

## Исус Назарећанин: иконоборачки аргумент против представе Исуса са дугом косом

Ми не поседујемо ниједан историјски документ у коме би се описао Исусов физички лик. Од те чињенице су полазили иконоборци и побијали најачи аргумент иконофила, аргумент из Оваплоћења: *Бог је постао тело, дакле, можемо да сачинимо његов портрет.*<sup>1</sup> Но, ту невоље не престају, јер иконоборци изводе следећи закључак: Ако сликате нечији портрет, онда тај мора да одговара ономе кога представља, а не да је плод фантазије. Ако пак велите да је небитно на кога ће Исус личити, онда да останемо на симболичким представама које нам је традиција пренела.<sup>2</sup>

То би био, у суштини, главни иконоборачки аргумент, кога сам представио у неколико реченица, али који се рефлектовао у мноштву теолошких формулација приликом одговарања иконопоштовалаца. Сада бих изнео и иконоборачку демонстрацију коју нам преноси један фалсификат који се назива *Писмо Цару Теодосију*:<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Христолошки аргумент за оправдање иконографије по први пут је изнео Јован, архиепископ Солунски, у својству папског легата на Шестом васељенском сабору (680/1; cf. *Mansi* 13, 164e), што бива после прерађено у Трулском 82. канону из 692. год.

<sup>2</sup> Овај аргумент строго следи иконофилску логику и објашњава појаву легенди везаних за Нерукотворени образ и проналажење у Луки првог иконописца. Аутентична икона је морала имати физички контакт са Свцем и верно, колико је то могуће, одликовати виђени лик. Ово остаје присутно и дан-данас у источном православном етосу који са неверицом гледа на западну слободу дату уметницима у интерпретацији ликова светаца.

<sup>3</sup> Још од времена Ефеског сабора добија на значају тзв. *argumentum patristicum*. У време иконоборачке кризе било би незамисливо да се супротстављене доктрине бране без позивања на предањски ауторитет. Омиљен аутор кога су иконоборци наводили био је Епифаније Кипарски († 403). Цариградски патријарх Никифор (806-815, † 828) је цитирао ове текстове у делу које је названо *Adversus Epiphaniidem*. Издао га је J. V. Pitra, in *Spicilegium Solesmense* IV, Paris 1858, 292-380. Никифоров закључак је био да су текстови које су иконоборци приписивали Епифанију обичан фалсификат. Та линија је зацртана од Јована Дамаскина, и слеђена од Теодора Студита и Седмог васељенског сабор (Никеја, 787). Ствари су се компликовале када је велики немачки историчар цркве KARL HOLL, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bildverehrung*,

Уз то, они се [иконографи] варају представљајући ликове светитеља према својој замисли, час овако час онако, сликајући их једном као старе, други пут као млађе, бавећи се оним што нису видели. Спаситеља представљају с дугом косом, полазећи од претпоставке што се зове Назорејем (Ναζωραίου) а Назореји носе дуге косе. Варају се међутим они који покушавају да му припишу та обележја; јер Спаситељ је пио вино, док Назореји нису пили... Ти преваранти сликају светог апостола Петра као стара човека нормално ошишане косе и браде (τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ γένειον κεκαρμένον). Светог Павла пак једни представљају напред проћелавим а други ћелавим и брадатим, док остале ученике представљају једноставно ошишанима (ψιλῶς κεκαρμένους). Ако је дакле Спаситељ имао дугу косу, а остали ученици били ошишани (κεκαρμένοι), и ако он сам није био ошишан и исти као и они, из ког разлога су онда фарисеји и учењаци дали Јуди тридесет сребрника као награду да би им пољупцем показао да је то онај кога траже, када су и сами, а и од других, могли знати да помоћу особеног знака, тј. дуге косе, пронађу онога кога су тражили, и да не дају награду?<sup>4</sup>

---

Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, Berlin 1916, 828-886; Nachdruck: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II, Tübingen 1928, 351-387, изнео аргументе који би потврђивали аутентичност Епифанијевог ауторства. Те аргументе је уредно побијао Георгије Острогорски. По први пут је то учинио на Интернационалном византолошком конгресу у Београду 1928, а затим у штампаној верзији у: *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929 (Nachdruck, Amsterdam 1964), 61-113; српско издање: *Студије из историје борбе око икона*, у: *Сабрана дела Георгија Острогорског*, V, Београд 1970, 67-117. Он је уз расправу прикључио критичко издање које је сам допунио и прерадио, као и превод тих „Епифанијевих“ фрагмената. У новије време, STEVEN BIGHAM, *Epiphanius of Salamis, Doctor of Iconoclasm? Deconstruction of a Myth*, Paperback 2008, је приложио енглески превод докумената и једну критичку расправу која подржава тезу Острогорског о неаутентичности. Ја сам пак сматрао дискусију окончаном још са радом самог Острогорског. Као закључак Бигамове тезе произилази да је „the Christian tradition has been and remains fundamentally and essentially iconophile”.

<sup>4</sup> Острогорски, *Студије*, pp. 79-80, HOLL, 24-27. На овом месту морам да скренем пажњу на превод који нам се даје код Георгија Острогорског (*Студије*, p. 82), а видео бих грешке присутне у њему као последицу неког погрешног преписивања или несмотрености. О журби и превиду говори и прескакање придева ἄγιον код Петровог имена; код Острогорског стоји: „сликају апостола Петра”, а треба: „сликају светог апостола Петра”. Занемаривши ово испуштање као ситницу која нимало не нарушава смисао текста, упадају у очи друге формулације. Вели се, наимае, „сликају апостола Петра као стара човека ошишане косе и обријане браде”, што би сугерисало

Видимо, дакле, да је аргумент изузетно јак.<sup>5</sup> Такође се закључује да су иконофили, или барем један део, правдали сликање дугокосог Исуса тврдећи да је био назореј. То једноставно, како ћемо видети ускоро, није исправно објашњење. Чак и када би било тачно да је Исус имао дугу косу, остаје као непремостива тешкоћа коју је истакао псеудо-Епифаније, наиме, зашто би било нужно да га Јуда покаже пољупцем, ако је он имао тако маркантан знак,

---

да се у неким иконографским представама Петар сликао без браде, а споменик који би то потврдио једноставно не постоји. Наш изворник једноставно каже да „ови преваранти сликају светог апостола Петра као стара човека *нормално ошишане косе и браде* (τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ γένειον κεκαρμένον). Дакле, реч *кеκαρμένον*, која је партицип перфекта од глагола *κείρω*, значи сећи, кидати, шишати косу у знак жалости. Како се овде *кеκαρμένον* односи једнако на косу и браду (κεφαλὴν καὶ γένειον) жели се рећи, како се мени чини, да је Петар био кратке косе и браде. Овај српски превод Љиљане Црепајац је збркан. Наиме, на основу њега произилази да је Петар имао кратку косу, али да је био без браде, или пак, то би било још горе за разумети, да се овде вели да је Петар био без косе и без браде. Имали би, дакле, једног савршеног будисту, што свакако не би могло да стоји у овом иконоборачком спису, јер једноставно, немамо никакву потврду да је он тако био представљан у иконографији, па би овај аргумент био једноставно празан. Још горе ствари стоје када се у српској верзији вели да „остале ученике представљају ошишане до коже (ψιλῶς κεκαρμένους)”. Ову синтагму треба превести са *једноставно, кратко ошишани*, тј, да су имали нормалну, обичну фризуру, како нам и сведоче иконографске представе са којима располажемо. Истина је да грчко *ψιλῶς* означава: *једноставно, голо, просто*, и да може означавати ћелавог човека, али се у том случају *увек* додаје и *шта* је голо, а то би била глава (κεφαλῆ), или да је такав лишен косе, длаке (τριχῶν). Наиме, Стари су користили *придев* *ψιλός* у овим изразима: *ψιλός τριχῶν* (без косе, длаке, крзна, коже), или, како стоји у Платона, *κεφαλῆ ψιλῆ* (ћелава глава). У нашем случају није тако; користи се *прилог* *ψιλῶς*, а не *придев* *ψιλός*, и он треба да значи на који начин стоје ствари. Ученици су, наиме, били нормално ошишани. То је све што жели да каже наш текст. Псеудо-Епифаније не вели да је Исус био окружен групом ћелаваца, што би, понављам, било сасвим ван икаквог историјско-полемичког контекста. Глагол *κείρω* у византијској епохи је означавао, ако ћемо веровати Теродору Валсамону, ошишати се пристojно, на кратко. Тако читамо у његовом коментару на 42. канон Трулског сабора, где се вели да се псеудо-пустињаци ставе у манастир заједно са општежитељним монасима и да се ошишају као и ови, односно да имају кратке косе (cf. PG 137, 665ab). Реконструишући на крају мисао византијског иконоборца, он вели да је Спаситељ имао дугу косу (κόμη), што значи да је *имао косу*, односно, као и у данашњем српском, да је *имао дужу косу*, иако не користи технички израз *κομήτης*, да је био дугокос), а да су апостоли имали нормалну фризуру (*κεκαρμένοι*).

<sup>5</sup> Острогорски је приметио – мада не видећи у овом резонувању главни узрок – да се у византијској свести већ образовала идеја о канонском представљању светаца (*Студије*, pp. 97-98). Овај иконоборачки аргумент следи христолошку афирмацију о оваплоћењу те, дакле, напада изнутра иконофилску позицију.

односно, дугу косу. Како се крећемо у веома неосвећеном подручју, морамо се држати малог броја радних хипотези које сматрамо најмање подложнима сумњи. Прва је да је Исусова група, морала по изгледу бити мање-више униформна. То би значило или да су сви носили дуге косе, или пак кратке. У природи је групе да има спољашња, али и унутрашња обележја која је повезују. Ако ћемо веровати Јеванђељима, ученици су усвојили целу једну групу термина у којима се предавала Учитељева доктрина. Први проблем који ваља осветлити је питање Назореја.

### 1. Назарет-Назаретанин

Отварајући данас НЗ први помен о Назарету и Назаретанину имамо у Мт. 2, 23:

И дошавши настани се у граду који се зове Назарет, да би се тако испунило оно што је речено преко пророка да ће се назвати Назорејом (καὶ ἔλθων κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ· ὅπως πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται).

Овај превод је буквалан. Задржао сам пасиве који су употребљени (λεγομένην πληρωθῆ ῥηθὲν κληθήσεται) и тако се овај превод стилски нешто разликује од неких других, који у духу савременог српског језика преферирају актив, али је зато вернији. Оно што може збунити је реч Назореј (Ναζωραῖος),<sup>6</sup> а не Назаретанин, како се обично – али не и увек – налази у неким преводима. Изгледа да се уводи некаква непотребна конфузија, јер се у први мах чини да је Матејев текст једноставан и да се именовање Назорејем изводи на основу назива града Назарета, па би онда требало једноставно следити предлог Синодског превода<sup>7</sup> који вели “Назаретанин”, тј. становник града Назарета. Међутим, покушаћу да покажем да то такво извођење ни најмање није очигледно.<sup>8</sup> Град се назива Назаретом: Ναζαρά (Мт. 4, 13 и Лк. 4, 16), и ова

---

<sup>6</sup> Именицу Назореј у НЗ налазимо у два облика: Ναζωραῖος и Ναζαρηνός (Назарин).

<sup>7</sup> *Свето писмо. Нови завјет Господа нашег Исуса Христа*, прев. Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, четврто исправљено издање, Београд 1998.

<sup>8</sup> Као илустрација компликованости нашег случаја може се видети вишезначност речи Назореј у: XAVIER LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris 1975, pp. 386-7: *Nazarénien, Nazaréen*, 1. gr. *Nazarénos*, à traduire par “Nazarénien” ou “de Nazareth”: citoyen de Nazareth (Мт 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Лк 4,

форма потиче из Q, док су  $\text{Ναζαρέθ}$  (Мт. 21, 11; Лк. 1, 26; 2, 4. 39. 51; Дела, 10, 38) или  $\text{Ναζαρέτ}$  (Мт. 2, 23; Мк. 1, 9; Јн. 1, 45. 46), везани за Маркову традицију. Ова именица на грчком не значи ништа. Неки желе да значење имена доведу са брдом које је изнад Назарета и са кога се има леп поглед, дакле, да га извуку из глагола *ноџера*, што значи *гледати, посматрати*.

Име Назарета, мистериозног града, морамо довести у везу са неком јеврејском речју. Нажалост, у извештају из Мт. 2, 23 имамо покушај да се интерпретира име  $\text{Ναζωραῖος}$  помоћу имена града  $\text{Ναζαρέτ}$ . Проблем је у следећем: транслитерација из семитског који је био познат још на примеру имена "Αζωτος,<sup>9</sup> показује да  $\text{Ναζαρά}$ ,  $\text{Ναζαρέτ}$  остаје практично усамљен случај ако узмемо ζ као репрезент за семитско נ; дакле, ноџ(נ)ера не може бити основа за наз(ζ)ореј, као што ни именица *Nāsrath* (נצרה), која се јавља у Пешити, није извор за  $\text{Ναζαρέθ}$ . Ово је један од разлога који је нагнао Буркита (али не само њега), да види именице  $\text{Ναζωραῖος}$ ,  $\text{Ναζαρηνός}$  изведене из јеврејског "наз(т)ир". Јер, нормално је и да се очекивати да נ буде грчко σ и да ת буде ζ. Најприродније се дешавало да су се ψ и ϖ пребацивали у σ (јер грчки међу њима није правио никакву разлику), док је ת бивало ζ.<sup>10</sup> Дакле, јеврејска основа за Назарет би требало да звучи נצרת а не נצרה. Напоменућу да Метју

---

34; 24, 19 Δ.). 2. gr. *Nazôraios*, traduit par Nazoréen, ou Nazaréen: terme désignat Jesus (Mt 2, 23; Lc 18, 37; Jn 18, 5. 7; 19, 19; Ac 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9), le Galiléen (Comp. Mt 26, 71 et 26, 69), et, une fois, les chrétiens (Ac 24, 5 Δ.). Le terme pose un problème d'étymologie non résolu. On le fait dériver tantôt de l'hb. nâzîr, naziréen: "consacré, saint" (Jg 13, 5; cf 16, 17; Mc 1, 24), tantôt de nêçer, "rejeton" (Is 11, 1) ou de neçûrîm: "le Reste" (Is 49, 6). Такође се може консултовати одређено поглавље у *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University press, 1997. Фундаментални пак текстови на ову тему били би следећи: G. F. MOORE, *Nazarene and Nazareth*, in F. J. FOAKES JACKSON and K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity*, I, I (1920), 426-432. J. A. SANDERS,  $\text{Ναζωραῖος}$  in *Matt. 2, 23*, in *Journal of Biblical literature*, 84 (1965), 169-172; H. H. SCHAEFER,  $\text{Ναζαρηνός}$ ,  $\text{Ναζωραῖος}$  in *TWNT* 4 (1942), 879-884; A. F. J. KLIJN and G. J. REININK, *Patristic evidence for Jewish-Christian Sects*, in *Supplement to Novum Testamentum*, 36 (1973), 44-52; MAARTEN J. J. MENKEN, *The sources of the Old Testament quotation in Matthew 2:23*, in *Journal of Biblical Literature* 120/3 (2001), 451-468; A. POURKIER, *L'herésiologie chez Epiphane de Salamine*, in *Christianisme Antique*, 4 (1992), 415-475, са библиографијом на стр. 508; За сажети преглед око овог проблема видети: JOHN NOLLAND, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2005, pp. 128-131.

<sup>9</sup> F. C. BURKITT, *Siriac forms of NT Proper Names*, From Proceedings of the British Academy, Vol. V, London 1914, pp. 15-18. Ово већ класично дело може се наћи и на интернету ([www.archive.org/details/syriacformsofnew00burk](http://www.archive.org/details/syriacformsofnew00burk)).

<sup>10</sup> О овоме видети у: *A Grammar of New Testament Greek*, JAMES HOPE MOULTON and WILBERT FRANCIS HOWARD, vol. II, *Accidence and word-formation with an appendix on semitisms in the New Testament*, Edinburg 1976, pp. 107-108.

Блек,<sup>11</sup> апсолутно одбија могућност извођења Ναζωραῖος из Ναζαρέτ, следећи у томе Литбарског,<sup>12</sup> који је Ναζωραῖος довео у везу са мандејцима, и уопште посумњао у постојање једног града који би се звао Назарет. Метју дословно каже: “A man from Nazareth could be Ναζαρηνός, or Ναζαραῖος, but Ναζωραῖος is not to be derived from Ναζαρέθ, and it is this which is the commonest form of the name.”

Овде бих желео да вам укратко демонстрирам како је Литбарски разрешавао ову потешкоћу, полазећи од феномена једне ранохришћанске

---

<sup>11</sup> MATTHEW BLACK, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1957, p. 144.

<sup>12</sup> MARK LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920, Nachdr. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970; id. *Ginza: Der Schatz; oder, Das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1925; id. *Das Johannesbuch der Mandäer*. Giessen: Töpelmann, 1915. У скорије време тезу Литбарског прихвата E. L. FERNÁNDEZ, “Nazoraios” y sus problemas: En torno a Mt 2, 23, in *Studium Ovetense* 23 (1995), 17-102. О мандејцима видети: E. S. DROWER, *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa*, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953; id. *Zidqa and Kana d-Zidqa*, in *Rivista degli Studi Orientali* (1957), 397-402; id. *The Thousand and Twelve Questions: (Alf trisar šuialia) A Mandaean text / edited in transliteration and translation by E.S. Drower*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960; id. *The coronation of the great Šišlam, being a description of the rite of the coronation of a Mandaean priest according to the ancient canon. Translation from two manuscripts entitled “The coronation of Šišlam-rba” DC 54 Bodleian Library, Oxford (1008 A.H.) and Or. 6592, British Museum (1298 A.H.) with discussion of the “words written in the dust”, by E.S. Drower*. Leiden: E. J. Brill, 1962; id. *A Pair of Nasoraean Commentaries; two priestly documents, the Great first world and the Lesser first world, translated by E.S. Drower*. Leiden: E. J. Brill, 1963; J. C. GREENFIELD, *A Mandaic Miscellany*, in *Journal of the American Oriental Society* 104/1 (1984); R. MACUCH, *The bridge of Shushtar. A Legend in Vernacular Mandaic with Introduction, Translation and Notes*, in *Studia Semitica Philologica necnon Philosophica Ioanni Bakoš Dedicata*, ed. Stanislav Segert, 153-72, Bratislava: Slovenskej Akademie Ved, 1965; id. *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Berlin: De Gruyter, 1976; W. S. MCCULLOUGH, *Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum*. Toronto: University of Toronto Press, 1967; J. NAVEH, *Another Mandaic Lead Roll*, in *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 47-53; M. NORBERG, *Codex Nasaraeus: Liber Adami appellatus, Syriace transscriptus, loco vocalium, ubi vicem literarum gutturalium praestiterint, his substitutis Latineque redditus a Matth. Norberg*. London: Berlingianus, 1815-16; id. *Lexidion Codicis Nasaraei: cui Liber Adami nomen*. London: Berlingianus, 1816; id. *Onomasticon Codicis Nasaraei: cui Liber Adami nomen*. London: Berlingianus, 1817; S. OCHSER, *A Mandaean Hymn on the Soul*, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 22 (1906), 287-291; J. H. PETERMANN, *Thesaurus sive Liber Magnus vulgo Liber Adami appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis*, 2 vols. Leipzig: Von Veit, 1867; K. RUDOLPH, *Der mandäische “Diwan der Flüsse,” herausgegeben und übersetzt*, Berlin: Akademie-Verlag, 1982; J. B. SEGAL & E. C. D. HUNTER, *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London: British Museum Press, 2000; M. SOKOLOFF, *Some Notes on Mandaic Magical Texts*, in *Orientalia* 40 (1971), 448-458.

групе, вероватно гностичке провинијенције, која се назива Мандејском и јавља се у Јужном Вавилону. Њени свети списи су написани у источно-арамејском дијалекту, и они себе, не правећи разлике, називају *mandājē* (מנדאיות), или *pāṣḡājē* (פאשגאיות).<sup>13</sup> Ово *pāṣḡājē* Литбарски чита као *Ναζωραῖος* (овде га напада Шедер због проблема транслитерације *ṣ* у *ζ* а после, када буде желео да покаже како га његова теорија не задовољава, сам тврди да је ова транслитерација могућа).<sup>14</sup> Он, даље, узима обе ове арамејске форме (*mandājē* и *pāṣḡājē*) као коресподентне јеврејском *pōšgī*, форми која је атестирана у Талмуду, и из које долази *pōšēg*, онај који опслужује култ. Ослањајући се на ово, Литбарски вели да је Исус дошао из ове прехришћанске групе. Ова атестација, и то да се Исусово рођење у НТ везује за Витлејем, и

<sup>13</sup> Податке о овој фракцији доносе нам Епифаније, *Panarion* 29 и Јероним у писму 79, које је упутио Августину Ипонском: Не називају себе хришћанима него назорејима, мада, како додаје Епифаније, тада су се сви хришћани називали назаренима (πάντες δὲ Χριστιανοὶ Ναζωραῖοι τότε ὡσαύτως ἑκαλοῦν); верују у божије стварање света, васкрсење тела; верују, затим, у једног Бога, и његовог Сина Исуса Христа кога прихватају за Месију, његово рођење од Девице, али опслужују старозаветне прописе; користе СЗ једнако као и НЗ; користе јеврејски и арамејски текст НЗ; поседују Матејево Јеванђеље на јеврејском. Но, они нису прецизни у погледу дефинисања Христа: да ли је он само човек или бого-човек.

Интересантно је Епифанијево тумачење порекла имена које су ови себи дали (*pan.* 29, 5): Они су, наиме, знали да је Исус зачет у Назарету, да је подизан у Јосифовом дому, да га Писма називају Исусом Назорејем, и зато су себе почели називати *назорејима*, а не *назирејима* (Ναζωραῖος οὐχὶ Ναζιραῖος), што би значило *освећенима*, и које нам помиње СЗ. На основу овога испада да је иконоборачки аргумент недобронамеран зато што покушава да Исуса доведе у везу са назирејем, а у ствари, како мало затим (*ib.* 29, 6) Епифаније вели, хришћани су добили своје име по Назарету, а не по назирејству, прецизирајући уз то, да се они штавише нису називали ни назаренима (Ναζαραῖος), јер је то била јеврејска секта пре Христа, и са њом наше назореје не треба бркати.

И Тертулијан ће рећи да су Јевреји називали хришћане назаренима: Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam Christus Creatoris: unde et ipso nomine nos Judaei Nazaraeos appellant per cum. Nam et sumus, de quibus est: *Nazaraei exalbatu sunt supernivem* [Lam. 4, 7]. Qui scilicet retro luridati delinquentiae maculis, et nigrati ignorantiae tenebris. Christo autem appellatio Nazaraei competitura erat ex infantiae latebris, ad quas apud Nazareth descendit, vitando Archelaum filium Herodis (*Adversus Marcionem*, 4, 8). Слично вели и Јероним: Nazareth: unde et Dominus noster atque Salvator Nazaraeus vocatus est: sed et nos apud Veteres quasi opprobrio Nazaraei dicebamus, quos nunc Christianos vocant (*De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, 256).

<sup>14</sup> Н. Н. SCHAEFER, *Ναζαρητός*, pp. 880-881. Да је транслитерација *ṣ* у *ζ* могућа, тврдиће у скорије време и М. Ј. Ј. MENKEN, *Matthew's Bible: the Old Testament text of the evangelist*, in *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, Vol. 173, Ed. Peeters Publishers, 2004, p. 165.

још чињеница да се Назарет не помиње у рабинској литератури, нити код Јосифа Флавија, већ да први ван новозаветни помен Назарета имамо тек у трећем веку код Јулија Африканца, навели су га да тврди да Назарет, дакле, није ни постојао.

Изнео сам ове различите проблеме да бих нагласио да није мали проблем извести  $\text{Ναζωραῖος}$  из  $\text{Ναζαρέτ}$ . Назореј није становник Назарета. Ми дакле треба да се својски потрудимо да би пронашли изгубљену карику у овим структурама. Маркова форма ( $\text{Ναζαρηῖος}$ ) – Марко не ставља Назарећанина у месијански контекст – је очито ближа имену града  $\text{Ναζαρά}$ , док  $\text{Ναζωραῖος}$  изгледа обојен популарном етимологијом, или представља неку другу реч. Зато су неки, још у старини, ишли и да виде овог Назарећанина у Назиреју (Божијем свецу). Необична је, дакле, форма коју Матеј користи:  $\text{Ναζωραῖος}$ , што сам ја испоштовао превевши је са: Назореј, а не са Назарећанин. Далеко природније би било да је Матеј искористио други граматички облик, наиме,  $\text{Ναζαρηῖος}$ , што би означавало само становника града Назарета, када је већ хтео да их доведе у везу. Исус би тако био једноставно назарећанин. Оно што је интересантно запазити је да Марко, понављам, који нема никаквих месијанских реминисценција на Назарет, користи само ову реч  $\text{Ναζαρηῖος}$ , којом карактерише Исуса, дакле, као онога који долази из града Назарета чији је становник. Напротив, Матеј и Јован – о коме ћу тек говорити – користе други облик,  $\text{Ναζωραῖος}$ ,<sup>15</sup> који би такође могао означавати грађанина, али га они не рабе у том контексту – иначе би употребили  $\text{Ναζαρηῖος}$ , форма коју ниједном не користе. Матеј, али само он, ће покушати да повеже Месију Назореја са градом Назаретом. Марко, и његово ћутање ми је индикативно, вели једноставно да је он из Назарета. Знамо, наиме, да су се Павлови следбеници називали назарећанима (Дела 24, 5), као да је и Јаков Старији са својима био везан за то име. Ових неколико скупина које сам побројао не могу бити дефинисане именом града. Имају нешто друго у имену. Марко – ако верујемо да је био везан за Петрове – имао је много разлога да не помиње Назореја и да га једноставно прогласи грађанином Назарета, тј. Назарећанином. Из Марковог извештаја имамо и контрастантне тврдње, као, да је по свој прилици Исусов град био Капернаум, а не Назарет.<sup>16</sup> У 2, 1 он каже да је после неколико дана Исус дошао кући, а

---

<sup>15</sup> У НЗ именице које означавају грађанство, тј. нацију, односно, потицање из неке области граде се тако што се на основу додају именички суфикси као што су:  $-\alphaῖος$ ,  $-\epsilonἰτής$ ,  $-\ηρός$ , док се мање користе следећи суфикси:  $-\ος$ ,  $-\ιος$ ,  $-\ισσα$ .

<sup>16</sup> О овом проблему видети J. S. KENNARD, *Was Capernaum the Home of Jesus?* in *Journal of Biblical literature* 65 (1946), 131-141.

када то не би био његов дом, онда би се морало означити коме је припадао. Да не помињем овде и проблем усаглашавања Исусовог родног места Витлејема са Назаретом.

Велим, према томе, да Назореј из Мт. 2, 23 не може да се интерпретира одношењем на име града Назарета и да је посреди највероватније Матејева неспособност да овај апелатив, кога је сигурно познавао и који није потврђен само у његовом запису, него и ванбиблијским сведочанствима, оправда на неки начин. Још у отачком добу ово ће довести до многих егзегетских проблема, али пре да се осврнем на њих, изнећу Јованов текст који би требало, како ми се чини, да баца више светла на овај Матејев. Јн. 1, 45-46 вели:

εὕρισκει Φίλιππος τὸν Ναθαναήλ καὶ λέγει αὐτῷ, "Ὁν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. καὶ εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ, Ἐκ Ναζαρέτ δύναται τι ἀγαθὸν εἶναι; λέγει αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος, Ἔρχου καὶ ἴδε. (Нађе Филип Натанаила и рече му: Нашли смо онога о коме писа Мојсије у Закону и Пророци, Исуса сина Јосифовог који је из Назарета. И рече му Натанаило: Може ли бити нечег доброг из Назарета? Рече му Филип: Дођи и види!).

Натанаило би желео да каже: Из града Назарета не долази Месија, јер то није писао ни Мојсије, ни пророци. Ја добро познајем Писма, па то могу да тврдим са сигурношћу. Филип није знао шта да му одговори, на које место да се позове, па му је рекао да и поред тога што не може да да разуман одговор на ово његово питање, каже му да ипак дође и да се сам увери, јер је овај Исус у сваком случају интригантна фигура. Натанаило га је послушао. Оно што се да приметити из овог кратког дискурса је то да се Исусово име не може везати директно за назив града Назарета. Испало би да се Јован позива на некаква бесмислена пророштва, које зналац Натанаило одмах раскринка. Овде се сведочи да постоји некакав Назарет, али и да постоји некакав Назореј. Филип би престављао некога ко је помешао Назарет са Назарећанином, а за такву верзију Натанаило није чуо.<sup>17</sup> То нам даље сведочи да је извођење имена

---

<sup>17</sup> Зато Оци веле да је Натанаило био добар познавалац писма и да је одмах одбио да прихвати да се Назарет као град везује за Месијанско пророштво (в. Кирило Александријски, *Commentarii in Joannem*, 2, 1 или тумачења Часног Беде (*In Evangelium S. Joannis*) на ово место, које је уствари трасирао Августин у *Tractatus in evangelium Iohannis*, 7, 15-22), него да је веза Назарећанина са Назаретом у другом. Кирило ће рећи да су Јевреји на основу погрешних претпоставки мислили да ће

Наређанина из Назарета припадало једном уском, маргиналном кругу, и да Натанаило није никада чуо да из Назарета треба да дође Месија. За претпоставити је да би се он насмејао Матејевом закључку.

Τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν: *оно што је речено преко пророка*. Јероним ће рећи да Матеј употребљава множину зато што се ово не односи на једно одређено место из писма, јер би у том случају једноставно рекао: као што каже пророк и сл. То је заиста и тачно када упоредимо остале наводе на које се позива Матеј: употребљава једнину или пак наводи име пророка преко кога се то каже. И Јован користи плурал: Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται: Мојсије и Пророци. Јован ће настојати, дакле, да нас увери да прве наговештаје о Назореју имамо још у Тори, који су затим били потврђени у Пророцима. Ради се о идеји која се провлачи кроз СЗ.

Ако, дакле, Назаређанин није из Назарета, шта је посреди? Ова именица, како ми се чини, је вероватно само грчка верзија јеврејског имена које је изведено из נִצְרַת, *нецер* (nēṣer), што означава изданак, грану, младницу, мада и овај мој предлог<sup>18</sup> пати од проблема транслитерације צ-ז. נִצְרַת је реч која се користила у месијанском контексту у СЗ (Ис. 11, 1; еквивалентна именица, נִצְרַת, се налази у Ис. 4, 2; Јер. 23, 5; 33, 15; Зах. 3, 8; 6, 12). У Арамејском таргуму (300 г. отприлике пре Христа) ова реч, נִצְרַת, која се преводила грчком ῥάβδος, често је замењивана именицом Месија. Ово је од изузетне важности (морам направити један ескурс: кодекси нису постојали у апостолско време. Нису имали, као ми данас, једну „дебелу“ књигу у коју би заварили кад год би пожелели. Кружили су таргуми и посебне збирке са

---

Месија бити из Назарета (јер је пророштво говорило јасно о Витлејему), и Филип, како додаје Кирило, полази управо са те претпоставке. Златоусти ће у *In Joannem* 20, 1 ићи у сасвим супротном смеру и тврдити да је код Јевреја преовлађивало мишљење да ће Месија бити из Витлејема.

<sup>18</sup> Уствари, ово је мишљење највећег броја научника, а које ја усвајам као највероватније. Ову тезу, тек да наведем неколико имена, подржавали би: E. KLOSTERMANN, *Matthäusevangelium*, Tübingen 1971, p. 19; A. MÉDIBIELLE, “*Quoniam Nazaraeus vocabitur*”, (*Mt. II,23*), in A. METZINGER (ed.), *Miscellanea Biblica et Orientalia*. FS A. MILLER (SA, 27-28), Rome, Herder, 1951, pp. 301-326; L. ABRAMOWSKI, *Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel. Ein Versuch. Mit einem Exkurs: Jesus der Naziräer*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 81/4 (1984), pp. 417-446, ivi p.445; R. PESCH, “*He will be Called a Nazorean*”: *Messianic Exegesis in Matthew 1-2*, in C. A. EVANS & W. R. STEGNER (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, (JSNT Supplement Series 104), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, pp.129-178; R. J. ERICKSON, *Divine Injustice?: Matthew's Narrative Strategy and the Slaughter of the Innocents (Matthew 2.13-23)*, in *Journal for the Study of the New Testament*, 19/64 (1997), 5-27, pp. 20-21.

месијанским пророштвима, било у писаној, било у оралној форми. Они су уствари обликовали духовну климу на том подручју, а не сами јеврејски изворник каквим га ми данас познајемо) јер је траг који би требало следити да би се разумело оно што би Матеј и Јован (свесно-несвесно) желели рећи и на шта су се уствари позивали.

У рабинским списима Исус из Назарета се назива *han-Nôšēri*, а хришћани *han-Nôšērim*. Дакле, *Ναζωραῖος*, *Ναζαρηνός* у јеврејској својој верзији се помињу у Талмуду (bAZ, 17a; bTaan. 27b; bBer. 17b; bSota, 47a; bSanh. 103a, 107b) или у чувеном дванаестом одељку Осамнаест благослова из Палестинске рецензије. Назорејима ће се називати сами хришћани јудаистичке провенијенције, како смо бећ видели, групе која се крајње растегљивим појмом називају јудео-хришћани. Тај израз се користи за сиријске хришћане, а прихватају га Персијанци, Јермени и Арапи. Идеја, дакле, Назореја у месижанском контексту је очигледно била позната јеврејском свету. Матеј и Јован су Јевреји и по одгоју и по усмерености, они се Јеврејима управо и обраћају. Издањак-Месија су функционисали на два нивоа: један уфицијалнији који је Назореја поистовећивао са Месијом и један мање уверљиви – који је заборавио шта је *нецер* – који га је везивао за Назарећанина, становника Назарета.

Отишао бих и корак даље. Исаија је био *par excellence* есхатолошка књига, она која је била везана за Дан Господњи, за долазак Месије и успостављање његовог царства, и она која је претрпела неколико рецензија, односно додатака. *Нецер* је изузетно јако име, које је стога морало бити присутно у време интентивног месижанског ишчекивања. Исаија је морао постојати у некој од популарних форми, у неком апокалиптичном зборнику – видимо и да Матеј не наводи LXX него разне друге популарније верзије – тако да је за очекивати гласовне промене у самом *нецеру* које би довеле до наших варијанти. Омиљени Матејев пророк је Исаија, управо онај који раби реч Издањак у месижанском контексту – у коме је и сам Матеј узима – где се користи фигура страдалног Месије, Издањка из Давидовог колена. Овде се могу придружити и друга СЗ места, али изведена сада на основу глагола *נָצַר*, *чувати*, *гледати*. Тако у Ис. 42, 6 Бог вели своме слуги-месији „ја ћу те *чувати* (*וְנִצְרֶנִּי*)“; у Ис. 49, 6 каже да ће слуга *сачувати* Израел (*וְנִצְרֵי*) и бити светлост народима; у Јер. 31, 6 говори о *извидницима* (*נִצְרִיִּם*) који ће позвати вернике да се попну на Сион. Сва пак ова места припадала су одломцима који су касније у НЗ имали месижанске реминисценције (Мт. 2, 18; 12, 18-21; Дела 13, 47).

Дакле, постојала је месијанска идеја која је била везана за Издањак из дома Давида Цара, а тиме добија на могућности да је или сам Назарет био измишљени град, или пак ако је постојао (мени ближа верзија) био је вештачки и неисправно повезан са Назорејем. Имајући то у виду, можемо лако разумети зашто Јеванђелисти када говоре о Месији мисле првенствено на њега као на становника Назарета. У њиховој свести и само име Назарета је „изведено“ из Назореја. То ће Оце, како видесмо, али и како ћемо видети, ставити на муку, јер Јеванђелисти у већини случајева тако резонују, али остављају и могућност да је нешто друго посредни. У ванхришћанском пак свету, како видимо у Келса, на прво место се ставља личност Назореја, а не град. Он говори о Исусу као човеку Назореју (ὁ Ναζωραῖος ἄνθρωπος).<sup>19</sup> На сличној линији је и употреба појма назаренског народа (в. Дела 24, 5).

Како је, према томе, Назореј могао значити нешто друго, покушало се повезати га са типом Назиреја (ναζιραῖος: *посвећен, одвојен*). Примећује се да је разлика само у томе што се у овој речи користи јота уместо омеге. Иако је префигурација Назиреја у СЗ богата и може изгледати веома корисна за некакво месијанско оправдање, њу ипак Матеј и Јован не користе. Зато је таква интерпретација филолошки некоректна. Такође је некоректна ако се упореде завети назиреја са делима нашег Назореја. Назиреј није могао да пије вина нити да се дотакне мртвачевог тела и онога што је у вези са мртвцем, нити је секао косу (Бр. 6, 1-21). Ми пак видимо да је Исус пио вино (Мт. 11, 19) али и да се у две прилике дотакао мртваца (Мт. 9, 25; Мк. 5, 41; Лк. 7, 12-15).

Према свему досада изнетом, представа дугокосог Исуса не може се правдати позивањем на његово назирејство, јер је таква идеја апсолутно неприхватљива.

## 2. Патристичка ерминеутика

Јевсевије Кесаријски повезује Назореја са назирејем, односно Великим Свештеником који је предизображавао Христа. Свештеник је био Помазаник, јер је *назер* (ναζερ), како вели Јевсевије, на јеврејском *уље*, а њиме се посвећивао и одвајао Првосвештеник од осталог света, и зато се називао назирејем. Према Септуагинти, назер је „свети“, по Акили „одвојен“, а по Симаху „чист“. Исус је пак био одвојен од греха и Свети у правом смислу речи, односно по природи, и име му није дошло од уља, *назера* (тј. као да је

---

<sup>19</sup> ОРИГЕН, *Contra Celsum*, 7, 18.

био помазан њиме, јер је и сâмо свето уље било само слика његове светости), као и старозаветним свештеницима, него од града Назарета у коме је одрастао.<sup>20</sup>

Интересантно је приметити да је Јевсевије био свестан тешкоће да се изведе *Ναζωραῖος* из *Ναζαρέθ*, тако да ћутке прелази преко овог проблема и замењује *Ναζωραῖος* са *Ναζιραῖος*, надајући се да нико неће приметити да је омегу заменио јотом. Вели наиме: *κληθεῖς... Ναζιραῖος ἀπὸ τῆς Ναζαρέθ*. Он, дакле, изводи из назера (уље) назиреја, а уз то и тврди да је корен имена града Назарет у назеру. Целокупна ова филолошка реконструкција је више него неубедљива.

Јевсевије, али и пре њега Ориген,<sup>21</sup> који је тумачио име Назорејево као онога који је заувек посвећен, потчињен Богу иду од идеје назирејства, али је тумаче у алегоричком смислу. Неће, наиме, тврдити да је Христос и у стварности био назиреј. Дакле, иконограф се не може позивати на ове Оце у смислу да они саветују како се Исус треба представљати дугокосим. Када пак Ориген тумачи у духовном смислу нешишање назиреја, вели да су они праведници који су у псалму 1, 3 упоређени са дрветом које доноси плодове и коме ни један лист неће отпасти, и који у свему успевају. Такође наводи Мт. 10, 30 где се вели да су ученицима све длаке на глави избројане.<sup>22</sup>

Јован Златоусти нигде не повезује Назореја са назирејем. Верује да му име долази по граду, али да су пророштва на која се Матеј позива изгубљена.<sup>23</sup> Теофилакт следи ово Златоустово објашњење, али додаје да се могло радити и о усменом предању. Он такође следи и алегоричку интерпретацију по којој би Назореј означавао свеца.<sup>24</sup>

Само у алегоричком смислу је било могуће повезати Назореја са назирејем. Чак и Оци који су ишли у овом смеру, нису му приписивали реално, физичко назирејство. Нису говорили нигде да је он био дугокос. Поред многобројних сведочанстава да су тадашњи Јевреји имали кратку косу, налазимо и једно недвосмислено које нам Павле доноси (1 Кор. 11, 7-15), који верује и *да нас сама природа* (*ἡ φύσις αὐτῆ*) *учи да је нечасно да мушкарац има дугу косу* (*κομᾶ*).

Према томе, НЗ нам не даје за право да сликамо Исуса са дугом косом. То право нам не даје ни историјско стање ствари, јер Јевреји нису носили дугу

<sup>20</sup> *Demonstratio evangelica*, 7, 2.

<sup>21</sup> *Commentarium in evangelium Matthaei*, 16, 19.

<sup>22</sup> *Homiliae in Leviticum*, 8, 11.

<sup>23</sup> *In Matthaeum*, 9, 4.

<sup>24</sup> *Enarratio in evangelium Matthaei*, PG 123, 172bc.

косу, нити су пак то чинили Византинци, како би неко могао помислити. Немамо ни узор томе у византијским царевима, зато што су и они носили кратку косу. И епископи, како нам сведоче живописачки споменици су носили кратке косе. Ко је онда могао да буде узор за представе дуге косе?

Назирејство би свакако могло да буде у основи. Назиреј је био Јован Крститељ, пророк Самуило, Самсон итд. Видимо да на тој матрици и старозаветни пророци у византијској иконографији бивају представљени са дугим косама, мада су такве представе историјски неоправдане. Међутим, иако би неко могао да очекује да су византинци могли видети монахе да у стварности носе дуге косе, саображавајући се на тај начин назирејима,<sup>25</sup> и да су они утицали на представу дугокосог Исуса – поготово ако се узме у обзир да су они имали изузетно важну улогу у одбрани икона – то поричу управо документи из иконоборачке кризе. Већ наведени канон 42 Трулског сабора каже: Дугокоси пустињаци који носе црне хаљине, обилазе градове и друже се са женама и мушкарцима, ако желе да остану у манастиру, нека одсеку косе да би били као и остали монаси. Ако ли неће, нека се протерају у пустињу, по којој су себе назвали.

Види се да су само пустињаци носили дуге косе, што је било за очекивати, јер одржавање косе и слично било је ствар луксуза и губљења времена. Дуга коса пустињака није била утемељена неком доктрином него ствар условљена некомотним животом. Лажни пак пустињаци, заводили су народ, како каже Валсамон у тумачењу овог канона, и својим изгледом, узимајући тако омађијаном народу новац, обећавајући им небеска блага.

Прве представе Христа са дугом косом и брадом потичу тек с краја IV века. Наиме, најстарије представе Христа су рађене по моделу римског грађанина (или неког од хеленских богова) из првих векова, тако да имамо Христа без браде и са кратком косом у: Присцилиним катакомбама, средина другог века, али и у фрескама из трећег века у овим римским катакомбама; катакомбама св. Калиста, Луцијина крипта; Јулијановом маузолеју (*Sol Invictus*), Рим, касни III в.; катакомбама св. Петра и Марцелина, Рим, рани IV в.; катакомбама на Виа Латина, Рим, IV в.; Домитилиним катакомбама, Рим, IV в.; Светој Костанци, Рим, око 350; маузолеју Гале Плациде, Равена, око 425; цркви св. Аполинарија Новог, Равена, VI в. итд.

Ако је пак представа Христа са брадом историјски утемељена (Јевреји су имали браду), дугокосост је могла настати на основу алегоричке

---

<sup>25</sup> Григорије Богослов ће у једној прилици (*orat.* 42, 26) назвати монахе назаренима (Ναζαραίων), а не назирејима, јер су они опонашали Исуса из Назарета а не назиреје.

интерпретације Исуса као назиреја. Ово свакако не може много да утеши иконографе, јер ова репрезентација је плод, како видесмо, погрешног разумевања библијског текста. Но, да ли је представа Исуса са дугом косом и брадом сасвим историјски неутемељена?

### 3. Синдонско платно

Једину наду у историјско темељење ове представе видео бих у чувеној, али и крајње дискутабилној, Торинској плаштаници, или Синдонском платну<sup>26</sup> (σινδών означава платно високог квалитета), дугачко четири метра, које се налази сада у Duomo di Torino. На њој је одсликана загонетна силуета човека који има знаке тортуре и распећа. Традиција га поистовећује са платном у које је Јосиф из Ариматеје увио мртво Исусово тело. Последња излагања, „остензије” (lat. *ostendere*) овог платна су биле 1978, 1998 и 2000, а следеће ће бити 2010.

Имамо мало историјских података о Торинској плаштаници. Многи је поистовећују са нерукотвореним ефеским медаљоном који се помиње 544. Од 944. плаштаница се преноси у Цариград, где се расклапа па се може видети цело тело. Имамо сведочанства крсташа да су видели Плаштаницу 1204, а имамо и сведочанство Николе Мазарита, који ју је 1201 спасио од ватре за време побуне царске страже; током IV похода, крсташа из св. Софије је отимају и преносе на Запад. 1205 Теодор Анђео пише папи Инокентију III о

---

<sup>26</sup> Званични сајт: <http://www.sindone.org/>. Такође ауторативни сајт: <http://www.sindone.it/>. Centro Internazionale di Sindonologia - dalla Confraternita del SS. Sudario, основала је и ревију *Sindon* 1959 године. Објављено је 34 броја до 1985. Од 1989 ревија се обнавља. Од 2004 *Sindon* прекида са периодичним публикацијама и претвара се у колану *Sindon*, која пружа томове посвећене специфичним темама и садржајима све више научног интересовања. Сајт на коме се могу пак видети многи фотографски детаљи, али не и само они је: <http://www.ivoyage.it/sindone/>. Видети такође: IAN WILSON, *The Shroud of Turin*, New York 1979; GIULIO RICCI, *L'uomo della Sindone è Gesù*, 1989; GINO MORETTO, *Sindone - La guida*, Editrice Elle Di Ci 1998; BARBARA FRALE, *I Templari e la Sindone di Cristo*, San Paolo, 2009; PIERLUIGI BAIMA BOLLONE, *Il mistero della Sindone, rivelazioni e scoperte nel Terzo Millennio*, Priuli & Verlucca, Torino 2006; FREDERICK T. ZUGIBE, *The Man Of The Shroud Was Washed*, in *Sindon Nuova Serie*, Quaderno n.1 (1989); ANTONIO LOMBATTI, *La Sindone e il giudaismo al tempo di Gesù*, in *Scienza e Paranormale*, 81, 2008; R. HACHLILI, *Changes in Burial Practices in the Late Second Temple Period: The Evidence from Jericho*, in *Graves and Burial Practices in Israel in the Ancien Period*, ed. I. SINGER, Tel-Aviv University press 1994; D. SCAVONE, *Joseph of Arimathea, the Holy Grail and the Turin Shroud*, in *Arthuriana*, 9, 4 (1999), 3-31.

опустошењу Константинопоља и тражи назад Плаштаницу, која је однета у Атину. 1353 Жефруа де Шарни каже да се Плаштаница налази код њега, 1452 купује је Лудовик I Савојски и чува је у Шамберију, где је она оштећена у пожару 1532. После преласка столице у Торино 1578. плаштаница се чува у специјалном ковчегу у катедрали Јована Крститеља.

Плаштаница је више пута испитивана током XX века. 1973 је потврђено да су ток крви и отисак тела природног порекла, а не уметничке рукотворине, док је 1988 испитивање радиоактивним угљеником Ц14 довело у озбиљно питање њену аутентичност, јер се старост испитаних узорка датира између XII-XIV века. У односу на то тврди се да испитани узорци нису припадали изворном платну него закрпама (Рејмонд Роџерс, Лос-Аламос). Марта 2008, група научника са Оксфордског универзитета под руководством проф. Кристофера Рамсија је подржала руске експерте под руководством А. В. Фесенка, у закључку да су резултати из 1988 могли бити погрешни. Не улазећи у детаље, навео бих неколико разлога који говорили у прилог аутентичности плаштанице:

1. Свих 28 врста биљака које су пронађене расту у Израелу. Њих 20 је из Јерусалима. 14 биљака расту само на Блиском Истоку и уопште их нема у Европи. 27 од 28 биљака цвета у пролеће, у време празновања Пасхе.

2. Текстура је израђена ручно и у облику рибље кости, ткању карактеристичном за тадашњи Израел.

3. Нико до сада није успео да на убедљиви начин демонстрира како је неки средњовековни сликар успео да изведе слику, ни што се тиче технике, нити познавања анатомије.

4. Трагови крви припадају људској АБ групи. Штавише, присутна је разлика између крви која потиче пре смрти и ове после.

5. Рупе од ексера нису начињене на шакама, како је у целокупној традиционалној иконографији, него на саставу шаке и подлактице, како су римљани и вршили распеће.

Приговори који негирају аутентичност Плаштанице били би:

1. Поред већ поменутог испитивања са изотопом угљеника  $^{14}\text{C}$ , које датира њен настанак између 1260 и 1390,

2. вели се да не постоје историјски документи који би са сигурношћу сведочили о њој пре 1353.

3. Приговара се и да у сликарском смислу фигура подсећа на издужене готичке рапрезентације и да јеврејски погребни обичај из I века предвиђа посебан покровац за лице.

Проблем Торинске плаштанице остаје још увек неразрешен. Постоје чак веб сајтови про и контра, специјализовани центри за њено проучавање. Католичка Црква се још увек није званично огласила према овом питању, а више папа, закључно са Јованом Павлом II, су изразили позитивно, али лично, мишљење у потврду њене аутентичности. Дакле, један могући археолошки доказ у прилог иконографске представе Исуса са брадом и дужом косом, остаје да се помоћу новије технике преиспита. Не знамо шта све из овог истраживања може произаћи, али се не могу искључити ни излазак на светло дана нових доказа који би нам могли помоћи у доласку до Христовог историјског лика.

Чак иако прихватимо да је Плаштаница аутентична и да представља Исуса, остаје проблем дуге косе. Да ли су и апостоли имали дугу косу, па је стога Јуда морао пољупцем да га покаже? То је прилично тешко веровати. Сигурно би били проглашени сектом дугокосих, а тако нешто не произилази ни из једног документа, а и иконографски канон, стабилисан у византијско време, испао би лажан, јер апостоле приказује са кратким косама. Друго, апостоли и Исус сам, морали би припадати неком минорном јеврејском апокалиптичком покрету, што се никако не слаже са оним што знамо из НЗ о њима. Исус је био Јеврејин, и то практичар, верник који је припадао званичном јудаизму. Ово је моменат који ми, одгојени на Јеванђељима, често заборављамо. Зато желим да истакнем ове црте Назорејевог портрета.<sup>27</sup>

Исус је веровао у једног Бога, јеврејска ексклузивност, што је повлачило за собом, да је Јахве творац и господар света, да је изабрао Израелце, да се јављао преко пророка, дао Закон преко Мојсија, и читав низ других богослужбених прописа. Он верује да је СЗ реч Божија, тумачи је, иде на празнике, иде у јерусалимски храм, жртвовања сматра богослужбеном праксом, верује као и фарисеји у долазак Дана Господњег, у васкрсење из мртвих. Јео је по Закону, молио се по прописаном времену, увече и ујутру је изговарао Ш'ма Израел, молио се званично у усправном ставу, а приватно лежећи на земљи са лицем ка земљи, што је и био тадашњи обичај. Његов *Оче наш* је настао инспирисан Кадишом. Не само да се држао главних обележја, него је следио традицију и у мање важним и спољашњим стварима. Носио је огртач са чворићима на крајевима, што прописују Бр. 15, 37-40, где се вели да ови чворићи треба да подсети верника на све заповести Господње и да се оне практикују. Матеј (9, 20; 14, 36) и Марко (6, 56) користе технички израз из Бр.

---

<sup>27</sup> Скорија студија на ову тему: CORRADO AUGIAS & MAURO PESCE, *Inchiesta su Gesù, Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Milano, Mondadori, 2006.

κράσπεδον, који означава ове симболичке чвориће. Тако и јеванђелске епизоде добијају више на смислу (Синод преводи са „скути”, што ни на који начин не указује на природу предмета који дотичу болесници): имамо једног правог Јеврејина, Назореја који поштује цео Закон из кога *ни једна јота неће нестати*, који Јовану каже да треба да сваку ствар по закону обави, и који изговара, по Мт. 15, 24, једну реченицу коју је доста тешко протумачити (неки мисле да никад и није изговорена – *Послат сам само изгубљеним овцама дома Израеловог*. Вели такође ученицима да иду само Јеврејима, не да обраћају пагане. Из Матејевих речи, произилази да православни Јевреји немају потребе за Исусом. Он као да жели само да исправи девијације које постоје у његовом народу. Тек са зрелим Јовановим генерацијама имамо једно унутрашње одвајање од јудаизма, док са Павлом имамо отварање ка паганима, и захваљујући чијем делу хришћанство је постало светска религија и није се ограничило на једну од јеврејских секти.

Ове ствари сам изнео да бих истакао Исусову православност, која је тешко уклопива са дугокосишћу. Остајем отворен за нова открића у вези овог проблема, док у овом моменту, иако и сам иконограф, сматрам да немамо неког убедљивог – првенствено у археолошко-историјском смислу – оправдања за сликање Исуса са дугом косом, али истовремено сматрам, да за наш религиозни живот ово и није од пресудне важности. Логос је, како нас учи велики Ориген, мултиформан. Свакоме се понаособ јавља, саображава се са могућношћу онога са којим ступа у однос. „Објективност“ нас тешко може одвести негде. Успела икона, напротив, ако се сретне са спремним погледом, води Назорејовом лику.

#### 4. Закључак

Псеудо-Епифаније жели да покаже како представљање Исуса са дугом косом су производ заблуде иконописаца и да га као такво треба одбацити. Он не жели само да каже како је ова представа погрешна, него да су све представе рађене на основу уметничке фантазије и, као такве, историјски неутемељене. У ту сврху се користи представом Исуса са косом као најлакше оборивом. Наиме, вели да иконофили сматрају Христа Назорејем, а он није био назореј што се лако да доказати, а тиме и демонстрирати вапијуће незнање иконофила. Аргумент се користи и стога што је један део црквеног предања повезивао, као што видесмо, назореја са назирејем. Дакле, егзегеза

овог типа је била присутна у свести византинаца. Но, како Пс.-Епифаније није смео да се позове на Оце који су вршили ово повезивање, он прибегава и једном подметању: вели да се Спаситељ назива Назорејем (Ναζωραῖος), а Назореји (Ναζωραῖοι) нису пили вино. Уствари, Пс.-Епифаније је морао написати Ναζιραῖοι, а не Ναζωραῖοι, јер Септуагинта никада није користила реч назореј за назиреја. Именица назореј није ни постојала у СЗ, и тамо се користила само реч назир (ναζῖρ) за означавање Божијег посвећеника. Научничка акривија је могла само наудити иконоборачком аутору, и зато он, да не би изазивао сумње, прибегава овом трику. То нам с једне стране говори да је текст пред нама обичан памфлет, а са друге ојачава аргументацију Острогорског у прилог лажности писма, јер, како смо видели, Епифаније из *Панариона* је врло осетљив на словне варијације везане за овај опскурни назив. Управо Епифаније сведочи да су се хришћани, као и поменути секта називали назорејима, а не назирејима (Ναζωραῖους οὐχὶ Ναζιραῖους), зато што име им долази по географској одредници (граду Назарету) а не по назирејском завету.

Снага пак, Пс.-Епифанијевог аргумента је, да поновим, у инсистирању на спољашњој саобразности Исуса Христа са ученицима. Према томе, могло би се прихватити да ни Исус ни апостоли нису имали дуге косе, и да је сасвим логично да је у помрачини Јуда морао да препозна Учитеља који се изгледом није разликовао од својих ученика.

Пс.-Епифанијево резонување – на страну намерно погрешан правопис – погађа добро оригеновско наслеђе, које је покушавало да доведе у везу име Назореја са Назаретом. Овај део традиције, једанпут увидевши да не постоје пророштва на која се Матеј позива, покушава да на основу сличнозвучности у грчком доведе у везу Назореја/Назарет са Назирејем. Видели смо тешкоће са којима су се сретали на филолошком нивоу, али као позитивно у овом поступку ценим увид да име Назореј има своју предисторију у СЗ и да је она везана за одређени концепт, мада га ја не идентификујем, као и они, у назирејству.

„Александријска” линија, дакле, не тврди да су пророштва која везују Назореја са Назаретом изгубљена, него да се она односе на назирејску службу. „Антиохијска” пак линија, ослањајући се на Матеја, и Антиохијци будући више практични, пошто су видели да у СЗ нема ниједног пророштва које би тврдило да ће из Назарета потећи Месија, једноставно их проглашавају изгубљенима. Но, обе линије пате од узимања у обзир Јовановог сведочанства, које вели да о том Месији говоре *Мојсије и Пророци*. Матеј не помиње Мојсија него само пророке. На основу тог извештаја – како и чине

Антиохијци – може се рећи да су пророштва на која би се он позивао изгубљена. Међутим, Јован, како стоји су свим рукописима инсистира да о Месији из Назарета говори Мојсије. Дакле, антиохијци не могу рећи да су пророштва изгубљена из простог разлога што Мојсијево Петокњижје није изгубљено. Исти проблем са Јованом имају и александријци зато што се именица *назиреј* не појављује у Пентатеуху.

На крају бих приметио да су сличне проблеме са овим именовањем имали и сами јеванђелисти. Путеви од *нецера* до Назореја су постали јако замршени. Ни ми данас не можемо да реконструишемо на убедљиви начин како су се одвијале фазе. Знамо пак, и то никако не смемо занемарити, да је име Назореј било везано за месијанску идеју, да су се сами хришћани називали назорејима – а не назирејима, нити су се пак држали назирејских завета – што нам говори да је то било присутно у тадашњој свести, али не и као освешћено. Видели смо да и Пс.-Епифаније у VIII веку још увек може да се поиграва са писањем назореј-назиреј, тако да нам строго филолошка линија не може открити истину. Људи заборављају брзо. Довољно је видети како данашњи медији оперишу са информацијама, како их формулишу и како манипулишући управо ситницама креирају свест маса. Први хришћани, на крају, били су везани за Исуса Назореја, а не за назорејство/назирејство, док је касна иконографија – иако никад потврђено из неког текста – могла да се у свом изразу позива на Исусово назирејство.

Ја дубоко сумњам да су се иконографи у свом представљању позивали на назирејство, и у представи дугокосог Исуса бих видео пре свега високо профилисан дизајн особе која добија прерогативе који треба да је одвоје од „обичних” светаца и да истакну, дакле, Његову оностраност и посебност.