дерек Тебунот*.²⁷ Слично тумачи и Ориген у *De Principiis*,²⁸ нарочито у својим коментарима на почетак Јовановог јеванђеља, поводом речи Божије од које све потиче и која одувек беше живог и видело људима.

Ново тумачење Логоса као пута спасења у Христу преко новозаветних текстова и патристичке херменеутике има двојак правац. Један се држи старозаветних текстова и оних који припадају јудео-хришћанству и хомилитици с тежиштем на Христовој инкарнацији и економији спасења. Други, више теолошки и теоријски, чини систематизовано знање о мудрости и о њеној хипостази, која се идентификује с Христом.

Први приступ подразумева интуитивно блажено познање Бога испуњено озареношћу и светлошћу мистичног искуства. У питању је онај мистични "укус Мудрости која је бесмртна", те стога и Филон Александријски каже: "Окусили смо мудрост", што пак у рабинској традицији (Raba Batra, 15 b) значи окусити светлост која долази. Слично се саопштава у писму Псеудо-Варнаве о радости Мудрости која је разумевање наука и гноса.²⁹

23 E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, 7.

24 Кор., 22, 24.

25 *Ibid.*, 30.

26 L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de St. Paul*, *Lectio Divina*, 6, 1, 1951, 189-208. Преко Филона, ова идеја о Софији, тајновито присутној у Едему, које је дарована људима као Божији Логос, дотиче се св. апостола Павла. I, 65, М. 56: εκ της Έδემ της του Θεου Σοφιας η δε κστιν ο Θεου Λόγος.

27 A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 277; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de St. Paul*, Louvain, Paris 1949, 424 n. 1. према Ефес. 1, 23, реч је о Христовој цркви која је пуна онога који испуњава све у свемиру: το πληρομα του τα πάντα εν λασιν κληρουμένου. Тај унутрашњи пут (Дерек Тебунот) иде преко јерусалимске цркве (Werner Bieder, *Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, Zürich 1941, 122-133).

28 Кад је Ориген 229. године сачинио своје догматско дело *De Principiis*, оно је одмах подстакло низ херменеутичких проблема. Јер, његов је аутор, који је искрено веровао у Христа и жарко желео да га подражава у Патњама, ипак имао и врло значајну компоненту александријског хеленистичког образовања. Предуго би било, каже Ориген, набрајати доказе да је један исти Бог Закона и Јеванђеља. *De Principiis* не постоји данас више у изворнику. Од IX века приметно му се сваки траг. На грчком језику сачуван је са о фрагментарно. По наговору Дидима Слепог, аквилејски монах Руфин превео је Оригена на латински 398. године. Василије Велики и Григорије Назијански саставили су избор из Оригенових дела, око 358, те су један део овог значајног текста спасли од заборавља. "Бог је Дух, и они који му се клањају чине то у духу и истини" (Јован. 4, 24). Вид. и: Heinrich Kripp, *Kirchliche und ausserkirchliche Motive des hermeneutischen Traktat des Origenes "De Principiis"*, 4, 1/3, *VIVARIUM*, op. cit., 194-212.

29 E.R. Goodenough, by Light Light, *The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, 3; W. Bacher, *Die Proemien der alten jüdischen Homilie*, Leipzig 1913, 20-90; J. Dupont, *Gnosis, La Connaissance religieuse dans les épîtres de St. Paul*, Louvain, Paris 1949, 38; *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, t. II, 172.

"Син Божији", каже Климент Александријски,³⁰ "постао је човек да би као човек поучио људе да постану богови." Хришћанска гноса, она ортодоксна, заснива се пре свега на апокалиптици јудео-хришћанства. Међутим, Тертулијан³¹ је оштро кригиковао Хермасојуг Пастира и сматрао да не греба трагати онде где је јако изражена керигма. Тако, по њему, онај ко је нашао Христа нема више шта да грађи. Даље у том правцу читамо у Наг Хамади списима, у Јеванђељу по Томи:³² "Онај који тражи мене, никад не престаје, кад нађе, биће потресен, када се потресе, биће усхићен и владаће над свима."

Полазна тачка гносе Бога је откривење преко речи Божије. Чувени антиохијски апологета II века Теофил у своје једино сачуваном делу *Autolycum*³³ дао је занимљиву расправу о божанском бићу, бесмислу веровања у богове, о противречностима грчких песника и филозофа у односу на јединствену поруку Старога завета. Код њега први пут срећемо појам τριάς за божанску Тројицу. У својим коментарима типолошки повезује два Завета, указујући на Логос као на Божијег помоћника у стваралаштву. Зове га "Мудрост и моћ Божија", наравно, највише под утицајем мудросних књига. То исто чине и Климент Римски, Иринеј и Јустин.³⁴ Климент и Јустин изједначавају духа с Логосом, а Иринеј с Премудрошћу Божијом. Чак и Целс³⁵ у своје "Слову праведном", као учени паганин назива Логос Сином Божијим. У свему томе има, наравно, стоичког призвука.

Јустин у Христу сагледава Логос као извор мудрости на коме се напајају свети оци, као примање Христове речи еухаристијом у смислу дара његовог духа. Јер, читав схватљиви и чулни свет је прожет сјајем и силом његове премудрости.

30 Gaston Zanaïri, *L'histoire de l'église byzantine*, Paris 1954, 24: "Логос се појавио у личности Христа, као што је Библија предвидела; снхавши на земљу, осветлио је човечанство више од злата и драгог камења јер он открива истину људима, уздижући их у висине спасења."

31 "Филозофи траже а вера је налажење Сина" (Klem. Alex. Strom., 20, 9). Према Матеју: "Тражите и наћи ћете" (Мт., 7, 7). Тертулијан тврди (Prescrip. 8, 1) да овакво уверење имају и неки гностици, као нпр., Маркион и Валентинус. О томе опширније: J. Daniélou, *Recherches et tradition chez les pères*, Studia Patristica XII, Berlin 1975, 5; Studia Patristica III, 214.

32 Грчки текст се налази у Oxyrhynchus (654-G) и код Климента Александријског (Strom., V, 14).

33 *In Autolycus* I, 24; II, 22, 6: "Λόγος δυνάμις ὄν καὶ σοφία αὐτοῦ." Рођен је од Бога у вечности (Приче 8, 22-31). Упор. Nicole Zeegers Van der Vorn, *Les Citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolycus de Theophile d'Antioche*, Studia Patristica XII, Berlin 1975, 377.

34 R.M. Grant, *The Bible of Theophilus*, Journal of Biblical Literature 66, 1947, 179-181, где се види да је Дух-Софија, као и Логос, рођен у вечности (Приче 8, 22-31). Дух-Премудрост Божија, то је константа код Иринеја. Demonstrationes 10. Adv. Haer II, 47, 2: "Hic Pater hic Deus qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientia suam" (III, 38, 2; ed. Sagnard, 408); "Verbo suo confirmans et Sapientia conpringens omnia (IV, 34, 1): "id est enim semper Verbi et Sapientia, Filius et Spiritus."

35 Насупрот Иринеју, Јустин идентификује Сина и Слово с Премудрошћу, према: Приче 8, 21-25, и Dial. avec Tryphon, Paris 1909, 61, 3; 62, 4; 127, 1; 129, 3; "Ὁ Λόγος τῆς Σοφίας αὐτοῦς ὄν οὗτος ὁ Θεὸς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων γενήθεις καὶ Λόγος καὶ Σοφία καὶ δυνάμις καὶ Δόξα τὸν γεννησάτος ὑπαρχῶν". W. Ullmann, *Die Bedeutung der Gotteskenntnis für Gesamtkonzeption von Celsus "Logos Alethes"*, Studia Patristica XIV, 3, Berlin 1976, 180-188. Celsus већ у првим фрагментима (I, 66; 24, 25; 67, 15; ed. Koetschau, Leipzig 1899), указује на везу Логос-Номос, подлачећи да је Бог - Логос свега бивствујућег (II, 15, 23-25), он ништа не чини против ума, против себе самог.

Стога и хришћанска еухаристија симболично наставља јеврејски "бераках"³⁶ с благословом хлеба и вина. И Тајна вечера, стављена у мистични контекст спасења, евоцира у тропару Козме Мајумског Логос-Премудрост отелотворену у плоти. Ελεος и εὐχαρις су заједнички именитељ јеврејске и хришћанске литургије. Чест је термин Γνωσις према првој Климентовој литургији и посланици Барбнабе,³⁷ где се помиње Εὐχαριστεῖν πρὸς γνωσις коју су примили. У *Диадахе*³⁸ следи даље објашњење. "Благосиљамо те, оче, због свете лозе Давидове и твога слуге кога си нам открио преко Исуса. Благосиљамо те, оче, за живот и гносу коју си нам открио преко твога слуге."

Међутим, учење о двоструком Логосу,³⁹ које је стоичког порекла, унео је Јустин не слутећи да ће оно касније постати основа јеретичких размишљања. Но корени су још дубље у антици. Јер, Платон још у Софисту тврди да су Мисао и Реч идентичне (Διάνοια и Λόγος). Ови појмови, прешавши у хришћанство, дуалистички су обележили једнога Бога са "Διάνοια" (принципом неприступачног ума и Логосом (као његовом спољном манифестацијом). Али, већ Плутарх не говори више о јединству мисли и речи, већ помиње да Логоса (Λόγος ενδιαιτητος, Λόγος προφορικός). Једног, скривеног у духу, другог, израженог у Логосу (Слову).

Као пандан симболици овог стоичког дуализма, под утицајем вавилонске астрологије јавља се антитеза небеских тела Сунца и Месеца (једног светлосног изворишта, а другог, његовог пријемника).⁴⁰

У разним гностичким системима овај паралелизам се наглашава супротпошћу светлости и таме, мудрости и силе, мудрости и слова, и тако постаје тема разних јеретичких размишљања већ и стога што се овај дуализам никако не уклапа у Божије тројство.

36 C.W. Dugmore, D.D., *The Influence of the Synagogue upon the divine office*, Westminster 1964, 11-25. Христос је не само суботом већ и у недељне дане одлазио у синагогу, а у томе су га и ученици следили. Упор. W.O. Oesterley, *The Jewish background of Christian Liturgie*, Oxford 1925, 7.

37 René Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVIe siècle*, Paris 1966, 47; J. Daniélou, *Primitive Christian Symbols*, London 1964, 25-41. Канон песника VIII века Козме Мајумског показује да му је инспирација била текст из Прича Соломонових: "Премудрост сизда себи дома", глава 9; Е. Ловягин, *Богослужбене канони на греческом, славјанском и руском језицима*, С.Пб. 1875, 221. Александријска школа приступа анагогичним путем мистерији црквених обреда, док се антиохијска држи аналогије с Христовим животом, дакле, историјског концепта. Као и хетеродоксна гноса, и хришћанска гноса тежи познавању Бога. Ελεος - милост је заједничка компонента у хришћанској и јеврејској литургији. Упор. *Epistle of Barabas, its Quotations and its Sources*, Harvard 1961, XII, 1; такође: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, Paderborn 1905, I, 50.

38 J.P. Audet, *La Diadaché et instructions des apôtres*, Paris 1958, 9, 1-3.

39 L.J. Grondijs, *Le double Logos du monastère de Sucevitsa*, Byzantion XIX, Bruxelles 1949, 291-313.

40 Упор. *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. von Arnim, Leipzig 1903, 5; M. Polenz, *Stoa und Stoiker, Selbzeugnisse und Berichte*, Zurich 1950, 11 f; M. Spanneut, *Le stoicisme des pères de l'église*, Patristica Sorbonensia, Paris 1957, 3. О симболици сунца и месеца: Franz Tinnefeld, *Seleno an der Seite des Helios, zur Geschichte eines Symbols in der heidnischen und Theologischen Literatur von Byzanz, From Late Antiquity to Early Byzantium*, Proceedings of the 16th Byzantinological Symposium in the Eirene Conference, Praha 1985, 231-235.

У крилу хришћанске патристике Јустин⁴¹ излаже да је Бог пре но што је створио свет родио мислену моћ која је касније утеловљена у људском обличју. Из тога, касније, Јустин изводи егзегезу о двоструком Логосу дајући симболичку слику ватре и пламена која ће, попут Филонове алегорије⁴² о извору и реци, постати стална фигура у патристичкој метафорици, прећи у поезију, литургику и припремити пут иконографији Христове слике. У Валентиновој гноси реч је о сунцу и зраку који из њега извире,⁴³ а код Тертулијана је то однос Сина према Оцу.⁴⁴ Мистерију Бога Оца који рађа сина Јустин је објаснио овако: "Догодило се као и код нас. Изговарајући реч, ми рађамо једну мисао која је недељива и остаје изнутра, а сама реч излази кроз уста."

Ова релација између два Логоса подразумева предност идеје над изразом, извора над реком, ватре над пламеном који је манифестује, Бога који је изнад највишег ума и његовог Логоса, дакле модел и његову слику. Овај платонovski систем теорије одраза идеја подразумева божански, космички и антрополошки терен, где обличје, удаљујући се од прототипа, губи привојитан сјај и изражава само део суптастна божанског бића

Запо Ориген, па и Јустин, а нарочито Тертулијан⁴⁵ изражавају оправдану сумњу да се двоструки Логос може сматрати прасликом Бога Оца, његовог јединородног Сина и Духа светог у јединственој тројичној хипостази.

Може се, доиста, рећи да је платонизам својом теоријом слике одговарао приказивању иконе инкарнираног Бога, али је томе веома сметала јеврејска традиција у којој се забрањивало свако представљање Бога.

Тако је античко образовање присутно у александриској школи индиректно покренуло христолошке јереси⁴⁶ у IV веку и

41 L.H. Grondijs, *op. cit.*, 300.

42 Philon, *De migratione Abrahami*, c. 71.

43 Simon Pétremont, *Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme*, Paris, 499-527.

44 У своме спису "De Carne Christi", 20, Тертулијан назива Валентина платоничарем. Свакако, Валентин се инспирисао не само Платоном већ и Филоном, чије му је схватање ближе од оног код Парменида и Филеба о неоткривеном Богу, *De Legum alogiae*, II, 1, 44; Јустин, *Dialog. cum Tryphone*, c. 61.

45 Тумачећи Јована I, 24, Ориген критикује оне који не придају вечност Логосу, и додаје да човек тешко може да схвати како је та Реч која се изговара - у ствари, Син Божији. "И да се упитимо шта мислимо кад Сина зовемо Логосом, јер син није име за Логос већ је Логос назив за сина, као што су и Светлост, Васкрс, Пут, Истина и Пастир." Према Псалму 35, 1: "У твојој светлу видећемо светлост, у твојој речи, у твојој Мудрости која је син твој, у њему ћемо видети оца" - *λεγει αρχων - De Principis*, (Orig. I, 1), ed. M. Mandac, 155. L.H. Grondijs, *op. cit.*, 300. Упор. Christoph von Schonhorn, *L'icône du Christ, fondement théologique élaboré entre le 1er et le Conciles de Nicée*, 325-787, Fribourg, 1976, 172, и J. Meyendorf, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, који излаже проблем Христове слике почевши од времена Халкедонског концила до Николе Кабасиле и Григорија Паламе.

46 G. Zavanin, *op. cit.*, 24, наводи како је Titus Flavius Clementis (150-212) основао александријски Дидаскалион где се учила не само теологија већ и античка и источњачка филозофија. Учили су се и упознавали астролошки, магијски и култни списи с поштовањем Кибеле, Дионисија, Митре, гносе и мистике, грчке, персијске, индијске и етиопске. Ориген још тада помиње кривовернике који су се усудили да говоре о два Христа (H. Crouzel - M. Simonetti, *Origène*, II, 188). Највероватније је мислио на гностике. Наиме, док је духовни Христ напустио тело пре мука и смрти, па није ни преминуо, телесни је издржао патње и смрт. Уснење пак Оригеново о души и инкарнацији поредили су касније с историјском јереси (*Traité des "Principes"*, II, Sources chrétiennes 253, Paris 1978, 188).

борбу за Христову слику која је трајала чет столећа. Борба се обновила у обрачуну између класично образованих водећих филозофа Псала и Итала и цркве, где је онег класицизам устукнуо пред хришћанском мишљу.⁴⁷

Христолошке распре први је покренуо између 318-320. Арије, свештеник из Бокалоније у Александрији, који је био под непосредним утицајем Павла из Самосате. Он је учио да Логос није вечан, већ да га је Отац створио у времену. У списима св. Атанасија⁴⁸ *Contra Gentes* и *De Incarnatione et Contra Arianos* мена се метод библијске и платоновске апо-рије. Међутим, у својим говорима св. Атанасије истуна као прави библијски теолог, прихватајућу Библију као јединствен документ божанског откровења у борби против Арија.⁴⁹

Он сматра да инкарнација није једина сврха искупења, већ томе доприноси и читав Христов живот. Наравно, св. Атанасије покушава да инкарнацију приближи и платоновском виђењу, а Христову божанску силу и мудрост често цитира према Посланици Апостола Павла упућеној Колосанима. Сматра да је Син Божији рођен од Оца и истоветан с њим (ὁμοούσιος), а не само њему сличан (ὁμοιούσιος).

Упечатљива је иконографија једне слике која сећа на врме ових христолошких распри, позната под називома "Визија Петра Александријског",⁵⁰ где се Христ Емануил јавља Петру Александријском проричући му будуће догађаје с Аријем и забрањујући му да причести тога јеретика, јер је раздерао ризу Господњу која је на небу исткана.

Одлуке васељенских сабора, а посебно Ефеског, Халкедонског, оба Цариградска и Другог никејског, избориле су право на икону мистичног Логоса⁵¹ и његову тројичну хипостазу у ликовним

47 Г. Бабин, *Христолошке распре у XII веку и појава нових сцена у апсидалном декору XII века*, Зборник за ликовне уметности 2, Нови Сад 1966, 19-31, даје широку платформу христолошких борби између класично образоване интелектуалне елите Цариграда, с Јоаном Италом и Нилом на челу, и Цркве. Током синода победила је 1156-1157. теолошка струја с тринитарном догмом и вером ортодоксне да Христос Логос као божански Агнец сам себе приноси једном Богу с недељивим, увек присутним трима хипостазама.

48 R. Veitani, *L'Image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris 1952, 5. Бранчи против Арија парадоксални појам слике и консултанцијалности с Оцсм. Атанасије је допринео излагању идсе откровења непознатог Бога преко Сина који је одсија Оца, а самим тим се указала и могућност приказа слике Бога (Athani., *Or. Contra Arianos*, P.G., 3, col. 328).

49 Are van Haarlem, *Incarnate et Verfassung des Athanasius*, Wageningen 1961, 209 f.

50 О овој иконографској теми основну студију је дао G. Millet, *La Vision de Pierre d'Alexandrie*, Mélanges Charles Diehl II, Paris 1930, 99-115; Ив. Акрабона Жандова, *Видење на св. Петру Александријски у Баларни*, Известја на Балгарски Археол. Институт XV, Софи 1946, 24-36. Ова тема је присутна још у доба Македонске династије, а распрострањена нарочито у доба Палеолога, са акцентом на симболици сухаристје. Упор. А. Grabar, *Un rite de liturgie Constantinopolitaine et ses peintures. L'an de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*, I, Paris 1968, 479-488; такође: Стефан Грозданов, *Визијата на Петар Александријски во живописот на Бозоруджа Периклента (Св. Климент) во Охрид*, Годишен зборник Фил. Фак. Унив. Скопје књ. 8(34), 1982, 115-121.

51 Egon Sendler, *L'Icone, image de l'Invisible, éléments de théologie, esthétique et technique*, Paris 1981, 22-49; Victor V. Byckov, *Die Philosophisch-ästhetischen Aspekte des byzantinischen Bilderstreites*, Byzantinische Bildertreit in Greifswald DDR, 9-1, 2, 1978, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 8-9, ΑΘΗΝΑΙ, 1978-79, 341-353; H. Guillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle*; Idem, *Le synodicon et la doctrine des images*, *Ibid.*, 169-182; Travaux et Mémoires, II, 299-324; Idem, *Aux Origines de l'Iconoclasme: Le témoignage de Grégoire II*, Travaux et Mémoires, Paris 1968, 243-307; Texts Byzantines ad iconomachiam pertinentes in usum academicum edidit Hermann Hennephof, Leiden 1969, 52-91; B. Bernhart Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and The Byzantine Iconoclastic Controversy*, DOP 7, 1953, 3-34; Chr. Walter, *Le souvenir du IIe Concile de Nicée dans l'iconographie byzantine*, E. Boespflug - N. Losky, *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 167-183.

приказима какви су Нерукотворени Христов Мандилион из Едесе, ахиропита из Камулиане⁵² и старозаветна Тројица.

Слику Логоса кога је само чуо Мојсије у несагоривој купини⁵³ (сл. 2), приказивали су византијски уметници у префигури Богородице и Емануила у жбуну на Синају. Мистична реч Божија персонифицирана је у слици Анђела Великог савета⁵⁴ (сл. 3), у Даниловој визији Старца дана⁵⁵ (сл. 4), и визијама Матеја, Исаије, Језекиља.⁵⁶ Јавио се мистично будан у симболичкој слици Недреманог ока (сл. 5), под утицајем текстова Генезе и Физиолога и невидљиво присутан у Хетимасији, Уготовљеном престолу у последње дане.⁵⁷

То исто мистично присуство Божијег Слова сагледавамо заокружено мандорлом у утроби Богородице којој је

52 E. von Dobschütz, *Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899, 102, 158*, 29**; А. Катанский, *Сказания о Нерукотворенном образъ Спасителя въ восточные и западные Христианское Чтении*, 1874, декабрь, 471-516; Carlo Bertelli, *Storia e vicende dell'immagine edessena*, *Paragone* 19, Firenze 1968, 3-37; P. van der Ven, *La pittura e l'agiografia del concilio di Nicee de 787*, Byzantinon, 35-36-37, fasc. I, Bruxelles 1957, 338. Ахиропита из Камулиане ношена је на зидинама Цариграда за време аварске опсаде 626. године (L. Brehier, *Icones non factes de main d'homme*, Revue archéologique, Paris 1932, 77).

53 Кад је Мојсије замолио Бога да му каже своје име како би знао да га саопшти своме народу, Бог је рекао: "Ја сам онај што јест" (Exod., 3, 13), и даље : *Ibid.*, (6, 3): "Ја сам се јавио Авраму Исаку и Јакову именом Ел Шади" (Бог свемогући или грчки Пантократор, односно латински Omnipotens). Упор. E. Dorme, *Le non de Dieu d'Israel*, Revue de l'Histoire des Religions, no. 397, Paris 1952, 10. Приказује се у хришћанској иконографији као Богородица Неопалима купина и као лик Христа-Логоса у жбуну на Синају. Ј. Воронцов, *Икона Богоматери "Купина Неопалима"*, Журнал Мин. Нар. Просвещ. т. 352, 1904, 62-88. У рукописима Јакова Неонаха, који се чувају у Ватикану и Паризу, у жбуну се појављује само лик Христа Логоса. Упор. G. Sterniolo, *Miniature di Omilia di Giacomo Monaco cod. Vat. 1162 e del Evangelario greco Urbinate cod. Vat. urb. 2*, Codices e Vaticanis selecti, ser. minor, Roma 1910, pl. XI; H. Omont, *Miniatures des homélies sur la Vierge du moine Jacques, Ms. g. 1208 de Paris*, Bulletin de la Soc. Fr. de reprod. de Ms. à peintures, II, Paris 1927, tab. X, 1.

54 Вид. белешку 18.

55 Вид. белешку 19.

56 Три главна извора за *Maestas Domini*: Језекиљ, I, 1-28; Јован, Апокалипса, IV, 1-11, и Исаија VI, 2-9; J. Snyders, *The Meaning of the "Maestas Domini" in Hosios David*, Byzantinon XXXVII, 1967, Bruxelles 1968, 143-152; A. Vaillant, *Un Apocryphe pseudo Bogomile, la Vision d'Isaie*, Revue des études Slaves 42, Paris 1963, 109-121; R. Macler, *Les Apocalypses apocryphes de Daniel*, Revue de l'Histoire des Religions 33, 1896, 311; лик Христа из ове визије Данила, VII, 7-22, приказан је на једној од најстаријих синајских икона, али је сигнирана као Емануил (а представљен је Христов лик Старца дана); Weitzmann, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai, The Icons*, Vol. I, *From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton, N.J. 1976, no. 168. Најранији монументални приказ Теофаније у Св. Давиду Солунском, звани Латом, понавља се и на илустрацији Пролога Минијатура; G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Byzantina Vindobonensia XI, Wien 1979, 73; Idem, *An Icon with the "Epanikios" Iymn in the Benaki Museum*, Δελτίου της Χρ. Αρχ. Ετ. Δ. τ. Γ 1981, 85-94. У ту групу икона с Теофанијом спада и Погановска икона, сада у Софји (G. Babić, *Sur l'icône de Paganovo et la Vasilissa Hélène, L'Art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle*, Belgrade, 1987, 57-65). Само се на њој јавља и пророк Авакум, сем Језекиља, с текстом I, 14: "О хоћеш ли оставити људе као рибу морске"; исти, I, 12: "Нећемо умрети, јер ти си га, господе, одредио за суд". О Авакумовом веома експлицитном коментару о Христу Судји у последње дане видети: Dupont-Sommer, *Le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, Revue de l'Histoire des Religions, t. 2 avril 1950, no. 390, 129-171. У параграфу 16, говори се о последњем суду, кад ће судити Господ правде народима и грешнима Израела Ови коментари Авакума на књигу Исаије, исписани на ротулусима, чувају се у манастиру Св. Марка у Јерусалиму.

57 Упор. белешку 20, и Физиолог, "Слово ходњим и летњим створењима", са српскословенског превода Ђорђе Трифуновић, Пожаревац 1973, 18-19.

најављена блага вест,⁵⁸ у сунчаном диску који лебди над престолом Премудрости у апсиди Богородичине цркве у Пећкој патријаршији, где се Маги Бога пореди са Соломоновим престолом.⁵⁹

Легенда о чуду у Влахернама цариградским, тзв. "Обичном чуду", које се догађало свакога петка на литургији, садржи мистерију појаве Логоса на девичанским грудима Богородице Влахернитисе, који нестаје у остале дане недеље.⁶⁰ Ово мистично искуство, а нарочито победа над јересима у току христолошких распри за време Комнена, подстакли су сликаре и коваче новца да слику мистичног Логоса у слави трјано поставе на груди Богомајке као знамење,⁶¹ тај симболични знак божанске победе над грехом и смрћу упућен људима. У прекрасном споменику фреско-сликарства те епохе, у цркви Св. Пантелејмона у Нерезима, небески програм све четири куполе које окружују централни лик Пантократора⁶² посвећен је Христу Логосу у лику Емануила, Старца дана, Анђела Великог савета и Првосвештеника (сл. 6).

- 58 Сцена Благовести је сва прожета мистиком најаве Логоса. Најавио га је весник Бога, Гаврило, а на Богородицу је као сунчани зрак са вечног изворишта Свети Дух просуо своју животворну силу. Расправљајући о православној всри, византијски песник и теолог Јован Дамаскин је овако протумачио мистерију божанске инкарције: "Чим је Дјева пристала, Дух је сишао на њу, очистивши је и давши јој моћ прихватања божанског Логоса, као и моћ рађања. И тада, Премудрост осени силом божанске хипостазе Сина божијег, јединосушног с Оцем, као божански плод, а тело је оживотворено једном душом која је разумна и умна." Међутим, један други песник из V века, Аврамије Ефески, ставља у уста арханђела Гаврила једну необичну недоумицу; јер, пре но што је Арханђео упутио речи блага вести, он је већ угледао Логоса у прозачном пречистом телу Богородице, и запрепастио се што га је претскао онај који га је упутио као весника. Овај архаични текстуални извор срћемо и на икони чудних Устушких Благовести из Третјаковске галерије у Москви. Абрам из Ефеса види у силаску Логоса на девицу неисказану филантропију творчеву. Упор.: В.И. Антонова, Н.Е. Мисва, *Каталог древней русской живописи, опыт историко-художественной классификации, I. Начало XVII века*, Москва 1963, фиг. 19-21. Икона се датира око 1119-1130 год.
- 59 Elen Schwartz, *The Whirling Disc, a possible Connection between Medieval Balkan frescoes*, Зограф 8, Београд 1977, 24-29; М.Татић-Бурић, *Богородица у делу архиепископа Данила II*, научни скуп "Архиепископ Данило II и његово доба", Београд 1987, 47. Jean V. Papadopoulos, *Les palais et les églises des Blachernes*, Thessalonique 1928, 31-37; V. Grumel, *Le miracle habituel de Notre Dame de Blachernes à Constantinople, échos d'Orient*, no. 162, avg.-juin 1931, 138; о иконографији лика Влахернитисе: М.Татић-Бурић, *Врата Слова ка лику и значењу Влахернитисе*, Зборник за ликовне уметности, Нови Сад 1972, 63-88.
- 60 Н.П. Кондаков, *Иконографја Богоматери*, II, С.Пб. 1915, 56-92.
- 61 Упор. М. Татић-Бурић, *Икона Богородице Знамена*, Зборник за ликовне уметности 13, Нови Сад 1977, 3-26.
- 62 Апсолутна Божија власт у времену и простору показује свој континуитет у иконографији приказивања Логоса, Ис., 66, 1: "Небо је Престо твој а земља подножје ногама твојим." На старој синајској икони (Weitzman, *op. cit.*, no. 168), тако је насликан Христ седећ власи као Старац дана, а с натписом Емануил (Дан., VII, 7). Окружују га Херувими (Јез., X, 12) и четири Зодијака (Јез., I, 1). У лику Емануила Бог се појављује међу људима у том најскромнијем људском симболу, као жртва (P.G. 165 D и 168 A). По Кирилу Јерусалимском и Максиму Исповеднику, Логос је и онај који се приноси као жртва (Агнес) и онај који је приноси (Цар царева и Велики архијереј), R. Bornert, *Les conteneurs byzantins de la Divine Liturgie, du VII au XVIe siècle*, Paris 1966, 73-75; вид. и Г. Бабић, *Христолошке распри у XII в., op. cit.*, 11-31, која говори о појави нових сцена "Службе архијереја пред Хетимасијом и Агнесом". Тиме се идеја Христа Логоса спаја у каледиоскопу функција у читавој вечности. Упор. и Thalia Gouma Peterson, *Christ als Ministrant und Priester in Paleologan Program von 1303*, Dumbarton Oaks Papers, 32, 1978, 197-216; Παλαιότου Χριστού, Ὁ Βασιλεὺς καὶ τὸ Ἱερεὺς ἐν τῷ βυζαντινῷ, Κληρονομία 3, 1971, 1-25; В. Пуцко, *Апокрифическая сказания о Христе Перее въ искусстве средновековия*; вид. и капитално дело о Пантократору: Carmelo Capizzi, ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ (Saggio d'esegesi letterario-iconegrafico), Roma 1964, 156-173.

У то исто време, као резултат борбе с јересима, јавља се нова тематика, Служба архијереја пред Хетимасијом и Агнецом (сл. 7), који изражавају највише мистику Логоса у његовој свеprisутности у вечности и садашњости: кроз праегзистентност, мистичну жртву и Страшно судиште.⁶³

LE LOGOS MYSTIQUE ET SON IMAGE

R e s u m é

Dieu s'est apparu à Moïse, sur le Sinaï, par la lumière, le nuage et la ténèbre absolue, en disant: "Je suis celui qui est," donc en se manifestant par la Parole. La raison divine, insaisissable dans sa simplicité infinie, a une approche apophatique du reste des choses. Selon Plotin, le retour du contemplatif de l'Un se manifeste sous des formes multiples.

Dans l'interprétation de Denys l'Aréopagite, celui qui de l'intérieur pouvait voir la beauté de tous ces symboles multiples et dans leur mysticité, pleine de lumière majestueuse, appropriée à Dieu, il le décrit comme n'ayant ni forme ni figure. Tel un bouclier, ces allégories gardent le mystère des yeux profanes. Tels de véritables parents de la clarté, les initiés sont les seuls en mesure d'atteindre la vérité, simple, prodigieuse et transcendante de ces symboles. Le Dieu inconnu apparaît comme le Verbe et la Sagesse, qui sont en Antiquité personnifiés par Athéna, déesse de la Sagesse née de la tête de Zeus, tout comme Rouah, l'esprit de la Sagesse, dans la gnose judaïque, qui sort de la bouche de Dieu. Le Fils de Dieu dans le christianisme est sa Parole et sa Sagesse, alors que dans la gnose s'est Pistis Sophia qui créa tout le monde matériel en quittant la "pleroma".

Le Livre de Sagesse de l'Ancien Testament est la base des composantes mystiques de la "Sophia" divine qui est: "le foyer de la force de Dieu, source de beauté du Pantocrator et magnificence et reflet des œuvres de Dieu". Ainsi d'après le Livre de la Sagesse: "Dieu de la charité, toi qui a créé l'univers avec la parole, qui, aurait pu connaître ta volonté si tu n'avais donné la sagesse, si tu n'avais des cieux envoyé ton Saint-Esprit."

Mystiquement présente dans la Génèse, aux côtés du seigneur dans ses voyages, elle aida Beçalel à construire le Tabernacle, foyer de la sagesse du Dieu. Le parallélisme entre les conceptions judaïques et chrétiennes se voit dans le texte de la Génèse, où dans le Tarum araméen il est dit que Dieu forma le monde avec la Sagesse (Hokmah) alors que ce même mot est traduit dans La Vulgate par: "In Filio creavit".

L'enseignement rabbinique sur la Sagesse de Dieu dans sa sémiotique multiple, n'était pas destiné aux élus, peu nombreux, mais bien au peuple comme consolation. Dans la riche tradition de cet héritage écrit et oral, il n'est pas difficile de voir les contours de l'image du Christ en tant qu'image mystique de Dieu Parole et Sagesse, Ange du Grand ministère, Vieillard du jour, à l'œil lucide et même en tant que Sainte-Trinité.

63 "Господ на невенс оуготова престолаъ свои и царство егивъ всѣмъ шладаеть." Великии Спормникъ всѣхъ стирихъ и пѣненъ духовнахъ в. недѣлнхъ праздницихъ господскихъ и погородничнихъ знаже и нарочитѣмъ святѣмъ, въ Новомъ Садѣ, 1913, 15. О уготовљеном престолю вид. студију: P. Durand, *Etude sur l'Elinasia*, Chartres 1867, и Th. von Bogary, *Zur Geschichte der Hetoimasie*, Akten des XI Inter. Byz. Kongress, München 1960, 58-61; A. Allöldi, *Die Geschichte des Thronabemacels*, La Nouvelle Cl'o, Bruxelles 1950, 537-566; G. Babić, *Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle*, Frühmittelalterliche Studien 2, Berlin 1968, 368-386.



2. Ватикан, Библиотека. Palat. gr. 381, мини-
ятура, XII век



1. Милано, Амброзијана, Беседе Јована Златоустог, *Suppl. gr. 172, fol. 263*



3. Охрид, црква Богородице Перивленте, XIII век, Лиџео Великог савета



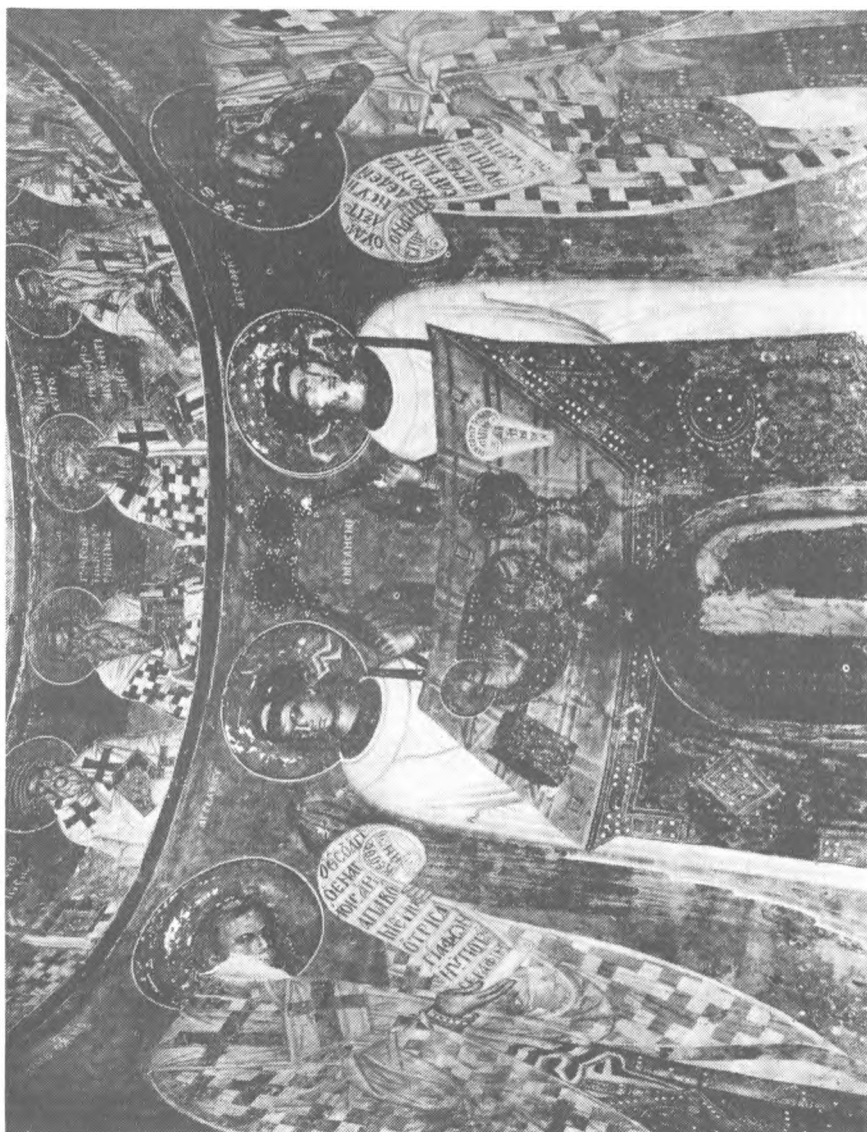
4. Минхен, Српски псалтир, XIV век, fol. 97 v. Илустрација Ис. 76, 2-3, Ветхи Демни с Емануилом



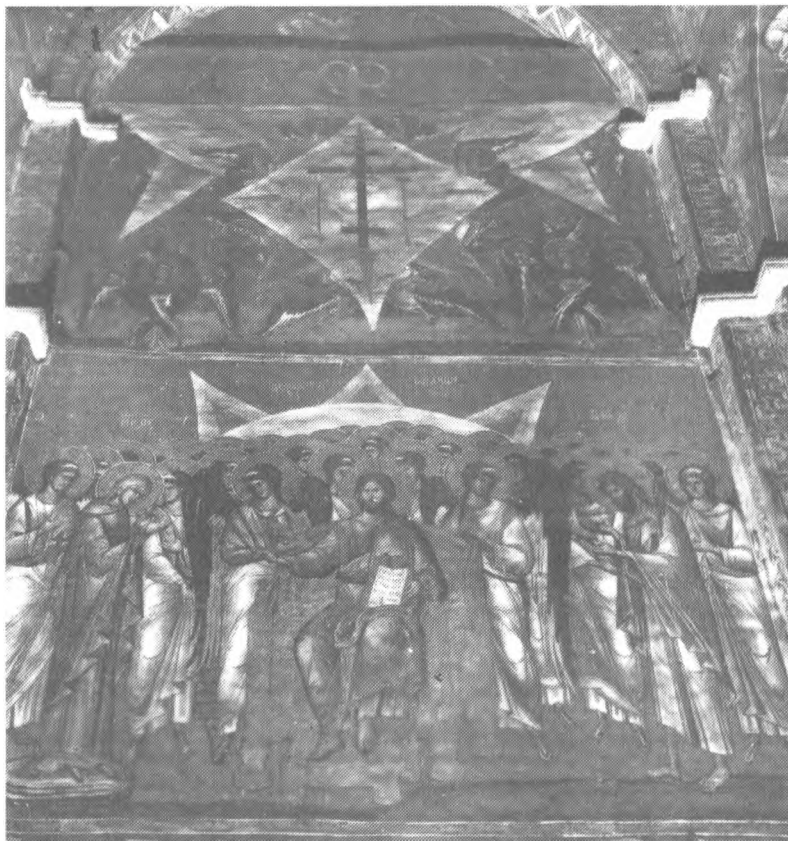
5. Беренде, фреска, XIII век, Недремано око



6. Лесново, фреска, XIV век, Христос свештеник



7. Андрејаш, фреска, XIV век, Служба ангелу



8. Дечани, фреска, XIV век, Страшни суд, детаљ