

СИНЪТ ЧОВЕШКИ

ОБРАЗЪТ В КНИГА ДАНИИЛ И МЕЖДУЗАВЕТНАТА
НЕКАНОНИЧНА И АПОКРИФНА ЛИТЕРАТУРА

Димитър Попмаринов
Велико Търново, 1998 г.

ПРЕДГОВОР

Преди всичко бих желал да изкажа пред любезния читател моята благодарност към професорите, преподавателите, колегите и приятелите, които ми помогнаха със съвети, материали и кураж, за да мога да започна и завърша тази книга. Без тяхната морална поддръжка тя не би могла да се появи на бял свят.

Особена благодарност дължа на административния персонал на Православния богословски факултет и на колегите от Учебния отдел на ВТУ “Св. св. Кирил и Методий”, които организираха по възможно най-добрия начин аудиторната ми заетост, за да може да ми остава време за работа над книгата.

Същевременно желая да отбележа, че дължа изключително голяма благодарност и на моите приятели Александър Белопонски от Женева, Michael Hubner от Ерланген и Милко Юруков от Вашингтон, които откликнаха на молбата ми и ми изпратиха преобладаващата част от необходимите материали за разработка на темата, които аз не можах да си доставя в България.

С ъ д ъ р ж а н и е

Предговор.

Увод

Глава I.

Значение и произход на термина

1. Значение на термина.
2. Родовата традиция в древния Изток.

Глава II.

Образът на Сина човешки и кн. Даниил — исторически аспекти

1. Библейската литературна критика и кн. Даниил.
2. Личността на автора.
3. Историческа достоверност на съдържанието на книгата.
4. Временпроизход на текста.
5. Единство на книгата.
6. Езикът, на който е написана книгата.
7. Каноничност и място на книга Даниил в библейския сборник

Глава III.

Хипотези за произхода на образа на Сина човешки

1. Социална хипотеза.
2. Вавилонска хипотеза.
3. Египетска хипотеза.
4. Иранска хипотеза.
5. Гностическа хипотеза.
6. Угаритска хипотеза.
7. Хипотеза за произход на образа от митологията на Тур.

Глава IV.

Синът човешки в юдаизма

1. Извори — религиозна, културна и социална среда.
2. Синът човешки в Притчите в етиопската 1 кн. Енох.
3. Синът човешки в 3 Езра.
4. Синът човешки в Апокалипсиса на Авраам.

Глава V.

Образът на Сина човешки в книга Даниил

1. Място и значение.
2. Теория за колективно значение на образа.
3. Теория за образа като индивид.
4. Месиянско значение на образа.
5. Апокалиптически измерения и значение на образа.

Заклучение

Приложение □ 1

Библейско-богословски аспекти и значение на образа

Приложение □ 2

Конфесионализмът и библейската литературна критика

С И Н Ъ Т Ч О В Е Ш К И
ОБРАЗЪТ В КНИГА ДАНИИЛ И МЕЖДУЗАВЕТНАТА НЕКАНОНИЧНА И
АПОКРИФНА ЛИТЕРАТУРА

У в о д

Свещеното Писание на Стария Завет идва при нас от дълбините на времето. То носи със себе си откровението за сътворяването на света и човека, разкрива началото на свещената история. Препредавано като устна традиция, записвано по Божие вдъхновение, то съдържа боговдъхновената истина. Тази истина често пъти е обвита в образното мислене на древния човек, в изразни средства, език и обстоятелства, които изискват искрена вяра в Бога, сериозен анализ и усилия, за да се стигне до нея. В Свещ. Писание, особено в Стария Завет, има много места, които са загадка за съвременния човек, които днес, а и в бъдеще трудно ще бъдат разбирани. Такава загадка е образът на “Сина човешки” в книгата на св. пророк Даниил, а също така в междузаветната и апокрифната литература. Не случайно към него е насочено вниманието на много изследователи. Учените библеисти трудно могат да решат важни въпроси, които се отнасят до произхода и значението на този образ. От многообразието на всички тези различни въпроси, които предизвикват предположения и твърдения ясно обаче се откроява един основен. Той в по-малка или по-голяма степен предопределя мненията на библеистите, а именно: има ли този образ месианско значение или не; е ли той пророческо видение за Месия в лицето на Иисус от Назарет или не. Има доста съвременни критици, които търсят основания да отхвърлят месианското значение на образа като по такъв начин поставят под съмнение и неговото значение за религиозното съзнание, както и за мястото му в учението на Църквата.

Образът на Сина човешки заема особено място в новозаветната литература. Решаването на въпросите около произхода и значението му се оказва един от големите проблеми пред съвременната библеистика. Не случайно Barnabas Lindars описва проблема с този образ като “основен център на разисквания в новозаветните изследвания през двадесети век”¹. Въпросът е твърде сложен както в старозаветна така и в новозаветна светлина. Би могло да се каже, че в новозаветен план той придобива изключително значение с оглед на мястото, което му отнежда църковното учение от една страна, а от друга сложността на повдиганите въпроси, които включват решаването на проблеми от разнообразен характер в областта на семитската лингвистика, историята на религиите, относно историческия образ на Иисус Христос, появата на синоптичката традиция, богословското значение на образа в евангелията и гр.

С оглед на колебанията, които се откриват в съвременната библейска критика и липсата на възможност да се заеме определена, без особени затруднения твърда позиция, подходът към образа в много отношения зависи от различната методология, която се използва. Така напр. Walter Brueggemann² отбелязва, че към края на 70-те години в западната библейска критика се забелязва “засилваща се методологическа несигурност в библейските изследвания. Старият и надежден историко-критически метод все повече се приема като неадекватен”³. Същевременно търсенето на нови методи и подходи към различни аспекти на библеистиката предполага нови и интересни изследвания, различен поглед върху проблемите. В тази връзка достиженията на предишните библеисти, без да губят своята ценност и стойност, се анализират отново. Въпреки новите методологически търсения обаче основните въпроси, поставени вече от тях, очакват своето разрешение.

В тази връзка образът на Сина човешки е истинско предизвикателство за новозаветните изследователи с оглед на значението⁴, което има в Евангелията. Титли като “Син Божи”, “Месия”, “Христос” не предизвикват толкова спорове както образът на Сина човешки. “За съжаление, пише I. H. Marshall, проблемът със значението на този израз е изключително сложен и затова има голямо различие в мненията на учените относно неговото разрешаване”⁵. От друга страна

употребата от Иисус Христос на този израз се приема от някои библеисти като особено важен знак — в него те откриват разбирането на Иисус Христос за Самия Себе Си.

За да се достигне обаче до някаква по-ясна представа за появата на образа в Новия Завет при всички случаи е необходимо да се потърсят корените му в Стария Завет — в каноничната, неканоничната и апокрифна литература, която носи някаква информация и идеи. Тази литература е рожба на големия религиозен и културен сблъсък, който се е получил след настъпването на елинизма, с разширяването на елинското влияние на Изток, посредством завоеванията на Александър Македонски. По това време, наред с влиянието, което оказват една на друга различните митологически системи и синкретичното взаимопроникване, от недра на мита се е зародило и философското търсене. Човекът търси оправданието за съществуването на света, а също така оправдание и за собственото си съществуване. Езическите религиозни системи в т. нар. междузаветна епоха са в дълбока криза. Различните древни философски елински школи също не могат да дадат еднозначен и ясен отговор на тогавашния човек. Езическото чувства своята идейна безизходица. Многобожието трудно може да оправдае нарасналите духовни и интелектуални потребности на тогавашния човек.

Междувременно в това цялостно религиозно и идейно смесение, породено от настъпилата нова елинистическа епоха, се забелязва нещо ново. По трудно разбираемия за човека Божи промисъл историческите обстоятелства се нареждат така, че в тогавашното езическо общество за пръв път достигат първите искри на богооткровеното учение, скрито до този момент в малката провинция Юдея. Това ново учение става радикално предизвикателство за тогавашния езически свят. Той е едновременно подготвен и неподготвен за него. Подготвен е до толкова, до колкото неговите собствени ресурси са изчерпани и търси нещо ново; и неподготвен до толкова, до колкото не може да приеме, да осмисли изцяло новата постановка на това учение спрямо собствените си езически възгледи за света, спрямо начина на живот и ценностната си система, върху която се гради този живот. Първото най-радикално противопоставяне на това ново разбиране спрямо езическия свят, на тази идея за универсалност и уникалност, която превъзхожда цялата езическа религиозна система, се извършва по времето на Антиох IV Епифан (175-164). Той започва жестоки гонения срещу юдеите и иска насила да унищожи този нов за него идеен противник. Със съпротивата си срещу него обаче той спомага за още по-голямото му укрепване. Завършекът и изпълнението на това ново за езическия свят учение обаче — вече в лицето на християнството — намират впоследствие своите многовековни противници и гонители. Тази нова вяра, която се ражда от недра на Божието Откровение, която проповядва универсални ценности, която поставя човека до Бога, която проповядва за възкресение от мъртвите и победа над смъртта за идните е съблазън, а за елините безумство (1 Кор. 1:23). Езическите философи се насмиват на св. апостол Павел в Атинския ареопаг (Деян. 17:32) когато той проповядва за разпнатия и възкръснал Иисус Христос. Новото учение, което говори за възкръсналия Човек се корени в далечното обещание за спасение на човека, дадено в свещените старозаветни книги. Човешкото естество е издигнато до Бога от въплътения Син Божи Иисус Христос. Синът Божи става Син човешки, за да станат човеците синове Божи. (Св. Иринеи Лионски).

Подготовката за разкриването на богооткровеното учение на останалия свят започва още в зората на елинистичната епоха. Тя се върши от юдеите в разсеяние — най-вече от тези в Александрия и от другите по-големи градове на Империята и тази подготовка се извършва целенасочено. От една страна тя има за цел да предпази юдеите от диаспората от влиянието на езическата философия, а от друга да обясни на езичниците, често пъти и с цената на някои компромиси — приема определени идеи на елинската философия и чрез тях се опитва да изясни вярата на юдеите — смисъла на старозаветното Откровение. Този нов поглед към

света, това ново виждане поражда сред езичниците известна надежда за смисъл както на света, така и на човешкия живот, за спасение, което ще дойде от Изток. Би могло да се каже, че това са смътни надежди, които съвпадат с месиянските очаквания в старозаветната история.

За запознаването с юдейското учение особено помага преводът в Александрия на старозаветните книги от еврейски на гръцки (Septuaginta). Същевременно такива автори като Филон Александрийски (ок. 25 пр. Хр. до 50 сл. Хр.) и Йосиф Флавий (37 - ок. 100 сл. Хр.) работят за изясняването на теорията и практиката на това учение. Включена в орбитата на елинското влияние Палестина е трябвало да се нагоди към новите условия. За този процес съвременен еврейски автор пише, че независимо от уникалността си в някои отношения Палестина въпреки всичко е била част от елинистическия Изток. “Междувременно растяла еврейската диаспора, възниквали еврейски общини в много гръцки градове, а това означава, че евреите живеели — независимо миролюбиво или не — рамо до рамо с гръците”⁶ Всичко това не можело да не се отрази на взаимоотношенията, не можело да не породи сблъсък на идеи и виждания. Имperiите винаги са се стремели да универсализират живота на своите поданици, да го подведат под един общ, макар и в доста широки рамки, ракурс. Съпротивата на малките народи срещу опитите за унификация, за обезличаване, винаги се е посрещала с враждебност, което понякога довеждало до насилие. “В Палестина въстанието на Юда Макавей против царя от династията на Селевкидите Антиох IV Епифан е предизвикано не само от основания езически култ в Ерусалимския храм и религиозното преследване на евреите, но и също и от дейността на партии привърженици на елинизацията сред самите евреи, представени преди всичко от първосвещеника Ясон, а след това на дошлия на негово място още по-радикален Менелай. В резултат на успешното въстание била постигната фактически политическа независимост на Палестина при управлението на династията на Макавеите. Същевременно това не се съпровождало с изхвърляне на всичко гръцко от Ерусалим. Напротив, бил достигнат някакъв културен компромис. Външната елинизация получила право на съществуване”⁷.

Творенията на Филон Александрийски и на Йосиф Флавий изиграват голямо значение за свеждане на юдейската мисъл на разбираем за езическия свят език. За това се изисквало не само умение, но и определена смелост. Така например Йосиф Флавий, който бил много по-оригинален от редица други автори от неговото време като Плиний Старши, Плутарх, “направил смела крачка като въвел еврейската представа за ролята на Бога в историческия процес в традиционната история”⁸. Същевременно епохата ражда различни нови писания, свързани с религиозни езотерични течения като гностицизма, елинските мистерии, митраизма и др., които претендират да имат тайнствен, мистичен характер, да носят божествено послание. Появилата се тогава литература е от изключително значение за съвременния изследовател. Тази богата на идеи религиозна литература се е родила на основата на смесицата от еврейски предания и езически вярвания. Нейното изследване спомага донякъде да бъдат проследени идеи и образи, които откриваме и в каноничната книжнина.

В тази връзка от особен интерес са и изследванията за образа на Сина човешки в старозаветната канонична, неканонична и апокрифна литература. В историята на изследванията на образа в библеистиката са се оформили два основни възгледа, към които библеистите се придържат. Първият приема, че образът има колективно значение и е символ на “светиите на Всевишния”. “Това тълкуване днес е много разпространено сред библеистите. От своя страна “светиите на Всевишния” са отъждествявани с юдеите от времето на Макавеите”⁹. Вторият възглед разглежда “подобния на Син човешки” като отделна фигура. Този възглед има много варианти като основните се отнасят до произхода на образа. Както ще стане дума в настоящото изследване много учени-библеисти търсят произхода на образа в древните персийски текстове и отразените там митове, в митологиите на Вавилон и Египет. Впоследствие обаче кръгът се стеснява и произходът на

образа се извежда от митологията на Ханаан. Тази теза се застъпва от J. A. Emerton, A. Bentzen, John J. Collins и др. В последните години библеистите се връщат към предишни традиционни представи за произхода на образа в самата юдейска литературна традиция. Някои библеисти като A. Feuillet¹⁰ намират податки за произхода на образа в юдейската премъдростна литература. Близка до позицията на A. Feuillet е и тази на J. Muilenberg.¹¹ Други се стараят да изведат образа на “Сина човешки” от израилската традиция за царското служение. Такъв опит прави A. Bentzen¹². Същата теория в малко по-изменен вариант се разработва от F. Vorsch.¹³ Той свързва произхода на образа едновременно с концепцията за царското служение и близкоизточната идея за Първия човек.

Същевременно в новата история на изследванията на образа са постигнати значителни успехи. Правени са много детайлни анализи от различна гледна точка: лингвистична, историческа (религиозно-културна), социална. В целия този спектър особено значение имат изследванията на библеисти като Sigmund Mowinkel и Oscar Cullmann. Би могло да се каже, че тези двама автори правят синтез на всичко, което е изследвано преди тях до към средата на 50-те години. Докато S. Mowinkel¹⁴ се интересува повече от концепцията за Сина човешки, развита извън Новия Завет, то Cullmann¹⁵ разглежда христологическото значение на титлата в Новия Завет. Според S. Mowinkel концепцията, която лежи зад Сина човешки в кн. Даниил има своя произход в идеята за “небесния човек”. Авторът на кн. Даниил просто е взел тази широко разпространена в древността идея и я е използвал със символическо значение. Като небесно същество Синът човешки е носител на тайни, скрити знания, които той носи със Себе Си като предсъществуващо на света същество. S. Mowinkel отрича връзката между Сина човешки и Месия в Ст. Завет. Той търси произхода в източните традиции където става дума за “предсветовния човек” — богът Антропос. Тази единична традиция, смята той, е заимствана от индоиранската митология. Така предсветовният човек е мислен като космоса, който има човешка форма. За да защити по-достоверно своята теза S. Mowinkel прави паралелен анализ на еврейския Син човешки и езическия Антропос.

В своя подход към Сина човешки O. Cullmann застъпва обратната теза и смята, че еврейският Син човешки не може да бъде изведен от идеята за “първия човек”, божествения прототип на човека. На основата на филологически анализ и на анализ на различни текстове O. Cullmann смята, че не може да се търси в юдаизма паралел между езическия “първи човек” и Адам. Поради идеята за грехопадението на Адам, нещо, което не съществува в езическата митология, не може да се прави такова отъждествяване.

Интересни идеи за Сина човешки развиват и такива автори като A. Feuillet¹⁶. В свои изследвания той прави опит да докаже пред Даниилова концепция за Сина човешки, която идва от богословската традиция от времето на Ездра (презумпцията тук е, че авторът на кн. Даниил е от епоха след Ездра). Според него образът на Сина човешки в Даниил е нещо като възплътена Божествена слава в човешка форма. Той отрича Синът човешки да е символ на светиите на Всевишния или на теократичното юдейско общество. Той свързва Сина човешки с месиаанската традиция. J. Sorrens¹⁷ от своя страна критикува тезата на A. Feuillet, че библейската традиция за произхода на Сина човешки може да се проследи до Ездра и библейската концепция за премъдростта. Макар и да се позовава на исторически основания аргументацията му обаче не е достатъчно убедителна. Интересни изследвания по това време са и тези на J. Christensen¹⁸, на E. M. Sidebottom¹⁹, който открива следи от образа на Сина човешки в евангелието от св. апостол Йоан, които смята че са достигнали от богословието на Ездра. Особено място за произхода на образа заема теорията на J. A. Emerton. Впоследствие в това изследване на нея ще бъде отделено специално място. Интересна е и тезата на H. Kruse²⁰, който възприема Сина човешки като водач на Божиите ангели. Той застава срещу теорията на A. Feuillet за пред Даниилов произход на образа. Той приема, че съществува устна традиция, която се основава на откровения, които са дадени на

отделни личности. Сред многото изследователи се отличават и изследванията на О. Мое²¹, който оспорва отъждествяването на титлата “Син човешки” с обикновения израз “човек”. Тази концепция, смята той, води до търсене на неюдейски извори на образа като митологията за “Urmensch” или за “Anthropos”-са. Това има голямо значение за Новия Завет, смята той, където Иисус Христос, използвайки титлите “Син човешки” и “Син Божи” е искал да подчертае Своето синовство. Други интересни изследвания в началото на 60-те правят Г. Н. Р. Thompson, J. Coppens, J. Morgenstern. Последният развива интересна хипотеза за произхода на образа, която ще бъде разгледана впоследствие.

В средата на 60-те настъпва нов период в изследванията на образа. Докато в предишния етап се отделя доста голямо внимание на произхода на образа от този момент нататък започват интересни научни разисквания относно значението му. Тези разисквания макар и да търсят своите основания в каноничната, неканоничната и апокрифна старозаветна литература пренасят своя център в новозаветна посока. Поставя се въпросът за значението, което Иисус Христос е влагал, когато е употребявал този израз. Всичко започва, когато известният библеист Geza Vermes възражда старата т. нар. (circumlocutional) теория през 1967 г. Той поставя под съмнение предпочитаната преди това апокалиптична теория, основаваща се на кн. Даниил и Притчите в етиопската 1 кн. Енох. Липсата на открити фрагменти от Притчите в Кумран дава основание на G. Vermes да постави под съмнение съществуването въобще на някаква традиция относно образа на Сина човешки от предхристиянската епоха. На второ място той използва аргумента, че на основата на нови арамейски източници може лингвистически да се потвърди, че употребата на израза “син човешки” може да означава само “аз”, а да не се приема като титла. В този спор се намесват редица библеисти. По-голямата част от тях не приема доводите на G. Vermes. Така например Joseph A. Fitzmyer намира в предложените от G. Vermes доводи само един, който би могъл да се приеме като потвърждение на неговата теза²². Същевременно друг библеист, Richard Bauckham, смята, че и този последен аргумент на G. Vermes може да бъде поставен под съмнение и изразът да се разгледа като такъв, който има неопределено значение²³.

Възродената от G. Vermes теория през 1967 г. поражда цяла поредица от последващи изследвания. Тези проучвания продължават и до днес като в тях се включват библеисти като P. Maurice Casey, Barnabas Lindars, Richard Bauckham, Reginald Fuller и др. Те преди всичко наблягат на лингвистичния анализ на израза, на неговото лингвистично значение. Като извеждат по този начин значението на израза, според собствените им теории, те се опитват да разкрият неговото непосредствено значение в новозаветния текст и не се опитват да търсят корените му в по-древната традиция.

С оглед да бъде изложена в систематизиран вид гореизложената проблематика настоящето изследване си поставя за цел: 1) да изясни, доколкото е възможно, различните тези относно значението на термина; 2) да изложи различните виждания и хипотези относно произхода на образа в каноничната, неканоничната и апокрифната литература; да им направи критичен анализ с оглед на православната историческа традиция и учение; 3) да посочи мястото и значението на образа както в библейски така и в богословски план. Като допълнение към изследваната тема се предлагат на читателя две приложения, които пишещият смята, че са необходими с оглед да станат по-ясни някои основни изходни предпоставки на православната библеистика, да се открият нейните отлици от останалата библейска критика и да се изясни по-тясното богословско значение на образа на Сина човешки в отлика от чисто критическите изследвания. За още по-голяма пълнота в началото на книгата са приложени 1/ Списък на съкращенията, а в края на книгата 2/Кратка хронологическа таблица, засягаща периода на изследване на появата и развитието на образа; 3/ Азбучен показалец по имена; 4/ Азбучен показалец по предмети.

Бележки:

1. Lindars, Barnabas, *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man*

Sayings in the Gospels, Grand Rapids, London, SPCK, 1983, p. 1.

2. В своя предговор към книгата на Ringe, Sharon, H. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*, Philadelphia, 1995, p. IX.

3. Ringe, S. H., *op.cit.*, p. IX. Изводите на библейската кривика силно се оспорват и от класическия съвременен юдаизъм. Тя дори се отхвърля изцяло като методология, която може да доведе до тълкуване на Свещ. Писание, до откриване на неговия смисъл. Ср.: Пятикнижие и Гафтарот /Книга Брейшит/, Ивритски Текст с Руским Переводом и Класическим Коментарием “Сончино”, Составленным Гл. Раввином Британской Империи г-ром Й. Герцем, Москва/Иерусалим, 1994, стр. 250, кол. 1 и нам.

4. Трябва да се има предвид, че един е въпросът относно произхода на образа, неговата поява в евангелията, неговото разбиране от съвременните изследователи, а друг е въпросът относно значението му за вярващия човек. То се определя от авторитета на Църквата, а не от различните, често пъти противоположни мнения на библеистите. Но въпреки това, техните мнения, които до голяма степен са хипотетични и носят белега на субективизма, не трябва да се оставят без внимание. В изследванията се откриват много детайли, подробности, които водят до разкриване на феноменалната, външната страна на Божието откровение. Защото Бог се е разкривал сред обикновените хора, във всекидневието, описвано в библейските разкази. Това именно е и целта на библеистиката — да доближи читателя до феноменалната, външната страна на събитията. Те пък от своя страна, чрез силата на вярата и живота в Църквата, се озаряват в човешкото съзнание и по такъв начин се открива тяхното тайнствено, спасително за всеки вярващ човек значение. По такъв начин библеистиката помага за изглаждане на недоразуменията, които често изникват между вярващото съзнание и емпиричния подход към библейския текст.

5. Marshall, I. Howard, *The Son of Man in the Contemporary Debate*, EQ, □ 42, 1970, p. 67.

6. Рагжак, Тесса, Иосиф Флавий. *Историк и Общество*, Москва/ Иерусалим, 1993, с. 14-15.

7. Пак там, с. 23.

8. Пак там.

9. Такава позиция заемат библеисти като Montgomery, J. A., *Daniel*, ICC, New York, 1927; Rinaldi, G., *Daniele, La Sacra Biblia, Roma*, 1949; Manson, T.W., *The Teaching of Jesus*, 2d ed., Cambridge, 1935; *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, BJRL, □ 32, 1950; Brekelmans, C.W., *The Saints of the Most High and Their Kingdom*, OTS, □ 14, 1965; McNamara, M., *Daniel*, The New Catholic Commentary on Holy Scripture, London, 1969; Hanhart, R., *Die Heiligen des Huchsten*, Hebraische Wortforschung (Festschrift für W. Baumgartner); Declor, M., *Le Livre de Daniel, Sources bibliques*, Paris, 1971, SB, □ 39.

10. Feuillet, A., *Le fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*, RB, □ 60, 1953.

11. Muilenburg, J., *The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, JBL, 1960, □ 79.

12. Bentzen, A., *King and Messiah*, London, 1955.

13. Borsch, F., *The Son of Man in Myth and History*, London, SCM, 1967.

14. Mowinkel, Sigmund, *He That Cometh*, New York/Nashville, 1954.

15. Cullmann, O., *Jesus the Son of Man*, Zenos Lecture, McCTS, March, 1955.

16. Feuillet, A., *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*, RB □ 60, 1953, pp. 170-202 и продължение pp. 321-346.

17. Coppens, J., *Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'Homme daniëlque; Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (в сборник в чест на Rowley, H. H. допълнение към VT □ 3, Leiden, 1955, pp. 33-41.

18. Christensen, J., *Le Fils de l'Homme s'en va, ainsi qu'il est écrit de lui*, ST □ 10, 1956.

19. Sidebottom, E. M., *The Son of Man as Man in the Fourth Gospel*, ExptT, Edinburg, □ 68, 1956/57.

20. Kruse, H., *Compositio libri Danielis et idea Fillii Hominis*, VD □ 37, 1959.

21. Мое, О., “*Der Menschensohn und der Urmensch*”, ST □ 14, 1960.

22. Целият този научен спор може да се открие в следните по-важни изследвания: Vermes, G., Appendix E: *The Use of br n□'/br n□ in Jewish Aramaic*, в сборника на Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3rd ed., Oxford-Claarendon, 1967. Тази работа е публикувана впоследствие в труда на Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden-Brill, 1975; същият: *Jesus the Jew: A Historian's Readings of the Gospels*, Philadelphia, 1983; същият: *The Present State of the „Son of Man“ Debate*, JJS, □ 29, 1978, препечатано в: *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia, 1983; същият: *The „Son of Man“ Debate*, JSNT, □ 1, 1978; Fitzmyer, J. A., review of Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd. ed., CBQ, □ 30, 1968; същият: *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*, NTS, □ 20, 1974, препечатано в: *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, SBLMS, □ 25, Missoula, MT, Scholars, 1979; същият: *Another View of the „Son of Man“ Debate*, в: *A Wandering Aramean*, 1-27; същият: *The New Testament Title „Son of Man“ Philologically Considered* в: *A Wandering Aramean*, 143-160; същият: *The Aramaic Language and the Study of the New Testament*, JBL, □ 99, 1980.

23. На основата на лингвистичния спор относно значението на израза се оформят три основни тълкувания: 1/ на рогов признак “човек”; 2/ на неопределително местоимение “някой” и 3/ на самопозоваване, на непряко казване на “аз”, тоест на израз, който замества личното местоимение “аз”.

ГЛАВА I

Значение и произход на термина

1. Значение на термина.

Изразът “син човешки”¹ се намира на много места в Ст. Завет (евр. *bn b'dwt*, /евр. *b'dwt*, араб. *mn□* = човек/ араб. *bar-mna□*; Septuaginta: *хът В?исюрпх*, } *осът ?пџ Внисюрпх*). Еврейската дума *b'dwt* и арамейската *mna□* в съчетание образуват “семитски израз, който индивидуализира едно съществително, което се отнася за човешкия род като цяло. Когато се поставя пред тях “син” по такъв начин се обозначава отделен човек, член от човешкия род. Неговото значение може да се определи като “някой” или като “определен човек”². Тази конструкция се появява 93 пъти в кн. Иезекиил когато Бог се обръща към пророка. Използва се още 14 пъти в синонимни поетични паралелизми, като поетична фигура или при тържествени случаи. Това е възвишена форма, употребата на която се открива при особено важни събития. В ежедневната употреба на езика се използва *or*, = човек, мъж, *i□□vh*, = жена. Почти навсякъде изразът “син човешки” се употребява като синоним на понятието “човек” (Числа 23:19; Иов 35:8; Пс. 80:17; Иер. 49:18) или *mn□*, *енoш* = човек, Иов 25:6; Пс. 8:4; Ис. 51:12, 57 :2). Два пъти се открива и в единична употреба (Пс. 145:3; Дан. 8:17). Среца се и като *ben-mn□*, синоним на *b'dwt*, (адам = човек) в Пс. 143:3³. В повечето случаи за хора са използвани термините *b'ne b'dwt*, (синове човешки) или *b'ne hb'dwt* (синовете човешки)⁴. Когато става дума за жени се използва изразът *b'not hb'dwt*, (дъщери човешки)⁵.

В равинския еврейски на Мишна *bn b'dwt* не се среща. За “един човек” се използва *b'dwt mhad*. *B'ne b'dwt* (синове човешки) се употребява за обикновения човек и *b'dwt* за “някой”. В “Правилника на Новия съюз”, основен извънбиблейски текст на Кумранската есейска община (1QS XI,20) се казва: “Та какво, наистина, е това — син човешки [*bn (hb) b'dwt*] сред твоите (SC Божиите) чудни дела?”, казва един текст от Кумран (1 QS 11,20). Втори автор е прибавил малко по-нагоре в същия текст едно *h* над линията. Тази намеса свидетелства за евентуално арамейско влияние. Вероятно това е арамеизъм от типа на *bbr pbrv*, смята Dalman, който сочи за наличието на палестински арамейски⁶. От това място личи, че в някои от тези текстове с този израз се подчертава разликата между безсмъртния

Бог и смъртния човек (1QH 4:30)⁷.

За Сина човешки, който ни интересува, J. A. Emerton смята, че изразът е арамеизъм и “означава “човек” – удобна фраза, описваща съществуването в човешка форма в кн. Даниил 7:13 и в Писанията, зависими от тази глава”⁸. С това твърдение се съгласява и Ivan Engnell, но той приема, че “поради постоянната липса на определителен член еврейският израз езиково ясно сочи, че реално изразът “син човешки” е използван по специален начин — като *terminus technicus*, като титла”⁹. Най-ранните писмени данни, които могат да свидетелстват за този израз са от асирийския и персийския периоди. Това са обикновени кратки надписи, които са открити на много големи територии¹⁰. Първият по време (до 740 г. пр. Хр.) такъв текст е открит на третата стела (каменен стълб, колона или плоча с надпис, б. Д. П.) от Sfire, 16 ред, където се казва: “При случай /когато/ br 'n□ (“някой”) умира, тогава ти прекъсваш договора”¹¹.

Изразът “син човешки” се среща в различни арамейски диалекти: сирийски, мандейски¹², на езика на Вавилонския талмуд. Най-разпространен обаче е на сирийски. Учени библеисти допускат, че ако Пешит? е дело на юдеи /появата на който, предвид на канона и на текста, не може да бъде по-рано от I в. сл. Хр./ — то Пешит? вероятно е най-много петдесет години по-стар от най-ранните християнски произведения¹³. Това от своя страна предполага, че трудно би се приело твърдението за християнско влияние относно месуанското разбиране на израза. В този превод се забелязва, че bbr nvr /човек/ се използва по-рядко в Ст. Завет, отколкото в обикновената сирийска литература. Той показва, че преводачите на Пешит? са се стремили да се придържат по-близо до оригиналния еврейски текст. Те са се опитвали да отбягват обикновения език на Егеса. Nataniel Schmidt твърди, че думата nvr е имала колективно значение. Това личи от предхождащата употреба. “Фактът, казва той, че в превода от един диалект на друг библейският арамейски [k^c] bbr mna□ на Дан. 7:13 се възпроизвежда [’jn] kbr ’n□jn на сирийски, показва че неопределеното ’n□ дава впечатление за колективно значение. Има и много случаи където сирийското ’n□’ е използвано в ед. число. Че bbr-nvr по начало показва индивид от вида човек е съвършено ясно от колективното значение на ’n□’ и на преобладаващата му употреба. То обикновено означава, макар че не е единственото значение — човек, индивид. Подчертаното окончание ’ не пречи то да означава “човек” както и “човеците”. И двата израза: br 'n□ и ’jn□ се използват за “един”, “някой”, “който и да е”, “всеки”¹⁴.

Сред палестинските арамейски диалекти, които включват юдейски, самарянски, галилейски, набатейски, този идиом изглежда е бил по-широко разпространен на север, отколкото на юг. Той се появява през първата половина на II в. пр. Хр. За тази група наречия изразът km-bar-mna□, означава подобен на човешко същество. По времето на Иисус Христос арамейските изрази br (’)n□, ’n□’, а също така и (’) n□’ се използват както в Галилея, така и в Юдея. Всички те имат значението на човек, един човек, някой. Двете форми, които използват br може би също имат обобщително значение, колективното значение на “човек”¹⁵. Някои библеисти смятат, че тази глава (Дан. 7) е била преведена от еврейски, където преди това оригиналът е бил ben-vdvt. Но дори и да е било така, смята N. Schmidt, преводачът не би избрал bar-nvr пред bar-vdvt, ползван изключително от Онкелос. Най-старите таргуми, приписвани на Онкелос и Йонатан, са писани на този същия юдейски диалект. И доколкото br 'n□ не се появява въобще в Онкелос то ben-vdvt е възпроизведен като bar-vdvt — и само в Ис. 51:12; 56:2; Иер. 49:18, 33; 50:40; 51:43; Мих. 5:6 като ben-vdvt, в Ионатан. Възможно е определени думи за човек, за индивид, bar-nvr, да не са били на мода. Gabrv /”човек, човекът”/ и nvr /”човек”, “раса”/ са били употребявани още, за да обозначават броя на човешкото семейство. Фактът, че bnj ’jn□ се появява много често както в Онкелос, така и в Ионатан може да покаже, че множествената форма е оцеляла по-дълго, отколкото за ед. число по същите причини, както и в еврейския. Но влиянието на една по-силна обработка не трябва да бъде пренебрегнато. Съвсем вероятно е

обикновеният разговорен език на хората да е бил по-малко повлиян от евразизми, отколкото перифразите биха могли да внушат¹⁶.

2. Родовата традиция в древния Изток.

Съвсем очевидно е, че средата, в която се е родил и живял древният израилски народ остава своите отпечатъци в неговия бит, култура, народопсихология и традиции. Една от много силните традиции в древния Изток е патриархалният ред и родовото наследство. Потвърждение на този факт — наличието на силна родова традиция — е честата употреба на думата “син” в Библията на еврейски (4850 пъти). Тя именно е непосредствен израз на семитската култура, което се потвърждава и от различните и много значения, които думата има в семитските езици. Еврейската дума *bzn* /*bn*/, “син” явно има общ семитски корен, който може да се проследи навсякъде в древния Изток (Акад, Вавилон, Асирия). Тя е разпространена също така във финикийските и пунически /картагенски/ текстове. Там *n* може да се асимилира и да се срещне като *bl* и *bm*. Арамейската форма *br* се открива във финикийски текстове. Така във финикийски текстове *bzn* *bzn* означава “внук”. Също както и в еврейския във финикийско-пуническия език *bn* означава роднинство или членство, подобно на изразите: *bzn* ' ?*bt*, “народът”; *bzn* ?*bdvt*, “хората”; *bzn* ?*lm*, “боговете” и др.¹⁷

В Угарит се открива същото широко значение, което има в еврейския език и в другите семитски езици. Така *bzn* (pl. *bvnm*) и *bvt* (pl. *bznwt*) означават най-напред “син” или “дъщеря”. Като означаващо връзка или членство *bzn* се използва за определяне на обитателя на страна или на град. Така напр. *bn* *zgrt*, “гражданин на Угарит”; *bn* ' *mt*, “слуга”; *bt* ' *mt*, “служня”; *bn* *zlm* *mt*, “бог Мом”; *bzn* *bvn*, “внук” и др.¹⁸ В арамейския език *bar*, (pl. *banim*) е обичайната дума за “син”. По подобие на другите семитски езици *bvr* *bvr* означава “внук”. Използва се още за обозначаване на дъщеря в смисъл на малко дете *baru*, “моя дъщеря”. Срещат се същите общи с другите семитски езици значения като *br* *btny*, “моят /собствен/ син”; *bny* *byth*, “членове на неговото семейство”; *br* *but*’, “царски принц, член на царския двор”. Като допълнение *bvr* може да се използва да обозначава връзка или част от общност като *bnt* *mwq*’ □*m*□, “жените, които идват от Египет”, *bny* □*irt*’, “членове на керван” и др.¹⁹

Етимологията на думите *bzn* /*bn*/ и *bvr* /*br*/ не е намерила досега ясно и точно решение. “Формата за мн. число *bvnm*, която също се използва и за *bvr* изглежда показва, че *bvr* идва от *bzn* посредством смяна на звуци чрез преминаване от *n* в *r*. Някои учени смятат, че еврейското съществително *ben* може да се изведе от корена *bvnbh*, “да изградя” (което също се използва за “изграждане на къща” = “основаване на семейство”: Бит. 16:2; 30:3; 1Цар. 2:35; 3Цар. 11:38; Рут 4:11) и че арамейското съществително *bvr* трябва да се изведе от корена *bvrb*’, “да създам, да породя”. И двата тези възгледа обаче не са сигурни. По-добре е да се приеме, че *bzn* и *bvr*, както и другите, свързани с тях форми, са първични форми и затова не трябва да се извеждат от какъвто и да е корен²⁰.

В Ст. Завет думите *bzn* и *bvr* изразяват най-вече семейни и наследствени отношения. В по-широк аспект те отразяват отношения между неща, които постоянно съществуват. Те се определят като отношения баща-син. В най-много от случаите на употреба на тези думи, *bzn* и *bvr*, значението им е на зачеване от бащата (Бит. 4:17, 25 нат.; Изх. 1:16; Чис. 27:8; Дан. 5:22). Полът на родителя, дали баща (Изх. 6:25) или майка (Бит. 29:12) се прибавя към *ben* и *bar* когато трябва да се изрази това значение. “В Бит. 5:4 и др. синовете и дъщеря (*bvnm* *wbvnwt*) се споменават едно до друго. Синовете, заченати от млад баща често са наричани *b^epmu* *hⁿpn^e* ?*wrim* “синове²¹ на младежа” (Пс. 126:4), докато *bmn* *z^eqinim*, “синове на старата възраст” в Бит. 37:3 означава син, който е заченат на стари години. Мн. число *bvnm* буквално “синове”, може да означава деца от двата пола (Бит. 3:16; 21:7; 30:1; Изх. 21:5; Пс. 127:3)²².

Тези две думи *bzn* и *bvr* могат да имат и още много други значения. Така например роднинските връзки също се изразяват с тях. По същия начин братята са

наричани בְּנֵי אָבִי , “синовете на твоя баща” (Бит. 49:8). Също така בְּנֵי בְנֵי , “синове на синовете” или “деца на децата” може да означава и внуци както е у Бит. 45:10; Изх. 34:7 и Иер. 27:7. Понякога само בֶּן може да означава внуци както е у Бит. 31:28; 32:1 и др. По-далечните роднини също се означават с тази дума. Племенникът се нарича בֶּן אֲבִי , “неговите братови синове” (Бит. 12:5). Интересно е, че малките на животните също се наричат בְּנֵי . При всички случаи обаче става дума за мъжко животно (Бит. 32:15; 49:11; Числ. 15:24 и др. Думата בֶּן може също така да означава издънка на дърво (Бит. 49:22: בֶּן פְּרֻטִי , “плодороден клон”)²³.

Семитската родословна традиция позволява да се прибавя името на бащата, дори и на други предци. “В тази конструкция בֶּן приема подзначение на патроним, който поставя индивида в органична, жива връзка със семейството или племето. Така думата בֶּן може да бъде използвана, за да носи идеята, че отделна личност принадлежи на определен народ или племе: синовете на Исаи (Втор. 2:4; 12, 22, 29) на Лот (2:9, 19), на Емор, бащата на Сихем (Бит. 33:19; 34:2) на хорееца Сеур (36:20; 2 Пар. 25:11)”²⁴. Много често се среща и изразът בְּנֵי אֱלֹהֵי “синове (деца) на Израил”. Той съдържа в себе си идеята за организирана общност като едно цяло. В това отношение е интересно да се отбележи, че Израил е разглеждан в Ст. Завет като божествен син, той е първороден син на Бога (Изх. 4:22). Бог е всеобичащ баща Ос. 11:1, “Израил е Мой първороден син” (Изх. 4:22), казва Бог. Идеята за синовството постоянно се развива в Израил “и това, което в Стария Завет започва като фигуративен израз (Пс. 102:13; Прит. 3:11 и нам.) се приема буквално (Прем. 12:21; 16:10) последствие”²⁵.

Тези думи в най-широк смисъл могат да означават определени географски места като земя, планина, област или град. Така напр. в Езд. 2:1 изразът $\text{בְּנֵי הַבְּתָרִים}$ означава “тези, които принадлежат на провинцията Юдея”. Във Втор. 32:14 овните, които пасат във Васан са наречени בְּנֵי בְּרֵי “синове (деца) на Васан”. По същия начин е означено и племенното име Вениамин, което означава “син на дясната ръка” (= на юга), т. е. южняк²⁶.

Когато трябва някой да бъде отделен от обществото, към което принадлежи се използва изразът בֶּן אָדָם “син човешки” (особено в Иезек.; Пс. 8:4; в мн. ч. Втор. 32:8; Екл. 1:13, а също така и בֶּן אֱנוֹשׁ , “син човешки” (Пс. 143:3), בְּנֵי אַנְוֵרִים (Дан. 2:38; 5:21). “Едно проучване на Пс. 143:3 (където בְּנֵי אָדָם е паралел на בֶּן אָנוֹשׁ) показва, че אָנוֹשׁ , “човек” и בְּנֵי אָדָם , “син човешки” в Пс. 8:4, са синоними и че там няма напрежение между колективното и индивидуалното значение”²⁷. Като примери за многообразното значение на тези думи могат да бъдат посочени някои случаи: בֶּן בְּרֵי , “син на стадото” /от едър рогат добитък/ (Бит. 18:7; Изх. 29:1; Лев. 1:5 и др.); בֶּן יָוֵן , “син на гълъба” (Лев. 12:6 и др.); в образни изрази като Ис. 5:1, בֶּן זַיִת , “син на маслото”, т. е. на плодородието на хълма. Искрите хвърчащи от огъня са също “синове”: בְּנֵי אֵשׁ , “синове на огъня /на горещината/” (Иов. 5:7). Думите בֶּן и בֵּר се използват още да означават принадлежност към гадена социална или професионална група. Така напр. изразът $\text{בְּנֵי הַבְּגָדִים}$ означава “синове на плена”, т. е. тези, които са пленници (Езра 4:1; 6:20; 8:35; 2 Пар. 25:13 и др.); בֶּן הַבָּיִת означава човек, който продава парфюми (Неем. 3:8). Думите могат да бъдат отнасяни към животни, които са от един и същи вид; към хора в определени групи, за да бъдат определени техни морални или други качества като “синове на силата”, “синове на гордостта и др.”²⁸

3. Библейски свидетелства — книга Иезекиил.

Интересна е употребата на този израз в книгата на св. прор. Йезекиил. Цялата глава 7 в кн. Даниил, както и първа глава от Йезекиил предлагат едно видение. Това е ясен показател за общия корен и близката традиция, от която произлизат²⁹. В книга Йезекиил, както смятат някои библеисти, се откриват първите елементи на еврейската апокалиптика³⁰. Свети прор. Йезекиил живее и пророчества по време, което е описвано от св. прор. Даниил — Вавилонския плен, далеч от родната Палестина, под чуждо политическо робство и чужда религиозна среда. От тази книга се получава допълнителна и по-пълна представа за

обстоятелствата, времето и духа на епохата. Прор. Иезекиил работил и пророкувал из селските области на завоевателите, смята Скабаланович, сред обикновените еврейски пленници, като “оставил Вавилон на своя велик съработник, придворния пророк Даниил”³¹.

В книгата на пророк Иезекиил изразът “син човешки” се използва многократно и според М. Скабаланович е употребен съгласно неговото арамейско значение. Според Розенмюллер, на когото Скабаланович се позовава: “на сирийски език този израз е толкова обичаен, тъй като очевидно там няма друго название за “човек” освен това, защото то се използва дори и за първия човек, който няма баща”³².

Концепцията за произхода и използването на този израз, особено в псалмите и кн. Иезекиил, не е изяснена в самата Библия. Затова някои учени са склонни да виждат влияние на иранските митове в представата за първосъздадения човек, който се връща в края на времето³³. Тази мисъл съвпада и с предположенията, които се правят за влиянието на древните митологични представи върху израилтяните. Това с особена сила се отнася за прор. Иезекиил. Глава първа от неговата книга е класическо място (*locus classicus*) за библейски видения въобще. Тази глава, която се приема от мнозина учени за съвършено изградена литературна единица³⁴, носи символизма на древния мит, закодираната вест на откровението, предадена чрез символизма на библейския език. Като пример може да се посочи наблюдението, което прави още в началото на века Скабаланович. Той вижда много общи неща между митологичните асировавилонски грифони (от гр. γρῆς) и библейските херувими (כרובים). Той открива съвпадение не само в близостта на имената, но и във външния им вид. Относно съвпадението на митологичните представи за херувимите с библейските (особено на Иезекиил), той обяснява така: “първите са произлезли от първооткровението, което обаче е съществено изменено от човешкото въображение”³⁵. Иезекиил е първият пророк — казва друг, съвременен библеист – “който интензивно ползва неизраилска традиция като включва не малко неща, които по произход са митологически”³⁶. Явно е, че сред учените няма единно мнение относно произхода на този израз. Между тях, както се вижда, съществуват различни мнения³⁷.

Бележки:

1. Уместно е да се отбележи, че в българския Синодален превод (СП) на Библията в кн. Даниил се употребява изразът “Син Человеческий”. В същия този превод обаче в кн. Иезекиил и на други места в Стария Завет се употребява изразът “син човешки” 2:1, 3, 6 и нам.; Ис. 51:12; 56:2) или “синове човешки” (Ис. 52:14). В евангелията отново изразът е “Син Человеческий” (мат. 8:20; 9:6 и нам.; Мр. 8:38; 9:12; Лука 6:22; 7:34 и нам.; Иоан 1:51; 3:13, 14 и нам.). Ясно е, че в СП, според православната традиция, е подчертано месиаанското значение на израза и той се ползва като титла.

2. Nickelsburg, George W. E., *Son of Man*, The Anchor Bible Dictionary, New York, 1992, Vol. 6, VI-137, col. 1.

3. Johnson, S. E., *Son of Man*, IDB, Nashville, New York, Vol. 4, 1962, p. 413, col. 2.

4. Colpe, Carsten, *} xs{m φηξ Βνισιορηx*, TDNT, Michigan, Vol. VIII, 1972, p. 402.

5. Schmidt, Nathaniel, *Son of Man*, EB, London, Vol. IV, 1900, col. 4705.

6. Colpe, C., op. cit., p. 402; Cf.: Ed. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebraeisch und deutsch mit masoretischer Punktation*, München, 1964, p.42.

7. Nickelsburg, G. W. E., op. cit., VI.137, col. 2.

8. Emerton, J. A., *The Origin of the Son of Man Imagery*, JTS, N.S., Vol. IX, Pt. 2, October, 1958, p. 225.

9. Engnell, Ivan, *The Son of Man, Critical Essays on the Old Testament*, London S.P.C.K., 1970, p. 237.

10. Schmidt, N., op. cit., col. 4706.

11. Colpe, C., op. cit., p. 402.

12. Мандейте са малка религиозна група, която претендира, че води своето начало от св. Иоан Кръстител. Днес са разпръснати в голната част на Месопотамия в Иран и Ирак. Те твърдят, че след пагането на Иерусалим през 70 г. сл. Хр. техните предци са се преселили на изток. Техните книги датират от IX в. сл. Хр., но съдържат идеи и предания, които са много по-стари. Мандейството е “нехристиянска форма на гностицизъм, която съдържа юдейски, християнски, старовавилонски и персийски елементи като последни са персийските” (S.E. Johnson, op. cit., p. 417, col. 1). Съвсем отчетливо в тяхното учение се открива чист гностически дуализъм. Те вярват, че светлата душа е била пленена от злата тъмнина на материалния свят. За тях Иисус Христос е лъжлив Месия, а майка Му Ruha d'Qudsha (Светия Дух) демон. За тях истинският Месия е св. Иоан Кръстител (Ibid.). Те очакват идването на техния примирител и спасител Manda d'Nayye / Познанието на живота/, на името на когото се нарича и тази общност”, PDR, London, 1984, p. 200, col. 1. Друг мандейски изкупител е Enoch-Uthra /”човекът-ангел”/. Той се описва в свещената им книга Right Ginza, в която личи силно маркионитско влияние. Там се откриват юдейски идеи свързани с Адам и неговото потомство, включително Енох (Ibid.). Cf.: K. Rudolph, *Mandaism*, Leiden, Brill, 1978, *Iconography of Religions*, sect. 21; същият: *Die Mandaer*, 2 vols., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960-61.

13. Schmidt, N., op. cit., col. 4707.

14. Ibid.

15. Colpe, C., op. cit., p. 403.

16. Schmidt, N., op. cit., col. 4708.

17. Haag, H., II. *ben in the Semitic Languages*, TDOT, Grand Rapids, Michigan, Vol. II, p. 148.

18. Ibid.

19. Ibid.

20. Ibid., p. 149.

21. В СП преводът е “младите синове”. В МТ текстът е: b'nzū hzge?wrim буквално означава “синове на младежите”. Може да се преведе и като “синове на младостта”. В руския превод стои: “Что стрелы в руке сильного то — сыновья молодые”. Тук ясно се разбира, че става дума за “синовете на младите”.

22. Haag, H., op. cit., p. 150.

23. Ibid.

24. Ibid.

25. Radle, W., *xs{m*, EDNT, Vol. 3, Grand Rapids, 1993, p. 386, col. 2.

26. Haag, H., op. cit., p. 151.

27. Ibid.,

28. Ibid., p. 152-153.

29. Emerton, J. A., op. cit., 225.

30. Скабаланович, М., *Книга Пророка Иезекииля*, ТБ, Петербург, 1909, т. 6, стр. 190. Второе Издание, Стокхолм, 1987.

31. Пак там, с. 189.

32. Пак там, с. 232.

33. Delorme Jean, *Сын Человеческий*, СББ, Брюссель, 1974. с. 1154, кол. 2.

34. Muilenburg, James, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, BJRL XXXII, 1949-50, p. 199.

35. Скабаланович, М., пос. съч., с. 231.

36. Fohrer, Georg, *Introduction to the Old Testament*, Sevent Impression, London, 1986.

37. D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford, 1991, p. 146.

ГЛАВА II

Образът на Сина човешки и книга Даниил — исагогически аспекти. За

разбирането на образа в кн. Даниил особено важно е да бъдат изведени някои основни исагогически моменти. Това се отнася не само до гл. 7, където се появява образът на “Сина човешки” в неговата най-загадъчна и поради това най-изследвана и подложена на различни научни спекулации форма, но и до цялата книга. Проблемите, които изникват, във връзка с разрешаването на основни исагогически и екзегетически страни на образа, не могат да бъдат изяснени докрай ако се разглеждат отделно, фрагментарно, без да се обвържат цялостно със съдържанието, идеите, каноническото достойнство и богословското значение на книгата. Това от своя страна ще спомогне и в разбирането на изложените по-нататък различни хипотези относно произхода и значението на образа.

1. Библейската литературна критика и книга Даниил.

Въпросът с критическото изучаване на кн. Даниил в ново време е поставен с възкресяването на аргументите на неоплатоника Порфирий (поч. ок. 303) против авторството на книгата. В своя Пролог към Коментара на кн. Даниил бл. Иероним сочи Порфирий като първи, който оспорил “Данииловото авторство на разглежданата пророческа книга и (който настоявал, б. Д. П.) тя да бъде отнесена към друг съставител, живял не през 6 в., а през 2 в. пр. Хр., т. е. към времето на Макавеите”¹. Според него тя се приписвала на Даниил само от благочестиви подбуди. Така се целяло да се възроди националното и религиозно съзнание на юдеите и да се отстрани опасността от елинизация, която въвеждал Епифан. Тоя възглед бил възприет в по-ново време от двамата еврейски писатели-философи Uriel Akosta (1647) и B. Spinoza (1677)². Тези аргументи са погетни през 18 в. от английските деисти Antony Collins, H. Corrodi и J. D. Michaelis. Скоро време след това и германските библеисти масово поставят повдигнатите въпроси в своите коментари. Основно се засяга въпросът с времето на написването на книгата. Така се поставя под съмнение традиционния църковен възглед, че книгата е написана от св. прор. Даниил през 6 пр. Хр. Тези учени, въз основа на език, история, богословие и логика приемат, че книгата е апокрифен трактат, писан през времето на Макавеите, за да окуражи юдеите в тяхната съпротива срещу преследванията на Антиох IV Епифан. Пророчествата на Даниил са *vaticinia ex eventu*, т. е. пророчество след събитието и са били използвани като средство, чрез което да се осигури авторитет за приемането на определено апокалиптично послание³. Всичко това разбира се довежда до остър спор с представителите на традиционния възглед. “За определено време през 19 в. книгата на св. прор. Даниил се е смятала от мнозина за главната фронтова линия на църковната отбрана, срещу която е бил насочен щурма на съвременната критика”⁴. В Германия срещу модернизма застават учени като W. E. Hengstenberg, Havernick и C. F. Keil. В Англия основен защитник на традиционния възглед е E. V. Pusey. Той съчетавал голяма ерудиция с много силна апологетика. Неговата позиция определила фронтовата линия на двете страни. В Америка последният защитник на традиционния възглед е R. D. Wilson от Принстън. Целият този спор завършва с едно неписано съгласие в края на 19 в., което приема, че книгата е от Макавейската епоха. Тази позиция е заета и от добре известния устмунстърски протодякон F. W. Farrar в неговата книга *Expositor's Bible*. Той успява много успешно да разпространи сред викторианските среди тази нова критическа позиция, заимствана от немската критическа библейска школа. Точка по въпроса слага коментарът на S. R. Driver от 1900 г., за който се смята, че е разбил съпротивата на традиционалистите⁵. По същото време се забелязва и постепенно изместване от традиционния възглед и на някои римокатолически библеисти.

Затишието обаче е привидно. Много скоро, може да се приеме, както смята V. S. Childs, започва втори етап в битката за изясняване на проблемите в кн. Даниил. Това става с публикуването на едно есе на немския библеист G. Hülcher през 1919 година. Там той се съсредоточава задълбочено върху такива въпроси като език, вътрешна структура, литературна цялост на книгата. Започват нови и оживени разисквания. В тази нова фаза на библейски научни спорове се включват

библеисти като W. Baumgartner и M. Noth. Врѣх на този спор става научната размяна на мнения между Н. Н. Rowly и Н. L. Ginsberg през 50-те години. Никой не взема врѣх, но се достига до едно общо съгласие за много сложния, комплексния характер на литературната история на книгата. Приема се и от двете страни, че зад разказа поне на 1-6 глави, лежи дълго развитие. Като краен завършек обаче се приема елинистическа редакция⁶. “В настояще време, пише проф. Ив. Марковски, почти всички протестантски библеисти отнасят написването на тази книга в нейната сегашна форма към времето на Макавеите”⁷.

Трета фаза на изследвания започва с развитата от Gerhard von Rad теория за премъдростта като извор на апокалиптичната литература. Това течение се отличава коренно от другите, защото то се опитва да излезе отвъд формалните въпроси, поставяни от традиционната и литературната критика и да постави нещата от социологическа гледна точка. Според този възглед под влияние на социологическата среда се оформя текста и неговото съдържание, целта на написването на книгата. Според него в следващия период в обществото се наблюдава сблъсък на различни идеи, предизвикани от отношенията между религиозните вярвания и политическите борби от този период⁸.

2. Личността на автора.

За книга Даниил е трудно да се приложи класическата схема за автор, време и място на написване, подлинност на текста. Както се вижда от критическия подход, с който се пристъпва към книгата това се дължи на многото неясноти, които съществуват по всички тези въпроси — диапазонът на различните мнения е изключително голям. От едната страна е традиционно-църковният възглед, а от другата страна е крайната, радикална критика.

По отношение на личността на автора църковното предание поддържа, че това е св. прор. Даниил. На това мнение са и някои протестантски библеисти. Църковното предание се опира както на вътрешните свидетелства на кн. Даниил, така и на най-древните външни свидетелства, които е възможно да се открият. Според съдържанието на книгата Даниил е един от младежите от знатен род и произход, които по заповед на вавилонския завоевател Навуходоносор били отведени в плен. След надлежно обучение в халдейската мъдрост младият Даниил, който заедно със своите приятели строго пазил вярата си в истинския Бог, бил надарен от Него със свръхестествени дарби — Бог му откривал тайни за бъдещето на света. Това ставало чрез видения и сънища като Бог му дал и дарба да тълкува сънища. По време на своя живот във вавилонския двор св. прор. Даниил преживял различни изпитания, поради неотклонното му свидетелство и вяроност на истинския Бог. Враговете му използвали различни интриги с единствената цел да го унищожат. Свети прор. Даниил обаче твърдо устоял и Бог го възнаградил за неговата вяроност. Той доживял до дълбоки старини. През своя живот той заемал важни и отговорни постове при вавилонските царе. Това се дължало до голяма степен и на изключителната му праведност, както отбелязва неговият събрат по съдба св. прор. Иезекиил (14:14, 20). Божията закрила, която постоянно съпътствала пророка му донесла и царското благоволение. Дарий бил изумен от чудния начин, по който Даниил бил спасен от лъвовата яма. По този повод Йосиф Флавий пише: “Даниил бил сега на по-голяма почит от когато и да било преди, и той построил крепости в Екбатана и Меду, които величествено стоят и до днес”⁹. От приведеното свидетелство се вижда, че веществени паметници от делата на Даниил са съществували още по времето на Й. Флавий. Явно е, че Й. Флавий не би могъл да говори така ако това /съществуването още на крепостите/ не е било общоизвестен факт. Относно неговата смърт няма ясни свидетелства. Той не се е върнал в родината си след указа на цар Кир през 538 г. пр. Хр. Предполага се, че неговият гроб е в гр. Суза¹⁰. Съвременната критика с лекота е готова да приеме, че трудно може да се установи точно личността на св. прор. Даниил. Затова тя е готова да отрече, че той е съществувал като такъв, както е описан в книгата и съхранен от юдейското и християнското предание. Възможността да е живял такъв пророк

Даниил, който да е автор на книгата, според нея, е малко вероятно. Според Georg Fohrer неговото име и името на неговите другари са общи за 5 век, макар че се откриват и в други периоди. Той отвежда произхода на образа на Даниил към угаритския епос. В древността е съществувала традиция, която разпространявала епос за мъдри праведни мъже. Не случайно в Езек. 14:14, 20 Даниил се споменава заедно с Ной и Йов. “Книгата на Юбилеите (4:20) споменава един Даниил като чичо и тъст на Енох, който, според библейското родословие, е пра-пра-прадядо на Ной”¹¹. Забележително е, смята G. Fohrer, че това име съответства на подобно име, открито в угаритския епос Акхат, който се датира от средата на второто хилядолетие пр. Хр. В този епос Даниил е цар, който бил изключително праведен, мъдър и справедлив. Той защитавал правата на вдовиците и сираците. Тази традиция дава основание на G. Fohrer да приеме, че Даниил е легендарен образ, произходът на който трябва да се търси в Ханаан¹². Заслужава да се отбележи и становището на римокатолическата библеистика по въпроса. Така напр., в лицето на Louis Hartman, в авторитетния римокатолически коментар The Jerome Biblical Commentary¹³, книгата е наименувана не на името на своя автор, а на името на главния образ. Той свързва главното действащо лице в кн. Даниил с Даниил от кн. на св. прор. Иезекиил — този древен, изграден на галечно предание образ на мъдрец. “Образът на Даниил от кн. Иезекиил вероятно трябва да се свърже по някакъв начин с dn’l (Бог съди), който играе важна роля в угаритския разказ от Акхат, който произлиза около средата на 14 в.”¹⁴. Явно е, че тази аргументация, макар и доста хипотетична, се приема съвсем основателно от крайната критика. За нейната хипотетичност ясно сочи S. B. Frost който заявява, че “връзката на тази легендарна фигура с централната фигура на кн. Даниил не е сигурна”¹⁵, макар да допуска вероятността, че авторът на книгата е бил запознат с различни разкази за него. Той с основание смята, че е трудно да се прави връзка между Езек. 14:14 и тази традиция за мъдреците, защото св. прор. Иезекиил споменава Даниил повече като праведник отколкото като мъдрец. Независимо от това може да се “приеме, че е съществувала финикийско-ханаанска традиция относно един цар, който, в разкази, които не са дошли до нас, е имал репутацията на честен по характер и изключителна мъдрост човек”¹⁶. Цялата тази традиция на образа на древния мъдрец се приема като хагадическо предание. Когато се защитава тази теза става много лесно и съдържанието на книгата да се приема като недостовърно. Така напр. според Louis Hartman “разказите относно Даниил са чисто хагадически. В тяхната цялост те не могат да бъдат взети за точна история. Тъй като техният автор не ги е смятал за исторически, то той не може да бъде обвинен в грешка когато прави неточни изявления от историческа гледна точка. Няма начин как да разберем дали Даниил от тези разкази е бил историческа личност, около която популярни легенди са се групирани или просто той е бил творение на юдейския фолклор”¹⁷.

От гореизложената позиция ясно се вижда, че хипотетичността, с която се излага вероятността да е съществувал такъв автор на книгата, е по-голяма отколкото вероятността той да не е съществувал. Аргументът, че по това време това име е било широко разпространено ни най-малко не намалява възможността да е съществувал такъв пророк и автор, както ни го описва библейският текст. Напротив, точно разпространеността на това име дава възможност да се приеме твърдението на традиционния възглед, че е съвсем реално да е съществувала такава личност и следователно такъв автор. От въпроса с изясняването личността на автора възниква и въпроса за авторството и до голяма степен за времето на написване. Основният аргумент на традиционния възглед за авторството е, че то е на св. прор. Даниил. Това становище е най-древното и се е запазило от старозаветното и новозаветното предание¹⁸. То се потвърждава както от вътрешни така и от външни свидетелства. Според вътрешните свидетелства е ясно, че става дума за пряко Божие откровение, дадено на автора (12:4). Има точно описване на религиозното и културно състояние на Вавилон, познаване на обичаите,

традициите, навиците и бита на живеещите там. Всичко това се потвърждава от археологическите разкопки и от разчетените надписи: “употребата на титлата “цар на царете”, обръщението “Да живее вечно царят!”; осъдени на смърт да се изгарят в огнена пещ или да се хвърлят на лъвовете; влиянието на мъдреци и съנותълкуватели в двора и пр.”¹⁹. От друга страна обаче може да се допусне, че има колебание в юдейското предание за авторството на книгата, защото “в Талмуда (Ваба bathra 15a) се казва, че мъжете от Великата синагога били написали книгата Даниил. А на друго място се говори, че заради голямото благочестие на Даниила била наречена и книгата на неговото име. Така че той не се смята за писател на тая книга, която само е наречена на неговото име”²⁰. Това свидетелство от Талмуда дава основание на някои библеисти да поставят под съмнение авторството на книгата. На друго мнение е руският библеист Петровский. Той смята, че “дейността на членовете на Великата синагога се заключава, според талмудическото предание, в преглед, очистване и разделяне на свещените книги или по-точно — съставяне на канона. По такъв начин и книгата на прор. Даниил е “написана” от тях само в смисъл, че след предварителен преглед е била включена в канона”²¹. Предложеното мнение дава по-добра възможност да се разбере защо впоследствие традицията на основа на свидетелствата на 1Мак. 1:59-60 и на Йосиф Флавий приела авторството на св. прор. Даниил като неоспоримо. Това се вижда и от позоваванията, които има в Евангелията (Мат. 24:15) и на основа на които тази традиция се е приела от гревната Църква. Йосиф Флавий въобще не поставя под съмнение съществуването на прор. на име Даниил и автор на книга със същото име. В своите Юдейски гревности той пише за Даниил като реално съществувала личност и като автор на книги. За него той казва: “Той също написа книги, които още се четат, в които той предрече бъдещето и те ни убеждават, че св. прор. Даниил е говорил с Бога, защото каквото и да беше предсказал вече се случи”²².

Основните твърдения против авторството на кн. Даниил са систематизирани от проф. Марковски. По принцип те са едни и същи от времето на Порфирий до днес. Въпросът се свежда до противопоставяне на аргументи. Един от най-упорито защитаваните аргументи е, че липсва вътрешно самосвидетелство за авторството на книгата, когато тя се разглежда като цяло. Само за видението в гл. 7 се приема, че има самосвидетелство, че е написано от пророка. Това обаче не може да се приеме като основен аргумент. Липсата на такова самосвидетелство не доказва обратното — че св. прор. Даниил не е автор. Друг аргумент е, че книгата не е в раздела Пророци (Nebiim), а в раздела Писания (Ketubim) — поставена между книгите Естир и 1 Езра. Според него тя е късно произведение и това личи от факта, че не се споменава в пророческите книги след плена. Тя не се споменава и в т. нар. част “възхвала на отците” (44-50) в неканоничната кн. Премъдрост на Иисуса, син Сирахов, която се отнася към 180 г. пр. Хр. Като контрааргументи срещу тези твърдения на крайната критика могат да се посочат следните основания. 1.) Възможно е книгата да не е поместена в пророческия дял, защото в нея има арамейска част. Тогава естествено би било нейното място да е сред подобни книги, където също има арамейски части каквито са книгите Естир и 1 Езра. 2.) Независимо, че тя е в отдела Пророци на еврейския канон то в превода на 70-те тя е в пророческия отдел. Йосиф Флавий също така я слага при пророците. 3.) По отношение на твърдението на библеисти като J. A. Montgomery и S. V. Frost, че св. прор. Даниил не се споменава като историческа личност в еврейския старозаветен сборник или в пророците след Плена, а също и в отдела “Възхвала на отците” у кн. Сирах, може да се каже, че и други имена на патриарси, пророци и библейски писатели не се споменават, но това не значи, че те не са от преди този период. 4.) Ясно може да се открие влияние на кн. Даниил в кн. 1 Езра и Неемия, напр. 1 Езр. 9 и Дан. 9:3-19.

3. Историческа достоверност на съдържанието на книгата.

Друг особено силен аргумент против авторството на Даниил според традиционния възглед е, че много слабо е засегнат в книгата периодът от времето

на цар Кир до времето на Александър Велики. За сметка на това особено много внимание се отделя на периода на Селевкидите и Птолемеите като се стига чак до Макабеите 11:33 нат. Следователно това е по-познат за автора период и той сигурно изобразява него. Относно това твърдение, което се опитва да постави авторството на книгата по време на Макабеите изниква такъв въпрос: ако книгата е писана по време на Макабеите как тогава в самите книги на Макабеите се открива ясно използването на кн. Даниил (1Мак. 1:57; 2:59-60)²³. Отговорът е, че би могло да се допусне, че в книгите на Макабеите е използван един и същ извор, от който е ползвал и авторът на кн. Даниил. Това е възможно, но за сега няма никакви факти, които да потвърдят едно такова твърдение. От друга страна е разбираемо, че авторът ще обърне повече внимание на този период, защото до края на персийската власт не са се случвали особени събития, които да са раздвижвали историческата сцена. В това отношение има много истина в думите на еврейския историк Solomon Grayzel: “След смъртта на Ездра и Неемия сякаш пада завеса над Юдея и скрива от погледа всичко, което става на тази малка земя. Факт е, че през целия век от 450 до 350 г. целият гревен Изток изглежда заснал. В страни от слабите и несръчни опити на персийските царе да установят контрол над гръцките градове на малоазийския бряг, нищо ново или интересно не се случва в огромната империя, управлявана от тях. Различните провинции от Южен Египет до северна Индия, свързани слабо една с друга, живеят миролюбиво. Малката провинция Юдея също е почивала в тази обща дрямка. Тя е била за Персия една от най-маловажните подчинени държави”²⁴.

Друго твърдение на крайната критика е, че авторът на кн. Даниил имал слабо познание за вавилонската история, защото “името /на царя, б. Д. П./ Валтасар той произвежда от боговете Бел и Ваал (Дан. 4:5), а истинското значение на тая дума е: “Живота му пази”²⁵. Може да се каже, че това твърдение е несъстоятелно²⁶. То се отличава от името на царя Валтасар, както двете имена са дадени в синодалния превод. В Синодалния превод има съвпадение на вавилонското име на прор. Даниил “Валтасар” и името на наследника на Навуходносор цар Валтасар (Дан. 5:1, 2, 9 нат.). Съвпадението се дължи на съвпадението на имената и в гръцките преводи: Septuaginta и на Теодотион където е предадено като ВблфбуѢс (Дан. 4:5 и 5:1, 2 и нат.). В масоретския текст името на св. прор. Даниил е предадено като בְּזִרְיָא , а на вавилонския наследник на цар Навуходносор като בְּזִרְיָא . В своята аргументация проф. Марковски изхожда от предпоставката, че имената в 4:5 и 5:1, 2 са тъждествени и затова етимологията на едното не предполага същата етимология /макар и да е близка/ на другото²⁷. А относно твърдението, че Валтасар не е бил син на Навуходносор, а пряк наследник на Навуходносор е узурпаторът Навунид²⁸ може да се посочи разгледаното по-горе обширно използване на отношението “син” — “баща” в неговите общосемитски, юдейски и арамейски варианти. В такъв случай Валтасар може да се разглежда като наследник, като син на царската институция, а баща му като дядо, прадядо или благодетел²⁹. В защита на тази теза е интересно да се спомене един факт, който до голяма степен опровергава посоченото по-горе възражение на крайната критика. От асириологията³⁰ е известно, че Навунид е имал син и сърегент Валтасар (масор. текст בְּזִרְיָא , акад. Bz1-rag-u?ur = Бел, пази царя! гр. ВблфбуѢс). Той е единственият известен в асирийската история сърегент — коронован принц. Съществуват два документа, които датират дванадесетата и тринадесетата година от царуването на Навунид. Те засвидетелстват клетвите на Навунид, царя и на коронования принц Валтасар (Bz1-rag-u?ur). Такъв подобен паралел не съществува в клинописната литература. От асириологическите извори нищо не е известно за смъртта на Валтасар³¹.

Възраженията на крайната критика се свързват и с един особено важен въпрос, който има значение както за старозаветната религиозна система, така и впоследствие за християнското учение. Този въпрос се отнася до развитото в кн. Даниил учение за възкресението, за отвъдния живот, за ангелите (Дан. 12:2 и нат.).

Според тази критика учението за възкресението, за безсмъртието и ангелологията в книгата е от много по-късен етап и то е заимствано от персийската религия³². Така например Т. Н. Gaster твърди, че независимо от факта, че и юдаизма и християнството днес приемат възкресението като основен верови принцип в своята вероизповед, учението за възкресението не е развито в Стария Завет. То се оформя, смята той, едва след настъпването на елинската епоха. Единственото положително позоваване за възкресението в Ст. Завет се открива в кн. Даниил (12:1-2). То, според него, не е някакво твърдо убеждение, което последователно следва от развитието на учението, а е предизвикано от ужасяващите гонения по времето на Антиох IV. Затова, смята той, не е трудно за фигура на Михаил, ангел-закрилник на Израил, да се открие образа на иранския Saoshyant — спасителят, който ще дойде в края на тази епоха, за да възмезди праведните и да осъди неправедните като ги възкреси от мъртвите. За него това е ясно изразено влияние на маздеизма и зороастризма³³. Още по-далеч отива J. A. T. Robinson, който от новозаветна позиция твърди, че независимо от вярата на св. апостол Павел във възкресението на Иисус Христос, не може да се изведе заключение, че учението за възкресение от мъртвите е твърдо установено. Явяването на възкръсналия Христос не може да е основание за това, смята той. Никъде в писанията на св. апостол Павел, нито в евангелията има внушение, че явяванията на Иисус Христос доказват спасението от Смъртта³⁴. Това твърдение на крайната критика обаче е много спорно и то няма достатъчно силни аргументи в потвърждение на тази теза. Достатъчно е да се споменат местата у Втор. 32:39; 1 Цар. 2:6; 3 Цар. 17:17-23; 4 Цар. 4:33; Пс. 15:10-11; 16:15; 49:16; 72:25; 102:4; Иов 19:25-27; Ис. 26:19; Амос 9:2 и мн. други, за да се разбере, че идеята за възкресението е нещо съвсем съществено. Разбира се тези места са обект на различни тълкувания. Макар в тези места все още да се говори в не съвсем ясни думи, може би метафорически, съвсем разбираеми напр. са думите на прор. Осия: “Де ти е, смърте, жило? Де ти е, аге, победата?” (13:14).

Друг аргумент използван за атакуване на традиционния възглед е наличието на персийски и гръцки думи в кн. Даниил, преди всичко имена на музикални инструменти. Приема се, че техните гръцки наименования са могли да се разпространят едва след Александър Македонски. Това твърдение обаче е много пресилено и по-неутралните изследвания показват, че контактите между древния Изток и Гърция са съществували много преди завладяването на Изтока от Александър Македонски. Така напр. асирийският цар Саргон е приемал гръцки посланици, познавал е гръцките острови, Средиземно и Йонийско море. От друга страна още съвременникът на Плена древногръцкият философ Анаксимандър е съставил карта на древния свят³⁵. При такива оживени връзки съвсем възможно е гръцки думи и изрази да са навлезли на изток. Същевременно съвсем не е сигурно, че произходът на думите е непременно гръцки. Така напр. Атенеи смята, че цафарата (Дан. 3:5, 7, 10, 15) произлиза от Сирия. Не случайно Страбон я нарича “варварски инструмент”. Така че семитското *sabka* може би е оригиналното наименование, което по-късно е приело гръцката форма *убмвэкз*³⁶. Другите инструменти, споменавани като гръцки също така имат негръцки произход макар и да е трудно да се открие точният им произход.

Така напр. китарата (цитра, СП) може би произлиза от персийското *sitareh* — шестструнна китарата, смята Петровский. Ясно е, че не може безусловно да се настоява, че думите, които се приемат за късно елинско влияние са непременно гръцки. Напротив, влиянието на Изтока върху останалия и преди всичко тогавашния западен свят е забележително. “Без съмнение, пише J. A. Montgomery, не трябва да затваряме повече очите си за влиянието на различните течения в Източното Средиземноморие. Същевременно научаваме все повече и повече за дълбокото влияние упражнявано от Изтока върху Запада. Като пример, в областта за музиката, Изтокът е бил много по-развит”³⁷.

4. Времепроизход на текста.

По отношение на времето на написване литературната критика е почти единодушна. Книгата е написана в епохата на Макавеите като дори се датира точното време. Авторът, обозначен от Georg Fohrer като “неизвестен юдеин от Израил”, е записал устно предание с древен произход в частта 1-6 глави. Сам той съставя глава 7, а в глави 8-12, като използва митологически мотиви, създава една историческа картина³⁸. Всичко това дава основание на G. Fohrer да приеме старата теза, че оформянето и завършването на книгата е от времето на Антиох IV Епифан, когато той гони и преследва евреите. Той дори допуска, че авторът е завършил своята работа преди смъртта на Антиох, защото в книгата няма свидетелства за това. “Завоеванията на Александър Велики и управлението на Птолемеите предизвикват само малки реакции в Иерусалим. Под управлението на Селевкидите обаче опитите на Антиох да обедини империята довеждат до състояние на конфликт, в резултат на който се появява кн. Даниил”³⁹. Тази гледна точка дава основания на G. Fohrer да смята, че времето на написване на книгата може да бъде определено съвсем точно. Той се обосновава на свидетелствата на историческата обстановка: преследването на юдеите от Антиох IV Епифан, царя на империята на Селевкидите, която се появява от войните на Диадох след смъртта на Александър Велики. “От една страна, смята G. Fohrer, авторът е запознат с връщането на Антиох от неговото второ нахлуване в Египет (169 пр. Хр.) и с “мерзостта на запустението (11:31), оскверняването на Иерусалимския храм с олтар на Зевс (167 пр. Хр.). От друга страна той не знае за смъртта на Антиох в Персия (дек. 164), тъй като известияването на бъдещето, което започва от 11:40 не е в съгласие с действителния ред на събитията. Следователно книгата е била завършена най-късно преди средата на декември 164 г. пр. Хр.”⁴⁰. С това мнение се съгласяват и римокатолически библеисти. “Аргументите за дата малко преди смъртта на Антиох IV Епифан в 164 г. са непреодолими... Историческата перспектива, често мъглива относно времето на вавилонските и персийските царе, но много по-ясна за събитията през династията на Селевкидите, сочи елинистическа епоха. И накрая, неговото подробно описание на оскверняването на храма в Ерусалим от Антиох IV Епифан през 167 г. и последвалото преследване (9:27; 11:30-35) контрастира с общото позоваване на злото, което сигурно ще споходи такъв грешен човек (11:45), сочи за време на композиране скоро преди смъртта на царя през 164 г., вероятно през 165 г.”⁴¹

Не така обаче мислят други съвременни библеисти. Предпоставките, от които изхожда крайната критика са на предварително заета позиция, че нещата, описани в книгата са *vaticinia ex eventu*. За целта тя подхожда избирателно, боравейки с аргументите, които ѝ се струват най-основателни и без да обръща внимание на аргументите против. По-горе беше споменато за споровете, които са водени в историята на библейската критика относно времето на написването на книгата. Този класически подход днес обаче се нарушава. Такъв именно е подходът на В. Childs, който съвсем аргументирано застава на принципи, които са съвсем близко до традиционния възглед и които са несъмнен принос за съвременната библеистика. В своето изследване срещу аргументите и мотивите на крайната критика В. Childs противопоставя логическата несъстоятелност на нейните доводи. Той изхожда от посланието, което книгата носи, от откровението, което тя съдържа и целта, която то преследва. Той се съгласява с мнението на С. А. Auberlen, че в книгата “Обектът на откровение вече не е Израил и неговите връзки със световните сили, но на световните сили и техните връзки с Израил”⁴². Обикновено пророците на Израил Амос, Исаия, Иеремия разглеждат света от гледна точка на Израил. В кн. Даниил нещата не са поставени по такъв начин. Даниил разглежда света от глобална гледна точка. Той е в центъра на най-мощната световна империя. Той вижда оттам движението на световните сили, бидейки непосредствено въввлечен в събитията. Неговият хоризонт е много по-широк и той вижда света исторически — историята се развива според Божия промисъл в рамките на началото и края на времето на Израил. Точно тази перспектива не се вмества в

аргументацията на крайната критика, която се движи по повърхността без да отпада нужното внимание на дълбинните идеи, заложили в книгата.

По-нататък В. Childs задава следващия важен въпрос: “как е било възможно късен автор от макевейската епоха да прикрие своите собствени думи в наметалото на писател от шести век в изгнание?” Този въпрос смуцава мнозина и изисква разрешение. Според В. Childs “решението на този въпрос лежи в самата книга. Има много признаци, които сочат, че авторът на гл. 7-12 е разбирал своята роля като такъв, който запълва детайлите на всяко видение на Даниил чрез проучване на Писанието като по такъв начин потвърждава пророчествата на Даниил в светлината на събитията от съвременната му история. Последният автор нито е създавал нови свои пророчества нито съзнателно е използвал литературна хитрост. По-скоро той потвърждавал и изяснявал виденията на Даниил в гл. 2 за полза на хората от времето на Макевеите на основата на бъдещето откровение в Писанието”⁴³. Това свое мнение В. Childs обосновава като прави връзка между 2 и 7 глави. Видението в гл. 7, което, според него, има чисто елински характеристики и потвърждение на видението в гл. 2. Затова и авторът или по-скоро редакторът минава бързо през вече отминали исторически събития и се установява на събитията, които има да се случват. Глава 7 разработва този мотив и затова показва в големи подробности събитията от времето на последната велика империя.

Погледнато от интересния ъгъл, който поставя В. Childs, литературният материал в кн. Даниил може да бъде приет като редакторска дообработка с елементи на хагадическо разширение, с оглед показване на изпълненията на пророчествата. Така полученият текст на книгата и неговото съдържание, според еврейския канонически оригинал, се дели на две почти равномерни части. Първата (1-6 гл.) е историческа. Тя разкрива както елементи от живота на св. прор. Даниил така и събития, които са се случвали по време на служението му при царския двор. Втората част съдържа четири пророчески видения. Освен каноническата част книгата има и две неканонически глави, в които се съдържат разкази за благочестивата юдейка Сусана (13); разказът за жреците на езическото божество Бел (Дан. 14:1-22) и за гракона (14:23-28); последният разказ е за наказанието на св. прор. Даниил в лъвската яма (14:29-42). Същевременно в каноническия текст е вмъкната неканоничната т. нар. хвалебна песен на тримата юноши в огнената пещ (3:24-90).

5. Единство на книгата

От историческата ретроспекция стана ясно, че единството на книгата е поставено под съмнение още с първите стъпки на библейската критика. Това се вижда като се започне от фрагментарната теория на G. D. Micaelis и се свърши днес с предположенията за L. Ginsberg, че дори отделните видения от втората част на книгата са писани от отделни автори. Любопитно е да се отбележи, че подобна теза, но в обратен порядък защитава и известния физик сър Исаак Нютон, който по-голямата част от изследванията си е посветил на богословието, отколкото на физиката. “Книга Даниил, пише той, е колекция от материали, писани в различни времена. Последните шест глави съдържат пророчества, писани на няколко пъти от самия Даниил. Първите шест са сбор от исторически разкази, писани от други автори”⁴⁴. Крайната критика все пак се съгласява, в лицето на отделни нейни представители, че книгата има едно древно ядро, което се предавало устно или писмено. За единството на книгата се застъпват библеисти като Н. Н. Rowly, К. Marti, R. H. Charles и донякъде от А. Bentzen⁴⁵. За отбелязване е обаче, че дори и тези, които виждат в нея единство не допускат произхода на материала да възхожда към времето, описвано в книгата. Те приемат за доказан един по-късен произход на материала. Такова мнение поддържат библеисти като А. Meinhold, E. Sellin, L. Rost, M. Haller, M. Noth, L. Ginsberg и др. В по-голяма степен се приближават до традиционния възглед библеисти като Н. Junker, който приема, че в книгата основният материал произлиза от времето на Плена. Също така и В. D.

Eerdmans извежда материала (гл. 2 и 7) от времето на Плена. Според F. M. Krouse основният пласт произлиза от периода на Плена, който е редактиран около 300 г. и впоследствие през 164 г. пр. Хр.⁴⁶ Римокатолическият библеист Hartman допуска единство в идеята и съдържанието на книга. “Ако няколко автори са писали книгата, те всички най-малко са произлезли от една и съща школа. Единството на авторството, разбира се, не би могло да изключи възможността, че авторът е използвал стари, дори писмени извори за разказите от първата част на книгата. Наистина! такъв изглежда е случаят”⁴⁷.

От разгледаните мнения е ясно, че мнозина библеисти поставят разделителна линия между първата и втората част на книгата. За единството на книгата обаче свидетелства вътрешната взаимозависимост и логика на съдържанието и на събитията в него. Предположението, че видението в гл. 2 е написано специално за слушатели от епохата на Макавеите трудно може да се аргументира. Както се споделя от мнозина библеисти между гл. 2 и гл. 7 съществува много ясна връзка. Отделно от тази ясна връзка В. Childs вижда логическа връзка на гл. 2 и с виденията и картините от останалите глави. Според него главите от втората част “удължават видението в гл. 2 до периода съвременен на времето на автора от времето на Макавеите с цел да се свидетелства за истинността на пророчеството и за да се окуражат вярващите в Израил. Въпреки че учените от съвременната историко-критическа школа могат да охарактеризират описанието в гл. 7 като пророчество след събитието, библейският писател подхожда към своя материал от съвсем друга перспектива. Въведението в макавейската история, без да бъде средство, което да предизвиква вяра в древно пророчество, служи да потвърди древно пророчество, в което той напълно вярва. Той е бил твърдо убеден, че каквото той сега е видял е било имано предвид от оригиналното видение... Пишещият не е виждал своята роля като независима от тази на видението на Даниил. Той не е имал нови пророчески слова, отправени му от Бога. По-скоро той е разбирал свещените писания на миналото като средство, чрез което Бог продължава да прави съвременен Неговото божествено откровение... Датиранието на книгата от времето на Макавеите не подкрепя валидността на нейното свидетелство, когато то е правилно разбирано”⁴⁸.

6. Езикът на който е написана книгата.

Един от най-трудните въпроси за решаване в кн. Даниил е този с езика на книгата. Тя е дошла до нас на три езика. 1.) еврейски (1-2:4а); 2.) арамейски (2:4б — 7); 3.) гръцки (3:24-91; 13, 14). Засега не е дадено задоволително обяснение защо каноничната част на книгата е писана на два езика. G. Fohrer предполага, че авторът е използвал цикълът легенди, които са се предавали само на арамейски. Той ги е преработил, ревизирал и ги свел до писмена форма на същия език. След това е съставил видението от гл. 7 и по неизвестна причина е сменил езика в 8-12 глави. Основно опитите да се обясни тази странна смесица на езиците G. Fohrer извежда в четири групи: 1.) Механично обяснение. Според него част от еврейския оригинал е била загубена и затова е заменена с арамейски превод. Към този възглед се придържат A. A. Bevan и J. Goettsberger. 2.) Предполага се, че оригиналът е на еврейски, някои части от който били преведени на арамейски. Този възглед поддържа F. Zimmermann⁴⁹ и H. L. Ginsberg⁵⁰. Има и други учени, които смятат, “че за първоначален език трябва да се приеме арамейският, т. е. западно-вавилонският диалект, наричан от бл. Иероним “халдейски”, който бил говорим за преселниците-юдеи във Вавилония през периода на плена. По-късно, с оглед да се улесни и подсури канонизирането на тази пророческа книга, а може би и по националистически тенденции, тя отчасти е била преведена на еврейски”⁵¹; близко до последното твърдение е защитаваната от W. Charles и възприета от Glasson идея, че по време на Макавеите доста апокалиптически произведения са писани на арамейски и на еврейски, което “би могло да се обясни с тенденцията една преследвана нация да обича своя език, нужда, която не е възникнала преди времето на Макавеите”⁵². 3.) Авторът сам е използвал двата езика. На определен етап той

е смятал еврейския за по-важен от арамейския, смята Н. Н. Rowly⁵³. Може би, следвайки примера на книгите Ездра и Неемия е записал някои части на арамейски — езика на документите. Тази теза застъпва О. Eissfeldt⁵⁴. Интересно е да се отбележи, че тази теза се застъпва и от Петровский. Той смята, че както у Ездра са изложени на арамейски царските укази и писма, за да се потвърди тяхната историческа действителност (1 Езд. 4:11-22; 5:6-17), така и в кн. Даниил авторът е привел на арамейски думите на халдейските мъдреци и отговора на Навуходоносор. “Нужното на вавилонците пророкът излага на арамейско наречие, пише Петровский. В съответствие с това, без грешка може да се каже, че останалата част на книгата е написана на еврейски затова, защото е била предназначена за еврейския народ, имала значение изключително за него”⁵⁵ използвана е една по-стара книга, състояща се от гл. 1-6 и дори гл. 7, написани на арамейски. Останалата част е съставена от автора на еврейски. Тази теория приемат Е. Sellin, G. Hülscher и J. A. Montgomery⁵⁶.

Относно еврейския език на книгата Franz Delitzsch пише, че той “прилича на еврейския от Паралипоменон, авторът на който е писал малко преди елинистическия период и, който, ако се сравни с древния еврейски или с еврейския на Мишна, ще се види, че той е пълен със странности и неточности”⁵⁷. Трудността с двата езика се усложнява и от факта, че те не съвпадат с литературното деление на книгата на две части. Така мисли и L. Hartman. Възможно е цялата книга да е била написана на арамейски и впоследствие, за да ѝ се отреди място в еврейския канон, нейното начало и край са преведени на еврейски⁵⁸.

Много неясноти има с гръцкия език от неканоничната част. Тя се е запазила само на гръцки език и някои учени, които предполагат, че кн. Даниил се образувала постепенно чрез натрупване на нови материали, смятат, че тя е последният етап от развитието на книгата. Едва в най-последния етап тази част, написана само на гръцки, е поставена към другите две части и се е получил окончателният вариант на кн. Даниил. Но поради факта, че тази част е много късна, тя не е влязла в канона. Според проф. Ив. Марковски този последен етап може да се отнесе някъде към 3 в. пр. Хр.⁵⁹

Същевременно обаче предположението, че неканоничната част е писана на гръцки се поставя под съмнение, тъй като тя се съдържа в преводите на Симах и Теодотион. Гръцкият текст достига до нас днес в две свои форми: в превода на Седемдесетте и в превода на Теодотион. Така добавеният гръцки текст, Дан. 13:1-64; 14:1-22; 14:23-42, смята L. Hartman, “идва от еврейски или арамейски оригинали, като там се включва вероятно и разказът за Сусана”⁶⁰. От разчетените кумрански находки е известно, че по това време в обръщение са много разкази за Даниил, които не влизат в нито един библейски сборник. Например много широко е бил разпространен разказът за лудостта на Навуходоносор (гл. 4), но вече приписана на Навониг (556-539). “Това предположение става все по-вероятно след откриването в Кумран на фрагмент от “Молитва на Навониг”... В тази молитва Навониг пише в първо лице, че той веднъж е бил наказан от Бога от лоша кожна болест, която го е принудила да живее далеч от другите хора седем години докато Бог му изпратил еврейски ясновидец, който му казал да изповяда греховете си и да отдаде чест и слава на истинския Бог и да не се доверява на идоли от сребро и злато, бронз и желязо, дърво или камък и глина. Вероятно съществува някакъв общ извор: както за тази молитва така и за разказа за седемгодишната лудост на Навуходоносор, както е разказан в Дан. 4.) Във всички случаи този и други малки откъси, открити в Кумран, показват, че е имало нещо като “цикъл на Даниил” от популярни разкази, който се е разпространявал сред юдеите през последните предхристиянски векове, няколко от които са били използвани от вдъхновенния автор на Даниил”⁶¹. Всички тези факти говорят за семитски произход на разказите и голяма е вероятността тези гръцки текстове да са превод от по-стар еврейски оригинал.

7. Каноничност и място на книга Даниил в библейския сборник

Каноническото достойнство на книгата е неоспоримо. Независимо, че се говори за колебания в юдаизма⁶² по отношение на книгата, трябва да се има предвид, че колебанията не са за нейната каноничност, а по-скоро засягат мястото ѝ в свещ. сборник. Някои причини са посочвани. Според свидетелството на бл. Иероним, “евреите не слагали Даниил сред пророците, но между тези, които са писали агиографа”⁶³. Според миграшите Даниил не е пророк ако бъде сравняван с тримата големи пророци. Той бил ясновидец и апокалитик.⁶⁴ Така на тази книга ѝ било отредено място в третия дял, Ketubim, на еврейската библия. Така че в това отношение не се поставя въпроса дали тя е канонична, но по-скоро дали тя е признавана за пророческа или не. За нейното каноническо достойнство свидетелства Йосиф Флавий. Най-силният аргумент обаче остава позоваването на книгата от Исус Христос, когато отнася към Себе Си титлата “Син човешки”, а също така от новозаветните писатели. Колебанието по отношение на мястото ѝ особено проличава от факта, че в Septuaginta тя е сложена в пророческия дял, непосредствено след кн. на св. прор. Иезекиил. Това нейно място се запазва както във Vulgata така и в Славянската библия. Древната Църква също така не се колебае по отношение както на каноничността, така и по отношение на мястото ѝ сред останалите книги.

“В творенията на църковните писатели кн. Даниил се числи към каноническите книги и то към пророческите”⁶⁵. Според Синайския кодекс на книгата е отредено четвърто място сред големите пророци: Исаия, Иеремия, Иезекиил, Даниил. Тогава следват и 12-те малки пророци. В Александрийския и Ватиканския кодекси и в 85 апостолско правило, в 60 правило на Лаодикийския събор, в 39 послание на св. Атанасий Велики и у великите отци на Църквата, светите Кирил Иерусалимски, Григорий Богослов, Амфилохий Иконийски, Епифаний Кипърски, Йоан Дамаскин книгата на св. прор. Даниил е поставена като последна между пророческите. От Мелитон Сардийски и Ориген тя е поставена преди кн. на прор. Иезекиил⁶⁶.

Исагогическите факти показват трудностите в процеса да се земе еднозначно мнение по отношение на книга Даниил. Всички тези сложни, а често пъти противоречиви и дори взаимноизключващи се твърдения се прехвърлят и върху разглеждания образ на Сина човешки.

Бележки:

1. Ст. асист. Вълчанов, Славчо, Тълкуване на книгата на пророк Даниил, София, 1975, с. 5.
2. Марковски, проф. Ив. С., Частно въведение в Св. Писание на Ветхия Завет, 2 изд., София, 1957, с. 212.
3. Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament*, Third impression, London, 1987, p. 611.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 612.
6. Ibid., pp. 612-13.
7. Марковски, проф. И. С., пос. съч., с. 212.
8. Childs, B. S., op. cit., p. 613.
9. Cf.: Josephus, *A New Translation by Paul L. Maier*, Grand Rapids, Michigan 49501, A X, 249 p. 186.
10. Марковски, проф. Ив. С., пос. съч., с. 210.
11. Fohrer, G., op. cit., p. 472.
12. Ibid.
13. JBC, Engelwood Cliffs, N.J., 1968, е авторитетно римокатолическо издание, което ангажира не само отделни автори, но и официалното становище на римокатолическата църква. Свидетелство за този авторитет е фактът, че предговорът е написан от кардинал Веа, член на Панската библейска комисия и Председател на Секретариата за християнско единство във Ватикана. В своя предговор той разглежда този библейски коментар като напълно съответстващ

на духа на Втория ватикански събор. Като “пример за този дух и поради това, пише той, аз поздравявам неговото публикуване с особено удоволствие. Неговата голяма ценност е в това, че той не се отнася само до Библията, но защото той още пренася читателя до самото Слово Божие — да се чете, да се изучава и да се разсъждава върху него” (р. VII)

14. Ibid., p. 446, col. 1, 2.

15. Frost, S. V., IDB, Vol. 1, p. 761, col. 2.

16. Ibid.

17. JBC, p. 448, col. 1.

18. Петровский, А., Книга Пророка Даниила, ТБ, томъ седьмой, Петербургъ, 1910, с. 1. — в сборното фототипно: Второе издание, Стокгольм, 1987, т. 2.

19. Марковски, проф. И. С., пос. съч., с. 211.

20. Пак там, с. 212.

21. А. Петровский, пос. съч., с. 1.

22. Josephus, op. cit., A X, 249, p. 186).

23. Марковски, проф. И. С., пос. съч., с. 213.

24. Grayze, Solomon, *A History of the Jews, Philadelphia, 5710-1950*, p. 33.

25. Марковски, проф. И. С., пос. съч., с. 213.

26. Името, което евнусите дади на прор. Дниил (4:5) е *bml'ti shzz 'er*. То произлиза от акадското *balāsu-u-ur*. В Дан. 4:5 авторът отнася първата срчка към Бел — име на Мардук, върховното вавилонско божество. Това тълкуване на името обаче е популярна тогава етимология и то всъщност е съкратена форма на *Bel-balāsu-u-ur* — “Нека Бел пази моя живот”, M. Newman, IDB, vol. 1, p. 380, col. 1.

27. Марковски, проф. И. С., пос. съч., с. 213.

28. Пак там.

29. Пак там.

30. От молитва в надписи на Навуниг, също и в акадски надпис от от Антиох I, Comer (280-262).

31. Oppenheim, A. L., IDB, vol. 1, p. 379, col. 2, p. 380, col. 1.

32. Cf.: Davis, J. D., *The Future Life During the Persian Period*, PTR, 6, 1908; Charles, R. H., *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, 1913; Grant, R. M., *The Resurrection of the Body*, JR, 28, 1948; Birkeland, H., *The Belief in the Resurrection of the Dead in the OT*, ST, I, 1950; Larcher C., *La doctrine de la rūsurrection dans l'AT*, LV, 3, 1952.

33. Gaster, T. H., *Resurrection*, IDB, v. 4, p. 39, col. 2, p. 40, col. 1.

34. Robinson, J.A.T., *Resurrection in the NT*, IDB, v. 4, p. 43, col. 2.

35. Петровский, пос. съч., с. 8.

36. Цафарата се разглежда като отделен вид лира (ар. *□bk'*, в Septuaginta *убмвэкз*, в Vulgata *самбуса*). За формата и вида не може да се съди поради това, че няма изображение или запазен инструмент или описание. Единствено по етимологически път може да се търси някакво описание. Според някои лингвисти коренът на думата може би е *□b'* (= седем). На акадски седемструнна лира се обозначава като *sabutu*. Репутацията на инструмента като *убмвэкз* е била доста лоша. Платон в своята Република смята, че този инструмент трябва да бъде забранен (III. 399g). Аменаеус я описва като инструмент, който напомня кораб и стълба едновременно. Подобен на описания инструмент е открит при разкопките в Угарит, но той принадлежи на Вавилон, а не на Израил, Werner, E. *Musical Instruments*, IDB, Vol. 3, p. 475, col. 1.

37. Montgomery, James A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, New York, 1964, p. 22.

38. Fohrer, G., op. cit., p. 477.

39. Ibid., p. 478.

40. Ibid. pp. 477-478.

41. JBC, p. 448, col. 1.

42. Quot. from: Childs, B., op. cit. r. 614.
43. Ibid., p. 616.
44. Quot. from: Montgomery, J. A., op. cit. p. 88.
45. Cf.: Fohrer, G., op. cit., p. 473.
46. Ibid., pp. 473-474.
47. JBC. p. 448, col. 1.
48. Childs, B., p. 618.
49. Zimmerman F., *Some Verses in Daniel in the Light of a Translation Hypothesis*, JBL, 1939.
50. Ginsberg, H. L., *Studies in Daniel*, 1948.
51. Вълчанов, см. асисм. С., пос. съч., с. 7-8.
52. Glasson, Francis, *The Son of Man Imagery: Enoch XIV and Daniel VII*, NTS, Cambridge.London.New York, 1977, p. 84.
53. Rowly, H. H., *The Bilingual Problem of Daniel*, ZAW, L, 1932, p. 48.
54. Eissfeldt, O., *Daniels und seiner drei Gefahrten Laufbahn im babylonischen, medischen und perischen Dienst*, ZAW, LXXII, 1960, p. 31.
55. Петровский, пос. съч., с. 5.
56. Fohrer, G., op. cit., p. 478.
57. Quot. from: Montgomery, p. 15.
58. JBC, p. 448, col. 2.
59. Марковски, проф. И. С. пос. съч., с. 214.
60. JBC, p. 448, col., 2.
61. Ibid.
62. Ср.: Вълчанов, см. асисм. С., пос. съч., с. 8.
63. Цит. по: Петровский, пос. съч., стр. 12.
64. Пак там.
65. Марковски, проф. И. С., пос. съч., с. 215.
66. Петровский, пос. съч., стр. 12.

ГЛАВА III

Хипотези за произхода на образа на Сина човешки

Интересно е да се проследят, макар и накратко, определени хипотези за възможния произход на образа на Сина човешки. Факт е, че той освен в кн. Даниил се намира на много места както в неканоничната книжнина, така и в различни апокрифни произведения. За съвременните учени е ясно, че този образ носи в себе си представи, които се коренят в заобикалящия Израил свят. Възможните влияния са обект на различни изследвания и научни спекулации. В историята на изследването на образа някои от хипотезите вече отдавна са отхвърлени, други са преработени или осъвременени, а появяващите се нови не променят основните изходни позиции на предшестващите, като в повечето случаи детайлизират образа.

Някои от тях защитават съвсем странни твърдения. От сериозните хипотези обаче, които вече са история на изследването на образа, заслужава да се обърне внимание на някои от тях. Незащитими, както ги нарича Solre Carsten, са хипотезите за вавилонски, египетски, ирански или гностически произход. Въпреки всичко обаче и те заслужават да бъдат разгледани, защото те показват посоката на търсенията на учените и аргументацията им относно приемането на една или друга теза.

1. Социална хипотеза.

Към изключително древните корени на традицията на израза “син човешки” и оттам на образа на Сина човешки насочва интересната хипотеза на Walter Wifall¹. Той смята, че изразът “син човешки” има своя произход в доизраилския Иерусалим. Близко до това разбиране е и Ivan Engell. Той смята, че този израз “принадлежи към най-ранния историко-религиозен пласт, комплекс от идеи средоточени около личността на свещения цар”². Според W. Wifall във второто хилядолетие пр. Хр. този израз е бил употребяван, за да се разграничават знатните от управляващия

обществен елит. Това важело както за Палестина така и за целия Близък Изток. Така корените на този израз излизат отвъд библейските граници. Същевременно те се вписват в библейската история, защото този термин е отнесен към цар Давид и към другите управляващи по време на монархията. След падането на монархията, смята W. Wifall, царската традиция, така да се каже, е “демократизирана” от пророците. Именно затова св. прор. Иезекиил отнася термина към себе си, тъй като царската власт още не е възстановена. След възстановяването на държавата и държавността по време на Макавеите и с развитието на късната юдейска апокалиптика изразът “син човешки” е отново възстановен в своето царско значение. Предвид новите обстоятелства и условия апокалиптиката променя възгледа си за Божия небесен съвет и подчертава преди всичко трансцендентния характер на Бога и на падналия свят “падналите ангели” и грешния човек с надеждата за възкресение. В този контекст изразът “син човешки” придобива повече небесни черти в съответствие с апокалиптичeskото виждане за вселената като двуетажна. По такъв начин царската традиция в лицето на Иисус Христос се проявява като продължение на старозаветната традиция, корените на която се откриват в древния Близък Изток. Такъв подход към израза “син човешки” предполага по-традиционен възглед относно царското или месианското служение в Стария Завет и неговото отражение в кн. Даниил и в частност в образа на Сина човешки. Използването на образа в Новия Завет “представява христологическо развитие относно личността на историческия Иисус, но не някакво де ново създаване на древната Църква”³.

В поддръжка на своята теория W. Wifall се обосновава на аргументираните изследвания на библеистиката в лицето на учените библеисти W. Wolff и R. E. Clements, които показват, че разказите за патриарсите са оформени на основата на действителни събития по време на тъй нар. обединена монархия от времето на царете Давид и Соломон. Така обещанията към Авраам (Бит. 12) в действителност отразяват състоянието на Израилската монархия по това време. Така напр. т. нар. “завет на обещанието” е свързан с т. нар. “завет на Давид” 2 Цар. 7. “Съответно Яхвист е използвал съвременни на древната монархия събития като образец за създаване на едно въведение към историята на Израил”⁴.

W. Wolff се съгласява с библеисти като Gerhard von Rad, който приема, че Яхвист е съзидателен автор, имащ своята методология и богословие⁵ и с W. Brugemann, който твърди, че като богослов Яхвист е използвал цар Давид като прототип за описване на първия човек в Едем, Адам. Яхвист е бил много чувствителен относно старите митове за хаоса и реда и градил своя разказ на основата на историческия опит на Израил. Така царското положение, което Адам има в новосъздадения свят, било отобразено на царската традиция на Давид. Адам бил създаден от пръст, т. е. от нищо — както и Давид, ставал цар от нищо, т. е. той е никой, просто “човек”.

Той е “никой”, който е изведен до царски статут. Така този “никой”, човекът, придобил статут на царско достойнство над цялото творение. “Темите “сътворяване-възцаряване и възкресение” са в това разбиране едно цяло. В тях Давид служи като първообраз за “човек” и за “син човешки” в Ст. Завет и на Новия Адам или Христос в Новия Завет”⁶. Други учени като В. Мазар смятат обаче, че макар и разказите в Битие да отразяват действителната историческа обстановка в Израил по време на Обединената монархия, то давидистичната традиция има своите корени далеч в предишните векове. По време на средния бронзов период (2000 - 1500 г. пр. Хр.) градове като Йерусалим често са управлявани от аморейски князе като Мелхиседек (Бит. 14) и градовете-държави в късния бронзов период (1500-1200 г. пр. Хр.) са били част от египетската империя на 18 и 19 династии. Така начините на организация са били приети както от аморитите или “хиксосите” така и от египтяните.

С така построената си теория “аз се опитвам да покажа, казва W. Wifall, че за “праисторическия разказ” в Бит. 2-11 лежи не само разказът за Давид, но също

така древната царска традиция на Иерусалим”⁷. Тази традиция води чак до т. нар. период на хиксосите от средната бронзова епоха. Там аморейците — военни водачи — оформили управляваща класа в градовете държави в Палестина. И макар че тази традиция през т. нар. амарненски период е донякъде намалена, както сочи А. Alt, тя не е умряла. Впоследствие тя е приета от цар Давид, когато той поема контрола над тези територии. В този ред на идеи се нарежда и твърдението на Roland de Vaux, който се опитва да докаже, че практиката на помазване твърда на васалите произхожда от Египет от времето на късната бронзова епоха. Тази практика, според R. de Vaux, е взета от египтяните и е въведена в Израел, за да се покажат паралелните връзки между Яхве като Цар и Неговите васални князе⁸. В съгласие с R. de Vaux, W. Wifall приема, че Бит. 2-11 зависи от Давид като първообраз. На тази основа той допуска и зависимост на разказа по отношение на древната царска традиция в Иерусалим. По такъв начин става разбираем и произходът на термините “човек” и “син човешки” като производни на тази царска традиция от предизраилска Палестина⁹.

По-нататък W. Wifall развива следващата стъпка в своята хипотеза — за социалния произход на термина “син човешки”. Като се основава на тезите на утвърдени библеисти като А. Alt и J. Gray той приема изводите, които те правят след разкопките в Угарит и Алалах, че съставът на ханаанското общество през второто хилядолетие преди Хр. е било класово обособено. Според тази теза то се е деляло основно на три класи: 1.) аристокрация, състояща се от притежатели на големи парцели земя и професионални войници; 2.) свободни фермери, наематели на земя, т. нар. hur□и; и 3.) изселени лица без постоянно местожителство, т. нар. Arigi или Nabiri. W. Wifall, в съгласие с G. Mendenhall, приема, че Давид е израсъл до своята позиция в тези структури на ханаанското общество. “Давид е бил “евреин”, “никой”, но израсъл до своето и на семейството си място като “гражданин” чрез победите си над филистимците”¹⁰. В потвърждение на своето твърдение той приема свидетелствата на амарненските писма, които дават една доста добра представа за социалната картина от това време. Понякога васалните князе се явяват пред фараона като “царе” (□argu — акад.), но обикновено те се представят като “човек” (акад. awolu). Според Alt тези мъже са потомци на аристократични професионални войници, които продължават феодализма на предишния период на хиксосите. При всички случаи това показва, че терминът awolu означава “човек с легален статут”. Този термин сочи за благороден произход на определен човек, на управляващата класа, към която се числи¹¹. По пътя на съответствията в различните езици W. Wifall достига до извода, че “човек” и “син човешки” като изрази означаващи статут се срещат много често през второто хилядолетие пр. Хр. Така напр. египетското съответствие на акадското awolu е wr, което означава “великият”. По същия начин в текстове от Палестина по това време се срещат термините □argu (княз), awolu (човек) и wr (велик), всеки от които означава член от висшата управляваща класа. Еврейските съответствия са □ar, vdvт ? gvdf1. Свидетелство за това е как Давид описва убийствата от Иоав Авенир като “вожд” и “велик мъж” (2 Цар. 3:38). А че този статут дава социална характеристика на израза в тогавашния свят личи от египетски текстове от т. нар. Пророчество на Неферти. В него се предсказва идването на новия фараон Аменемхет I с думите: “Бъдете радостни вие, хората на неговото време! Синът човешки ще си създаде име за цялата вечност”¹². Ясно е че тук “син човешки” означава някой, който е на “високо положение”. Да бъдеш “син” означава да принадлежиш на определена класа, член на определено общество, на отделно съсловие. Същото се наблюдава при употребата на термина и в законите на Хамурапи. Там awolu означава “благородник”, аристократ за разлика от обикновения човек на вавилонското общество. Така напр. в закон 195 се чете: “Ако “човек” извади окото на “син човешки” ще се извади и неговото око”. Обаче в закон 198 се чете: “Ако “човек” извади окото на “обикновен” /човек, б. ДП/, то той ще трябва да плати една мина сребро”. Много ясно се вижда разликата между

употребата на израза в двата текста¹³.

Поставеният в такава връзка израз “син човешки” явно показва, че той, според W. Wifall, има значение на такъв, който изобразява статута на човек, принадлежащ на определена класа. Библейски основания на своята теза W. Wifall открива в т. нар. Давидов завет (2 Цар. 7). Там Бог се обръща към св. цар Давид като към такъв, който е взет “от овчето стадо” (8) и издигнат да бъде вожд на Израил. По-нататък още по-ясно се изразява този момент на новото положение, което заема св. цар Давид: Бог унищожава неговите врагове и възвеличава името му “както името на великите (g^cdfl?m) люде на земята” (9). Вероятно, смята W. Wifall, царството на Давид приема титлите и традициите на града-гържава Йерусалим. Тези термини не са се отличавали по своето значение от подобните в целия тогавашен свят в Близкия Изток. Те са се асоциирали със значението на “човек”, благородник¹⁴. Потвърждение на тази идея е и мястото в Пс. 7:18 където става дума за вожд на израилския народ. Там Псалмопевецът се обръща с молитва към Бога за него: “Да бъде ръката Ти върху мъжа на Твоята десница, върху човешкия син, когото си укрепил за себе си”. По отношение на Бога този вожд е “човек”, по отношение на обществото обаче, в което той се намира той е вече “син човешки”. Като избран от Бога Давид и неговото семейство, неговите наследници са в отношения с Бога както “баща” и “син”. “Аз ще му бъда баща, и той ще Ми бъде син; и ако съгреша, ще го накажа с тояга на мъже и с удари на синове човешки” (2Цар. 7:14). Св. цар Давид и неговото семейство са възвеличени и издигнати: “И отиде цар Давид, застава пред лицето на Господа, и каза: кой съм аз, Господи (мой), Господи, и що е домът ми, та толкова ме възвеличи!” (2Цар. 7:18). В положението си на вождове, принцове или като “синове човешки” Давид и неговият двор са разглеждани като участници в божествения съвет на ангелите¹⁵. Така, за да бъде някой “човек” в Израил по време на монархията е означавало да принадлежи към “благородниците” както навсякъде в древния Близък Изток. Но в Израил никога “син човешки” или представител на благородниците, дори сам Давид, не могат да се изравнят с Яхве и да придобият божествена мъдрост и безсмъртие като човешки качества¹⁶. Така още по време на монархията, смята W. Wifall, концепцията за човека е “демократизирана”. Тя започва да се разпростира върху цялото човечество като част от богословската обосновка и въведение в историята на Израил (Бит. 2-11) от библейския писател. По-нататъшно развитие тази идея търпи към края на монархията. Тогава, след като монархията е разрушена и гържавата е ликвидирена, Иезекиил приписва тези традиционни титли върху себе си и върху Израил, който ще трябва да се възстановява. Иезекиил, също така като Давид, идва от класата на “човеците” или на “благородниците”, но неговото служение достига до степен като в разказа за Давид (2 Цар.) където става дума за идеален “син човешки”. Всички тези идеи и представи са се запазили в религиозното съзнание на Израил. Те са се предавали с поколенията. Така след възстановяването на монархията по време на Макавеите древните представи, древната царска традиция е възобновена в нейната естествена среда. Постепенното наблягане на трансцендентността на Яхве след плена довежда до това, че се изтриват “границите между другите членове на Неговия Божествен съвет, ангелите и “човека”... Затова не е изненадващо, че текстът от Бит. 6:1-4 е преизтълкуван в късния юдаизъм като “паднали ангели” отколкото като починали управители или “човеци” на миналото¹⁷. Този преобразуван възглед на късния юдаизъм относно Божествения съвет е помогнал впоследствие да се изгради представата за двуетажна вселена. Тук W. Wifall се позовава на G. Collins, който вижда тази идея свързана с образа на “Сина човешки” в кн. Дан. “Даниил, казва G. Collins, използва стара концептуална рамка от Израил и древния Близък Изток¹⁸. В потвърждение на тази идея W. Wifall взема твърдението на J. Fitzmyer, изложено във връзка с изследването на кумрански апокрифи относно Мелхиседек, че “съществува паралел между фигурата на Мелхиседек като първосвещеник и на вождовете на земята и неговото съответствие, Михаил, на небето¹⁹. Така в тези писания Мелхиседек е

подпомаган в своята битка от небесното множество и изглежда, че по своите действия е почти равен на ангел Михаил. Както отбелязват някои библеисти²⁰, нещата се изместват в късната юдейска апокалиптика от царския двор на земята към небесния съвет.

Вероятно сцената от Дан. 7 е “демократизиран” апокалиптичен възглед за небесния съвет. “Ако Давид е бил като “ангел Божи” по време на монархията то сега “светиите” трябва да “сияят като светилата” (Дан. 12:3). И също Този, Който е сякаш Син човешки (Дан. 7:13) може да представя едновременно и двете: Давид и неговото съответствие, небесният вожд и неговото смесено множество от ангели и светици. Така апокалиптичната версия на гревния небесен съвет изобразява и двете: “паднали ангели” и “възкръснали човеци” и включва сегашния “Син човешки”²¹. Това заключение на Wifall му дава основание да погледне на образа вече през новозаветна призма: “В Новия Завет функционалната идентичност между земния царски наследник и този на небето от късната юдейска апокалиптика се слива в една личност, тази на Иисус като “Христос” и “Син човешки”. Така, от една страна, Стефан вижда Иисус като “Син човешки”, Който стои от дясната страна на Бога (Деян. 7:55-56), точно както Давид е бил описан на планината Сион много преди това (Пс. 79:17). И, от друга страна, химнът на Павел във Фил. 2:5-11 рисува Иисус, приемащ форма на “човек”, Който става подвластен на смъртта преди да бъде “издигнат от праха” и да получи “име” и почитане като “Господ”... В Иисус трансценденцията на Бога се слива с човешкото на “човека” сред ново “демократизирания” небесен съвет, обществото на Църквата”²².

Така развитата теория от W. Wifall има много съблазнителни за библеиста моменти, които биха го накарали да търси едно достъпно обяснение на сложната проблематика. Неговата социална теория прави опит да примири и разреши трудни въпроси, за които ще стане дума в по-следващите хипотези²³. Интересното обаче е, че като тръгва от един общ план, който излиза извън библейските граници и като се свива в рамките на библейското съдържание, авторът на хипотезата не изпада в положението да защитава съвсем крайни твърдения. Но може би тук и изникват най-много въпроси от така предложената хипотеза, особено когато се правят последните заключения, които са свързани с новозаветните събития:

* Евангелските разкази /най-вече синоптичските/ са изцяло оформени на основата на конкретни събития и случки. Те не са апокалиптични видения. Иисус Христос не е видение (Марк 4:37-39), той не е призрак, рожба на въображение или на някакъв вид откровение. Той е реална личност²⁴ и поради това е трудно да Му се приписват тези отвлечени атрибути, пренесени от старозаветната царска институция, т. е. тези качества Той ги има по силата на Своята божествена даденост, а не като приписани по силата на езиковата традиция. Открити в Него те потвърждават верността на традицията, а не обратно.

* Ако се търси събитията в Новия Завет да се обяснят само като естествено развитие на старозаветните представи и апокалиптични образи, в частност и образа на “Сина човешки”, то по такъв начин категорично се губи богооткровения характер на Новия Завет. Но конкретиката, събитията в Новия Завет ясно свидетелстват за преки намеси на Бога в човешката история, свидетелстват, че събитията имат богооткровен характер.

* Трудно може да се отрече, че събитията, които са се случили през Новия Завет са имали често свръхестествен характер. Така напр. най-голямото — Възкресението — не може да бъде обяснено като следствие на старозаветни представи за традиции и царски титли. По-скоро е вярно обратното. Веднъж вече случили се тези събития, те са били облечени в тези представи и титли, заседнали в съзнанието на Иисусовите съвременници, нещо за което има много свидетелства в Новия Завет. Той е запълнил тези представи, рожба на дълговечната богооткровена традиция.

2. Вавилонска хипотеза.

Известно е какво голямо значение имат археологическите разкрития и

разчетените паметници за науката от края на 19 и нач. на 20 век. В гревна Месопотамия има една основна форма на думата “син” — *bonu(m)*. Тя се открива в староакадски и в късновавилонски поетични текстове, а също така и в новоасирийски лични имена. Тя се употребява както за богове, така и за човечи. Има едно изключение обаче когато за “син” се употребява думата *byni* на вавилонски и асирийски, но това е в късните вавилонски текстове²⁵. Акадският език от своя страна е имал и други две думи за “син”, различни от *bonu* — *arlu* и *tvgu*. *Arlu* (на шумерски *ibila*) първоначално означава “наследник”. *Mvgt* етимологически е близко до арамейското *tvrgz*, *tvrgv* със значение на “господар”. Етимологическа връзка може да се открие и в арабското *imtu*, *almar'u* = “човек”. Тези думи правят разлика между собствени синове и дъщери, които се означават като “негова плът (пи-пи-пе, *porru*) и кръв (пи-са-пе, *dvty□u*)”, като негово “семе” (*zrgu*, ср. евр. *zerg*) и осиновени. Тази разлика се е налагала поради факта, че осиновяването е било твърде честа практика в Месопотамия. В първата вавилонска династия тя не е съществувала и тогава *arlu*, означаваща “наследник” е включвала всички синове и второстепенни наследници²⁶.

Интересна е практиката у шумерите. Ако баща не е имал синове, дъщерята наследявала наследството. Впоследствие обаче само синовете получават и разпределят наследството по равно. Намира се и шумерски текст, който сочи, че най-големият син, първородният (евр. *b'khfr*), получава по-голямата част. Същевременно само синът може да носи името на бащата и на семейството. Затова често пъти думата *□uti* е синоним на “син”²⁷. Поради тази причина раждането на син в едно семейство е голямо щастие, а сърцето на един съпруг е тъжно когато съпругата му ражда само дъщери. Същевременно е важно да се отбележи, че *tvgu* се използва за отбелязване на членство в определено общество, занаят или някакви други връзки. Така напр. *tvrg awolim* означава “гражданин”; *tvrg vlim* = син (т. е. гражданин) на определен град (ср. по-горе); *tvrg boto* означава домашен роб и т. нат. Двете думи влизат като съставни части на лични имена, включващи в себе си името на определено божество като: *Aril-Shamash*, *Mvrg-Shamash* /син на Шамаш/ и др. Целта е чрез тези имена да се търси защитата на божеството. В тази връзка особено място заема името на царя. В определен смисъл той е син на божеството. Поради това различни божества са определени като баща и майка на царя. От откритите досега текстове обаче никога не става определено ясно какво точно означават тези отношения. Някои изрази навеждат на мисълта за чисто физически смисъл на вложеното значение, т. е. на физическо зачатие на царя от божествата²⁸.

Привържениците на месопотамския произход на образа в кн. Даниил²⁹ защитават идеята, че зад него лежат митологически идеи от стара семитска традиция, корените на която се проследяват в Месопотамия. В тази връзка James Muilenburg смята, че и в двата случая — независимо дали става дума за националистически разбирания потомък на Давид /син Давидов/ “или за Сина човешки, ние се движим в потока на митологията — именно предсветовната и есхатологическа митология. Защото ясно е, казва той, че и в двата случая имаме работа с най-разпространения и най-познатия от всички гревни семитски митове, този на дракона, изобразяващ хаоса, и на побеждаващия Мардук, победата на който се празнува в церемонии и ритуали... Това не означава, че Даниил извежда своя мит³⁰ пряко от Месопотамия, макар че това не трябва да се изключва”³¹. Трябва да се отбележи обаче, че J. Muilenburg отдава дължимото на J. E. Emerton относно неговата хипотеза за угаритска връзка на този образ³². Същата идея защитава и Julian Morgenstern като се основава на H. Gunkel и F. Zimmern³³.

Въпреки че вавилонската хипотеза днес не се приема в чист вид явно е, че някои нейни модификации и идеи се използват и от съвременни библеисти. Те откриват следи в образа на Сина човешки, макар и непреки, както от други, така и от вавилонската митология. Така например G. Fohrer смята, че текстът на кн. Даниил съдържа “различни варианти на ранен материал и мотиви. Четвъртото животно в гл. 7 произлиза от митологическа фигура: или от чудовището на хаоса

(Н. Gunkel) или, по-вероятно, от фигура на сирийски Турфон /единистическо божество, бел. Д. П./ (O. Eissfeldt) или едно от чудовищата, с които Ваал трябва да се бие³⁴. По-вероятно е също “Старият по дни” в Дан. 7:9 да отговаря на ханаанския бог Ел, отколкото да произлиза от ирано-вавилонската религия, макар че съответно иранско влияние върху тази концепция и върху фигурата на “Сина човешки” е възможна³⁵.

В своя коментар на кн. Даниил 7 Norman W. Porteous излага подобна теза, защитавана и от Eric Heaton. Е. Heaton следва вижданията на А. Bentzen, които пък от своя страна водят до Н. Gunkel. Според Е. Heaton Дан. 7 се гради върху представа от вавилонския мит за сътворяването. Такива отгледни алюзии има и на други места в Ст. Завет. Според този възглед “има връзка между различните елементи от главата (Дан. 7, б. Д. П.) и церемониите на вавилонския новогодишен празник — независимо дали са били пряко или непряко познавани от юдейския автор. Единият елемент е този, в който има рецитиране на епоса за сътворяването, а другият — годишната интронизация на царя, след като е бил представен на Мардук³⁶. Така поставената теза на Е. Heaton има за цел да убеди, че темата на Дан. 7 е новото творение на Бога, Божието царство, което се изгражда и което е отхвърлило земните царства, олицетворявани в образите на зверовете. Изобразява се празника на възцаряване на новия цар в лицето на Сина човешки. Тази картина съответства на подобни места в Бит. 1:28, Пс. 8:6, когато на човека се дава почти царска власт над по-нисшите твари. По-нататък Е. Heaton се аргументира с описания от Пс. 73:13; 88:9 нам., в които Левуатан и Рахав, според него, са изобразявани като древното чудовище, поразено от Бога, което той приема, че е било Туамат от вавилонската митология. Разбира се, по пътя на предположенията и аналозите могат да се открият много неща, които да утвърждават една или друга теза. Разбираемо е, че може да се допусне влияние на вавилонската митология, проникнало евентуално през Угарит и Ханаан до Израил. Същевременно обаче трябва да се внимава, предупреждават умерените библеисти, че когато се защитават такива теории е много трудно да се прокара разделителната линия, която отбелязва откъде започва влиянието и къде свършва, докато митологическият език се припокрива и носи същото съдържание и къде е запълнен с ново съдържание.

В допълнение на приведените по-горе опасения трябва да се има предвид, че такива позовавания е необходимо да се правят много внимателно. Вярно е, че когато се срещне изразът “голямото море” той може да предизвика аналогия, както допуска N. Porteous, с представата, описана в библейския разказ за сътворяването Бит. 1:2 и съответно на неперсонализираната бездна t^hft, отъждествявана от някои автори с вавилонската богиня на хаоса Туамат³⁷. Съвсем оправдано е обаче да се отбележи, че “създанията, които са представени във видението да излизат от него, не носят каквато и да е забележима прилика с чудовищата от мита за сътворяването: нито в изгледа, нито в предназначението. Те символизират бруталната природа на империите, с които юдейския народ е трябвало да се съобразява в последните няколко века от неговата история. Най-близко до мита за сътворяването е описанието на четвъртия звяр. Дори и да се приеме тази теза тук обаче няма показан никакъв сблъсък между божеството и дракона. Това, разбира се, може би се дължи на факта, че в оригиналната угаритска митология посичането на Левуатана не се предоставя на Ел, между (представата за, б. Д. П.) когото и Стария по дни във видението в Дан. 7 изглежда има някаква връзка. Нещо повече — Бог (t^hftom) в Бит. 1 не приема ролята на унищожител на дракона, но е издигнат над борбата, която преминава в тишина... Това, което намираме в Дан. 7 е резултатът от една юридическа присъда, след която научаваме, че четвъртото животно е убито — като не се дават сведения от кого — и трупът му е изгорен³⁸.

От друга страна се наблюдава пълно несъответствие в поведението на Този, Който е сякаш Син човешки и зверовете във видението. Тук трудно може да се направи връзка между вавилонския мит за сътворяването и образа на Сина човешки.

В Неговия образ по-скоро се открива тази власт, която е дадена изначално на човека върху по-нисшите от него твари (Ср. Бит. 1). Както отбелязва Porfeous “зверовете от Даниил са съвсем различни от “морските риби... небесните птици... и всички гадини, които пълзят по земята”. Там всички принадлежат на Божието творение в противовес на силите на хаоса, които като ех *hypothesi* са означени тук като зверовете, излизаци от голямото море. При сътворяването на човека е дадена власт над всички създания, но не над силите на Хаоса, които се задържат единствено от Божията творческа воля”³⁹. И доколкото тези животни представят символически различни царства те по-скоро принадлежат на историята, отколкото на природата.

Към аргументите, които се отправят против заключенията на тази хипотеза могат да се прибавят и основанията, че когато се извеждат отделни представи, които съвпадат, те не трябва да се тълкуват непременно по един и същ начин. Така например образът на морето “голямото море” може да означава фактически една географска реалия, която да има своето място във видението. Знаем че името на Средиземно море за древния жител на Палестина е “голямото море” /*jat haggvdf*/⁴⁰. Този израз може да означава и най-вече означава голямото човешко море, народите — човечеството като цяло. Тук може да се търси паралел между физическото море и неговата символика. Човешкото море не трябва да се държи като природното море, да носи стихии и унищожение. Но предвид грехът, който властва между човеците, обществото, народите, се държат като стихия, като развълнуваното море. Ето защо посредством Божията воля, породените от морето животни, които символизируют злото начало, земните царе, земната власт, която се противопоставя на Бога — биват победени от Бога и на тяхно място се основава ново царство, властта в което се упражнява от Сина човешки.

С. Солре напълно отрича възможността за вавилонско влияние при изграждане на образа на Сина човешки. Той смята, че тезата, която асоциира Сина човешки като втори Адам с вавилонския Адара⁴¹ е напълно неприемлива. “Адапа сам няма нито есхатологическа, юридическа или изкупителна функция”⁴². Синахербе /*Sert.: Уеннбчзсйм, евр. ъвп^снзгојб*/ който сам се смята за възобновител на света, е възхваляван като възприемник на Адапа. Това означава, че той е наследник на един мъдър герой, който не предава и не предполага някакво качество на изкупител, примирител или спасител⁴³.

3. Египетска хипотеза.

Родовото начало има изключително значение за древноегипетското общество. Принципът на рода властва във всички сфери: икономическа, социална, политическа и религиозна. Както в целия древен Изток основното място в тези отношения заема синът. В Египет *sz* означава както “син” така и “наследник”. Идеята, че най-старият син е наследник на бащата се открива още в най-ранните текстове на пирамидите. В средното царство обаче правото на наследство върви по женска линия — синът на най-възрастната сестра получава наследството⁴³. Първородният син в Египет е отговорен за подготовката и култа при погребението на баща си. Той пише надгробния надпис и му носи необходимата храна на определения ден. Най-възрастният син “се нарича *sz* □т□w или *sz* (wt = “голям”). Царят обикновено е означаван като син на различни божества (*sz im* и др.). Изразът *sz. f n htf*, “негов собствен син”, особено подчертава синовството. Най-тясната връзка между фараона и божеството е изразена посредством формулата *sz. f tny. f*, “неговият възлюбен син”. “Синът, който той обича” се отнася към Хорус като за идеален син. Царската титла *sz R*, “син на Ра”, която е обща от четвъртата династия е забележителна⁴⁵. Имената, които в себе си носят идеята, че носителят им е син на определено божество, се появяват все по-често в късната египетска история. Те явно имат за цел да посочат, че носителят им е под специалната божествена защита на божеството. Повече от чиста случайност е, че египетската дума за “син” и нейните производни, смята Н. Нааг, включват идеята за сътворяването и възпроизводството. Дори в най-ранните надгробни

нагписи думата “син” има значение на “да се съвкупля, да зачена”. “В своята удвоена форма *bnbn*⁴⁶ глаголът означава “да изправя” (*phallus*). В своите две значения на “обелуск” и “определен вид хляб” нагписът *bnbn* изглежда да се отнася към *phallus*. *Vnpwt* означава “човечество, кураж”, *bnnt* Кхон в Харнак се разбира като предсветовния хълм и *bnw*, феникс, като символ на творението”⁴⁷.

Съвсем разбираемо е, че в проследяването на корените на образа на Сина човешки се търси от страна на учените възможно най-силният и вероятен център на влияние. Като се има предвид ролята, която Египет играе в историята на израилския народ, възможността за заимстване на фигурата от там не се оставя без внимание. Според библеисти като Н. Gressmann⁴⁸ Старият по дни се отъждествявал с египетския бог на слънцето Атум⁴⁹. Атум от своя страна давал световното управление (Срв. Дан. 7) в ръцете на своя син, също слънчев бог, Ре (Ра)⁵⁰. В 1 Ен. 62 на Сина човешки се давал тронът на славата. В тази хипотеза се прави опит за отъждествяване на Атум със Стария по дни и на Ра със Сина човешки.

Аргументите, които не позволяват да се приеме тази хипотеза са необорими. “Такава концепция, смята С. Colpe, е далече от Дан. 7”⁵¹. Има много разминавания между различните предпоставки, изходни позиции и като следствие пълно противоречие на това, което се представя в Дан. 7 и египетския мит. В египетския мит съвсем ясно се отчитат различни фази на слънчевото божество. Там Атум се отказва от властта, но същото прави Ра. Описанието му като “красив младеж” няма нищо общо със Сина човешки. В египетския мит има синкретични колебания: “Така Ра става не само управляващият космически бог, но също изначалния, бог-създател. В същото време Атум става форма на залязващото слънце”⁵². Тези и други основания не допускат възможността този мит да бъде в основата на двете фигури в Дан. 7 — Старият по дни и Синът човешки — които да изобразяват как старият космически бог е изместен от по-млад.

4. Иранска хипотеза.

Хипотезата за иранския произход на образа се основава на предположението, че представата за Сина човешки е юдаизирана форма⁵³ на иранския мит за първия човек Гауфмарт. Според С. Colpe обаче апокалиптичният Син човешки в кн. Даниил едва ли би могъл да бъде изведен от предсветовната, както и от есхатологическата роля на Заратустра. Не може да бъде изведен дори и от по-късната Авеста от времето на Сасанидите или дори на ранния ислям. Есхатологическата роля на Гауомаретан /в пахлави: Гауфмарт, Гайомарт/ е просто тази на иранското учение *Vundahin*⁵⁴. “В Сафуант, където се разказва за завръщащия се Гайомарт, неговата дейност като на земен спасител трябва да бъде разграничена от тази на Сина човешки на небето. Също, индоиранският цар на рая, който е наречен *Yata* в *Rigveda* и *Yima* в *Avesta* е предсветовна фигура. Като управител на благословените мъртви *Yat...* той е съвременник на всички поколения и не идва при цялото човечество като съдия”⁵⁵. Също така не може да се намери връзка и със Сина човешки в 1 кн. Енох и иранския първочовек.

5. Гностическа хипотеза.

Тази хипотеза сама по себе си е една от най-съблазнителните, с които може да се подходи към разрешаване на проблема за произхода на образа на Сина човешки. Самият гностицизъм като явление е многообразен и многоаспектен. Той, като синкретична система, включва в себе си различни идеи и течения, в които се преплитат много образи и фигури, на основата на които може да се спекулира за поддържането на една или друга теза. Проблемите, които изникват обаче пред тази хипотеза са свързани със самото разбиране на гностицизма и отношението към него като явление от страна на учени библеисти от различни школи и направления. Така напр. Р. М. Grant сочи, че съществува различно разбиране относно произхода на гностицизма. Британските и американските учени приемат, че гностицизмът е явление, което е от 2 в. сл. Хр. Той е силно повлиян от еретически християнски и юдейски групи. От друга страна немската школа твърди, че гностицизмът е по-ранно явление, което влияе на новозаветните писатели. Това

особено ясно се забелязвало, според тази школа, в учението на св. апостоли Иоан и Павел. Поради това те поставят под съмнение автентичността на посланията до Колосяните и Ефесяните на св. апостол Павел. Последните изследвания обаче, особено на кумрански текстове и на гностически текстове от Nag-Hammadi показват, че определени идеи, застъпени от св. апостоли Павел и Иоан могат да бъдат открити в тогавашни учения, които не са гностически⁵⁶.

Това разминаване между учените поставя въпроса и за подхода към гностицизма. Някои учени, според R. M. Grant, оспорват, че началната точка трябва да бъде търсена като се вземат последните системи, в които са комбинирани различни елементи и така, като се намерят връзките между различните теми, да се покаже, че аспектите на тези теми се откриват на по-ранен етап. Този метод отстранява хронологията, но той има предимството да излага какво са учили ранните гностици. На срещуположната страна стоят тези учени, които настояват за доста твърд хронологически анализ и отказват да допуснат, че по-къснешни развития могат да изяснят какво по-ранни писатели са имали предвид. Те оспорват, че е имало развитие в гностическата мисъл, сравнима с тази в християнското богословие. И както никой не може да използва Ориген, за да обясни апостолските отци, така никой не може да използва манейзма от VII в. (религията на една секта в Персия, употребяваща кръщение), за да обясни мисълта на гностиците пет века по-рано⁵⁷. Други противоречия изникват във връзка с изворите на гностическата мисъл, откривани в иранската и египетските религии, влиянието ѝ върху юдаизма и християнството⁵⁸.

Още повече се усложняват нещата когато стане дума за връзката на гностицизма с митологията. Всичко това поставя доста въпроси пред възможността да бъде намерено точно отношение към твърденията на хипотезата за гностическия произход на образа на Син човешки. Както е известно в гностицизма съществуват различни системи, които не могат да бъдат подведени под един знаменател. Основните елементи, които обединяват всички е силната дуалистическа окраска, повлияна преди всичко от иранските религиозни вярвания; вярата им в божествената искра, която обитава в човека; необходимостта този елемент да се съедини с божествената светлина, откъдето той е дошъл; вярата, че видимият свят се контролира от зли сили; само предоставянето на знание /гносис/ от неизвестния бог — който изпраща своя изкупител на земята да донесе това знание и който се връща отново на небето — ще послужи за спасение на човеците. От цялата тази изходна религиозно-философска постановка изниква проблемът за връзката на различните идеи в гностицизма. Поставят се въпросите за ролята на различните митологически представи, за тяхното оформяне и дали митовете, които лежат зад гностическите учения предполагат гностическо-философска интерпретация на самите митове?⁵⁹

Като родоначалник на гностицизма св. Иринеи Лионски сочи Менандър. “Прочие, казва той, т. нар. гностици са произлезли от Менандър, ученик на Симон... и всеки от тях е баща и глава на приетото от него учение”⁶⁰. Тук св. Иринеи има предвид Симон /Влъхва/ от кн. Деяния апостолски (8:9-24) Според това свидетелство на светеца на древната Църква произлиза, че трудно може да се докаже едно по-ранно съществуване на гностицизма като система. Затова и теорията за възникването и времето на гностицизма в тази хипотеза, според това свидетелство, трудно може да потвърди една връзка с произхода на образа на Син човешки. Следователно хипотезата трябва да бъде разгледана с оглед твърденията на школата, която открива неговите следи в 2 в. пр. Хр. Това е времето на голямо смесване на народи, култури и вярвания, които пораждат нови идеи, в повечето случаи синкретични по своя характер. “Когато първият човек на гностицизма се приема като първообраз на Сина човешки основата обикновено е една специфична теория на връзки, влияние или тъждественост между гностицизъм и други сили. В много случаи тази теория, в отделните си части, лежи върху конструкцията на генеалогическите връзки между всички налични фигури на “човек””⁶¹. Така в тази

посока се търсят паралели между Сина човешки в евангелията и гностическото учение за антропоса; между идеята за небесния или първия човек на гностицизма и манейзма, а оттам, по-късно и на манихейството.

Интересно е да се отбележи, че хипотезите за гностическия произход на образа на Сина човешки обединяват течения и виждания от различни направления и различно време. Тези от тях, които се опитват да бъдат по-точни хронологически твърдят, че “юдаизмът е взел една ранна форма на гностическия антропос, т. е. победоносният първи воин, произходът на който води назад до Мардук и след това го изтълкувал месуански като “подобен на човек”⁶² или, че гностическият антропос, вече около II в. пр. Хр., е възприет и превърнат в юдейска апокалиптика”⁶³. Така поставени, въпросите, които изникват около тази хипотеза, имат голямо значение по отношение на образа на Сина човешки в евангелията и особено на христологията в евангелието на св. апостол Иоан.

Характерно за хипотезата за гностическия произход на образа е, че тя обединява идеята за “човек” с различни предикати: съвършен, първи, вечен, небесен, безсмъртен, мъж-жена и др. Така този образ придобива божествени черти — фигура, която е подчинена на върховния бог и която има определени функции в отделните системи на гностицизма. Тази фигура се открива както в чисто гностическата литература, така и в апокрифни произведения, повлияни от нея. Гностическата идея за първочовека като микрокосмос съответства на разбирането за съответствието на човека с космоса, с космическото начало. Впоследствие тази идея се развива като този човек отчасти е спиритуализиран в световната плурома и отчасти заема централно място в нея, т. е. той е представян едновременно като световна плурома и ипостас, която се проявява вътре в нея. Като такава ипостас той, в някои от гностическите системи, е най-добрата част както от микрокосмоса така и от макрокосмоса. Сърцевината на гностическата идея, според С. Солре, лежи в разбирането, че антропосът, като най-добрата част от човешката душа се отделя от себе си като най-добрата част от световната душа. На тази основа се разработва учение, което иска да ги свърже отново. Централната идея на това учение лежи в убеждението, че един земен пророк е представител или възплъщение на най-добрата част на световната душа... Когато се приема такова твърдение тогава висшият човек не само се възплъщава /в пророка/, но този пророк също се митологизира или най-малкото е разбиран докетически. Неговото сливане с плурома е първата стъпка към учението за небесния антропос, който е индивидуализиран и представя себе си като универсална плурома, слизащ и изкупващ себе си в отделената най-добра част на човешката душа, която от своя страна също може да замести отделената или тъмна част на космическото измерение. Изкуплението може да стане чрез призоваване, откровение за тъждественост и единение. Когато тези неща просто не се случват в настоящето, те се пренасят в есхатона, в страшния съд и др. Тук може да се открие влияние на юдейската или християнската есхатология. Основното е, заключава С. Солре, че гностическият антропос няма нищо общо със Сина човешки на юдейската апокалиптика нито пък Синът човешки може да бъде разбиран в смисъла на макро-микро космическата идея, която лежи зад гностическата доктрина на антропоса⁶⁴.

- От посочената идейна основа на гностическото учение се разбира, че трудно би могло да се открие влияние на гностицизма върху образа на “Сина човешки”. По-скоро обратното, открива се влияние именно на този образ върху гностическите системи. Юдейската апокалиптика в това отношение се отличава от гностическите представи. Произходът на гностическия антропос /човек/ е рожба на митологически идеи, които хипостасизират космически представи или персонифицират, като свеждат така създадените образи, до възплъщаване в отделни пророци. Ясно е, че всичко това лежи в хипостасизираното мислене на човека от Изток, на лесното приемане на синкретични елементи.

- Окончателното различие между гностическия антропос и юдейския Син човешки е, че в юдейската апокалиптика последният “действа единствено в

есхатона, не в настоящето; че Той съди; че там където Той изкупва, Той освобождава, оправдава, но Той не се слива с част от Себе Си; Той стои на небето и не идва при човека или при космическата тъмнина, нито се връща отново обратно; в никакъв случай Той не стои в неутрално съединение с космоса; Той само е обявяван чрез пророческите, апокалиптичните писатели, а няма живо представителство чрез пророците, които да дават гносис”⁶⁵.

• Особено важно значение това разграничаване има и днес, защото много съвременни еретически, сектантски учения са нов вид гностицизъм. Неогностицизмът — който претендира, че дава божествени познания от висш порядък — е възстановяване на старото езичество, извикване на отгавна забравените духове на природата и потапяне в низшия езически космически детерминизъм, от който Иисус Христос е освободил света. Това е болна мистика, която поробва душите на своите следовници и ги потапя в безкрая на космическия мрак, на низшите стихии, прави ги техни пленници.

б) Угаритска хипотеза

В усилието да се разкрие произхода на образа “Син човешки” учените-библеисти разработват все по-нови и аргументирани по различен начин хипотези. Спорът, който се повдига относно хипотезата за ханаанския произход на образа, защитаван от J. E. Emerton, с теорията на T. Manson, че образът се колебае между колективна и индивидуална фигура /за това вж. по-нат./ от една страна, и с представителите на хипотезата за месопотамския произход на образа от друга, дава възможност за един широк поглед върху въпроса. Затова с опита да се проследят основните моменти в тази хипотеза може по-лесно да се навлезе в същността на проблематиката. Същевременно на аргументите на J. A. Emerton, защитаващи хипотезата за ханаанския произход на образа на Сина човешки, се позовават доста библеисти, както Norman W. Porteous например и приемат разработката на J. A. Emerton като едно твърде сериозно изследване⁶⁵.

Основната идея в тази хипотеза се състои в твърдението, че откъсът в кн. Даниил, където става дума за образа на Сина човешки, се корени в до Давидов езически празничен ритуал на възцаряване. Той се е провеждал в Иерусалим и бил приет от израелтяните. Той изобразявал сцена на възцаряване на Сина човешки от Стария по дни. Образите на Стария по дни и Сина човешки заместили езическите божества на иевусейците, където техният главен бог Ел Елион, в посочената сцена, дава власт на подчинения бог Ваал. Според хипотезата, когато цар Давид завладял Иерусалим, той разрешил старият ханаански култ да продължи да се извършва. Той отишъл толкова далече, че преобразувал езическия култ като самия Давид, неговото семейство и неговите хора продължавали да почитат Яхве. Празникът бил наситен с ново значение, което предполагало, че Ваал е заменен с Яхве, на Когото била дадена власт над Израил от Ел Елион. Така Синът човешки отначало се отъждествявал с Яхве, а Старият по дни с Ел Елион. Впоследствие обаче, след заздравяването на властта, св. цар Давид, неговите наследници и народът, започват да отгават върховна почит на Яхве. Така старият иевусейски мит бил разбран вече съгласно върховенството на Яхве. Всичко това наложило Синът човешки да бъде сведен до едно от тайнствените същества, които заобикалят божеството. Впоследствие, в много по-променена форма древният мит е вплетен в апокалиптичната картина на кн. Даниил. За да се придобие по-голяма яснота по въпроса, определен интерес представляват изследванията и аргументите, предложени по-нататък от J. Emerton и други изследователи в защита на своя възглед за произхода на образа “Син човешки”. Според J. Emerton четири са основните извори, от които може да се черпи някаква представа за образа на Сина човешки. Първият е, както бе вече споменато, Дан. 7. Според J. Emerton самата книга Даниил, а оттам и приетия образ “Син човешки” заема своето място, от времето на окончателното завършване на кн. Даниил, което той определя около 165 г. Тази дата се поставя под съмнение от автори, които се придържат към традиционния възглед. В тази връзка е интересно е да се отбележи, че на подобна

позиция — за същата година на завършване на книгата — е застанал в началото на века и руският православен библист Ан. Алявдин. Той, заедно с други, както бе вече споменато, приема предложената още от неоплатоника Порфирий (234-305) критика, в произведение то му “Против християните”⁶⁶, че кн. Даниил се е появила по времето на Антиох IV Епифан като реакция срещу засилващото се влияние на елинизма⁶⁷. Особено място образът “Син човешки” заема във втория по важност извор, Притчите⁶⁸, в апокрифната 1 кн. Енох, които се предполага, че произлизат най-рано от 1 в. пр. Христа и най-късно 1 в. сл. Христа⁶⁹. Този извор предлага добър материал за изследване, защото дава възможност да се разбере предхристиянската и нехристиянската небиблейска юдейска мисъл, да се анализират идеите и представите на тази епоха. Въпреки всичко обаче, на този материал не трябва да се разчита твърде много освен в общ план. Още повече, че “1 Енох включва няколко извора, но е съмнително дали доказателствата са достатъчно, за да се анализират откъсите със Сина човешки и подобни фигури като от различни пластове”⁷⁰. Затова по-добре е тези образи да бъдат разглеждани като единство, смята J. Emerton. Третият извор материал J. Emerton открива в 3 Ездра 13, която книга той отнася към края на 1 и началото на 2 в. сл. Христа. Четвъртият извор материал са Сибилитите предсказания стихове 414-433, датирани от около 125 г. сл. Христа.

Когато в своите разсъждения J. Emerton допуска, че вероятността последните три източника да са повлияни изключително силно от кн. Даниил 7, той си задава важния въпрос, “а не е ли възможно материалът от Даниил 7 да е повлиян от по-ранен извор? Факт е..., казва той, че някои детайли от тази глава съвсем естествено произлизат от Стария Завет. Това показва, че поне части от материала не са писани от автора за целите, които си е поставил. Също се оспорва, че не всички детайли от виденията пасват или са адекватно описани от тълкуването, което е предложено”⁷¹.

Това допускане дава основание на J. Emerton да приеме, че в Даниил 7 лежи традиционен материал. Като такъв той представлява особен интерес и J. Emerton се опитва да проследи неговия произход. Основания за този опит му дава и почти общоприетото разбиране, че апокалиптичните описания ползват подобен материал. Интересна е неговата бележка, че “значението, преследвано от автора на Даниил не е необходимо същото, което материалът носи преди да е бил обработен от него”⁷². В тази връзка последното твърдение намира привърженици сред по-умерените библисти. Така например Brevard S. Childs се отърсва от крайните твърдения, които засягат не само гл. 7, а цялата кн. Даниил, а именно, че книгата е изцяло творение от времето на Антиох IV Епифан. B. Childs не приема, че пророчествата в кн. Даниил са *vaticinia ex eventu*, тоест пророчество след събитието. Като аргумент срещу това твърдение той използва последните резултати от научните изследвания, които сочат “дълго развитие, лежащо зад разказа, поне в първите седем глави”. Но окончателната редакция на цялата книга всецяло се приема като елинистическа редакция⁷³. Относно древността на произхода на материала се изказват и други библисти. Те, макар и да допускат дори интерполация в текста и в частност в гл. 7, не отричат древността на материала, от който е оформена кн. Даниил⁷⁴.

На основата на това допускане — за наличието на изначален извор материал — се поставя и по-нататъшното развитие на идеята на J. Emerton за произхода на образа. За начална точка той взема образите на четирите звяра, които са тясно свързани с образа на Сина човешки. За значението им той се придържа към общоприетото виждане за тях като традиционна представа в Близкия Изток (Ос. 13:7 нат.), изградена върху концепцията за четирите световни империи. Тези идеи повлияват и раждането на темата за звяра, излизащ от морето, която вероятно има свой независим произход и която е свързана пряко с образа на Сина човешки⁷⁵. Според J. Emerton изразът “Син човешки” в кн. Даниил не представлява някаква особеност, не сочи някакъв идеал или архетип на човека изобщо. В това си качество този образ може да бъде проследен и в извори, които

не са израилски. Тук мнението на J. Emerton съвпада с това на J. Morgenstern, който твърди, че днес “е признато практически от всички съвременни учени, че изразът *br 'n* в 13 гл. не е име или титла, както става по-късно в 1 Енох, 3 Езра и в Новия Завет, но е просто един обикновен арамейски израз, съответстващ на библейския еврейски *bn 'dm*”⁷⁶.

Като тръзва от тази предпоставка за традиционния извор на материала и оттам за възможния неизраилски произход на образа — J. Emerton се спира на паралели на Дан. 7 в угаритската митология. Той отхвърля пряката връзка, която други учени защитават, за произхода на образа от вавилонския мит за Тиамат — чудовището на водния хаос, убито от Мардук. “Старият Завет, казва той, има няколко позовавания за борбата между Яхве и Рахав⁷⁷ или Левиатана, дракона на хаоса, и затова, следователно, е вероятно, че чуждо влияние е влязло в старозаветната традиция, но този чужд извор е религията на Ханаан, а не на Вавилон. Угаритските текстове разказват за посичането на дракона *ltn*, който вероятно трябва да се асоциира със старозаветния Левиатан”⁷⁸. В този мит J. Emerton намира близка връзка между езика на Ст. Завет и угаритските митове, в които Ваал побеждава своя съперник Йам /бога на морето/. А Яхве бил описван в термини близки до тези на ханаанския бог на бурята Ваал и в Ст. Завет често се използвала думата *El*, отразяваща влиянието на ханаанската вяра в бог *El*, който е начело в угаритския пантеон. “Често е отбелязвано, пише Emerton, че представянето на Бога като Стария по дни в Дан. 7 напомня описанието на *El* като *'b shnt*, което, може би, трябва да се преведе “баща на годините”⁷⁹. Дори ако този превод не се приеме, няма съмнение, че *El* е разглеждан като едно старо божество със сива коса”⁸⁰.

В съгласие с J. Emerton и като съпоставя мненията на други библеисти, С. Солре свежда тези паралели основно до три фигури: а) на четвъртия звяр, който се вписва в схемата на империите като империята на Селевкидите, изобразена символически като животно; б) на Сина човешки и в) на Стария по дни. Четирите животни представляват образа на древното чудовище левиатан, символизиращо хаоса и изобразявано като дракон (O. Eissfeldt), “което е унищожено от Анат или Ваал или морското чудовище Йам, победено от Ваал (G. V. Gray), докато Синът човешки е отъждествяван с бога на бурята Ваал, който надделява над *Ashtar*, *Iam*, *ltn* или *Mot* и идва на облаци. Старият по дни е приравнен със сивокосия “баща на годините” — царя и създателя *El*, който след победата над дракона поставя Ваал като управител на света или пък е изхвърлен от него. Вероятно, продължава С. Солре, авторът комбинира заедно с видението за четирите животни една митическа фигура, в която древен бог абдикира в полза на по-млад или назначава по-младия като свой приемник. С това авторът прави “подобния на човек” символ на империята”⁸¹.

По отношение на връзката между образа в Дан. 7 и 1 Енох 14 определено се налага мнението, че 1 кн. Енох е повлияна от Дан. 7, а не обратно. Именно поради това и образът на Бога във вид на стар човек е взет от кн. Даниил. Същевременно обаче, разглеждайки общите или по-скоро близките описания в Дан. 7 и 1 Енох, се откриват различия и развитие на начина, по който се появява образа във виденията в 1 кн. Енох, което говори за влиянието на кн. Даниил върху 1 Енох. И в двата случая на виденията са описани облаци като съществен елемент. От Дан. 7 не е ясна посоката, от която идва Син човешки и в която отива при Стария по дни. Между учените има различни мнения. Така напр. J. Emerton влиза в спор с Glasson, който намира много общо между Даниил 7 и 1 кн. Енох и защитава теорията, че Дан. 7 е адаптация на 1 Енох 14 и твърди още, че облаци са средство, чрез което Син човешки стига до небето. Тук той е опониран от J. Emerton, че в “Ст. Завет идването в облаци по-скоро означава не възкачване на небето а теофания. Идеята за отиване на небето не е много подходяща за Дан. 7. Ако Синът човешки представлява Израил, странно е, че една нация може да отиде на небето и да получи власт над земята”⁸². Заключение на J. Emerton е, че трудно може да се приеме

твърдението, че Дан. 7 е повлиян от 1 Енох 14. По-скоро предаденото възкачване на небето в 1 Енох се е развило отделно на основата на Бит. 5:24; 4 Цар. 2:11 и Иезек. 8:3. Всяко подобие тук за идването на Син човешки пред Стария по дни е чиста случайност.

За да може по-ясно да се разберат идеите, вложени в образа е нужно да се проследи, доколкото е възможно, хронологията и логиката на неговата поява в кн. Даниил и в 1 кн. Енох. В цялата тази проблематика особено интересен е възгледът на някои библеисти относно генезиса на образа, предвид литературната композиция на Дан. 7, в която, според тях, присъстват много формални елементи и в която Martin Noth и H. L. Ginsberg “различават присъствието на два оригинални независими извора”⁸³. Тези два извора са е определят от H. Ginsberg в различно време като първият има своя произход преди осаквяването на храма, т. е. преди започването на гоненията в 167 г. пр. Хр.⁸⁴ Така поставен въпросът изисква отговор и относно хронологичния ход на приемането на образа в 1 Енох. Относно литературната композиция отново има различни мнения. Така напр. J. Muilenburg, който развива тезата на предишните двама библеисти, смята че от автора на Дан., е възприет един древен мит. Особено интересна в тази връзка е неговата забележка: “Анализът на структурата, стила и литературната композиция на главата, внушава, казва той, че една оригинална традиция е била разширена и преобразувана, не само поради застъпването на поезията и прозата, но още поради напрежението в символиката”⁸⁵. Заслуга на M. Noth, според J. Muilenburg е, че той разграничава литературните видове и по такъв начин символизма на главата. От този си извод съответно M. Noth поставя и въпроса за литературната цялост на Дан. 7:15-28⁸⁶. Според разсъжденията на J. Muilenburg всички класически места за видения в Ст. Завет имат общ корен. Те са от същия вид. Потвърждение на това са митологичните елементи, които се откриват зад тях. Така например “изразът ке-бар-?пвр е подобен на този, който се отнася към зверовете. Четирите вятъра на небето вълнуват космическото море и от него излизат четирите звяра — всеки един различен от другите: първият е подобен на лъв, вторият е подобен на мечка; третият е подобен на леопард и четвъртият, без да е уподобяван, много по-ужасен от другите, с десет рога, след това с един малък рог, с очи като на човек и уста говореща големи неща. Това е, смята J. Muilenburg, първата сцена на мито-исторически спектакъл (ст. 1-8)”⁸⁷. След това идват и следващите сцени от виденията, в които повече или по-малко неотнимаема част са елементи като буря, облаци, трон, от който се съди, огнени колесници и др. подобни символи. В това отношение стилът и терминологията е подобна и в другите класически старозаветни места, които описват пророчески видения. Така например прав е H. G. May когато твърди в своето изследване на св. прор. Иезекиил, че в действителност видението на бурята, на колесницата и свитъка образуват една идейна единица и ако те се отделят едно от друго би се образувало нещо изкуствено и неестествено⁸⁸. Такъв е случаят и с втората сцена у Дан. 7:9-12. Там Старият по дни заема своето място на трона сред пламъци. Пред Него служат хиляди хиляди. До Него сядат съдии и се разтварят книгите за съд. След това започва и третата сцена. С облаци на небето идва сякаш Син човешки. Той е представен на Стария по дни и на Него Му е “дадена власт, слава и царство, за да му служат всички народи, племена и езици; владичеството Му е владичество вечно, което няма да премине, и царството Му не ще се разруши” (14).

Всички тези сцени, изобразени в кн. Даниил се откриват и в 1 Енох. Там се забелязва същият свят на идеи и мисли. В 1 Енох обаче има неща, които свидетелстват необоримо за нейното идейно приемство от кн. Даниил. Доказателство за това са сцените и образите, които са разширени, доразвити и изчистени. Апокалиптичeskата есхатология в Притчите е много по-добре развита, многовариантна. Тя е запълнена с още повече символика, обградена с повече тайни, които се отнасят до предсъществуването на света и до есхатологическия завършек. От една страна се открива основният скелет, заимстван от Даниил, а

от друга страна се вижда как структурата на различни места е нарушена и объркана. Така е и в другите по-късни апокалиптически извори, развити от Даниил. Докато в Притчите на 1 Енох имаме три видения, то у 3 Езра те вече са седем. Поради евентуално черпене от различни извори и тяхното по-малко или повече механистическо съединяване се е получило така, че структурата на книгата на места е нарушена. Свидетелство за това е обстоятелството, че образът на Сина човешки се разкрива като по-многообразен и разширен, което показва, че авторът може да е черпил от извори с по-широк кръг традиционен материал⁸⁹. Всичко това сочи, че хронологически Даниил 7 стои в началото на изграждането на образа. Историческият фон, от който е черпен материал, за да се разкрие чрез него Божието Откровение, има своите корени далеч преди последващите интерпретации, правени върху книга Даниил.

В развитието на дискусията за историческия фон, от който са черпени образи и символика в Дан. 7 J. Emerton в много отношения приема принципното положение, развито от Aage Bentzen⁹⁰. В своето изложение A. Bentzen прави опит да намери връзката между древния Близък Изток и религиозната история на Израил. "A. Bentzen вижда в Стария закон и в четирите звяра следи от ханаанската митология, но открива основната връзка в сцена от израилски празник на възцаряване. Той възприема теорията на S. Mowinkel, че в Израил преди Плена, есенният празник включва празнуване победата на Яхве над чудовището на хаоса и на Неговото коронясване като цар и, че този празник е изиграл решителна роля за раждането на есхатологията"⁹¹. J. Emerton възприема теорията на S. Mowinkel с някои уговорки относно тълкувания на идеите, заложили в този празник: зверовете излизали от морето, спасението на Израил, приемането на царството. Всички тези основни елементи, според J. Emerton, включват голям комплекс от идеи, които трудно могат да бъдат идентифицирани и изведени сами по себе си.

Хипотезата на A. Bentzen включва идеята, че независимо, че Синът човешки в кн. Даниил символизира израилския народ, то в традицията дошла до нас зад образа на Сина човешки се крие царят. Той аргументира своето твърдение на основата на псалми 2 и 109, в които между другото открива култово отражение на този празник. Заместникът на Яхве е цар от рога на Давид, който се коронясва на планината Сион и против който се противопоставят народите, които трябва да му се подчинят. Този празник възпроизвежда преданието за борбата между Яхве и демоническите сили на хаоса. Тази хипотеза A. Bentzen допълва с допълнителна теория за това, че царският Давидов род представя първия човек. Според него митът за първия човек не се ограничава само до индо-иранския свят, но е вкоренен в царските представи на древния Близък Изток. Царят се мисли като първият и типичен човек. Затова и в Бит. 1 за Адам се говори в царска терминология. Следи от такова предание той открива в Пс. 8, Мих. 5:1 нам., Иов 15: 7 и нам., Иезек. 28:2 нам.

Като приема по принцип хипотезата на A. Bentzen, J. Emerton поставя въпроси, на които трудно би могло да се отговори. Те засягат предпоставките на хипотезата на A. Bentzen. *Първо*, той поставя под съмнение доказателствата за съществуването на мит сред семитските племена относно първочовека и окачествява като необезопасителни твърденията, че посочените по-горе места в Ст. Завет защитават именно тази теория. *Второ*, J. Emerton приема, че езикът използван за описването на Сина човешки по-скоро насочва към Яхве отколкото към цар от Давидовия род. Това особено ясно личи по начина, по който Синът човешки идва сред облаци. Това по-скоро изобразява теофания на Яхве, отколкото царски ритуал⁹². *И трето*, ако теорията е вярна, тогава Яхве и царят няма да имат отделно участие във фестивала. Яхве щеше да изпълнява основната роля, а царят допълващата, като Негов представител. Тогава Синът човешки в Даниил 7 щеше да бъде едновременно и Яхве и царят. Аргументите на A. Bentzen, изведени от посочените от него псалми 2 и 60 не са възприемливи, защото царят се мисли като различен от Яхве. "Следователно теорията, заключава J. Emerton, че царят действа

от името на Яхве е твърде трудно да се поддържа”⁹³.

В тази връзка интересни са паралелите в 1 Енох, които J. Emerton разглежда от своята позиция. “В 48:10 и 52:4 думата “помазаник” е използвана в контекст, който подсказва, че се отнася до Сина човешки и че има алюзии за царските или месуански места на Стария Завет като: 48:10 (Ср. Пс. 2:2) и 49 и 62:4 (Ср. Ис. 11)”⁹⁴. В тези алюзии J. Emerton открива три възможни тълкувания. *Първо*, той смята, че това са късни месуански тълкувания на материал, който отначало е имал друго значение. Ясно е, че Синът човешки има предсветовно съществуване и, че тайната на небето е свършено чужда и непримирима с идеята за цар от Давидовия род. *Второ*, което той отбелязва е, че е трудно да се допусне, че юдейските автори са способни да цитират откъси вън от техния контекст. *И трето*, опасността да се откриват месуански значения, които не са непременно там. “Възможно е, отбелязва J. Emerton, позоваванията на него като за помазан — дори алюзиите в откъсите на Стария Завет — да означават, че Синът човешки е цар, но да не означават, че е човешки цар, от рода на Давид. Той вероятно може да бъде мислен като свръхчовешко божествено същество, което е въдворено като цар”⁹⁵. Така че Син човешки съответства повече на изява на Самия Яхве отколкото на цар от Давидовия род.

В разкриването на своята хипотеза по-нататък J. Emerton излага нейното положително развитие. Основната предпоставка, върху която тя се гради е убеждението в съществуването на празник, който изобразява възцаряването на царя. Смята се, че този празник е допринесъл много за зараждането на есхатологията. Ако теорията се преработи, смята J. Emerton, тя може да бъде възприета и от тези, които не приемат съществуването на такъв празник, но допускат влияние на ханаанската митология върху Израил. J. Emerton приема за очевидно, че Син човешки изпълнява част от ролята на Яхве. А факт е, смята той, че този материал, чийто произход е ханаански, е възприет и адаптиран от Израил много преди Плена. J. Emerton постоянно подчертава, че основното, с което той се занимава е въпросът за произхода на материала, а не с неговата употреба и тълкуване в месуански или апокалиптичен дух⁹⁶.

Като аргумент, който потвърждава за изобразяването на съществуващия празник на възцаряването на царя в Дан. 7, J. Emerton приема от факта, че главата изобразява типична обща сцена за апокалипсисите: езичниците атакуват Иерусалим и оскверняват храма. Когато езичниците вече са сметнали, че успехът е осигурен внезапно се намесва Сам Бог и враговете са победени. Тази тема се открива още в апокалипсисите в Зах. 8-9; Иоил 3; Иез. 38-39, Ис. 17:12-14 и 39:1-8. Заг апокалиптичните писания на пророците J. Emerton открива пласт, който има своя произход от празник на Новата година и култа свързан с него. Такива следи според него, в съгласие с S. Mowinkel и A. Bentzen, се намират в псалмите 45, 47, 75 и може би 73. Унижението на Сион сякаш изобразява “митологическа атака на демонически сили. Тези песни на Сион подсказват за една израилска интерпретация на мита за дракона, показан чрез народите, които атакуват Сион и тяхното разбиране от Яхве”⁹⁷. Този култов мит, предполага J. Emerton, е взет от пророците и е проектиран в есхатологическото бъдеще. В подкрепа на това твърдение той сочи като аргумент, че в Пс. 47:3 Сион се идентифицира със Цафон⁹⁸, името, дадено на Ваал в угаритските текстове⁹⁹. Ако тези откъси се изтълкуват по такъв начин J. Emerton смята, че може да се потвърди връзката между Дан. 7 и празника на възцаряването. Така според J. Emerton Старият по дни е описан в термини, които напомнят угаритското описание на Ел. Някои елементи нямат точни паралели в Ст. Завет, като “огнено течение” например. Но огънят в Ст. Завет често се свързва с Божието присъствие (Иез. 1:13 нат.; 10:2). Присъствието на образа на Сина човешки заедно с други образи предизвиква поредица проблеми при установяване на тяхната взаимозависимост, взаимообвързаности значение. Особено внимание J. Emerton отделя за присъствието на Стария по дни, който несъмнено е божествено същество. И ако Синът човешки съответства на Яхве,

кой тогава е Старият по дни? Как може да се обясни присъствието на две божествени същества? За изясняването на проблема J. Emerton се обръща към извънбиблейски източници.

За целта авторът на хипотезата се спира на Притчите в 1 кн. Енох. Един от основните въпроси, изникващи от разглеждането на Притчите е предсветовното съществуване на Син човешки. Фигурата на Син човешки в 1 Енох се отличава твърде много от образа в Дан. 7, както бе вече споменато по-горе. Образът в Енох има само есхатологическо значение, макар че Той не идва с облаци на небето. Неговите есхатологически белези обаче съвпадат с тези на образа в други извори. Когато Той се появява планините се топят като восък, Той седи на трона на славата и съди едновременно ангелите и човеците, живите и мъртвите. Тогава именно злите и царете също ще бъдат осъдени и ще бъдат наказани с огън. Една от причините за това наказание е преследването на верните. Те са наказани, защото се опитват да унищожат Иерусалим. Злите ангели подтикват царете да атакуват Иерусалим. В своята злоба царете се избиват един други (гл. 61). Това е типичен пример от апокалиптичния жанр. От цялата тази картина, изобразяваща идването на Син човешки, — възцаряване, съд над злото и раздаване на правосъдие, — свойствена на апокалиптиката, J. Emerton смята, че може да се заключи, че идването на Син човешки е изобразяване на празник на възцаряване (коронясване)¹⁰⁰. Развивайки своята теза по-нататък J. Emerton, в съгласие с библеистите Sjöberg и H. L. Jansen смята, че Синът човешки така изземва постепенно функцията на есхатологически съдия, която обикновено принадлежи на самия Бог. В 1 Енох подчинението на Сина човешки, според тази теория, проличава по-ясно, отколкото у Даниил. Така отново възниква и въпроса за съществуването на две свръхчовешки същества¹⁰¹.

Друг важен извор, който за J. Emerton има ключово значение за изясняване на образа на Сина човешки е 3 Ездра 13¹⁰². В тази книга той отново открива следи от празника на възцаряването. В нея J. Emerton отрича връзка между древни езически култове където боговете се раждат от морето или имат връзка с манихейски идеи¹⁰³. Той отрича и всякаква връзка с морските зверове, които излизат от морето в Дан. 7. За него морето в Ст. Завет често има отрицателно или положително значение. В много случаи морето е символ и на предвечния хаос, на силите, които се противопоставят на Яхве (Пс. 73:13; 92:2-3), на злото, което Яхве побеждава. Следователно излизането на зверовете от морето символизира проява на злото. Затова J. Emerton е по-склонен да открива в този образ дъждовно-облачната теофания, която се свързва с Яхве в Стария Завет (Пс. 17:9 и нат. ; 28:3 и нат.; 67:4, 9, 33; 76:17 и нат; 96:2; 104:3; Ис. 19:1; Наум 1:3) с Ваал и ханаанската митология. Обикновено бурните ветрове в Палестина нахлуват от Средиземно море (Лука 12:54). При тази природна картина облаци се сякаш излизат, изплуват от морето както е в 3 Цар. 18:44. От тези образи и представи J. Emerton търси общото с ханаанския, угаритския култ и мит. Там морето е неутрална сцена, макар че навсякъде Йам (морето) е врагът на Ваал. Представата за божеството на бурята е разпространена навсякъде в Палестина. Тя се изобразява и върху монетите. Монета от Тур изобразява бог, който язди на hippocampus¹⁰⁴ през морето. Образните описания за проявите на Сина човешки, за последствията от идването му, описвани подобно на някои митологически картини: треперене на всички около Него, пускане на искри и бури от езика, “огнен лъх, и пламенно дишане, и силна буря” (3 Ездр. 13:10) дават основание на J. Emerton да твърди, че става дума за изобразяване на теофания в бурята. Общи елементи в тази връзка се откриват например в гръмотевицата, където както и в угаритската митология така и в Стария Завет тя се смята за божествен глас.

Развивайки своята теза от тези общи елементи J. Emerton прави извода, че когато Син човешки издига планина (6) и оттам очаква да бъде атакуван, всъщност става дума за планината Сион (35), но зад този мотив се крие ханаанската идея за планината Цафон, свещената планина на Ваал. J. Emerton смята, че идеята за

есхатологическа атака на Сион от народите на света произлиза от празника за Новата година. Той намира тясна връзка между идеята за свещената планина и за храма. Според угаритските текстове след като храмът на Ваал е построен на Цафон Ваал отваря един прозорец и се провиква оттам. Тоест оттам тръгват гръмотевиците. Тогава земята започва да трепери, а враговете му са ужасени. В тези описания J. Emerton търси паралели с образа на Сина човешки в Стария Завет. Когато враговете атакуват Сина човешки Той с огъня на устата Си ги изгаря. В тази връзка е очевидно, че на много места в Ст. Завет огънят е израз на теофания, символ на Божие присъствие където Яхве изгаря враговете си¹⁰⁵. J. Emerton също свързва тази представа с бурята и светкавиците на много места в Ст. Завет.

Представата, изградена в 3 Ездра може да се предположи като развитие на Ис. 11:4. Тя има своя паралел в 4 Цар. 1:9 там където Илия от хълма призовава огън от небето и изгаря войниците. Този паралел, допуска J. Emerton, може и да е случайност, но е ясно, че е адаптация на идеята, че Бог изгаря своите врагове¹⁰⁶. Оттук е възможна и зависимостта на Откр. 11:5 от разказа за прор. Илия като същевременно е в съгласие с 3 Ездра когато използва образа за огъня, който излиза от устата. Наличието на тези представи в 3 Ездра за J. Emerton е податка, която има за него, като основа, митологически корени. “Щом гърмът е Божият глас, съвсем естествено е светкавицата да излиза от Неговите уста”¹⁰⁷, заключава той.

От всички изтъкнати до тук аргументи J. Emerton прави извода, че 3 Ездра 13 е изградена от идеи, които имат своя произход в ханаанската митология и които са свързани с празника на възцаряването. Озадачаващ за него е обаче фактът, че в 3 Ездра Синът човешки е по-близко до Яхве, а в същото време в тълкуването на съня, Той се описва като Син на Всевишния. Божествените черти тук са по-очевидни, отколкото в другите извори. Подобно описание се открива и в късия откъс в Сибилните предсказания. От това е видно, че един определен кръг от идеи се открива навсякъде: Синът човешки идва от небето; Той унищожава злите с огън (Тук е интересно да се отбележи, че в последния откъс, ст. 10, се говори за изпращач на “силна буря”). Специално позоваване се отправя към Сион, светия град Иерусалим, в който се намира и храмът. Значението на тези идеи е очевидно: “Човекът (т. е. Син човешки, б. Д. П.) е зависим от Бога и Неговият скиптер — символ на царственост — му е предоставен от Бога”¹⁰⁸.

J. Emerton, движейки се към основната си идея, отново заключава, че и четирите извори материала за Сина човешки, според неговото подреждане: Дан. 7; Притчите от 1 кн. Енох; 3 Ездра 8 и Сибилните предсказания, много добре съвпадат с предположението за общ произход на образа от празник, който изобразява коронясване на цар и съответно ханаанските и израилски идеи, свързани с него¹⁰⁹.

Особен проблем за J. Emerton и други библеисти представлява обаче подходът към имената на Бога¹¹⁰. Заг всяко име те виждат следи от древни езически божества и в търсенето на техния произход често се стига до непреодолими трудности. Така например е поставен въпросът, защо ако Синът човешки, описван с представи присъщи на тези на Яхве, е подчинен на друго божество, т. е. Всевишния? Защо съществуват две фигури, които имат божествени качества? За изясняване донякъде на този въпрос J. Emerton се обръща към тезата на W. H. Schmidt. Според W. H. Schmidt тук има следи от трансформиране на Мардук в св. архангел Михаил, служителя на Яхве, който убива дракона. За това свое твърдение той се позовава на Откр. 7:7 и там. J. Emerton оспорва това новозаветно позоваване на W. Schmidt, тъй като окончателното унищожаване на дракона в Откр. 19:11-21 е извършено от войската на Словото Божие, но може би W. Schmidt е прав, смята J. Emerton, когато предполага, че в късния юдаизъм Синът човешки е мислен като божествено същество, подчинено на Яхве, евентуално приемано като Месия. W. Schmidt допуска, че представата за Яхве търпи трансформации.

Старият по дни, според него, по времето на Макавеите, евентуално се е приемал като Яхве. Как обаче са ставали тези трансформации W. Schmidt не може

да обясни. Едно от твърденията на W. Schmidt е, че Старият по дни и Синът човешки са едно божество. Те обаче представят два аспекта, на това, което в древност е било едно божество. Ако W. Schmidt е прав, смята J. Emerton, това би довело до предположението, че предоставянето на царстването на Сина човешки от Стария по дни е късна прибавка към мита, който лежи под Даниил 7. Това обаче не може да се приеме, защото, ако, според твърдението на W. Schmidt, Старият по дни и Синът човешки са едно божество, то тогава те трябва да имат едни и същи характеристики. Но единият е описван, че идва с облаци, а другият като стар човек¹¹¹. В угаритските текстове — за които J. Emerton предполага, че лежат зад образа, а не вавилонските — тези описания се отнасят до две различни божества Ваал и Ел. Потвърждение на това, според J. Emerton, е и фактът, че никъде на друго място в Ст. Завет Яхве не се описва като старец. Това, предполага J. Emerton, подсказва не късна модификация, но оригиналната форма на мита¹¹². Това свое мнение той защитава като търси паралели с угаритската митология. Той смята, че има достатъчно основания да се приеме, че царският статут на Ваал е предаден от Ел. И двамата — Ваал и Ел — са царе и имат тронове, макар че Ел е главата на пантеона. Така че Ваал е подчинен формално на Ел. Ваал не може да има храм докато няма разрешение от Ел. След смъртта на Ваал Ел назначава друг цар. Мот също така е заплашен с детропиране и отнемане на скиптъра му от Ел. Явно това предположение дава основание на J. Emerton да твърди, че изобразеният като старец Яхве е оригиналната форма на мита. Макар че това твърдение изглежда доста условно и несигурно, защото не може да предложи ясни и конкретни доказателства. То по-скоро е една недоказана възможност.

Заключителните разсъждения на J. Emerton са, че израилският празник на възцаряването е бил вероятно адаптация на пред Давидов евусейски култов обред. Той, в съгласие с A. R. Johnson, предполага че главното иевусейско божество е било познато като Ел Елион и че то е било изначално свързано с празника. Движейки се по пътя на допусканията J. Emerton смята, че ако се приеме това положение то в празника на иевусейците е имало две божества, отговарящи на угаритските Ел и Ваал. За да защити твърдението си Emerton, макар и да не допуска съществуването на някакъв общ мит в Сирия и Палестина, смята че има аналогична връзка на Ел и Ваал в Иерусалим. И ако това е така той приема, че Ел Елион най-много би съответствал на Ел¹¹³. Развитието на хипотезата предполага, че след заселването на израилтяните в Ханаан Яхве в определени среди е отъждествяван с Ваал. С това се обяснява и защо някои имена са съставни с Ваал дори и в семейството на Саул. Поради това отъждествяване на двете имена впоследствие, според J. Emerton и други библеисти, е съвсем лесно Яхве да заеме мястото на Ваал.

Това предположение обаче води до допускането, че на определен етап Ел Елион е признаван като върховен бог. С тази теория, която е приета от някои библеисти, те се опитват да възстановят религиозната картина след завладяването на Иерусалим от Давид. Така например H. S. Nyberg смята, че Давид е оставил старите ханаански култове и дори е признал върховенството на Елион, божеството на тази земя, което вероятно е идентично с ?Ал, Шалем и Цедек. Това признаване на Ел Елион е отразено вероятно в Бит. гл. 15. То обяснява също защо имената на единадесетте синове на Давид, родени в Иерусалим, няма съставната частица Уа, макар че тя се открива в две или три от имената на неговите шест сина, родени преди това¹¹⁴. И макар че Давид е признал първенството на Елион той продължава да почита Яхве в семейството и сред народа. По такъв начин Яхве е подчинен на Елион. Близки до това становище са възгледите на Winengren и O. Eissfeldt.

В по-нататъшните изследвания обаче твърденията на тези библеисти се обезсилват. J. Emerton оспорва тази постановка предвид на липсата на достатъчни основания тя да се приеме. Няма никакви основания, смята той, да се приеме, че Яхве е подчинен на Елион. По-скоро след завладяването на Иерусалим Яхве повече и повече е отъждествяван с Елион и приема тази титла за Себе Си. И тук, връщайки

се към своята теория, J. Emerton вижда аналогия с ханаанската религия. Както някои учени твърдят в угаритската митология Ваал постепенно измества Ел и узурпира неговото място като глава на пантеона. Ако подобна тенденция е съществувала в Иерусалим това е спомогнало за издигането на Яхве до върховенство. Това особено ясно личи в псалмите, които J. Emerton изобразява като описващи празника на възцаряването. След всичко казано дотук, ако се приеме, че Яхве е бил подчинен на Елион, остава основният въпрос: как се е предала тогава традицията на двете божествени същества в кн. Даниил? Заедно с толкова многото условност и несигурност, върху които хипотезите се основават, може да се приеме, смята J. Emerton, че в Стария Завет старият мит е претълкуван във върховенството на Яхве, “Който е бил идентифициран едновременно с Елион и Ваал. Синът човешки бил сведен до статут на ангел”. Къде и как обаче това става J. Emerton не отговаря. Той смята, че това е станало на някакъв етап. Заключение, което J. Emerton прави накрая е, че “Има добра основа да се вярва, че възцаряването на Син човешки от едно старо божество води до ханаанския мит и ритуал и че зад фигурата на Син човешки лежи Яхве, и в крайна сметка Ваал”¹¹⁵. Това тълкуване на Син човешки, смята J. Emerton дава добри основания да се обясни Неговата есхатологическа роля като едно органическо цяло.

Макар и с доста уговорки от различните изследователи хипотезата за угаритски /ханаански/ произход на образа “Син човешки” се приема с интерес от доста съвременни библеисти. И ако има спорове около нея те по-скоро се отнасят до различни детайли. Най-меката форма фактически се свежда до факта на ханаанското влияние върху Израил и в частност върху представата за образа на Сина човешки.

От всичко изтъкнато до тук едно е ясно, че в така предложената от J. Emerton хипотеза несъмнено са вплетени много въпроси, на които не може да се даде еднозначен отговор. Еднозначно е само това, за което сочи самото Свещ. Писание — силното влияние на езическите култове, заобикалящи Израил и постоянната и нелека съпротива срещу тях. Така например много трудно е да се обясни едно от допусканията на J. Emerton — че поради консервативността на религиозната практика “съвсем не е невъзможно в светлината на традицията да са се запазили две божествени същества късно след плена. По време и след плена традицията е могла да ги запази по същите канали, по които друг митологически материал е предаден чрез авторите, пишещи апокалиптика”.¹¹⁶ Колкото и това допускане на J. Emerton да изглежда на пръв поглед вероятно, а заедно с него и хипотезата, която се гради върху него, то трудно може да издържи на аргументирана критика предвид на следните съображения:

Първо, това твърдение е чисто предположение. Никъде то няма достатъчно основание, което би могло да се поддържа аргументирано чрез фактологически материал. Вярно е, че по времето на цар Ахав (871-852) под влияние на жена му Иезавел има поклонение и на Ваал. Това обаче не е свързано с култа в Иерусалимския храм и е свързано с постепенното политическо разделение на двете царства. Израилското царство постепенно престава да има решаващо значение за съхраняването на истинския монотеизъм. Впоследствие самаряните са разглеждани като богоотстъпници и всяко влияние от тяхна страна е немислимо. Възгледът на J. Emerton за две божества, почитани равнозначно, трудно може да се съвмести с монотеизма, който достатъчно ясно е изразен през това време.

Второ, поради многото условности, които се намират в тази хипотеза, тя не може да даде отговори на други основни въпроси. Така например цялата хипотеза се гради на предпоставката, за която няма никакви реални, неопровержими аргументи, че съществува израилски празник, който е адаптиран от ивусейски подобен празник от времето преди завладяването на град Иерусалим от цар Давид. Също хипотетична е и предпоставката, че главното ивусейско божество Ел Елион е било основното действащо лице в този празник. Ето защо за ханаанския произход на образа на Син човешки не може да се даде удовлетворителен отговор, макар че

хипотезата от друга страна има и положителните елементи, които я правят интересна за изследователите-библеисти.

Трето, твърдението на J. Emerton, че заг Яхве се крие Ваал е незащитимо, защото има голяма разлика между езическия бог Ваал и Яхве. Ако те са идентични трудно биха били обясними техните съвсем различни качества — защо обредите, богослуженията, жертвите се отнасят само към Яхве и са коренно противоположни на тези на Ваал? Защо жестоко се преследва всеки опит на синкретизъм, на отстъпление по отношение на култа? Защо монотеистичната вяра се отнася само към Яхве, а не към Ваал? Как образът на Яхве, ако произлиза или се идентифицира с Ваал може да се обърне в неговата пълна противоположност? Липсват основания за узаконяване на Ваал като Яхве. Вярно е точно обратното — борба срещу Ваал и ваалите (3 Цар. 18:40; 4 Цар. 10: 18-28). Не може да се отговори как е легитимирано това обръщане и защо няма никакви податки за него. Общите представи, с които се описват природни явления и митологичните елементи не са достатъчно основание да се защити тезата. Това са въпроси, на които тази хипотеза не може да даде задоволителен отговор. В древния езически синкретизъм има приемане на чужди божества като се сменя името, но функциите, качества, характерните им белези остават, почти не се променят.

Четвърто, дори и да се приемат някои съвпадения в изразните средства и описания като “баща на годините” и като дублиращи паралели на епитетите, като описващия Стария по дни в Дан. 7:9, невъзможно е те да бъдат проследени обратно в една непрекъсната традиция до върховния бог на Ханаан Ел. Така че докато не е възможно да се докаже пряко влияние на ханаанската митология върху юдейската апокалиптика, не може да се приема като факт твърдението на тази хипотеза.

Пето, от друга страна, както смята С. Солре, би могло да се приеме, във всеки случай, че вярата в Яхве абсорбира вярата в Ел като вяра във върховния Бог.¹¹⁷ В този случай има съвпадения в изразите, но различия в представите. Покоро би могло да се каже, че в монотеистичната вяра на Израил отношението към Бога е на равнище понятие, а при езичниците на равнище представа, т. е. вярата е на различни нива. В Ст. Завет представите за небесния свят са сведени до минимум, а Божието име е непроизносимо. Това е напълно противоположно на езическия свят където божествата се изобразяват по най-различен начин. Там понятието се свежда и приравнява до представа. Представата от своя страна е грубо сетивна. И ако има някакво влияние на езическите митове върху Свещ. Писание, те се свеждат преди всичко до представите на израелтяните. Със своята сетивност вярата, на равнище представа за небесния свят, е и най-голямата съблазън за евреите. Това е свойствено най-вече за отделни среди от народа и за някои царе, които, водени от политически или други интереси, са готови на компромиси към въпросите на вярата. Много по-лесно е да се приеме една представа като реалност /идолът е най-добрият пример/, отколкото да се запази едно понятие без да бъде облечено в материално покритие.

Шесто, необходимо потвърждение на по-горното разсъждение е фактът, че под влияние на околните народи, в съответствие с общи представи са описвани и качества на Бога. “Налице е обаче само терминологична, а не религиозно-приемствена връзка... Нека не забравяме, че El, Elohim, Elim първоначално са жанрови имена, обозначения на имена в семитския свят, а след това се превръщат в Стария Завет в собствени имена на единия Бог”.¹¹⁸ Не бива да се забравя, че и в езическия свят, както бе посочено по-преди, има съхранени остатъци от изначалното Божие откровение за истинския Бог. С тях обикновено се описват върховните божества в езическите пантеони. Съвсем естествено е поради това да има някъде съвпадение с елементите, разкриващи божественото откровение.

Тези остатъци от началното откровение обаче са изкривени и изведени до груби представи: “Славата на нетленния Бог, казва апостолът, измениха в образ, подобен на тленен човек, на птици, на четвероноги и на влечуги” (Рим. 1:23). Разбира се, тези образи, предмети, с които постоянно се сблъскват израелтяните при

контактите им с околните народи, им оказват определено влияние. Противоположното твърдение би било абсурдно. Така напр. някои учени откриват “учудващо съответствие в детайли и представи. В псалмите 28; 92 Яхве е изобразен с атрибутите на Ваал”. Същото се открива и в откъсите у пророците където става дума за царстването на Яхве.¹¹⁹ “От своя страна Яхве също /като Ваал, б. Д. П./ пътува на облаци (Ис. 19:1 и материално Втор. 33:26; Пс. 67:34). Той е, Който побеждава Левиатана (Ис. 27:1; Пс. 73:14, материално Иов 26:13) и Рахав (Ис. 51:9; Пс.89:11; Иов 9:13; 26:12), в които хаосът — дракон на Ханаан, (в Угарит Йам / окончателно Йамму/ или ltn, Lothan), още живее”.¹²⁰ Вижда се, че едновременно със старите семитски представи започва изпълване с нови. Това става постепенно. Описването на Яхве като Цар е едва накрая, с усядането на израилтяните и създаването на царската институция. Фактът, че Яхве обхваща в Себе Си качества, които се отнасят и до Ваал от своя страна противоречи на предположението, че във Ваал може да се търси произхода на Син човешки.

Седмо, има голяма вероятност, смята С. Colpe, Ваал изобщо да не е познаван като божество в Палестина по време на средната и късна бронзова епоха.¹²¹ Ясно е, че картината разкрита в Дан. 7 е по-скоро теофания, отколкото изобразяване на някаква митологическа сцена. И доколкото има донякъде външни, съвпадащи елементи, общи представи с Ваал, то те са второстепенни, третостепенни. Разбира се, че обстоятелствата и условията при които живеят и пишат свещените писатели също влияят на образите, символите, езика и представите. Те съвпадат до голяма степен с тези на околните народи. Следователно и образът на Сина човешки, макар и да има свои далечни паралели, трудно би могъл да се изведе и отъждестви единствено с представи от угаритската митология.

Осмо, което обаче е ценно в хипотезата на J. Emerton — е неговото проследяване и аргументация на произхода на материала, който носи със себе си образа на Сина човешки. Така тази аргументация служи за доказателство относно древността и автентичността на текст и идеи — както на гл. 7, така и на голяма част от кн. Даниил. Общите представи и значения, с които са описвани Стария по дни и Син човешки, отговарящи на времето, за което свидетелства книгата, подсказват за древността на материала, който е използван. Така донякъде се обезсмисля теорията за изцяло следпленния произход на книгата. Може да се посочи, че нейното съдържание и идеите, вложени в нея сочат времето на плена. Това от своя страна потвърждава нейната древност, каноническо достойнство и пророческа достоверност. По такъв начин се запазва и религиозното значение на образа на Сина човешки.

7) Хипотеза за произход на образа от митологията на Тур.

Тази хипотеза е една от тези, които защищават тезата за нееврейския произход на образа “Син човешки”. Но за разлика от авторите на предишните хипотези, които свързват появата му пряко с вавилонската митология или откриват елементи от нея, авторът на тази хипотеза, Julian Morgenstern¹²², застъпва становището за самостоятелен нееврейски произход на образа. Основна предпоставка в неговата схема е, че стиховете, изобразяващи образа са интерполация в текста на главата. J. Morgenstern смята, че стихове 1-12 са оригиналните стихове на главата. След това стихове 13-14 са интерполация. Основание за това твърдение му дава 13 ст., за който той смята, че би трябвало да е завършек на видението. “Стиховете 15-28 пазят пълно мълчание относно темата на ст. 13 и нат. Нещо повече, пише авторът на хипотезата, те оставят определено впечатление, че там нищо не липсва”.¹²³ J. Morgenstern дори вижда напрежение между съдържанието на ст. 13 и ст. 27.

Като разсъждава и по-нататък върху образа на Сина човешки J. Morgenstern поставя въпросите: откъде идва той, какво представлява, какво е значението му. “Самият факт, че стихът не го назовава пряко “човек” или човешко същество, но казва, че Той е “сякаш Син човешки” — загатнато в появата и на допълнителния факт, че той “идва на небесни облаци” — казва безпогрешно, че Той не е човешко

същество, но бог в облика на човешко същество, на човек”.¹²⁴

В идентифицирането на тази фигура J. Morgenstern прави едно интересно изследване, върху което се гради и цялата негова хипотеза. В това изследване той открива корените на образа в религията на гр. Тур. Религиозната система на Тур, смята той, е реорганизирана от цар Хирам през X в. пр. Хр.¹²⁵ Тогава става една промяна от обичайната за западните семити религия, основана на култа, свързан със земеделието, с религия, основана на култа към слънцето. Разбира се, тези две религиозни култови системи имат много общи неща и те са взаимосвързани.¹²⁶ Новата соларна религия има много общо със соларната система на Вавилон където Мардук е върховният бог.

Върховният бог на тази нова религия в Тур е обожественото слънце и неговият годишен ход през небето. Този бог има съответно две фази на съществуване. Едната фаза е есенната и зимна половина на годината когато слънцето грее по-слабо и денят е сравнително къс. На митологически език това означава, че слънцето става слабо, т. е. слънчевият бог се изтощава и дори умира. Другата фаза е слънцето на пролетта и лятото. Тогава топлината, светлината са в изобилие и дните са относително дълги. Тогава растителността е буйна, зрее зърното, зреят и плодовете. Тогава животът е сравнително по-лесен и добър. За митологическото съзнание това е раждащото се слънце, младо и силно, даващо добри плодове. “Обожественото слънце на есента и зимата е наречено от жителите на Тур Ваал Шамем “Господ на небесата”. Съвсем естествено е тогава той да се възприема като твърде стар бог, почти умиращ, който слиза в долния свят, царството на мъртвите — където обитава най-малко през зимната част от годината. Обожественото слънце на пролетта и лятото е познато като Мелкарт, “Царя на града”. Той, обратно, се възприема естествено като млад бог, силен и действен, тъкмо излязъл от долния свят, възкръснал и върнал се при своите хора да твори, да управлява и благославя.¹²⁷ Явно независимо от тези две превъплъщения става дума за един бог. “Главно божество на Тур по това време е Мелкарт, съответно един аспект на Ваал... Той вероятно е същият бог, който Иезавел желае да въведе в Израил и срещу когото се бори Илия” (3 Цар. 18).¹²⁸ Заедно Ваал Шамем и Мелкарт са това национално божество, което се почита в цялата огромна търговска империя на Тур.

Според вярванията на жителите на Тур старият бог Ваал Шамем, по време на есенното равноденствие, тръгва от своето светилище, което се намира на свещения остров, югоизточно от островния град. Той пътува на запад над морето и достига до края на земята където се намират така наречените “врати на Херакъл”, а според езика на жителите на Тур “вратите на Ваал Шамем”. Тези врати представляват планина, която се извисява като кула. Вярвало се, че при приближаването на божеството тя се разцепва на два тесни високи върха, между които, в основата, се намира входът за долния свят. “През тези врати умиращият бог трябва да слезе в долния свят, царството на тъмната, на Мот или Шеол или както и да е наричан на разговорния език на Тур — бога на смъртта”.¹²⁹ Тук умрелият бог обитава до оставащата част на слънчевата година. Смятало се е, че в края на годината, съответната планина на източния край на земята също отново се разтваря на два високи като стълбове върха. Това е източната врата за излизане от долния свят, която се предполага, че се е наричала “Вратата на Мелкарт”. С отварянето излиза не старият бог Ваал Шамем, а неговото ново аз, преобразуваният в друго аз, млад, енергичен и непобедим Мелкарт. Той се въздига след като е водил жестока битка с бога на долния свят. Той идва в този горен свят където царстват живот и светлина. Той се връща при своите хора в своя град. Всичко това става през деня на пролетното равноденствие. Почти съвсем сигурно е, че това е първият ден от Новата година на тази нова соларна религия на Тур. Разбира се, че божеството идва от изток заедно с изгрева и пристига в своя град, влиза в светилището и се възкачва на своя трон, за да съди, да определя нещата за настъпващата година, да управлява, твори и благославя.¹³⁰

Важното е да се отбележи, че цялата тази нова система от вярвания трябва да има и своето култово представяне. За нея е изграден много жив, драматически изобразяващ събитията ритуал. В него царят на Тир участва като възкръсналия млад бог. “Новогодишното празнуване на тази соларна религия на Тир продължава няколко дни, всичко около осем — последните седем дни на старата година плюс първия ден на новата — Денят на Новата година”.¹³¹ За целта царят, заедно с голяма група жреци и извършители на култа, рано преди изгрев слънце отива на изток, вероятно на висок хълм или планина. Там е мястото откъдето трябва да излезе от долния свят младият бог. С подobaваща церемониалност царят и свитата му чакат появата на слънцето, излизането на младия бог от долния свят. Бог Мелкарт се връща при своите хора. Върховният момент на цялото това ритуално празнуване е връщането на бога Мелкарт, като човешко същество, ролята на когото се поема от царя. Той идва точно по време на изгрева на празничния ден, в самото начало на Новата година. Идва като небесно същество в човешка форма, в “слава”, т. е. обграден в светлината на лъчите на новоизгряващото слънце на равноденствието — Първия ден на Новата година.¹³² По такъв начин идването на Мелкарт придобива величествена, магическа форма. Той е обграден в лъчи и облаци. Впечатляващата процесия от вярващи и поклонници се е увеличавала с влизането в града и приближаването до светилището. Той влизал в светилището през отворената източна врата и следвайки церемонията на ритуала тържествено сядал на свещения трон. “Във всичко това царят играе ролята на божеството. Царят е бог и богът е цар. Изпълнявайки тази роля веднъж, в самото начало на своето царуване, царят след това завинаги остава божествено същество, бог — бог в човешка форма, Eriphanes”.¹³³

Ј. Morgenstern, като развива по такъв начин своята теза, се обръща и към свидетелствата на Херодот относно религията на Тир. Според Ј. Morgenstern Херодот също описва едно божество, но с две съответни фази на битие. Херодот (Hist. II, 44) нарича Ваал Шамем и Мелкарт олимпийски Херакли. Те са едно божество почитано от гражданите на Тир. Ваал Шамем е почитан като безсмъртно, божествено същество, докато другия Херакл, на който той не определя името, се почита от жителите като герой, т. е. “божествено същество в човешка форма, смъртно, с други думи с пълно значение на библейския арамейски термин $\text{bn } 'n$ ”¹³⁴, заключава Ј. Morgenstern. Явно е, че Херодот идентифицира Мелкарт с царя, който поема неговата роля в религиозната вяра и практика на местните жители.

Тук е мястото където, като продължава своите разсъждения, Ј. Morgenstern прави връзката с библейския разказ. От Библията е известно, че цар Соломон е в тесни връзки с Хирам от Тир, който строи храма в Иерусалим. Храмът е построен във втората четвъртина на 10 в. пр. Хр. — само няколко години след като е завършен храмът на Мелкарт в Тир. Това дава основание на Ј. Morgenstern с голяма увереност да твърди, че Иерусалимският храм е построен според образците на слънчевото светилище в Тир, което Хирам е построил няколко години по-рано. От Библията е известно, че храмът в Иерусалим е построен в голямата си част от финикийски майстори с материал от Тир. Не ще и съмнение, че архитектите и специалисти от Тир са наблюдавали хода на строителството. Храмът в Иерусалим “подобно на светилището на Мелкарт в Тир, казва Ј. Morgenstern, стои величествено на издигнато място, на храмовата планина, в рамките на града Иерусалим. И както светилището на Тир, което сочи изток, сочи към Маслинената планина — във фолклора на Иерусалим се смята, че тя покрива изхода от долния свят — така за Иерусалим тя е също мястото на изгрева в двата дни на равноденствие. Сигурно е, заявява Ј. Morgenstern, че този храм на Соломон е бил соларно светилище в истински смисъл. Този факт безпогрешно свидетелства, че Соломон в отговор на политически, икономически, културни и религиозни обстоятелства, които е трябвало да възприеме в своето царство в почти същия маниер и степен както в Тир преди, е трансформирал официалната религия на Израил в соларна религия на Яхве, израилския национален Бог — по произход пастирско,

номадско или семитско божество в соларно. Но в тази трансформация Соломон не е отишъл толкова далече, колкото Хирам”.¹³⁵ В това преобразяване на култа J. Morgenstern — макар че Яхве е съхранен като цялостен Бог, подобно на Мардук в Месопотамия — смята, че Яхве също е трябвало да минава през долния свят и да обитава определен период от слънчевата година. След победа над своя “естествен враг — Шеол или Мот или Нама-hot, “Планината на Разрушителя” (4 Цар. 23:13; Иер. 51:25)¹³⁶ както още е наричана, оттам той трябва да се върне в тържествена и благоговейна процесия в своето светилище в Иерусалим. Той влиза през Източната порта, т. нар. “Порта на праведността”¹³⁷, пазена добре затворена през цялата година, но отваряна на този много величествен ден, за тази специална церемония — равноденствието на Новата година. Той се придвижва напред по права линия покрай жертвеника в източния двор на храма и тук, минавайки припалва свещения огън на жертвеника, пазен да гори през цялата година, но угасен по време на празника като символ на смъртта или заспиването на Яхве, слънчевия бог. Сега той е припален — жив символ на възкресението или събуждането на бога и на неговото връщане в светилището. От тук той се придвижва към преддверието на храма, между двата свещени стълба, които, подобно на храма на Мелкарт в Тур, стоят пред входа. Оттам постепенно минава на запад по линията на оста на храма, до d’bor (девира) — свещеното оттегляне в западния край, където стои трона на божеството. Във времето на Соломон тронът вероятно е бил от злато. Така божеството се възкачва и заема своето място, за да осъществява съд над своя народ и да определя задачите за Новата година на света и на човечеството.¹³⁸

Тази възстановка на J. Morgenstern го задължава по-нататък да продължи с твърдението, че в Тур както и в Иерусалим царят изпълнява ролята на възкресеното и събудено божество, което се отъждествява със слънчевия Яхве. Тогава царят е разглеждан като божествен син на божеството. Царят е живо въплъщение на божеството в човешка форма, като божествен син на бога. J. Morgenstern смята, че това е била реформа, която не е имала успех и е просъществувала за кратко време. Тя е била атакувана от традиционната вяра в Яхве, от пророците.¹³⁹

J. Morgenstern настоява да се обърне внимание на още няколко много важни детайли от култовата система на Тур, които водят към образа на Сина човешки. Един от тях е местната западносемитска земеделска религия. Тя предшества както соларната религия на Тур, така и религиозната система на Израил. В тази система Ел, богът на небето е съпруг на Ашера, богинята на земята. Дъждът, който пада на земята от небето, от Ел, попада в утробата на Майката земя и се ражда Тамуз — божеството, което изобразява персонифицираната годишна реколта. Така Ел става божествен баща, а Тамуз божествен син. Според представите на тази стара земеделска религия на западните семити на определени места се е смятало, че Тамуз, погледнат от друга страна, е син на стария Тамуз. Семето от предишната реколта (стария Тамуз) дава живот на новата реколта (син на Тамуз). Така че реколтата на отминалата година е старият Тамуз, а реколтата на новата година е неговият син, младият Тамуз. Но този, последният Тамуз, става баща на Тамуз на следващата година. “Всяко божество от своя страна е божествен син и божествен баща. Бащата и сина заедно са Тамуз — бащата и сина наистина са едно”.¹⁴⁰

J. Morgenstern твърди, че до голяма степен това учение е прието и в соларната религия на Тур. Ваал Шамем на едната година — стар и умирац — отива в долния свят и преизподнята за определено време и в определено време възкръсва млад и силен, преобразува се в Мелкарт на новата слънчева година. Както вече стана дума, погледнато от една страна, Ваал Шамем и Мелкарт са едно божество с две съответни фази на божествено съществуване. Погледнато обаче от друга страна Ваал Шамем, старият бог е баща и божествен предшественик на божествения трон на Мелкарт. Разбираемо е, че когато царят на Тур действа от името на тези божества, че той е отъждествяван и с тях. Той е разглеждан като

божествен син, който остарява и става Ваал Шамем. Този факт, смята J. Morgenstern, дава основание и на Херодот да гледа на Мелкарт като на герой, т. е. като на смъртен човек.

Така изградената възстановка на култовата практика в Тур, пресъздадена от J. Morgenstern, го кара да отиде още по-далече в своите предположения. Той твърди че култовата система на Тур оказва голямо влияние на култовата система на Израил. Според него много от тази система и най-вече учението, че царят е син на бога е прието в Израил. Авторът на хипотезата предполага, че наследниците на цар Давид са изпълнявали ролята на Яхве в качеството Му на соларно божество. Дори те са имали като Негови синове божествена природа в истинския смисъл на думата. За това твърдение той се позовава на 2 Цар. 7:14 и 2:7. За възприемането на соларния култ на Тур в Иерусалим, смята той, много е помогнал Хирам. Разбира се, J. Morgenstern прави уговорка, че са били направени някои изменения, не всичко е било копирано. Така, според него, през цялото време на първия и втория храм е обитавал този култ. Точно затова е и възможно да се направи пряка връзка между тях и да се “признаят много близки паралели в сцената, описана в Дан. 7:13 и нат. Божеството се схваща едновременно като едно божество и като двусъставно. Един път то се изобразява от фигурата на единия, който е “сякаш Син човешки” и е, както вече беше потвърдено, божествена фигура. Но като се приема това същевременно се схваща, че в тази картина съществува и друга божествена фигура — старият бог “Стария по дни”. Единият е положително божествен във всяко отношение и следователно безсмъртен по принцип. Особено за другия, който има вид и някои от качества на човешко същество е, че е смъртен”.¹⁴¹

Особено важно място в концепцията на J. Morgenstern заема фактът, че и двете същества са царски фигури. Едната фигура, “Старият по дни”, тъкмо е осъдил четирите животни. По време на процеса Старият по дни е облечен в бяло като сняг облекло, седи на престол като от огнен пламък, колелата на трона Му са като горящ огън. Веднага след присъдата над животните при Него е доведен Този, Който е наречен “сякаш Син човешки”. Тук J. Morgenstern вижда едно препредаване на властта, славата, господството и царствуването., т. е. царстване над всички народи на света, управление, което никога няма да бъде отхвърлено. Това значи безкрайно управление във времето, което веднага подказва, че тази фигура също е божествена. Но изниква и следващият въпрос: как едно управление може да бъде вечно, когато току що е предоставено на младия бог. Без съмнение изводът от стиховете 13 и нат. е, че младият и енергичен бог сменя или измества стария бог в ролята му на цар и управител на целия свят. След това, подобно на стария бог, който вече е отслабнал и изтощен от годините и изпълняването на своите царски задължения, отстъпва своето място на младия, силен и енергичен приемник и сам се оттегля от сцената. Но ако това е вярното заключение от тези два стиха — би било трудно да е нещо друго — това е по-нататъшно и решително свидетелство, че тези два стиха са интерполация, защото в ст. 22 не този, който е сякаш “човешко същество”, но по-скоро “Старият по дни” е още действащ в качеството си на световен цар. Той завършва своето съдопроизводство над четирите животни и предава господството над земния свят от себе си на светиите на Всевишния. Тук този, който е сякаш “човешко същество” дори не е споменат и евентуално не присъства.¹⁴²

От така поставената аргументация J. Morgenstern смята, че има достатъчно основание да защити тезата, че Дан. 13 изобразява турската божествена двойка. Старият по дни е всъщност божеството Ваал Шамем, което се оттегля от светилището и отива на запад като слиза в долния свят. Фигурата на Сина човешки е всъщност младият бог Мелкарт — млад, силен, превъплъщение на стария бог.

Сам J. Morgenstern признава, че така изобразена картината се отличава от тази в Ст. Завет. Едно от основните различия е, че старият бог в турската религия си отива в деня на есенното равноденствие, а Мелкарт влиза във владение в деня

на пролетното равноденствие. Другото е, че младият бог не се появява в присъствието на стария, за да го замести и му иземе функциите. Там няма прекъсване на управлението при приемането и предаването на властта. За да излезе от това противоречие J. Morgenstern пренася нещата по време на Антиох IV Епифан. Той се опитва, на основата на предположенията, да възстанови какво е извършил Антиох.

Реорганизацията, която започва Антиох още в началото на царуването си обхваща както политическия така и религиозния живот. Това засяга и култа в Тур. J. Morgenstern предполага, че Антиох е комбинирал двата съответни тирски празника на равноденствията — този на отиващия си Ваал Шамем по време на есенното равноденствие и този на възкръсването и връщането на Мелкарт от пролетното равноденствие — в един празник, празнуван на или близко до зимното слънцестоене и който има близка връзка с римските сатурналии. Празникът, който почти сигурно е продължавал осем дена, вероятно е започвал на 18 декември и кулминирал на 25, осмият ден след това — деня на зимното слънцестоене, деня на Новата Година на Тур, според както е преназначен от Антиох IV и възприет от него в официалния календар на неговата Сирийска империя.^{142a}

Това сливане спомага за съвместяване на двете събития: старият бог Ваал Шамем си отива в първия ден на този празник в долния свят, а след седем, на осмия ден възкръсва и започва да се издига младият бог Мелкарт като заема царственото място във вселената на мястото на стария. Сигурно е, че през 172 г. пр. Хр. Антиох IV, след като вече е извършил реорганизацията, изпълнява ролята на възкръсналия Мелкарт и по такъв начин придобил за себе си, както J. Morgenstern твърди, постоянна божественост и заедно с това титлата *Eiphanes*, “бог в човешка форма”.¹⁴³

Следователно, предполага J. Morgenstern, този, който е интерполирал Дан. 13 и нат. е искал да утвърди, че младият бог, който ще се яви над небесните облаци и ще започне своето божествено царстване, ще дойде много скоро — на осмия ден, когато Старият по дни ще управлява за последен път. Старият по дни отстъпва на по-младия и енергичен бог. Този осми ден, смята J. Morgenstern, вероятно е бил първият ден на сирийската Нова година. Така че изводът е: в Дан. 7 са изобразени тирските национални божества Ваал Шамем като Старият по дни, и младият бог Мелкарт — като Синът човешки.

Цялата тази възстановка води след себе си до извода, че тези стихове (13 и 14) не са съставени по-рано от царуването на Антиох IV Епифан. “Ние предполагаме, казва J. Morgenstern — независимо, че е необходимо нещо повече от предположение, тъй като подкрепящи свидетелства липсват напълно — че тези два стиха са част от един оригинален разказ в определен размер, който някога е бил част от кн. Даниил, най-важната част на който е била загубена и че тези две части, които са останали само от оригинала, са били запазени като са интерполирани на днешното им място поради определена причина или поради някакъв случай”.¹⁴⁵

Така, както приема J. Morgenstern, фигурата на “Сина човешки” е влязла в юдейската апокрифна литература, в 1 Енох 37-31 и 3 Ездра 7:28 и 12:32. В тази литература фигурата на “Сина човешки” вече става собствено име. В 1 Енох отново се появява, казва J. Morgenstern, старият бог “Старият по дни”, назован с друго, но близко по значение име “Главата на дните”.¹⁴⁶ Той има почти същото описание както в Дан. 7:9, главата му е бяла като сняг. Той е седнал на блестящ трон като вселенски божествен съдия и съди своите подчинени (1 Ен. 47:3; 60:2). Към него приближава “Син човешки”, излязъл от морето, идващ с облаци на небето” (3 Езд. 13:3). В 1 Енох четем, че до този, който е Главата на дните с него е и “един друг, който имаше образ на човек” (1 Ен. 41:1). Последният също е царска фигура тясно свързана с Главата на дните. “Той е фактически Месия, Помазаника, Христос (1 Ен. 48:10; 52:4) и заедно с това Той също е истинският Син на Бога като същевременно е потомък на Давид (3 Езд. 7:28; 12:32) и несъмнено готов да заеме

положението, което преди това е притежавано от Главата на дните като божествен цар на света. Съвсем ясно е, че има определени спомени от старата институция на царя-бог, както е била заета от Соломон от турската религиозна практика, т. е. оперирала в Юдея петстотин години през времето от първия до втория храм. И това ни дава основание за подкрепа на нашата теза, че в основата на фигурата на “Стария по дни” и на един, “подобен на син човешки” или “подобен на Сина човешки” (Дан. 7:13) е фигурата на съчетания, с две лица, национален бог на Тур Ваал Шамем-Мелкарт”.¹⁴⁷

Като задължително следствие от всичките тези разсъждения J. Morgenstern идва и до разглеждането на образа в Новия Завет като застава на чисто юдейска позиция. В Сина Божи Иисус Христос и Неговото учение за единосьщцето на Сина с Отца той открива преобразуван именно този древен турски езически мит. Единосьщцето на Отец и Син в евангелието на св. апостол Йоан Богослов той поставя в зависимост от Дан. 7:13, 14. То “безпогрешно се отнася до картината на съставния турски национален бог Ваал Шамем — Мелкарт, особено на тази фигура, която е била подновена от царя на Сирия Антиох IV Епифан”.¹⁴⁸ J. Morgenstern по-нататък се задоволява с твърдението, че за изграждането на този образ с много допринася и близостта на Галилея с Тур, който някога е бил главен град (X-IX в. пр. Хр.) и е оказвал силно културно влияние¹⁴⁹, което спомогнало по-късно за създаване на учението на юдейската секта, състояща се от Иисус и Неговите ученици, предшественици на християнството.

Така изложената теза на J. Morgenstern е оригинална и интересна сама по себе си. Тя звучи убедително на фона на общата картина в Палестина през описания период. Съвпаденията на доста елементи и образи са другото обстоятелство, което я прави убедителна. В никакъв случай не могат да се отрекат езическите влияния и култови синкретични елементи, които се откриват в религията на древния Израил.¹⁵⁰ Но всичко това е на повърхността. Тези на пръв поглед убедителни доказателства в полза на хипотезата на J. Morgenstern при по-внимателен анализ се открива, че са напълно неудовлетворителни:

1. Твърдението на J. Morgenstern, че ханаанският бог Мелкарт е слънчево божество е неоснователно. По-скоро това е божество, което покровителства мореплавателите и затова неговото почитане е разпространено навсякъде във финикийските колонии — от Дамаск до Картаген. В гръцката митология той се отъждествява с Херакъл и често е бил изобразяван в лъвска кожа. Мелкарт е по-скоро умиращо и възкръсващо божество, отколкото слънчево.¹⁵¹ Също така и значението, което се дава на боговете Аштар и Мот не отговаря на мястото, което имат в най-сериозния извор, от който се черпят сведения за тях — текстовете от Угарит.¹⁵² Те също така нямат никакво влияние в Ст. Завет, не са оставили никакви следи.

2. Неубедителни са твърденията на J. Morgenstern, че Старият по дни и подобният на Сина човешки се основават на националния бог на Тур в неговите две разновидности Ваал Шамем и Мелкарт. Според Colpe в текста (Дан. 7, б. Д. П.) няма основания за това. И докато Мелкарт от Тур е взел някои от характеристиките на Ваал или Хагад, той реално съответства на угаритския Аштар, който въобще няма нищо общо със Сина човешки.¹⁵³

3. J. Morgenstern твърди, че Йерусалимският храм е бил изцяло оформен, за да обслужва новия соларен култ по подобие на този в Тур. Но може би, макар и да има общи черти в архитектурно отношение, да търпи влияние — предвид на факта, че финикиецът Хирам Авия изграждал проекта и самия храм — все пак предназначението на Йерусалимския храм е съвсем различно от това на езическите храмове на околните народи. Дори и някои общи черти в култовата система не могат да заличат коренно различните функции на Йерусалимския храм — в него да се отправят молитви и извършват жертвоприношения на Единия Бог. Култът изцяло носи монотеистичен характер. В това отношение проф. протопр. Николай Шиваров пише: “Несъмнено *отделни елементи от плана на Соломоновия храм и на начините*

на осъществяването му са обичайни в Палестина, Финикия и Сирия. Изграждането се ръководи от чужденци (Хирам-Авия, Агорам). Храмът не се издига обаче по един готов образец. Той трябва да служи за богослужение, отговарящо на вярата в Яхве — единствения и невидим Бог... Храмът символизира присъствието на Бога. Той е “дом Божи” (3 Царств. 6:1 сл.). За разлика от другите древни източни народи израилтяните изповядват само един единствен Бог — Яхве, тъй че Йерусалимският храм не е едно от поредицата светилища на различни богове, които образуват един пантеон. Единственият Бог е *дух и невидим*. Затова в храма няма *Негова статуя или образ*. Той не е и свързан с храма. Соломон се обръща тогава с думите: “Небето и небето на небесата не Те побират, толкова по-малко моя храм, който съм построил (на Твое име)” (3 Царств. 8:27). Той представлява небесното жилище, но не се отъждествява с него. Никое светилище не може да се обяви за местожиене на Бога. *Това е уникална идея в целия древен свят* (кур. мой, Д. П.), която дава възможност да се вникне още по-задълбочено в богопознанието и изповядването на единствения Бог. *Храмът не е Божи жилище* (кур. мой, Д. П.). Той не е Божи дворец. Той е *молитвен дом* — място на среща на Бога с човека. Бог няма нужда от храм, а вярващият в Него”.¹⁵⁴

4. J. Morgenstern говори за религиозна реформа, която не е успяла. Поставя се тогава въпросът: как е възможно да оцелее тогава тази традиция? Ако не е успяла как е могла да се запази едно хилядолетие? Защо, ако тя е съществувала почти цяло хилядолетие, не е повлияла осезателно на богословските разсъждения, откривани навсякъде в Свещ. Писание? Защо пророците никъде ясно не говорят за това слънчево поклонение? В своята остра критика над нововъведената култова система те ясно биха се изразили за какво става дума.

Непреките позовавания на общи представи и алюзии, близостта на формите, изобразяващи Яхве, с тези на някои езически представи, не са достатъчно основания да се приеме, че Той е слънчев бог. От друга страна там където се допуска, че има упорита съпротива на пророците именно срещу това езическо божество Мелкарт (3 Цар. 18) личи ясно и чисто монотеистическо разбиране за израилевия Бог.

5. Съвсем неубедителна е тезата, че царят в Йерусалим е изпълнявал ролята на раждащото се, възкръсващо божество и съответно с това да е придобивал божествени характеристики. В Израил има ясно изразена дистанция между царя и Бога — тя е както дистанцията между всеки човек и Бога. Единствената разлика е помазването, но то отново свидетелства за дистанцията между царя, защото е човек. Бог когато благославя, когато дава царско достойнство и освещава не отстъпва нищо. Той дава без да отстъпва нещо от Себе Си. В това отношение много ясно е изказана тази разлика в изобличаването на цар Давид от прор. Натан. За тази разлика и дистанция съвсем ясно отбелязва проф. протопр. Николай Шиваров: “Царят в Израил няма, поради факта, че е избран от Бога, богоподобие или полубожествено място, както е например в Египет, в държавата на хетите и навсякъде другаде. Той само по “осиновяване” е на трона, т. е. Божието благоволение към обикновен смъртен”.¹⁵⁵

6. Ако наистина в Израил е царствал слънчевият култ и царят е представлял Мелкарт или Яхве, то това би означавало пълна теокрация — препокриване и съвпадение на религиозната и държавната власт. Но към царя не се отправят, както вече стана ясно, никакво почитание като на божество. Така например съвсем очевидно е от Пс. 79:18, че царят е “човешки син”. Той има преходна функция (Ис. 51:12). Царят няма и функциите на свещенството, или на жречеството. Той не е култоизвършител. Напротив, отличията на царската власт се получават посредством божествената санкция, изпълнявана в култа. Ясно е, че има очевидна разлика между религиозната и светската власт. За тази разлика постоянно говорят и напреженията, които съществуват между тези две власти в древния Израил. Друг е въпросът когато някои от израилските царе са се домогвали до правото да извършват култови действия, повлияни от околните народи. Обикновено това са царе, които са отстъпвали от истинския монотеизъм и се е внасял чужд езически

елемент каквито са случаите с царете Иеровоам I (3Царств. 12:28-33), Ахаз (2 Парал. 28:23-25).¹⁵⁶

7. Неубедителна е тезата за обединяване на празника? Как? Защо? Не е ли умалено съпротива? Не променя ли празникът значението си ако се промени? Ако празникът се е празнувал само осем гена, тогава изникват няколко въпроса: кой управлява през цялата година — младият или старият бог? Как си разделят годината ако има преместване на дните, т. е. кога младият бог става стар? Не случайно С. Солре смята, че “влиянието на слънчевата религия на Тур върху Израил в дните на цар Хирам и нейното възраждане от Антиох Епифан... е просто предположение на J. Morgenstern”.¹⁵⁷ Това само показва колко трудни са въпросите, на които не може да се отговори еднозначно, изхождайки от предпоставките на хипотезата. А всеки опит за отговор би бил само още една умствена спекулация, доста хипотетично предложение, което не може да бъде аргументирано.

8. Спекулациите за възможния произход на образа на Сина човешки могат да се окажат съвсем неприемливи когато с тях се цели поставяне под съмнение и значението на образа в Новия Завет; допускането дори на съвсем свободни, ненаучни изводи относно самото учение на християнството. Съвсем разбираем е тогава справедливият упрек на С. Солре по отношение на J. Morgenstern, че той “отива толкова далече, че разглежда единството на Отца със Сина в Иоан 10:30 като спомен от богословието на Тур, повлияло галилейската секта на Иисус чрез Цезаря /Кесария?/”.¹⁵⁸

9. Ако посочените тук слабости в хипотезата са достатъчно основание тя да не се възприеме като една предполагаема възможност за произход на фигурата “Син човешки”, то тогава и версията на J. Morgenstern, че ст. 13-14 са интерполация губи своята сила.

10. От друга страна съвсем неприемливо е твърдението, че тези двата стиха не може да са съставени по-рано от царуването на Антиох IV Епифан. Ако е така, изниква въпросът: как може да се обясни тогава, че царят, срещу когото се води кървава битка и който осквернява храма, същевременно ще е причина за такова възприемане на езически образи сред юдеите? Самото преместване на есенния и пролетния празници и сливането им в един от Антиох би имал значение за Тур, но като измислен от техния най-голям враг, той едва ли би имал значение за юдеите и още повече да влезе в свещената им литература. Тук има противоречие в самото фактологическо построение на предположението. Дори и да се допусне, че до Епифан тези празници /есенния и пролетния/ са се празнували в Тур и че са имали своето влияние в Израил, не може да се обясни как елементи от тях, преоформени вече от Антиох — най-жестокия в момента враг на юдеите — могат да навлязат или да се задържат в средите на вярващите юдеи?

Бележки:

1. Wifall, *Walter Son of Man — a Pre-Davidic Social Class?*, CBC, Washington, 1975, Vol. XXXVII, p. 332.

2. Engnel, I., op. cit., p. 238.

3. Wifall, W., op. cit., p. 332.

4. Ibid., p. 333.

5. Ibid., p. 332.

6. Ibid., p. 333.

7. Ibid., p. 334.

8. De Vaux, R., *The King of Israel, Vassal of Yahweh*. In: *The Bible and the Ancient Near East*, London, 1972, pp. 152-180.

9. Wifall, W., op. cit., p. 334.

10. Ibid., p. 335.

11. Alt, A., *The Formation of the Israelite State*. In: *Essays in Old Testament History and Religion*, ET, Oxford and New York, 1966, p. 186.

12. Erman, A., *The Ancient Egyptians*, New York, 1966, p. 115.

13. Wifall, W., op. cit., p. 336.

14. Ibid.
15. За Божествения съвет Cf.: Collins, John J., *The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel*, JBL, 1974, Vol. 93.
16. Wifall, W., op. cit., p. 337.
17. Ibid., p. 338.
18. Collins, J. J., op. cit., p.55.
19. Wifall, W., op. cit., p. 338.
20. Nickelsburg, G., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Cambridge, 1972, p. 170.
21. Wifall, W., op. cit., p. 339.
22. Ibid.
23. Социалната проблематика в съвременната библеистика напоследък намира място в опита за изясняване на определени библеистични проблеми. За сравнение вж.: Проф. протопр. Шиваров, Николай, Месианизмът в междузаветната епоха, ръкопис под печат в сборник в чест на проф. г-р Донка Петканова, с. 3 и нам.
24. Не случайно I. Engnell твърди, че титлата “Син човешки” е приета от Иисус Христос именно, за да подчертае Своего човешко съществуване, нещо, на което много е държала и древната Църква когато е ставало въпрос относно значението на титлата. Engnell, I., op. cit., p. 237.
25. Haag, H., *Ben in the Semitic Languages*, TDOT, Vol. II, Grand Rapids, 1975, p. 148.
26. Bergman-Ringgren, “Son” in the Ancient Near East, TDOT, Vol. II, Grand Rapids, 1975, p. 146.
27. Ibid.
28. Ibid., p. 147.
29. Преобладаващо е мнението сред библеистите, че образът на “Сина човешки” в апокрифната литература е доразвитие, основата на което е образът в кн. Даниил, Ср.: Христианство, Энциклопедический словарь, Москва, том 1, с. 462, кол 1.
30. Muilenburg, James, *The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch*, JBL, . LXXIX. 1960, p. 201.
31. Ibid.
32. Morgenstern, Julian, *The “Son of Man” of Daniel 7:13 f.*, JBL, LXXX, 1961, p. 65.
33. Fohrer, G., op.cit, p. 476. Cf.: A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, 1952, pp. 98-109; J. Obermann, *Ugaritic Mythology*, 1948, pp. 56-71.
34. Fohrer, G., op. cit., p. 476.
35. Porfeous, Norman W., *Daniel, A Commentary*, Philadelphia, 1962, p. 98.
36. Ср.: Шиваров, Проф. протопр. Николай, *Библейска археология*, София, 1992, с. 44; Уместно е да се каже, че думата t^hfm (бездна) е близка етимологически с Туамат от вавилонската митология; Cf.: Porfeous, N., op. cit., pp. 102-3.
37. Porfeous, N., op. cit., p. 99.
38. Ibid., pp. 99-100.
39. Ср.: Шиваров, Проф. протопр. Николай, пос. съч., с. 69, 71.
40. Адара е герой от акадската митология (акадите са източни семити, които обитават най-напред северната част на долното Междуречие, съседни са на шумерите и под силно тяхно културно влияние. Впоследствие през втората половина на третото хилядолетие създават царството на Акад. Територията на Южна Месопотамия по-късно се обозначава като Вавилония. Ср.: В. К. Афанасьева, Шумеро-Акадская мифология, МНМ, М., т. 2, 1988, стр. 652, кол. 3 и стр. 653 кол. 1), един от “седемте мъдреци”. Според мита Адара е син на бог Еригу. Той се провинил като счупил крилата на бога на небето Ану. Ану се разгневил и бил готов да го накаже жестоко, но след разкаянието на Адара се смилил над него. Ану великодушно го помилвал и дал възможност на Адара да придобие безсмъртие, но

Агана проиграл своя шанс и затова той бил върнат на земята, т. е. останал смъртен; МС, М., 1990, стр. 24, кол. 2.

41. Cf.: Colpe, C., op. cit., p. 409.

42. Cf.: Colpe, C., op. cit., p. 409, n. 56.

43. Bergman-Ringgren, op. cit. p. 145-146.

44. Ibid., p. 146.

45. Нааг, Н. не използва египетската транскрипция на думата, а на библейския еврейски език.

46. Нааг, Н., op. cit., p. 149.

47. Der Messias, 1929, p. 403-405.

48. Един от най-старите богове в египетската митология. Той се е почитал в Хелиопол. В много от достигналите до нас текстове той се определя като вечерното, залязващото слънце. Според хелиополския мит Атум се е самосъздал. От него нататък се развива мита, според който се оформя една цялостна космогония, на древните египетски представи. Ср.: МС, 30, стр. 74, кол. 1.

49. Центърът на почитание на това божество е Иуну (Хелиопол). Обикновено е изобразяван като човек с глава на сокол, защото се смятало, че се въплъщава в сокол. В различни описания Ра /Ре/, за разлика от Атум /вечерно божество/ и Хепри /утринно божество/, се описва като дневно божество. В текстове от пирамидите Ра е божество на умрелия цар. С развитието и разпространението на култа към него той започва да бъде почитан като създател на света и на хората. Ра управлява света като цар. Той издава присъди, награждава, пише писма и т. нат. Ра постоянно се бори със силите на царството на мрака и на хаоса, в което той плува през нощта по подземния Нил.

50. Colpe, C., op. cit., p. 409.

51. Helc, W., "Agypten", *Wörterb. d. Mythologie*, I, 390; quot. from: C. Colpe, op. cit., p. 409.

52. Според иранската митология в битката между доброто и злото — олицетворявани в иранската дуалистическа система чрез Ормузд, добрия бог и Ариман, злия — *Gayomart*, първочовекът, е убит от Ариман, който носи със себе си смърт, болести, гняв и други подобни. *Gayomart* от своя страна е баща на човешката раса от когото произлиза първата човешка двойка *Маџуа* и *Маџувнаг*. Самото име, *Gayomart*, което означава "смъртен живот" или "жив смъртен", т. е. живот, който е подвластен на смъртта, подсказва, че *Gayomart* е смъртен. Той е първото смъртно човешко същество. Корените на този образ отвеждат до индоиранската общност. На него съответства в митологията на Ведите образът на Марманга. В по-късните митологически представи на персите този образ преминава в Каюмарс, а впоследствие и в славянската митология където се свързва с Купала. Cf.: M. J. Dresden, *Persia, History and Religion of*, IDB, Volume 3, p. 746, col. 2; *Bundahishn*, PDR, pp. 71-72.; Ср. А. А. Лелеков, *Гайомърт*, МНМ, 2-ое изд., т. 1, М., 1987, с. 261, кол. 3, с. 262, кол. 1.

53. *Bundahishn (Bundahin)* означава творението в Зороастризма. Съществува един пахлави текст с това име, който разкрива произхода, целта и природата на творението. В този си вид той е от X в, сл. Хр., но очевидно е, че е компилация от древни учения, съдържащи се в Авеста. *Bundahishn*, PDR, p. 71, col. 2, p. 72.

54. Colpe, C., op. cit., p. 408.

55. Grant, R. M., *Gnosticism*, IDB, Vol. 2, p. 404, col. 1.

56. Ibid.

57. Ibid., col 1-2.

58. Ibid., col.2.

59. *Ранние Отцы Церкви*, Брюссел, 1988, стр. 634.

60. Colpe, C., op. cit., p. 412.

61. За гностическия антропос като елинска или синкретизирана форма на иранския *Gayomart* Cf.: Kraeling, *Antropos and Son of Man*, 1927, pp. 85-127.

62. Colpe, C., op. cit., p. 412. Тази теза се защитава от Reitzenstein, R.;

Bultmann, J.; Cullmann; Mowinckel, S., *He That Cometh*, 1959, pp. 426 & 431.

63. Colpe, C., op. cit., p. 414.

64. Ibid.

65. Cf.: Porfeous, Norman, W., op. cit., pp. 100-102

66. Ср.: Шичалин, Ю. А., ФЗС, Москва, 1989, с. 496, кол. 2.

67. *Християнство...*, стр. 226, кол. 2; Cf.: Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament*, London, 1987, p. 661.

68. *Similitudes* или *Parables* (притчи) в апокрифната 1 кн. Енох. Те обхващат глави 37-71 и се делят на три части. Втората част изобразява Избания, Сина човешки като Месия, Който стои на Своя трон и раздава правосъдие. “Син човешки в кн. Енох не е човешко същество, но е предсъществуващо, божествено, блестящо, величествено същество, което притежава всичко и произнася присъди над всички човеци и ангели Martin Rist, *Epoch, Book of*, IDB, vol. 2, p. 104, col. 2; По-подробно вж.: Prof. Savas Agouridis, *The Son of Man in Enoch*, BBS, Athens, vol. 2, No. 6, December 1973.

69. Emerton, J. A., op. cit., p. 225.

70. Ibid.

71. Ibid., p. 226.

72. Ibid., p. 227.

73. Childs, B., op. cit., p. 613.

74. Porfeous, N. W., op. cit., p. 96.

75. Emerton, J. A., op. cit., p. 227.

76. Morgenstern, J., op. cit., p. 66.

77. *RV* \square *hzb* = широк, обширен; едно от имената на митологичния дракон, победен от Яхве в предсветовна битка (Ср. Пс. 88:11). Името се среща само в поетическите пасажи на Стария Завет. Значението му е несигурно. Според едно мнение името означава “горд”, “арогантен”; според друго мнение може да се свърже с акадското *ra'vbu*, което означава “ярост” или “развълнуван”, “възбуден”. С последното може да се сравни египетското *hmhm.t*, което означава “ревящият”, “размирният” като име на митичния дракон ?*Апер*.

В *Septuaginta* в Пс. 86:4 името просто е транскрибирано *Сббв*; в Пс. 88:11 не е използвано име, значението е изразено с думата *ЪоресЮцбнпт* (“високомерен”), /в Синодалния български превод е използвано името Рахав както е в Руската библия. В тълкуванието си към този текст В. М. Гавриловский, в ТБ, Петербург, 1904, т. 4, стр. 11 — фототипно преиздадена: Стокгольм, 1987, 1-ви сборен том, “Раав” се разглежда като име, което обозначава Египет и отнася това място към Пс. 86:4. Там отново става дума за Египет, който се олицетворява с гордост, упорство, страна, в която живеят непобедими чудовища като хипопотами, крокодили; горди и жестоки животни, които символизират и с които фигуративно се изобразява страната./; в кн. Иов (9:13, 26:12) се употребява думата *k\фпт*. В Ис. 30:7 не се използва собствено име, а в Ис. 51:9 е изпусната цялата дума.

Във *Vulgata* обикновено се превежда със *superbus*, “горд”, “високомерен” (в Ис. 30:7 е *Superbia* = гордост, надменност). В Иов 9:13 се идентифицират “помощниците на Раав” с подводните морски създания, които крепят света (*qui portant orbem*). Те се сравняват с помощниците на Туамат във вавилонския мит за сътворяването, *Enuma Eli-*, I. 105-7. Т. Н. Gaster, IDB. Vol. 4, 1962, p. 6, col. 1, 2.

78. Emerton, J. A., op. cit., p. 228.

79. Cf.: Pope, M. H., *El in the Ugaritic Texts*, 1955. pp. 32 f.

80. Emerton, J. A., op. cit., p. 229.

81. C. Colpe, op. cit., p. 416.

82. Emerton, J. A., op. cit., pp. 229., 230.

83. Muilenburg, J., op. cit., p. 198.

84. Ginsberg, H. I., *Studies in Daniel*, pp. 16 ff., Cf.: Muilneburg, J., op. cit., p. 198, n. 2.

85. Muilenburg, J., op. cit., p. 199, n. 3.

86. Cf.: Noth, Martin, *Die Heiligen des Huchsten*, 6: *Zur Komposition des Buches Daniel*, ThStKr, Hamburg, Leipzig, Berlin, 1926.

87. Muilenburg, J., op. cit., p. 199.

88. May, H. G., *Ezekiel*, Interpreter's Bible, vol. 6, p. 46.

89. Muilenburg, J., op. cit., p. 202.

90. Bentzen, A., *Daniel*, 1952, pp. 56 ff.

91. Emerton, J. A., op. cit., p. 230.

92. Ibid., p. 231-2.

93. Ibid.

94. Ibid., p. 233.

95. Ibid.

96. Ibid., p. 234.

97. Ibid.

98. В синодалния превод стои текстът: “Прекрасна възвишеност, радост на цяла земя е планина Сион; на северната ѝ страна е градът на великия Цар”; там не се споменава името “Цафон”. В *The New Revised Standard Version /with apocrypha/*, Nashville, 1990 псаломът е 48, ст. 2, текстът също не споменава Цафон: “Beautiful in elevation, is the joy of all the earth, Mount Zion, in the far north the city of the great King”; в *Septuaginta* /тук псаломът е 47, стих 3/ във втората част на изречението стои [^]рълйт фпџ мегЪлпх; отново не се споменава името Цафон, а само “градът на големия Цар”; в критическото издание *Biblia Hebraica*, в масоретския текст вече стои *Царон*. Относно значението и произхода на думата “Цафон” има различни предположения и мнения: 1/. В конкретния случай, касаещ този текст, според *Interlinear Hebrew-English Old Testament (Four Volumes in One)*, Michigan, vol. 3, p. 398, п. 2, за името *Царон* (Цафон) се посочва, че може да означава или свещена планина или посоката север; 2/. Цафон е град от владенията на коляното на Гаг (Нав. 13:27). Предполага се, че там е имало светилище на Ваал-зефон (*Царон* = пази се! Вероятно произлиза от лично име.). Най-вероятно първородният син на Гаг е взел това име, а оттам и неговите наследници (Ср.: Бит. 46:16; Числа 26:15). Името се появява най-напред в египетски текстове от 19 династия като *даруна*. В едно от амарненските писма е споменато като *Saruna* и като място където обитава принцеса, известна като “гамата на лъвовете”, която отправя към фараона зов за помощ. (Cohen, S., *Zaphon*, IDB, Vol., 4, p. 934, col. 2); Според Шифман, И. Ш., мястото където обитава Б?лу или Ваал — планината Цапану /= северна/, на еврейски “Цафон”. В античността тази планина се наричала Касиус и съответства на съвременното *Джебел ал-Акра*. Според мита на тази планина е построен дворец на Ваал, символ на власт и могъщество. Разрешение обаче за постройката е било придобито с труг от Анат от върховния бог Ел. Дворецът бил покрит със злато и сребро и след дълги спорове с Ваал в него е направен прозорец (Шифман, И. Ш., Б?лу, МС, М., 1990, стр. 88, кол.2; Ср.: МНМ, т. 1, стр. 159, кол. 3.

99. Emerton, J. A., op. cit., p. 234.

100. В цялата тази картина, описвана от изворите, трябва да се обърне обаче внимание на символиката на мита, на митологическия елемент, за който се крие същността, посланието. “В мита формата е тъждествена на съдържанието и затова символическият образ представлява това, което той моделира. Митологическото мислене се изразява в неясно разграничаване на обекта от субекта, предмета и знака, вещта и словото, пространствените и времевите отношения, началата и принципа, т. е. произхода и същността... За мита са особено специфични отъждествяването на генезиса и същността, т. е. замяна на причинно-следствените връзки с отделни случаи. По принцип в мита съвпадат описанието на модела на света и повествованието за възникването на отделни елементи” (МС, с. 634.) В мита се крият много елементи, които имат същностно значение, но които, скрити зад неговата обвивка, биват трудно откриваеми. Оттук произлиза и трудността при разчитането на митологическата символика и извеждането на реалността. В мита времето напр. има съвсем друг характер. В повечето случаи

то е сакрално и се отличава от емпиричното, историческото, профанното време. Митовете, които разкриват генезиса на света сведоочат за “правреме”, “първо време”, за “време до времето”, т. е. за качествено друга действителност, която съвременният човек не може да охарактеризира по друг начин освен като друг вид “време”. Тук явно става дума за тези елементи-категории, които в християнското богословско-философско осмисляне се откриват като време, безкрайност, вечност (Ср. Димитър Попмаринов, Библиейското откровение за вечността, в Практическата библийска мъдрост в Ст. Завет, сп. Духовна култура, София, 1993, кн. 11, с. 2). В религиозните преживявания, в ритуалите, в свещеноействията “събитията се повтарят и реактуализират” (МС, с. 635). Погледнато в богословски аспект в мита се открива постепенен преход, отдалечаване от това състояние на света когато човекът е бил по-близо до Бога и съпреживявал с Него вечността. Постепенното отдалечаване от Бога след грехопадението извиква спомени за това състояние, изобразявано вече като митологическо време. Елементи от това време, от формите на тази действителност, предавани като символика (Ср.: Вълчанов, Ст. асист. Славчо, Тълкуване на книгата на пророк Даниил, София, 1975, с. 12-13) откриваме в Ст. Завет. Те са навлезли от представите на околните народи, от историческата действителност, която заобикаля библиейските автори и сред която се предава Божието Откровение. Впоследствие християнството претендира за пълно възвръщане на това състояние на близост до Бога, осъществявано според силата на вярата в мистическия живот на Църквата, в светата Евхаристия. Тя от своя страна се приема като входната врата за участие в божествения живот, за достигане до истинската реалност, т. е. до същността. Поради богоподобие на човека, в него също, както у Бога, е заложена вечността (Екл.3:11). В християнството вече има пълно възстановяване на истинското настояще, т. е. реално съприкосновение и живот в Бога, във вечността. Тези елементи, чрез Божието откровение в Ст. Завет са загадени. Поради това те носят и донякъде митологическите характеристики на историческия фон, от който те черпят представи. В тази връзка именно митологичният елемент е обвивката, картинна метафора, формата, а съдържанието, същността е Откровението.

101. Emerton, J. A., op. cit., p. 236.

102. Когато се чете текстът в *The New Revised Standard Version (With Apocrypha)*, Nashville, 1990, може да се направи този извод, защото стихът (3) започва така: “As I kept looking the wind made something like the figure of a man come up out of the heart of the sea.” /Докамо гледах вятърът образува нещо подобно на фигура на човек, която излиза от сърцето на морето”/.

103. Морски кон, легендарно морско чудовище; *hippo + katrom* — морско чудовище; легендарно създание с предница и глава на кон и опашка на делфин.

104. Символичният език има изключително значение за древния човек. Чрез символа той вижда невидимото. Религиозният символ насочва към друга реалност. Чрез него се влиза във връзка с тази невидима реалност, участва се в нейната сила, тя става познаваема. Символът по такъв начин умалява, опростява и синтезира в себе си нещо много по-голямо и значимо. Чрез символа се изразява езика на вярата: светостта, вечността, отвъдното, духовното. Символът събира и тълкува опита. В религията един символ може да има няколко значения. Това важи с особена сила за религиозните общества. В Ст. Завет няма ясно разграничаване между свещеното и светското. “Духовното се изразява чрез материалното. Така природата и историята стават сфери на откровение и всичко в тях носи силата на символическо значение” V. Н. Кооу, *Symbol, Symbolism*, IDB, v. 4, p. 472, col. 2). По такъв начин символически са изобразявани личности, обекти, места, природни феномени. Със символика са пълни виденията, сънищата, апокалиптичните картини. Ср.: Вълчанов, проф. к. б. Славчо, *Божиите имена в Стария Завет*, сб. “Вечното...”, с. 19.

105. J. A. Emerton, J. A., op. cit., p. 236-237.

106. Ibid., p. 230.

107. Ibid.
108. Ibid.
109. Ibid., p. 238.
110. В съвременната библеистика се приема, че даването на различни имена на Единия Бог е богословска предпоставка, а не реална представа за гревната действителност (Ср.: Вълчанов, проф. Славчо, *Божиите имена...*, с. 17.).
111. Emerton, J. A., op. cit., p. 239.
112. Ibid.
113. Ibid., p. 240.
114. Ibid., p. 240-241.
115. Ibid., p. 242.
116. Ibid.
117. Colpe, C., op. cit., p. 418.
118. Вълчанов, проф. к. б. Славчо, *Божиите имена...*, с. 19.
119. Gray, J., *Baal*, IDB, Vol. 1, p. 328, col. 2.
120. Colpe, C., op. cit., p. 418
121. Ibid., 419.; Ср.: Проф. промпр. Шиваров, Н., *Библейска археология*, с. 402.
122. Професор по религия в Еврейския институт, Ерусалим.
123. Morgenstern, J. op. cit., p. 66.
124. Ibid., p. 67.
125. За гр. Тур вж.: Димитър Попмаринов, *Книга Иисус Навин*, Годишник на Православния богословски факултет, Трудове на Великотърновския университет "Св. св. Кирил и Методий", т. 1, 1991/1992, Велико Търново, 1994, с. 154, бел. 35.
126. Ср.: Е. М. Мелетинский, "*Общее Понятие Мифа и Мифологии*", МС, стр. 636, 637.
127. Morgenstern, J. op. cit., p. 67-68.
128. Karelrud, A. S., *Tyre*, IDB., Vol. 4, p. 722, col. 1.
129. Morgenstern, J. op. cit., p. 68.
130. Ibid.
131. Ibid., p. 69.
132. Ibid.
133. Ibid.
134. Ibid.
135. Ibid., p. 70.
- 136 В СП "пагубна планина".
137. Cf.: Morgenstern, J. "*The Gates of Righteousness*", HUCA, 6 (1929) pp. 1-37.
138. Morgenstern, J., *The "Son of Man"...*, p. 70-71. Тази възстановка на автора на хипотезата сама по себе си е много хипотетична, защото не се основава на нещо, което фактологически да потвърждава нейното твърдение. Идеята, че има празник, на който Яхве се празнува като цар, не може да намери достатъчни основания. "Изрично споменаване на такъв празник обаче няма. Само някои елементи в псалми (46, 92, 95-98) подкрепят предположението, че навярно в Израил се е търсил начин да се противодействува на езически празници с церемонии в чест на един или друг бог (например във Вавилон за Мардук, в Египет и другаде), навяват възможност израилтяните да са устроили някога подобен празник в чест на истинския Бог. На този ден е трябвало да се отпразнува триумфа Му над хаоса и езическите божества; да се представи по-близо възвестяваното идване на деня Господен от пророците и пр. Но формулата, която се среща в Стария Завет, няма нищо общо с някаква интронизация, за каквото се говори в езическите празници. Възпява се вечното царуване на Яхве" (Шиваров, промпрезв. Николай, *Библейска археология*, с. 508-509).
139. Във връзка със синкретизма по това време Cf. : Nikolay Shivarov, *Legitimate Faith and Syncretism in Israel*, КАИСОУ, БнБфхрп брь фпн фъмн 4, ?еуублпнЯкз,

1994.

140. Morgenstern, J., op. cit., p. 71.

141. Ibid., p. 72.

142. Ibid., p. 73.

142a.

143. Ibid., p. 74.

144. Ibid.

145. Ibid., p. 75.

146. В българския превод: Книга на Енох, етиопска и славянска версия, София, 1994, този израз не е преведен като собствено име, а описателно като “най-стария от гнуме”, 46:1, с. 70.

147. Morgenstern, J., *The “Son of Man”...*, p. 76.

148. Ibid.

149. Случай когато отношенията между Израил и Тир са много близки е женитбата на Йезавел, дъщеря на тирския цар Етваал за израилския цар Ахав (871-852). Това довежда до силно навлизане на езическо влияние в Израил, до въвеждане на езическо богослужение. По-подробно вж.: Шиваров, проф. протонр. Николай, Библейска археология, с. 327.

150. Cf. : Shivarov, N., op. cit., p. 342.

151. МС, стр. 350.

152. Cf.: Kapelrud, A. S., *Baal in Ras Shamra Texts*, 1952).

153. Colpe, C., op. cit., p. 416, n. 121.

154. Проф. протонр. Николай Шиваров, пос. съч., с. 423, 425.

155. Shivarov, N., op. cit., p. 344.

156. Проф. протонр. Николай Шиваров, пос. съч., с. 327.

157. Colpe, C., op. cit., p. 416, n. 121.

158. IBid.

Глава IV.

Синът човешки в юдаизма

1. Извори — религиозна, културна и социална среда.

Юдаизмът, корените на който се намират в старозаветната традиция¹, носи в себе си идеи, които малко или много биват свързвани с идеята за Сина човешки. Равинското учение относно Адам предоставя възможности за много спекулации. Поставят се началата на ново тълкуване, водещо до нови течения, които предопределят бъдещето развитие на юдаизма. Откриват се корените на нова мистика, на ново виждане, които се различават от пророческото, богооткровеното боговидение. Така юдаизмът излиза извън богооткровените пътища. Важни библейски теми не намират място в процеса на актуализацията, извършвана в юдаизма от междузаветната епоха насам. Фактически това е и основното, в което Иисус Христос упреква книжниците и фарисеите, водачите на израилския народ — те не разпознават знаците на времето. При така създамата се картина трябва да се отбележи, че единствено новозаветното учение отделя особеното място на Сина човешки, в конкретните исторически измерения, като изпълнено месиаанско очакване.

Единствено новозаветното учение за човека като цяло — Адам, и по-специално за новозаветния втори Адам (Иисус Христос) — е поставено в сотериологическа и есхатологическа светлина. И както посочва новозаветният библиист Petros Vassiliadis “Неговото учение обаче, особено Неговият живот и дела не могат да бъдат разбрани правилно без отнасяне към есхатологическите очаквания на юдаизма. Без да се навлиза в сложността на юдейската есхатология може да се каже накратко, че то е вплетено в очакванията на идващия Месия, Който в последните дни на историята (Есхатона) ще основе Своето царство, призовавайки разпръснатите и измъчени Божи люде на едно място, за да станат едно тяло, съединени около Него... Чрез Евангелието Иисус Христос отъждествява

Себе Си с този Месия. Това се вижда в различните месуански титли, които Той е избрал за Себе Си или най-малкото като свидетелство на най-древната християнска традиция (“Син човешки”, “Син Божи” и др., повечето от които имат колективно значение, извора на христологията на “корпоративната личност”)². Извън новозаветните писания от този период, неканоничната и апокрифна литература от същото време, свидетелстват за друго разбиране за Адам, т. е. за Човека по принцип и за Сина човешки в частност. Синът човешки, като образ в юдаизма, има повече есхатологически и апокалиптически характер. Спасението е свръхестествен акт, който се извършва само и единствено от Бога, чрез Неговия Месия. Явно е, че при такова разбиране този Месия в никакъв случай не би могъл да бъде свързан от книжниците и фарисеите с живелия тогава Иисус Христос. Очакванията са есхатологични и затова спекулациите около образа на Сина човешки като Месия са отвлечени, изобразяващи събития от други светове и друго, есхатологическо време.

Предвид на гореизложените съображения на учените-библеисти, от началото и средата на нашия век, е от особено значение да се разкрие картината, религиозната и идейната среда в която са се развивали представите за Сина човешки по времето когато е живял Спасителят. Всички опити, които те правят, за да възстановят тази обстановка, са нелеки и предизвикват различни научни спорове и мнения. Това се отнася с особена сила до произхода (както бе показано по-горе) и природата на тази фигура. От различните предложени хипотези относно произхода и мястото на образа в юдейската литература те оформят едно доста широко и нееднородно мнение, което възприема, че юдейският образ на Сина човешки е вариант на източния космологически и есхатологически мит за Антропоса — свиване и сливане на месопотамски и ирански концепции. Същевременно, според техните изводи, в образа се открива адаптация на ханаански митове и вярвания, ханаански религиозни представи, които имат своето огромно влияние и в новозаветната литература, в частност и в новозаветната апокалиптика³. Така те, заедно с предишните, спомагат за оформянето на една апокалиптична представа относно образа на Сина човешки. Това дава основание на Norman Perrin да твърди, че “в древния юдаизъм е съществувала определена концепция относно апокалиптичния Син човешки — концепцията за фигурата на небесен Примириетел, идването на земята на Който, като Съдия, ще бъде елемент от драмата на края на света”⁴.

През последните години обаче се забелязва ново отношение на учените към проблема. Предишното общо съгласие е нарушено и първите признаци са още от 1968 г. когато Ragner Leivestad обявява, че апокалиптичният Син човешки е фантом⁵. Срещу това твърдение застава N. Perrin, който опонира, че по времето на Иисус Христос не може да се твърди, че съществува концепция за Сина човешки, но преди всичко става дума за различна употреба на представата за Сина човешки. Същевременно в разискванията се включва и Geza Vermes, който оспорва използването на израза като титла. С това той от своя страна отклонява разискванията от апокалиптичните текстове⁶. Неговото заключение е, че изразът “син човешки” може да бъде изведен от кн. Даниил, 1 Енох и 3 Ездра. Същевременно той смята, че този израз, съотнесен и с Дан. 7:13 “съставя втора степен на развитие на миграш, който е по-разбираем на гръцки, отколкото на арамейски”⁷. Като типичен за този начин на разсъждение A. Collins определя виждането на Barnabas Lindars, който смята, че концепцията за Сина човешки е “съвременен мит”. Според B. Lindars реакцията на съвременните библеисти относно изводите на предишното поколение е оправдана. “Теорията, която извежда Син човешки от ирано-халдейския синкретизъм, обобщава A. Collins, лежи върху амалгамата от цяла група различни фигури както в юдаизма, така и в единичния Близък Изток. В юдейски контекст фигурата на Сина човешки е съставена от комбинация на елементи от Даниил, 3 Ездра и Притчите (1 Енох). Учените с право поставят под въпрос такава съставна фигура. Мнението, че Син човешки е вариант на широко разпространен мит за първия човек е изоставено без съжаление. За сега също

е гарантирано, че “Син човешки” не е титла, която е била в обща употреба. Значимостта на последното твърдение обаче е преувеличено и целият спор относно титулната употреба беше прекалено свит”⁸, приема А. Collins.

Така според най-последните развития на библейските изследвания вниманието на учените се насочва към трите основни източника, които лежат в оформянето на образа на Сина човешки в юдаизма: кн. Даниил 7:13; Притчите от 1 Енох и 3 Ездра. Въпреки съвременните тенденции да се отрича валидността на изводите на библейската критика от началото и средата на века за произхода на фигурата от ханаански и вавилонски извори, които А. Collins също отрича, той допуска обаче, че в Дан. 7 е използвана традиционна представа. Той смята, че първият извор на тази представа “може да бъде открит в ханаанските митове от второто хилядолетие, които говорят за бунтуващия се Йам /неукротимото море/ и триумфа на Ваал, яздец на облаци”⁹. В това отношение А. Collins се приближава до твърденията на старата школа и отделни нейни изводи от хипотезите, които бяха разгледани по-горе. Той обаче прави уговорката, която разбира се, е изключително важна, че “Въпросът относно традиционната представа трябва да бъде различаван от въпроса за литературните извори”¹⁰. В тази връзка той все пак осъществява приемствеността на старата школа и новото направление в библеистиката като се съгласява с Martin Noth, който държи, че може да се открие предданилов извор на образа на Сина човешки в кн. Дан. 7:9-10, 13-14.¹¹ Проблемът обаче ясно се откроява когато стане дума относно спора между учените, засягащ стиховете 13-14 и останалия текст. Тези стихове са в поетична форма и много учени като М. Noth приемат, че когато има промяна на проза с поезия значи има друго авторство. Тази постановка обаче не се възприема от всички библеисти. Така напр. характерът на поетичната форма на тези стихове е поставен под съмнение от съвременни изследователи.¹² Поради факта, че в ст. 13 липсва класическия паралелизъм на еврейската поезия се приема, че цялата глава е написана в ритмичен стил.¹³ Предположенията за съществуването на извор извън кн. Даниил имат за цел да внушат, че този извор води до ханаанската митология. Необходимо е обаче да не се изпуска от вниманието на изследователите, че този извор е хипотетичен и той не може да се разглежда като гагеност. “Въпреки всичко, смята А. Collins, ако представата в Дан. 7 произлиза от ханаански мит, видението на Стария по дни и на подобния на “Син човешки” принадлежи на същата традиция като тази на зверовете от морето и поради това е съвсем невероятно тези стихове да са се появили отделно. Дори независимо от това съображение много библеисти смятат, че контрастът между зверовете от морето и човешката фигура е една непосредствена част от видението и това също свидетелства срещу пряк извор за “Син човешки”.¹⁴

Разбира се, научните разисквания излагат различни, често дори напълно противоположни мнения по един и същ въпрос. По отношение на датировката на юдейските извори спорът продължава. Едни от библеистите приемат, че 1 Енох, 3 Ездра и Апокалипсисът на Авраам са много важни извори, които представляват тълкувание на Дан. 7:13 и развитие на образа на Сина човешки от първи век сл. Хр. без те да са повлияни от християнството.¹⁵ Други приемат тезата, че те са повлияни от християнството и следователно датировката им е по-късна.¹⁶

И доколкото образът в кн. Даниил е в основата на развитието на по-сетнешните представи, които се откриват в неканоничната и апокрифната литература, последната представлява много интересен извор за разбиране на идейната и религиозна среда, сред която той се е оформял впоследствие. Това има своето значение както за попълване на представата относно юдаизма като цяло през тази епоха, така и за средата, в която се е движил и проповядвал Спасителят. Всичко това дава основания напоследък отново да се възражда интересът към образа на Сина човешки и мястото му в неканоничната и апокрифна литература и в частност в 1 Енох.

2. Син човешки в Притчите в етиопската 1 кн. Енох.

Съвсем доскоро се приемаше, че е почти установено, че Притчите в кн. Енох са писани след 70 г. сл. Хр. поради липсата на открити фрагменти от тях в Кумран. Това становище обаче днес все повече се отхвърля¹⁷ и затова те отново заемат място като един от основните извори на юдаизма по отношение на образа. Основният аргумент, че липсата на фрагменти в Кумран е достатъчно основание да се приеме, че те трябва да се датират след унищожаването на общината не се приема. Основанията да не се приеме твърдението са: 1) че сред тези фрагменти липсват също така и части от други апокрифни писания като Псалмите на Соломон или Заветът на Мойсей. Това обаче не дава основания те да бъдат датирани след 70 г.; 2) предполага се, че Притчите са били невъзприемливи за кумранската община, защото се е правела близка аналогия между слънцето и луната гл. 41¹⁸; 3) би било трудно допустимо да се приеме, че един юдейски автор, нехристиянин, би използвал месуанския израз “Син човешки” вече използван от християните. Всичко това дава основание на F. H. Vorsch да заяви, че “има растящо съгласие сред тези, които работят по-задълбочено с 1 Енох, че Притчите са изцяло юдейски и вероятно са били писани преди 100 г. или съвсем вероятно преди 70 г. сл. Р. Хр. Но дори и този материал да е бил писан след оформянето на евангелията, той вероятно е свидетелство за нехристиянско размишление относно фигурата от Дан. 7:13-14 по времето на Иисус Христос”.¹⁹

В контекста на този спор е разбираемо защо един от най-разискваните и оспорвани източници е 1 кн. Енох. Както бе споменато по-горе, образът на Сина човешки в нея, е поставен в различни съотношения и взаимовръзки с образа на Сина човешки в кн. Даниил. Ето защо Синът човешки от 1 кн. Енох заема толкова важно място в различните изследвания и хипотези на библеистите. Общоприето е, че книгата се състои от няколко различни извора, писани на различни места и по различно време като “Книга на Енох”. Според общото признание на учените тези извори, като отделни единици се откриват в 1 Енох както следва: 1) Наблюдателите (1-36); 2) Притчите (37-71); 3) Астрономически писания (72-82); 4) Съновидения (83-90) и 5) Послания (91-107). Спорът относно книгата се разгаря когато J. T. Milik през 70-те години на 20 век²⁰ предполага, че е съществувало предхристиянско петокнижие на Енох в Кумран. В него се е съдържала, смята той, по-дълга версия на астрологически писания и “Книгата на гигантите”. Тя е била на мястото на Притчите. Така според неговата теория излиза, че Притчите са късна версия, повлияна от християнството и че тя е заместила Книгата на гигантите.²¹ Притчите “вероятно трябва да се разглеждат като работа на юдеин или на юдеохристиянин през 1 или 2 век”.²² Това му твърдение му дава основание дори да отнесе Притчите чак в 3 в. сл. Христа. Неговата теза е посрещната с много силна критика от страна на учените.²³ Според J. Vanderkam мнението на библеистите относно произхода на Притчите може да се сведе до няколко основни виждания. В едно или друго време те са били разглеждани: 1) като християнски документ, независимо, че изниква основен проблем с разрешаването на въпросите относно текста в 71:14; 2) еврейски текст с християнски интерполации, особено текстовете, които включват откъсите със Сина човешки. Тази теза се защитава особено енергично от S. Charles, Beer и с някои допълнения (за християнска обработка на текста) S. Agouridis, които приемат, че композицията на материала има две съставни части — в едната лежи изворът на “Избрания”, а на другата на “Син човешки”. “Въпреки, че съвременните учени основно приемат като неадекватни такива виждания, съществува много широко съгласие, че поне най-малко някои важни части са били прибавени към Притчите по време на тяхната текстова история”.²⁴ Една от тези части, за които се смятат като допълнения към Притчите са гл. 70-71. Според проф. Savas Agourides повечето учени приемат, че в Притчите е представен съд, който се произвежда от едно трансцендентно същество — Син човешки. Така те приемат, че в Притчите има доразвитие и дообработка на картината на съда в кн. Даниил 7. Съгласно тези библеисти (сред тях са: Emil Schürer, G. Beer, Fr. Martin, R. Otto, E. Sjoberg и др.) в структурата на

този образ се открива иранското влияние и тя се асоциира с фигурата на Съдията и Примирителя. Така според Р. Volz писателят на Притчите комбинира есхатологическия Изкупител от кн. Даниил и небесния човек на иранската митология, който предсъществува света. “Писателят на Притчите, пише Р. Volz, е единствения, който приписва задача на *Urmensch* (иранския Човек, б. Д. П.) в неговото предсъществуване, като го прави глава на благословена *ekklūsia* (събрание, общество, б. Д. П.) на небето до последното действие”.²⁵ Друга група учени поддържат твърдението на традиционната юдейска есхатология. Според тяхното мнение съдържанието на титлата “Син човешки” е много неустановено и широко като понятие. Те приемат, че в Дан. 7:13 титлата означава есхатологическия народ Божи, светиите на Всевишния като същевременно се включва всеки представител на тези хора заедно с Месия.²⁶

От своя страна Притчите се делят на пет части: 1) въведение (37:1-4); 2) първа част на Притчите (гл. 38-44); 3) втора част на Притчите (гл. 45-57); 4) трета част на Притчите (гл. 58-69); 5) два епилога (гл. 70-71).

Освен горепосоченото общо значение на титлата няколко са основните въпроси относно фигурата на Сина човешки в Енох. 1) Каква е връзката му с образа в Дан. 7:13? 2) Ако има връзка с Дан. 7:13 доколко образът се припокрива и доколко се отличава — какво развитие търпи? 3) Има ли припокриване на Син човешки и Енох? 4) предсъществуващ ли е според Притчите Син човешки или не?

По отношение на това каква е връзката му с Дан. 7:13 отговорът до голяма степен зависи от това дали библеистите приемат и останалите основни въпроси около образа. Тази ясна зависимост личи от думите на Donald Gutrie: “По време на (писането, б. Д. П.) Притчите на Енох “Синът човешки” е разбран като предсъществуваща човешка фигура, която ще дойде, за да съди и да отхвърли враговете на Бога, което показва, че терминът от Даниил тогава е разбран като такъв, който се отнася за небесна, но не за земна фигура”.²⁷

Според М. Black няма никакво съмнение, че фигурата на Сина човешки в Притчите е вдъхновена от Дан. 7:13. В своя научен спор с J. Correns и Theisohn той застъпва виждането, че не трябва да се приема идеята за свеждането на Избрания до Син човешки и за сливането на двете фигури. От друга страна, според М. Black, във възгледа на J. Correns и поддържащите го библеисти се забелязва и припокриване на Избрания Син човешки с Избрания Съдия, Който се отъждествява с премъдростта. Според него това би довело фигурите в различните извори да бъдат сведени до една. Тогава определението на тази комбинирана фигура би могло да бъде “Избрания Син човешки Раб /Божи, б. Д. П./ Месия”. Причината за противопоставянето на този възглед от страна на М. Black е, че Син човешки е колективна фигура, която съвместява в себе си образа на Израил. В това отношение той следва теорията на T. W. Manson. “Избраният и “избраните”, пише М. Black, в Притчите са очевидно моделирани според старозаветната употреба на този (сравнително) рядко срещан израз, с който се описва Израил и неговите основатели-управници и царе (Яков, Мойсей, Саул, Давид). Той обаче се използва не само, за да описва Израил, но и като за избрания от Яхве слуга в Ис. 42:1, където се отнася до Раба Господен, който представлява Израил, Израил на остатъка. Избрания и “избраните” в Притчите също са Израил, остатъка на Израил във времето след Данииловата епоха. Съвсем ясно е, че това което свързва отношението между Сина човешки и Избрания, са два различни кода на Израил, “покаялият се Израил”, Остатъка”²⁸.

Относно различните титли, използвани в Притчите и въпроса дали те са продукт на различни писмени извори, различни традиции, впоследствие вплетени в книгата има своето много важно значение. В такъв план изниква въпросът дали тези титли обозначават една и съща фигура, един и същи образ или са съвсем независими една от друга. Интересни са въпросите, които поставя проф. S. Agouridis в тази връзка. Според него няма съмнение, че образът на Сина човешки в 1 кн. Енох има характера на този от кн. Даниил. Той смята, че в 1 кн. Енох има

юдейски текст, обработен от християнски писател. В потвърждение на своята теза той разглежда етиопския превод на Притчите. Там три различни израза се отнасят до една и съща фигура, тази на Сина човешки. 1). В гл. 46:2-4; 48:2 *walda sabe* е със значение на Син човешки; 2). В 62:7, 9, 14; 69:26, 27; 70:71, 17 *walda'eguala'emta-hejaw* означава “потомък на майката на живота”; 3) Изразът *walda be'esi* означава “син на един човек”, т. е. син на мъжко човешко същество. Въпросът, който изниква е: защо в главите 8-62 титлата “Син човешки” не се появява? Възможно ли е това да се обуславя от гръцкия превод, който е в основата на книгата на етиопски? А може би това е намеса на етиопския преводач. Въпросите не са лесни за отговор, смята S. Agouridis. Предишните неговии предположения водят към следния въпрос, в който може да се съдържа и отговора. А именно, че титлата “син човешки” е заместила “Избрания” посредством християнските преводачи. Защото е трудно да се приеме, че етиопските преводачи са срещали титлата в посочените по-горе значения, а не като Син човешки. Основната идея на S. Agouridis е, че книгата е юдейска и, че титлата Син човешки е вложена от християнски автор. Поради това титлата стои някак си чужда на цялото съдържание на книгата, с нейната основна идея.²⁹

Особено труден момент в разкриване на тъканта на образа, на неговото пораждаване, развитие и завършване е обстоятелството на припокриването му с Енох. На тази основа се градят и различни научни спекулации с оглед на неговото предсъществуване и след това отъждествяване (припокриване) с Енох.

Според J. Collins съвсем очевидно е, че Син човешки е предсъществуващ. Той е отпреди създаването на слънцето и звездите. Дори нещо повече, 48:3 добавя, че “Той беше избран и скрит преди него /светът/, преди светът да беше създаден”. Същевременно обаче възниква определена трудност ако се приеме, че Синът човешки е предсъществувал създаването на света. Тогава изниква въпросът как би могъл Той да се отъждестви с Енох. Затова J. Collins категорично прави разлика между Енох и Сина човешки. Според него 1 Енох 71:1 “прави ясно разграничение между Енох и Сина човешки, което не може да бъде избягнато. Това разграничение фактически изглежда се предполага навсякъде в Притчите където Енох вижда Сина човешки без да предполага, че вижда самия себе си”.³⁰ Същевременно обаче другата трудност, която произлиза от това твърдение — че в Енох 71:14 има отъждествяване на Енох и Син човешки — J. Collins се опитва да реши като предполага, че “това е вторична прибавка към Притчите, възможно на юеин с християнско разбиране за отъждествяване на Иисус със Сина човешки на Даниил”.³¹ Но дори и това твърдение да би се приело все пак такъв подход би бил проблем и за евентуален редактор. То пък от своя страна би означавало да се приеме теорията за Енох като въплътен небесен човек. Такива паралели могат да бъдат открити според J. Collins в различни извори. Отчасти такава концепция се открива в Молитвата на Йосиф³² където Яков говори за себе си, че е също и Израил, ангел на Бога и дух, който управлява. На него му е обяснено от Уриил, че той Яков/Израил е обитавал сред хората и затова е бил наречен Яков.³³ С оглед на това развитие на юдейската мисъл J. Collins смята, че такава виждане може да се приложи и евентуално към Енох, особено в гл. 71:14. Забелязва се тенденция юдейското мислене да представя конкретните фигури от свещената си история като примери. Подобна теза поддържа и гръцкият библеист S. Agouridis. Според него Енох, който е следвал правилно волята на Бога, става такава фигура — образец на справедлив човек, учител на справедливост. На неговия авторитет се позовават и авторите на “Завета на 12-те патриарси” и на “Книгата на юбилеите”. Според апокрифни писания по кн. Битие той е “споделил жребия на ангелите, които го научили на всички неща”.³⁴ Неговият син Матусал, който е близко до Бога пита Бога как е заченат неговият син Ламех — естествено или свръхестествено. При това развитие на юдейската мисъл Енох е “фигура на мъдър мъж, който знае всичко — най-вече какво ще бъде бъдещето на праведните израелтяни. Праведността в неговия случай означава близост до Бога. Да живееш според Божията воля означава да бъдеш взет

от Бога, т. е. да бъдеш спасен”.³⁵

Фигурите като Енох, които носят този образ на справедливост и вяност към Бога стават образец в дни на изпитания и трудности. Това се потвърждава и от факта на породените нови идеи и виждания в този период на юдаизма — идеи влезли впоследствие в езотеричната юдейска мистика на Кабала. Потвърждение на това виждане е фактът, че в Sefer Nekhalot или 3 Енох /още се нарича: Еврейска кн. Енох/ Енох е отъждествен с Метатрон.³⁶

Характерно е, че в Притчите в 1 Енох в позоваванията на Сина човешки обикновено се използва показателно местоимение. “Този Син човешки” е фигурата, която Енох вижда в гл. 46. В това отношение поздравът, който се предава в 1 Енох 71:14 е изключение. “Факт е, пише J. Collins, че етипоският израз *'anta we'etu* тук има значение на *corula*, отколкото на показателно местоимение. Тогава нараства възможността Енох да не е отъждествяван в своите видения въобще със Сина човешки”. По такъв начин може да се заключи, че “Енох е човешко същество подобно на божествения Син човешки”.³⁷ Според J. Collins в Притчите се наблюдава забележително развитие на образа, който се намира в кн. Даниил. В междузаветния юдаизъм се открива, че Месия е сред творенията, които предхождат създаването на света. Забележителното е това, че в 1 Енох 48:10 и 52:4 Месия е отъждествен със Сина човешки. Това има още по-голямо значение поради факта, че на Месия в 1 кн. Енох не се отдава толкова голямо значение. В кн. Даниил Синът човешки идва след като вече империте са осъдени в лицето на зверовете. В 1 Енох Синът човешки ги сваля от тронове им и ги съди (62:5; 69:29). Това показва, че образът търпи развитие в своето юдейско богословско тълкуване докато премине от кн. Даниил в кн. Енох. “В Притчите той е трансцендентна фигура, видяна като седяща на Съдийския трон на Бога, вероятно от дясната страна на Бога. Като символ или код за Израил неговата позиция е идентична с тази на “един сякаш Син човешки” на кн. Даниил, на издигнатите в апотеоз “хора на Всевишния”, т. е. той е квази-човешки трансцендентен Съдия или, по-вероятно, такъв, който седи отдясно на Бога, като Заместник или Пълномощник на Бога на Страшния съд”.³⁸

Така посоченото развитие показва, че трудно би могла да се отрече юдейската традиция за Сина човешки в 1 Енох както например прави Erik Sjöberg.³⁹ Някои от елементите, които се развиват произлизат от Даниил, някои са взети от други библейски места и доразвити в съответствие с целите, поставени им в Притчите на 1 Енох. Сравнението, което може да се направи показва, че книгите, които се отварят (1 Енох 47:3) не са книгите за съд както е в Дан. 7. Те по-скоро са книгите на живота, както е в Дан. 12:1. Правят се също паралели и с предсъществуващата премъдрост Божия (Прит. 8), която също скрито служи на Бога (Ис. 49:2). В такъв ред на търсения могат да бъдат открити още много алузии и близки паралели.

Зависимостта на 1 кн. Енох от кн. Даниил се открива на много места. Това особено ясно личи от някои глави като 46 и 48. Така напр. описанието на фигурата от 46:1 гл. напомня появата на Сина човешки пред Стария по дни в кн. Даниил: “И с Него беше друго същество, чийто изглед имаше вид на човек и неговото лице беше пълно с благоговение подобно на ангел”. На въпроса кой е този, който е заедно с Главата на дните, отговорът е: “Това е Синът човешки, в Когото има праведност, с Когото обитава праведността, Който разкрива всички съкровища, всичко, което е скрито, защото Господ на духовете Го е избрал... и Този Син човешки, Когото виждаш ще вдигне царете и могъщите от техните седалища и силните от техните тронове и ще отслаби царуването на силните и строши зъбите на грешниците”.⁴⁰ Тази близост с кн. Даниил сочи ясно юдейското мислене и виждане за света. Всичко в тази картина е характерно за юдейската есхатология и се решава само в нейните рамки, без разбира се да се решават всички въпроси. “В този случай не може да се повдига въпроса относно истинността на титлата Син човешки. Зависимостта на тази глава от Дан. 7 е очевидна. Това е миграш върху текста от Дан. 7”.⁴¹ Това твърдение на проф. S. Agouridis е в съгласие с виждането на C. Charles по въпроса.⁴²

Относно трудността на разкриване последователността и логиката на картините в кн. Енох може да се съди от вътрешното единство между гл. 46 и 48 и почти невъзможността такова единство да се открие в гл. 47.⁴³ Основното, на което S. Agouridis настоява е чисто юдейския характер на изображението в гл. 46 и вътрешната и връзка с гл. 48. Същевременно в гл. 48, смята той, много ясно се забелязва християнска редакция. За това свидетелства вътрешното съдържание като напр. ст. 4, 6. Това се възприема дори и от E. Sjoberg. Стих 4 звучи твърде християнски предвид неговото съдържание, където се казва, че Синът човешки “ще бъде светлина на народите”. Тази християнска обработка на текста, според S. Agouridis, води до извода, че макар че “титлата може да е оригинална, взета от кн. Даниил, богословието относно Сина човешки в Притчите звучи фалшиво и несъстоятелно по отношение на идеята на книгата като цяло”.⁴⁴ Характерен пример в това отношение е 1 Енох 48:1-10: *В това място аз видях изворите на правдата, които никога не пресъхват и са обкръжени изцяло от безброй извори на мъдростта. Всички жадни пият /от водата/ и се изпълват с мъдрост. /Тогава/ техните обиталища се изпълват със святост, правда и избрани (т. е. праведници, б. Д. П.). В този час на Сина човешки беше дадено име в присъствието на Господа на духовете, преди времето; дори преди създаването на слънцето и луната, преди създаването на звездите, на Него Му беше дадено име в присъствието на Господа на духовете. Той ще стане опора на праведниците, за да могат те да се облежат на Него и да не паднат. Той е светлина на езичниците и Той ще стане надеждата на тези, които са с болни сърца. Всички, които живеят на земята ще паднат и ще Му служат. Те ще възхваляват, благославят и ще пеят името на Господа на духовете. За тази цел Той стана Избрания. Той беше скрит (в присъствието на Господа на духовете) до създаването на света, за вечността. И Той разкри мъдростта на Господа на духовете на праведните и на светиите, защото Той беше запазил част от праведниците — тъй като те мразеха и презираха този свят на потисничество /заедно/ с начина му на живот и неговите обичаи — в името на Господа на духовете; и защото те ще бъдат спасени в Неговото име и истинско удоволствие е, че те имат живот. В тези дни царете на земята и големите земевладелци ще бъдат унижени поради делата на техните ръце. Следователно в деня на тяхното нещастие и отегчение те не ще бъдат способни да спасят себе си. Аз ще ги предоставя в ръцете на Моите избрани като трева в огъня и като олово в огън, така че те ще горят пред лицето на светиите и ще потънат пред очите им и не ще бъде намерено място за тях. В деня на тяхното отегчение на земята ще има препятствие и те ще паднат на лицето си; и те не ще станат /отново/, нито някой /ще се намери/ да ги вдигне с ръцете си, за да ги изправи. Защото те отрекоха Господа на духовете и Неговия Месия. Да бъде благословено името на Господа на духовете”.*⁴⁵

Както беше изложено и в по-горните хипотези учените си задават въпроси относно имената, споменавани в различните извори. Често пъти имената се смесват или предполагат съвпадения, използват се като титли или само прилагателни, описващи определени качества. Тази неизясненост още повече усложнява нещата с решаването на въпроса за произхода на образа на Сина човешки и значението, което той носи. По отношение на предложения по-горе откъс от 1 Енох J. Charlesworth поставя следния въпрос: “Не са ли този “Син човешки”, “Избрания”, “Праведния” (53:6) и “Месия” различни титли или описания за същото лице? В тази връзка може да се отбележи особено изявлението в 1 Енох 53:6: “След това Праведният и Избраният ще открие къщата на своето паство”. Независимо, че времето на един глагол рядко приема аргумент, забележително е да се види, че глаголят не е в мн. число (те ще открият); Той е в ед. число (Caus., Impref., 3 Masc., Sing.); “Той (Праведният и Избраният) ще открие (или ще направи да бъдат видени)”.

Изясняването на въпроса с различните титли до голяма степен зависи от материала, от който са съставени притчите. Така напр. S. Agouridis смята, че в Притчите т. нар. “фрагменти на Ной” (54, 7-55, 2; 60; 65-69, 25) са съвсем очевидна

интерполация. Това особено силно личи в стихове 69, 25, които са без каквато и да е връзка с предхождащите. Там има четири строфи, в които Син човешки е споменат три пъти. “Този откъс, смята S. Agouridis, не стои на мястото си. Той е взет от друг контекст”.⁴⁷ Той прилича на този, който се открива в гл. 46. Образът няма лични или индивидуални особености. Това разбъркване на текста може да се свърже с предложението на P. Lagrange, според когото в Притчите се откриват два извора. Единият от тях се отнася до Избрания. Той има юдейски произход. Другият се отнася до Сина човешки, който според него има християнски произход.⁴⁸ Същевременно в гл. 46-49 не може да се направи съществена разлика между Избрания и Сина човешки, както и между общината на праведните и избраните. Тук зависимостта на съдържанието от Дан. 7 е напълно очевидна. S. Agouridis като сравнява Избрания или Сина човешки с Месия от апокрифа Псалми на Соломон открива липсата на Избрания и Сина човешки сред Божиите хора. Не се споменава нищо и за слизането на Избрания или Сина човешки на земята. Няма нищо и за неговата форма преди появата му като човек. Той смята, че това което е споменавано в гл. 48 и 62 относно предсъществуването на Сина човешки е от християнски произход. Така S. Agouridis отхвърля теорията за съществуването на някакво юдейско богословие на Сина човешки преди Р. Хр. и, че определени общини са имали изграден култ към Него. Напротив, позоваването на Сина човешки е разбираемо само когато се отнася до Израил или до Иисус Христос като Син човешки. Затова този изследовател е убеден, че текстът е преработен от християнска ръка. Преработилият текста “не е имал никакъв специален догматически или апологетически интерес. Той просто е редактирал текста в тези отделни откъси където е намерил формата Син човешки във връзка със сцените на Съда или там където текстът има свързваща точка с християнския Син човешки”.⁴⁹

Особен интерес от научна гледна точка представляват последните две глави на Притчите, 70 и 71. Библиеистите им обръщат отделно внимание предвид на факта, че те се приемат като различни по произход. Предполага се, че гл. 71 има по-древен произход. Вероятността гл. 70 да е християнска е много голяма. Тя се съотнася много близо с гл. 48 и 62, които несъмнено, според някои учени (S. Agouridis), са християнска интерполация. Голям проблем за библиеистите е текстът от 71 гл. ст. 14, в който се посочва, че Енох става Син човешки. Загадката е голяма, защото този текст е в пълна противоположност на предшестващото съдържание. Затова в своите опити да решат проблема библиеистите се предлагат различни теории. Така С. Charles конструира една твърде сложна теория за липсващ текст между стихове 13 и 14 в гл. 71. Според това предположение Синът човешки би трябвало да се появи съпровождан от Главата на годините. Тогава Енох пита един от съпровождащите го ангели за Сина човешки (както е в гл. 46:3) и така ст. 14 съдържа отговора на ангела. Именно по такъв начин според С. Charles трябва да се реши загадката как Енох изведнъж става Син човешки. Според някои библиеисти (N. Appel) в гл. 71 се преследва целта да се наложи значение, което да е различно от това на християните. Именно поради това е наложена фигурата на друг Син човешки, Енох. Енох е взет жив на небето и провъзгласен от Господаря на духовете като Син човешки. След този подход към образа впоследствие Т. Manson създава една по-гъвкава и неопределена теория за Сина човешки. Същият възглед е възприет и от D. S. Russell.

S. Agouridis е склонен да приеме теорията на С. Charles с някои изменения. Според него нещо е отпаднало от текста, но не преди ст. 14, но между ст. 14 и 15. Така според него гл. 71 не описва възкачването на Енох на небето, но неговото пътешествие на небето. Възкачването е описано в гл. 70, в гл. 71 само духът на Енох се възкачил. “Това пътешествие на Енох няма нищо общо с някакво връщане на небето или с неговото провъзгласяване като вечен небесен Син човешки”.⁵⁰ Така с това твърдение S. Agouridis се обявява против възгледа, поддържан от J. Jansen, E. Sjöberg и R. Otto, за решаване на въпроса посредством твърдението им, че за

образа стои иранско богословско разбиране. Например R. Otto, твърди, че това отъждествяване на вечния Син човешки и въздигнатия Енох се постига посредством иранската традиция за *Fravashi*, небесното съответствие на всеки праведен на земята. В това дуалистично учение се изразявала идеята, че по време на живота на праведника на земята неговата *Fravashi* е скрита на небето. Когато праведникът умира, неговата душа се съединява с *Fravashi*. Така, според мнението на R. Otto, фигурата на Сина човешки била тъждествена с Енох.⁵¹ Всичко това обаче не намира оправдание в духа на 1 кн. Енох. Тази теория се оказва, че е изкуствено построена далеч от юдейското мислене и традиция. Въобще въпросът за някакво иранско влияние според S. Agouridis има второстепенно значение. “Писателите на книга Енох, смята той, пишат като представители на конкретна историческа общност. Те се опитват да отговорят на проблемите на тази общност в тяхната конкретна ситуация, за да придобият добре защитена позиция пред част от читателите, изправени пред добре познат исторически натиск. Интересите на авторите са около една историческа община. Те не се интересуват от правдата в общ план или от бъдещето на праведника в общ план”.⁵²

От разкритите до тук различни мнения с техните основания се откроява основното в становището на S. Agouridis. Той смята, че книгата е юдейска и, че титлата Син човешки е вложена от християнски автор. Поради това титлата стои някак си като чужда на цялото съдържание на книгата, с нейната основна идея.⁵³ Същевременно обаче ясно се засвидетелства нейната зависимост от Дан. 7. Все пак и независимо дали титлата е интерполирана или не от християнски автор, факт е, че самата интерполация би била възможна само тогава ако би намерила естествен прием сред тогавашната среда. Явно е, че е било възможно, защото иначе интерполаторът не би я направил. Ако пък не е интерполация тогава тя представлява определена по-нататъшна стъпка в развитието на образа на Сина човешки, разкрит във видението от Дан. 7:13.

Същевременно днес образът на Сина човешки в 1 Енох трудно може да бъде изведен, изчистен и разбран според значението, което му се е предавало в древността. Ясно е, че този образ не може да бъде приет и като едно просто разширяване на Даниил 7. Поради това отношение мнението на J. Collins съвпада с това на S. Agouridis относно практическата цел на обрисуването на Сина човешки в 1 Енох. Според J. Collins образът има за задача да “изработи възгледа за света на една определена група от юдеи през първия век сл. Хр. Синът човешки е интегрална част от символическия свят на Притчите. Основополагащо виждане за този свят е вярата в един скрит свят, където структурите на властта в този свят са обърнати. Синът човешки е божествено съответствие на праведниците на земята... По такъв начин Притчите градивно използват Дан. 7, за да развият свой нов израз на вярата и надеждата на праведните.”⁵⁴

Апокалиптичната картина и апокалиптичният образ на Сина човешки в 1 Енох показват определени, нови тенденции, които се различават от Даниил 7. И докато виденията за Сина човешки в Дан. 7 могат да бъдат тълкувани впоследствие от Църквата именно като пророчески видения за Иисус Христос, то при 1 Енох — отразяваща определени юдейски апокалиптични виждания по времето на Иисус Христос — образът изменя своята характеристика и става много сложен. Фактът, че Притчите не са някакво тълкуване на Даниил показва, че образът в 1 Енох трудно може да бъде приложен към Иисус Христос. Независимо от това обаче “Притчите остават важно свидетелство за древното разбиране на Даниил. Те приемат като гарантирано разбирането, че “подобният на Син човешки” божествен индивид от Даниил е с много издигнат статут. И доколкото те не предполагат причина, която да приема, че тази фигура е била позната извън Даниил, то те показват как текстът от кн. Даниил е вдъхновил видения за фигурата на небесен спасител в юдаизма от първия век”.⁵⁵ Пример за развитието на представите на юдаизма — изразен в лицето на автора — се открива в 1 Енох 46. Там Синът човешки се изобразява като такъв, който сваля царе и разбива зъбите на грешниците.

Апокалиптичната литература, според Gerhard von Rad, променя формата на традиционния материал, който използва. “Основно, казва той, апокалиптичната литература е била единствено загрижена само за последното поколение израелтяни — за тези, убеждава тя, които трябва да участват в последните събития”.⁵⁶ Това развитие на юдейската литература, разкрито в 1 Енох (отразено също в 3 Езра), показва, че апокалиптичните видения, отразени в нея, се отличават от Дан. 2, 7. В кн. Даниил виденията на империите, техните съдби са израз на пророчество и историчност. Там се показва исторически процес. В 1 Енох нещата изцяло са пренесени в края на историята, те стават изключително есхатологични. Става дума вече за закодирано знание, за особена мъдрост, чрез която те трябва да бъдат откривани (1 Енох 37:2-4; 3 Ездр. 14:26, 46-48). По такъв начин е разбираемо и защо юдаизмът не може и не иска да приеме Исус Христос за Месия.

От друга страна равинската спекулация с Адам води до вече разглежданата иранска хипотеза за произхода на образа на Сина човешки. Учени са склонни да допуснат, че в разбирането на Адам като голям човек, като космически човек могат да се открият донякъде свидетелства за такова влияние. Макрокосмическият характер на този образ се подкрепя от разбирането, че фигурата на Адам Кагмон се простира от единия до другия край на земята.⁵⁷ Според С. Солре Адам Кагмон не бива да се свързва с ирански влияния. Историческите и есхатологически елементи, които са му приписани идват по-късно. От начало те не са му били приписвани.⁵⁸ По-скоро Адам Кагмон може да се свързва с Днисърит ?□?Ънйит — на Филон Александрийски. Тази близост го отдалечава от апокалиптичния Син човешки на Дан. 7 и го доближава до гностическия образ, развиван по-късно в спекулациите на Кабала.⁵⁹

Както вече беше посочено юдаизмът поема по свой, различен от старозаветното откровение път.⁶⁰ Вероятно имат право тези библеисти, които допускат, че в юдаизма е проникнало влияние на иранското учение за човека. Това е разбираемо като се има предвид многото години политическа зависимост на Палестина от Персия. Политическото влияние често има своето продължение и в културно и религиозно отношение. Така гностическият антропос, особено учението за Адам Кагмон биха могли да имат своите корени в персийските религиозни вярвания. Това от своя страна е още едно потвърждение за отдалечаването на юдаизма от богооткровеното учение на старозаветните писатели.

Ясно е, че в произхода на образа на Син човешки не може да се търси тъждественост между него и Адам Кагмон. Фактът, че на Адам Кагмон се приписват космически измерения, че той се приема като реално съществуващ небесен първочовек показва отдалечеността му от образа в Дан. 7. За Сина човешки в Дан. 7 подобни идеи не се изразяват и няма никакви податки за тях. За Него само се посочва мястото където Той се появява. Всичко останало си остава спекулация.

3. Синът човешки в 3 Езра.

Според Thomas Slater 3 Езра разкрива Сина човешки от кн. Даниил 7:13 по подобие на Притчите в Енох, гл. 46. Там също се открива описателно сравнение, с което се представя едно небесно същество. Явно е, че на трите места е налице сравнителният метод за описване на това човешко същество. Всичко това, заедно с многото общи паралели в Притчите е причина Т. Slater да вижда обща традиция на тълкуване на образа, която той датира от 1 в. сл. Хр. Фигурата навсякъде се представя като непозната. В това отношение паралели се откриват както следва: най-силно в 3 Ездр. 13:52; също така 7:28; 12:31-39 и 1 Енох 48:3; 62:7; като образ на човек, който произнася присъда: 3 Ездр. 12:32-33; 13:37-38 и 1 Енох 46:4-6; 62:3-16; 69:27-29; като такъв, който събира последователи 3 Ездр. 13:12-13, 39-50 и 1 Енох 48:4; 62:12-13; като Месия 3 Езра гл. 12-13 и 1 Енох гл. 52-53. Същевременно както в Дан. 7:13 в 3 Ездр. 13 фигурата е сред облаци.⁶¹

Неканоничната книга 3 Езра заема особено място в българското синодално издание на Библията. Особеното е, че като неканоническа тя липсва не само в

еврейския библейски сборник, но също така и в Septuaginta. Тя е преведена от латинската Vulgata през XV век на славянски. От славянски е преведена на руски и на български. Тя е последната петдесета книга в библейския старозаветен сборник. Нейното разположение в неславянските издания на Библията е според традицията, където се издава. Така например в римокатолическата традиция тя се води като Liber Esdrae quartus или 4 Ездра.⁶² В протестантските издания тя се води като 2 Ездра в съгласие с началния стих на книгата: “Втора книга на пророк Езра”. Така напр. последното издание на New Revised Standard Version, 1990, в раздела The Old Testament With the Apocryphal/Deuterocanonical Books тя се води 2 Езра като специално се отбелязва, че: 2 Esdras (= 3 Esdras in Slavonic = 4 Esdras in Vulgate Appendix). Независимо, че книгата не е открита на гръцки проф. Марковски⁶³ се присъединява към тези библеисти, като Аболенский, които смятат, че тя е написана на гръцки.⁶⁴ Аболенский пише, че авторът е бил “обикновен, благочестив евреин от средите на народа, който е черпил своя материал не от учените трактати, а от разпространените възгледи, чужди на фанатизма и изключителността на учената школа”.⁶⁵ Според J. Collins и повечето съвременни библеисти книгата е писана на семитски език като се спори дали е писана на еврейски или арамейски. Обикновено книгата се датира в края на I в. сл. Хр.⁶⁶ Тя се ползвала с голяма почит в древната Църква, за което свидетелства честото и цитиране от св. отци и древни гръцки автори като например от Кл. Александрийски. Това се дължи може би на факта, че между старозаветните апокалиптични книги тази “е една от най-симпатичните: в нея липсва оня фантастичен и митологичен елемент, както в повечето апокрифни книги... Макар че писателят, както всеки израилтянин от онова време, смята своя народ за алфа и омега в историята, все пак той разглежда и въпроса за съдбата на цялото човечество”.⁶⁷

По отношение на фигурата на Сина човешки описанието много напомня това в Дан. 7:13. Глава 13 започва така: “След седем гена видях през нощта сън: ето, от морето се подигна вятър, за да раздвижи всичките му вълни. Аз гледах — и ето, излезе силен мъж с небесно войнство, и накъдето и да обръщаше лицето си, за да погледне, всичко, що се виждаше под него, трепереше...” (1-3). Тук трябва да се отбележи, че в горечитираните стихове липсва част от текста. Тази липса се дължи на факта, че българският синогален превод се води по Vulgata където този текст също липсва. Учените възстановяват текста като ползват преводи на други езици като сирийския, който се смята за еднакъв по важност с латинския. В The New Revised Standard Version (The Old Testament with the Apocryphal/Deuterocanonical Books), Nashville, 1990 текстът е предаден по следния начин: “След седем гена през нощта аз сънувах. И ето, издигна се вятър от морето и го развълнува с всичките му вълни. И докато гледах вятърът образува нещо подобно на фигура на човек, който излиза от сърцето на морето. И аз видях как този човек полетя заедно с облаците на небето; и където и да обърнеше лицето си и да погледне, всичко под неговия поглед трепереше...” (1-3). Повечето учени предполагат, че “в липсващия откъс се чете *hoto* за “човек”, тъй като навсякъде латинският текст в главата използва тази дума, а етиопският превод използва *be'esi*. Сирийският превод обаче използва 'uk dmtw' dbrn□', поради което се предполага, че в оригинала може би се чете *bn 'dm* или *bar zbrv* и може да се предположи, че авторът е използвал по-дългия израз първоначално и по-кратката форма впоследствие”.⁶⁸ Въз основа на лингвистичното сравнение се откриват някои причини за различията в различните преводи. В етиопската версия изразът, който обозначава връзката, отношението между вятъра и морето се чете “този вятър излезе от морето в подобие на човек”. Картината е твърде необичайна, но проблемът би могъл да се разреши. Някои учени са склонни да приемат, че думата “вятър” е неправилно употребена вместо *ruah* (дух). Други считат, че изразът има двойно значение и повечето учени възстановяват латинския на основата на сирийския текст, където става дума именно, че вятърът издига човека.⁶⁹

Въпреки почти очевидната зависимост на този апокалипсис от Дан. 7:13 доста учени откриват и съществени различия. Някои дори поддържат тезата, че той е независим от кн. Даниил. Те се основават на факта, че в 3 Ездра образът на човека има по-скоро ролята на войн, отколкото на съдия, макар че това впоследствие се включва като тълкувание. В така предложената апокалиптична картина липсват светиите, няма ги тронове. Независимо от това, че не би трябвало да се търси пълно покриване, особено силен аргумент на тази теза е ролята на морето. Докато в кн. Даниил, зверовете, символизиращи езическите държави, противящи се на Бога излизат от морето, то в 3 Ездра фигурата на човека също така излиза от морето. Това е една от най-силните тези на един от големите критици за независимостта на образа от 3 Ездра Helge S. Kvanvig в нейния труд *The roots of Apocalyptic*.⁷⁰ Това ѝ дава основание да предполага, че морето както в 3 Ездра, така и в Дан. 7 има едно и също значение, което се открива в академичната митология за *Arsu*, подземната вода, т. е. академичното разбиране за подземния свят.⁷¹

Това твърдение се отрича аргументирано от J. Collins. Той смята, че тази теория на H. Kvanvig не може да обясни убедително виденията в кн. Даниил и 3 Ездра. Общото между кн. Даниил и академичното видение е, че и на двете места има хибридни фигури, “но техните функции са напълно различни. Човекът в академичното видение е фигура от подземния свят, вероятно умрял цар, но не такъв, който идва на небесни облаци. Единственият истински паралел между академичното видение и 3 Ездра е, че и в двете места се появява фигура на човек. Фактът, че академичният човек има черти на птицата Анзу или на буревестник, не може да бъде основателно приета като паралел на човека от 3 Ездра, който лети на облаци и действа като войн”.⁷² Същевременно трябва да се има предвид, че във видението на Даниил морето е неотменна част от поредица видения, произходът на които евентуално би могъл да се търси в Ханаан. Най-силният аргумент срещу тази теза е, че никъде в академичните описания образът не е поставен сред облаци.

Паралелите с Даниил са много по-очевидни отколкото твърденията за друго влияние. За това сочи самата книга. Силно вътрешно свидетелство е текстът от 11-12 стих от предходната 12 глава, където се изяснява видението: “орелът, който ти видя да се издига от морето, е царството, що бе показано във видение на Даниила, твоя брат; но нему не беше разяснено онова, което сега аз ти разяснявам”. Тъй като това изяснение предхожда непосредствено видението в 13 глава, то много по-вероятно е видението, което изобразява морето и човешката фигура отново да се основава на кн. Даниил. Същевременно тълкуванието на гл. 13 предполага една безпогрешна алюзия спрямо Дан. 2, където става дума за камъка (34-35), който пада, без ръка да го е докосвала, и става голяма планина.⁷³

Друга интересна теза се повдига от Michael Stone⁷⁴, който твърди, че видението в 3 Ездра 13:1-13 е независим извор, който е изтълкуван, но не е съставен от автора на книгата. Тълкуванието според него съдържа материал, който не е пряко свързан с видението. Така той смята, че есхатологическите нещастия от ст. 29-38 са вмъкнати, за да обяснят огъня и бурята, които излизат от устата на човека. Допълнително вмъкване той намира в ст. 52 където става дума за Сина и за “ония, които са с Него”. M. Stone смята, че този текст е допълнително вмъкнат, за да подчертае, че с Него има и други, независимо, че те не са споменати във видението. Той смята още, че последователността в тълкуванието също е объркана, тъй като морето например, което във видението е на първо място, в тълкуванието се появява едва в ст. 51-51. Това е методическо нарушение в 3 Езд. в нейната гл. 12, тъй като тълкуванието следва непосредствено след описанието на видението. Независимо, че е твърде трудно да се оспори, че 3 Ездра използва едновременно Даниил 7 (за гл. 12) и друг извор, зависим също от кн. Даниил (гл. 13), най-заслужаващото внимание мнение от предположението на M. Stone са есхатологическите проклетия. Те предполагат контекста на тълкуването на видението. И ако се предположи, че авторът на видението е същият, то той ще трябва да представя контекста отвътре, за да даде адекватна основа на

тълкуването. Дори и ако фигурата на летящия човек да е независима идея, тя все пак се приема като алюзия от Даниил 7, смята J. Collins. Следователно видението за Сина човешки като концепция не може да бъде независимо от Даниил 7, защото мястото на видението следва веднага след позоваването на Даниил в гл. 12 на кн. 3 Ездра.⁷⁵

В тълкуването, което следва, “човекът” от видението е отъждествен с “Оня, Който Всевишният пази дълго време, Който чрез Самия Себе Си ще избави Своето творение” (ст. 26). Тази фигура по-нататък се появява в латинския и сирийския преводи като “Моя Син” (13:37, 52) и по такъв начин се отъждествява с Месия, който също е наречен “Мой Син” (7:28).⁷⁶ Поради различията в етиопския, арабския, арменския и грузински преводи, където не стои думата “син”, M. Stone предполага, че в гръцката версия, от която те са преведени стои по-скоро *рбqm* отколкото *хсът*. По такъв начин *рбqm* ще отразява еврейското *ebed*, което пък е алюзия, която води до “раба Божи” на св. прор. Исаия. Същевременно трябва да се отбележи, че текстът 3 Ездра 13:33-38, където става дума за нападението на езичниците срещу планината Сион, е отглас от Пс. 2, в който Господ казва: “Аз помазах Моя Цар над Сион, Моята света планина... Син Мой си Ти; Аз днес те родих” (6-7). Почти същата картина се описва и в 3 Ездра 13:35: “А Той ще застане на връх планината Сион”. Явно е, че текстът има месуанско значение. Така че, смята J. Collins, латинският текст на 3 Езд. 7:28 напълно отговаря на контекста. От Прем. Сол. гл. 2:13, 16 се потвърждава едно семантично значение на *рбqm* близо до това на *хсът* — праведникът, който нарича себе си “син на Господа” *рбqm Иенџ*, се хвали, че Бог е негов Отец. Гръцката дума *рбqm* е двусмислена, твърди J. Collins, и опитът по такъв начин да се реконструира еврейският текст обаче е хазартен. При всички случаи е ясно, че човекът от видението в 3 Ездра се отъждествява с Месия. Това се вижда ясно от контекста на видението, в който се описва, че той застава на планината и изгаря атакуващото множество езичници с огнения си дъх. Това се съгласува напълно с Пс. 2 и Исаия 11, според които младочката от Иесеевия пън ще унищожи покварените с дъха на устата си. Също така мотивът за събирането на хората 13:12-13 се асоциира с Месия от Псалмите на Соломон 17:26.

M. Stone поставя под съмнение тезата, че за фигурата, разкрита в 3 Ездра, непременно стои образа на традиционния Син човешки. За него тази фигура е символна иначе авторът би я изтъквал на своите читатели. Според M. Stone дори и авторът да е приел, че в съня е представен традиционният Син човешки то той е трябвало да направи тълкуване, характерно за апокалиптичния жанр. Нещо повече, той е лишил образа от основни характеристики и го разглежда като символ. Неразбираемо е, смята M. Stone, как това би могло да се случи ако концепцията за Сина човешки е била добре позната на читателите. Точно обратната теза защитава M. Collins. Той смята, че такъв образ би бил неразбираем. Според него това разбиране е свързано със старото мнение за *Urmensch* в немското *Religion geschichtliche Schule*. Ясно е, че авторът няма съзнание за елинистично-ориенталския мит за *Urmensch* и съвсем очевидно става дума за претълкуване на видението на Даниил за Сина човешки. Трудно би било също да има съмнение, че алюзията с Дан. 7:13 лесно се разпознава както от автора на тълкуването, така и от читателите. “Фактът, че има тълкуване не означава непременно, че видението е непознато и неразбираемо. Тълкуването е нещо естествено за апокалиптичния жанр и дава възможност на автора да даде нова страна на познатия, традиционен символизъм”.⁷⁷ Относно твърдението на M. Stone, че фигурата е символна J. Collins изказва несъгласие. Той смята, че апокалиптичният символизъм бива или алегорически или митическо-реалистически. Така напр. зверовете в кн. Даниил 7 са алегорически символи и означават нещо друго — царе или царства. Старият по дни обаче митическо-реалистически представлява Бога. Той по-скоро идентифицира Бога отколкото да е тълкуване. По същия начин в 3 Ездра 13 човешката фигура е ясно изразена митическо-реалистическа представа за Месия. Така че авторът няма съзнание за елинска митическа представа за човек,

но преди всичко предлага едно тълкуване или претълкуване на Сина човешки от кн. Даниил.⁷⁸

От спора между двамата библеисти очевидно проличава трудността да се заеме категорично становище. При всички случаи обаче аргументацията на J. Collins, на основата на най-новите изследвания, предполага по-голямо доверие. Основанията за непосредствено влияние на кн. Даниил, макар и да не могат категорично да бъдат проследени, все пак оставят достатъчно място да се защитава идеята, че във времето на написването на книгата в юдейската апокалиптична мисъл образът на Сина човешки е бил добре известен и върху него са се изграждали различни тълкувания.

Разликите между образа в кн. Даниил и 3 Ездра показват още, че сцената с фигурата на Сина човешки търпи развитие. В 3 Ездра по подобие на Притчите у 1 кн. Енох също има много неща, които се различават от Дан. 7. Видението в 3 Ездра по-скоро е теофанична реминисценция за традиционния, божествения войн, който в името на Бога води своя народ (Нав. 5:14; Дан. 10:13; 12:1) — представа за Бога, пред Когото треперят и се топят планините (Изх. 19:18; Съд. 5:5; Наум 1:5). Характеристиките са твърде очевидни. Всеки, който чуе Неговия глас се топи като восък както планините се стапят пред Господа. В този случай той приема много по-дейна роля в съденето и разрушението, отколкото е у Даниил. Месианската идея тук е оформена според разбирането за Сина човешки. Също така в 3 Ездра никъде не се отбелязва идеята за царственост на фигурата на човека, а неговото Давидово наследство (12:13) е само традиционна идея, която не играе централна роля. Той по-скоро е предсъществуваща трансцендентна фигура, когото Всевишният е пазил за определеното време. Също така трябва да се отбележи, че образът от 3 Ездра е много далече и от Сина човешки в Притчите в 1 кн. Енох. Фигурата в 3 Ездра изобразява войн, който стои на планината и воюва, за да възстанови Израил и Сион. Образът на Сина човешки от Притчите е на такъв, който има власт на небето и по силата на тая власт съди народите. Поради това разстояние в образите трудно би могло да се говори за взаимозависимост и литературно влияние между Притчите у 1 Енох и 3 Ездра.⁷⁹

4. Синът човешки в Апокалипсиса на Авраам.

Другият извор, който се разглежда като трета традиция от библеистите е Апокалипсисът на Авраам.⁸⁰ Макар че в него не става дума за месианска фигура, в него се използва описателно сравнение за небесна фигура. По произход учените причисляват този апокриф по същото време (100 г. сл. Хр.), по което е датирана и 3 Ездра, както и 2 Варух.⁸¹ В Апокалипсиса на Авраам в гл. 10:1-4 се описва как Бог изпраща един ангел да съпровожда и помага на Авраам. В ст. 1-2 се разказва как Авраам пада (Ср.: Откр. 1:17) ангелът го подкрепя и изправя. Ангелът в много отношения прилича на образа, който е описан като Син човешки. В ст. 4 се казва: “Ангелът, който Той прати при мен в образа на човек, дойде и той ме хвана за гясната ми ръка и ме изправи на крака”. Ясно е, че тук се описва небесно същество с изглед на човек. Този стих, в който няма християнско влияние, е ясно видимо сравнителното описание, подобно на това в Иезекиил, Даниил, Притчите в Енох и 3 Ездра.⁸²

* * *

При направа на сравнителен анализ в древната юдейска литература, която съдържа в себе си идеята за Сина човешки, може да се открие един общ подход. Забелязва се постепенен преход от употребата на израза с родово значение за “човек” в кн. Иезекиил към употребата на израза с три основни тълкувания: 1. на “човек” в родов смисъл, на колективна фигура с месиански характеристики; 2. като титла в кн. на Даниил, и 3. на производна основа от кн. Даниил 7:13 с месианско значение в 1 Енох и 3 Ездра в късния юдаизъм. Интересно за отбелязване е, че тази тенденция е налице във всички тези извори като същевременно не може да се открие връзка и влияние между самите извори. Така например няма свидетелства за каквото и да е литературна връзка между 1 Енох и 3 Ездра. Това прави тяхната прилика още по-изненадваща и подсилва убеждението, че те зависят от една обща

традиция на общи юдейски месуански очаквания и/или на идеи за небесен спасител, ако не една обща традиция на небесни освободители в човешка форма.⁸³

Към подобна теза се придържа и J. Collins. Той приема, че за разбирането на Дан. 7 трябва да се разкрият общите паралели, които съществуват в Притчите и 3 Ездра. От двата последни извора, смята той, може да се направи заключение че подобният на “син човешки” в Даниил е представен като индивид, а не като фигура на колективен символ. По-нататък общото се открива във факта, че в двата извора фигурата се отъждествява с Месия. “Титлата “Месия” има малко значение в Притчите, но фактът, че още се използва показва, че е съществувала общата практика тя да се свързва със “Син човешки” от кн. Даниил”.⁸² Също така обща е представата за предсъществуването на фигурата. Докато в 3 Ездра човешката фигура е показана като такава, която се отнася за Този, Който е бил пазен скрит от Всевишния от много векове, то в Притчите на Енох Синът човешки е Онзи, Който седи на трона на славата. Заедно с облаците, които се появяват като символ на Божието присъствие, всичко показва един мотив, който води до Даниил. Образът в 3 Ездра е обаче по-скоро на “служител”, отколкото на “син”, нещо, което насочва към прор. Исаия. “Съответствието между 3 Ездра и Притчите подсказва за обща изходна позиция относно тълкуването на кн. Даниил 7 от юдаизма през 1 в. сл. Хр. Трудно е да се каже колко широко са били разпространени тези общи представи... Същевременно обаче няма свидетелства за влияние между Притчите и 3 Ездра и е сигурно, че те не са продукт на една група. Следователно има причини да се предположи тяхната обща основа, която също е била споделяна от други автори през юдаизма на първи век”.⁸⁵ Всичко това дава основание за заключението, че в тази епоха е съществувала ясно изразена традиция, която точно разграничавала мястото и ролята на Стария по дни, Сина човешки и всичко, свързано с тях, като тази традиция извеждала своите корени от Дан. 7.

В потвърждение на това твърдение може да послужи фактът, че същата тенденция се открива при сравнителен анализ в Апокалипсиса на Авраам, макар че там също не се откриват никакви връзки между Притчите в 1 Енох и 3 Ездра. Там също се описва небесно същество подобно на описанията в Иезекиил и Даниил. Всичко това показва, че сред юдеите по време на новозаветната епоха вече е съществувала определена традиция и е имало определено очакване, предчувствие, което придобива своята реалност в новозаветните събития. По такъв начин се стига до извода, че настъпилите новозаветни събития не са нещо изненадващо, а завършек на едно дълго очакване — края на старозаветната епоха и “изпълването на времената”, според пророческото видение.

Бележки:

1. Основните характеристики на юдаизма се изграждат в междузаветната епоха. Той се дооформя обаче като определено учение и система след разрушаването на Йерусалим и храма от Тит. Това било нужно, за да се съберат пръснатите отломки след крушението и да се разграничи юдейското учение от сродни течения и особено от все по-засилващото се християнство. След унищожаването на Йерусалимския храм през 70 г. сл. Хр. жертвоприношенията са прекратени. Била развита нова религиозна практика в съответствие с новите обстоятелства — живот в разсеяние — с решенията на равините между 70-132 в Јампна, на около 15 км от Яфа. От религия, която имала за средоточие своя централен култ на едно място — Йерусалимския храм — юдейската религия се пренесла изключително в синагогите и в домашното огнище. Ролята на свещениците отпаднала и на тяхно място застанали равините /учителите/, които разработвали и предавали халахата /законови разпоредби, предавани най-вече устно/. Юдаизмът наследил много от фарисейското учение. Основното в него като учение остава теизмът — вярата в един Бог, Който ще изпрати Своя Месия да съди всички народи. В развитието си юдаизмът поема свой специфичен път. Юдейските равини окончателно определят старозаветния канон (ок. 100 г. сл. Хр. на един от съборите в Јамния), разработват своя нормативна религиозна система на основата на Свещ.

Писане чрез Талмуда. Юдаизмът развива своя книжнина като особено място заема делото на масоретите. Те редактират, стандартизират Стария Завет, възстановяват традицията, чистотата на старозаветния текст, възстановяват неговата пълнота и създават система за вокализация. Юдаизмът разработва и свое мистическо учение на езотерична основа — Кабала, което упражнява определено влияние в историята на идеите в средновековна Европа и Ренесанса”. Cf.: Georg Fohrer, op. cit., p. 486; PDR, p. 175, col. 2, p. 176, col 1; За Кабала вж. още: PDR, p. 177, col. 1; за по-подробно запознаване с историята, системата и учението на Кабала вж: Scholem, Gershon, *Kabbalah*, Jerusalem, 1988.

2. Доклад, изнесен на Четвъртия конгрес на православните богословски школи от Petros Vasiliadis, *The Eucharistic Perspective of the Church's Mission Today and Tomorrow*, IV Congress of Orthodox Theological Schools, Bucarest, 1996, p. 3.

3. Cf.: Collins, Yarbrow A., *The "Son of Man" Tradition and the Book of Revelation*. In: *The Messiah /The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins: Developments in Earliest Judaism and Christianity/*, Minneapolis, 1992, p. 550.

4. Perrin, Norman, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*, Philadelphia: Fortress, 1974, p. 24.

5. Collins, John J. *The Son of Man in First-Century Judaism*, NTS, Cambridge, 1992, p. 448.

6. Ibid., p. 449.

7. Vermez, Geza, *Jesus and the World of Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1984, p. 98.

8. Collins, J.J. , op. cit., p. 449.

9. Ibid., p. 450.

10. Ibid.

11. Not, Martin. *Zur Komposition des Buches Daniel*, ThStKr 98/99, 1926, 143-163.

12. Cf.: Collins, J.J., op. cit., p. 450.

13. Ibid.

14. Ibid., p. 451.

15. Cf.: Ibid., p. 465.; Cf.: Reddish, M. G., *Apocalyptic Literature: A Reader*, Nashville-Abingdon, 1990.

16. Cf.: Campbell, J. Y., *The Origin and Meaning of the Term Son of Man*, JTS, Oxford, 48, 1947; Hindley, J. C., *Towards a Date for the Similitudes of Enoch: An Historical Approach*, NTS, 14, 1967/8; Sim, D. C., *Matthew 22:13a and 1 Enoch 10:4a: A Case of Literary Dependence?*, JSNT, 47, 1992.

17. За по-пълна представа относно този спор между учените, привърженици на едната и на другата теза вж.: Suter, D. W., *Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussions*, RSR, □ 7, 1981, pp. 217-21.

18. Cf.: Stone, M. E., and Greenfield, J. C., *The Enochic Pentateuch and the Date of the Similitudes*, NTR, 70, 1977, pp. 51-65.

19. Borsch, F. H., *Further Reflections on "The Son of Man": The Origin and Development of the Title, Messiah*, op. cit., p. 141.

20. Milik, J. T., *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4*, Oxford — Clarendon, 1976.

21. Slater, Thomas B., *One Like a Son of Man*, NTS, Vol. XXXX1, Cambridge, 1995, p. 194.

22. Quot. from: M. Black, *The Messianism of the Parables of Enoch*, *The Messiah*, op. cit., p. 146.

23. M. Casey, op. cit., p. 194.

24. J. C. Vanderkam, *Righteous One, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37-31*, *The Messiah*, op. cit., p. 176.

25. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, p. 203. Quot. from: Prof. Savas Agouridis, *The Son of Man in Enoch*, BBS, Vol. 2, □ 6, Athens, 1973, p. 130.

26. Agouridis, S., op. cit., p. 130.

27. Guthrie, Donald, *New Testament Theology*, Downers Grove, 1981, p. 274.

28. Black, M., op. cit., p. 150.

29. Agouridis, S., op. cit., p. 137.

30. Collins, J. J., op. cit., p. 454.

31. Ibid., p. 455.

32. Молитвата на Йосиф е юдейски апокалипсис, който е запазен фрагментно на гръцки. Той е бил по големина колкото Премъдрост Соломонова (както може да се заключи от дошли до нас Оригенови изказвания). Яков в този апокалипсис е представен като ангел. Във фрагментите този Яков е единствен говорител и предсказва съдбата на света; говори за себе си като за първороден между всички живи същества. Самият апокриф представлява етап от развитието на юдейската мисъл. В юдаизма по това време (I-я и началото на II-я в. сл. Хр.) се забелязва тенденция патриарсите да бъдат издигнати до състояние по-високо от това на ангелите. Предполага се, че тази тенденция има антихристиянска насоченост, Turner, N., *Joseph, Prayer of*, IDB, Vol., 2, p. 979, col. 1-2.

33. Cf.: Trans. Smith, Jonathan Z., *Prayer of Joseph*, Old Testament Pseudepigrapha, 2.713.

34. Agouridis, S., op. cit., p. 133.

35. Ibid.

36. Ангел от развитата апокалиптична ангелология в юдаизма във времето около и сл. Р. Хр. Метатрон /или Маматрон/ — произходът на името не е ясен, има предположения, че произхожда от гр. *μεφβισβνιπτ* — е Господ на духовете, т. е. на ангелите със строго изражение на лицето. Всички те го гледат в лицето. В образа на Метатрон се откриват и съществени разлики в различните извори. На едно място той е описван като служещ пред небесния трон, който обслужва неговите нужди; на друго място е описван като служител (*na'ar* — младеж) в своята скиния или в небесния храм. Във Вавилонския талмуд Метатрон е споменат три пъти. Появява се също в различни гностически извори. Особен проблем относно образа на Метатрон създава изразът в Талмуда “малък Яхве”, който преминава в гностическата литература и оттам в манейската. Така се съчетават в образа на Метатрон две основни тенденции: едната го характеризира и представя като небесен ангел, който е създаден заедно със света, дори преди света и поради това той отговаря за небесния порядък; втората традиция го отъждествява с Енох (Бит. 5:22) и според нея след като е взет на небето той е променен от човешко същество в ангел. Впоследствие традицията го описва като голям учител /книжник/ на човечеството, който следи и записва делата на човеците. Втората традиция обаче не се открива в Талмуда и вместо нея и Енох е разглеждан по принцип в положителна светлина. Въпреки това има запазени алюзии за образа на Метатрон в Палестинския таргум (Бит. 5:24). Също така алюзии има в отделни миграши, в които на него вместо велик книжник му се приписва ролята на небесен адвокат на Израил в божествения свят (Scholem, Gershon, op. cit., pp. 377-381). Малкият Яхве обявява, че той е Яхве, син на Ярег, който е бил спасен и взет от поколението на Потона (4:3-5). Той е уголемен до размерите на света. Така излиза, че човекът Енох е преобразуван в нов ангел, но не се е слял с друг ангел от небето, J.J. Collins, op. cit., p. 456.

37. Ibid.

38. Black, M., op. cit., p. 155.

39. Sjöberg, Erik, *Der Menschensohn in Athiopischen Henochbuch*, Lund, G.W.L, Gleerup, 1946, p. 19

40. Quoted from: Agouridis, S., p., 135-136.

41. Ibid., p. 136.

42. Charles, C. R. H., *The book of Enoch, in the Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T. in English*, vol. II, Oxford 1913, p. 214.

43. Cf.: Agouridis, S., p. 136.

44. Ibid., p. 137.
45. Quot. from Charlesworth, James H., *Jesus Within the Judaism*, London, 1990, pp. 40-41.
46. Ibid.
47. Agouridis. S., op. cit., p. 137.
48. Cf.: Lagrange, P., *Le Judansme avant Jüsu Christ*, Йtudes Bibliques, 1931, pp. 242-245.
49. Agouridis, S., p. 140.
50. Ibid., p. 141.
51. Ibid., p. 143.
52. Ibid., p. 145.
53. Ibid., p. 137.
54. Collins, J.J., op. cit., p. 458.
55. Ibid., op. cit. 459.
56. von Rad, Gerhard, *Old Testament Theology*, Chatham, Sixth impression, 1993, Vol. 2, p. 304.
57. Colpe, C., op. cit., p. 410, p. 68.
58. Ibid., p. 411.
59. Scholem, Gershon G., op. cit., □ 3, pp. 130-142.
60. Тук може да бъде отправен упрек, че се излиза от рамките на литературната и библейска критиката и нейния метод, защото се влагат богословски предпоставки, които внасят елемент на субективност и еднородност.
61. Slater, T., op. cit., p. 195-196.
62. Марковски, ИВ., пос. съч., с.286.
63. Пак там.
64. Пак там.
65. Аболенский, Н., *Третья книга Ездры*, ТБ, Петербург, 1913, т. 6, стр. 219.
66. Collins, J. J., op. cit., p. 459.
67. Марковски, ИВ., пос. съч., с.290.
68. Collins, J. J., op. cit., p. 460.
69. Ibid.
70. Kvanvig, Helge S., *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, Neukirchen-Vluin: Neu Kirchener, 1988, pp. 390-391.
71. Collins, J. J., op. cit., p. 460.
72. Ibid., p. 461.
73. Ibid.
74. Stone, Michael E., *Features of the Eschatology of 4 Ezra*, (HSS 35; Atlanta: Scholars, 1989, 123-125.
75. Collins, J. J., op. cit., p. 462.
76. В The New Revised Standard Version стои “моят син Месия” както е и изразът на сирийски; в етиопския превод стои “Моят Месия”; във втори арабски текст стои “Месия”; в арменски превод се открива като “Месия на Бога”; на латински стои “Моят Син Иисус”, както е и в българския синодален превод.
77. Collins, J. J., op. cit., p. 463.
78. Ibid., p. 464.
79. Ibid.
80. Юдейски апокриф, който е оцелял само на славянски, основаващ се на гръцки превод от еврейски или арамейски. Отличава се със силно изразен дуализъм. Vamberger, *Abraham, Apocalypse of*, IDB, vol. 1, p. 21, col. 1.
81. Еврейски апокриф, наречен още “Сирийски апокалипсис на Варух” поради това, че е открит в сирийски ръкопис от 6-7 век. Сирийският ръкопис е превод от гръцки, който пък от своя страна е превод от еврейски оригинал.
82. Slater, T., op. cit., pp. 196-197.

83. Ibid.

84. Collins, J. J., op. cit., p. 465.

85. Ibid., p. 466.

Глава V.

Образът на Сина човешки в книга Даниил.

1. Място и значение на образа.

Класическото място в Свещ. Писание, където се употребява изразът “Син човешки”, е в кн. Даниил (7:13). Значението и мястото, което заема този израз се свързват преди всичко с оформящия се апокалиптически жанр. Поради това “Син човешки” приема голяма степен апокалиптични черти. Есхатологическите идеи през този период на увлечение в апокалиптиката се обособяват в две основни течения. Едното течение е свързано преди всичко с политическите, земните очаквания на юдеите, с идването на Месия, земния цар, който ще освободи народа от политическия чуждестранен гнет. Другото течение има трансцендентни, надсветовни очаквания, в които централно място заема идването на Сина човешки. И доколкото тези течения никога не са били напълно разграничавани едно от друго трябва да се има предвид тяхното взаимно влияние, преплитане, но никога съвпадане.¹

Влиянието на идеите една на друга и значението им, което учените библеисти съзират в кн. Даниил, водят до разни, често съвсем противоречиви теории. Основната причина за този резултат са различните предпоставки, от които се изхожда. Привържениците на тезата, че книгата е писана много по-късно, а не по времето на събитията, които описва, са склонни да виждат в нея завършен продукт на елинистичната епоха. Те смятат, че идеите в нея са вложени в събития, които трябва да служат като една предварителна рамка. В тази рамка са вградени богословските разбирания на автора и историческите събития, обусловили тези разбирания.

Особено важен елемент от цялостния подход към образа на Сина човешки е определянето на мястото, което той заема. От една страна, както беше посочено, различните теории за неговия произход му отреждат като следствие различно място и значение. От друга страна тези резултати са в зависимост от това: каква е изходната предпоставка, от която се тръгва към образа. За библейската и литературна критика той може да има по-различно значение отколкото в самата религия. Така става съвсем разбираемо, че от мястото, което заема в каноничната литература се определя неговото религиозно значение.

За православната библеистика особено значение има подходът към разкриване на образа. Той има своята изходна позиция в кн. Дан. гл. 7. В тази глава се разкрива една от най-величествените картини в целия Стар Завет. В нея са събрани и изложени накратко в символична форма събития, които имат историческо и есхатологическо-апокалиптическо измерение — неща, които се отнасят до съдбата на света. Ето защо и вниманието на библеистите е насочено към фигурата на Сина човешки, която е на преден план в описанията. В гл. 7 авторът поставя въпроса за хода на световната история преди края — за зараждането, издигането и умирането на световните империи, за Божия съд над тях и за окончателната божествена присъда. Той посочва божествената намеса в историческия ход и справедливия Божи съд над земните царе и народи. Изобразява и бъдещето Божие царство, което няма да има нищо общо със земните царства, защото там ще царства друг Цар, Който е получил властта Си от Бога. За изпълняването на всичко това основно и централно място заема именно фигурата на Сина човешки.

Цялата сложност на образите и събитията, предложена във видението, дава възможност за често взаимноотричащи се тълкувания, както се спомена. А те може да имат и важно практическо въздействие в съответния религиозен и културен контекст. Такъв случай е например разбирането на Този, Който е “сякаш Син човешки”, в преобладаващото множество в юдейската общност. Там Той се приема

като колективен образ, изобразяващ народа на Израил. При християните Той се разбира като образ на идващия Спасител Иисус Христос, Който основава Своето царство.

Разбираемо е, че когато се поставя въпроса за произхода на образа “Син човешки” — при условие, че съществуват различни мнения относно времето и мястото на произхода на цялата книга Даниил — една от първите трудности, с която учените се сблъскват, е тази за литературната цялост на глава 7. По отношение на нейното единство по произход са изказвани много съмнения.² Оспорващите нейното изначално единство учени предполагат наличието на различни извори. Същевременно предположенията, че тя е съставена от няколко литературни извора, основателно се оспорват от други учени. Така напр. както J. Emerton³ тъй и E. Young⁴ защитават нейното единство. E. Young смята, че въобще не могат да бъдат открити четири основни източника за образа “Син човешки”.⁵

За по-детайлно навлизане в проблематиката е от особено значение да се поставят първите проблеми, с които се сблъскват изследователите при анализ на текста в гл. 7 относно неговата цялост, неговия произход и състав. Както вече се спомена, поради това, че интегритетът на гл. 7 често пъти е поставян под съмнение, по него се изказват различни предположения. Основното място заема въпросът за произхода на текстовия материал в главата. Следователно в зависимост от отношението и подхода към единството на главата са и резултатите и изводите на отделните учени. За съжаление самите аргументи за доказване на единството или неединството на главата, а оттам за произхода на материала обаче са много несигурни. Така че при вземане на отправната точка субективният момент надделява в повечето случаи над обективния. Макар че в миналото голяма част от библеистите защитават единството на главата от средата на нашия век това единство силно се поставя под съмнение от мнозина. В това отношение е прав H. Rowley, който твърди, че през последните години малко са учените, представители на критическия метод, които поддържат единството на книга Даниил, а оттам и единството на гл. 7.⁶ Защитниците на единството на текста на кн. Даниил се основават на една убедителна теза за връзката между II и VII глави на кн. Даниил. Тази връзка, която за много библеисти е очевидна, фактически подказва и аргументирано утвърждава единството на книгата. Но H. Ginsberg смята, че между тези две глави не може да съществува единство, защото гл. II има повече общ характер и засяга преди всичко световното царство докато гл. VII е насочена специално към Израил, който се олицетворява със светиите на Всевишния. Поради това H. Ginsberg твърди, че материалът от гл. II е създаден преди времето на Антиох Епифан. Гл. VII, която борави с по-конкретни факти, е от времето на Епифан. Той прави този извод на основата на граматически анализ. Неговата цел е да докаже, че появата на единадесетия рог, който се предполага, че символизира Епифан, се появява около времето на самото му царуване, тоест този текст е допълнителен и е вмъкнат по-късно от друг редактор.

За да се придобие поне малка представа относно цялата тази научна спекулация ще бъде изложен накратко аргументираният отпор, който привържениците на единството на гл. 7 дават. Така например, един от тях, E. J. Young, смята, че твърдението на H. Ginsberg относно интерполатора са трудно защитими. В тезата на H. Ginsberg има вътрешни противоречия. На основата на лингвистичен анализ той твърди, че стих 8 е вмъкнат. От това следва, че не само този стих, но и всички позовавания на единадесетия рог също са вмъкнати. H. Ginsberg твърди, че мястото, което се позовава на единадесетия рог, 24 б, е вмъкнато от интерполатор.⁷ Анализирайки неговото предположение E. Young поставя под съмнение компетентността на предполагаемия интерполатор. “Ако той е забравил да спомене единадесетия рог когато той споменава десетте царе — според твърдението на H. Ginsberg предполагаемия Антиох Епифан /който е бил в това време толкова важен/- тогава явно е бил човек, некомпетентен в своята работа”.⁸

Една друга от основните слабости на твърдението на Н. Ginsberg е посочена от Н. Rowly. Той смята, че при всички случаи е много трудно да се възприеме твърдението на Н. Ginsberg, че кратко време след като е съставен материала на гл. 7, по времето на Антиох Епифан, той е бил преработван отново, за да се представи Антиох като единадесетия рог. От друга страна Н. Rowly смята, че ако интерполаторът е трябвало да прекроява смисъла на главата то той би го направил много по-ясно и отчетливо. А при сегашното състояние на текста този нов предполагаем смисъл само е загатнат. От друга страна, предвид политическото място, мощта и влиянието, което имат и което заемат това царство и неговия цар Антиох, би било трудно да се допусне, че Антиох е символизиран от този малък единадесети рог когато бива сравняван с другите съвременни нему царе.⁹

Още аргументи “за” и “против” единството на главата са от друг характер. Те се откриват на литературна основа. Така например някои посочват като основание за неприемане единството на текста факта, че “част от главата е от гладка проза, но описанието на съда (9-10), откъсът за Този, Който е сякаш Син човешки (13-14) и тълкуванието на цялото видение (23-27) са в ритмичен стил. Това може би сочи, че няма единство /в текста, б. Д. П./ и води до теорията за интерполация в първоначално прост разказ”.¹⁰ Така поставени нещата могат да доведат до лесния извод, че видението за божествения Съдия, за Този, Който е сякаш Син човешки, Който идва при Стария по дни и получава от Него властта над света няма нищо общо с видението за четирите звяра. Но леснотата при постигането на този извод заблуждава. Самата промяна на стила в главата още не е достатъчно основание да се потвърди твърдението. Защото тази смяна на стила може би е стил на самия автор на книгата. И както уместно отбелязва Norman Porfeous “Един човек с въображение и художествен усет, както е показано от изключителното въздействие, което неговата книга има в развитието на мисълта, издава, не само тук, но и навсякъде в книгата, определена сложност в композицията, която може да се разглежда като черта на неговия стил като писател. Колкото и определено неудобни за преход да са те в гл. VII, ако се раздели главата на части, както се предлага от някои, тогава ще се разруши контраста, който със сигурност е преследван между символизма на зверовете и символизма на фигурата на Този, Който е сякаш Син човешки и като краен резултат ще остави при тълкуването “светиите на Всевишния” (27) без никакъв съответстващ символ във видението”.¹¹

2. Теория за колективно значение на образа.

Един от основните въпроси, върху които библеистите водят дълъг спор е: какво значение има този образ в кн. Даниил гл. 7:13 — дали е колективен или индивидуален образ. Това е особено важно предвид на резултатите от тълкуването, които биха се получили и значението им за други места в Свещ. Писание. Същото важи и за апокрифната литература, която съдържа този образ и дава важни свидетелства за изясняване на генезиса на образа, какъвто е случаят с 1 кн. Енох например. Тези свидетелства са особено важни днес, защото резултатите от изследванията служат като основа за изграждане на богословските предпоставки, върху които се гради едно или друго богословско мнение. Така например някои представители на крайната протестантска критика стоят близо до юдейския подход към решаване на проблема. Те виждат в образа колективен символ, изобразяващ израилския народ. Представителите на умерената протестантска критика, римокатолическата библеистика и православните библеисти, в преобладаващата си част, на основата на Свещ. Предание и църковната традиция, разглеждат образа не като събирателен, но като изобразяващ отделно лице, личност.

Въпросът за колективното или индивидуално значение на образа предизвиква интересен научен спор между J. Emerton и T. Manson. В този спор се засягат много основоположни предпоставки относно произхода, развитието, разпространението, а по такъв начин и значението на образа. J. Emerton оспорва твърдението на T.

Manson, че образът се колебае между индивидуален и колективен.¹² В тази връзка обаче, заслужава да се обърне малко по-голямо внимание на идеите, развити от Т. Manson, като една цялостна концепция. Те предизвикват резонанс сред научните среди и до днес.¹³ Основанията за поставяне на въпроса по такъв начин от страна на Т. Manson — индивидуално и колективно измерение на образа — са породени от спора му със Е. Sjoberg, който твърди, че Синът човешки в 1 Енох има значение на предсветовно божествено същество — “същество, което е малко по-ниско от Бога и малко по-високо от ангелите”.¹⁴ Като развива тази идея обаче Т. Manson допуска, че единствената възможност да се примирят индивидуалният и колективният образ е да “се признае, че предсветовният Син човешки в Енох е... една идея в ума на Бога”.¹⁵ За обосноваване на своето твърдение Т. Manson търси и намира съответни паралели в Притчите където се говори както за “Избрания”, така и за “избраните”. Те имат много общи качества и споделят обща съдба.¹⁶ Следствие от това той открива в груповото начало в концепцията за верните на Яхве, тоест “Израил в самия Израил”, “Остатъка”.¹⁷ Индивидуалното изграждане на образа намира израз в две личности. Едната е самият Енох, който въплъщава идеята за Сина човешки — ядрото на групата на избраните и верните. Втората личност е тази на Месия, Който накрая дава окончателно оправдание на верните. Интересен е по-нататъшният ход на мисълта на Т. Manson, който открива подобни паралели и в Ст. Завет. Той се спира на Ис. 41:8 там... “А ти Израилю, рабе Мой, Иакове, когото аз избрах, семе на Авраама, Моя приятел... аз те избрах и не ще те отхвърля”. Тук Т. Manson вижда припокриване между Авраам и Израил. Израил е сякаш тяло на Авраам. Отново той съотнася и съвместява груповата и индивидуална идея на образа. Това твърдение трудно може да се приеме, защото тук има съвсем явна метонимия. В Пс. 88 той твърди, че се наблюдава същата идея където в ст. 4 се казва: “аз поставих завет с Моя избраник, клех се на Моя раб Давида”. Като се движи в същата посока на разсъждение Т. Manson стига до Новия Завет. В подкрепа на своята теза той използва Евр. 7:1-10, където става дума за плащането на десетък от Авраам на Мелхиседек. Там Авраам представя левитското служение, което един ден ще произлезе от него. Тук, според теорията на Т. Manson, личи ясна връзка между груповото начало и ядрото, първооснователя.

Както беше споменато още в началото на това изследване основополагащият интерес към образа “Син човешки” се корени в отношението му към Иисус Христос. Затова и крайната библейска критика отначало съвсем неуверено, а днес съвсем пряко поставя този въпрос. Решаването на въпроса за мястото и значението на образа в старозаветната литература и особено в Дан. 7: 13-14 би имало сериозно значение и за новозаветното тълкуване. Затова неизбежно и разсъжденията на Т. Manson, в светлината на мястото и значението на образа, имат за цел да разкрият генезиса на отношенията между Църквата и Иисус Христос. Според Т. Manson в тези отношения груповото и индивидуалното начало се очертават съвсем ясно. Той се основава на Евр. 1:4 където се подчертава, че Църквата е избрана в Христа “преди свят да се създаде”. “В тези случаи, обобщава Т. Manson, има индивидуално представяне на едно общество, което още не съществува като такова общество, каквото ще бъде когато стане — може да се мисли като продължение на Неговата /на Иисус Христос, б. Д. П./ личност”. Това твърдение само по себе си е интересно, но навлиза в сферите на новозаветното тълкуване и съответната богословска аргументация.

Като развива по-нататък своята теза за колебливия характер на образа на Сина човешки Т. Manson свързва термина с използването му от Иисус Христос. Той прави паралели между светите¹⁸ на Всевишния в Дан. 7 като общество, което може да се съвмести с индивидуалните ученици на Иисус Христос — като едно единно съставно цяло. “Отново трябва да сме готови да открием, пише Т. Manson, че това съставно цяло е въплътено *par excellence* в самия Иисус по такъв начин, че Неговите последователи, които заедно с Него съставят Сина човешки като група, може да се мисли като продължение на Неговата личност, или както по-късно Павел

казва: “членове на Неговото тяло”. И аз мисля, продължава Т. Manson, че всички автентични примери на употреба на термина “Син човешки” в синоптичните евангелия, ще трябва да се тълкуват по такъв начин”.¹⁹

Като обобщава развитите идеи за Сина човешки в евангелията Т. Manson свързва непосредствено Даниил 7 с Иисус Христос. Според него Синът човешки на Даниил представя верните на Всевишния и тяхната цел да наследят Царството. Това са най-популярните надежди на избрания народ, които се свързват с династията на Давид. “Светиите на Всевишния са актуализация в историята на израилския идеал”.²⁰ По времето на Иисус Христос обаче се появява напрежение между Него и Неговите съвременници относно тълкуването на този идеал, относно Царството. Съвременниците на Иисус Христос са склонни да тълкуват това Царство най-вече в национален, политически и икономически план. Основното, което се предлага в това разбиране е, че Иисус като Месия /Христос/ трябва да бъде служител на Бога. Израил олицетворява груповото начало в лицето на Месия, Иисус като Месия, въплъщава израилската идея, въплъщава Израил.²¹ В цялата тази схема основната роля се пада на Старият по дни у Даниил, Господа на духовете у 1 кн. Енох, тоест Бог-Отец, Който дава Царството като дар и така се осъществява земния идеал на Израил.

Някои учени са склонни да виждат в “Сина човешки” на прор. Даниил символично представяне на верните на Всевишния. Подобно на Т. Manson те са склонни да приемат както у Даниил, така и в Притчите (1 Енох) и в 3 Езра разрешение на въпроса посредством обяснението, че “Син човешки” е “сборна, съставна, групова, корпоративна личност”. Според това разбиране Синът човешки представлява от една страна манифестация на Божието царство на земята чрез народ, цялостно предан на своя небесен Цар и, от друга страна, водача, или идеалният представител на идващото Царство.²²

Интересни по-нататък са последните разсъждения, развивани от някои библеисти. В по-голямата си част те се придържат към мнението, че образът на Сина човешки е “символ или шифър”²³ за разбиране на израза “народа на светиите на Всевишния” (Дан. 7:27). Както отбелязва М. Власк точно тук обаче между тях има разделение: как да се разбира “Израил”? В тази връзка той сочи интересната теория на Joseph Correns. Тя сякаш е далечен отглас и в някаква степен модификация и възраждане на възгледа на Т. Manson. Според тази теория J. Correns се опитва да избегне противопоставянето на двете разбираня за “светиите” — едното, което предполага навсякъде в Ст. Завет, че това са ангелски същества, и другото — което предполага земни хора: или свещенството или “верните израилтяни”. Като разглежда въпроса поставен по такъв начин J. Correns се опитва да примири двата възгледа. Неговата идея е, че символът “Син човешки” е разбран от автора на Даниил с двете значения: на идващото царстване на ангелски същества и същевременно на юдеи, възродени чрез преследването и страданията. Тяхното съвместно управление не се противопоставя едно на друго, но се взаимодопълва.²⁴ Макар че с това тълкуване много малко екзегети ще се съгласят, смята М. Власк, то съдържа в себе си интересната идея за преобразуването на Израил, тоест на светиите, на верните в Последния ден. Те така стават като ангелите. Царството се дава на ангелите-архонти на Израил. В този ход на мислите М. Власк открива в образа на “Сина човешки” надчовешко, свръхчовешко измерение.²⁵

В тази светлина обаче заслужават внимание последните мнения на J. Correns и на М. Власк. Те сами по себе си представляват чисто хипотетични допускания, които нямат никаква фактологическа основа. Като мнения обаче те заслужават да бъдат разгледани. По отношение на екзегезата на “Израил” като символ на “Син човешки”, според тях, има две възможности:

1) Да се приеме, че в древността, още по времето на написването и влизането в свещ. сборник на кн. Даниил е съществувала идея за прераждане и преобразяване на юдейския народ до състояние да бъде наравно с ангелите и заедно

с тях да царства в Царството Божие. Основания за подобна идея поне до сега никъде не са аргументирано доказани или открити. Ако се допусне обаче, че е имало такива идеи в тогавашния юдаизъм, то те могат да бъдат разбирани по два начина:

а) идеята за прераждане, за трансформация е съществувала в древния юдаизъм и следователно това, което откриваме в евангелията не е нищо ново. В евангелията обаче такива очаквания не се откриват. Напротив, когато Иисус Христос беседва с Никодим и му говори за ново раждане Никодим остава съвсем изненадан (Иоан гл. 3);

б) ако е съществувало такова разбиране, то юдаизмът в лицето на тогавашните законници и равини не го е зачитал; а това виждане за едновременно ангелско и човешко царстване, приписвано на символическия образ “Син човешки” в кн. Даниил, впоследствие щяло да бъде развито и детайлизирано в другата юдейска литература.

2) Образът има друго значение. Всичко това обаче не може да се потвърди. Затова тези автори днес приписват на образа характеристики, които той няма. Те му придават друго съдържание, друго значение. Те му приписват качества, които са богословски предпоставки, изградени върху евангелската екзегеза за преобразяването, кръщението, възкресението. Но това се отнася в Евангелието до Иисус Христос и Неговите последователи, а не до колективната фигура на “Израил”, представяна символически в образа на “Сина човешки”.

Несъстоятелността на различните мнения относно възгледа за колективното значение на образ може да се открие *първо*, във факта, че основният проблем, с който се сблъсква постановката на Т. Manson, а и на тези които се придържат към неговия или близък до неговия възглед е, че се излиза от реалния контекст, който текстът в Дан. 7 и 1 Енох носят. Този възглед се основава на богословски предпоставки, които фактически пречат на егзегетическия анализ /и е в противоречие със самата методология на библейската критика, от която той произхожда и която изисква да не се обвързва с богословски предпоставки/.

Второ, теорията на Т. Manson е опит изкуствено да се примирят двата възгледа — единият за образа на Сина човешки като обобщаваща, съставна личност, нещо като еманация на юдейския народ /свещения остатък от Израил/ и другият за Сина човешки като Месия, като личност с исторически характеристики, заемаща конкретни измерения във времето и пространството.

Трето, в богословската интерпретация на Т. Manson ясно проличава половинчатия, компромисния подход, който той използва. Несигурната основа подвежда относно изясняването на образа на Сина човешки. Именно поради това той вмества царството Божие в историческия процес. “Неговата актуализация /тоест на Царството Божие, б. Д. П./ в историята е откровение на божествената сила”, както сам Т. Manson казва.²⁶

Четвърто, получава се така, че Иисус Христос като приема титлата Син човешки изпълва юдейските очаквания. Израилският идеал, според Т. Manson, се изпълва в Него съгласно Тора, в месиаанското служение, което е откровение на божествената мъдрост. “Така Павел може да говори за Иисус като сила и мъдрост Божи, защото в Него силата и мъдростта Божи са актуализирани. Чрез Него Царството Божие идва в Израил и даденият от Бога на Израил идеал е осъществен”.²⁷

Пето, такава една богословска интерпретация поставя знак за равенство между очакванията на Израил и това, което Иисус Христос като Син човешки носи. Фактът, че очакванията на Израил са коренно противоположни личи и от разпъването Му на Кръста. Учението на Спасителя радикално противоречи на очакванията на тогавашния юдаизъм за окончателно покоряване на света чрез земна власт, дадена от Бога в определен есхатологически момент.

Шесто, идеята да се приема Израил като символ на Сина човешки не е убедителна. Образът няма това съдържание и значение, което някои изследователи, както J. Correns и M. Black например, му дават. Ясно се открива обратната връзка

— влиянието на евангелския Иисус Христос върху обяснението на образа на Сина човешки. Колективното значение, което се опитват да му предадат, корпоративният характер на образа нямат нищо общо с евангелското разбиране за Иисус Христос. Иисус Христос съдържа в Себе Си цялото човечество като Богочовек, но не като някакъв сборен корпоративен принцип. Той носи в Себе Си човечеството като естество, като пълнота. Той е реално, исторически, действително роден Човек, личност, носеща в Себе Си пълнотата на Божеството и пълнотата на човешкото естество едновременно.

3. Теория за образа като индивид.

Основанията, че образът на Сина човешки изобразява отделна личност лице, се споделят от мнозинството библеисти. За това спомага очевидността на аргументацията. Другото мнение е просто насилие над текста и над съдържанието. Напълно основателна е аргументацията на James Muilenburg относно становището на такива учени: “Най-разпространеното тълкуване днес е, че Синът човешки символизира юдейския народ. Но това тълкуване се разглежда от повечето библеисти, дори и от тези, които го приемат, като изключително хипотетично, тъй като липсват напълно определени свидетелства, които да го потвърждават или някои други тълкувания на откъса и на фигурата в него. Това тълкуване представя, разбира се, пълно отричане на есхатологическото тълкуване, общоприето в юдейските неканонически писания от късния втори и първи векове преди Христа, особено в 1 Енох и 3 Езра, а също в Новия Завет, където Синът човешки е Месия”.²⁸ Също така J. Morgenstern, като се движи в границите на своята хипотеза, е категоричен в своите изводи и категорично отрича корпоративния или съставния образ на Сина човешки. Според него “ние трябва напълно да отречем тълкуването на тези два стиха съдържащи в себе си образа на “подобния на Сина човешки”, че е юдейския народ”.²⁹

Големият залог за изясняването дали фигурата на Сина човешки е корпоративен, събирателен образ или представлява личност е преди всичко установяването на основното: Той Месия ли е или не. В това отношение библеистичните изследвания имат още по-голям обем и включително по-радикална форма. Така например Pierson Parker е готов да отстрани всяка месуанска идея в образа, дори и в Новия Завет. На основата на старозаветната традиция и неговото тълкуване на ключови места в Ст. Завет той смята, че може да защити тезата, че “Синът човешки, както е използван от Иисус и Неговите предшественици въобще не носи никакви месуански изводи”.³⁰

Основанията за тези твърдения на този библеист са, че в Ст. Завет изразът “син човешки” се ползва най-вече в поезията като паралел на “човек” въобще. За целта той сочи откъси от Ис. 51:12; 56:2; Пс. 8:4; 79:18; 143:3, които за него са от особено значение, тъй като смята, че Иисус Христос явно много често се позовава на тези книги. Иисус често е цитирал Ис. 56 в Марк 11:17 и Пс. 8 в Мат. 21:16. За P. Parker “Трудно може да се постави под съмнение, че Неговата /на Иисус Христос, ск. м. ДП/ употреба на тези фрази е повлияно от тези откъси. Във всеки от тях думите са поетичен израз за “човек” или “човечество” без да имат каквото и да е месуанско значение”.³¹ Втора група, която P. Parker отличава, е свързана с индивиди. Това са обръщенията на Бога към отделна личност. Такива са многобройните случаи в кн. Иезекиил и в Дан. 18:7. За него е озадачаващо, че от почти всички такива изрази и обръщения в Ст. Завет, също и в случаите когато се използва мн. число, само в кн. Дан. 7:13 се открива месуанска фигура. P. Parker допуска, че този пасаж би могъл да има месуанско значение, но неговите аргументи против са, че “изразът сам по себе си е напълно описателен и не е титла въобще; той показва, че фигурата изглежда на човек и че тя няма никакво друго значение”.³²

За да защити твърдението си P. Parker се обръща и към 1 кн. Енох. Там той също не може да открие месуанско значение. “Аз смятам, казва той, че има недоразумение при използването на езика в Енох. Тук, както навсякъде на друго място, “Син човешки” е използван описателно или местоименно и в съвсем

обикновено значение. Изразът означава “човек” или “личност” и не е повече месиански отколкото която и да е друга дума, сложена на негово място”.³³

За да защити своето твърдение Р. Parker търси още и лингвистични паралели. Според него употребеният израз “син човешки”, позовавайки се на интерпретацията на R. H. Charles, има три разновидности в етиопския текст на 1 Енох. Това от своя страна дава основания за съмнение относно тълкуване на думите като титла. Друго основание за това твърдение е, че Месия не е обозначен окончателно като “Син човешки”, тоест не Му е дадена такава титла както е при Праведния, Избрания, които са чисто месианистически.

Изцяло радикалната си позиция относно месианското значение на израза Р. Parker заема, когато го разглежда във връзка с Иисус Христос. Според него никъде не е сигурно, че този израз се отнася точно до Иисус Христос. Дори в отделните случаи, когато се споменава израза, има малко есхатология и въобще липсва апокалиптика. Своята кулминация относно немесианското значение на образа Р. Parker достига, когато допуска само три текста с месианско значение, които се откриват в евангелията: Марк 13:26; 14:62; Мат. 24:30. Но тъй като тези три места според Р. Parker не били автентични, то ясно е, че в Свещ. Писание въобще няма никакви месиански изрази, свързани с образа на Сина човешки.

Разбираемо е, че такъв възглед трудно издържа дори и елементарна критика. Един само пример е достатъчен да покаже, че този подход е по-скоро ненаучен, защото той защитава предварително избрана теза. Така обективният подход, за който изцяло претендира критическият метод, напълно липсва. Когато Р. Parker се опитва да прави анализ на етиопската версия на израза от 1 Енох през С. Charles, той не обръща никакво внимание на същия израз в етиопския превод на Библията. Латинизираният вариант на изразите, които той ползва, трудно биха били съответствали на етиопското им значение в етиопската библия от където разбира се, е по-основателно да се вземе и утвърждава значението на образа.

Така напр. *filius viri* и *filius prolis matris viventium* (син на потомството на майката на тези, които /ще/ живеят) се употребяват по един начин в 1 Енох и различен в етиопската библия като цяло и в кн. Даниил в частност. В 1 Енох те се отнасят както към образа на Сина човешки, така и към самия Енох. В тази връзка е интересно да се проследи анализът, който прави Schmidt. : “Етиопската библия предава израза “син човешки” с *waldg szb'e*, *waldg b'?'so*, *'?gu?lg'emgheya*. От тези термини е вероятно *waldg szb'e* да е оригиналният. Тъй като *szb'e* е колективно и действително множествено число то *waldg szb'e* точно отговаря на *br'n□*. *Waldg b'?'so* = *filius viri* съответства на *br'gbr'*, но както и *gbr'*, *b'?'so* също се използва за “човек”, *der Mensch*... Не е възможно да се реши дали изразът *'eguglg'emgheya* = *proles matris viri* съотнесен до Ева е оригинален или има юдейски или християнски произход, или се имало предвид някоя друга майка, човешка или божествена. Често е придавано колективно значение на *ns Днищрпй ns хснЯ ф^{ТМН} Внищюрщн bnj'n□*. *Waldg'emguglg'emgheya*, “син от потомството от майката на живеещите” е вероятно християнски термин, образуван върху същия образ и поради същата причина както *brh dbrn□*. Той е използван изключително за } *хсът фпџ Внищюрпх* в Новия Завет и е реминисценция или тълкуване, намерили своето място в откъсите, които имат само *хсът Внищюрпх* както е в Иоан 5:27, Евр. 2:6; Откр. 1:13; 14:14 и също Пс. 79:18; Дан. 7:13, Езек. 2:1 и в цялата книга и в 1 Енох 37-71 и нам.”.³⁴

В това отношение е необходимо да се наблегне и на някои най-нови изследвания. Така напр. J. Collins упорито отстоява неколективния характер на фигурата на Син човешки.³⁵ Независимо че приема фигурата евентуално за архангел Михаил, той категорично се обявява против нея като колективен символ. Според него разискванията по изворовия юдейски материал от първи век потвърждават тази теза, макар и да не я предопределят.³⁶

4. Месианско значение на образа.

За да може да се стигне до определена яснота по въпроса, дали образът на Сина човешки в кн. Даниил има месианско значение е нужно да се кажат поне няколко

думи за Месия и месианската идея в древния Израил. Това е необходимо и поради факта, че образът на Сина човешки в кн. Даниил носи елемент на тайнственост, на трансцендентност³⁷, той сякаш прикрива определена истина, която в нужното време трябва да се разкрие. В това се заключава и неговият апокалиптически смисъл, който от своя страна има месиански и есхатологически характер. В антропологически смисъл в този израз се откриват едновременно две значения: *първо*, на човека в неговите земни измерения, като реално обитаващо земята същество, като синоним на “човек” (Пс. 79:18); означава член на човешкия род, син на човечеството, а оттам и със значение на “син на Адам”, тоест преходност (Ис. 51:12; Иов 25:6); означава понякога и греховното състояние на падналия човешки род (Пс. 13:2 и нат., Пс. 30:20), греха, който води до смърт (Пс. 88:48; 89:1) и поради това незначителността на човека пред Бога (Пс. 10:4)³⁸ и, *второ*, на човека в неговото тайнствено предназначение, в неговата загаденост, която ще стане идеална завършеност посредством очаквания месиански божествен акт с раждането, идването в света на Месия и основаване на Неговото царство.

Месия е централна фигура в Стария Завет. Представата за личността на Месия се изгражда постепенно и тя носи различни оттенъци в различни времена и в представите на различни библейски писатели. За израилтяните, а впоследствие и в юдаизма за Месия има едни очаквания и разбирания, а за християните и Църквата Христова, други. Би могло да се каже, че разбирането за очаквания Месия има ключово значение в събитията около живота на Исус Христос и основаването на Църквата.³⁹

Може да се каже също, че Месия и месианската идея са свързани много тясно с царската институция. Месия буквално означава “Помазаник” (евр. *מָשִׁיחַ*, гр. *Μεσσυχια*, от араб. *mashīh*). Помазаникът обикновено е царят, който трябвало да управлява от името на Бога, защото той е овластен от Бога. Поради това царят като “помазаник на Яхве” (1 Цар. 24:7; 2 Цар. 1:16) е “харизматична личност, избран и поставен от самия Господ”.⁴⁰ Като помазаници в историческото развитие на Израил са се приемали и първосвещениците, дори и патриарсите, които са смятани за пророци. За помазаници в периода преди Плена са били смятани преди всичко царете. След Плена, поради липса на цар на трона на Юда, помазаник е първосвещеникът.⁴¹ Основното, което може да се подчертае е, че “помазаникът е в отношения с Божия промисъл и има да изпълнява определени задачи съобразно него (срв. 1 Цар. 12:3, 5; 2 Цар. 22:51 и др.). Идеята за помазаника се поставя най-често във връзка с образа на Давид, което се основава на приведеното във 2 Цар. гл. 7 предсказание на прор. Натан”.⁴²

За разбиране на мястото на Сина човешки като Месия и месианизма изключително значение има есхатологическото значение на образа. Това се обуславя и от факта, че никъде другаде в древния свят не може да се открие месианската идея. Тя е изключително схващане на Стария Завет и поради това е трудно да се правят аналогии с представи от вярванията на околните народи. Затова източниците на произхода на образа на Месия трябва да се търсят преди всичко в старозаветната традиция.

Същевременно обаче се поставя въпроса дали месианската идея се свързва непременно с Месия. Има противоречиви мнения относно месианската надежда в Ст. Завет. Така напр. D. S. Russel смята, изхождайки от историческите свидетелства и политическата обстановка, че Месианската надежда не включва непременно “месианистична фигура”. В такива апокалиптични места като кн. Даниил, Книгата на юбилеите и 1 Енох 1-36, 91-104, където бъдещата надежда е забележителна, никъде не е посочена някаква такава фигура. Разбира се, това трудно би могло да бъде изненада, защото през персийския период надеждата за освободител от Давидовото коляно е изчезнала и изглежда е имало малка възможност за такова освобождаване. Човешките надежди са били свързани повече с намесата и царското управление на самия Бог, отколкото на някакво земно представителство, и пазенето на Неговия закон е основно средство за Неговото

игване.⁴³

Относно фигурата на Месия някои от съвременните библеисти изпадат в буквализъм и формализъм. Те търсят непосредствено, пряко свидетелство. Дори текстът да е достатъчно очевиден сам по себе си, щом думата “Месия” не е спомената мястото се поставя под съмнение като месуанско. Така напр. Е. Јепі пише: “В благословията на Яков над Юда (Бит. 49:8-12) върховенството на племето на Иуда, което исторически е осъществено с царстването на Давид, изглежда е гарантирано (8-10а). Обещанието: “докле не дойде $\square jlo$ и Нему ще се покоряват народите” ясно води до условията постигнати от Давид (“докле дойде...”) и сочи за нов месуански водач в нова ера на райско плодородие. За съжаление основната дума не може да бъде изтълкувана със сигурност... така че това дребно месуанско обещание, което вероятно произлиза от X век, остава доста неясно”.⁴⁴

В месуанската надежда се чувства постепенно оформяне и избистряне на представата за очакваното. Но в тълкуването и изясняването на различни библейски места винаги има спорни моменти доколко месуанската идея е автентична. Понякога, поради чисто рационалистически подход и анализ се поражда напрежение между съдържанието и формата на отделен текст. Формата често е голямо затруднение за библеистите, които като се позовават само на рационалистически предпоставки се опитват едва ли не да “пипнат”, да видят това, което е скрито зад текста. И, ако няма формално основание за определен извод, те са готови да оспорят или поставят под съмнение самото месуанско значение на текста. Проблемът със самите месуански места се поражда и от факта, че различните пророци в техните видения откриват различни страни както на Месия, така и на обстоятелствата около Него, а също така и на отделни Негови черти. Неизвестно защо някои библеисти съвсем схематизират образа като искат да го поставят в определена тясна рамка, за да бъде по-лесно определяем за тях.

Щом образът не влиза в тази рамка, тоест в една предварително изготвена схема, тогава вече не може да се говори за Месия или месински момент. Така напр. Е. Јепі не може да открие никакъв месуански елемент в образа на страдащия раб Господен в Ис. 53. “Дори страдащият раб Господен, казва той, със Своята пророческа и сотериологическа мисия не може да бъде разглеждан като месуански цар, защото, дори и да има определени царски черти... Той, както фигурата на Сина човешки, е синтезиран с фигурата на Месия едва в новозаветните времена в личността на Иисус”.⁴⁵

Трудно е развитието на идеята за Месия в Стария Завет да бъде систематизирана и проследена. Отделни представи за Месия “нерядко се преплитат, без да има систематизация, въпреки сотериологическото и есхатологическото значение на месуанизма. За Месия се говори във връзка с конкретната обстановка в даден момент”.⁴⁶ Същевременно, в развитието на идеята за Месия и месуанската надежда, които са свързани, не ще и съмнение — колкото и някои библеисти да се опитват изкуствено да ги разделят — се забелязват две основни направления. Тези направления, откривани в каноничната, неканоничната, а и в апокрифната литература — като корелираща и повлияна до голяма степен от каноничната — напълно удовлетворяват православната библеистика, защото те се покриват както с историческата, тоест фактическата действителност, така и със Свещ. Предание и с преданието на св. Църква.

Какво се има предвид? Преди всичко се забелязва как като червената нишка през целия Стар Завет преминава идеята за Божието откровение, което се разкрива пред древния Израил. Това Откровение е предавано, разбираемо и виждано само с езика, ума и очите на вярата. Рационално то не може да бъде постигнато до край. Именно поради това неговият истински смисъл е постигнат не толкова от представителите на официалната, институционализираната религиозна и обществена власт в древния Израил, а от представителите на тази част от народа, която е живеела според чистотата на своята вяра в Бога, според чистотата на сърцето си. Тази именно част от вярващия народ, която слушала гласа на пророците и

възприемала тяхната проповед със сърцето си, запазила истинското разбиране, вътрешното възприемане на Божието откровение. Това именно било *първото* направление.

Второто направление се развило като по-мощно и влиятелно сред израилското общество. То се изразявало още от самото начало в противопоставянето на Бога и неподчинението на Неговата воля (1 Цар. 8:5). То се свързва преди всичко със земната, светската власт и от там политическите очаквания на Израил и на неговите първенци. На това бил учен и народът от своите водачи. Затова и очакванията на израилтяните са за появата на “човешка фигура, която ще управлява едно земно царство с център Иерусалим, военен водач, който ще срази езичниците и ще ги накара да му служат под неговото иго... Тази същата надежда за военен Месия продължава и в християнската ера, както свидетелстват Новия Завет (Ср. Деян. 5:36; 21:38) и други писмени произведения (Ср. Antiquitates XX, V. I, VIII. 60.), които ясно сочат именно това”.⁴⁷ Така постепенно религиозните очаквания на Израил се отъждествили единствено с политическите му надежди. Настъпила подмяна на религиозните надежди с политически. Религиозната идея за Месия се свързвала изключително със земната власт, станала идея за построяване изключително на земното царство.

Ето защо това твърде политическо схващане влиза в известно напрежение с редица есхатологически очаквания. В него Месия, чрез своите божествени качества, носел на Израил земно величие, слава и доминация над другите народи. Очаквало се връщането на велики религиозни водачи и исторически личности, показали безпрекословно изповядване на израилевата вяра и послушание на Божията воля, като Илия например. Понякога Синът човешки е бил свеждан до една или няколко личности, които се запълват с месуанско съдържание: син на Давид (3 Ездр. 12:32; 13:3, 25 нат.); Енох в етиопската 1 кн. Енох 70 и нат.; Илия в Марк 9:12 и нат.⁴⁸ Тези очаквания намират своето оправдание в общата древна източна теократична традиция, заобикаляща древния Израил, където гържавната и светската власт се припокривали, където царят вмествявал божеството. В своята същност обаче израилската идея за Месия надхвърля тези представи поради богооткровения си характер. Затова тя се пази изключително ревниво, но само от отделни групи, от отделни общества като пророците и техните последователи, от тези, които очакват трансцендентен Спасител и като такъв Син човешки.⁴⁹ Очакванията обаче за политическа личност и политическо спасение в лицето на Месия доминирали в юдейското общество.

Днес в библеистиката се пише за давидистичен Месия, тоест за Месия, разбран според чисто земните очаквания, като потомък на цар Давид. Месуанските очаквания от една страна са “свързани с добре развит свят от идеи, които заобикалят историческото Давидово царстване”.⁵⁰ От друга страна религиозното узаконяване на тези очаквания се осъществява чрез пророчеството на прор. Натан (2 Цар. 7; 23:-17). Същевременно обаче месуанската надежда, свързана с рода на Давид, постепенно започва да се обвързва с есхатологически очаквания. Това се обяснява с обстоятелството, че страната постоянно страда от политически неблагоприятия. Така че надеждата вече е в есхатологическо време, тоест Бог, чрез Своя Месия, Помазаник в края ще предостави властта на Израил над всички земни народи. В тази връзка месуанските очаквания в Израил се покриват с фигурата на Сина човешки (макар и като национално разбрана политика). Затова не е случайно, че дяволът, когато изкушава Иисус Христос, иска да Го съблазни с властта над всички земни царства и богатствата им (Лука 4:5), със земната власт. Явно тъкмо поради това тази е била доминиращата мисъл на тогавашното юдейско общество.

Една от причините за появата на тези две направления, за този двойствен подход към представата за бъдещия Месия и месуанските очаквания се корени в “проникването на апокалиптичния дуализъм с неговото разделение между този свят и света отвъд, сегашния и бъдещия век, имащ голямо влияние върху месуанската

надежда. Фигурата на Сина човешки (Дан. 7; Енох 37-71; 3 Ездра; 2 Варух) е преди всичко в съгласие с универсалните тенденции за разбиране на другия свят — за предсъществуващо, небесно ангелско същество, което в края на времето ще се появи от страната на Бога като съдия на света. В контраст на това, Месия, роден по линията на Давид, който по времето на спасението ще води народа на Израил към властта и ще го управлява безпогрешно, винаги остава повече светско, националистическо обяснение. Но двете концепции си влияят една на друга по много начини”.⁵¹ Често пъти взаимните влияния така са преплетени, така разменят свои основни характеристики, че е трудно да се отдели определено кое направление преобладава.

Същевременно, подхранван от тези две разбираня, в образа се открива дуализъм, коренът на който лежи в почвата на апокалиптичния жанр, апокалиптичното виждане за света. Синът човешки е различен от синовете Божи. Синовете Божи са небесни същества, които могат да влизат във връзка със синовете човешки. В зависимост от това дали синовете Божи са паднали, те могат да подведат и синовете човешки към грях (Ср. Бит. 6:2, 4) или, ако са изпълнители на Божията воля, да ги пазят (Дан. 3:25). Макар че този дуализъм е смекчен в еврейската мисъл — той не е така краен, не е метафизичен, както персийския, от който апокалиптиката се заражда и черпи своите идеи⁵² — той оставя своя отпечатък в еврейската старозаветна система в разбирането за последната ѝ фаза за света. Често пъти, особено в премъдростната литература, се усеща чувството на фатализъм. Едва ли не човекът е подвластен на силата на злото, животът на човека е едва ли не предопределен от дуализма, от съществуването му на земята, където злото неотменно царства. Поради това е голямо разстоянието между синовете човешки и синовете Божи. Тази дистанция не може да бъде заличена на земята. Възможно е тя да се заличи едва след крайната победа на доброто над злото, на Бога над Сатаната. В това отношение апокалиптиката се различава от други идеи в Ст. Завет като месуанизъм, пророчество, очакването на царството Божие.⁵³ Едва в Новия Завет това напрежение между небесния и земния свят е премахнато в лицето на Иисус Христос, Който е едновременно Син Божи, Син човешки и Месия.⁵⁴ Едва в християнското мислене дуалистичното отношение към света се преодолява чрез единството на личността на Иисус Христос, а оттам се преодолява и дуалистичността на образа на Сина човешки.

С оглед сложността и многообразността на процесите, водещи към оформяне на образа, особено интересен е генезисът на това разбиране за очаквания Месия: как в месуанските очаквания религиозното изпълнение на Божието обещание непременно се обвързва с политически очаквания; как става трансформацията и взаимозамяната на представи за земното устройство на света с религиозните очаквания.

В това отношение може да се разгледа особеното място, което заема личността на царя и ролята, която тя играе в общественя и религиозен живот на израилското общество. Докато за езическия свят царят и божеството са почти тъждествени, то за Израил, за израилската религия царската власт никога не заема изключително място. Това се обуславя от факта на божественото Откровение, което учи за грехопадението. Това учение липсва в езическия свят. Там има само смътни спомени за този факт. Идеята, че човекът е съгрешил поставя голямо разстояние между човека и Бога. Затова царят е също обикновен човек, смъртен, който не е божество. Той придобива своята власт само и единствено посредством Божието благоволение. “За разлика от монархическата традиция за обожествяване на царя в извънбиблейския древен свят (Египет, Асирия, Вавилон и Персия) Старият Завет е рязко против всяко приписване на божествени черти на земния цар. В библейска светлина царят се откроява като харизматик. Той е личност, одарена свихе с духовни дарове и привилегировано положение като заместник и представител на Яхве на земята”.⁵⁵ Това разбиране от своя страна прави възможно едно дистанциране на образите на царя и Месия. Царят и Месия не съвпадат,

независимо че Месия се очаква като Цар и Спасител. Идеалът за земен цар не се покрива с този на Месия. Именно като божествен Помазаник /Месия/, като цар Месия ще осъществи последният идеал — прякото Божие управление на света; тогава на земята ще възтържествува Божието царство и на Израил ще бъдат подчинени всички народи.⁵⁶ Тази черта на очаквания Месия определя Неговото място в края на историята. Поради това Той е и есхатологическа личност. Неговото идване има есхатологически измерения.

Месианските очаквания обаче, свързани с чисто политически очаквания, са белязани с конкретни измерения и събития в историята. В късната апокрифна литература тези идеи приемат още по-ясен вид. В Сибилините книги 5:414-433 “се описва работата на политически, царски Месия, който става отново много важен в след новозаветния период. Но когато той е наричан ВнЮс мбкбсЯфзм — и се казва, че е слязъл от небето п□сбнЯщн нюфщн (5:414, cf. 3: 286 п□сбнйпт), това със сигурност отразява очакванията за Сина човешки”.⁵⁷ Известно е например как раби Акиба обявява Симон бар Кохба /Сина на звездата/, за звездата от Иаков, т.е. от Израила (Чис. 24:17), за Месия.⁵⁸

Особено интересен е тук моментът когато религиозната идея е впрезната да обслужва политическата. Месия ще дойде да царства в своя народ като му предаде цялата власт над останалите народи. Ясно личи остатъкът от древното племенно мислене, привнесеното отвън езическо влияние, езическото разбиране за племенния бог, който дава всичко на своето племе, което изпълнява волята му. Тук има ясно разминаване между универсалността на Единия Бог на старозаветното Откровение и тълкуването относно Него в тясно националистически, политически план — Откровението е впрезнато да обслужва временните, чисто земни очаквания на израилския народ за господство над света.

Впоследствие обаче, поради историческата реалност — националните и политически катастрофи на древния Израил, на тези земни очаквания се придава силно религиозен характер. Тъй като е съвсем очевидно от реалността, че те не могат да се осъществят с политически средства и с усилията на израилския народ, те се поставят в есхатологически план. Месианската идея и очаквания по такъв начин придобиват изцяло есхатологически измерения. Тези месиански очаквания се изразяват посредством апокалиптичния жанр, използван и в кн. Даниил и впоследствие доразвит и разгърнат в юдейската междузаветна литература. Същевременно обаче трябва да се има предвид, че не може да се даде еднозначен отговор относно началото когато започва очакването на есхатологичен Месия. Според проф. протопр. Н. Шиваров причината за това е в “различното разбиране на самия термин “есхатология”. Въпреки това пророческата и апокалиптичната есхатология дават възможност “да се съзрат и най-ранните спомени за очакването на есхатологически Месия в рамките на пророческия жанр”. Същевременно “отъждествяването на есхатологията само като елемент от апокалиптиката стеснява хоризонта на есхатологията и като я отнася за края на историческия процес фактически отхвърля като есхатологични предричанията и очакванията на един определен край вътре в него”.⁵⁹ Въпреки напрегнатото очакване за идване на Месия в границите на развиващата се история, то в лицето на Сина човешки Той се очаква в края на историята, а не в исторически предопределения процес.

Много важен елемент от подхода към въпроса е да се има предвид и какво е било разбирането на образа по времето когато той е бил в начална употреба в юдаизма и неговото развитие.. Става въпрос не за съвременните спекулации, а за свидетелствата от това време. Според James A. Montgomery “Трябва да се приеме, че най-ранното тълкуване на “Син човешки” е месианистическо... Без съмнение това е първоначалното юдейско разбиране на думите на Господа по време на Неговия процес (Марк 14:62).⁶⁰ Месианско разбиране на образа се открива и след възникване на християнството. От твърдението на раби Акиба (първата третина на II в. сл. Хр.), че тронове в ст. 10 са предназначени за Бога и за Давид (Sanh. 3:86) се прави извода, че неговото тълкуване има месиански характер. Според

учението на Joshua ben Levi (ок. 250 г. сл. Хр.) ако Израил заслужи идването на Месия то Той ще дойде с небесни облаци, според Дан. 7 или, в противен случай, яздейки на осле, според Зах. 9:9 (Sanh. 9:8a). Това тълкуване се възприема от почти всички юдейски общини впоследствие.⁶¹

Есхатологическите очаквания в тази епоха обаче вземат различна окраска. В зависимост от тях се гледат и отделните представи за Месия като фигура, като действие и проява в историческия процес. Този факт затруднява съвременното богословско осмисляне. Предвид на неяснотите в тълкуването на отделни места в Стария Завет, които имат месуански характер, се развиват различни тези сред библеистите. Поради същата причина са налице неясноти и преплитане на идеи в текстове от междузаветната литература относно образа на Сина човешки. В отделни извори той носи определено и ясно месуанско значение. Това особено добре личи в Притчите на 1 кн. Енох. Затова си заслужава да се обърне малко повече внимание на месуанските идеи, заложили в тях. Там Синът човешки е фигура, която придобива трансцендентен характер, която не е така традиционна за израилските бъдещи очаквания.⁶² Той е представен като свръхестествено ангелско същество, което има специални отношения с Бога. Както предполага S. E. Johnson: “изглежда е по-добре да се предположи, че Син човешки на кн. Даниил снабдява автора на кн. 1. Енох с основната картина и, че 1 Енох тогава променя Сина човешки от символ в действително същество, което има характеристиките на Първия човек”.⁶³ Той същевременно е и представител на избраните, тоест на Израил, а в по-широк план — на човека. Синът човешки е представител на светите на Всевишния. Той е избран преди създаването на света. Затова в Него обитава мъдростта (46:3; 49:3). Той държи божествените тайни на света (62:6) и само Той е способен да ги разкрие. Но най-голямата тайна е Той самият — Синът човешки, тайната на Когото ще бъде разкрита (48:6 и нат.). Елемент от тази тайна е, че Той ще седи отгясно на Божия трон и ще съди едновременно и ангелите и хората. В своето управление Той ще бъде светлина за езичниците.⁶⁴ Тук проличава едното от направленията — именно разбирането на Месия в по-възвишен план, по-одухотворен и универсален. Тази идея, заложила още у св. прор. Исаия (42:6; 49:6, 61:1-2), в по-късната апокалиптика, се откроява по-ясно отколкото тази в кн. Даниил. Тази идея обаче се разминава с политическите и земните очаквания на част от израилтяните.

Фактът, че тя се открива още у Дан. 7, изразена най-вече чрез трансцендентната фигура на Сина човешки, създава много проблеми на някои съвременни библеисти. За тях е трудно да съвместят тези есхатологически описания и характеристики на фигурата на Сина човешки с традиционните очаквания на Месия от страна на юдеите.⁶⁵ Затова тези библеисти не бързат да отъждествяват Сина човешки с Месия. По въпроса за взаимоотношението между двете фигури: на Месия и на Сина човешки, между тях изникват спорове. “Трудно е да се определят отношенията между Сина човешки и Месия. Някои учени твърдят, че двата термина не са били отъждествявани преди Иисус Христос и, че Той е Този, Който първо прави това”.⁶⁶ Смята се, че идеята за “Сина човешки” се разпространява повече там и придобива конкретни очертания, където се асоциира с традиционното очакване на юдейския Освободител. Това особено ясно се забелязва в Притчите и 3 Ездра, където “Синът човешки” е отъждествен с Месия (2 Езд. 12:32).⁶⁷ Точно на обратното становище обаче е Т. Manson. Той твърди, че фигурата на Сина човешки у Дан. 7 и представата за Месия съвпадат. Съвсем ясно това съвпадение, смята той, може да се търси в Притчите и 3 Ездра отколкото у Даниил. Там фигурата на Сина човешки е много по-добре оформена и ясна.⁶⁸ На същото мнение е и С. Colpe. На основание на същите тези извори той смята, че юдаизмът, “независимо от Дан. 7:27 винаги тълкува *br'n* на Дан. 7:13 и нат. месуанистически, запазва всички характеристики на Сина човешки, независимо, че Неговото име е променено, обикновено като *br nplj* (Син на облаци) или още то се цитира в оригиналното съдържание и разбираемо е свързано с Месия”.⁶⁹

Точна и ясна представа за образа на Месия, която може да се изведе от наличните извори, трудно би могла да бъде открита. В междузаветната епоха, а и впоследствие, когато се поражда много нови идеи, предизвикани от проникването и влиянието на различни религиозни и философски течения в единичния свят, — евентуално в апокрифите Псалми на Соломон — може да се открие приблизително