

**Владан Таталовић**

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

e-mail: vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

**„СА ДЕСНЕ СТРАНЕ СИЛЕ“ (МК 14, 62):  
ИЗРАЗ СИН ЧОВЕЧИЈИ (Ο ΥΙΟΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ)  
У ЕВАНЂЕЉУ ПО МАРКУ\***

**Апстракт:** Радом се истражује улога израза *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* у Еванђељу по Марку. У првом делу рада дата су методолошка полазишта и размотрени правци у откривању значења која су непосредно претходила делатности Исуса Христа и настанку најстаријег синоптичког текста. У другом делу испитане су изреке еванђеља које садрже истраживани израз. Оне су подељене према опису активности Сина Човечијег у три групе: есхатолошке, страдално-васкрсне и земаљске. Радом се показује да истраживање улоге израза *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* у једном канонском еванђељу не може бити исправно изведено без уважавања његове приповедне равни, односно да овај израз има битну улогу у Марковом приповедању о Исусу Христу, Божијем Сину (1, 1).

**Кључне речи:** Син Човечији, Син Божији, Исус Христос, Еванђеље по Марку, Нови Завет, Стари Завет, пророк Данило, апокалиптичка књижевност, новозаветна наука

**Увод**

Када се у савременој егзегетској литератури тврди да Еванђеље по Марку приповеда о Исусу Христу, Сину Божијем, ова тврдња проистиче из познатих и доказаних увида у литерарне и богословске поступке еванђелисте у прагматичном тумачењу Исусовог идентитета.<sup>1</sup> Радња Маркове приповести почиње експлицитном објавом у првом (насловном) стиху: „*Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]*“ (1, 1) и тече до христолошког сажетка књиге који на Голготи исказује представник римске империјалне власти (15, 39): „*Ἀληθὴς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.*“<sup>2</sup> Између те две тачке, кроз све епизоде еванђеља, почев од силаска Духа (1, 10)<sup>3</sup> и гласа на Јордану: „*Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ*

\* Овај рад је настао у оквиру научноистраживачке делатности Православног богословског факултета Универзитета у Београду, коју подржава Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

<sup>1</sup> Више видети: Schnackenburg 1997, 49–56; Gnilka 1999, 126–129; Collins 1999; 2000; Драгутиновић 2004; Schnelle 2007, 376–382, 385 и даље; Collins–Collins 2008, 126–134.

<sup>2</sup> Gnilka 1979, I 26.

<sup>3</sup> У Старом Завету, изливање Духа повезано је са харизмама вођства (Суд 3, 10; 1Сам 16, 13; Ис 11, 1–9) и пророковања (Мих 3, 8; Нем 9, 30). Марков извештај о крштењу Исуса Христа ослања се на Исаијин текст (61, 1–2 [LXX]), који повезује обе харизме: „*Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτους ἄφρων καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀναπαλῶσεως παρακαλέσαι πάντα τοὺς πενθοῦντας.*“

ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα!“ (1, 11; уп. 9, 7),<sup>4</sup> па даље, кроз Исусову делатност, током које нечисти духови објављују: „Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ!“ (3, 11; уп. 1, 34; 5, 7), цело дело одише темом Божијег синовства у Исусу Христу.<sup>5</sup> Већина савремених познавалаца Марковог текста, који је највероватније био упућен римским хришћанима,<sup>6</sup> сматра ову тему основним оруђем хришћанске реконструкције месијанског сценарија у античком јудаизму и тиме осномом једне социолитерарне педагогије у друштву које је било одређено принципима римског империјализма. Учећи се потпуно новој, откривеној стварности Божијег синовства у Исусу Христу, Маркови читаоци напредују путем хришћанског учеништва.

С обзиром на приоритет титуле Син Божији у оваквој литерарној и богословској поставци, овим радом се жели одговорити на питање о употреби израза *син човечији* (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) у истом опсегу. Три разлога чине ово питање релевантним. Прво, ако статистика каже да синоптичка еванђеља – међу којима најпре Марково, као вероватно најстарије – са Исусом најчешће повезују израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, наводећи га више од 60 пута, зашто онда тај израз – а не ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ – нема приоритет у синоптичком предању, то јест у Еванђељу по Марку? Друго, ако патристичка егзегеза на мотиву синовства гради семантичку комплементарност титула Син Божији и Син Човечији,<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Основу овог исказа чини стих Пс 2, 7 (υἱὸς μου εἶ σύ...), са којим је повезано пророштво о Израиљу (2Сам 7, 14; уп. 4Q174 1, 11). Термин ἀγαπητός може потицати из епизоде о Авраамовој жртви (Пост 22, 2): „Δαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ἰσαακ...“, или из дефтероисаијанске традиције о Слуги Божијем (Ис 42, 1) – у којој ἐκλεκτός одговара ономе ἀγαπητός: „Ἰακὼβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμωμαι αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει.“

<sup>5</sup> Осим на наведеним местима, Еванђеље по Марку назива Исуса Сином Божијим још четири пута (1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7). Томе треба додати и места у којима је такво називање непотпуно, али значењски исто: парабола о виноградарима (12, 1–12) користи термин υἱὸν ἀγαπητόν (12, 6), апокалиптичко упозорење на „онај дан и час“ пише само ὁ υἱὸς (13, 32), а првосвештеник на крају пита Исуса (14, 61): „Σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;“ Варијабилно читање у првом (насловном) стиху – „Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]“ (1, 1) – узроковано је неусаглашеношћу између преписивача који су сматрали да титулу Син Божији треба одмах истаћи као теолошки циљ еванђеља, с једне стране, и преписивача који су сматрали да титула Син Божији, сходно приповедној христолошкој концепцији еванђеља, треба да дође до изражаја у каснијем делу радње (уп. 15, 39).

<sup>6</sup> Уводна питања видети у: Драгутиновић 2010, 175–184.

<sup>7</sup> У патристичкој егзегези израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου коришћен је као доказ људске природе Христове и стога често припада христолошким полемикама. Правила грчког језика и културна дистанца према семитском свету потакла су Јустина Философа да генитив „(τοῦ) ἀνθρώπου“ прочита као сведочанство Исусовог биолошког порекла (Dialogus 100, PG 6.709B–C), а да Дан 7, 13 сматра пророштвом о парусији оваплоћеног Бога (Dialogus 31, PG 6.540B–541D). Исто су размишљали гностички писци II века, према којима је Исус „Син Човека“ или гностичког бога Антропоса (Иринеј, *Adversus haereses* I 12, 4; PG 7a.575B). Следећи Павлову мисао о Новом Адаму (Рим 5, 12–21; 1Кор 15, 21–22.45–49), Иринеј је сматрао да је постајање Сина Божијег Сином Човечијим предуслов за постајање сина човечијег сином Божијим (*Adversus haereses* III 19, 1; PG 7a.939B). Генитив који су гностици погрешно разумели Иринеј је користио као антидокетску потврду Христовог рођења од жене (Дјеве) (*Adversus haereses* III 22: 1; PG 7a.955C–956A–C). Код обојице ових и других грчких отаца приметно је, дакле, одступање од новозаветног одређеног у корист неодређеног облика. Трагове таквог прилагођавања израза схватању човештва оваплоћеног Сина видни су још код Игнатија, који је Ефесцима писао о сабирању „ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυεὶδ τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ“ (Еф 20, 2; PG 5.661A). Такво значење следи и српско решење: уместо буквалног превода (син човеков), синтагма *син човечији* саопштава свеукупност људског у ономе на кога се примењује. Могуће је да је оваквом схватању допринело одсуство чланова у језику латинских отаца, код којих је *filius hominis* истовремено имао улогу титуле и

указује ли то на њихову битну сарадњу у Марковој приповести? И треће, ако израз син човечији не прате објашњења, него га искључиво користи Исус,<sup>8</sup> ослањајући се, засигурно, на значења позната његовим слушаоцима и Марковим првим читаоцима, онда је такође важно запитати се о каквим се значењима ради, односно како се израз  $\acute{\omicron}\ \nu\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  уклапа у наративну христологију најстаријег синоптичког текста.

### Полазишта

Израз  $\acute{\omicron}\ \nu\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  јавља се укупно петнаест пута у Еванђељу по Марку. Најпре се за њега чује у Капернауму, у Исусовим тврдњама да „Син Човечији има власт да опрашта грехе“ (2, 10) и да је „господар и од суботе“ (2, 28). Затим се среће у помени „синовима човечијим“ о неопростивости хуле на Духа Светог (3, 28). До средине еванђеља се затим не помиње, после чега се појављује у два контекста: у Исусовим најавима страдања и васкрсења (8, 31; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 14, 21.41) и његовим предвиђањима парусије (8, 38; 13, 26; 14, 62).

Изузме ли се уопштено означавање људи у стиху 3, 28, улога израза  $\acute{\omicron}\ \nu\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  у преосталих четрнаест изрека може се разделити у три групе.<sup>9</sup> Та подела, која приказује земаљске, страдално-васкрсне и есхатолошке активности Исуса Христа као Сина Човечијег, послужиће и структури овог разматрања. Међутим, у односу на сличне студије којима та подела углавном служи ради функционалнијег продора ка залеђима истраживаног израза, овде ће у оквирима том поделом одређене структуре рада бити уважавана и *приповедна раван* Еванђеља по Марку. У складу са уочавањем значаја синхроног приступа у новијој егзегези и његовим преовладавањем над дијахроним тумачењем библијског текста, логично је, дакле, претпоставити да би се уважавањем те равни могли открити кључни нивои улоге и значења израза *син човечији* у Марковом тумачењу Исусовог идентитета. Ипак, једним оваквим радом не може се обухватити целокупан приповедни свет Марковог дела. Због тога је неопходно поставити одређена ограничења. Укорененост израза *син човечији* у религији и култури античког јудаизма, као и прагматична примена еванђеља у раној Цркви, упућују на две координате у којима ће поменута раван бити третирана. Прво, будући да се тумачење Маркове приповести у задатим тачкама не може извести без уочавања њихових подтекстова (интертекстова), потребно је установити која то главна значења израза *син човечији* претходе времену Исусове, односно Маркове делатности. У таквом поступку, специфичност новозаветне (Маркове) употребе истраживаног израза такође захтева проницање у контексте у којима

---

синонима за људску природу Исуса Христа. Тертулијан, примера ради, пише: „[H]unc missum a Patre in virginem, et ex ea natum hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum“ (Adversus Praxean 2, PL 2.157A). Уласком израза *filius hominis /  $\nu\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$*  у халкидонски догмат (PL 54.767B–C) и семантичко повезивање са изразом *filius deus /  $\nu\acute{\iota}\acute{\omicron}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$*  показује се да је реч *син*, према правилу размене својстава (*communicatio idiomatum*), попримила значење истог односа: у једноме Сину садржане су две природе – божанска (*deus/ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$* ) и људска (*hominis/ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$* ). Примена овог схватања јасно је заступљена у мисли Јустина Поповића, који одговара на питање зашто је Исус себе звао Сином Човечијим: „Требало је да Он, који је узео на Себе да уништи грех и спасе човека од смрти, постане човек, што је и постао, да би грех био сатрвен човеком и човек се спасао смрти. Логос је ради тога постао човек, и Син Божји – Сином човечијим, да би човек, сјединивши се са Сином Божјим и добивши усиновљење, постао Сином Божјим“ (Поповић 2004, 19).

<sup>8</sup> Осим у два случаја, која иначе излазе из оквира Еванђеља по Марку: у једном реторичком питању Јудеја упућеном Исусу (Јн 12, 34) и последњем узвику архиђакона Стефана (Дап 7, 56).

<sup>9</sup> Bultmann 1979, 61.

су досадашња проучавања откривала и користила његова значења. Полазећи од чињеница добијених на овакав начин, мање или више објективан, у све три групе изрека се могу одредити границе у којима је еванђелист користио израз *син човечији*. А друго, приповедну раван Еванђеља по Марку неопходно је посматрати на прагматичном (reader-response) нивоу, зато што њен јасно постављени циљ интеракције са читаоцима сугерише и прагматичну употребу једног тако важног израза као што је то ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Егзегезом све три групе изрека биће показано да ова синтаagma има битну улогу у Марковом наративном приказу Исуса Христа [Сина Божијег] (1, 1).

### Залеђа и значења

О залеђу и значењима израза *син човечији* у јудејској и хришћанској теологији написано је мноштво радова и расправа. Оно је такво да и подухвати његове систематизације могу имати научни ниво.<sup>10</sup> Свеобухватног решења нема зато што на настанак и трајање научног проблема утиче више фактора.<sup>11</sup> Слично стању у области „Исус историје“, и овде се обиље комплексних питања и чињеница меша са утицајем различитих научних и културних фактора и тиме константно усложњава одговор на питање које је још ономад било постављено Исусу: „Ко је тај Син Човечији?“ (Јн 12, 34).

У истраживањима се често полази од интертекстуалног односа новозаветних стихова са Даниловим виђењем есхатолошког суда (Дан 7, 9–14), у којем битну улогу игра антропоморфна небеска појава – „као син човечији“ [МТ: כְּבֶרֶךְ שֵׁן; LXX: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου] (Дан 7, 13). Ако би се морало бирати међу више таквих места у синоптичком предању, онда би одјек Даниловог текста у завршетку Исусовог саслушања пред Синедрионом морао имати приоритет. На то указује спој круцијалног значаја ове епизоде у радњи еванђеља са скоро експлицитним цитатом Дан 7, 13 у Исусовом одговору на питање првосвештеника да ли је саслушавани заиста „Христос, Син Благословенога“ (ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ):

„Ἐγὼ εἶμι, καὶ ὤψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθημένον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ“ (Мк 14, 62 и пар.).

Као што се примећује, одмах после потврдног одговора на постављено питање следи Исусово упозорење на неминовност есхатолошке победе (саслушаваног) Сина Човечијег. Иако је конструкција „τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου“, у улози објекта, у трећем лицу, уважавањем осталих новозаветних изрека са истим изразом увиђа се да Исус овде (као и другде) говори о себи као Сину Човечијем. Оваква, специфична и ексклузивна употреба термина ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου у канонским еванђељима, које нема у другим новозаветним текстовима, исповедањима вере и осталим сведочанствима ранохришћанске теологије, служи као аргумент у различите сврхе. С једне стране, ексклузивно учешће израза *син човечији* у Исусовом тумачењу сопственог послања (идиолекту)<sup>12</sup> отворило је врата научној проблему у вези са његовим објашњењем. Сходно основној поставци теме „Исус историје“, и новозаветни израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου функционише као простор учитавања различитих поимања Исусове личности и мисије заснованих на субјективним

<sup>10</sup> Видети: Black 1962–1963; Colpe 1969; Nickelsburg 1992; Burkett 1999; Müller 2008. Hurtado–Owen 2011.

<sup>11</sup> Видети: Таталовић 2012.

<sup>12</sup> Hurtado 2003, 292–293.

усклађивањима чињеница са различитим богословским и научним становиштима.<sup>13</sup> Тако је, на пример, претпостављано да се Исус у цитираном стиху ипак није самостално ослонио на Данилов текст – зато што то не би одговарало начину на који је (скромни) Назарећанин, према процени неких, разумевао своје послање у Израилу – него да је рана Црква позивањем на овај текст накнадно имала потребу да илуструје и докаже Исусову есхатолошку улогу.<sup>14</sup> Овакви увиди су ипак веома хипотетични, а по предложени рад нису релевантни и зато што се текст еванђеља овде посматра као завршено књижевно дело. С друге стране, израз *син човечији* у еванђељима не би тако доследно остао „у устима Господњим“ (*im Munde des Herrn*) да раној Цркви није била важно да сачува сећање на његову такву – ексклузивну и специфичну употребу. Исус назива себе Сином Човечијим, а шта под тиме разумева у радњи Еванђеља по Марку, остаје да буде одгонетнуто на основу чињеница. До тада је довољно знати да се овим самоназивањем у одређеним приликама јасно доводи у везу са небеском антропоморфном појавом коју је раније био описао пророк Данило.

Будући, међутим, да Исусово ослањање на текст Дан 7 није једино у доба античког јудаизма и хришћанства, него да припада мрежи сличних алузија и цитата у интертестаментарној књижевности, апокалиптичко залеђе новозаветног израза *син човечији* мора бити шире од библијског. Значајан број истраживања показује да је текст Дан 7 утицао на развој апокалиптичке традиције о антропоморфном Божијем сараднику у есхатолошком суду – Сину човечијем.<sup>15</sup> Ми смо већ указали на почетак ове традиције у масоретском тексту Данилове књиге,<sup>16</sup> као и на њен потоњи развој у Септуагинти.<sup>17</sup> Преводилачка решења Седамдесеторице показују да грчки текст Дан 7 не прати верно арамејски предлогак, него да у приказивању ове репрезентативне и корпоративне (а не само колективне) фигуре бива усклађен са унапредовалим теолошким концептом у којем, поред Божијег трона, тријумфује месијанска прилика божанског статуса. Прихвати ли се затим и да су делови Прве (Етиопске) Енохове књиге названи Књигом параболâ (1Ен 37–71) и инспирисани грчким текстом Дан 7<sup>18</sup> настали до средине I века хришћанске ере, онда је постојање овог концепта изгледније и, одатле, релевантно за проучавање залеђа новозаветног израза *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.<sup>19</sup> Овој претпоставци у прилог иде месијанско тумачење Дан 7, 13 у претхришћанској рабинској традицији (нпр. Тарг. Пс

<sup>13</sup> Слично односу између Исуса историје и Христа вере, манифестованом кроз *Vita Jesu* литерарне форме (о чему видети: Таталовић 2010а–б), немачки егзегети XIX века продуковали су различита схватања Сина Човечијег: од оног савшеног, идеалног човека (*Idealmensch*) (Luthardt 1852–1853, I 350), до униженог и презреног (превод са нем. В. Т.): „Он је желео да буде Син Човечији, а не Син Божији... Насупрот Месији, који се појављује са земаљском силом и славом, успостављајући царство земаљске вере и светске власти, он је желео да буде само човек у једноставном, скромном смислу, оном који сасвим припада концепту човека као таквог; човек у најаутентичнијем и најширем смислу као онај коме ништа није страна ни далеко...“ (Baug 1860, 280). Према Штраусовом мишљењу, Исус је овим изразом у различитим контекстима исказивао различите начине саморазумевања (Strauß 1835–1836, I 576).

<sup>14</sup> Schnackenburg 1997, 59. У основи овог схватања стоји давна тврдња немачких егзегета, какву је, на пример, изнео Вилхелм Бусе, да су новозаветне изреке о Сину Човечијем продукт ранохришћанске теологије (Bousset 1913, 111), а не реч (историјског) Исуса (Христа).

<sup>15</sup> Ради семантичког разликовања ове фигуре од новозаветне, примењено је правописно обележје: док је писање другог конституента у њеном имену изведено малим почетним словом – Син човечији, означавање новозаветног Сина Човечијег изведено је са оба велика почетна слова.

<sup>16</sup> Видети: Таталовић 2017.

<sup>17</sup> Видети: Таталовић 2018.

<sup>18</sup> Видети: Таталовић 2016.

<sup>19</sup> Видети: Таталовић 2012, 22–25.

80), као и чињеница да је његов постепени нестанак у каснијим вековима највероватније био узрокован јеврејским противљењем развоју истог тог тумачења у хришћанству.

О томе шта Еванђеље по Марку постиже кроз апокалиптичко залеђе израза *син човечији*, биће више речи у наредном делу рада. На овом месту треба приметити да је лоцирањем тог залеђа обављен само део посла, јер значење израза укључује и оригинални мотив страдања и смрти који је апокалиптичком залеђу стран. Ова чињеница додатно је утицала на промену перспективе у истраживању, доприневши њеном „спуштању на земљу“. Тако је на основу употребе синтагме син човечији у библијској књижевности закључено да би залеђе могао чинити јеврејски израз  $\text{בן־אדם}$  (LXX:  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$ ), заступљен у Божијој легитимацији Језекиљеве пророчке службе (уп. Јез 2, 1). Називајући себе тим изразом, Исус је градио на утицајном пророчком узору и тако стицао легитимитет у пророковању о кључним темама као што су разорење Јерусалима и обнова Израила (уп. Јез 4; 7; 10; 22; 40–48). При томе, репрезентативности обе пророчке фигуре, и Језекиљеве и Исусове, доприносио је, најшире речено, колективизам поетског синонима за припадника људског рода (уп. Мк 3, 28).<sup>20</sup> Сустицање Божије величине и људске ништавности у *сину човечијем* чини овај израз репрезентативним простором Божијег откривења и погодним називом за носиоца пророчке службе. Његов колективни, односно корпоративно-репрезентативни аспект одговарао је смислу Исусове спаситељне делатности, а томе је такође доприносила способност арамејске варијанте израза –  $\text{בן אדם}$  (א) – да собом укључи говорника.<sup>21</sup> Одатле су неки истраживачи истицањем идиоматске стране синтагме  $\acute{\alpha} \nu\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$  умањили значај њеног титуларног значења.<sup>22</sup> Штавише, поједини заступници таквог схватања сматрали су месијанско-апокалиптичку интерпретацију Дан 7, 13 „великом грешком науке“, а новозаветни термин *син човечији* само варијантом [Исусове] личне заменице ( $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega}$ ), која је због наводно погрешног тумачења изворне арамејске конструкције буквално преведена на грчки језик.<sup>23</sup>

Целовит одговор на иницијално питање о залеђу новозаветног израза *син човечији* није постигнут ни овим „спуштањем на земљу“, које је, као што се примећује, такође плод прилагођавања „Исуса историје“ једном специфичном интелектуалном и духовном контексту. Чињеница је да су Еванђеља ипак задржала овај израз, и то (најчешће) у одређеном виду, за разлику од (ван)библијских предлогака. О његовом

<sup>20</sup> У литератури се као доказ овог становишта најчешће наводе јеврејски поетски паралелизми који изразом *син човечији* означавају људски род (уп. нпр. Бр 23, 19; Јов 16, 21; 25, 6; 35, 8; Пс 8, 4; 80, 17; 146, 3; Ис 51, 12; 56, 2; Јер 49, 18.33; 50, 40; 51, 43). Најбољи пример тог паралелизма сачуван је у Пс 8, 4–5, где се реч *човек* ( $\text{אדם}$ ) и израз *син човечији* ( $\text{בן־אדם}$ ) користе у циљу истицања контраста између људске слабости и смртности, с једне, и Божијег дара таквом људском стању, с друге стране: „Шта је човјек, те га се опомињеш, или *син човјечији*, те га полазиш? Учинио си га мало мањег од анђела, славом и чашћу вјенчао си га.“ Ово место користи апостол Павле (Јев 2, 6–9), истичући, индиректно, да је Исус – Син Човечији – „због страдања све до смрти“, као и да је он „овенчан славом и чашћу, да би по благодати Божијој окусио смрт за све“ (Јев 2, 9). Видети: Marcus 2003; такође: Јовановић 2019, 93.

<sup>21</sup> Испитавши широк опсег арамејских извора, Вермес је показао да је арамејски израз  $\text{בן אדם}$  у Исусово време поред општих значења (човек, неко, свако) могао имати улогу личне заменице првог лица једине (ја) (Vermes 1967, 321; 1973, 163 и даље). О арамејским основама еванђелских текстова такође види: Casey 1998, 76–79, 83–88; 2002, 53–56.

<sup>22</sup> У науци се данас утицајни рад норвешког библисте Рагнара Лајвестада (Leivestad 1971–1972) сматра значајном артикулацијом мишљења значајног броја западних истраживача из друге половине прошлог столећа о томе да порекло новозаветног Сина Човечијег не треба тражити у апокалиптичким предањима јудаизма, већ у теологији ранохришћанских заједница.

<sup>23</sup> Casey 2007, 315.

значају за теологију раних хришћана говори и то што није враћен у личну заменицу, као и што уместо њега није коришћена реч *човек* (ὁ ἄνθρωπος). Осим тога, проучавање сваке од ових димензија, и титуларне и идиоматске, често је априорним истицањем једне у односу на другу предодређивало успостављање односа између залеђа и значења израза *син човечији* у еванђелским текстовима. Иако се између патристичке и модерне егзегетске мисли не може успоставити еквивалентан однос, у отачкој егзегези ствари стоје другачије. Црквени (канонски) приступ библијском тексту и приоритет генеалогског разумевања израза ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου отклонили су сваки могући сукоб у његовом тумачењу. Средишњи мотив оваплоћења обједињавао је све нијансе значења у самоназивању Исуса Христа Сином Човечијим, при чему је ово самоназивање осветљавано свеукупном благовешћу спасења у којој је Данилово пророштво о парусији заузимало важно место. У каснијем развоју хуманистичких дисциплина, историјска и филолошка истраживања постајала су оруђа професионалног сукоба,<sup>24</sup> због чега су у модерној егзегетској науци – према принципу *pro et contra* традицији – завладали табори присталица и противника титуларног тумачења израза ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Тако се и у овој области често пројављивао сукоб римокатоличке и протестантске теологије: док су једни били ближи патристичком вредновању Дан 7, 13 као пророштва о есхатолошкој слави оваплоћеног Сина, други су истицали превиђену, „земаљску“ перспективу Сина Човечијег, скромног, пожртвованог пророка, човека Исуса.

У сваком случају, домети досадашњих истраживања не могу се занемарити, нити одбацити једноставним позивом на црквену традицију. Начин на који би се могла успоставити мање или више објективна равнотежа између залеђа и значења израза *син човечији* у једном еванђелском тексту може се постићи давањем простора његовој литерарној (приповедној) равни. Полазећи од претпоставке да је значење истраживаног израза уобличено стварањем оригиналне повести о Исусу Христу, Сину Божијем, какву је, на пример, изнедрио еванђелист Марко, као и да она представља темељан израз вере у заједници у којој настаје, то онда у приповедној равни тог наративног дела и њоме задатим границама треба сагледавати сустицање и преплитање различитих залеђа израза *син човечији*. На тај начин би се избегла методолошка замка учитавања претпоставки о идиолекатској употреби синтагме ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου у Исусовом тумачењу сопственог послања, која је често била слабост ранијих истраживања у овом домену. Истовремено, не би дошло до одступања од црквеног предања, јер су текстови еванђеља изрази вере ранохришћанских заједница. Кренућемо са анализом групе есхатолошких изрека у Еванђељу по Марку, зато што се оне, како је већ речено, ослањају на одређени, старозаветни текст, и тиме сугеришу одређена (позната) значења.

### Есхатолошки Син Човечији

Све три изреке из ове групе (8, 38; 13, 26; 14, 62) користе се текстом Дан 7, 13 и тиме се придружују спектру његових одјека у јудејској и хришћанској апокалиптици. О значају прве изреке говори њено учешће у кључном преокрету радње еванђеља, до којег долази када Исус ученицима открије своју неочекивану месијанску будућност.<sup>25</sup> Наиме,

<sup>24</sup> Видети: Rummel 2000, 30–49.

<sup>25</sup> У науци се епизода Исусовог месијанског откривања ученицима (8, 27–38) сматра тачком преокрета радње Еванђеља по Марку. Први део радње почиње насловом књиге која жели да приповеда о Исусу Христу [Божијем Сину] (1, 1) и завршава се Петровим признавањем Исуса за Месију (8, 29), док друга половина почиње откривењем страдања, смрти и васкрсења Сина Човечијег (8, 31) и завршава се признавањем распетог Исуса за Божијег Сина од стране римског

одмах после Петровог признања Исуса за Месију (8, 29) и корекције тог признања откривењем страдања, смрти и васкрсења Сина Човечијег (8, 31–33), шири аудиторијум – а то је „народ са ученицима“ (8, 34) – бива поучен крстоносној стварности учеништва (8, 34–38). Завршна опомена тог поучавања уводи есхатолошку димензију и даје свему радикалан тон: „Јер ко се постиди мене и мојих речи у роду овоме прељуботворном и грешном, и Син ће се Човечији постидети њега кад дође у слави Оца својега са светим анђелима“ (8, 38). Цитирани стих говори две битне ствари. Прво, увођењем есхатолошке димензије довршено је дефинисање месијанизма (8, 27–33). Иако ће се одвијати на неочекивани начин, деловање Исуса Месије ипак неће бити окончано нужним (8, 31: δεῖ) одбацивањем, страдањем и смрћу, па ни васкрсењем, него поновним доласком (уп. 14, 62). А друго, аудиторијум слушалаца (читалаца) није без основа позван на радикалан пут крстоносног учеништва, него им откривена победа (за њих) страдалог и васкрслог Сина Човечијег служи као пресудни мотив за прихватање тог пута. Зато се Исус пред Синедрионом – или „у роду овоме прељуботворном и грешном“ – неће одрећи себе ни Оца свог, него ће подсетити на своју коначну победу, односно на есхатолошку појаву – Сина Човечијег (14, 62).

Из изложеног се примећује да израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου има посебан значај за Исусове ученике и тиме читаоце Еванђеља по Марку. Међутим, ни овај значај ни месијанско значење израза не би имали смисла да њиме није дато тумачење Божијег синовства у Исусу Христу. О томе говори однос све три есхатолошке изреке према Даниловом виђењу Божијег суда (Дан 7):

1) Додељујући Сину Човечијем мотив есхатолошког стида који је раније припадао само Богу,<sup>26</sup> стих 8, 38 одражава битан напредак у односу на библијску књижевност. Исус се, дакле, неће постидети (само) оних који су се одрекли Бога, него првенствено оних који су се постидели њега, есхатолошког женика (уп. Мк 2, 19). Овај поступак прати манир проширивања есхатолошког суда са Старог Данима (Дан 7, 10) на Сина човечијег у апокалиптичкој литератури (уп. 1Ен 45, 62), којим су му приписивана божанска својства. Еванђелист томе додаје два битна мотива даниловске традиције. Долазак „у слави Очевој“ значи да Син Човечији неће примити есхатолошку славу (уп. Дан 7, 14), него да у њој већ учествује. Овај детаљ указује на божански статус долазаће фигуре, јер космичка објава славе Господње чини главну есхатолошку наду античког јудаизма.<sup>27</sup> Учешће светих анђела у есхатолошком доласку такође алудира на служење и стајање „тисуће тисућа ... и десет тисућа по десет тисућа“ пред Старим Данима (Дан 7, 10) и тиме заокружује божанску појаву Сина Човечијег.<sup>28</sup>

2) Сличним схватањем одише и друга изрека, у контексту мале апокалипсе (Мк 13). Знаци свршетка света, после велике невоље (13, 19.24), окончаће се доласком Сина

---

војника на Голготи (15, 39). Прва половина еванђеља, дакле, приказује Исуса као способног да чини моћна дела, док друга приказује његово страдање у синовској послушности Богу (Rhoads–Michie 1982, 48–49; такође видети: Гулјевећ 2008, 237 и даље). Уже гледано, радња се може поделити у три целине: прва говори о Исусовој јавној служби у Галилеји и око ње (1, 1 – 8, 21), друга приповеда о Исусовом путовању са ученицима за Јерусалим (8, 22 – 10, 52), а трећа извештава о дешавањима у самој престоници. Свака од ових целина такође је одређена различитим областима Исусове делатности.

<sup>26</sup> Мотив Божијег стида због идолопоклонства Израиља и његових верских вођа једна је од честих тема у пророчкој књижевности: Ис 42, 17; 44, 9–11; 45, 16–17.24; Ос 10, 6; Јер 2, 26–28.

<sup>27</sup> Уп. Ис 35, 2; 40, 5; 60, 2; 4Јез 16, 12; 1Ен 25, 3–4; 27, 3–4; ПсСол 17, 31.

<sup>28</sup> Заједно са Дан 7, подтекст стиха Мк 8, 38 вероватно чини и Захаријин опис Јахвеовог доласка у дан Господњи (Зах 14, 1) „са свим светима“ (14, 5) ради спасења Јерусалима и зацарења над свом земљом (14, 9). Видети: Leim 2013, 223–224.



Човечијег „ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης“ (13, 26). Он ће тада помоћу својих анђела сабрати изабране (τοὺς ἐκλεκτοὺς) „од четири ветра, од краја земље до краја неба“ (13, 27; уп. 13, 20.22; 1Ен 38, 2; 4Јез 13, 12–13; 2Бар 72, 2). Ова изрека успоставља битну равнотежу са претходним и опомињућим описом Сина Човечијег: упозорење на есхатолошки стид због отпадништва сада је употпуњено обећањем сабирања и спасавања верних. Истовремено, Син Човечији, у директнијој алузији на Дан 7, 13–14 него у претходној изреци, чини што и Бог.<sup>29</sup> Право сабирања изабраних у јудаизму, које је искључиво припадало Вишњем, сада припада и њему. Он ће у последњи дан сабрати изабране (13, 27), ради којих ће Господ скратити време (Мк 13, 20; уп. 1Ен 62, 14).

3) Трећи и најважнији логион ове групе, а уједно и последњи са изразом *син човечији* у Еванђељу по Марку, изречен је пред Синедрионом (Мк 14, 62). Исусов одговор првосвештенику прецизира однос титуле Син Божији (Благословенога) и израза ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, повезујући Дан 7, 13 са Пс 110, 1: „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.“ Овај стих псалма Исус је претходно користио у расправи са књижевницима о идентитету Месије (12, 35–37). Међутим, у односу на претходно скривање идентитета (уп. 1, 11.13; 3, 11; 5, 7; 9, 7), он о њему сада отворено говори. Употреба Пс 110, 1 представља главно изненађење за аудиторијум, јер је тим стихом исказано схватање о божанском пореклу Месије, којег се антички јудаизам строго чувао.<sup>30</sup> За хришћане је Исус – Син Божији – који седи са десне стране Господа (силе) и који ће доћи као Син Човечији.<sup>31</sup> У ушима првосвештеника и Синедриона та тврдња звучи богоухлно и стога иницира одлуку о смртној казни (Мк 14, 64).

На основу изложеног се увиђа да се изреке еванђеља о есхатолошкој активности Сина Човечијег не користе Даниловим текстом на дослован начин, него у комбинацији са другим (ван)библијским текстовима и традицијама. У три тумачене есхатолошке изреке апокалиптички топос јахвеизираног Сина човечијег служи као основ за артикулацију оригиналног еванђелског схватања о Божијем синовству у Исусу Христу. Син Божији може бити само Син Човечији, али само зато што Син Човечији јесте – Божији Син.<sup>32</sup> Израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου има посебан значај за Исусове ученике и Маркове читаоце зато што оваквим значењем осмишљава њихову неизвесну садашњост. Њима, дакле, Божији

<sup>29</sup> У Марковој апокалипси приметан је образац приказивања обећаног суда (13, 24–25) и новог изласка (13, 27). Стих 13, 26 интегрише и друге пророчке традиције које антиципирају Божији суд (Ис 13, 10; 34, 4) и спасење прогнаног народа (Ис 14, 1–4; 35, 1–10), а стих 13, 27 гради интертекстуалан однос према текстовима који истичу личну активност Јахвеа у настањењу са његовим народом (Зах 2, 10; Понз 30, 4). Одатле, Син Човечији делује као божанска фигура, спасавајући оне који су му верни и настањујући се са њима у Божијем царству.

<sup>30</sup> О томе говори чињеница да теологија/литература у периоду Другог храма (Second Temple Judaism) не познаје његову сличну употребу. Видети: Hengel 1995, 179; Vauckham 1999, 61–64.

<sup>31</sup> Због повезивања мотива упрестољеног и долазећег Месије у једно пророштво (ὄψεσθε) понекад се поставља питање о добу на које се односи стих 14, 62. Неки истраживачи (R. T. France, N. T. Wright) тврде да је реч о „времену“ Христове сапрестољне владавине које ће наступити после његове крсне смрти, а пре парусије (о чему видети: Adams 2005). Став већине, подржан патристичком езегезом, види у овоме стиху опис парусије (уп. Отк 1, 7), који не искључује вечну Синовљеву владавину на небесима (уп. Дап 1, 9–11; 7, 56).

<sup>32</sup> Као што је израз ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου у стиху 8, 38 повезан са темом божанског синовства – Син Човечији ће доћи „ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ“, слично бива и у оквиру Маркове апокалипсе. Син је познат само Оцу и другим духовним и небеским бићима (1, 11.13; 3, 11; 5, 7; 9, 7), а његова најавна велике невоље и обећање спасења засновани су на непролазности Божије речи (13, 32; уп. Ис 40, 1–8). Оба места се, дакле, слажу са начином на који кључни стих 14, 62 разумева израз *син човечији*. Њиме је означено есхатолошко божанско биће, које истовремено, у историјским оквирима, карактерише крхкост својствена човеку.

Син долази у обличју презреног пророка и распетог осуђеника, али ће васкрснути и коначно спасити оне који му остану доследни.

### Страдање и васкрсење Сина Човечијег

Прва међу изрекама о страдању и васкрсењу Сина Човечијег (8, 31; 9, 9.12.31; 10, 33–34.45; 14, 21.41) следи за Петровим признањем Исуса за Христа (8, 29–31):

- 8, 29 Καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;  
'Алокриθεῖς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ χριστός.  
8, 30 Καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.  
8, 31 Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς  
ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν  
καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων  
καὶ τῶν ἀρχιερέων  
καὶ τῶν γραμματέων  
καὶ ἀλοκτανθῆναι  
καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.

Цитирани текст показује да је уобичајен месијански сценарио у античком јудаизму сада реконструисан страдањем, смрћу и васкрсењем Сина Човечијег. Спона поучавања овим епизодама и сучељавања са њима предуслов је хришћанског реализма. Зато су оне ограничене епизодом васкрсења (а не есхатолошког доласка). Непосредно по наредном догађају преображења (9, 1–8), Исус заповеда ученицима, који су управо чули глас Очевог: „Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ“ (9, 7), да не говоре „шта су видели, све док Син Човечији не васкрсне из мртвих“ (9, 9). Из тог искуства проистиче инсистирање на скривању Исусовог идентитета у првом и највећем раду (уп. 1, 25.44; 3, 12; 5, 43; 7, 36; 8, 30 итд.), које је стручно названо *месијанском тајном*.<sup>33</sup> Божије синовство у Исусу Христу није, дакле, разумљиво ни прихватљиво без крста и васкрсења Сина Човечијег. Повезивање израза ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου са колективним ликом ученика (οἱ μαθηταὶ) и глаголом *учити* (διδάσκειν), уобичено формом раних исповедања вере (уп. 1Кор 15, 3–5),<sup>34</sup> указује да је овај израз могао имати прагматичну улогу у заједници која је изнедрила Еванђеље по Марку. Усмерити аудиторијум путем Сина Човечијег основни је задатак Марковог приповедања о Исусу Христу, Божијем Сину.

Петрово противљење овом месијанском концепту, који је више пута тематизован у радњи еванђеља (9, 12.31; 10, 33; 14, 21.41), звучи као реакција античког јудаизма на смрт месије. Посебно ако је конструкција *син човечији*, посредством апокалиптичких традиција, означавала биће божанских одлика. Међутим, Исусово одређење месијанске службе, у којем се овим изразом обједињава крсно-васкрсни пут и прави отклон према уобичајеном месијанском концепту, има улогу оригиналног откривења. Исус први пут у радњи

<sup>33</sup> Видети: Wrede 1901; Schnackenburg 1997, 68–76.

<sup>34</sup> Оба текста указују на контекст „преда(ва)ња“: Исус *учи* (διδάσκειν) апостоле, а Павле Коринћанима *предаје* (παρέδωκα) оно што је *примио* (παρέλαβον) (1Кор 15, 3). Иако Павле не користи израз *син човечији*, већ Христос, сличност између два предања је очигледна: оба почињу везником ὅτι, карактеристичним за најранија исповедања вере (уп. 1Сол 4, 14), чине их набрајања (καὶ) спаситељних дела – смрти, погребенија и васкрсења, утврђених пророчанствима Писма, а Марково „δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν“ (8, 31) одговара Павловом „Χριστὸς ἀπέθανεν... κατὰ τὰς γραφάς“ (15, 3). Разлика у употреби титуле може се објаснити ексклузивношћу термина *син човечији*. Према мишљењу неких, Марково предање је старије од Павловог (Hoffmann 1973, 184).

еванђеља дефинише своју месијанску делатност, интегришући две традиције. Прво, апокалиптичко залеђе стиха 8, 31 не би требало искључити, зато што је оно давало виши смисао страдању бића које није само људско и најављивало је његову есхатолошку победу. А друго, подтекст откривеног месијанизма чини и пророчка традиција о Божијем слуги (Ис 49–53), која је нарочито видна у Исусовом тумачењу Божијег царства. Начело његовог устројства није владање над другима (10, 42), него међусобно служење (10, 43–44). Пример тога даје Син Човечији, који „није дошао да му служе него да служи, и да даде живот свој у откуп за многе“ (10, 45). О овом ослањању на Исаијин лик Божијег слуге (ππτ' 722) говори низ језичких и теолошких сличности Мк 10, 45 са Ис 53, 10–12 (курзив В. Т.):

Мк 10, 45	Ис 53, 10–12
Καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.	<sup>10</sup> ...ἐὰν δῶτε περὶ ἁμαρτίας ἢ ψυχῆ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν <sup>11</sup> ...δικαιῶσαι δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει <sup>12</sup> διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῶλα ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἢ ψυχὴ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.

Пут Сина Човечијег одговара ономе Божијег слуге: Господ на њега пушта безакоња (Ис 53, 6) и људи се његовом раном исцељују (Ис 53, 5). Он носи грехе многих (Ис 53, 12) и оправдава их (Ис 53, 11), он је изабраник Божији (Ис 42, 1) и целокупан Израилъ (Ис 49, 3). Корпоративни и репрезентативни карактер Сина Човечијег овде је посебно ојачан употребом Исаијине синтагме „за многе“ (ἀντὶ πολλῶν).<sup>35</sup> Управо она омогућује спону две традиције у Исусовом самоназивању Сином Човечијим.

Приметно је, међутим, да су ова два предања укрштана и у апокалиптичкој књижевности. Истраживањем начина на који Књига парабола (1 Ен 37–71) приказује Сина човечијег увиђа се да је до повезивања Дан 7 са Ис 49–53<sup>36</sup> долазило и на основу структурне сличности двеју традиција. Као што су порекло и будућност Божијег слуге испрва скривени – он је прво презрен и одбачен (Ис 53, 3), а потом добија део за многе и са силника дели плен (Ис 53, 12), тако је Син човечији у Књизи парабола сакривен о славног и спаситељног појављивања у Божијем суду.<sup>37</sup> Подтекстом традиције о Божијем

<sup>35</sup> У мудросној књижевности постоји слична паралела (Прем 2–5), али без мотива заступничке смрти. Карактеризација „убоног праведника“ изведена је уз помоћ παῖς θεοῦ предања, што се примећује у контрасту између његове насилне смрти (Прем 2, 12–20) и његовог славног суочења „κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτὸν καὶ τῶν ἀθετούντων τοὺς λόγους αὐτοῦ“ (5, 1–2). Презирући праведнике и сваку мудрост (3, 10–11), безбожници на срамотну смрт осуђују (2, 20) онога који себе назива „παῖδα κυρίου“ (2, 13), а Бога „ἀλαζονεύεται πατέρα“ (2, 16). Ако је праведник заиста син Божији, Бог ће га избавити из руку непријатељских (2, 18). Неизбежној смрти праведника од руку безбожника (уп. Пс 34, 20) одговара нужност (δεῖ) страдања Сина Човечијег (Мк 8, 31), мада смрт праведника нема заступничку улогу. Видети: Jeremias 1960, 216–223; Schnackenburg 1997, 58–59; Jeremias 2003, 67.

<sup>36</sup> Видети: Nickelsburg 1972, 70–78.

<sup>37</sup> Полазећи од Даниловог узора, апокалиптичка књижевност развија овај мотив скривености на различите начине. Док год траје невоља или страдање, Син човечији се не помиње (Дан 7, 1–8): он

слуги дат је, дакле, посебан тон карактеру Сина човечијег. Њиме је, наиме, истакнут однос скривености (преегзистентности) Сина човечијег у времену страдања „праведних и изабраних“, које је усред скривености (неизвесности) њихове будућности прожето надом на појављивање спаситеља,<sup>38</sup> као и прерастање тог односа у нераскидиву свезу есхатолошке победе Сина човечијег и оних које собом обједињује и заступа.

Слична структура одликује и месијанизам Еванђеља по Марку, које је међу бројним истраживачима описано као апокалиптичка драма. Према портрету Божијег слуге, Син Човечији ће прво пострадали, бити одбачен и убијен, али ће после тога васкрснути. Захваљујући апокалиптичком дискурсу, израз *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* даје овом исказу корпоративну, репрезентативну и есхатолошку димензију. Страдање, васкрсење и победа Сина Човечијег осмишљени су спасењем „многих“, који се такође суочавају са испитивањем вере – у, на пример, Калигулиној кризи, која вероватно чини историјски контекст Еванђеља по Марку, или у другим историјским оквирима у којима је ова књига читана. Сходно томе, и месијанска тајна може бити схваћена као одраз дводелног пута апокалиптичког Сина човечијег. Скривање Исусовог идентитета у првом делу радње одговара првој етапи или времену прикривања *једног због многих (за многе)*, после чега следи моменат славног појављивања *једног са многима*.<sup>39</sup> Границу између две етапе повлачи сâм Исус откривајући се пред Синедрионом (14, 62), односно узлазећи на крст. У изјави римског војника, која чини врхунац Марковог приповедања: „Заиста човек овај Син Божији беше!“ (15, 39), приметна је иронијска игра речи, у којој речи *човек* одговара израз *син човечији*. Приказујући распеће као есхатолошки догађај, то јест као почетак есхатона, еванђеље прави разлику у односу на јудејску апокалиптику. Истовремено, оно се одређује и према римском империјализму тако што распетог човека (Сина Човечијег) приказује као Божијег Сина – средиште јединог правог царства, Божијег.

На основу изложеног разматрања неходно је допунити увид о значају израза *син човечији* за Исусове ученике и Марков аудиторијум. На ту потребу, дакле, подсећа ојачавање корпоративно-репрезентативног значења израза предањем о Божијем слуги. Наиме, у дводелној структури радње еванђеља (1, 1 – 8, 30; 8, 31 – 16, 9 [20]), изреке о страдању и васкрсењу Сина Човечијег припадају почетку друге целине, то јест изречене су током Исусовог пута за Јерусалим (8, 22 – 10, 52). У Марковом апокалиптичком дискурсу овај део радње још увек одговара првој етапи или времену пре есхатолошког суда. Тумачећи ученицима садржину израза *син човечији* (8, 31), Исус их позива да крену

---

је од почетка скривен (1Ен 62, 7), заклоњен дубоким морем (4Јез 13, 52) или закривен густом шумом или облаком (2Бар 39, 6; 53, 1). Његово откривање представља прво слово коначне речи Божије свету, оно је есхатолошко појављивање победника који доноси обрт невољне ситуације, суд и успостављање месијанског царства са „светима Вишњег“ (Дан 7, 14.27), „изабранима и праведнима“ (1Ен 62, 7), „онима који су са њим“ (4Јез 7, 28–29; 13, 52) или „свим народима“ (2Бар 72, 2). У том смислу, Марково приповедање о Сину Божијем (1, 1) разумљиво је кроз лик Сина Човечијег, онога који се „сада“ не види, али чије ће царство почети крстом и васкрсењем и потпуно бити остварено парусијом (9, 9; 14, 62).

<sup>38</sup> Видети: Sjöberg 1955, 102–115.

<sup>39</sup> У Књизи парабола скривеност или преегзистентност Једног = Праведног и Изабраног одговара скривеном и нејасном карактеру судбине многих = праведних и изабраних, и то све до тренутка коначног откривања, односно есхатолошког суда Сина човечијег. Тада ће се многи ослонити на Једног и неће пасти (1Ен 48, 4), у име његово биће сачувани и оправдани (1Ен 48, 7; 62, 11–16). Истим духом дише и Јездрина апокалипса: иза назвања морем скривеног Човека „Сином мојим“ грчки међупредлошци највероватније нису бележили „υἱὸς μου“, већ „παῖς μου“, што очигледније говори о корпоративном скривању и појављивању Сина/Слуге и „оних који су са њим“ (4Јез 13, 32.52; уп. 7, 28–29).

са њим пут Светог града, што је метафора за напредовање ка есхатону. Одатле апокалиптички дискурс не служи само осмишљавању њихове неизвесне садашњости, него је и *потврђује*. Исусови ученици и Маркови читаоци такође су синови човечији (уп. 3, 28) зато што се налазе на путу, односно пролазе време испитивања вере.<sup>40</sup> Они се суочавају са оним што се догађа Исусу Христу, Сину Човечијем, они су такође позвани да буду сведоци Исусовог дела у свету, синови човечији.

Стога је Исусов ритмични и структурирани исказ о страдању и васкрсењу Сина Човечијег (8, 31; 10, 33–34) засигурно имао везе са праксом исповедања вере.<sup>41</sup> Бити на путу Сина Човечијег значи веровати у стварност његовог исхода упркос околностима. Еванђеље потврђује ту праксу постављањем синтагме у литургијски контекст. Према изреци која је постављена непосредно пре речи установљења у Тајној вечери (14, 22–24), Син Човечији иде „καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ“ (14, 21). Употреба глагола γράφω у овом исказу (γέγραπται) одражава библијски и екзистенцијални ауторитет његовог пута (уп. Мк 1, 2; Ис 1, 2). Символизујући ово кретање у евхаристијском догађају, Син Човечији раздељује хлеб – „λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου“ (14, 22) и раздаје чашу крви (14, 23) – „ὁλὲρ πολλῶν“ (14, 24). Предвођени Сином Човечијем, његови ученици, и кроз њих, Маркови читаоци, сједињују се у једноме који се жртвује за многе. Они су увек изнова позвани да прихвате крст и васкрсење Сина Човечијег и тако напредују ка есхатону, у којем ће са њим заједно владати. На то коначно указује чињеница да је циклично упућивање Исусових ученика и Марковог аудиторијума на почетак приповести (16, 7–8) уклопљено у пулсирајући и понављајући, евхаристијски живот Цркве.

### Земаљска делатност Сина Човечијег

Трећу групу логијâ о земаљском деловању Сина Човечијег чине само две. У контексту исцељења узетог у Капернауму (2, 1–12) помиње се власт опраштања грехова на земљи (2, 10). А по расправи са фарисејима о поштовању закона (2, 23–28), иницираном Исусовим проласком са ученицима кроз галилејске усеве и тргањем класја у суботу, стоји да је Син Човечији господар и од суботе (2, 28). Обе изреке припадају првом делу Маркове приповести који говори о деловању у Галилеји и око ње (1, 16 – 8, 21) и током које се провлачи захтев за скривањем Исусовог идентитета. Међутим, у односу на претходно

<sup>40</sup> Имајући у виду способност израза *син човечији* да обједини Исусов месијански пут, односно целокупну приповест о хришћанском месији, могло би се рећи да је свака изрека о Сину Човечијем попут минијатурног наратива или параболе о Божијем Сину. Према правилу које успоставља разлику између „оних унутра“, којима је дато да „знају [скривене] тајне Царства Божијега“, и оних „напољу“, којима „све у причама бива“ (Мк 4, 11), Исусови ученици и Маркови читаоци сазнавају значење имена Син Човечији. У прилог томе иде парабола о винограду неког човека, његовим злим слугама и љубљеном сину (Мк 12, 1–11): злочин виноградаря над сином тога човека (12, 8) чини да виноград буде дат „другима“ (12, 10). Одбачени и убијени син човеков постаје крајеугаони камен, глава од угла (12, 10). Ова прича „онима унутра“ има смисла, због чега по завршетку параболе следи исказ (12, 11): „То би од Господа и дивно је у очима нашим!“, док „они изван“ разумеше да „за њих [πρὸς αὐτοὺς = против њих] говори причу“, због чега и „тражаху да га ухвате“ (12, 12). Више о овој паралели пише Chronis 2005, 478, али без консултовања апокалиптичког залеђа.

<sup>41</sup> Учесталост различитих варијанти реченице „ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν“ у новозаветним књигама (Рим 10, 9; 4, 24; 6, 4; 7, 4; 8, 11; 1Кор 6, 14; 2Кор 4, 14; Гал 1, 1; 1Сол 1, 10; Кол 2, 12; Еф 1, 20; 2Тим 2, 8; Дап 3, 15; 4, 10; 13, 30; 1Пт 1, 21) указује на најранију вероисповесну формулу „која, додуше, још није одређена у свом дословном облику, али јесте обзиром на своје битне саставнице“ (Gnilka 1999, 11). Један од њених облика, близак Мк 8, 31, јесте Павлово „εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη“ (1Сол 4, 14), али још пре 1Кор 15, 3–5.

уђуткавање демона (1, 25) и заповест исцељеном губавцу „да никоме ништа не каже“ (1, 44), Исус ипак јавно назива себе Сином Човечијим. Да ово самоназивање имплицира божанско порекло галилејског проповедника и исцелитеља, иронично назначује мисао присутних књижевника (2, 7): „Ко може опраштати грехе осим једнога Бога?“ Исус им одговара увођењем кључних термина: власти (ἐξουσία) над грехом и господарењем над суботом. У светлу Даниловог виђења човеколике небеске фигуре која од Бога прима власт, славу и царство (Дан 7, 14), обе изреке алудирају на Исусову есхатолошку улогу и божански идентитет.

Питање је, међутим, могу ли се ови искази осветлити даниловском традицијом. Неки истраживачи су у стиху 2, 10 видели пример идиоматске употребе израза,<sup>42</sup> док су други указивали на комплексну историју изреке 2, 28.<sup>43</sup> Консултовањем апокалиптичке грађе увиђа се да праштање грехова ипак може припадати есхатолошком контексту. Према Књизи параболâ, на пример, цареви и кнезови земаљски, постиђени својим безакоњем, пашће пред Сином човечијим узалуд га молећи за милост (1Ен 62, 9–11), желећи да исповеде грехе пред Господом духова (63, 1.5.8–9). У светлу тог предања, земаљско деловање Сина Човечијег у Еванђељу по Марку значи могућност праштања грехова пре есхатолошког суда. Имајући у виду Марково ослањање на апокалиптичку традицију у употреби израза *син човечији*, изрека 2, 10 би се могла схватити као знак почетка земаљског деловања фигуре божанских својстава, спремне да прихвати свакога ко у њој види откривење (уп. Јн 1, 51).<sup>44</sup> Ипак, то је само претпоставка, јер актери не реагују на Исусов исказ. Но, каква год била улога ове изреке, она је првенствено важна због идентификације онога ко се у њој назива Сином Човечијим. Концепт месијанске тајне и до сада препознате употребе израза није тиме нарушен, јер ће он тек од средине радње почети да служи тумачењу Исусовог идентитета и месијанске делатности.

Поновно јављање израза недуго потом типично је за Маркову репетицију кључних термина у првом делу радње.<sup>45</sup> У таквој техници приповедања, којом су се служиле оралне културе и њима својствени начини друштвеног уређења, *син човечији* спада у вербалне нити које изнутра повезују ткиво приповести и тиме акумулирају важне нијансе значења. Једна од тих нити, важна за преосталу радњу и Марков аудиторијум, јесте тема господарења над суботом (2, 28). Реч о томе се налази непосредно по Исусовој расправи са књижевницима и фарисејима о ритуалној чистоти (2, 1–20) и најави новог тумачења Торе (2, 21–22): као есхатолошки женик (2, 17) и аутор новог закона (2, 25–27), Син Човечији је господар од суботе (2, 28). У том исказу, који продубљује и обогаћује претходну изреку о власти опраштања греха, антиципиран је цео његов пут и свеколики правац оних који га следе. Присвајајући, дакле, права и прерогативе главних јеврејских институција, храма и тумача закона, Исус привлачи гнев фарисеја, па они са иродовцима „чине веће против њега... како би га погубили“ (3, 6). Аутентично хришћанско тумачење јеврејског закона прожето је путем Сина Човечијег, оно чини главни нерв еклесијалног постојања у којем је оданост Сину Човечијем основно правило спасења.

<sup>42</sup> Casey 1979, 160; 2008, 162–167.

<sup>43</sup> Шнеле 2007, 143–145.

<sup>44</sup> Ово место добило је нарочитог одјека у патристичкој егзегези. Према Тертулијану, Исус се ослања на Дан 7, 13 зато што жели да покаже да је више од обичног човека – онај који отпушта грехе јесте и Бог и човек, а онај који има власт суда, има и власт опраштања грехâ (Adversus Marcionem IV 10; PL 2.380A). Златоусти пак наводи стих 2, 10 као доказ пројављивања Синовљеве једнакости Оцу и Духу у Тајни крштења (In Joannem 28, 3; PG 59.424).

<sup>45</sup> Према Rhoads–Michie 1982, 46, то су: еванђеље, Месија, Син Божији, пустиња, проповедати, помиловати, отворити, кушати, предати, време, царство Божије, вера, следити, власт итд.

## Закључак

На основу егзегезе 14 (15) стихова најстаријег синоптичког текста који садрже израз  $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$  изводе се три закључка. Прво, употреба израза у Еванђељу по Марку показује да су њиме обухваћена значења позната библијској књижевности. Иако се, сходно контекстима, уочавају различите нијансе значења у свакој од проучаваних изрека, увиђа се да израз мозаички интегрише више традиција: он означава људско биће уопште, носиоца пророчке службе, небеског антропоморфног спаситеља и не смета му арамејски идиоматски предлогачак. Уочавање преплитања ових залеђа и значења у Марковој приповести показује да се истраживање израза у овом еванђелском тексту не може предодредити једним истраживачким правцем, нити унапред усмерити покушајима реконструкције „Исуса историје“. Свакој изреци је неопходно прићи на засебан начин, из текста, уз сагледавање коришћених подтекстова и општег наративног плана еванђеља који је одређен приказивањем Исуса Христа [Сина Божијег] (1, 1).

Друго, истраживање показује благу предност апокалиптичког залеђа у употреби израза  $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ , омогућену Марковим апокалиптичким дискурсом, те сходно томе, и његову титуларну улогу. Еванђеље уз помоћ апокалиптичке традиције о Сину човечијем пружа јединствено тумачење Божијег синовства у Исусу Христу. У ослањању на Дан 7 и одјеке тог текста у интертестаментарној књижевности, понајвише у 1Ен, аутору погодује сличност два историјска контекста. Као теолошки одговор на прогон Антиоха IV Епифана, Данилова књига говори о тешкој ситуацији у Израелу око 170–164. претхришћанске ере. У духу апокалиптичког бављења стањем привидног безнађа, Маркова пак приповест о Исусу Христу такође је подстакнута последицама Калигулине кризе, то јест сукобом римских хришћана са представницима и начелима империјалне власти. Реч о Сину Човечијем нуди хришћанску реконструкцију месијанизма и одговор на животно окружење римских хришћана, које је одређено стандардима те власти.

И треће, истраживање израза  $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$  у књижевном и теолошком плану једног канонског еванђеља говори о способности његовог аутора у успостављању ефектне комуникације са аудиторијумом. Посебна повезаност израза са Исусовим ученицима и темељна улога у хришћанском одређењу месијанизма одражава прагматични значај израза у заједници која је изнедрила Еванђеље по Марку. Позвани на веру у Сина Човечијег, актери драме и њени читаоци су такође названи *синовима човечијим* – онима који се уче и учествују у путу јединственог Месије, Божијег Сина. У том смислу, уочена организована распоређеност израза у наративном плану књиге само је допуна његовом предањском поимању, посведоченом у патристичкој егзегези.

## Литература

Adams, Edward (2005): „The coming of the Son of Man in Mark's Gospel“, *Tyndale Bulletin* 56, 39–61.

Bauckham, Richard (1999): „The Throne of God and the Worship of Jesus“, in: Richard Bauckham, *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origin of the Worship of Jesus*, eds. Carey C. Newman, James R. Davila and Gladys S. Lewis. Leiden: Brill, 43–69.

Baur, Ferdinand Ch (1860): „Die Bedeutung des Ausdrucks:  $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ “, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 3, 274–92.

Black, Matthew (1962–1963): „The Son of Man Problem in Recent Research and Debate“, *Bulletin of the John Rylands Library* 45, 305–318.

- Bousset, Wilhelm (1913): *Kyrios Christos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, Rudolf (1979): *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Burkett, Delbert (1999): *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. NTS Monograph Series 107. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Maurice (1979): *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London: SPCK.
- Casey, Maurice (1998): *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Maurice (2002): *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casey, Maurice (2007): *The Solution to the Son of Man Problem*. London – New York: T & T Clark.
- Chronis, Harry (2005): „To Reveal and to Conceal: A Literary-Critical Perspective on ‘the Son of Man’ in Mark“, *New Testament Studies* 51, 459–481.
- Collins, Adela Yarbro (1999): „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92, 393–408.
- Collins, Adela Yarbro (2000): „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93, 85–100.
- Collins, Adela Yarbro and John J. Collins (2008): *King and Messiah as Son of God: divine, human, and angelic Messianic figures in Biblical and related literature*. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Colpe, Carsten (1969): „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.
- Gnilka, Joachim (1979): *Das Evangelium nach Markus*. EKK 2. Zürich: Benziger/Neukirchener.
- Gnilka, Joakim (1999): *Teologija Novoga Zavjeta*. Prev. sa njem. Ivan Dugandžić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Gunjević, Boris (2008): „Dekonstrukcija mesijanske ideologije: intertekstualna strategija nemoći u centru moći“, in: Žižek, Slavoj and Boris Gunjević, *Bog na mukama / obrati apokalipse*. Rijeka: Ex libris, 223–252.
- Chronis, H. L. (2005): „To Reveal and to Conceal: A Literary-Critical Perspective on ‘the Son of Man’ in Mark“, *New Testament Studies* 51, 459–481.
- Hengel, Martin (1995): *Studies in Early Christology*. Edinburgh: T & T Clark.
- Hoffmann, Paul (1973): „Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung“, in: Paul Hoffman (ed.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. FS Josef Schmid*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 170–204.
- Hurtado, Larry (2003): *Lord Jesus Christ: Devotion to Christ in earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hurtado, Larry and Paul Owen (2012): *“Who Is This Son of Man?”: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. London: Bloomsbury.
- Jeremias, Joachim (1960): *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leim, Joshua E. (2013): „In the Glory of His Father: Intertextuality and the Apocalyptic Son of Man in the Gospel of Mark“, *Journal of Theological Interpretation* 7/2, 213–232.
- Leivestad, Ragnar (1971–1972): „Exit the Apocalyptic Son of Man“, *New Testament Studies* 18, 243–267.



- Luthardt, Christian (1852–1853): *Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt*. Nürnberg: Geiger.
- Marcus, Joel (2003): „Son of Man as Son of Adam“, *Biblical Review* 110, 38–61.
- Müller, Mogens (2008): *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation*. London: Equinox Pub.
- Nickelsburg, George (1972): *Resurrection, Immortality and Eternal Life*. Cambridge (MA): Harvard.
- Nickelsburg, George W. E. (1992): „Son of Man“, *Anchor Bible Dictionary* VI, 137–150.
- Rhoads, David and Donald Michie (1982): *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Rummel, Erika (2000): *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford Studies in Historical Theology. New York: Oxford University Press.
- Schnackenburg, Rudolf (1997): *Osoba Isusa Krista u četiri evanđelja*. Prev. sa njem. Ivan Dugandžić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Schnelle, Udo (2007): *Theologie des Neuen Testaments*. UTB 2917. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sjöberg, Erik (1955): *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*. Lund: Gleerup.
- Strauß, David (1835–1836), *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: Mohr.
- Vermes, Geza (1967): „Appendix E: The Use of  $\text{בר נשא} / \text{בר נש}$  in Jewish Aramaic“, in: Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon Press, 310–330.
- Vermes, Geza (1973): *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins.
- Wrede, William (1901): *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Драгутиновић, Предраг (2004): „Основе наративне методе и њен значај за тумачење Светог писма Новог завета“, *Беседа* 6, 119–142.
- Драгутиновић, Предраг (2010): *Увод у Нови Завет*. Београд: Православни богословски факултет.
- Јеремиас, Јоаким (2003): „Ово је тијело моје“, *Логос* 1, 51–68.
- Јовановић, Владан (2019): „Библијски израз син чов(ј)еч(и)ји из угла српске описне лексикографије“, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LXII/1, 85–96.
- Поповић, Јустин (2004): *Догматика православне цркве*, II. Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ Аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева.
- Таталовић, Владан (2010а): „Осврт на проблематику историјског Исуса у српској теолошкој средини (део I)“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 7, прир. Б. Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 9–18.
- Таталовић, Владан (2010б): „Осврт на проблематику историјског Исуса у српској теолошкој средини (део II)“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 8, прир. Б. Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 9–18.

Таталовић, Владан (2012): „Проблематика ‘Син човечији’ и њена релевантност у српској теолошкој средини“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 11, прир. Б. Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 16–30.

Таталовић, Владан (2016): „Син човечији у Првој Еноховој књизи“, у: *Српска теологија данас*, књ. 8, ур. Р. В. Поповић. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 283–292.

Таталовић, Владан (2017): „Син човечији у масоретском тексту (МТ) Данилове књиге“, *Богословље* 1, 49–63.

Таталовић, Владан (2018): „Син човечији у грчком тексту Данилове књиге“, *Богословље* 1, 5–16.

Шнеле, Удо (2007): *Увод у Новозаветну егзегезу*. Прев. са нем. Предраг Драгутиновић. Београд: Глафира.

**Vladan Tatalović**

**‘AT THE RIGHT HAND OF THE POWER’ (MK 14, 62):  
THE EXPRESSION SON OF MAN (O YIOS TOY ANΘPΩΠIOY)  
IN THE GOSPEL OF MARK**

This article presents an investigation of the role of the expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in the Gospel of Mark. In the first part of the article, the methodological starting points are given, and the directions in the detection of meanings that immediately preceded the activity of Jesus Christ, that is, the writing of the oldest synoptic text, are discussed. The second part examines the Gospel's sayings containing the researched expression. According to the description of the activities of the Son of Man, they are divided into three groups: eschatological, suffering-resurrection, and earthly. Intertextual relations within each group were studied with biblical and intertestamental literature, mostly apocalyptic. The research shows that the examination of the role of the expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in one canonical gospel cannot be performed correctly if it remains only at this level, that is, if its narrative level is not taken into account. The article's conclusion states that this expression is essential in Mark's pragmatic narrative about Jesus Christ, the Son of God (1, 1). Supported by the apocalyptic tradition about the Son of man, the Gospel provides a unique interpretation of God's sonship in Jesus Christ (cf. 14, 62). It addresses the readers as sons of men (cf. 3, 28) or those who learn and participate in the path of the unique Messiah, the Son of God.