

Родољуб Кубат

ТРАГОВИМА ПИСМА II
СТАРИ САВЕЗ – РЕЦЕПЦИЈА И КОНТЕКСТИ

Библијска библиотека Глафира

4





*Мирјани и нашим синовима:
Сергеју и Андреју*

БИБЛИЈСКИ ИНСТИТУТ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

Родољуб Кубат
Траговима Писма II
Стари Савез – рецепција и контексти

Рецензенти:

Проф. др Драган Милин,
Православни богословски факултет, Београд
Проф. др Ненад Ристовић,
Филозофски факултет, Београд
Проф. др Предраг Драгутиновић,
Православни богословски факултет, Београд

Лектура

Ђакон Радомир Ракић

Дизајн и техничка обрада

Милорад Видовић

Штампа:

Артпринт, Нови Сад

Београд 2015

САДРЖАЈ:

Скраћенице.....	7
Изговор јеврејских транскрибованих слова	12
Предговор	13
СЕПТУАГИНТА - Хришћански Стари Савез	17
1. Кратак историјски пресек	18
2. Настанак Септуагинте.....	21
2. 1. Антички извештаји.....	22
2. 2. Значајније научне хипотезе.....	33
2. 3. Савремена схватања.....	37
3. Одлике грчког превода	47
4. Рецензије Септуагинте	57
4. 1. Јеврејске рецензије.....	58
4. 2. Хришћанске рецензије	63
5. Значај Септуагинте.....	70
5. 1. Оспоравања Септуагинте.....	74
5. 2. Повратак Септуагинти	78
АЛЕГОРЕЗА - Значење ‘с ону страну слова’	87
Увод	87
1. Јелинска алегореза	89
1. 1. Одбацивање мита	90
1. 2. Алегоријско тумачење – алегореза	93
1. 2. 1. Предстоички период.....	97
1. 2. 2. Стоици	100
1. 2. 3. Алегореза у платонистичкој традицији.....	109
1. 3. Идејно утемељење јелинске алегорезе.....	127
2. Библија и алегореза	130
2. 1. Алегоријско тумачење Писма у позном јудаизму	132
2. 1. 1. Аристовул.....	133
2. 1. 2. Филон Александријски.....	140
3. Хришћанска алегореза.....	157
3. 1. Нови Савез	157
3. 2. Постапостолски период	160
3. 3. Климент Александријски	165
3. 4. Ориген	173
3. 5. Алегореза у хришћанској егзегези после Оригена.....	187
3. 6. Егзегетска противречја везана за алегорезу	193

РЕЦЕПЦИЈА КЊИГЕ ПРОРОКА ЈОНЕ

У РАНОЈ ЦРКВИ - Контекстуална егзегеза	207
1. Предхришћанска и новосавезна рецепција	208
2. Ранохришћанска рецепција.....	212
2. 1. Ранохришћанска уметност	213
2. 2. Ранохришћанска егзегеза.....	216
3. Јона у проповеди	231
3. 1. Јефрем Сиријски.....	232
3. 2. Јован Златоуст	248
3. 3. Кирил Јерусалимски	256
4. Егзегетски коментари на Књигу пророка Јоне	262
4. 1. Теодор Мопсуестијски	263
4. 2. Теодорит Кирски	279
4. 3. Кирил Александријски	285
4. 4. Јероним	294
Индекс.....	307

СКРАЋЕНИЦЕ

Стари Савез:

Пост	Књига постања (Прва књига Мојсејева)
Изд	Књига изласка (Друга књига Мојсејева)
Лев	Књига левитска (Трећа књига Мојсејева)
Бр	Књига бројева (Четврта књига Мојсејева)
Пнз	Поновљени закон (Пета књига Мојсејева)
ИНв	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Руди
1Цар	Прва књига о царевима (Прва књига Самуилова)
2Цар	Друга књига о царевима (Друга књига Самуилова)
3Цар	Трећа књига о царевима (Прва књига о царевима)
4Цар	Четврта књига о царевима (Друга књига о царевима)
1Дн	Прва књига дневника
2Дн	Друга књига дневника
Јзд	Књига о Јездри
Нем	Књига о Немији
Јст	Књига о Јестири
Јдт	Књига о Јудити
Тов	Књига о Товиту
1Мак	Прва књига Макавејска
2Мак	Друга књига Макавејска
Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми
Пр	Приче Соломонове
Проп	Књига проповедникова
Пнп	Песма над песмама
Прем	Премудрости Соломонове
Сир	Књига премудрости Исуса сина Сирахова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Плач	Плач Јеремијин
ПЈр	Посланица Јеремијина
Вар	Књига пророка Варуха
Јез	Књига пророка Језекила

Дан	Књига пророка Данила
Ос	Књига пророка Осије
Ам	Књига пророка Амоса
Мих	Књига пророка Михеја
Јл	Књига пророка Јоила
Овд	Књига пророка Овадије
Јон	Књига пророка Јоне
Нм	Књига пророка Наума
Ав	Књига пророка Авакума
Соф	Књига пророка Софонија
Аг	Књига пророка Агеја
Зах	Књига пророка Захарија
Мал	Књига пророка Малахија

Нови Савез:

Мт	Еванђеље по Матеју
Мк	Еванђеље по Марку
Лк	Еванђеље по Луки
Јн	Еванђеље по Јовану
Дап	Дела апостолска
Рим	Посланица Римљанима
1Кор	Посланица прва Коринћанима
2Кор	Посланица друга Коринћанима
Гал	Посланица Галатима
Еф	Посланица Ефесцима
Фил	Посланица Филипљанима
Кол	Посланица Колошанима
1Сол	Посланица прва Солуњанима
2Сол	Посланица друга Солуњанима
1Тим	Посланица прва Тимотеју
2Тим	Посланица друга Тимотеју
Тит	Посланица Титу
Флм	Посланица Филимону
Јевр	Посланица Јеврејима
Јак	Посланица Јаковљева
1Пт	Посланица прва Петрова
2Пт	Посланица друга Петрова
1Јн	Посланица прва Јованова

2Јн	Посланица друга Јованова
3Јн	Посланица трећа Јованова
Јуд	Посланица Јудина
Отк	Откровење Јованово

Књига (едиција), речника, часописа:

АОАТ	Alter Orient und Altes Testament
АТА	Alttestamentliche Abhandlungen
АТhANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BASOR	Bulletin of the Schools of Oriental Research
BBR	Bulletin for Biblical Research
BGBH	Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik
BGL	Bibliothek der griechischen Literatur, Stuttgart
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium
BiLi	Bibel und Liturgie
BIOSCS	Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies
BK	Biblischer Kommentar, Neukirchen
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CB.OTS	Coniectanea biblica, Old Testament Series
CCSG	Corpus Christianorum: Series graeca
CCSL	Corpus Christianorum: Series latina.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSCO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSS	Collected Studies Series
CQ	Classical Quarterly
DBG	Deutsche Bibelgesellschaft
DK	Diels-Kranz
DV	Dobra vijest
GNO	Gregorii Nysseni Opera
GCS	Die griechische christliche Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte
EHS	Europäische Hochschulschrift

EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
HPE	Handbook of Patristic Exegesis
HSM	Harvard Semitic Monographs
HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IEJ	Israel Exploration Journal
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JbAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum (Erganzungsband)
JBL	Journal of Biblical Literature
JMEMS	Journal of Medieval and Early Modern Studies
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSSMS	Journal of Semitic Studies Monograph Series
JThS	Journal of Theological Studies
KPh	Klassische Philologie
LM	Le Muséon
LSS	Leipziger Semitistische Studien
MH	Museum helveticum
MJSt	Münsteraner judaistische Studien
MTS	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament
NTA.NF	Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge
NTTS	New Testament Tools and Studies
PG	Patrologia Graeca, Migne
PL	Patrologia Latina, Migne
PMS	Patristic Monograph Series
POT	Princeton Oriental Texts
PTSt	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum
REAug	Revue des études augustiniennes
RhMus	Rheinisches Museum
SAKG	Studien zur Alten Kirchengeschichte
SBA	Studies in Biblical Archaeology
SBL.TT	Society of Biblical Literature. Texts and Translations
SC	Sources chrétiennes
SCSO	Corpus scriptorum christianorum orientalium
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain
SSN	Studia Semitica Nederlandica
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum

StPatr	Studia Patristica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
ThRom	Theologia Romanica
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ppp G. J. Botterweck/H. Ringgren)
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ppp G. Kittel)
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
VC	Vigiliae christianae
VT	Vetus Testamentum
VTS	Vetus Testamentum Supplement
WTJ	Westminster Theological Journal
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
СТД	Српска теологија данас

Остале скраћенице:

MT	Масоретски текст
LXX / οτ ο' / G	Септуагинта
Q	Кумран (рукописи)
Tg	Таргум
пХ	пре Христа
прр	Приређивач(и) / приредио
с	следећи (стих или страна)
сс	следећи, следећи (стихови или стране)
ст.	стубац
α'	Аквила
σ'	Симах
θ'	Теодотион

ИЗГОВОР ЈЕВРЕЈСКИХ ТРАНСКРИБОВАНИХ СЛОВА

'	[ʾ]	не изговара се
<i>b; v</i>	[ב; ם]	б; в
<i>g</i>	[ג (ג)]	г
<i>d</i>	[ד (ד)]	д
<i>h; ḥ</i>	[ה; ח]	не изговара се; х
<i>w</i>	[ו]	в
<i>z</i>	[ז]	з
<i>h</i>	[ח]	х (дубоко)
<i>t</i>	[ט]	тх
<i>j</i>	[י]	ј
<i>k; k</i>	[כ; ם ק]	х; к
<i>l</i>	[ל]	л
<i>m</i>	[מ ם]	м
<i>n</i>	[נ ן]	н
<i>s</i>	[ס]	с
'	[ע]	не изговара се
<i>f; p</i>	[פ; ם ף]	ф; п
<i>c</i>	[צ ץ]	ц
<i>q</i>	[ק]	к
<i>r</i>	[ר]	р
<i>ś</i>	[ש]	с
<i>š</i>	[שׁ]	ш
<i>t</i>	[ת; ט]	т
<i>a</i>	[א]	а
<i>â</i>	[א̇]	а (дуго)
<i>a</i>	[א̆]	а (кратко)
<i>e</i>	[ע]	е
<i>ê</i>	[ע̇]	е (дуго)
<i>æ</i>	[ע̆]	е (кратко)
<i>e</i>	[ע̄]	е (мукло, редуковано – полувокал, при читању се прави станка)
<i>i</i>	[י]	и
<i>î</i>	[י̇]	и (дуго)
<i>o</i>	[ו]	о
<i>ô</i>	[ו̇]	о (редуковано)
<i>ô</i>	[ו̆]	о (дуго)
<i>u</i>	[ו̄]	у
<i>û</i>	[ו̇]	у (дуго)

Кратка инструкција:

на бочним маргинама књиге стрелица (→) указује на стране на којима се више говори о сличној теми.

ПРЕДГОВОР

Идеја о настанку ове књиге искристалисала се након вишегодишњих истраживања светоотачких тумучења Писма. Феномен који ме одавно привлачио јесте питање о начину на који су оци успевали да библијски текст разумевају и тумаче, те како им је полазило за руком да се са таквим успехом баве егзегезом Светих списа у свету који је већ доживео високе интелектуалне и културне домете. Ту, пре свега, мислим на јелинску философску и културну традицију. Култура која је изнедрила Хомера, Хесиода, Парменида, Платона, Аристотела, Пиндара, Есхила, Демостена, Фидију и непрегледан низ великих и генијалних стваралаца морала је да буде велики изазов за рану Цркву. Требало је у једној таквој култури презентовати Истине вере присутне у Светом Писму и у динамичном етосу Цркве. Тежиште црквеног живота у овом погледу било је на оцима–интелектуалцима, који су добро познавали како Писмо и сопствено предање, тако и културно наслеђе јелинског света. У том динамичном додиру настала су многа отачка дела, која се по снази мисли и лепоти изражаја издижу до највећих уметвених и естетских висина. Средиште њиховог богословског промишљања увек је било Писмо.

Међутим, пре него што су оци Цркве започели рецепцију Писма, догодило се нешто од кључног значаја, без чега је готово читава хришћанска теологија незамислива. То је било превођење староизраилских списа на грчки језик, познато под називом Септуагината. Готово је фасцинантно како је једна књига, која је настала у малој средини и од стране народа који је у политичком и културолошком смислу једва био приметан на древним мапама античког света, прво преведена на грчки језик, а затим успела да заузме средишње месту у том истом свету и временом постане најчитанија и најутицајнија књига за коју свет зна. Прво поглавље је стога и посвећено настанку превода Седамдесеторице. Поред намере да прикажем како

је до тога превода дошло, превасходно желим да укажем на то да Септуагинта није тек превод, како се уобичејено сматра, већ да се ради о коначној хришћанској верзији Старог Савеза у текстолошком и теолошком смислу. Истовремено, Септуагинта представља – ако се због своје особености изузму таргуми – прву рецепцију староизраилских светих списа.

У остала два поглавља сам покушао да испитам и прикажем путеве и начине рецепције Писма и то колико су се контексти одражавали на тај феномен. Друго поглавље тиче се, пре свега, рецепције Писма у античком јудејству и раној Цркви. Теолошка рецепција Писма сагледана је кроз призму алегоријског тумачења, које је тада иначе било распрострањено у јелинском свету. То је једна од тачака додира Библије и света у који је преко ње ушла Реч Божија у нову културу. Овде је више циљ био да се кроз један методолошки и епистемолошки приступ испрати феномен тумачења Писма у различитим животним околностима. С друге стране, треће поглавље је замишљено да се у њему покаже како је један старосавезни текст – Књига пророка Јоне – тумачен и тиме покаже колико текст у себи носи потенцијалних значења, која се откривају у креативном додиру са читаоцем. У овом поглављу тежио сам да покажем сво богатство и креативност светоотачке егзегезе. Свакако, важно је напоменути да је угао посматрања обрађених тема подешен тако да управо детектује феномене који су назначени у поднаслову ове књиге – рецепцију и контексте.

Као и у многим животним стварима увек постоји и још по неки разлог који нас наводи одређеним стазама. Један од њих је савремено стање теолошке свести и перспективе које се из ње отварају. Наиме, у савременим врењима православног богословља све више се намеће питање о томе колико контекст тумача или теолога уопште одређује његов богословски исказ. То питање додатно заштравају амбиције појединих богослова ранијих генерација, који се наметљиво постављају као неупитни ауторитети теологије уопште. Забрињавајуће је то што они при томе не увиђају важност контекста, како у смислу теолошко-историјских истраживања, тако и с обзиром на савремена богословска промишљања. Једна ситуација која теологију и саму Цркву гура у приватну сферу или у оквире мање заједнице, која добрим делом постоји паралелно са стварношћу. Стога сам и покушао да укажем колико је егзегеза и

теологија уопште била условљена контекстом. Наравно, циљ није пуко теолошко-историјско истраживање, него увиђање контекстуалности као конститутивног елемента сваког богословског исказа.

Поред наведених порива и мотива, у изради ове књиге на посебан начин су се уградили моји студенти и остале колеге. Овом приликом бих нарочито истакао колеге студенте који су, поред тога што су ме својим присуством и заинтересованошћу стално мотивисали на додатна истраживања и промишљења, допринели да се ова књига појави у овом облику. Наиме, у оквиру мастер и докторских студија доста ових тема је обрађивано како на предавањима, тако и преко семинарских, дипломских и мастер радова. У тим оквирима сам наилазио на различите видове помоћи: набавку литературе, превођење старих текстова, ишчитавање рукописа итд. Стога осећам посебну потребу да им се овом приликом захвалим. Много их је да их поименице набрајам, али ме управо та чињеница тек чини задовољним. У том контексту сам захвалан и мојим колегама са библијске групе као и рецензентима, чија ми је стручност и научна озбиљност много значила. Посебно ме радује, што се ова књига појављује као издавачки пројекат новооснованог Библијског института ПБФ у Београду, у који заједно са осталим колегама улажемо доста труда и нада у његов будући рад. Наравно, сву захвалност изражавам Цркви Господњој и Православном богословском факултету – нашој духовној и академској кући. Коначно, највећу захвалност дугујем мојој породици – Цркви домаћој, чије ми безусловно стрпљење, разумевање и подршка никада нису недостајали.

Август/септембар 2015.
Аутор



СЕПТУАГИНТА

Хришћански Стари Савез

Већини теолога данас Септуагинта не значи ништа више од древног превода библијских списа са јеврејског на грчки језик. Наводимо библијских, будући да у доба превођења списа није постојао назив Стари Савез. Он се појавио тек касније у односу на Нови. Међутим, Септуагинта представља много више од превода. Из корпуса преведених списа временом се конституисао хришћански Стари Савез. Неколико векова раније превод је кориштен у круговима јелинизованих Јевреја у дијаспори. У хришћанској Цркви грчког говорног подручја Септуагинта је била текст на којем се градила теологија и егзегеза, настајала химнографија и други богослужбени текстови. Њен текст је уношен у свештене каноне, одражавао се на иконографију, реципиран је у аскетској традицији итд. Са текста Септуагинте настали су многи преводи, између осталих, и словенски. Седамдесеторица су остала у употреби у животу Цркве јелинског света. На Западу је услед Јеронимовог превода Вулгате са јеврејског она губила на значају, што је било и разумљиво. После протестантске реформације и ренесанских повратака изворима Септуагинта је остала у сенци масоретског текста. Готово целокупан научни фокус био је усмерен на масоретски текст, иако је он био знатно млађи. Неколико векова је то била доминантна парадигма, било да су у питању текстолошка истраживања или сама егзегеза старосавезних списа. Тек је пре неколико деценија порасло интересовање за Септуагинту. Откривени су многи моменти преко којих се раније олако прелазило.

Имајући на уму њен значај, покушаћемо изложити целивиту – иако сажету – слику проблематике везане за Септуагинту. Поред кратког историјског пресека или, тачније, скицирања оквира у којем је настала Септуагинта, биће предочени антички извори који говоре о настанку превода, као и нововековне

научне теорије које се баве овим питањима. Поред општепознатог *Аристјејевој њисма*, подаци о настанку Седамдесеторице – непосредни и посредни – могу се наћи још код: Димитрија, Аристовула, Евполема, Филона Александријског и Јосифа Флавија. У наставку ћемо размотрити разлоге који су довели до настанка превода, те колико су се богослужбене, правне, обичајне и интелектуалне потребе на то одразиле. Затим ће се пажња посветити самом процесу настанка Септуагинте, то јест хронолошком реду којим су превођени поједини списи. Важно питања су литерарне и богословске одлике превода, као и касније рецензије. Указаћемо и на разлоге који су довели до научног оживљавања интересовања за Седамдесеторицу. У читавом поглављу, из више угла, биће говора о богословском и текстолошком значају Септуагинте. Главна замисао је то да се покаже да Септуагинта није тек превод старојеврејских списа на грчки, него да је у питању коначна верзија светописамског текста (*Endtext*), која представља посебну текстолошку и теолошку традицију.

1. Кратак историјски пресек

Стари Израилци су још у 6, а можда чак 7. веку пХ доспели на територију Египта. Према библијском извештају (Јер 42–44), после убиства Годолије у Миспи група Израилаца је, због страха од одмазде Вавилонаца, побегла у Египат. Јеремија помиње Тафнес, место где је избегла јеврејска заједница. У периоду персијске владавине још један број Израилаца одселио се у Египат, и тамо су основали своје колоније у Леонтопољу, Оксиринку, Теби и у другим местима. Најпознатија јеврејска колонија била је на Елефантини, острву на реци Нилу. У њој су откривене остраке и папируси с краја 5. века пХ, које сведоче да су тамошњи Израилци говорили арамејским језиком. Јеврејска заједница је имала свој храм. У религијском погледу, практиковали су и неке синкретистичке елементе. Документа показују да су одржавали блиске везе са Јерусалимом.¹

¹ На острву Елефантини налазила се јудејска колонија за коју се не зна поуздано када се ту населила. Претпоставља се да се то могло десити у 7. веку. Остао је један број докумената на арамејском, који потичу из 5. века, и сведоче о животу тамошњих Јевреја. Текстови се односе на званичну кореспонденцију са персиј-

После оснивања Александрове државе, настављене су раније праксе. Јосиф Флавије помиње да је Птоlemeј I Сотир одвео већи број Јевреја у Египат: „Многе од њих је расподелио у војне посаде, а у Александрији им је дао грађанске повластице једнаке онима које су поседовали и сами Македонци. При том је захтевао од њих да се држе своје заклетве према којој ће чувати послушност потомцима оних који су им та места поверили на чување“.² Извесно је да су неки од њих тамо добровољно одлазили. Египат је, због богатства и других погодности, одвајкада био привлачан околним народима. Птоlemeји су према Јудеји углавном водили мирољубиву политику, слично Персијанцима.³ Тако се у 3. веку пХ у Египту нашао знатан број јеврејских досељеника, а тај процес је настављен и касније.⁴ У међувремену, Египат се услед јелинског културног утицаја мењао. Талас јелинизма га је релативно брзо запљуснуо, а процес јелинизације одвајао се муњевитом брзином. Јелинизовани птоlemeјски владари подржавали су ученост и знање. Александрија је убрзо постала једно од најзначајнијих интелектуалних средишта античког света.

Долазак Јелина на те просторе донео је важне промене. Једна од промена у односу на предјелинистички период била је и то што су Јевреји, расути по јелинском свету, посебно Александрији, заборавили језик којим су до тада говорили. У Египту и у другим крајевима где је јелински утицај био израженији, грчки је био говорни језик. Јевреји су, такође, постали део те језичке културе. Међутим, језик није тек пуко средство споразумевања. Он носи са собом нову културу и идеје. У односу на остале блискоисточне народе, који су своју религијску слику релативно лако усагласили са јелинском, Јевреји су били у специфичној ситуацији. У религијској пракси, политеистички

ским властима, затим на приватна документа и писма упућена јерусалимским свештеницима. Заједница је имала храм посвећен Јахвеу, мада су поштовали и бога Бетела и богињу Анат. Познато је да су одржавали верске везе са Јерусалимом и Самаријом, јер у једном писму траже помоћ за обнову храма који је био изгорео у локалној побуни. Занимљиво је да међу рукописима нису нађени библијски текстови (уп. К.-Th. Zauzich, *Papyri von der Insel Elephantine*, Berlin 1978).

² *Antiquitates Judaicae* XII, 1 (прев. В. Добривојевић).

³ М. Ц. В. Леит, *Израил међу народима*, у: М. Кутан (прр), Оксфордска историја библијског света, Београд 2006, 484.

⁴ Уп. S. Kreuzer, *Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung*, у: *Septuaginta-deutsch: Erläuterungen und Kommentare* (DBG), Stuttgart 2011, 12-13.

свет је био флексибилан. Јелински богови су се лако идентификовали са блиско-источним или египатским. Тако су Амон, Мардук или Ел без икаквих тешкоћа могли бити поистовећивани са Зевсом и сл.⁵ Култови Изиде, Кибеле, Митре и Диониса прихватани су независно од њиховог порекла. Будући да је религијско представљало срж античке културе, размене културолошких модела биле су саморазумљиве и прилично једноставне. Томе је ишла у прилог и чињеница да је верски синкретизам био једна од одлика јелинистичког периода.

Јелини су донели свој поглед на свет и образовање. У школама је изучавана јелинска мудрост. Хомерови спегови и дела класичних писаца била су основа образовања (παιδεία). Израилци, пак, нису могли да прихвате јелинску културу и образовање на начин како су то могли да ураде Египћани и други блискоисточни народи. Она није могла да постане њихов основни светоназор. Јелинистичка παιδεία, заснована на њој својственом разумевању бог(ов)а, света и човека, није могла бити прихваћена. Многе појавне облике јелинистичке културе прихватили су и Јевреји, поготово у материјалном смислу. То је био случај и са ранијим доминантним културама. Међутим, идејну срж јелинизма нису могли да прихвате. Саморазумевање старих Израилаца било је дубоко условљено монотеистичким погледом на свет и врло специфичним разумевањем човека. Њихова παιδεία била је Мојсијева Тора. Да би очували срж свога идентитета и вере у Јахвеа, морали су да разумевају списе који су у себи садржавали Реч Божију, као руководећи животни принцип. Писмо је било носилац религијске и етничке самосвести. Губљење дубље везе са Писмом, у смислу немогућности његовог разумевања, могло је да значи колективно утапање у мору религијско-филозофских идеја тадашњег јелинизма. Јелинистичка култура је била експанзивна и заводљива, на њене изазове није могао да одговори пуки синагогални ритуализам. Будући да највећи број њих није разумевао језик на којем су записивани Свети списи, једини излаз је било њихово превођење на говорни језик тадашњих Јевреја који су живели у египатској дијаспори.

Иначе, у античком свету се нису преводили писани списи са једног језика на други. Уопште, тадашњи свет није био оптерећен националним језиком. Вековима је акадски био ди-

⁵ Тај феномен су освестили још неки јелински мислиоци, нпр. Плутарх у делу *О Изиди и Озирису* (*De Iside et Osiride*).

пломатски језик на Блиском истоку. Политичка кореспонденција између египатских фараона и хетитских владара вршена је на акадском. Касније је место дипломатског језика заузео арамејски. Чак су га у те сврхе користили и Персијанци. Од времена Александра Великог ту улогу је преузео грчки. Јелини нису имали обичај да преводе писана дела са других језика. Они су своја литерарна достигнућа сматрали највишим интелектуалним и естетским донетима. Народи који су потпадали под њихов културни утицај, писали су на грчком. Познато је да су Берос свој спис *Историја Вавилона*,⁶ као и Манетон своју *Историју Египта*⁷ писали на грчком. То исто је касније чинио Јосиф Флавије. Он је *Јудејске списарине* и *Јудејски раџ* писао јелинофоним људима тога доба. Тек су Римљани били први који су преводили у већој мери текстове на свој језик. То су били текстови са грчког, јер су и они – иако велика империјална сила – јелинску културу доживљавали надмоћнијом од сопствене. Међутим, пре превода на латински почели су се преводити јеврејски свети списи на грчки. Био је то догађај који се с правом може сматрати можда највећим преседаном античког света. Тај превод је познат под именом Септуагинта.

2. Настанак Септуагинте

Речју Септуагита (гр. κατά τοὺς ἑβδομήκοντα „по седамдесеторици“ [LXX, οὐ ο', G]) уобичајено се означава превод староизраилских (библијских) текстова са јеврејског на грчки језик. Данас многи научници праве разлику између грчке збирке светописамских текстова назване Септуагинта и изворног превода, који називају „стари грчки превод“ (G*). У

⁶ Берос је био вавилонски свештеник који је живео крајем 4. и почетком 3. века. Негде око 290. године пХ објаво је своју *Историју Вавилона* (*Вавилонијака*). У њој обрађује период од почетака до Александра Великог (уп. *The World of Berossos*, [прр. J. Haubold], Wiesbaden 2013).

⁷ Манетон је био египатски свештеник који је деловао за време Птолемеја I и био његов саветник за религијска питања. Написао је на грчком опширну *Историју Египта* (*Египтијака*), која обухвата период од почетака до грчке владавине. Он дели периоде на тридесет династија, и та подела се и данас узима као релевантна (уп. W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*, Berlin 1956).

овом тексту реч Септуагинта се користи у оба значења: изворни превод и канонска збирка текстова. Према предању, заснованом на Аристејевом писму и Јосифу Флавију, текст Петокњижја су преводила 72 или 70 стараца. Одатле и потиче латинизовани назив Септуагинта (LXX). У првим вековима хришћанске ере назив се проширио и на остале књиге које су ушле у канон.

У науци се појавило више хипотеза, како би се изнашао задовољавајући одговор на питање настанка Седамдесеторице. Кључни проблем је одсуство поузданих историјских извора који би нешто конкретније говорили о настанку превода, као и о ширем историјском контексту. Текстуална критика, такође, не може поуздано да допре не само до неких појединости, него често не може да да поузданији одговор на многа фундаментална питања. То, наравно, не умањује ентузијазам научника да на том пољу наставе са истраживањима. Питање настанка Септуагинте је од великог значаја за библијску теологију уопште, јер отвара важне теолошко-херменеутичке хоризонте.

2. 1. Антички извештаји

Остало је мало релевантних историјских података о настанку Септуагинте. Најстарије познато сведочанство о постојању грчког превода Торе појављује се код јелинизованог јудејског егзегете Димитрија. На основу једног његовог фрагмента,⁸ где се са историјском амбицијом говори о извесним библијским догађајима који се завршавају ступањем на престо четвртог Птолемеја, може се закључити да је управо деловао за време Птолемеја IV Филопатора (221-205). С обзиром на то да се бавио тематиком тада актуелном међу јелинским граматицима, вероватно је живео у Александрији. Од њега су – преко Александра Полихистора, односно Евсевија Кесаријског – остали фрагменти тумачања неких одељака из Постања и Изласка, који се заснивају на већ постојећем грчком преводу.⁹ Димитрије наводи грчке облике библијских личних имена (Βάλλα, Μανασση, Μωυσης, Ιωθор и др) и топонима (Μεσολοταμία). Његова хронологија није занована на јеврејском тексту, него одговара

⁸ Климент Александријски, *De libris Stromatum* 1, (XXI) 141, 1-2.

⁹ *Praeparatio Evangelica* IX, 17-39.

Септуагинтиној традицији. Присутне су и формулације из Постања, које одговарају Септуагинтином преводу, као нпр. τό πλάτος τοῦ μῆρου (Пост 32 26).¹⁰ То су важне индиције које указују на то да се Димитрије користио већ постојећим преводом.

Изричито сведочанство које говори о настанку грчког превода налази се код Аристовула, александријског Јеврејина, који је деловао око 175-150. године пХ. Аристовул је такође био тумач Писма, а у егзегези је делом прибегавао алегорези. Он наводи:

„Потпуни превод свих делова Закона десио се пак под владаром чији је надимак Филадельф, твојим претходником, који је своју намеру извршио веома посвећено, док је Димитрије Фалеронски покренуо све што је требало“.¹¹

Настанак превода Аристовул датира у доба Птолемеја II Филадельфа (283-246. пХ). Као и Димитрије пре њега, он под Законом подразумева Петокњижје (ἡ πεντάτευχος βίβλος).¹² Библијске стихове наводио је на основу грчког превода, што је показатељ да је Петокњижје увелико кориштено на грчком.

Још један јудејски писац, познат под именом Евполем, сведочи о постојању грчког превода Торе. Евполем је био јудејски историчар, који је вероватно живео у Јудеји половином другог века. Он се у свом делу *Историја јудејских царева*, приликом навода библијских места, ослања на грчки превод. Књиге о царевима и Књиге дневника биле су му познате на оба језика. У 3Цар 2 12 наводи речи из грчког текста: „οὐὶὸς ἐτῶν δώδεκα“, док из 2Дн 2 11 узима готово дословно формулацију.¹³ Упадљива је хронологија коју наводи између Адама и Мојсија, где, насупрот масоретској традицији, прати њему познату грчку верзију текста.

Поред наведених јудејских писаца, најзначајније сведочанство које говори о настанку грчких превода јесте такозвано *Аристеево писмо*. У односу на друга сведочанстава, овај текст је у целини посвећен настанку грчког превода. У њему се писац – Аристеј – представља као савременик догађаја о којима говори. Он приповеда свом брату Филократу како је цар

¹⁰ Уп. N. Walter, *Fragmente judisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeeas* (JSRZ III/2), Gutersloh ²1980, 280-292; *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I* (ppр. C. Holladay), Historians (SBL.TT 20), Chico 1983, 51-91.

¹¹ *Фраіменіи III* (N. Walter, *Fragmente judisch-hellenistischer Exegeten*, 274).

¹² M. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005, 26.

¹³ *Frag. 2 (Praeparatio Evangelica 34, 1)*.

Птоlemeј II Филадельф (283-246. пX) подигао велику библиотеку у коју је сакупио књиге из читавог света. Дворски библиотекар Димитрије Фалеронски наговорио је цара да се на грчки преводе Мојсијева Тора:

Димитрије из Фалерона, управник царске библиотеке, добио је велики износ новца да, по могућству, сабере у библиотеци све књиге овога света. Колико је то било до њега, он је извршио цареву наређење куповином рукописа и обезбеђивањем преписа. У моме присуству цар га је упитао: „Колико хиљада књига има у библиотеци?“, а он му је одговорио: „Преко двеста хиљада, царе. Побринућу се да у скорије време допуним тај број до петсто хиљада. Обавештен сам, такође, да је јеврејски Закон вредан тога да буде преписан и да се нађе у твојој библиотеци“. „Шта те спречава да то урадиш?“, упита га цар. „Свети стоји на располагању за остварење тога циља“. Димитрије му одговори: „Ти списи захтевају превод будући да се житељи Јудеје користе посебним словима [као што се и Египћани служе својим симболима уместо слова], а уз то, имају и свој посебан језик. Често се сматра да је то сиријски, али то није тачно. У питању је сасвим други језик“. Пошто је о свему био обавештен, цар заповеди да се напише писмо првосвештенику Јевреја како би се споменута намера спровела у дело.¹⁴

Да би се начинио превод цар се обраћа јерусалимском првосвештенику да му пошаље учене преводиоце. У знак добре воље, цар пушта јеврејске робове које је био заточио његов отац – Птоlemeј I Сотир. Сам Аристеј, иначе представљен као високи дворанин, посебно се заузима да се та замисао спроведе. Након успешне мисије у Јерусалиму, првосвештеник Елеазар шаље му седамдесет два преводиоца, по шест из сваког племена, који долазе у Александрију. После пријема код цара, који их дочекује са посебним уважавањем и приређује им свечану седмодневну гозбу, Димитрије их одводи на острво Фарос и тамо седамдесет и два дана преводе Закон. Превод се свакодневно упоређује и поравнава под управом самог Димитрија Фалеронског:

Три дана касније, Димитрије поведе преводиоце преко морског насипа дугог седам стадија до острва, а затим се, прешавши мост, упути с њима ка северном делу. Тамо он окупи људе у раскошно опремљеној и веома осамљеној кући на самој обали, те их замоли да започну превођење, будући да им је све оно неопходно стајало на располагању у изобиљу. А они су превод-

¹⁴ Αριστέας Φιλοκράτης, 9-11 (прев. М.Вешовић/Н.Путник).

дили на следећи начин: најпре би поређењем усклађивали међу собом свако преведено место, а затим би Димитрије оно у чему су се сложили брижљиво записивао, од речи до речи.¹⁵

По завршетку превод је јавно прочитан пред јудејском заједницом. Јудејци једнодушно прихватају превод и бацају проклетство на онога ко би у њему изменио макар и једно слово:

И догоди се да превод би завршен за седамдесет два дана, као да је то тако намерно удешено. Кад је посао био готов, Димитрије сабра јеврејску заједницу на месту где је превод угледао светло дана и прочита га наглас пред свима. Том читању присуствовали су и преводиоци, којима је том приликом мноштво окупљених указало свесрдно одобравање због великих добротина која су им учинили. Такође су одали признање Димитрију и замолили га да препише цео Закон и преда препис њиховим вођама. Када су књиге прочитане, свештеници, заједно са најстаријима од преводилаца, званичним представницима јеврејске заједнице и вођама народа, иступише напред и рекоше: „Пошто је превод урађен како ваља, освећен и потпуно тачан, праведно је да такав остане сачуван и да не претрпи никакву прераду“. Како се сви сагласише с тиме, они позваше да се, као што је то налагао њихов обичај, прокуне свако ко би изменио макар и словце у ономе што је написано, било додавањем, преправљањем или изостављањем. И то су мудро учинили како би се слово Закона довека очувало непромењеним.¹⁶

Превод је потом прочитан и цару, који, одушевљен, налаже да се текст уз посебне почести одложи и чува као светиња.¹⁷ У спису има и подробних описа који се односе на дарове које Птолемеј шаље Елеазару, као и опис Јерусалима и храма. Нарочито је упадљива његова асоцијација на Изл 5, када говори о ослобађању израилских робова.¹⁸

Спис је дуго важио као аутентичан историјски извештај. Међутим, научна истраживања су одавно доказала да је реч о једном псеудо епиграфском спису, који потиче из друге половине 2. века пХ. Писац тога списка вероватно је јелинизовани Јеврејин из Александрије. Постоје јаки историјски аргументи који оспоравају његову аутентичност у смислу да аутор

¹⁵ Аристоас Φιλοκράτης, 301-302.

¹⁶ Аристоас Φιλοκράτης, 307-311.

¹⁷ Уп. *Арисџејево њисмо Филокрајџу* (прев. М.Вешовић/Н.Путник), Богословље 2/2008, 14-23.

¹⁸ М. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, 28.

описује реалне догађаје у којима је сам учествовао.¹⁹ Неки наведени подаци не одговарају историјским чињеницама. Тако нпр. Димитрије Фалеронски није био библиотекар на двору Птолемеја II, него Птолемеја I Сотира. Филадельф га је по доласку на престо одстранио са двора.²⁰ Историјски је спорна и битка са Антигоном која се помиње у *Писму* (гл. 180). Писац у неколико наврата користи имперфект (гл. 28 и 182), и тиме 'несвесно' открива да се радња дешавала у прошлости. Многи елементи сугеришу да писац није Јелин, високи службеник код Птолемеја, него Јеврејин који добро познаје јудејске верске обичаје. Ако се спис погледа као књижевна врста, види се да дело нема класичну историографску амбицију. Иако насловљено „' Ἀριστέας Φιλοκράτης“, то није писмо у класичном смислу кореспонденције између две особе, него се ради о 'отвореном писму', упућеном широј публици. Жанровски текст представља приповедну прозу – διήγησις, како то и сам аутор каже. Такође, спис показује сличаност са јелинистичким књижевним жанром, познатим под називом περί βασιλέως. То је нека врста кратког романа у писму. Циљ таквих списа је био да на афирмативан начин говоре о владару, идеализујући његова права, обавезе и влашћења. То се посебно види у подробном опису гозбе коју је цар приредио преводиоцима и разговора о мудрости и богоугодном начину живота. У сваком случају, сасвим је очигледно да је овде реч о спису који није имао за циљ да пренесе поуздане историјске податке.

Одабир књижевне врсте, коју аутор користи, сугерише да је у питању приповест која има за циљ да постигне одређене ефекте. Анонимни александријски Јеврејин уместо историјских имао је апологетске и пропагандне амбиције. Намера писца је да промовише или одбрани александријски превод. Историјска позадина овог списа вероватно су извесна превирања унутар јудејске заједнице. Није јасно да ли писац укршта своја уверења

¹⁹ Уп. N. Meisner, *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1), Gutersloh 1973, 35-87.

²⁰ Димитрије Фалеронски (350-280. пХ) био је ученик Теофраста и припадао је перипатетичарској школи. Једно време је у Атини био на истакнутом политичком положају. Касније је отишао у Александрију код Птолемеја I (307. пХ), и постао управник Александријске библиотеке. После повлачења Сотира са престола Димитрије је био на страни Птолемеја Керауна. Међутим, на престо је ступио Сотиров син од друге жене, Птолемеј Филадельф који је протерао Димитрија у горњи Египат, где је овај убрзо умро (уп. Диоген Лаертије, *Живот и мишљења истакнутих философа* 5, 75-85).

са антијелинистима, који су оспоравали саму идеју превођења Светих списа на грчки или је у питању покушај да се истакне и нагласи значај александријског превода у односу на друге сличне, који су могли паралелно да настају.²¹ Ако се ствар посматра из те перспективе, постаје јасније због чега је дело тако уобличено. У *Писму* се имплицитно саопштава да је александријски превод већ одавно настао и да су га преводили проверени и учени преводиоци из Израила. Сагласност за превод дао је јерусалимски првосвештеник. Сам цар је тако нешто тражио, а јеврејска заједница је превод прогласила аутентичним. Требало је управо да ти аргументи подупру ауторитет превода, без обзира на то са киме је аутор полемисао.

Аристјејево њисмо је у антици и средњем веку прихватано као поуздан историјски извештај, и као такво обликовало је читаву историју рецепције. Занимљиво је указати на то да житијски опис почетака мисије Кирила и Методија има неких подражавајућих сличности са Аристјејевим списом. Побожна машта средњовековних људи уплела је у ту приповест још неке житијске детаље. Један од њих је и то да је свети Симеон Богопримац био један од преводаца. Статус Аристјејевог писма, као историјски поузданог извештаја, променио се буђењем савремене критичке свести. Ранији научници су се својски потрудили да оспоре његов историјски карактер.²² Био је то готово априоран циљ, тако да се у том оспоравању често ишло предалеко. Данас је та дијалектика изгубила на оштрини, и већина истраживача сматра да оно у себи носи извесан број историјски релевантних информација.

Са садржином *Аристјејевој њисма* слаже се и Филон Александријски (25. пХ – 50), учени александријски Јеврејин и један од најзначајнијих јудејских мислилаца тога доба. Стекао је богато јелинско образовање, и био близак неким платонистичким

²¹ У новије време се појавило мишљење да је у *Писму* присутна и политичка намера, којом је требало оспорити јудејски храм у Леонтопољу и тамошњем кругу писмозналаца, а све из перспективе јерусалимског Храма (уп. М. Rösel, *Der Brief des Aristes an Philokrates, der Tempel in Leontopolis und die Bedeutung der Religionsgeschichte Israels in hellenistischer Zeit*, in: F. Hartenstein / M. Pietsch (ppp), „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9): Studien zur Literatur des Zweiten Tempels (FS I. Willi-Plein), Neukirchen 2007, 327-344).

²² Уп. G. Veltri, *Eine Torah für den König Talmai: Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinistischen Literatur* (TSAJ 41), Tübingen 1994, 14-15.

и стоичким схватањима. Истовремено, Филон је био велики познавалац и тумач Писма. У једном од својих дела опширно се осврће на феномен настанка и значења грчког превода:

Птолемеј, звани Филадельф, беше трећи владар после Александра, освајача Египта... Тај владар се заинтересовао и пожелео да наш Закон преведе са халдејског на грчки језик. Одмах је отпратио посланство великом свештенику и владару јудејске земље – једна личност је вршила обе службе. Они му пренесоше његову намеру и затражише да изабере способне људе који су кадри да преведу Закон. Овај [првосвештеник] се обрадовао и уверио да је Божија воља да се цар за такве ствари заинтересује. Нашао је угледне људе међу Јеврејима, који су поред сопственог поседовали и јелинско образовање, и посла их са задовољством. И када су стигли на двор, цар их је срдечно примио; и док су се гостили, они су заузврат угостили свог домаћина духовитим и мудрим разговором; јер је он испитао мудрост сваког од њих појединачно, постављајући им низ нових и необичних питања; а они, пошто им време није дозвољавало да буду опширни у својим одговорима, одговарали су са великом тачношћу и прецизношћу као да су изговарали изреке које су већ унапред били припремили. Дакле, када су добили његов пристанак, одмах су почели испуњавати сврху због које је часно посланство послато; и размотривши међусобно важност посла, да преведу Законе који су били дати по непосредном божанском надахнућу, будући да нису могли ништа да одузму, нити да додају, нити да промене, већ су били у обавези да сачувају оригиналну форму и карактер целог списка ... они, као људи надахнути, пророчки су говорили истим речима и изразима као да су под непосредним утицајем надахнитеља... Ко није знао да сви језици, а посебно грчки, који је богат изражајним могућностима, може исте мисли на различите начине уобличити и описати, тако што би сваки пут употребио другачије изразе. То се приликом превођења Закона није дешавало, него је грчки текст усклађен са јеврејским тако да је све преведено одговарајућим изразима и речима које потпуно одговарају означеним стварима... Сваки пут када би се Јевреји који знају грчки и Јелини који знају јеврејски, истовремено нашли пред текстовима, јеврејским и грчким преводом, са страхопоштовањем су се дивили како су као сестре или као једно те исто дело, и садржином и обликом. Писце, пак, нису називали преводиоцима (ἐρμηνέας), него свештеницима и пророцима (ἱεροφάντας καὶ προφῆτας), јер су успели – захваљујући чистоти мишљења – да иду укорак

са Мојсијевим чистим духом (συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωυσεώς καθαρῳτάτῳ πνεύματι). Од тада па до данас сваке године се на острву Фарос прославља празник, на којем се не сакупљају само Јевреји, већ и многи други да прославе место на ком је први пут засијала светлост овог превода.²³

Филонов текст у многим ставкама подсећа на Аристетејево писмо. То подгрева помисао да је оно Филону било познато. Међутим, и даље остаје отворено питање да ли он своја сазнања црпи од Псевдо-Аристетеја или је ту причу преузео из усмених предања. Наравно, није познато да ли је Псевдо-Аристетеј творац тог извештаја у смислу да га је он сам смислио или је креативно обрадио већ постојећу причу. Чини се да је друга опција вероватнија.

Филон наглашава неколико ствари које се уклапају у претходне извештаје. У време Филадельфа превођен је Закон, у том подухвату важну улогу су имали цар и јерусалимски првосвештеник. Намеру Филадельфа да се преведе Закон тумачи као плод Божије воље. Преводиоци су били угледни и образовани људи из јеврејске заједнице. Филон их назива првосвештеницима и пророцима, који су били кадри да корачају у Мојсијевом чистом духу, јер су и сами били богонадахнути.²⁴ Као такви успели су да сачине превод који је потпуно истоветан са оригиналом. Филон тиме посредно изједначава преводиоце са Мојсијем, односно давање закона на Синају са преводом на грчки. Постоје и неки моменти којих нема код Псевдо-Аристетеја. Филон помиње и празник посвећен преводу. За писца Аристетејевог писма, на основу језика којим пише, може се рећи да је био образован човек са смислом за приповедање. Филон је, пак, био темељно образован и креативан мислилац. Уз то, био је суботњи проповедник и угледни члан јудејске заједнице.²⁵ Он је из пропагандних и апологетских разлога

²³ *De Vita Mosis* II, 29-41.

²⁴ Филон је био први мислилац који је поставио тезу о вербалној инспирацији. Касније је то тврдио и рави Јуда, учењак који је кодификовао Мишну око 150. год. Он пише: „Свети стави дух у срце сваког преводиоца те се догоди да су сви били истог мишљења ... и писали су“.

²⁵ О Филоновом животу није остало много података. Зна се да је потицао из имућне александријске породице. Живот је проводио као повучени мислилац. Међутим, после погрома Јевреја у Александрији предводио је њихово посланство у Рим (39/40. године). У Риму је водио преговоре код цара Клаудија, о чему сам говори у делу *Legatio ad Gaium*. Његов синовац Александар је после постао прокуратор Јудеје (уп. М. Mach, „Philo von Alexandrien“, [TRE 26], 523-531).

могао да брани ауторитет грчког превода, и да га у том смислу теолошки додатно појача. Међутим, тешко је замислити да је Филон измислио празник у част превода. На основу овог Филоновог сведочења извесно је да је превод у његово доба уживао велики углед међу јелинизованим Јеврејима.

Још један јудејски писац оставио је писано сведочанство о грчком преводу Светих списа. Реч је о јеврејском историчару Јосифу Флавију (37. – после 100). Јосиф је за разлику од Димитрија, Аристовула и Филона, младост провео у Јудеји. Учествовао је у Јудејском устанку. Он није био Јеврејин из дијаспоре, мада је добар део живота провео изван Јудеје. Јосиф је сам писао значајна дела о Јеврејима на грчком, и у том смислу на почетку свог дела *Јудејске ствари* програмски се позива на превођење Закона, као темељног и иницијалног момента за његов рад:

Тако сам, на пример, пронашао да је други Птолемеј био изванредно ревностан у свему што се тицало учења и прикупљања књига; да је такође показивао и нарочиту склоност да прибави превод нашег Закона – као и у њему садржаног описа успостављања нашег правног устројства – на грчки језик. При том, високи свештеник Елеазар, који ни по чему није заостајао за осталима међу нама, потомцима у истом достојанству свештеног чина, нипошто није позавидео нити ускратио поменутом цару учешће у подухвату [иначе би га у супротном сасвим сигурно и лако одбио], већ је знао да је управо одувек било у нашем обичају да ништа од онога што ми код себе уважавамо не ускраћујемо преношењу другима. Сагласно томе, сматрао сам да ми сасвим приличи да се истовремено и угледам на племенитост нашег високог свештеника, и да уједно претпоставим да чак и данас може бити много таквих љубитеља знања какав је био поменути цар; јер он у своје време нипошто није могао прикупити све наше списе; већ су му они људи, који су као преводиоци/тумачи били послани у Александрију, дали само законодавне књиге, поред којих тема, постоји и огроман број других разматраних питања у нашим светим књигама.²⁶

Јосиф овде износи и још један занимљив и важан увид, а то је да су Израилци били стално отворен народ. По том питању је у праву, а томе као доказ могу послужити таргуми, и чињеница да су Јевреји после ропства у Вавилону усвојили арамејски језик. Ови подаци посредно сугеришу да су египатски Јевреји могли још у раној фази свог боравка почети преводити Тору.

²⁶ *Antiquitates Judaicae* I, 3.

Иако се он донекле узгредно осврће на тему превођења Светих списа, важност овог одељка није умањена. Јосиф то исто понавља и касније у истом делу:

Након што је најпре Александар владао дванаест година, а за њим Птолемеј Сотир четрдесет, египатско царство је преузео Птолемеј Филадельф, и држао престо четрдесет година. Он је омогућио да се растумачи Закон и ослободе они који су из Јерусалима као робови доведени у Египат, а којих је било сто двадесет хиљада.²⁷

За њега су то релевантни историјски подаци. Један од извора из којег је црпио то сазнање јесте Псевдо-Аристееј. Он у наставку препричава *Аристеејево њисмо*, уносећи извесне модификације и дораде. Једну од недоумица коју оставља његов извештај представља број преводилаца које је послао Елеазар. Јосиф у истом одељку говори о седамдесет два (72) и седамдесет (70) стараца.²⁸ Могуће је да су постојале две верзије предања, које је он објединио. Предање о седамдесет преводилаца има за циљ да додатно појача ауторитет превода. Тако су успостављане неке важне паралеле везане за предавање Закона Мојсију. Наиме, Мојсија је на Синајску гору прагило седамдесет старешина, који су горе видели Бога (Изл 24 1-2.911). Такође, седамдесет старешина је добило удео у духу Мојсијеу (Бр 1116-25).²⁹ Седамдесет помоћника Мојсијевих за време Изласка и примања Закона симболички се поклапа са седамдесет преводилац Мојсијевог Закона. Сам Јосиф не изводи такве закључке. Њему као историчару бројка седамдесет два, односно по шесторица преводилаца из сваког племена, није деловала уверљиво, јер су у доба превођења племена била расута и нека већ ишчезла. Иначе, Јосифов опис превођења је, у односу на Псевдо-Аристееја, умеренији и више уобличен у историјски извештај. То се нарочито види у његовом опису превођења и начину како је превод дочекан у јудејској заједници:

Сходно томе, након три дана Димитрије их преузе и пође уздигнутим путем око километар и по далеко. То беше насип који је пред морем водио до острва. А када пређоше преко моста, он продужи до северних делова и показа Јеврејима где ће се састајати, а што беше кућа подигнута поред обале, чинећи

²⁷ *Antiquitates Judaicae* XII, 2, 1.

²⁸ *Antiquitates Judaicae* XII, 2, 7.

²⁹ K.H.Jobes/M.Silva, *Invitation to the Septuagint*, Baker Academic 2000, 36.

тихо место прикладно за заједнички разговор поводом предстојећег рада. А када их је дотле довео, он их замоли [сада када су са собом имали све ствари потребне за тумачење њихових закона] да не трпе ништа што би их ометало и прекидало у послу. И тако они временом, уз велике напоре и марљивост, сачинише подробно тумачење, продужавајући с радом све до деветог сата дана... А када је Закон напoкoн превeдeн и oкoнчaн труд oкo њeгoвoг прeвoђeњa, штo сe дoвршилo сeдaмдeсeт другoг дaнa, Димитријe је oкупилo свe јeврeјскo живљe нa мeстy гдe су зaкoни прeвoђeни и тумачeни, и свe их прeд њимa прoчитao. Тaкo је и oкупљeнo мнoштвo пoтврдило испрaвнoст рeчи старaцa кoји су рaстумачили Зaкoн. При тoм је нaрoд пoхвaлиo Димитријa зa oвaј рaзлoг oкупљaњa, будући дa им је прибaвиo великy срeћу; a пoтoм зaтрaжишe oд њeгa дa oмoгући дa и њихoви упрaвитeљи мoгу прoчитaти Зaкoн. Штaвишe, сви oни, јeднaкo свeштeник и нaјстaрији мeђу старцимa, кao и глaвни људи јeврeјскe зaјeдницe, изнeшe зaхтeв дa, будући дa је тумачeње срeћнo дoвршeнo, Зaкoн мoжe нaстaвити дa сe нaдaлe прeмa њeму примeњујe, уз зaбрaну свaкe дaљe прoмeнe. И кaдa сви зaјeднo пoхвaлишe oву oдлукy, тaкoђe нaрeдишe дa, укoликo билo кo нaђe дa је ијeднa ствaр сувишнa, или дa је штoгoд прoпуштeнo, тaј чoвeк пoнoвo oбрaти пaжњу, и пoстaви тумачeње прeдa сe, и испрaви штo је нeдoвoљнo; a oвo је биo вeoмa мудaр пoступaк, будући дa сaмo oнa ствaр кoјa је тeмeљнo прoсубђeнa кao вaљaнa, мoжe трaјaти зaувeк.³⁰

Јосифов извeштaj дeлујe рeaлистичнијe. Посeбнo је упaдљивo тo штo нaвoди дa је пoслe прeвoдa пoстojлa мoгућнoст дaљих прeвoдилaчких мoдификaцијa тeкстa. Он нe пoсeдујe aпoлoгeтски нaбoј кao Псeвдo-Аристeј и Филoн. С другe стрaнe, у њeгoвo дoбa Сeптуaгинтa је билa рaспрoстрaњeн и усвoјeн прeвoд. Грчки нијe сaмo биo јeзик јeврeјскe дијaспoрe, нeгo је свe вишe кoришћeн и у сaмoј Јудeји. У свoјим дeлимa Флaвијe чeстo нaвoди библiјскe тeкстoвe кoји сe тeкстуaлнo пoдудaрaју сa Сeптуaгинтoм.³¹ Трeбa имaти нa уму тo дa је он пoтицaо из јeрусaлимских свeштeничких кругoвa, штo знaчи дa је Сeптуaгинтa уживaлa углeд и у тим кругoвимa.

Нaвeдeни aнтички извeштeји, иaкo нe брoјни, нити прeтeрaнo исцрпни, слaжу сe у oснoви дa је прeвoд јeврeјскe Тoрe oбaвљeн у дoбa Птoлeмeјa II Филaдeлфa.

³⁰ *Antiquitates Judaicae* XII, 2, 9.

³¹ Уп. М. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, 34.

2. 2. Значајније научне хипотезе

У последњих стотинак година изнесено је више хипотеза о настанку Септуагинте. Ово питање развија се у три правца: 1. Када и где је могао да настане превод? 2. Који су разлози довели до тога? 3. На који начин је превод настао? У савременој науци постоји консензус око тога да је у 3. веку пХ преведено Петокњижје. Разлози зашто је и како дошло до превода и даље су предмет научних расправа. Појавило се више научних мишљења. Две хипотезе су имале најјачи одјек у истраживању. Најзаступљенију и старију претпоставку изнео је још П. А. де Лагарде (P. A. de Lagarde 1827-1891), а на њеним идејним основама издао је гетингенско критичко издање Септуагинте, које је приредио А. Ралфс (A. Rahlfs). Лагарде полази од претпоставке да је за сваку библијску књигу постојао један оригинални превод (Urtext),³² који је касније прошао кроз више рецензија.³³ Своје мишљење је темељио на Јеронимовом наводу да су постојале три рецензије Септуагинте: александријска или Исихијева, цариградско-антиохијска или Лукијанова и палестинска, приписана Оригену.³⁴ Лагарде је сматрао да се може доћи до изворног текста уколико се генетски прате све три рецензије. Користећи ова груписања, веровао је да унакрсна контаминација текста може бити избрисана, омогућавајући тако да се реконструише оригинални текст сваке рецензије. Од ова три реконструисана текста оригинални грчки текст (Ur-Septuaginta) онда може бити оживљен.³⁵ Лагардеова теза и данас је са извесним корекцијама нашироко прихваћена и скоро сва савремена текстуална критика Септуагинте заснива се на њој.

Насупрот овом мишљењу, појавила се претпоставка коју је осмислио немачки теолог и орјенталиста П. Кале (P. Kahle 1875-1964).³⁶ Заправо он се ослонио на једну већ постојећу претпоставку,³⁷ коју је даље разрадио. Према његовом

³² *Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien*, Leipzig 1863, 1-4.

³³ *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece*, Göttingen 1883.

³⁴ Уп. *Praefatio in Paralipomenon* (PL 28), 1324-1325.

³⁵ K.H.Jobes/M.Silva, *Invitation to the Septuagint*, 274.

³⁶ P. Kahle, *Die Kairoer Genisa: Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen*, Berlin 1962 = *The Cairo Geniza*; Oxford 1959; P. Kahle, *Problems of the Septuagint*, у: K. Aland (ppp), *Studia Patristica I*, Berlin 1957, 328-342.

³⁷ Уп. G. Veltri, *Eine Torah für den König Talmi*, 8-14.

мишљењу, никада није постојао један пратекст, него је од почетка постојало неколико превода који су се појављивали паралелно и независно један од другог. То значи да је било више од једног превода исте јеврејске књиге. Овакво схватање заснива се на претпоставци да су преводи настајали из богослужбених потреба, слично арамејским таргумима. Временом је долазило до обједињавања тих текстова и њиховог уједначавања. Тако се дошло до јединственог текста.³⁸ Дакле, није на почетку постојао изворно-оригинални текст који је временом пролазио кроз различите рецензије, него је он производ дужег процеса сакупљања, прераде и унификације превода. У том смислу Кале и разумева Псевдо-Аристеја када пише: „Стицајем околности, те књиге су састављене јеврејским писмима и на јеврејском језику, а прилично су немарно превођене, како изјављују упућени у тај проблем“ (30). Псевдо-Аристејева алузија требало би да значи да је превод заправо настао унификацијом и редакцијом постојећих превода. Писмо треба схватити као пропагандни спис који има за циљ да афирмише александријску верзију насупротив осталима. Поред тога што је александријски текст добио првенство, друге верзије превода су и даље биле у оптицају и нису сасвим нестале.

Остаци тих верзија налазе се у новосавезним наводима, посебно у Дап и Јевр, јер се упадљиво подударују са самарјанским Петокњижјем, што је показатељ да су поред Септуагинтине верзије постојале и друге.³⁹ То исто доказују грчки фрагменти нађени у Кумрану, затим фрагменти на Дванаест малих пророке нађени у Јудејској пустињи, као и наводи из дела јудејских и хришћанских писаца. Калеову претпоставку називају и таргум-хипотеза, јер полази из логике настанка арамејских таргума. Ово мишљење није наишло на шири научни одјек. Прихватио га је његов ученик А. Шпербер (A. Sperber), који је сматрао да је у раном процесу настанка превода постојао прелазни период у коме је коришћен грчки за транскрипцију јеврејског, као и за превођење.⁴⁰ Ранији противници ове хипотезе, као и велики број савремених истраживача, одбацују њене претпоставке. Оспорава је много научно заснованих

³⁸ P. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, 222-279. = P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 209-264.

³⁹ P. Kahle, *Untersuchungen*, 400ff.

⁴⁰ A. Sperber, *Das Alphabet der Sepluaginta-Vorlage*, OLZ 32 (1929), 533-540.

аргумента.⁴¹ Међутим, неспоран је научни значај наведене хипотезе. Калеова тврдања је оставила дубок траг на пољу истраживања Септуагинте. Истовремено, његова претпоставка има и даље своје јако логичко и научно упориште. Чињеница да постоји одређен број књига које не могу бити сведене на један текст, нити сложене у низ повезаних рецензија, питање настанка појединих старосавезних књига чини и даље отвореним. Стога је један број савремених истраживача уздржљиви када се говори о исправности ових двеју хипотеза, сматрајући да алтернатива између јединог предлошка или више њих мора бити флексибилније схваћена.⁴² Још је важније што његова хипотеза оспорава постојање пра-текста у форми у којој се то обично претпоставља, и тиме се посредно прикључује неким савременим сумњама у постојање таквог чистог текста који је временом искварен. То истовремено имлицира питање смисла тражења изворног текста.

Питање на који начин је могао да настане превод на грчки, може посредно да помогне у решавању питања о разлозима настанка превода. Кале полази од претпоставке да је превод настао из литургијских потреба. У том смислу је његова хипотеза релевантна. Синагогалне заједнице су почеле да преводе текстове из богослужбених потреба спонтано и независно једна од друге. У том контексту, занимљиву претпоставку изнео је Такери, који је сматрао да је превод настао у више етапа.⁴³ Приоритет за превођење заснивао се на богослужбеној употреби појединих књига или корпуса текстова. Према његовом мишљењу, прво је преведено Петокњижје у 3. веку пХ у Александрији, што потврђују језик и стил. Превод је близак јеврејском тексту, и сачинио га је један мањи тим преводаца. У другој фази преведене су пророчке књиге (Ис, Јер, Јез и Дванаесторица), осим Данила. Редослед су, такође, условљавале богослужбене потребе, јер Пророци представљају други део читања (*haftôrâh*) после Торе. Потом су превођене

⁴¹ N. F. Marcos, *Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden 2000, 56-57.

⁴² N. F. Marcos, *Scribes and Translators: Septuagint and Old Latin in the Books of Kings* (VTS 54), Leiden 1994, 23-24.

⁴³ Уп. Н. Ј. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, London, 1923; J. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of its Problems*, Leiden 1948, 95-122; J. Ziegler, *Untersuchungen zur LXX des Buches Isaiahs* (ATA XII, 3), Münster 1934.

књиге из историјског корпуса. Преведени материјали су били непотпуни, па их је прерадио каснији редактор.⁴⁴ Последњу фазу превођења чине мудросни списи. Овде су преводиоци, осим у случају Псалтира, тексту приступали слободније, тако да се у преводима појављују слободне парафразе, неки литерарни додаци, више упућени јавности него верницима у синагоги. Овим се објашњава непотпуни превод Јова, који је у Септуагинти за шеснаестину краћи него јеврејски *textus receptus*.⁴⁵ Слична, преводилачка слобода запаже се у Дневницима, Јездри и Нимији, код Данила и Књизи о Јестири.

Занимљиво је поменути да је било мишљења да је превод настао у Јудеји, а не Александрији. Ову хипотезу још 1923. формулисао је М. Гастер (M. Gaster),⁴⁶ који је сматрао да је само јудејско порекло превода могло стећи такав ауторитет да га прихвате сви Јевреји из дијаспоре. Превод представља својеврстан културни и политички отпор процесу јелинизације блискоисточног света. На тај начин Јевреји су хтели да покажу древност и супериорност сопствене културе. Према Гастеру, још је један фактор утицао да се начини превод: сукоб са Самарјанима. Тада је преведено и Самајанско петокњижје или Самаритикон, као конкурентска верзија. Птолемејски цар се определио за јеврејску верзију, тако да поклони о којима се говори код Псевдо-Аристеја одражавају тај догађај. Цар је, такође, имао важну улогу. Међутим, литерарна истраживања сугеришу да је велики број важнијих књига александријског порекла. С друге стране, то из више разлога не мора да буде пресудан аргумент, јер су књиге могле да буду накнадно језички кориговане и ревидиране у Александрији.

Још једна претпоставка завређује пажњу. Неки истраживачи сматрају да је до превода Торе дошло из разлога што је у доба Птолемеја извршена кодификација јавног Закона, која је потом примењивана у судовима.⁴⁷ Наиме, око 275. године

⁴⁴ H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, 16-28.

⁴⁵ N. F. Marcos, *The Septuagint Reading of the Book of Job*, у: W. A. M. Beuken (ppp), *The Book of Job*, Leuven 1994, 251-266.

⁴⁶ M. Gaster, *The Samaritans*, London 1925, 112-130.

⁴⁷ Уп. E. Bickerman, *Studies in Jewish and Chirrtian History I*, Leiden 1976, 137-66. 167-200; L. Rost, *Vermutungen über den Anlass zur griechischen Übersetzung der Tora*, у: H. J. Stoebe (ppp), *Wort, Gebot, Glaube: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (FS W. Eichrodt / J. J. Stamm 7 E. Jenni [AThANT 59])*, Zürich 1970, 39-44; R. H. Stricker, *De Brief von Aristeas*, Amsterdam 1956.

пX сви правосудни апарати преведени су са народног језика на грчки. Доказ за тако нешто М. Модрзејевски проналази у папирусу Оксиринку 3285, на којем је грчким језиком био исписан закон египатских домородаца.⁴⁸ То се десило и са јеврејском Тором, као законом једне важне мањинске заједнице. На тај начин је Тора ушла у правни систем птолемејске државе. Требало је да царски чиновници разумеју и тај правни спис, као и списе других нејелинских заједница. Превођење Торе био је више политички чин, тако да је разумљиво што је извесну улогу у овом процесу одиграо Птолемеј Филадельф.

Питање истинитости или истиноликости наведених хипотеза остаје предмет даљих научних истраживања и процена. Поред њих и у оквиру неких постоји још велики број различитих мишљења.⁴⁹ У сваком случају, наведене теорије су у доброј мери оуквириле истраживачко поље и тиме омогућиле отварање нових перспектива. У савременој науци се још трага за изналажењем неких поузданијих сазнања која би нас још више приближила решавању проблема. Два истраживачка принципа и даље су присутна. Први, унутрашња критика, заснована на анализи самог превода, и други: истраживање спољашњих извора, који могу донети још неку важну информацију. С обзиром на повећано интересовање за Септуагинту и примену нових техничких помагала, као што је рачунарска технологија, може се очекивати да ће предстојећа истраживања довести до неких важних сазнања.

2. 3. Савремена схватања

По свему судећи, више чинилаца је утицало на настанак превода. Тора је имала важну и широку употребну вредност код александријских Јевреја. Она их је подсећала на Излазак из Египта, склапање Савеза. У њој су могли да нађу одговоре на питања о постанку света и човека, о настанку Израила као народа и др. Укратко, живот јеврејске заједнице у религијском смислу био је уоквирен Тором. Тора је, пре свега, имала

⁴⁸ Уп. J. M. Modrzejewski, *The Septuagint as Nomos: How the Torah Became a 'Civic Law' for the Jews of Egypt*, у: J.W.Cairns/O.F.Robinson (ppp), *Critical Studies in Ancient Law, Comparative Law and Legal History*, Oxford 2001, 183-199.

⁴⁹ Уп. S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, 59-73.

богослужбену улогу; читана је на синагогалним богослужењима. Затим, на њеним основама уређиван је и правни живот јудејске политеице. Истовремено, она је била основ образовања. Вероватно су јудејске школе биле устројене слично јелинским. Међутим, у њима је уместо хомерских епова изучавана Тора. Све је то подупирала појачана потреба за чувањем идентитета мале заједнице наспрам које је стајао велики религијски и културни изазов. Јевреји су већ имали искуство ропства у Вавилону, где су успели да очувају верско-национални идентитет. Они су у прошлости у многим стварима показали извесну флексибилност. За време ропства и после њега почели су да говоре арамејским језиком, користили су се и туђим писмом.⁵⁰ Кроз читаву историју пратила их је напетост између јахвеизма и утицаја других култова. Материјалну културу, језик и многа интелектуална достигнућа прихватили су од других, али су успевали да очувају веру у једног Бога – Јахвеа.

Савремени истраживачи показују да је јудејска заједница, укључујући и синагоге, већ у трећем веку пХ користила грчки језик.⁵¹ Синагоге су биле средишта религијског и друштвеног живота. Читање Торе је био средишњи део редовних богослужења. Сваке суботе су се, према Филоновом сведочењу, Јевреји из различитих делова града сакупљали на заједничка богослужења.⁵² Почев од ропства у Вавилону био је то најзаступљенији вид религијског живота старих Јевреја. Јавно читање Торе је већ од доба доласка Јездре у Јерусалим (Језд 8 8) подразумевало да се текст након читања преводио на говорни језик. То је било више слободно парафразирање и тумачење читаних одељака. Таква пракса је вероватно негована од самих почетака у Александрији. Пошто је културни и интелектуални живот александријских Јевреја био на вишем нивоу, могла се појавити потреба за квалитетним и потпуним преводом Торе – преводом који би одговарао стандардима једне више културе.

Истраживачи се углавном слажу око тога да су превод Торе сачинили људи који су припадали групи писмозналаца – *soferim* или *урацматеїс*. То су морали бити образовани људи

⁵⁰ Уп. А. А. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 2009, 9-10.

⁵¹ Уп. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9), Münster 2001, 25.

⁵² *De Vita Mosis* II, 216.

који су добро познавали оба језика. Број преводилаца који се помиње код Псевдо-Аристеја и Јосифа Флавија симболичан је и не одговара историјској стварности. Преводилаца је морало бити знатно мање. Међутим, поставља се питање: где су преводиоци могли да науче јеврејски, јер он није више био говорни језик ни у Јудеји? Преци египатских Јевреја говорили су арамејски. У том смислу вероватно је постојала снажна веза између Александрије и Јерусалима. Познато је да су се одраније Јевреји са острава Елефантине обраћали за помоћ Јерусалиму. Јевреји из дијаспоре су имали посебан однос према Јерусалиму, тако да је веза између двају градова, који су се тада налазили у оквиру једног царства, била прилично интензивна. Тешко је претпоставити да су преводиоци дошли из Јерусалима, како говори *Аристеево њисмо*, али је могуће да су неки у Јерусалиму усавршавали јеврејски језик. Питање је колико се јеврејски могао научити у Александрији. Посредан доказ за тај однос су унук бен Сираха – преводилац Сирахове књиге на грчки, и извесни Лисимах из Јерусалима, који је превео Јестиру. У то доба међу јелинским учењацима у Александрији развила се богата филолошка делатност.⁵³ У тим круговима су деловали Ератостен и Аристарх. Није познато да ли су Јевреји суделовали у томе.⁵⁴ Међутим, таква активност јелинских филолога могла се вишеструко позитивно одразити на јудејске преводиоце.

Тешко је искључити могућност да су се, по синагогама паралелно, преводили текстови који су читани на богослужењима, слично арамејским таргумима. У то доба није постојала нека средишња инстанца која би могла да контролише такве процесе. Такође, познато је да ни библијски текстови на јеврејском нису били текстуално нормативизовани. Постојало је више рукописних традиција, које су у мањој или већој мери одступале једна од друге. Тора јесте имала статус врховног ауторитета, али свест о једнообразности текста није постојала. С друге стране, међу Јеврејима у Јудеји и Вавилону увелико је текао процес настајања таргума. На основу рукописа из Кумрана може се закључити да су у периоду Другог храма постојали записани

⁵³ Уп. М. Pfrommer, *Alexandria in hellenistischer Zeit – ein literarisches Echo*, у: S. Kreuzer/J.P. Lesch (ppp), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta 2* (BWANT 161), Stuttgart 2004, 10-22; S. Kreuzer, *Entstehung und Publikation der Septuaginta im Horizont frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik*, у: S. Kreuzer/J.P. Lesch (ppp), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta 2* (BWANT 161), Stuttgart 2004, 61-75.

⁵⁴ F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 32.

арамејски преводи. Богослужбене заједнице су на тај начин функционисале. Природно је да се то дешавало и у Египту, само што је уместо арамејског, језик на који се преводило био грчки. Да ли су такви преводи касније сакупљани, уједначавани и стандардизовани остаје непознато. Поред већ наведеног Калеговог позивања на Аристеево писмо, индикативно је и то да на крају списка Димитрије говори цару да је извесног Теопома задесило помрачење ума, „јер је хтео да уврсти у свој историјски спис неке преведене – и то веома непоуздано – делове Закона“.⁵⁵ Ти преводи су, према овом извештају, настали пре Седамдесеторице. У сваком случају, постојали су реални оквири за такву преводилачку делатност широм дијаспоре. Томе у прилог иде и чињеница што постоје различите верзије исте књиге, чије је разлике тешко објаснити теоријом кварења изворног текста.

Тора је читана и тумачена у јудејским школама. То посредно потврђују и мислиоци попут Димитрија, Аристовула и Езекила Трагедиографа. Петокњижје је било за александријске Јевреје исто што и хомерски спевови за Јелине. Езекил Трагедиограф је у јампском триметру препевао Књигу изласка,⁵⁶ и на тај начин актуализовао библијски текст. Тим поступком он је ушао у духовну интеракцију са јелинским светом. Аристовул је, слично стоицима, алегоријски тумачио неке делове Торе, и на тај начин се супротстављао извесним јелинским схватањима. Дobar пример посвећености у изучавању Писма је Филон Александријски. Занимљиво да је он у својим делима углавном тумачи текстове из Петокњижја. Знатан део његових списка су егзегетског и апологетског карактера. Сасвим је извесно да је постојао и ‘академски’ интерес да се Тора преведе. Јеврејски мислиоци су се супротстављали јелинизму и на интелектуалној основи. Један од њихових антијелинистичких аргумената била је тврдња да је Мојсије старији од јелинских философа, и да су се они од њега учили мудрости.⁵⁷ Тумачење Петокњижја претпостављало је превод.

⁵⁵ Αριστέας Φιλοκράτης, 314.

⁵⁶ Уп. W. Schmidt/O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur* II/1 (HAW), München 1920, 607f; J. Wieneke, *Ezechielis Judaie poetae Alexandrini fabulae, quae inscribitur 'Εξαγωγή, fragmenta* (Diss.), Münster 1931.

⁵⁷ Александар Полихистор пише како су јеврејски мислиоци тврдили да је њихова традиција и култура најстарија на свету (Климент Александријски, *De libris Stromatum* 1, (XV) 71, 1; 5, (XIV) 97, 7). Аристовул је тврдио да су се јелински философи учили од Мојсија. Слично су се изражавали Евполем и Артапан (уп. Евсевије, *Praeparatio Evangelica* IX, 16-18).

←
140-136

←
135

Ни у ком случају не треба занемарити идејну позадину настанка превода. Грчка култура је представљала двоструки изазов – опасност утапања у њене моћне таласе, али и изазов за ширење библијске идеје. Наиме, Израилци су истовремено носили идеје изабраности и идеју универзализма. Јахвеу је требало да се поклоне сви народи (уп. Ис 56 1-8; 60 1-5; 66 18-24), што значи требало је да чују Реч његову. Пророци су наглашавали да *Бој није говорио џајно* (Ис 45 19). Закон Божији превазилази сву мудрост овога света, и он треба да буде сведок пред другим народима. То се изричито наглашава у Понз 4 5-8:

Ја вас поучих законима и уредбама како ми је Господ, Бог мој, наредио да их испуњавате у земљи у коју идете да је наследите.⁶ Држите их и извршујте. То ће у очима народа бити ваша мудрост и ваша разборитост. Када они чују за све ове законе, рећи ће: само је један народ mudar и паметан, а то је овај велики народ. ⁷Јер, који је то народ тако велик да би му богови били тако близу као што је Господ, Бог наш, кад год га призовемо? ⁸ Који је то народ тако велик да би имао законе и уредбе праведне као што је овај Закон који вам ја данас износим?

У новије време се појавило занимљиво мишљење да се нарочито 6. стих овог одељка могао програмски схватити, као подстрек за превођење Закона, док је савремена идејна позадина могло бити Платоново питање о најбољем закону за народ, присутно у његовом 7. Писму.⁵⁸ Без обзира на истинитост ове конкретне претпоставке, свест о богоизабраности и потреба да се Истине вере сведоче другима биле су присутне у старом Израилу још од почетака. Јелинистички културни и антрополошки концепт, са наглашеном космополитском идејом, могао је да подстакне такву реакцију.

Сасвим је извесно да је за превођење Торе постојала јака унутрашња мотивација. То, пак, не искључује могућност да су и птолемејски владари били заинтересовани за такав превод. *Арисџејево писмо* и у том смислу вероватно доноси срж историјске истине.⁵⁹ Птолемејски владари су из више разлога били заинтересовани за Јевреје. У главном граду су имали велику јеврејску заједницу, а на рубовима царства према

⁵⁸ Уп. А. Schenker, *Was führte zur Übersetzung der Thora ins Griechische?*, у: W. Kraus/M. Karrer (ppp), *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse* (WUNT 252), Tübingen 2010, 23-35.

⁵⁹ Уп. R. Hanhart, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* (FAT 24), Tübingen 1999, 22.

конкурентским Селевкидима простирала се стратешки важна Јудеја. Треба имати на уму то што Флавије на два места говори у већ навођеним *Јудејским сјајинама*. Наиме, на једном месту каже да је Птолемеј Сотир Јеврејима „дао грађанске повластице једнаке онима које су поседовали и сами Македонци“,⁶⁰ док на другом говори о томе како је цар „показивао нарочиту склоност да прибави превод нашег Закона – као и у њему садржан опис успостављања нашег правног устројства“.⁶¹ Помињање повластица и интересовања за правно устројство сугеришу да је Птолемеј зацело имао таквих интереса.⁶² Нема никаквих података да је Тора могла бити институционални документ који је служио као правни акт за Јевреје у самоме царству,⁶³ и да је као таква могла бити кориштена у судској пракси. Тако нешто је тешко претпоставити. Међутим, то да су Птолемеји могли бити заинтересовани за тако специфичну заједницу, која се није могла потпуно јелинизовати, и да им је била важна њена лојалност, изгледа сасвим реалистично.

Сведочанства која су оставили антички писци, данас се углавном слажу са научним увидима. Аристовул је живео у Египту у првој половини 2. века, а његов извештај о настанку превода може се сматрати поузданим сведочанством. *Аристотелево писмо* у себи, такође, носи тачну историјску информацију. То посредно показују и нађени грчки фрагменти у Кумрану који се подударују са текстом Септуагинте.⁶⁴ Очигледно је да је грчки превод био присутан и употребљаван не само код Јевреја из дијаспоре, него и у Јудеји. Постојање превода у Јудеји у 2. веку пХ сугерише да је сâм превод морао наста-

⁶⁰ *Antiquitates Judaicae* XII, 1.

⁶¹ *Antiquitates Judaicae* I, 3.

⁶² О настанку превода М. Хенгел каже: „Велика јудејска дијаспора у Египту и Александрији у првим деценијама 3. века пХ веома се брзо јелинизовала... Превод Мојсијевог Торе на јелински, који је био светски језик, настао је из богослужбених потреба. То да је Птолемеј II овај превод озаконио, није немогуће, јер он као стварни, апсолутни антички владар није био равнодушан према томе какав је закон једне велике етничко-религијске мањине у његовом царству“ (М. Hengel, *Die Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung'*, у: М. Hengel/A. М. Schwemer [ppp], *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* [WUNT 72], Tübingen 1994, 236).

⁶³ М. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, 46.

⁶⁴ О грчким рукописима у Кумрану, видети: Е. Ulrich, *The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumran, Including Newly-Identified Fragments of Deuteronomy* (4QLXXDeut), у: А. Pietersma/C. Cox (ppp), *De Septuaginta*, Mississauga 1984, 71-82.

ти неколико деценија раније. Наравно, потребно је уклонити извесне литерарне описе и теолошка домишљења присутне код Псевдо-Аристееја и Филона. Доказ да је Петокњижје било преведено пре половине 2. века пХ јесу и најстарије датирани папируси. Ради се, о папирусима Rylands Gr. 458 (Rahlfs 957), који је преостао у осам фрагмената нађених у Фајуму. На њима се налазе делови текста из Понз (23 24-25; 1-3; 26 12.17-19; 27 15; 28 2.31-33). Он се сматра најстаријим сведочанством старосавезног текста на грчком, а потиче с половине 2. века.⁶⁵ Такође и папирус Fouad 266, који потиче вероватно из 1. века пХ, поред Рајландса представља најстарије текстуално сведочанство грчког превода. На нађеном фрагменту исписан је део текста из Понз (31 38 – 32 6). Карактеристичан је и по томе што се Божије име Јахве – свети тетраграм – није преводило на грчки речју κύριος, него је писано јеврејским словима יהוה, што се може видети на два места у другом стубцу.⁶⁶ То исто потврђују и кумрански фрагменти 4QLXXLev^a, 4QLXXNum и 4QLXXDtn, који потичу из 2. и 1. века пХ.⁶⁷

У сваком случају, превод Петокњижја је настао половином 3. века пХ у Александрији. Најранији делови превода носе египатски колорит (нпр. Пост 8 6; Изл 5 6.10.13; 10 13).⁶⁸ Преводиоци су се служили препознативом методологијом: преводили су реченицу за реченицу (стих за стих). Научници углавном сматрају да је јеврејски предлошак са којег је настао превод близак протомасоретском тексту. Постање и Излазак су слободније превођени у односу на остале три књиге. Додуше, однос према јеврејском тексту тешко је одредити, јер су се преводиоци могли ослањати на текст који је различит од каснијег масоретског. То је један од разлога због којег нисмо сигурни у којој су се мери, и на који начин, преводиоци односили према предлошку.⁶⁹ Ствар отежава и питање колико су

⁶⁵ A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 127; S. Jellicoe, *The Septuagint and modern Study*, Oxford: Clarendon Press 1968, 271-272.

⁶⁶ A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 127-128.

⁶⁷ N. Petersen, *An Analysis of Two Early LXX Manuscripts from Qumran: 4QLXXNum and 4QLXXLev^a in the Light of Previous Studies*, BBR 19/4 (2009), 481-510.

⁶⁸ Уп. М. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* (BZAW 223), Berlin/New York 1994, 243f; S. Morenz, *Ägyptische Spuren in den Septuaginta*, у: А. Stüiber/А. Hermann (упп), Mullus (FS Theodor Klauser [JbAc.E 1]), Münster 1964, 250-258.

⁶⁹ Уп. А. Aejmelaeus, *What Can We Know about the Hebrew 'Vorlage' of the Septuagint?*, ZAW 99 (1987), 58-89.

касније рецензије измениле ранији текст. Петокњижје представља први део који је преведен на грчки. Вероватно је прво преведено Постање, а одмах потом и остале четири књиге.⁷⁰

Убрзо после превођења Петокњижја почели су преводи и осталих делова Писма. По свему судећи, у временском периоду од 2. до 1. века пХ, настали су преводи осталих јеврејских светих текстова, сачињени од различитих преводаца, на различитим местима и у различито време. Оправдано се може претпоставити да су прво превођени пророчки списи. Књига пророка Исаије је морала бити једна од првих, с обзиром на њен богослужбени и богословски значај. Поједини делови књиге носе препознативе египатске трагове (Ис 36-39). Време настанка превода могла би да буде половина 2. века пХ. У Књизи има више алузија на догађаје из периода 170-150. године пХ.⁷¹ Посредан доказ се може видети у 23. глави превода. У првом стиху уместо „бродови таршишки“ (*’ōnjjôt ttaršiš*), како је стајало у јеврејском, помињу се „бродови картагински“ (πλοῖα Καρχηδόνας). Преводац актуализује јеврејски текст и уместо Таршиша помиње Картагину. У продужетку одељка се говори о уништењу Картагине. Познато је да је Картагина коначно разорена у Трећем пунском рату 146. године пХ. Није извесно да ли се преводац саморазумевао као пророк па најављивао пропаст, што и није било тешко, или је превод настао у време коначног разарања Картагине.⁷² Наравно, није искључено да је превод настао раније, а да је ово каснији редакторско-преводачки захват.

Превод Исаије претпоставља да су у то време вероватно превођене и друге пророчке књиге: Јер, Јез и Дванесторица. Данило је преведен убрзо после настанка (око 165. године пХ). Разлог је вероватно тај што је Књига тада била актуелна. Већ помињани Евполем је, половином 2. века пХ, користио превод Књига о царевима и Дневнике. Исус Навин и Судије су настале у то доба или нешто пре. Углавном, пророчке и историјске књиге преведене су до половине 2. века пХ. Будући да су псалми играли важну улогу у верском животу Јевреја, и они су вероватно настали негде у том периоду. Касније књиге као што су: Рут, Пнп, Плач, Проп и Јест можда су настале у Јудеји

⁷⁰ M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung*, 257.

⁷¹ Уп. I. L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah*, 76-94.

⁷² F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 37.

или су преводиоци потицали са тих простора. У њима изостаје египатски колорит и присутни су извесни арамеизми. Курмански рукописи и налази из Нахал Хевера сугеришу да су ти текстови читани, проучавани и тумачени у Јудеји.⁷³ Најчвршћи доказ да су многе књиге биле преведене већ половином 2. века пХ, јесте пролог Књиге Исуса сина Сирахова:

Много шта, и то велико, дато нам је преко Закона и пророка и преко других после њих, због чега треба хвалити Израил, знања и премудрости ради; као и то да не треба само они који читају да буду зналци, него и онима извана мирољубивим корисни могу бити, како говорењем тако писањем. Деда мој, Исус, потпуно се предавши читању Закона и Пророка и других отачких књига, и стекавши у њима довољно искуства, и сâм је решио да напише нешто за наук и премудрост прикладно, да би љубитељи учења и ово упознавши, још више узнапредовали кроз живљење по Закону.

Стога вас молим, читајте то са благонаклоношћу и пажњом, и опростите ако вам изгледа да смо приликом труда на превођењу у неким речима погрешили. Јер није исте снаге само по себи оно што је на јеврејском казано и кад буде преведено на други језик. И не само овде, него и сâм Закон и Пророци и остале књиге не малу разлику имају по себи [у изворнику] казиване.

Дошавши, дакле, тридесет осме године за време цара Евергета у Египат, и задржавши се, нађох спис испуњен не малим знањем. Сматрао сам крајње неопходним да и сâм уложим извештај напор и трудољубље да преведем ту књигу. Много труда и умећа сам уложио у току тог времена да бих привео крају и издао књигу, и да би и они у расејању који воле да уче, уз припремање нарава, живели по Закону.

Пролог је писао преводилац – унук Сирахов. Два момента су врло важна. Прво, преводилац истиче да постоји ралика између јеврејског и другог (грчког) језика, наводећи као пример Закон, Пророке и остале књиге (αὐτὸς ὁ Νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων). Дакле, у време када је преводио, те књиге су биле преведене на грчки. Друго, он наводи и време када је дошао у Египат. То се десило у доба цара Птолемеја VII Евергета, односно 38. године његове владавине. Евергет је владао од 170. до 116. године пХ. Према томе, Сирахов унук је дошао у Египат 132. године пХ. Тада се сâм латио посла

⁷³ М. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, 52.

превођења. На основу пролога се да закључити, с једне стране, да је пракса превођења била раширена, а с друге, тешко је замислити да је Сир преведен на грчки пре пророчких и историјских књига, које су знатно старије. Сам аутор Сир, списа који је настао око 190. пХ, у „Похвали оцима“ помиње Исаију, Јеремију, Језекила и дванаест пророка (48 22–49 12), што је посредан доказ да су ове књиге биле преведене пре Сираха.

Један број мање важних књига могао је настати у 1. веку пХ. Поготово што су неке од њих, као нпр. Проповедник и Песма над песмама, још биле упитне као канонске. Извесно је да је Јов био преведен у 1. веку пХ, јер га је у грчкој верзији користио јудејски егзегета Аристееј, којег не треба мешати са Псевдо-Аристеејем.⁷⁴ У 1. веку пХ преведена је и *Књига о Јесџири*, која је, иначе, настала релативно касно. Поред пролога из Сир, на основу којег се може закључити да је велики број књига био преведен, када је реч о преводу Јестире, ту се за сада први и једини пут може поуздано говорити о времену превода. Наиме, у колофону⁷⁵ *Књиге о Јесџири*, Септуагинтине верзије стоји:

„Четврте године царовања Птолемеја и Клеопатре, Доситеј, свештеник и левит, и његов син Птолемеј, донели су горе [поменути] књигу Пурима, за коју су рекли да је аутентична и да ју је превео Лисимах, син Птолемејев, из Јерусалима.“⁷⁶

Поменути цар Птолемеј требало би да је Птолемеј XII Неос Дионис, који је владао у периоду 80-51. године пХ, заједно са сестром и супругом Клеопатром VI Трифанијом (†57 пХ). Књига је, дакле, преведена 78/77. године пХ. Оквирно се може рећи да су у том периоду биле преведене готово све старосавезне књиге. Процес који је почео половином 3. века пХ, трајао је још неколико векова. Када се све то узме у обзир, процес настанка Септуагинте трајао је око четири стотине година.⁷⁷

⁷⁴ Уп. В. Н. Swete, *An Intraduction to the OT in Greek*, Cambridge ²1914, 25-26.

⁷⁵ Колофон је завршна напомена, односно писарска белешка на крају рукописа, која даје обавештење о свом настанку. У неким случајевима, као што је Пост, каже се да је књига према Седамдесеторици „κατά τοὺς ἑβδομήκοντα“. О колофону ЈестLXX, видети: Е. J. Bickerman, *The Colophon of the Greek Book of Esther*, JBL 63/4 (1944), 339-362; С. А. Moore, *On the Origins of the LXX: Additions to the Book of Esther*, JBL 92/3 (1973), 382-393.

⁷⁶ „ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας εἰσήνευκεν Δωσίθεος ὃς ἔφη εἶναι ἱερεὺς καὶ Λευίτης καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραῖ ἦν ἔφασαν εἶναι καὶ ἐρμηνευκέναι Λυσίμαχος Πτολεμαίου τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ“ (Septuaginta, A. Rahlfs).

⁷⁷ E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel: Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, 114.

Текстови задуго нису сакупљени и систематски уобличени у једну Књигу. У то доба ни технички није било могуће тако нешто, јер су главни материјали на којем су писани текстови били папирусни свици. То што називамо Септуагинта, несвесно претпостављајући једну обимнију књигу, на смени епоха била је збирка превода. Вероватно је мали број појединаца и заједница поседовао целокупни збир свитака на којима су били исписани преводи библијских књига. Тек појавом пергаментског кодекса било је могуће списе сабрати у једну велику Књигу. Тај процес се одвијао неколико векова после настанка превода у оквиру хришћанске Цркве, која је грчке преводе уобличила у једну велику збирку, и која је са новосавезним књигама чинила хришћанско Свето Писмо.

3. Одлике грчког превода

Превод је настао на тада опште распрострањеном кини *дијалекти* (κοινή διάλεκτος). Септуагинта представља значајнији споменик тог језичког израза. *Кини* је настао на језичкој платформи атичког говорног наречја, на које су делом утицали јонски и дорски дијалекти. Посебно се развио од доба Александра Великог и постао говорни језик ширег медитеранског подручја. Стога га често називају и 'јелинистички грчки'. Временом је због општег космополитског карактера тадашње јелинске културе попримио елементе других култура медитеранског света. Општа карактеристика тог наречја, у односу на ранији класични грчки, јесте тенденција ка поједностављењу, изравнавању и појашњавању морфологије и синтаксе.⁷⁸ На Блиском истоку и у Египту кини је попримао извесне елементе особене за дотичне културе. Контакти са нејелинским културама релативно мало су се одразили на граматику, док је речник обогаћен новим изразима. Тај феномен се запажа и у Септуагинти. У односу на тадашњи грчки, синтакса Септуагинте је сиромашнија и једнообразнија.⁷⁹ У језичком погледу, Септуагинта има елемената својеврсног социолекта.⁸⁰ То не значи да је у питању дијалекат

⁷⁸ M. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, 43-44.

⁷⁹ Уп. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 149.

⁸⁰ K. Usener, *Zur Sprache der Septuaginta*, у: *Septuaginta-deutsch: Erläuterungen und Kommentare* (DBG), Stuttgart 2011, 42

који поседује јединствену граматичку структуру, која се битно разликује од остатка грчког језика. Заправо, више је реч о специфичној религијској и културолошкој заједници која има посебне одлике у односу на остатак друштва, а то се делом одразило на речник и стил.

Међутим, треба имати на уму и то да Септуагинта представља хетероген скуп преводилачких целина. То је збирка списа, превођених на различитим местима и током дужег временског периода. Сами преводиоци су били људи различитих дарова и сензибилитета. Језик 3. века, када је настало Петокњижје, мењао се у односу на каснији, што се морало одразити на потоње преводе. Све то условљава многе особености које се могу запазити унутар целокупног корпуса. У текстовима се запажа читав спектар преводилачких техника, од дословног превода до парафраза.⁸¹ Преводилачке технике и богословска интересовања код преводилаца нису била истоветна. Додуше, када је реч о начину и техници превођења, ствар компликује чињеница што у већини случајева где постоје текстуалне разлике између постојећих јеврејских рукописа и грчког превода, не знамо поуздано са каквог је предлошка настао превод. Касније су текстови прошли кроз више рецензија, тако да је – поред питања предлошка – у великом броју случајева тешко разлучити изворни превод од каснијих редакторских захвата.

У основи се највећи део превода заснива на језичкој идентификацији одређеног јеврејског корена или речи и грчког еквивалента.⁸² То се нарочито односи на речи и изразе које немају широк опсег значења и сусрећу се у уобичајеном говору. Јасно је да се *šemeš* преводи са ἥλιος, *šêm* са ὄνομα, *ʾâv* са πατήρ, *jôm* са ἡμέρα итд. Преводиоци су се превасходно руководили тим принципом и када су у питању теолошки важни појмови. Одабир израза, као што је Θεός за ^{ʿe}lohîm, κύριος за *jhw̄h* (изговарао се *agonaj*), νόμος за *tôrâh* или δικαιοσύνη за *cedeq*, логичан је и почива на основном језичком принципу еквива-

⁸¹ Исцрпније класификације технике превођења видети: J. Barr, *The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations* (MSU15), Göttingen 1979, 280-294; E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem ²1997, 20-24.

⁸² E. Tov, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, у: Idem, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72), Leiden: Brill 1999, 257-269.

ленције. Преводиоци су се углавном стриктно усмеравали на извор са којег су преводили, тако да су често пратили и распоред речи у реченици. То се види већ на почетку Пост: „*b^erêšît bârâ' 'e'lohîm 'êt hašâmîm w'êt ha'ârec* – ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“. Дobar пример се може наћи и у 2Дн 25 18: „*ttenâh' 'êt-bittkâ libnî le'isâh* – δὸς τὴν θυγατέρα σου τῷ υἱῷ μου εἰς γυναῖκα“. Јеврејски израз „*b^ejêd hamal' âkîm* – руком изасланика“ преводи се у 1Цар 11 7 и 4Цар 19 14 дословно са „ἐν χειρὶ ἀγγέλων“. Наведени примери и још многи слични навели су неке истраживаче да закључе да превод није замишљан као независан текст, него је настао уз јеврејски текст (interlinear paradigm) као средство за његово разумевање.⁸³

Тежња да се прати изворни текст види се и на основу многих јевреизама,⁸⁴ како у погледу вокабулара тако и синтаксе. Преводиоци су били Јевреји који су делом свесно, а вероватно више несвесно уносили семитске елементе.⁸⁵ Присуство семитског утицаја на грчки превод очигледан је у многим транскрипцијама личних имена и топонима чак и у Петокњижју. Такође и у многим неологизмима који се односе на установе и религијске праксе Израила. Реченице често одликује паратакса, карактеристична по употреби везника καὶ. У преводу су присутне и неке типично јеврејске формулације. Тако се нпр. у Пост 13 4 појављује „оῦ ... ἐκεῖ“ као директан превод јеврејског „'ašer ... šâm“.⁸⁶ Поред јевреизама, делом су присутни и арамеизми (*pasha'* – πάσχα; *manna'* – μαννα; *gijjora'* – γειώρας), из разлога што је у то доба говорни језик Јевреја био арамејски. За велики број потоњих списа Септуагинте Петокњижје је важило као језички образац. Многе формулације у пророчким списима црпе изразе из Постања. Уплив семитских језичких елемената омогућен је и чињеницом што у то доба није постојао некакав језички стандард којег би се преводиоци морали придржавати.

⁸³ A. Pietersma, *A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint*, у: J. Cook (ppp), *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique „From Alpha to Byte“*. University of Stellenbosch 17-21 July 2000, Leiden 2002, 337-364.

⁸⁴ Уп. Н. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, Cambridge 1909, 31-55.

⁸⁵ Уп. К.Н. Jobs/M.Silva, *Invitation to the Septuagint*, 105-117.

⁸⁶ K. Usener, *Zur Sprache der Septuaginta*, 48.

Поред жеље да се прати изворни текст, приликом превођења постоје неке законитости које се морају уважавати. Грчки – као и сваки други језик – има своје мисаоне оквири и структуре којима концептуализује стварност. Те језичке одлике се морају испоштовати да би превод имао смисла. Питање превода је по себи комплексно. Не постоје два језика који се потпуно подударују по лингвистичким категоријама којима структуришу стварност.⁸⁷ Преводац мора да разуме текст на изворном језику да би га могао превести, а потом наћи одговарајућа решења у језику на који преводи. Сам преводац не приступа тексту у некој вакумираној писарници. На њега се нужно одражавају његове сопствене мисаоне предконцепције. Истовремено је условљен језиком на који преводи, историјом и семантичким опсегом речи које користи. Дата реч на било ком језику има семантички опсег значења, понекад узак, понекад прилично широк. Посебно значење речи у реченици често је одређено само на основу контекста. Реч у сваком језику, такође, дели семантички поље или домен са другим речима с којима је повезана по значењу. Ствари запетљава и то што семантички опсег дате речи обично није идентичан опсегу одговарајуће речи на другом језику.⁸⁸ Успешан превод није само механичко преношење речи из једног текста у појмове другог језика, него захтева преношење смисла из једног језичког света у другачије мисаоне и изражајне форме. Мисаоне и изражајне форме чине јединство и образују један језички хоризонт, који одражава специфичан социо-кутуролошки миље.⁸⁹ Као што су сами писци били условљени сопственим предразумевањем и профилом рецепијената, у сличном положају били су и преводаци. Требало је многе слободне језичке изразе и метафоре, карактеристичне за древну оријенталну културу уклопити у један другачији духовни и интелектуални амбијент, чинећи их тиме разумљивим и актуелним.

Септуагинта је превод и на одређен начин најстарији коментар Писма, потпун и углавном имплицитан. Преводаци нису морали да воде рачуна само о лингвистичком контексту, него и о културолошком и религијско-теолошком. Многи грчки појмови су добили нове значењске садржаје, као нпр. појам

⁸⁷ N. F. Marcos, *The Septuagint in Context*, 27.

⁸⁸ K.H. Jobes/M.Silva, *Invitation to the Septuagint*, 87.

⁸⁹ H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I*, München 1990, 25.

νόμος.⁹⁰ Идејна позадина се одразила на сâмо значење речи, идејно-геолошки оквир превазилазио је лингвистички. То се десило са многим појмовима. Такође су преводиоци на местима додатно појашњавали текст на тај начин што се одређени појам преводи еквивалентом чији се значењски домени великим делом поклапају. Тако се на пример у Пр 3 35 јеврејска реч *kesil* – *безуман* преводи са ἀσεβής – *бездожан*. У Пс 1 5 са ἀσεβής се преводи јеврејски *râšâ'* – *зао*. У овим контекстима *безуман* и *зао* је *бездожан*, што се није нужно подразумевало у тадашњем јелинистичком свету. У истом стиху постоји још један занимљив детаљ. Јеврејски глагол *qûm*, који значи и *устијање* и *сџајање*, у грчком се преводи са ἀνίστημι – *устиаџи*, где је нагласак на устајању. Занимљиво је да се у каснијим новосавезним текстовима појављује са значењем васкрснути (Мт 12 41; Лк 11 32; 1 Сол 4 16).

На местима се значење прецизира придевом. У Пр 16 7 се на јеврејском говори о „путевима човека – *darkî îš'*“, док се у Септуагинти (15 28a) преводи са додатком „путеви праведног човека – ὁδοὶ ἀνθρώπων δικαίων“. Сличан пример се може видети у Пр 3 9; 10 17; 12 25; 19 22.⁹¹ Пророк Исаија наводи да ће народ отићи у ропство, „јер нема разума – *midlî d'at*, што се кроз превод тумачи „јер не познају Господа свога – διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτοὺς τὸν κύριον“ (5 13). Одсуство разума из библијске перспективе је непознавање Бога. У јеврејском начину размишљања то је саморазумљиво, у грчком није, па је било потребно појашњење. Понегде се појављују већи додаци, који се умећу у постојећи текст. Упечатљив је пример у Причама, где се на једном месту (6 6-11) у изворни текст интегрише комплементаран додатак, по свему судећи, преузет из јелинског окружења.⁹² У

⁹⁰ Истраживачи сматрају да су јелинизовани Јевреји пре настанка превода почели да користе грчки израз νόμος као семантички еквивалент за један од својих најважних појмова – *tôrâh*. Он се у првобитној употреби, пре свега, односио на Мојсијево законодавство и решавање неких правних ситуација. Међутим, *tôrâh* је имала шири семантички опсег од речи νόμος, који је у то време у основи значио законске одредбе и прописе по којима се понашају узорити људи. То исто значи *tôrâh*, али она у свом ширем значењу може да буде *ујуи-сџво*, чак и *оџкривење Божије воље*. Грчки појам је у том смислу добио нове значењске димензије, које није имао, поготово у смислу да је *Закон* дат од Бога.

⁹¹ Уп. G. Bertram, *Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*, ZAW 54 (1936), 152-167.

⁹² Уп. J. Cook, *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of UOC Proverbs* (VTS 69), Leiden/New York: Brill, 1997, 168.

наведеним случајевима треба имати на уму да су предањски и егзегетски елементи делом уграђивани у превод као оквир за разумевање текста. То се поготово дешавало у мудросним списима, чији ауторитет није био на нивоу осталих књига.

У неким књигама, као што су *Исаија*, постоје алузије на актуелна збивања.⁹³ Превод је настао средином 2. века пХ, и на различитим местима могу се видети посадашњења изворног текста. Тако се текст из Ис 10 5с, који је говорио о Асирцима, односи на селевкидског владара Антиоха IV Епифана. Он је актуализован и у стиховима 14 4-21. Најава пропасти Јерусалима у Ис 22 1-14 протумачена је кроз актуелне догађаје освајања и пљачкања града од стране Епифана 167. године пХ. Актуелне теолошке идеје одражавале су се на превод у смислу модификације неких ранијих теолошких схватања. Видљиви су моменти надградње теолошких идеја. Тако је месијанско дете из Ис 9 1-6, које носи четири звања: *pele' jô'c / 'êl ggibôr / 'avî'ad / šar-šâlôm* у Септуагинти преведено са *μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*. Ранија звања су се односила на династичког цара и кориштена су у дворским ритуалима. Септуагинтин превод *Исаије* далеко је од таквих представа, а временски се подудар са појавом трансцендентног лика Сина Човечијег као ангелоликог бића, као и општих ангелолошких представа позног јудејства. Такве ангелолошко-месијанске представе јављају се у преводу Ис 9 6, па је месијанско дете, уместо династичких и дворских звања, означен као *Анђеο Великоῖ Савеῖῖα*. Тиме је пророштву наглашен трансцендентни карактер.

Преводиоци су често обазриво и теолошки профилисано бирали грчке изразе. Тежили су да уведу појмовне разлике у односу на многобожачко окружење. Тако праве доследну разлику приликом превођења речи олтар – *mizbêah*. Када се говори о израилском олтару, користи се реч *θυσιαστήριον*, која је иначе неологизам скован од стране преводаца, док су паганске олтаре преводили са *βωμός*. Ово разликовање се без сумње развило из жеље преводаца да издвоје сопствену религијску праксу у односу на паганску. Веома је занимљиво да олтар који је подигао Арон за златно теле, а који се помиње у Изл 32 5, није преведен са *βωμός*, него *θυσιαστήριον*, вероватно

⁹³ Уп. F. Siegert, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament*, 186-191; R. Hanhart, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, 95-109.

из разлога да се умање његова сагрешења.⁹⁴ За политеистичка божанства не каже се θεός него εἶδωλον, или у Пост 16 13 конструкција *'él r'î* (Бої моїа виђења) преводи се као ὁ θεός ὁ ἐπιδών με (Бої који ме види). На свим местима где *'elohim* може да подразумева множину, Септуагинта мења значење, тумачећи та места са υἱοὶ Θεοῦ или ἄγγελοι (Пс 8 6; 89 7; 138 1). Такође и *b'ne'êim* небеског богослужења су υἱοὶ Θεοῦ (Пс 29 1).

С друге стране, преводиоци су користили и појмове са многобожачком предисторијом значења, као један посебан вид актуализације смисла. У *Пройоведнику* се за сунце каже: „εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ ἔλκει“ (1 5); глагол ἔλκω значи *вучем* или *повлачим*. Врши се језичко прилагођавање на тај начин што се јеврејски глагол *zâraḥ* – *журиши* преводи са *вући*. У питању је адаптација текста према грчким митолошким и космолошким схватањима, јер у грчкој митологији сунце залази тако што га вуче бог Хелије својим кочијама преко неба. У египатској митологији је слично, само што имамо бога Ра који у чамцу плови преко неба и ноћу се бори са Апофисом. Прилагођавање је искључиво језичког типа. Један устаљен израз чије се семантичко поље протезало на општепозната митска схватања, сада се користи у смислу који је идејно различит. Преводиоцу вероватно није сметала митска позадина ове речи, из разлога што је контекст у којем се користи такав да искључује политеизам у идејном смислу. Сличан пример се може видети у Пнз 9 26, где у масоретском тексту стоји: „*'el donâj jhwh* – *мој Госѿог / Госѿог, Госѿог*“, што Седамдесеторица преводје са „*kúrie kúrie βασιλεῦ τῶν θεῶν* – *Госѿоде, Госѿоде, царе доѿова*“. Превод асоцира на титулу коју је носио Амун-Ра – *Амун-Ра, цар богова*.⁹⁵ Ова хенотеистичка конструкција могла је да послужи преводиоцу да јаче нагласи доминацију старосавезног Бога и имплицитно изрази монотеистичку идеју. Поготово у египатско-александријском контексту, где је био веома присутан религијски синкретизам. Господ изнад свих богова је старосавезни Јахве.

У Септуагинти су остали многи сликовити изрази који су директно преведени. Ипак, у много случајева свесно и теолошки осмишљено избегавани су антропоморфизми.⁹⁶ У Изл

⁹⁴ E. Tov, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, 263.

⁹⁵ Уп. S. Morenz, *Ägyptische Spuren in den Septuaginta*, 253.

⁹⁶ Уп. Ch. F. Fritsch, *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch* (POT 10), Princeton 1943.

19 з Мојсије се, према масоретском тексту: „*‘âlâh ’el-hâ’^{el}lohim* – попео к Богу“, Седмдесеторица то егзегетски модификује: „*ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ* – попео се на гору Божију“. У продужетку се за израилске прваке каже: „*wajjir’û ê’t ^{el}lohî* – и они видеше Бога“, док се у Септуагинти говори: „*καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς* – и видеше место на којем је био Бог“ (Изл 24 10). Карактеристичан је и превод Ис б 1, где се говори о Исаијином виђењу. У јеврејском тексту стоји: „*wâ’er’eh ’et-^adonâj jošêv ’al-qqissê’ râm w’nissâ’ w’sûlâw m’le’im ’et hahêqâl* – видех Господа где седи на престолу високу и узвишену, а скути [плашта] његови испуњаваху Светилиште“, грчки превод уноси једну важну модификацију: „*εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπλημένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ* – видех Господа где седи на престолу високу и уздигнуту, и испуни се Дом славе његове“. Преводилац уместо *скутии* (*šûl*) користи израз *слава* (δόξα), која је за њега једна од основних особина Бога,⁹⁷ а њоме се наглашава његова духовна димензија. Разлог оваквим претумачивањима је нови културолошко-идејни миље. Сликвитих казивања о боговима који су представљани у људском обличју и с људским карактеристикама било је у ранијој јелинској митологији. Нарочито, у хомерским еповима. Тенденција каснијих тумача хомеријане била је да такве сликовне описе алегоријски протумаче и преведу у рационално-философске категорије. То се види у егзези Аристовула и Филона Александријског.

←
133-156

Логично је претпоставити да су преводиоци из сличних разлога избегавали такве антропоморфне исказе. Бог је био недоступан, невидив телесним очима; он је изнад материјалног света. Дobar пример таквог превођења може се видети и у Псалму 18, у којем је изворно означавање Бога са „*jhwh sal’î* – Јахве стена моја“ протумачено као „*κύριος στερῶμά μου* – Господ снага моја“ (Пс 18 3).⁹⁸ Тиме је избегнут метафорички израз *sela’* који може да асоцира на нешто материјално, можда чак статуе паганских богова.⁹⁹ Избегавање директног превођења *sela’*, када се односи на Бога, присутно је и у другим псал-

⁹⁷ Уп. L. H. Brockington, *The Greek Translator of Isaiah and His Interest in δόξα*, VT 1 (1951), 23-32.

⁹⁸ Уп. S. Olofsson, *God Is My Rock: A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB.OTS 31), Stockholm 1990, 155.

⁹⁹ I. L. Seeligmann, *Septuagint Version of Isaiah*, 100.

мима (уп. 31 4; 42 10; 71 3). Сличан пример се може наћи у ИНв 9 14, где се у јеврејском тексту каже „*wʿt pi jhwh loʿ šáʿâlú* – и уста Јахвеова не питаше“, док грчки превод то модификује са: „*καὶ κύριον οὐκ ἐπηρώτησεν* – и Господа не питаше“. Јеврејска конструкција „*yad jhwh* – рука Божија“ понекад се преводи са „*ἡ δύναμις τοῦ κυρίου* – моћ Божија“ (уп. ИНв 4 24). Јеврејски метафорички говор, који је значењски управо сутерисао моћ, у Септуагинти се директно тумачи кроз превод.

Посебно су карактеристични старосавезни називи за Бога у преводу на грчки. Појмови као што су *ʿél*, *ʿalohim*, *jhwh*, *šaddaj* обично су превођени са *θεός*, *κύριος*, *павтократор*. Нарочито је теолошки осетљиво име Божије у Изл 3 14, које се донеси у првом лицу *ʿehʿjeh ʿašer ʿehʿjeh*. У неким старосавезним текстовима појављују се називи за Бога *šaddaj* или *ʿél šaddaj*. Многи новији истраживачи сматрају да ово име значи *Онај с ѿре* или *Онај с ѿланина*, чиме се означава Божја постојаност, насупрот људској колебивости (Пост 17 1; 28 3; 35 11; 43 14; 48 3; 49 25). Таквим тумачењем ово име одражава опште уверење старих Семита да се дом богова налази на *северној ѿри* која се спомиње у неколико одломака Старог Савеза (уп. Ис 14 13; Пс 48 3). Оно исто може да означава Божију чврстину и снагу. У Септуагинти се *šaddaj* преводи са *павтократор* – *Сведржишѐљ*.¹⁰⁰ Појам *павтократор* одговара јелинском схватању Бога који држи све у постојању. Све је сабрано у свепрожимајућем Логосу, слично као код стоика. Изворни јеврејски израз не искључује такво значење. Преводиоци су том појму дали ново значење које се идејно уклапало у тадашње опште филозофско и религијско схватање грчког света. Са *павтократор* се најчешће преводи старосавезни Божији назив *jhwh cʿváʿót*.¹⁰¹ Такође се

¹⁰⁰ Појам *павтократор* је састављен од двеју речи: *ὁ павτων* – *све*, и *кратῶν* – *држајши*, *владајши*. *Павтократор* се може превести као *Сведржишѐљ*, *Све-владар* или *Свемојући*. У Јест се ове речи појављују одвојено [*κύριε κύριε βασιλεῦ πάντων кратῶν* – [*Госјод, Госјод цар*] *који све држи*. Иначе, реч се у јелинистичкој религијско-филозофској традицији користила као атрибут Хермеса, или бога Сунца у каснијем Египту (уп. W. Michaelis, *павтократор*, ThWNT III [G. Kittel], 913-914).

¹⁰¹ Граматички реч *cʿváʿót* је плурални облик именице женског рода *cáváʿ*. Значење ове речи није поуздано. Углавном се преводи са *војска* или *војске*. Томе је највише допринео већ помињани стих код 1Цар 17 45: „ја идем на те у име Јахвеа Цаваота, Бога војски Израилових“. Иначе се реч *cʿváʿót* сусреће 285 пута, Септуагинта је преводи са *павтократор* у око 120 случајева (уп. Н.-J. Zobel, צבאית / *cʿváʿót*, ThWAT VI [G.J. Botterweck/H. Ringgren], 876-892).

у неким случајевима сликовити *jhw h c'vâ'ôt* – Јахве над војскама не преводи дословно κύριος σάβαωθ, него као κύριος τῶν δυνάμεων (3Цар 18 15; 4Цар 3 14). Ту се сликовити израз *c'vâ'ôt* преводи скоро алегорички са δυνάμεων.

Значајна су и нека месијанска места, која су различито преведена у односу на каснији масоретски текст. У питању су значењске варијације са изразитим теолошким значајем, а тичу се одређене речи или синтагме. На два места у Бр 24 постоје значајне разлике када се текстови посматрају из месијанске перспективе. Јеврејски текст у 7. стиху говори: „*jizal-ma'im middâlĵâw w'zar'û betaim rabim* – воде ће тећи из његова ведре, и потомство његово биће у многим водама“, метафоре Валамовог пророштва конкретизоване су у Септуагинти и јасније нагласиле месијанску идеју: „ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν – изићи ће човек из потомства његова, и владаће народима многим“. Тај моменат је још наглашенији у 17. стиху: „*dârak kôhâv mĵa'aqov w'qâm šêvetĵ mĵiśrâ'êl* – изићи ће звезда од Јакова и подиће се жезал од Израила“. Уместо жезал, што асоцира на владара, код Седамдесеторице се говори о човеку: „ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραὴλ – изићи ће звезда од Јакова и устаће човек од Израила“. Текстуалне варијације, са важним месијанским конотацијама постоје у Пост 3 15, где се у Септуагинти преко заменице αὐτός, потомак доживљава као конкретан појединац, док се у јеврејској традицији нагиње колективном месијанизму.

У месијанском светлу занимљив је псалам 110 3, поготово, што је у овом случају сумњив масоретски текст, где стоји: „*'ammkâ n'dâvott b'jôm ĵêlekâ b'hadrê-qodeš mêreĵem mišĵarr l'hâ ĵal jaldutêkâ* – народ ће твој бити спреман у дан моћи твоје. У светој красоти из утробе свитања, твоја је младост као јутарња роса“. У преводу Седамдесеторице појављује се значајна разлика: „μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἀγίων ἐκ γαστροῦ πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγένησά σε – са тобом је власт у дану силе твоје, у сјају светих из утробе, пре звезде Данице родих те“. По свему судећи, дошло је до касније модификације масоретског текста, па се *jldtk* променом вокализације читало као *млагосиџ иџвоја*. У случају другачије вокализације, *jldtk* се чита као *родих иџе*, што се слаже са грчким преводом, где стоји ἐξεγένησά σε. Занимљиво, са Септуагинтом

се слажу сиријски текст и Вулгата. Изворни контекст сугерише да се стих односио на цара и може се упоредити са Пс 27, где се *jldtk* чита као *rogix iie*. Овакве разлике могу бити условљене различитим текстуалним предлошком, мада би се пре рекло да су у питању различита теолошка схватања која су се одразила на разумевање неких појмова.

4. Рецензије Септуагинте

Текстови су прошли више рецензија и развојних фаза. Преводње неких каснијих књига, и преправке ранијих, вероватно се одвијало у паралелним временским координатама. Логично је претпоставити да је превод већ од почетака био коригован и преправљан.¹⁰² То у већ навођеном одељку сугерише и Јосиф Флавије: „И када сви заједно похвалише ову одлуку, такође наредише да, уколико било ко нађе да је иједна ствар [у Закону] сувишна, или да је штогод пропуштено, тај човек поново обрати пажњу, и постави тумачење преда се и исправи што је недовољно; а ово је био веома мудар поступак, будући да само она ствар која је темељно просуђена као ваљана, може трајати заувек“.¹⁰³ Наводе Псевдо-Аристееја и Филона, да нико није смео да преправља текст превода Закона, треба схватити у другом смислу. Они су наглашавали његову аутентичност и богонадахнутост. Јосиф је у том смислу поузданији, а његово просуђивање вероватно се заснива на тада постојећој пракси преправљања рукописа.

Преправке и корекције нису се једнако односиле на све књиге. Петокњижје је имало посебан статус, тако да је однос према њему био другачији него према неким каснијим мудро-ским списима. Поједини списи као Суд, Дан, Тов, Јест и Јдт нађени су у две различите текстуалне верзије. Могуће је да су то били потпуно различити преводи, настали независно један од другог. Истодобно се јављала потреба да се неки преводи сравне и преправе на основу постојећег јеврејског текста. Зацело да је на преводе било различитих замерки, садржинских или језичких, што се може приметити из каснијих преправки. Додуше, то је период када још није постојала свест ни потреба

¹⁰² Уп. R. Hanhart, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum*, 25-42.

¹⁰³ *Antiquitates Judaicae* XII, 2, 9.

да се текст стандардизује, па да се као такав наметне читавој јеврејској заједници као неприкосновен ауторитет. У тадашњем јудејском свету постојала је, с једне стране, већа слобода да се текстови преправљају, док је, с друге, одсуство свести о једном нормативном тексту искључивало било какву систематску рецензију књига. Поред тога, такве активности нису могле да имају шири карактер, ако ни због чега другог, онда из разлога што су материјалне и техничке могућности биле релативно мале. Преправка једног текста није подразумевала његово умножавање у неком већем броју примерака.

4. 1. Јеврејске рецензије

Још је у предхришћанском периоду почео рад на преправљању и корекцијама Септуагинте, што се може закључити на основу списа из Нахал Хевера и Вади Мураба'ата. Они су настали нешто касније од кумранских списа, и изгледа да су сакривени у пећине у време Другог јеврејског устанака (132-135).¹⁰⁴ Грчки рукопис *Дванаесџорице малих њорока* откривен у Нахал Хеверу показује да је вероватно дошло до ревизије ранијег грчког превода. Редиговани текст више нагиње протомасоретском. Чак редослед малих пророка одговара масоретској традицији. Постојећи фрагменти садрже стихове из Јоне, Михеја, Наума, Авакума, Софоније и Захарије. Текстурална истраживања показују да овај текст не представља независан превод, већ јеврејско-палестинску рецензију грчке верзије главне Септуагинтине традиције.¹⁰⁵ Текстови су могли настати у периоду од 50. године пХ до 50. године. Једна од основних одлика ове рецензије јесте та да се јеврејско [w^e]gam преводи са καίϋε, због чега се обично назива καίϋε-рецензија. Раније се приписивала Теодотиону. Међу-

¹⁰⁴ Текстови из Нахал Хевера потичу из времена Другог јудејског устанка (132-135 год.). У двострукој пећини 5/6 пронађени су фрагменти Бр 19 2-4; 20 7-8; 27 2-13; 28 11-12 (5/6Hев/Se 1+2), Пнз 9 5-6.21-23 (5/6Hев/Se 3) и Пс 7-11; 12-13; 15 1-5; 16 1; 18; 22-25; 31 (5/6Hев-Se 4). У пећини 8, 'пећина ужаса', нађени су *Дванаесџорице малих њорока* (8HевXII) на грчком. Они прате прото-масоретски распоред и могу се упоредити са кумранским рукописом 4Q76 (4QXII^a).

¹⁰⁵ Уп. D. Barthelemy, *Les devanciers d'Aquila: Première publication intégrale du texte des fragments du "Dodécaprophéton" trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* (VTS 10), Leiden: Brill, 1963.

тим, новија истраживања показују да је ова рецензија знатно старија од Теодотиона, али да међу њима постоји тесна веза, па је називају и *καίγε-Теодотион* или *Пройо-Теодотион*. Одлике ове рецензије виде се у њеном наглашеном формалном приближавању јеврејском тексту. Тако коректори не преводe свети тетраграм. Упадљиво је да се кратки облик јеврејске личне заменице *'anî* преводи са *ἐγώ*, док се дужи облик *'ânôqî* преводи са *ἐγώ εἰμί*, тамо где га прати лични глагол. Типично је нпр. да се *šôfâr* (рог) не преводи функционално са *σάλπιξ* (труба), него са *κερατίνη* (рог). Није познато које су још књиге прошле ове преправке. Књиге о царевима (Сам-Цар) показују да су само неки одељци захваћени овом рецензијом (2Цар 10 1 – 3Цар 2 11; 3Цар 22 1 – 4Цар 25 30), док остатак неревидираног текста нагиње старијем Септуагинтином тексту.¹⁰⁶ У овој рецензији не примећује се дијалектика сукоба рабинског јеврејства и хришћанства.

Међутим, већ од 2. века све чешће је сукобљавање између рабина и хришћанских теолога. Раздвајањем Цркве и синагоге дошло је до напетости и у погледу библијског текста. Богословске расправе између јеврејских рабина и ранохришћанских богослова одражавале су се и на схватање и вредновање ранијих списа. У тим теолошким диспутима библијски текст је требало да послужи као доказ извесног става. Расправе су присутне већ у новосавезним списима, као и у тадашњим рабинским текстовима. Будући да су хришћани углавном користили Септуагинту, међу Јеврејима се осетила потреба дистанцирања од старог превода. Паралелно са тим, и делом потакнути истим мотивом рабини су покушавали да стандардизују јеврејски текст.

У првој половини 2. века, тачније око 130. године, појављује се нови превод, чији је аутор био Аквила (α'). Он је био родом из Синопе са Понта,¹⁰⁷ и рођак римског императора Адријана. Цар га је именовао да руководи обновом Јерусалима, преименованог у *Aelia Capitolina*. Прво је постао хришћанин, али се касније преобратио у јудејство и проучавао Писмо код истакнутих рабина. Аквилин рад карактеристичан је по томе што је настојао и истрајавао на дословном превођењу.¹⁰⁸ Ориген

¹⁰⁶ A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 130.

¹⁰⁷ Епифаније Кипарски, *De mensuris et ponderibus*, 14.

¹⁰⁸ Уп. В. Н. Swete, *An Introduction to the OT in Greek*, 31-42.

за њега каже да је „роб јеврејских речи – δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει“.¹⁰⁹ Слично се изражавао и Јероним.¹¹⁰ То се посебно односило на речник, док је у погледу синтаксе био флексибилнији. Такав приступ преводу садржи доста елемента тадашње рабинске херменеутике.¹¹¹ Код Аквиле се осећа јак утицај раби Акибе, који је сматрао да у јеврејском Писму свака реч и слово имају своје значење. Тако он на почетку Постања уместо „ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς“ преводи „ἐν κεφάλαιον ἐποίησεν ὁ θεός“. Будући да се [b^e]rêšit изводи од речи r’oš, он дословно користи грчку реч κεφαλῆ. Исто тако, недостаје члан испред речи θεός, пошто га нема ни у јеврејском ’^{al}lohim. Инсистирање на дословном преводу види се и у томе што са σύν преводи ’et. У његовом преводу се осећа антихришћанска нота, тако да избегава неке изразе из Септуагинте, међу којима и оне који су били у жижи спорова између хришћана и Јевреја. Јеврејски израз ’almâh из Ис 7 14 Аквила преводи са νεάνις, за разлику од Σεдамδεσетоριце где се преводи као παρθένος. Још је упечатљивије да се mâšîah уместо Χριστός преводи са ἡλειμμένος. Готово је сигурно да је Аквилин метод био намењен као помоћ у библијској егзегези, можда онима који нису добро знали јеврејски.¹¹² Ориген наводи да је Аквила „задобио поверење међу Јудејцима превodeћи Писмо на тај начин што следује јеврејском читању и тиме омогућује разумевање онима који не знају јеврејски“.¹¹³ Превод је уживао велики углед у јеврејској заједници све до шестог века, па и касније, док Арапи нису коначно заузели Блиски исток и истиснули грчки из шире употребе.

Убрзо после Аквиле настављен је рад на превођењу. Тога посла се латио СИМАХ (σ’) вероватно крајем 2. века у Кесарији Палестинској. Један од доказа да је тада деловао јесу сведочанства Евсевија¹¹⁴ и Паладија.¹¹⁵ Посредан доказ је и

¹⁰⁹ *Epistola ad Africanum* 2 (PG 11), 52.

¹¹⁰ Уп. *Epistola 57 ad Pammach*, 11.

¹¹¹ Опширније видети G. Veltri, *Der griechische Targum Aquilas: Eine Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis*, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (ppp), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 92-130.

¹¹² K.H. Jobses/M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, 40.

¹¹³ *Epistola ad Africanum* 2 (PG 11), 52.

¹¹⁴ „А Ориген објашњава да је добио ове извештаје, заједно са другим Симаховим тумачењима Писма, од неке Јулијане, која је, како каже, добила ове књиге од самог Симаха“ (*Historia Ecclesiastica* VI, 17).

¹¹⁵ „Од неке Јулијане, девице из Кесарије Кападокијске, за коју се говорило

то што за њега не зна Иринеј Лионски (†202). Симахов идентитет није сасвим познат. Према неким извештајима, био је хришћанин – евионит,¹¹⁶ док је према другима, био Јеврејин, односно преобраћени Самарјанин.¹¹⁷ Додуше, појавила су се мишљења да је он могао деловати у предхришћанском периоду,¹¹⁸ али су она мало вероватна. На основу лексике и синтаксе може се закључити да је Симах поред Септуагинте, познавао Аквилу и Теодотиона. У теоријском и методолошком смислу супротстављен је Аквили.¹¹⁹ Нажалост, његово дело је остало само у неколико фрагмената Хексапле и понеком наводу. Симах је много пажње посвећивао стилу, ослањајући се на тадашњу јелинску прозу.¹²⁰ Његов рад је карактеристичан по томе што успешно комбинује стил, изузетно је јасан, прати смисао и верно преноси значења са оригинала, успевајући да очува грчки идиом. Код њега се, такође сусрећу елементи рабинске егзегезе, тако да неки научници превод називају ‘грчки Таргум’ или ‘танаитска Септуагинта’.¹²¹

Поред Симаха, као још један преводилац помиње се Теодотион (Θ'). Према ранијој традицији, био је родом из Ефеса и јеврејски прозелит.¹²² Вероватно је деловао за време императора Комода, око 190. године. Већ је речено да је Теодотион највероватније наставак кајуге-рецензије. Остаје отворено питање у којој мери преноси ранију текстолошку варијанту, то јест колико је он лично у њеном оквиру вршио додатне корекције. Научници су мишљења да је оставио извесан траг исправљајући раније ревизије. Као и његови претходници

да је веома учена и врлинска жена. Две године је Ориген, писац који је бежао пред прогоном пагана, провео код ње, која га је испомагала својом службом и добрима. И нашао сам ово записано у једној старој књизи, у одељку који је писан Оригеновом руком: ‘Нашао сам ову књигу у кући Јулијане, девице из Кесарије; књига је била сакривена у њеној кући. Она ми је рекла да је књигу добила лично од Симаха, јеврејског преводиоца’“ (*Historia Lausiaca* LXIV).

¹¹⁶ Евсевије за њега каже: „И од ових истих тумача важно је знати да је Симах био евионит, и знати да одређени извештаји о Симаху циркулишу; у тим извештајима, изгледа, он полемише против Еванђеља по Матеју, учвршћујући горе поменуту јерес“ (*Historia Ecclesiastica* VI, 17).

¹¹⁷ Епифаније Кипарски, *De mensuris et ponderibus*, 16.

¹¹⁸ S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, 96.

¹¹⁹ B. M. Metzger, *Theories of the Translation Process*, Bibliotheca Sacra 150 (1993), 142.

¹²⁰ R. Hanhart, *Septuaginta*, у: W. H. Schmidt/W. Thiel/R. Hanhart (ppp), *Altes Testament: Grundkurs Theologie* 1, Stuttgart 1989, 188.

¹²¹ A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch* (JSSMS 15), Manchester 1991, 296-297.

¹²² Иринеј Лионски, *Contra heereses* 3, 21, 1.

оријентисао се према јеврејском тексту. У погледу његовог односа према јеврејском тексту и обзира наспрам Септуагинте, негде је између Аквиле и Симаха, с тим што има додирних тачака са Аквиллом. Посебан проблем представља Књига пророка Данила, за коју се раније мислило да је преузета из Теодотионовог превода. Данас су научници мишљења да Књига нема везе са Теодотионом, него да је реч о једној ранојој рецензији која је делом настала са арамејско-јеврејског оригинала, а делом ранијег прерађеног Септуагинтина текста.¹²³

Још су у античким извештајима Аквила, Симах и Теодотион заједно називани 'тројица' (οἱ γ' или οἱ λ'). Опште је позната Јеронимова лапидарна оцена њихових превода: „Аквила преводи ропски и дословно, Симах по смислу, Теодотион као и стари (LXX)“.¹²⁴ Раније се у науци сматрало да су у питању преводи, данас се више говори о ревизијама. То је и даље отворено питање. Разлике између превода и ревизије није једноставно разграничити, поготово када су у питању стари текстови. У овом случају, проблем је и то што немамо целовит увид у њихово дело. Једино је извесно да је реч о јудејском или рабинском покушају да се изнађе нови текст који би био бољи од тада постојеће Септуагинте. Сва тројица су пред собом сигурно имали Септуагинту и јеврејске текстове, и у том простору се кретао њихов рад. Уопште се отвара питање ревизија (рецензија) на начин како се то раније у текстолошкој критици схватало. Текстолози покушавају да дефинишу појмове *ревизија* и *рецензија*, мада не постоји јединствен став. Да би се једна текстуална традиција третираола као рецензија Септуагинте, потребно је да буду испуњена два услова. Прво, Септуагинта и претпостављена рецензија треба да су засноване на истоветном текстуалном предлошку. Друго, рецензија коригује текст Септуагинте, с циљем да се добије тачнији превод јеврејског извора.¹²⁵ Ревизија се више схвата као шири појам, који може да подразумева и рецензију, али и нове преводе, који се 'додирuju' са већ

¹²³ Уп. А. Schmitt, *Die griechischen Danieltexte (ⲥⲃ'ⲥ und ⲥ')* und das Theodotionproblem, BZ 36 (1992), 1-29.

¹²⁴ *Sancti Hieronymi praefatio in librum II Chronicorum Eusebii* (PL 27), 227: „Aquila et Symmachus et Theodocio, incitati diversum pene opus in eodem opere prodiderunt; alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus dicrepare“.

¹²⁵ Уп. Е. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel*, 119.

постојећим преводом. Можда је у том смислу најбоље говорити о јеврејским ревизијама и хришћанским рецензијама.

4. 2. Хришћанске рецензије

Септуагинта је од самих почетака хришћанске Цркве схваћена као Свето Писмо. Однос хришћанских теолога према њеном тексту је био различит у поређењу са каснијим рабинима. Међутим, без обзира на базично различит став, и овде се осећала потреба исправки старог превода. На то се одразила и активност поменутих јеврејских преводаца, што се види и на основу елементарног историјског увида. Прва велика хришћанска рецензија јесте *Ориџенова Хексаила*, а она управо настаје после наведене 'тројице'. Убрзано ширење хришћанских заједница и њихова територијална удаљеност увећавали су потребу умножавања списа. То је већ по себи узроковало већи број текстолошких варијанти. Иако ни код раних хришћана није постојала свест о потреби једнообразног библијског текста, постојање великог броја текстолошких варијација зацело није остављало равнодушним тадашње егзегете.

Најзначајнија хришћанска рецензија је већ поменута *Хексаила*. Ориген је саставио рецензију у времену од 230. до 240. године. Квантитативно гледано, вероватно је реч о најобимнијем делу античког света. Хексапла је била исписана на око шест хиљада страна, и обухвати педесет томова. Нажалост, она је уништена после арапског освајања у 7. веку, тако да је неповратно изгубљена. Ориген је начинио Хексаплу на тај начин што је у шест стубаца (колоне) поређао различите верзије библијских текстова. То је нека врста старосавезне преводилачке синопсе. Текст је распоредио на следећи начин: 1. Јеврејски текст (h^o); 2. Грчка транслитерација јеврејског текста (h^T); 3. Аквила (α'); 4. Симах (σ'); 5. Септуагинта ($oi o' / G$); 6. Теодотион (θ'), што се може и графички представити:

1.	2.	3.	4.	5.	6.
h^o	h^T	α'	σ'	$oi o' / G / LXX$	θ'

Први стубац је чинио јеврејски текст, који је био исписан јеврејским писмом. Ниједан рукопис није преостао на основу којег би се могао видети исписан јеврејски текст. То је делом побудило извесне сумње у постојање таквог стубца. Ипак, такве претпоставке нису довољно утемељене.¹²⁶ Значајније питање је текстуална форма или рукописна традиција којој је припадао. Научници га најрадије идентификују као протомасоретски. Загонетна је и сврха другог стубца у којој се налазио јеврејски текст у грчкој транслитерацији. Могуће је да је требало да послужи јелинизованим Јеврејима, који су слабо знали јеврејски, да могу читати текст на синагогалном богослужењу. Друга, и вероватнија, опција јесте да је на тај начин вокализован консонантски текст, што је омогућавало правилно читање јеврејских речи.¹²⁷ Правилно читање се тицало и неких нејасних израза, чије се значење мења другачијом вокализацијом. Тек су масорети у средњем веку вокализovali консонантски текст, из разлога да се не изгуби тачан изговор написаних речи. Могуће да је то био разлог и код јелинизованих Јевреја још у античко доба. Ориген га је вероватно преузео из јеврејске синагоге.

После јеврејских текстова следио је Аквила, што је природно, с обзиром на то да се он трудио да остане што вернији јеврејском текст. Симах је био више усмерен на циљни језик, због чега је стајао непосредно уз Септуагинту. Његова функција је могла да буде и то да појасни Аквилу, а самим тим и јеврејски текст. Теодотион је дошао на крај, после Септуагинте и могао је да послужи као избор неког преводилачког решења. Наравно, то је претпоставка. Ориген је, према извештају Евсевија Кесаријског, у делу Хексапле где су били псалми навео још три верзије текста. Оне се обично називају *Квинџа* (ε'),

¹²⁶ Сумњу у постојање консонантског текста побудило је то што досад једини пронађени фрагмент Хексапле, на којем су делови псалама, не садржи први стубац. Фрагмент је, иначе, у Амросијевској библиотеци у Милану пронашао и објавио 1897. године кардинал Јохан Меркати (*Psalterii Hexapli Reliquiae, cura et studio Johannes Card. Mercati, pars prima, Rom 1958*). Фрагмент садржи преосталих пет колумни (2-6), и ради се о минускулном рукопису, који потиче из периода 9. до 11. века. Будући да је рукопис каснијег датума, одсуство јеврејског текста је разумљиво из разлога што хришћански преписивачи нису имали интереса за јеврејски језик.

¹²⁷ Уп. J. A. Emerton, *The Purpose of the Second Column of the Hexapla*, JThS 7 (1956), 79-87.

Секѿа (ζ') и *Сейѿима* (η').¹²⁸ Додуше, од њих је истовремено користио само по две, због чега се појављивало осам стубаца, а одатле и назив *Окѿаила*. Будући да је кориштена за псалме и можда још по неку књигу, оне вероватно не представљају целовит превод Старог Савеза.¹²⁹ Упадљиво је да се појављују код псалама, што је и логично јер су псалми због поетског карактера и богослужбеног значаја имали више превода.

Можда најзагонетније питање читаве Хексапле представља управо пети стубац – текст Септуагинте. Ориген је приметио много разлика између Септуагинте и јеврејског текста. Стога је хтео да ревидира постојећи текст Септуагинте, коригујући га на основу јеврејског предлошка. Он је сам описао сврху свог дела, као и начин на који је то извршио.¹³⁰ У том послу користио се методологијом александријских граматичара, узевши Аристархове знакове, којим су на сличан начин текстуално кориговани хомеровски епови. Упоредивао је Септуагинтин и јеврејски текст на тај начин, што би, ако неки делови текста постоје у Септуагинти, а нема их у јеврејском, означавао их *обелом* (÷), што је значило сувишак. Он тај текст није хтео да уклони, него га је само означавао. Уколико би, пак, нешто остајало код Седамдесеторице, а налазило се у јеврејском тексту, означио би *асѿериском* (*), што је значило мањак. Та места је попуњавао из једног од постојећих превода, Аквиле или чешће Теодотиона. Када је текстуални одељак био дужи од једне речи, онда је на крају стављао *меѿобел* (/, ⊥). Сам Ориген то објашњава на примеру Пост 1 7,¹³¹ а то је требало овако да изгледа: „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερῶμα καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ

¹²⁸ „Тако предано је било Оригеново истраживање Светог Писма да је чак научио јеврејски и набавио књиге написане тим писмом. Изучавао је преводе Светог Писма, као и превод Седамдесеторице; и нашао је још и друге који су се разликовали, изузев познатих превода које су сачинили Аквила, Симах и Теодотион. Он их је објавио нашавши их на неким скровитим местима, јер су била скривена још од старих времена. Пошто није знао чији су били, с обзиром на то да су били скривени, само је забележио да је пронашао један у Никополу, недалеко од Акцијума, а други на сличном месту. У Хексапли псалама, он је упоредио са четири позната превода још пети (*Квинѿа*), шести (*Секѿа*) и седми (*Сейѿима*). За један од њих каже да га је пронашао у Јерихону у ћупу за време Антонија, сина Северовог“ (*Historia Ecclesiastica* VI, 16).

¹²⁹ Уп. N. F. Marcos, *The Septuagint in Context*, 155-173.

¹³⁰ *Epistola ad Africanum* 3-4 (PG 11), 51-60.

¹³¹ Ориген то конкретно објашњава у свом спису (писму) *Epistola ad Africanum* 4 (PG 11), 56-57.

μέσον τοῦ ὕδατος ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος, ✠ καὶ ἐγένετο οὕτως ⊥“. Такозвана *формула извршења* „*wajhî kên* – καὶ ἐγένετο οὕτως“ налазила се у јеврејском тексту, док је у Септуагинти првобитно недостајала. Ориген ју је унео у превод Седамдесеторице и тако означио убачени текст. Вишак текста, као нпр. у Пост 1 14, требало је означити „⊥ εἰς φαῖσιν τῆς γῆς ⊥“.¹³² Наведена реченица није постојала у јеврејском тексту. На овај начин Ориген је вршио рецензију Септуагинте.

Иако се на први поглед Оригенов поступак чини јасним, много тога и даље је крајње непознато. Извесно је да је уносио и неке преправке које није означавао.¹³³ Још већи проблем представља то што је непознат јеврејски предлог који је Ориген уврстио у Хексаплу. Неспорно је да је то био текст који се није подударао са предлошком са којег је превођена Септуагинта, чега учени Александријац није ни био свестан. На основу његовог описа може се закључити да је постојало много разлика:

И у нашим примерцима многих других светих књига понекад сам проналазио више, а понекад мање него у јеврејском. Навешћу неколико примера, пошто је немогуће навести све. У Књизи о Јестири ни молитва Мардохејева, нити молитва Јестирина, обе придодате да просвете [уздигну] читаоца, не постоје у јеврејском. Нема ни писама – ни оног о искорењивању Јевреја упућеног Хаману, нити оног које [пише] Мардохеј у Артаксерксово име избављајући народ од смрти [погибије]. Надаље, у Књизи о Јову речи од: *Писано је да ће он васкрснути* [у *сјајној њоново*] *са онима које Господ васкрсава* [у *оджије*], па до краја, не постоје у јеврејском [тексту] нити код Аквиле, премда се налазе у Септуагинти и код Теодотиона, слажући се међусобно бар по смислу [οὐ κεῖται παρὰ τοῖς Ἑβραίοις· διόπερ οὐδὲ παρὰ τῷ Ἀκύλα· παρὰ δὲ τοῖς Ο΄, καὶ Θεοδοτίωνι τὰ

¹³² Начин кориштења дијакричких знакова може се нарочито видети у два кодекса: *Codex Colberto-Sarravianus* (G), који потиче из 4/5. века и *Codex Marchalianus* (Q), из 6. века. *Codex Colberto-Sarravianus* обухвата списе од Постања до Царева (са неким испустима), и укупно садржи 153 листа. Добар пример Оригеновог кориштења знакова може се видети на листу на којем се налази одломак ИНв 10 12-19. У другом кодексу (*Codex Marchalianus*), који такође садржи хексапларну рукописну традицију, коректор је унео алтернативна хексапларна читања од Аквиле и Теодотиона, што се може јасно запазити на листу који садржи одељак из Јер 42 11-19.

¹³³ A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 137.

[ισοδυναμοῦντα ἀλλήλοις]. И на могим другим местима у Јову у нашим преводима нашао сам више садржине него у јеврејском, када кад мало, а понекад и доста више; мало више као када речима: *Усѣјајући ујуѣро, он ѣпринесе жрѣвѣ ѣаљѣнице – ѣонуде за њих ѣрема њиховом дроју они додају једну јуницу за ѣрех њихове душе* или речима *Анђели Божији дођоше да се ѣокажу ѣред Боѣом, и ѣјаво ѣође с њима додатак идући ѣамо–амо ѣо земљи и ходајући ѣоре–голе ѣо њој*. Исто тако, после речи *Боѣ даде, Боѣ и узѣ* јеврејски нема *Би онако како се Госѣоду учи–ни да је добро*. Потом, наше верзије су опширније него јеврејске када Јову говори жена *Колико дуѣо ћѣш издражаѣи?* А он рече: *Гле, чекаћу још мало док, ѣѣражећи наду у своје сѣасѣње, ѣресѣјану моје муке и ѣѣуѣа која ме је обузѣла*; јер, они садрже само речи жене: *Реѣи реч ѣроѣѣив Боѣа и умри*.

Опет, у читавом Јову постоје у јеврејском делови који су изостављени у нашим преводима, у начелу четири или пет стихова, али понекад, то може бити и четрнаест, деветнаест или шеснаест стихова. Али зашто бих набрајао све примере које сам прикупио са много труда да докажем да сам свестан разлике између наших верзија и јеврејске? У Јерѣмији сам запазио много примера и доиста сам у тој Књизи пронашао мноштво премештања и варијација у тексту пророштва. Даље, у Постању, речи: *Виѣе Боѣ да је добро*, пошто је начињен свод, не постоје у јеврејском, и међу њима постоји не мали спор око овога; и друге случајеве који се могу наћи у Постању обележавао сам, ради разликовања, знаком који Јелини зову обел, док сам, с друге стране астериском означавао оне одељке у нашим верзијама који не постоје у јеврејском. Треба ли помињати Излазак, где постоје такве разлике у ономе што је речено о шатору и његовом предворју, о ковчегу и о одеждама првосвештеника и свештеника, тако да се понекад чини да значење чак није ни сродно? И, немојте рећи да, када приметимо овакве ствари, треба да одмах одбацимо као лажне примерке у употреби у нашим црквама и наложимо братству да уклони важеће Свете књиге, те да наговоримо Јевреје да нам дају преписе који ће бити нетакнути и некривотворени [Ὁρα τοίνυν εἰ μὴ λανθάνει ἡμᾶς τὰ τοιαῦτα, αὐτεῖν τὰ ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις φερόμενα ἀντίγραφα, καὶ νομοθεῖσαι τῇ ἀδελφότητι, ἀποθέσθαι μὲν τὰς παρ' αὐτοῖς ἐπιφερομένας ἱεράς βίβλους, κολακεύειν δὲ Ἰουδαίους, καὶ πείθειν, ἵνα μεταδώσιν ἡμῖν τῶν καταρῶν, καὶ μηδὲν πλάσμα ἐχόντων]! Треба ли претпоставити да Провиђење, које је кроз Свето Писмо изградило све Цркве у Христу, није мислило на оне купљене по скупој цени за које је Христос умро, и кога, иако је Син Божији,

Бог, који је љубав, није поштедео, већ га је дао за све нас да би кроз њега нама могао безусловно даровати све.¹³⁴

Потпуно је јасно да је Ориген био свестан многих разлика, али није био мишљења да је због тога Септуагинтин текст недостатан. Напротив, он је за њега био богомдано Свето Писмо „које је изградило све Цркве у Христу“. Будући да је стари грчки превод Свето Писмо Цркве, он се према њему обазриво односио, како и сâм каже: „Придавао сам посебну пажњу преводу Седамдесеторице, како ми се не би приписала било каква превара према Цркавама које се налазе под небом“.¹³⁵ Без обзира на то што је констатовао многе разлике, вероватно је вршио само мање корекције текста, где се ослањао на остале преводе. Веће разлике дефинитивно је оставио, јер су оне остале и после Хексапле. Међутим, и даље остаје отворено питање шта је урадио са петим ступцем. Има претпоставки, заснованих на неколико фрагмената преписа Хексапле, да је пети стубац остао нетакнут, а да је Оригенова лична рецензија објављена посебно. У сваком случају, хексапларна рецензија постала је широкоприхваћена у великом делу источних Цркава. Присутна је у великом броју различитих рукописа, од којих је најважнији Сиро-Хексапла – један изразито дослован превод хексапларне Септуагинте на сиријски, настао у 7. веку.

Поред Хексапле у раној Цркви појавиле су се још две рецензије. Јероним их, поред Оригена, изричито наводи и везује за одређене личности: „Александрија у свом преводу Септуагинте истиче Исихија; Цариград до Антиохије прихвата примерке свештеника Лукијана, док области које су између њих читају палестинске рукописе које је израдио Ориген, а преносили су их Евсевије и Памфил“.¹³⁶ Исихијеву рецензију научници још нису успели да детектују. Приписивала се египатском епископу Исихију (око 300. године). Лукијанова рецензија се приписује мученику Лукијану (†312), чувеном и утицајном егзегети тога доба. Међутим, обим и природа његове обраде Светог Писма није сасвим позната. Нису нађени лукијански трагови у Петокњижју, док су делимице присутни у Рут, Цар, Дн, Језд, као и Ис и Псалтиру. Он је, изгледа, најви-

¹³⁴ Уп. *Epistola ad Africanum* 3-4 (PG 11), 52-60.

¹³⁵ *Epistola ad Africanum* 3-4 (PG 11), 60.

¹³⁶ *Praefatio in Paralipomena* (PL 28), 1324-1325.

ше пажње посветио стилистици,¹³⁷ што се види на псалмима, а разлог је њихова богослужбена употреба и поетски језик. Јеврејски текст на који се ослањао није познат, док је извесно користио Хексаплу, а још у већој мери Симаха. Међутим, новији текстолошки увиди показују да се у основи његове рецензије налази старија традиција, коју су, можда, користили и Јосиф Флавије и Јустин Мученик, а на основу неких фрагмената приметна је у старим рукописима *Вешус лаџине*. У том погледу постоји сличност са Теодотионом, а тиме и са *каіуе*-рецензијом. Он не зависи од *каіуе*-рецензије, него, изгледа, представља још старији облик текста Седамдесеторице. Још је загонетније то што један кумрански фрагмент 4QSam^a поседује значајне додирне тачке са Лукијановом рецензијом.¹³⁸ Све је то нагнало истраживаче да говоре о *џроџо*-лукијановској рецензији, чији трагови сежу у предхексапларни период. У текстолошкој науци се често назива и *антиохијски џексџ*, јер се сусреће у коментарима ахтиохијских егзегета, нарочито Јована Златоуста и Теодорита Кирског.

Као што је нејасно питање предлошка са којег је преведена Септуагинта у односу на друге тада постојеће форме јеврејског текста, тако је много тога непознато када се говори о ревизијама превода. Поуздано се може претпоставити да је корекција и преправки текста било готово од самих почетака. Однос према тексту задуго је био прилично слободан. Потреба за стандардизацијом и нормативизацијом текста појавила се тек после дефинитивног разилажења Цркве и рабинског јеврејства. Тада је текст из разумљивих разлога добио на већем значају. Међутим, питање рецензија чак и начелно није сасвим јасно. Могуће је да су неке рецензије могле да представљају стапање више текстуалних традиција у једну. То је вероватно био случај са хексапларном Септуагинтом, а можда пре тога са још неким предхришћанским рецензијама. Септуагинта је, по свему судећи, кроз хексапларну рецензију попримила елементе и других текстуалних форми, и на специфичан начин их преточила у свој даљи текстуални ток. Може се рећи да је то један особен

¹³⁷ B. M. Metzger, *The Lucianic Recension of the Greek Bible*, у: Idem, *History of the New Testament Textual Criticism* (NTTS 4), Leiden: Brill 1963, 1-41.

¹³⁸ E. Tov, *Lucian and Proto-Lucian: Toward a New Solution of the Problem*, у: F. M. Gross/S. Talmon (ppp), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge 1975, 293-303.

вид преводачке интертекстуалности. Рецензија јесте, с једне стране, замутила претходни, стари превод, па је он сада тешко доступан приликом текстолошких истраживања. Међутим, с друге стране, хексапларна Септуагинта је интегрисала један шири и богатији текстолошки концепт, из којег је добијен један готово хипертекст, који се касније наметнуо као *textus re-septus* великог дела хришћанске Цркве.

5. Значај Септуагинте

Септуагинта представља најмонументалније преводачко дело античког света. То је први превод једног великог дела у историји. Преко превода је библијска мисао ушла у јелински свет. Био је то, како неки теолози воле да кажу, први корак инкултурације Писма. Јудаизам је кроз превод одговорио на изазове велике културе. То је била платформа на којој су јелинизовани Јевреји слушали реч Божију у синагогама, управљали се према њој у друштвено-правним оквирима, и подлога на којој су истакнутији мислиоци промишљали о философским и теолошким питањима. Како је још од раније добро примећено „угаони камен, на којем је утемељена зграда јудејско-александријске литературе, јесте грчки превод Писма – Септуагинта“.¹³⁹ Писмо је тиме изашло из оквира једног народа и културе и ‘отворило се свету’, што је и била његова дубока унутрашња интенција. Превод је неко време уживао велики углед међу јелинизованим Јеврејима, и неколико векова је коришћен у јелинистичкој синагоги.¹⁴⁰ Филон помиње и празник посвећен преводу. Међутим, касније су га равини одбацили.¹⁴¹ Један од разлога за то било је разилажење хришћанске Цркве и синагоге.

¹³⁹ V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1961/Jerusalem 5722, 348.

¹⁴⁰ J. Lust, *Messianism in the Septuagint: Isaiah 8:23B-9:6 (9:1-7)*, у: J. Krašovec (ppp), *Interpretation of the Bible – Interpretacija Svetoga pisma*, Ljubljana-Sheffield 1998, 147.

¹⁴¹ Занимљиво, на 8. тевет, дан који је био посвећен празновању Септуагинте, у каснијем јудаизму уведен је пост у знак жалости што је настао превод. У једном трактату пише како је тада „на земљу пао мрак три дана“ (*Megillah Taaniith* 50, 2), а сами дан је поистовећен са даном „када је начињено златно теле“, и горим од дана када је Навуходоносор разорио Храм (*Sopherim* I, 8).

Хришћани су од самих почетака прихватили старосавезне текстове као оквир за разумевање сопствене вере. Будући да је Црква, убрзо по настајању, већински била усмерена на јелински свет, и да су новосавезни списи настали на грчком језику, по природи ствари, септуагинтална верзија текста наметнула се као природан и логичан избор. Наравно, у новосавезним текстовима присутни су јеврејски елементи (Лк 16 9; Јн 3 29; 2Сол 1 9). У првим деценијама живота Цркве семитски – јеврејски и арамејски – језички и теолошки колорит био је наглашенији. Међутим, временом је примат преузимао грчки, тако да у Новом Савезу знатно важније место заузима Септуагинта. Често су присутне разноврсне алузије које показују језичку повезаност новосавезних текстова и Септуагинте (уп. Флп 1 19 [Јов 13 16]; 2 9-11 [Ис 45 23]; 2 12 [Понз 31 27]; 4 18 [Изл 29 18 / Јез 20 41]). Стручне анализе показују да ова два књижевна дела имају многобројне заједничке лингвистичке и концептуалне сродности.¹⁴² Гледано из језичке преспективе, постоје ‘стотине нити’ које повезују превод Седамдесеторице и Нови Савез.¹⁴³ У том смислу, Септуагинта је узимана као образац којег се треба држати,¹⁴⁴ што је, иначе, био и литерарни манир тадашњег доба. Један од карактеристичних примера је уводна фраза „καί ἐγένετο – и догоди се“ (уп. Мт 7 28; Мк 1 9; Лк 1 23; 3 6; Дап 13 24). Подражавајући стил Септуагинте, наглашаван је континуитет Божијег деловања у Писму и Месије Христа. Новосавезни писци су се на неким местима ослањали на податке који се износе у Септуагинти. Лука се тако у Дап 7 14, када говори о броју оних који су отишли са Јаковом у Египат (Изл 1 5), ослања на превод Седамдесеторице, наводећи да их је било седамдесет пет „φυχαῖς ἑβδομήκοντα πέντε“.

Поред језичког утицаја, Септуагинта је и у теолошко-терминолошком смислу узета као подлога за даља промишљања вере (уп. Мт 15 9 [Ис 29 13]; Дап 15 16-18 [Ам 9 11с]; Јевр 1 6 [Понз 32 43]; 10 5-7 [Пс 39 7-9LXX]). Павле у 1Кор 2 16 наводи Ис 40 13 LXX: „τίς γάρ ἔγνω νοῦν κυρίου“, док је у јеврејском тексту *rûaḥ*. Апостол то чини из теолошких разлога, а његов концеп је заснован на Седамдесеторици. Слични примери се

¹⁴² К.Н.Jobs/M.Silva, *Invitation to the Septuagint*, 183-185.

¹⁴³ Уп. Н. А. А. Kennedy, *Sources of New Testament Greek: The Influence of the Septuagint on the Vocabulary of the New Testamem*, Edinburgh 1895, 108, 165.

¹⁴⁴ М. Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, 101.

могу видети у Рим 9 33 и 1Пт 2 6-7, где се писци ослањају на Ис 8 14 и 28 16. Из Септуагинте су преузети важни теолошки појмови, као нпр. θεός, κύριος, διαθήκη, εὐαγγέλιον и др. Као што се у Септуагинти и у Новом Савезу Бог означава речју θεός. Речју κύριος обично је превођен свети тетраграм, који се у новосавезним списима узима као најузвишенија титула за васкрслог Христа (Рим 1 4; Фил 2 11). Занимљив је пример речи ἄγγελος, која је кроз септуагинталну текстуалну традицију добила наглашенију теолошко-метафизичку димензију. Још је важнији одабир израза διαθήκη уместо συνθήκη, којим се дефинише однос између Бога и човека.¹⁴⁵ Кроз превод је додатно наглашена трансценденција Бога и надмоћности у односу на човека.

Карактеристична је и употреба глагола εὐαγγελίζομαι, који у Септуагинти, као и у класичном грчком, често значи најаву ослобођења (Ис 40 9; 52 7). У Новом Савезу се то односи на деловање Христа (уп. Ис 61 1, цитиран код Лк 4 18).¹⁴⁶ Кроз такве појмове су се наметнули обрасци мишљења који су у светлу Христове личности добили нову теолошку димензију. Новосавезни писци су се, приликом навођења старосавезних пророштава, користили текстуалним верзијама из грчког превода. Тако, Исаијино пророштво о Емануилу (7 14) Матеј наводи из Септуагинте, где се јеврејска реч *almâh* (млада жена) преводи са παρθένος (дјевица). Преводиоци су већ дали ново значење овом одломку, који је своју теолошку артикулацију добио у Мт 1 23. Сам назив Χριστός за Месију кориштен је код Седамдесеторице да се њиме означи помазаник Божији (*mâšîah jhwh*, уп. 1Цар 26 9.11.16.23; 2Цар 1 14.16; 2 5; 19 22; 23 1; Пс 19 7; 88 39; Ам 4 13). Уопштено гледано, многи елементи у садржају, речнику и идејама Новог Савеза надовезују се на свет Септуагинте.¹⁴⁷

Међусобна повезаност још је значајнија и видивљивија у њеној херменеутичкој структури. Септуагинта је од стране раних хришћана прихватана као Писмо (ή γραφή) или Стари Савез (παλαιά διαθήκη). Међутим, важно је нагласити да у доба настанка новосавезних текстова превод Седамдесеторице још није представљао завршен и херменеутички структури-

¹⁴⁵ K.H.Jobes/M.Silva, *Invitation to the Septuagint*, 199-201.

¹⁴⁶ C. Ziegert / S. Kreuzer, *Septuaginta*, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28417/> (преузето 03. 01. 2015).

¹⁴⁷ Уп. Е. Тов, *Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint*, 258-260.262.

сан текстуални корпус. Такође, ни списи на јеврејском нису били коначно стандардизовани и нормативизовани. Канонски процес је још био отворен. Постојале су поједине збирке текстова као што су Петокњижје и Пророци. Многи одломци из ранијих списа циркулисали су и у форми testimonia. Хришћани су усвојили грчки превод, и почели га уобличавати у свој Стари Савез. Старосавезни канон, како у погледу броја књига тако и његове унутрашње теолошко-херменеутичке структуре, уобличен је у раној Цркви, паралелно са настанком и сабирањем новосавезних списа. У структурисању канона и његовог унутрашњег теолошког устројства, Септуагинта се као Стари Савез, конституисала у директној интеракцији са Новим Савезом. Распоред и број књига, као и њихова канонска структура производ су хришћанског теолошког промишљања. У том теолошки осмишљеном процесу поклопиле су се унутрашње структуре књига оба Савеза: Петокњижје – Еванђеља, историјске књиге – Дела апостолска, мудросне – посланице и пророци – Откривење.¹⁴⁸ Настанак Септуагинте истовремено је представљао сложен канонски процес. За разлику од масоретске традиције, у Септуагинти је заступљен шири канон. То се види нарочито у распореду и броју књига у односу на Јеврејску библију (Танах). Септуагинта има већи број књига и другачију херменеутичку структуру. Та структура је израз хришћанског *Вјерују*.

У поствосавезном периоду, на грчком говорном подручју све више су се губили семитски елементи. Већ су у 2. веку јелинофони хришћани искључиво користили Септуагинту, као свој Стари Савез. Читав богослужбени опус је формиран на грчком. Септуагинта се одразила на химнографију, иконографију, канонско право итд. Каснија отачка теологија и егзегеза темељили су се на грчком преводу. Септуагинта се тако органично уткала у хришћанску свест, прожимајући разноврсне видове црквеног живота. Многа теолошки осетљива места, поготово месијанске најаве, разумеване су преко Седамдесеторице (нпр. Пост 3 15; Бр 24 7.17; Пс 110 3; Ис 7 14). Један број ранохришћанских теолога сматрао је Септуагинту за богонадахнут текст. То експлицитно изражава Климент Александријски, који за превод, између осталог, пише: „Све би урађено Божијом

¹⁴⁸ Уп. Р. Кубат, *Трајовима Писма: Стари Савез – теологија и херменеутика*, Крагујевац 2012, 280-281.

вољом да разумеју Јелини. Нема ничег чудноватог у томе што су јеврејски пророци, надахнућем Божијим (ἐπιπνοία Θεοῦ), постали и јелински пророци.¹⁴⁹ Он се у том погледу слаже са Филоном. Слично је говорио и Иринеј Лионски наглашавајући да је „по Божијем надахнућу (κατ' ἐπιπνοίαν τοῦ Θεοῦ) преведено Писмо“.¹⁵⁰ Иринеј је поред Петокњижја мислио и на остале старосавезне књиге. Касније су то исто сматрали Епифаније Кипарски¹⁵¹ и Августин.¹⁵² Имлицитно, био је то став готово свих јелинофоних отаца и општецрквено уверење. Многи велики преводи настали су са превода Седамдесеторице: старолатински, коптски, етиопски, сиријски, јерменски, грузијски, арапски, готски, словенски и др. Преко тих превода развила се читава историја утицаја (*Wirkungsgeschichte*) у нове културе и теолошка схватања. У источној Цркви историјски утицај Септуагинте је немерив.

5. 1. Оспоравања Септуагинте

Септуагинта је у више наврата оспоравана. Први пут се то десило у 4. веку када је Јероним почео да преводи Вулгату. Он је био први хришћански теолог који је јеврејски текст сматрао веродостојнијим од грчког (*Hebraica Veritas*).¹⁵³ Свакако, не треба поједноставити његов однос према Септуагинти, јер је он задуго на основу грчког текста вршио рецензију старолатинског превода.¹⁵⁴ У свом раду на ревизији старолатинског превода поставило се питање, коју верзију грчког текста треба узимати као нормативну. Проучавајући сâм текст, Јероним је дошао до закључка да постоји много текстолошких варијанти грчких манускрипта.¹⁵⁵ Питање је било која је верзија исправна, односно која је ближа изворнику. Јероним је сматрао да је Септуагинта искварена не само додацима из Хексапле, већ

¹⁴⁹ *De libris Stromatum* 1, (XXII) 149, 2-3.

¹⁵⁰ *Contra Haereses* 3, 21, 2.

¹⁵¹ *De mensuris et ponderibus* 3.

¹⁵² *De civitate Dei* XVIII, 42; *De doctrina Christiana* II, 15.

¹⁵³ Уп. J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975, 153-167.

¹⁵⁴ Уп. Ch. Marksches, *Hieronymus und die „Hebraica Veritas“*, у: M. Hengel/A. M. Schwemer (ppp), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 131-181.

¹⁵⁵ *Praefatio in Paralipomena* (PL 28), 1324-1328.

и јеврејским ревизијама, и употребом Теодотионовог превода.¹⁵⁶ Најчешће је та одступања приписивао преписивачима. Одбацивао је идеју да је превод Седамдесеторице богонадахнут¹⁵⁷ на начин како је то формулисао Филон, а што је касније прихваћено од стране многих хришћанских теолога.

Јероним се нашао у специфичној ситуацији. Требало је да поправи латински превод, а пред собом је имао обиље текстолошких варијанти Седамдесеторице. Као човеку западног духа склоном унификацији и нормативизовању, сметао је тај текстолошки плуралитет.¹⁵⁸ Стога се, изгледа, определио за јеврејски текст сматрајући га меродавнијим, будући да је са њега настала Септуагинта. У међувремену је научио јеврејски и почео да преводи са њега. Тај подухват је наишао на велики отпор савременика. Познат је његов спор са Августиним.¹⁵⁹ Ипак, временом је Јеронимов концепт, преко превода Вулгате, преовладао на латинском Западу. Додуше, тиме утицај Септуагинте није сасвим ишчезао у западној Цркви. *Psalterium Gallicanum* је преведен са грчког, а потом га је Јероним ревидирао према Хексапли, и прихваћен је као латински Псалтир. Још је важније што је у Вулгати преузета канонска структура из Септуагинте. Сâм Јероним се приликом превођења много ослањао на Септуагинту,¹⁶⁰ чији ауторитет је тада било тешко довести под знак питања. Он и сâм на једном месту каже: „Рећи ћу укратко да нисам следио никакав ауторитет. За превод са јеврејског

→
294-295

¹⁵⁶ *Adversus Rufinum* II, 33.

¹⁵⁷ На једном месту се критички осврће на такво уверење: „Не знам чија је лажна машта довела до измишљања приче о седамдесет келија у Александрији, у којима су, иако одвојени једни од других, преводиоци, како је речено, писали исте речи. Аристeј ... и Јосиф ... нису имали никакву везу; њихов посао је да седамдесеторицу окупе у једној саборној Цркви, а не пророчанство. Јер једна је ствар бити пророк, а друга преводилац“ (*Adversus Rufinum* II, 25).

¹⁵⁸ Чак је и Августину сметало постојање многих верзија Септуагинтиног текста, иако је о њој имао високо мишљење. У једном писму признаје Јерониму да „грчки текст садржи тако много различитих тумачења у различитим рукописима да је то скоро неподносиво“ (*Epistulae*, 70).

¹⁵⁹ Уп. Августин, *Epistulae*, 28, 2, 2; 71; 82; Јероним, *Epistulae* 112. Опширније видети: R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14*, Leiden: Brill 1993; Ch. Marksches, *Hieronymus und die „Hebraica Veritas“*, 131-181.

¹⁶⁰ Уп. M. Rehm, *Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus*, *Biblica* 35 (1954), 174-197; R. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel: Ein Handbuch für Vorlesungen und Selbstunterricht*, Paderborn 1928, 101.

користио сам и рукопис Седамдесеторице, и то тамо где се он није превише разликовао од јеврејског текста, као што сам понекад користио и Аквилу, Симаха и Теодотиона. Све то ради тога да читаоца не бих уплашио новином и како бих избегао прекоре, а опет оставио непомућеном реку истине“.¹⁶¹ У сваком случају, Јероним је био први који је спорио текстолошки ауторитет Седамдесеторице. Међутим, из разумљивих разлога он није могао да увиди два важна момента. Прво, сам јеврејски текст временом је модификован и постојао је у више текстуалних варијанти. Он није био истраживач и теолог профила Оригена. Друго, предложак са којег су превођене књиге из Септуагинте, често се разликовао од каснијег јеврејског текста и није припадао истој текстолошкој традицији.

Друго оспоравање Септуагинте, више имплицитно, почело је са протестантском реформацијом. Реформатори су се у научном смислу убрзо окренули ка јеврејском тексту, као извору за Стари Савез. Овакво схватање има своје идејне корене још у Лутеровом инсистирању на ‘јеврејској истини – *Hebraica Veritas*’ и враћању оригиналном тексту. Томе је увелико допринео дух хуманизма и ренесансе, који се руководио крилатицом *ad fontes* (ка изворима).¹⁶² На тај начин протестанти су додатно правили отклон од римокатоличке Цркве. Идеал протестантских реформатора био је повратак изворном и кроз традицију неконтаминираним хришћанству. Извор је, наравно, било Писмо (*Sola Scriptura*), као један од четири темељна постулата протестантизма. Велики протестантски историчар и теолог, Адолф фон Харнак, био је мишљења да је присуство Писма и Цркве у јелинском свету довело до јелинизације која је извитоперила изворни дух Еванђеља.¹⁶³ Требало се вратити ‘палеолитском добу хришћанства’. Заправо, било је то широко идејно-теолошко и методолошко схватање, које се вишеструко одразило на разумевање библијског текста. У међувремену се у академско-научним круговима развила историјско-критичка метода, која се идејно заснивала на тражењу изворног текста и изворног смисла. Та-

¹⁶¹ *Commentarius in Ecclesiasten, praefatio* (PL 23), 1011-1012; уп. *Praefatio in Job* (PL 28), 1079-1084.

¹⁶² Опширније видети Т. George, *Reading Scripture with the Reformers*, InterVarsity Press 2011; А. Vanderjagt, *Ad fontes! The Early Humanist Concern for the Hebraica veritas*, у: М. Sæbø (ppp), *Hebrew Bible / Old Testament II: The History of Its Interpretation*, Tübingen 2008, 154-189.

¹⁶³ Уп. *Das Wesen des Christentum*, Leipzig 1902.

кав приступ, по себи, умањило је важност било којег превода. На удару ране текстуалне критике прво се нашла Вулгата,¹⁶⁴ док је Септуагинта више посредно оспоравана. Научна истраживања су на тај начин фокусирана и ограничена идејно-теолошком матрицом, која је потом вековима била неупитна.

Сходно томе, нововековна критика текста схватала је Септуагинту као класичан превод, који често из различитих преводилачких разлога одступа од стандардизованог масоретског текста. Још су се с краја 18. века развиле текстолошке теорије, које су пажњу истраживача усмериле ка проналажењу пратекста.¹⁶⁵ Упадљиво је да су тадашњи истраживачи дошли до таквог закључка на основу неколико средњовековних рукописа масоретског текста, који су били врло сродни. То их је нагнало да закључе да је то непатворени, изворни текст са којег су нпр. настајали Септуагинта и Вулгата, који су из различитих разлога одступали од изворника. Временом су се отварале нове текстолошке перспективе. Нађен је већи број рукописа на основу којих се покушавао реконструисати оригинални текст. Појавила су се критичка издања позната као *Biblia Hebraica*, искључиво на основу масоретских рукописа. Масоретски текст је стављен у средиште истраживања. Старосавезне студије су се већ неколико векова базирале готово искључиво на јеврејском. Читава егзегетска логистика је изграђена на тим поставкама. Појавио се непрегледан број квалитетних речника, лексикона и коментара који се темеље на јеврејској филологији. Временом је то постала 'научна ортодоксија'. Поготово је у Немачкој након Другог светског рата масоретски текст додатно 'научно сакрализован'. Истраживања Септуагинте била су углавном спорадична, и скоро да се нису у већој мери одражавала на старосавезну егзегезу и теологију.

¹⁶⁴ Још је Лоренцо Вала установио да текст Вулгате одступа од грчког текста Новог Савеза (R. Stupperich, *Schriftauslegung und Textkritik bei Laurentius Valla*, у: M. Brecht (ппп), *Text, Wort, Glaube: Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte*, Berlin 1980, 220-233).

¹⁶⁵ Уп. J. G. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament II*, Leipzig 1781, 111-113; G. L. Bauer, *Solomonis Glassii Philologia sacra his temporibus accommodata (Critica Sacra)*, Leipzig 1795, 396ff; E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese I*, Göttingen 1797, 244.

5. 2. Повратак Септуагинти

Тек после открића кумранских рукописа порасло је научно интересовање за Септуагинту.¹⁶⁶ Повратак задуго, из више објективних и неких субјективних разлога, није био сасвим одговарајући. Уходане путање се у науци тешко напуштају. Један број истраживача је још пре неколико деценија установио да је Септуагинта непотребно и неправично запостављена. П. Кац констатује да се проучавање јеврејске Библије и грчког Новог Савеза „гранало широко, без много обзира према Септуагинти, иако је LXX по својој природи спона која их повезује“.¹⁶⁷ Још један од истраживача је приметио да је Септуагинта коришћена тек да се покуша реконструисати и објаснити јеврејски текст, а није проучавана као „изванредно литерарно достигнуће александријског јудаизма, и Писма дијаспоре и хришћанске Цркве“.¹⁶⁸ Временом се све више увиђала потреба да се текстологија усмери на саму Септуагинту као важном извору за реконструкцију текстуалних токова, и с циљем да се оживи њен ‘оригинални текст’.¹⁶⁹

Налази у Кирбет Кумрану изазвали су праву текстолошку револуцију. Ту су пронађени текстови старији више од хиљаду година од до тада постојећих масоретских рукописа. Међу свицима је нађено око двеста различитих библијских рукописа. Најранији потичу из половине 3. века, док су најкаснији негде из средине 1. века пХ. Текстолошка истраживања су открила нове рукописне трагове, који су уздрмали постојеће научне теорије. Рад на кумранским рукописима је почео да мења до тадашњу научну парадигму. Разлике између масоретског текста и Септуагинте престале су да се третирају на тај начин да се масоретски текст искључиво ставља у истраживачки фокус спрам кога се вреднује превод Седамдесеторице или, пак, нека друга текстуална варијанта, као нпр. Самарјанско петокњижје. Занимљиво, само је један истраживач, пре открића кумранских рукописа, сматрао да су поједине књиге настале на основу

¹⁶⁶ Уп. Х. Шенкс, *Подривање јеврејске Библије*, Градац 139-140 (2000/01), 159-168.

¹⁶⁷ P. Katz, *Septuagintal Studies in the Mid-Century: Their Links with the Past and Their Present Tendencies*, у: S. Jellicoe (нрр), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations*, New York 1974, 21.

¹⁶⁸ Ch. T. Fritsch, *The Future of Septuagint Studies: A Brief Survey*, BIOSCS 3 (1970), 6.

¹⁶⁹ A. Pietersma, *Septuagint Research: A Plea for a Return to Basic Issues*, VT 35 (1985), 296.

другачијег јеврејског предлошка који је касније ишчезао.¹⁷⁰ Научници су сада дошли до нових закључака. Тако Емануил Тов, један од водећих текстолога, пише: „библијски текстови из Кумрана научили су нас да више не стављамо масоретски текст у средиште нашег текстуралног размишљања“.¹⁷¹ Неки други иду и корак даље тврдећи да „ако постоје разлике између стандардног јеврејског *textus receptus*, с једне стране, и Септуагинте, с друге, научници су сада спремнији да прихвате верзију из Септуагинте“.¹⁷² Све ово указује на промену научне парадигме на основу које је Септуагинта добила сасвим другачији статус.

У кумранским рукописима нађене су различите верзије старосавезних књига. Најочигледнији пример тих разлика је *Књига пророка Јеремије*. Као што је познато, грчки текст *Јеремије* је за шестину краћи него масоретски. Редослед поглавља и стихова је често различит. Укупно је у пећинама пронађено шест преписа Књиге пророка Јеремије; од њих су неки (4Q70 [4Jer^a]; 4Q72a [4QJer^d]) дужи од стандардизованог масоретског текста, док се 4Q71 (4QJer^b) подудара са постулираним јеврејским предлошком Септуагинте.¹⁷³ Има и оних (4QJer^{b-d}) који су краћи од LXX.¹⁷⁴ Раније су текстолози мислили да је ЈерLXX скраћен у поређењу са масоретским текстом. Међутим, данас је јасно да ЈерLXX представља прво, краће издање књиге, које је старије од другог проширеног издање пренесеног у масоретској традицији.¹⁷⁵ Значајне разлике постоје у ИНв, Суд, Јов, Дан, Јест итд.¹⁷⁶ Одустајањем од схватања по којем се масоретски текст поставља као полазна платформа условило је да се на ове разлике сада гледа другачије. То нису различита преводилачка одступања од изворног текста, него су преводи настали на основу другачијег предлошка. У суштини, овакав приступ је урушио постојећу теорију о изворном

¹⁷⁰ Уп. Н. М. Orlinsky, *On the Present State of Proto-Septuagint Studies*, JAOS 61 (1941), 85.

¹⁷¹ Е. Тов, *Der Text der Hebräischen Bibel*, 264-285.

¹⁷² Х. Шенкс, *Погривање јеврејске Библије*, 163.

¹⁷³ Уп. Ј. G. Janzen, *Studies in the Texts of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge 1973; Ј. G. Janzen, *A Critique of Sven Sonderlund's The Greek Text of Jeremiah: A Revised Hypothesis*, BIOSCS 22 (1989), 16-47; Е. Тов, *Some Aspects of the Textual History of the Book of Jeremiah*, у: Р.-М. Bogaert (ppp), *Le livre de Jérémie: Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* (BETL 54), Louvain 1981, 145- 167.

¹⁷⁴ Р. Прајс, *Свици и Сијари завей*, Градац 139-140 (2000/01), 64.

¹⁷⁵ Уп. Е. Тов, *Der Text der Hebräischen Bibel*, 264-270.

¹⁷⁶ Уп. Ј. М. Dines, *The Septuaginta*, London/New York 2004, 12-24.

консонантском тексту, који заправо, из перспективе како се раније гледало, није ни постојао.

Исто тако разлике постоје и у Књигама о царевима, где се појављују два облика текста. Један се скоро подудара са масоретским, док се други слаже са преводом Седамдесеторице.¹⁷⁷ У Кумрану су нађени и многи рукописи у којима су присутни готово свих 150 псалама масоретске традиције. Међутим, у разним одломцима налази се и 151. псалам из LXX, који је познат и из сиријске традиције (Пс 154 и 155). Још више разлика постоји у смислу текстуалних варијација на поједине мање одломке. Неколико њих је карактеристично јер показују да је Септуагинта заснована на изворнијем тексту од масорета. Масоретски текст Изл 1 5 говори о седамдесет Јаковљевих потомака: „*jerek ja'akov šiv'im nefes*“; у Септуагинти се, пак, наводи седамдесет и пет потомака: „ἦσαν δὲ πᾶσαι ψυχὰι ἐξ Ἰακωβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα“. Кумрански библијски текст Изласка (4QExod) слаже се са Септуагинтом и у њему стоји: „Бејаше седамдесет пет Јаковљевих потомака“. Сличан пример налази се у Понз 32 8. То је *Мојсијева њесма* у којој се он сећа 'негдашњих времена' када је Бог поделио земљу народима. У масоретском тексту пише: „Кад Вишњи расподели народе и размести синове човечије одреди им међе по броју синова Израилових (*benê jisrâ'el*)“. Насупрот масоретској варијанти, у Септуагинти се на овом месту говори о „синовима Божијим – ἀγγέλων θεοῦ“. Иначе, текстови су блиски сем последње две речи где наспрам *benê jisrâ'el* стоји ἀγγέλων θεοῦ. У Кумрану је пронађено парче текста, у науци означено као *4Qdeut*, на којем се налази спорни стих из Пнз 32 8. Одломак се слаже са LXX, и на њему пише *benê 'êlôhîm*.¹⁷⁸ Даља истраживања су показала да је помињање 'синова Божијих' изворније. Очигледно је да је то могао бити предлог са којег је преведена Септуагинта.

Разлике које се појављују између Септуагинте и масоретског текста узроковане су тиме што садашњи текстови припадају различитим рукописним токовима. Један број научника заступа мишљење да су постојале три веће рукописне традиције: прото-масоретска, прото-септуагинтска и прото-

¹⁷⁷ Δ. Καϊμάκης, 'Η μετάφραση τῶν Ο` καὶ ἡ σχέση τῆς μετὰ τὸ ἑβραϊκὸ Πρωτότυπο, ΣΥΝΑΞΗ 84 (2002), 19.

¹⁷⁸ P. S. Skehan, *A Fragment of the „Song of Moses“ (Deut. 32) from Qumran*, BASOR 136 (1954), 12-15.

самарјанска.¹⁷⁹ Чак их и просторно одређују на тај начин што сматрају да су се прото-масоретски текстови развили у Вавилону, прото-септуагинтски у Египту, а прото-самарјански у Палестини. Опет други су мишљења да је највећи број текстова *sui generis* – типски неодређен.¹⁸⁰ Разлике које постоје између појединих текстуалних традиција, могу се објаснити тиме што се поједини рукописни токови неких библијских књига затечени у различитим развојним стадијумима. Известно је да се преношење (трансмисија) текстова одвијала истовремено са литерарном генезом списа. Савремена истраживања су јасно показала да је библијски текст настајао у дужем временском периоду. Тај феномен се може илустративно представити као *сисџем снежне ђругве*, која се у ходу преко нових слојева развија и обликује. Истовремено, позни јудаизам није био монолитан; постојало је више теолошко-религијских струја које су имале различит однос према списима.¹⁸¹ Иако је Храм, односно Јерусалим био духовно средиште познојудејске заједнице, он није представљао теолошки центар у смислу да је као такав био контролна инстанца за одређивање канона или стандардизације библијског текста. Свест о томе тада није постојала, без обзира на то што су у неким заједницама важила строга религијска правила. Кумрански рукописи нису само показали да није постојала свест о једнообразности текста, него се на основу њих може закључити да су се преписивачи прилично немарно односили према самом тексту.¹⁸² Стандардизација је извршена много касније у односу на период када је превођена Септуагинта.

Савремени научни увиди имају важне теолошке и херменеутичке импликације. Са текстолошког аспекта, свима је

¹⁷⁹ Уп. F. M. Cross, *The Evolution of a Theory of Local Texts*, у: F. M. Cross/S. Talmon (ppp), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge 1975, 306-321. F. M. Cross, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text*, IEJ 16 (1966), 81-95; F. M. Cross, *Some Notes on a Generation of Qumran Studies*, у: L. Trebolle Barrera/L. Vegas Montaner (ppp), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, Madrid, 18-21 March 1991 (STDJ), Leiden: Brill 1992, 1-21.

¹⁸⁰ Уп. S. Talmon, *The Textual Study of the Bible: A New Outlook*, у: F. M. Cross/S. Talmon (ppp), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge 1975, 321-401; E. Tov, *Determining the Relationship between the Qumran Scrolls and the LXX: Some Methodological Issues*, BIOSCS (1980), 45-67.

¹⁸¹ Уп. S. Talmon, *The Textual Study of the Bible: A New Outlook*, 321-400.

¹⁸² Уп. X. Шенк, *Погривање јеврејске Библије*, 165.

јасно да је Септуагинта незаобилазна. Она се више не третира као обичан превод, него више као текстолошки особена рукописна традиција чији извори често сежу даље од осталих. У том смислу, Септуагинта је враћена из вековног заборав, а њен углед у научном свету све више расте. То је утицало да са Септуагинте настану преводи Старог Савеза на модерне језике. Пре неку деценију почело је превођење на француски,¹⁸³ шпански¹⁸⁴ и италијански.¹⁸⁵ У последњих десетак година појавио се превод на још два велика светска језика – енглески¹⁸⁶ и немачки.¹⁸⁷ Додуше, Енглези су одраније имали два превода,¹⁸⁸ док се на немачком Септуагинта појавила први пут, што је једног савременог текстолога нагнало да се запита: „С обзиром на огромну важност Септуагинте у античком јудејству и хришћанској Цркви, чудно је што њен текст није раније преведен

¹⁸³ *La Bible d'Alexandrie: Traduction et annotation des livres de la septante* (прр М. Harl), Paris 1986ff. Превод је богат филолошким и егзегетским коментарима, који обраћају посебну пажњу на светоотачку употребу грчког Старог Савеза. Идејна позадина овог превода је питање како је текст разумеван од стране првих рецепијената, који су га посматрали као самостално литерарно дело.

¹⁸⁴ *El texto antioqueno de la Biblia griega* (прр N. Fernández Marcos/J.R. Busto Saiz), Madrid 1989-1996.

¹⁸⁵ *La Bibbia dei Settanta*, пројекат је на коме углавном учествују научници са Универзитета у Болоњи. Идеја је да се сачини што је могуће више дослован превод. Превод ће бити допуњен коментарима и критичким освртима, а умногоме ће се фокусирати на разлике између грчког и јеврејског текста.

¹⁸⁶ *A New English Translation of the Septuagint and Other Greek Translations Traditionally Included under that Title* (прр A. Pietersma/B. Wright), New York/Oxford 2000-2007. Превод се заснива на претпоставци да Септуагинта није самостално дело, него је изворно служила бољем разумевању јеврејског текста, због чега је превод више усмерен јеврејском предлошку.

¹⁸⁷ *Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (прр W. Kraus/M. Karrer), Stuttgart 2009 (*Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare 2 Bd* [прр M. Karrer/W. Kraus], Stuttgart 2011). Немачки превод, у односу на енглески и француски, заузима средњу позицију. Уважава самосталност Септуагинте као литерарног дела, али је обазрив када је у питању јеврејски текст. Појашњења и коментари су до сада најпотпунији и представљају први целивит коментар.

¹⁸⁸ Први превод начинио је Чарлс Томсон још почетком 19. века. Пуни наслов издања је *The Holy Bible, containing the Old and New Covenant, commonly called the Old and New Testament: translated from the Greek*, прев. Ch. Thomson, Philadelphia 1808 (ревидирана и проширена од стране C. A. Muses, 1954). Неколико деценија касније појавио се у Енглеској други превод, независан од Томсоновог. Урадио га је Ланкелот Бретон (*The Septuagint Version of the Old Testament with an English Translation*, прев. L. L. Brenton, London 1851). То је до сада најпопуларнији превод Септуагинте.

на немачки“.¹⁸⁹ Последњих деценија појавио се велики број научних и стручних радова на питања везана за Септуагинту.

Иако је интензивирање научног занимања за Септуагинту вишеструко важно и охрабрујуће, и даље су присутни извесни идејни и методолошки недостаци. Наиме, било да су у питању критичка издања¹⁹⁰ или такозвана дипломатска, креће се из ранијих претпоставки. У оба случаја покушава се доћи до текста Септуагинте на основу најранијих рукописа. Ту логику прати и већина превода, што, наравно, има своју оправданост, али и мањкавости. На тај начин се обезвређује традиција преношења текста, а и његове рукописне варијације које су имале своју унутрашњу теолошко-егзистенцијалну логику. Тиме се пренебрегава феномен рецепције, односно појашњења текста у датим историјским околностима. Смисао преношења није био заснован на идеји реконструкције првобитног текста, него његовог бољег разумевања, што је било условљавано лингвистичким и теолошко-егзистенцијалним мотивима. Истовремено се занемарује канонски значај књига које садржи Септуагинта, као и њена теолошко-херменеутичка структура. Већина издања прати унутрашњу структуру и присуство појединих књига на основу раних рукописа, који – по свему судећи – нису настали са циљем да се одреде канонске књиге, нити да се оне теолошко-херменеутички систематизују. Тако се нпр. Ралфсово издање Септуагинте у том погледу заснива на комбиновању три најважнија кодекса: ватиканском, синајском и александријском.

У издањима се појављују књиге које нису прихваћене у канон, нити припадају категорији другоканонских, као на пример: Прва Јездина, 3. и 4. Макавејска, Псалми Соломонови, Оде и Манасијина молитва. Уз Књигу пророка Данила штампају се такозвани додаци: *Повесѝ о Сусани* и *Вил и Дракон*. Зачуђује што су у новом енглеском и немачком преводу и даље

¹⁸⁹ A. A. Fischer, *Der Text des Alten Testaments*, 153.

¹⁹⁰ Најпознатија критичка издања: – *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus I-V* (ppp R.Holmes/J.Parsons), Oxford 1798-1827; – *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus* (ppp A.E.Brooke/N. McLean/H.S.J.Thackeray), Cambridge 1906-1940, позната као “The Cambridge Septuagint”; – *Septuaginta, Vetus Testamentum graecum auctoritate societatis litterarum göttingensis editum*, Göttingen 1931ff, позната као „Göttinger Septuaginta“; – *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (ppp A. Rahlfs), Stuttgart 1935; – *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* (ppp A. Rahlfs, друго издање R. Hanhart), Stuttgart 2006.

присутни рецидиви ранијих текстолошких схватања. Приређивачи издања не воде рачуна о канонским оквирима Старог Савеза. Неке од наведених књига никада нису припадале канонском корпусу.¹⁹¹ Оне се не штампају у засебно одвојеним одељцима са назнаком да је реч о апокрифима, што нпр. није случај са издавањем *Biblia Hebraica*. Ствар је још чуднија ако се узме у обзир чињеница да се наведени апокрифни списи не налазе заједно ни у једном засебном кодексу. Септуагинта се не публикује као Стари Савез хришћанске Цркве, него као критичко издање текстова који су преведени на грчки и преузети са најстаријих познатих кодекса. Тачно је да су то углавном издања студијског карактера и намењена у научне сврхе. Такође је неоспорно да су таква издања потребна, и да су даља истраживања на том пољу неопходна. Међутим, још остаје недефинисано питање Септуагинте као Старог Савеза који заједно са Новим чини Свето Писмо.¹⁹² Православни свет, иначе органички повезан са Септуагинтом, не показује нека озбиљнија интересовања за њено превођење и даље научно истраживање.¹⁹³

¹⁹¹ У најбољем случају, чудно је издање српског Светог Писма из 2010, публиковано од стране Светог архијерејског синода СПЦ. У старосавезни корпус су унесене девтероканонске књиге, што је, свакако, похвално. Међутим, штампане су и неке књиге чији канонски статус није јасно дефинисан, као што су 1Језд, Манасијина молитва и 3. и 4. Мак. Манасијина молитва се налази на крају 2Дн, док су Књиге Макавејске стављене на крај старосавезног канона. Све је то урађено без икаквог пропратног обавештења или упутстава. Упадљиво је да не постоје скраћенице за наведене књиге, као ни за остале девтероканонске, иако на почетку издања постоји списак скраћеница. Поред непотребног уношења апокрифних списа, збуњујуће је непоштовање теолошко-херменеутичке структуре Старог Савеза, по којој пророчке књиге долазе на крају, јер упућују на Христа, то јест Нови Савез. О теолошко-херменеутичкој структури хришћанског Старог Савеза видети Р. Кубат, *Трајовима Писма*, 261-277.

¹⁹² До сада је то учинио само Чарлс Томсон давне 1808, који је још тада схватио његову вредност за боље разумевање Новог Савеза. Томсон је сачинио енглеску верзију Септуагинте – без девтероканонских књига – којој следује превод Новог Савеза.

¹⁹³ Додуше, треба напоменути да превод Септуагинте покушава да се реализује у оквиру Православних студија Библије (*Orthodox Study Bible*): Септуагинта и Нови Завет. Пројектом руководи Цек Н. Спаркс, а главна сврха је да се тиме задовоље потребе православних хришћана у Северној Америци. Међутим, овај подухват није постављен на озбиљне теолошке и текстолошке основе. Постоје неке назнаке да се у Русији и Румунији размишљао о преводу. Од раније су неки руски богослови, као што су Порфирије Успенски (1804-1885) и П. А. Јунгеров (1856-1921) преводили извештај број старосавезних књига са Септуагинте. Превођење Старог Савеза са текста Септуагинте на српски језик један је од

Настанак превода Септуагинте представља догађај који се суштински одразио на потоња историјска збивања. Захваљујући Седамдесеторици, библијске идеје продрле су у једну велику културу. Јелински свет – свет философских и уметничких генија – дошао је у додир са Књигом којом су отворени нови духовни и интелектуални хоризонти. Септуагинта представља први велики корак ширења Речи Божије другим народима. Гледано из касније хришћанске перспективе, Септуагинта је *Praeparatio Evangelica* без које је тешко замислити Цркву на простору тадашњег Средоземља и касније Европе. Нови Савез је, као књига, суштински повезан са Септуагинтом, са којом заједно чини хришћанско Свето Писмо. Каснија светоотачка егзегеза и телогија, нарочито јелинских отаца, незамислива је без Седамдесеторице. То исто важи за богослужбене текстове. Многи преводи, преко којих је велики број европских народа прихватио хришћанство, настали су са Септуагинте. То важи и за наш старословенски превод.

Иако се Септуагинта углавном сматра преводом, она је много више од превода. Превод Седамдесеторице представља завршну фазу једне од рукописних традиција развијених у оквиру позног јудаизма. Превод није настао на основу стандардизованог, то јест текстуално и канонски нормативизованог текста, што је случај са каснијим преводима. Наиме, у доба када је Септуагинта превођена, многе књиге нису имале статус светог текста, на начин како су схватане касније. Јеврејски рукописи још су били флуидни и у фази литерарног обликовања. То се, нарочито, види на примеру Књиге пророка Јеремије, где је установљено да је Септуагинтина верзија старија од масоретске. Интерпретативни моменти које су преводиоци уносили у Септуагинту, у то доба су били присутни и у другим рукописним традицијама што јасно показују и кумрански рукописи. Септуагинта је органски уланчана у настанак, развој и коначно обликовање библијског текста. Она је коначан текст (*Endtext*).

Иначе, сâм процес настанка библијских списа – као што је општепознато – прошао је више развојних фаза. Од усмених предања насталих вековима раније, преко записивања, редакција, преписивања и превођења дошло се до коначног текста

приоритета новооснованог Библијског института при ПБФ у Београду.

(*Endtext*). Тај текст је у овом случају Септуагинта. У том погледу она је исто што су масоретски *textus receptus* или Самарјанско петокњижје, који такође представљају аутентичне верзије текста, настале међу другим локалним или религијско-социјалним групацијама. Специфичност Септуагинте је у томе што се коначни текст конституисао на другом језику у односу на претходне фазе настанка и развоја текста. Чињеница да је Септуагинта завршни текст, повлачи важне теолошко-херменеутичке импликације. Тиме се одбацује ранија текстолошка теорија, према којој су претпостављене модификације текста на грчком третиране као пропусти или грешке у односу на хипотетички изворник, чији је аутентични наследник каснији масоретски текст. То у основи значи промену текстолошке научне парадигме. Међутим, потребна је промена и теолошке парадигме. То се, пре свега, односи на увиђање богословске важности Септуагинте, како у смислу њене историје учинка, тако и покушаја савремених теолошких промишљања.

АЛЕГОРЕЗА

Значење ‘с ону страну слова’

Увод

Алегоријско тумачење древних текстова започето је још у 6. веку пХ у античкој Јелади. Оно је, пре свега, примењивано на Хомеровим и Хесиодовим спевовима. Такав егзегетски поступак је подразумевао да се значење не изводи из онога што је непосредно написано, него смисао треба потражити ‘с ону страну слова’. Претпоставка за такво тумачење било је уверење да су ранији писци своје текстове намерно увили у песничке форме и у њих утиснули дубље истине, које је требало разумети у пренесеном смислу. Временом се у јелинском свету развила богата егзегетска традиција заснована на алегоријском тумачењу. У том погледу нарочито су се истицале касније философске школе, стоичка и неоплатонистичка. Алегореза је била условљена одређеним онтолошким и епистемолошким претпоставкама, карактеристичним за тадашње јелинске мислиоце. Многи су разлози појављивања овакве егзегетске методе, од апологетских до језичких феномена по себи – њих ћемо покушати открити и изложити у наставку поглавља.

У једном историјском тренутку, када се на јелинском простору, тачније Египту, оформила значајнија јелинизована јеврејска заједница, пред њене теологе искрсло је питање тумачења Мојсијевог Закона. Убрзо после настанка превода Закона, појавили су се јудејски богослови који су своје свете списе тумачили алегоријски, што је представљало једну особену рецепцију Писма, непознату ранијој јудејској традицији. Најистакнутији представници били су Аристовул и Филон Александријски, и они се могу сматрати зачетницима и утемељивачима алегоријског тумачења Библије. Сличан феномен је

искрсао и пред теологе ране Цркве. То питање је чак било израженије, јер су се рани хришћани од почетака усредсредили на јелински културни простор. Нови Савез је написан на грчком. Промишљање вере у том контексту подразумевало је извесну потребу за таквом егзегезом. Тумачење Писма у једном новом културолошком контексту није значило потпуно утапање у идејни свет јелинизма. Између јелинских и јеврејских мислилаца постојале су битне разлике, које су се одражавале на њихово алегоријско тумачење. То исто важи и за хришћанске теологе, с тим што су постојале и извесне разлике између њих и јелинизованих јеврејских тумача. Темељна разлика између јелинских философа, с једне стране, и јеврејских и хришћанских, с друге, односила се на њихово разумевање историје. Наравно, те разлике су имале и своје дубље корене, поготово на релацији библијског и јелинског схватања Бога и његовог односа према свету. Разлика између јеврејских и хришћанских теолога састојала се у самом разумевању Писма. Наиме, питање се односи на то да ли ранији библијски текстови – Писмо или, према хришћанском називу, Стари Савез – представљају пуноћу откривења или су они најави и образац будућег, Новог Савеза.

Истовремено се може приметити да су се многи јелински елементи одразили на тумачење Библије, не само у смислу да је тај културни амбијент потакао тумаче Библије, него су се и извесни философски светоназори уплели у алегоријска тумачења. На страницама које следе представићемо феномен настанка алегорезе код јелинских мислилаца, њене идејне аспекте и оквире. Потом ће бити речи о алегоријском приступу при тумачењу Писма, од стране јелинизованих јеврејских мислилаца. Посебну пажњу ћемо посветити Филону Александријском, првом библијском теологу који је увелико практиковао алегорезу. У наставку ћемо пажњу посветити алегоријском тумачењу у оквиру ранохришћанске егзегетске традиције, с посебним освртом на Климента Александријског и Оригена. То, свакако, подразумева увиђање битних одлика које су карактеристичне за јелинску, јелино-јеврејску и хришћанску алегорезу. С друге стране, циљ овог поглавља је да се покаже колико се културолошки контекст одражавао на тумаче Библије, и колико је такав приступ био условљен контекстом појединих тумача.

1. Јелинска алегореза

Питање античке егзегезе и њених методолошких проблема почиње са Хомером. Дела старих песника, пре свих, Хомерови епови *Илијада* и *Одисеја* (8. в. пХ), као и Хесиодова *Теоџонија* (7. в. пХ), представљала су основе класичног образовања. Херодот у својој *Историји* тврди да су Хомер и Хесиод „Јелинима први створили приче о постанку богова, дали им имена и објаснили божанске почасте и вештине и, најзад, описали њихове ликове“.¹ Хомерови епови су имали посебно важну функцију у тадашњем јелинском свету; они су изградили духовну матрицу старих Јелина. Митовима је уобличаван светоназор и утемељиване религијске, етичке и естетске вредности. Ахилеј је био узор јунаштва, Одисеј мудрости, Патрокло пријатељске верности... Деца су на тексту *Одисеје* учила да читају, била је то литература на којој се учио грчки језик. Из хомерских спева учило се стотине, вероватно и хиљаде стихова напамет, тако да се са сигурношћу могло очекивати да сваки читалац разуме свако циљање, алузију на хомерски стих или хомерску ситуацију.² Тај феномен је упоредив са нашим епским песништвом.³ Хомер у својим делима говори о рату између Јелина и Тројанаца у коме учествују и богови (*Илијада*). У другом епу (*Одисеји*) Хомер говори о повратку главног јунака са бојишта и перипетијама кроз које Одисеј пролази. Хомер представља богове као хировита и разуздана бића, која се на људски начин уплићу у земаљске ствари и чији поступци наликују људском понашању. Хесиод у свом песничком делу *Теоџонија* излаже родослове богова и говори о настанку космоса (уређеног света) из првобитног хаоса. У генеалогским низовима смењују се владавине богова, који се као праисконске стихијске силе сукобљавају и сукцесивно владају светом.

У основи се може рећи – мада поједностављено и шематизовано – да се у митским описима стварност представљала на основу чулних опажања и унутрашњег егзистенцијалног искуства, које је суштински религијско. Мисаона путања

¹ *Историја* II, 53.

² Н. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, ZNW 65 (1974), 121.

³ Велики број српског становништва, поготово динарског подручја, знао је уз гусле или без њих стотине и хиљаде стихова из епске традиције. Епска поезија је у доброј мери уобличила дух народа.

митских спегова изводи се тако што се видљиви феномени (ваздух, вода, ватра и др), који су супериорнији од сваке појединачне људске егзистенције, доживљавају као виша и моћнија стварност. Видљиве појаве се као такве трансцендирају на виши ступањ реалности, а тиме им се даје онтолошки статус. Митотворци су те моћне реалије представљали персонификовано – били су то богови. Талес је таква схватања успешно изразио максимом: „све је пуно богова – πάντα πλήρη θεῶν εἶναι“.⁴ Сасвим је извесно да је митолошки ум дошао до таквих идеја на основу образаца који важе у емпиријској стварности. Стварност је испреплетена различитим силама које се стално међусобно сукобљавају. Међутим, оне као такве јесу конститутивни феномени свеопштег постојања. Хераклитов исказ „рат је отац свему“;⁵ био је доминантан принцип и митске мисли. То важи и за ‘ементе’ од којих је састављен свет; постоји стално потирање: ватра – вода, топло – хладно, ваздух – земља, као и астрономски ритмови: дан – ноћ, лето – зима итд. У антропоморфним сликама древних рапсода то је била, пре свега, ‘борба’ између богова.

1. 1. Одбацивање мита

Већ од 6. века пХ митолошко представљање богова било је готово неспојиво са религијским, као и етичким представама многих читалаца и слушалаца. У јелинском свету дошло је и до већих друштвених промена. Примат је преузимао грађански слој настањен у градским срединама. Хомеровски епови су били више израз племенског и витешког друштва руралног типа. Развојем философске свести стари епови, који су о боговима говорили антропоморфно, често су били предмет критике. Нова философска струјања одбацивала су антропоморфне представе богова, као и друге видове персонификације космичке стварности. Елејски мислилац Ксенофан (6. в. пХ) сатирично је говорио о том феномену: „Него, да волови и коњи и лавови имају руке и да рукама својим сликати могу и делати као људи, ликове богова сликали би по својој слици, коњи коњима сличне, а волови волу подобне, и телу би да-

⁴ Аристотел, *О души I, 411a, 8f.* (DK 11 A 22).

⁵ *Фраг.* 53.

вали облик по своме обличју“.⁶ Он на другом месту отворено напада раније песнике: „Хомер и Хесиод су боговима подметали све оно што је код људи одувек било брука и срамота: крађу, браколомство и узајамне преваре“.⁷ Хомер и Хесиод су све мање били прихватљиви, јер боговима приписују начине понашања својствене људима. Приче о титанима и дивовима су, за Ксенофана, само „измишљотине старих (πλάσματα τῶν προτέρων)“.⁸ Митске представе о боговима постале су неприхвативе рационалној идеји божанства. Платон, критикујући песничка виђења бог(ова) који су представљани у морално-упитним категоријама, каже: „Не смемо допустити да песник каже како су они који су претрпели казну несрећни или да је то Бог урадио, а можемо допустити да кажу како су ти страдалници били рђави и због своје злоће несрећни, а да им је Бог учинио добротинство кад их је пустио да претрпе казну. Али у потпуности треба забранити да неко каже како је Бог, који је добар, некоме крив за његову несрећу“.⁹ У рационално-философској мисли није било богодолично (θεοπρεπές) говорити о олимписким боговима на начин на који се говори о људима. Идеја Бога је добила нове онтолошке и етичке димензије.

Стари песници су све више осуђивани за бласфемију. Тако је Питагора (6. в. пХ), према извештају Диогена Лаертија, описујући један силазак у доњи свет, видео „Хесиодову душу привезану за бронзани стуб како јауче, док је Хомерова душа висила о једном дрвету око кога су се увијале змије. То им је била казна за све што су казали о боговима“.¹⁰ Хераклит је исто критиковао Хомера и Хесиода. Он на једном месту каже: „Свезналаштво не учи људе памети, јер би иначе научило памети Хесиода и Питагору“.¹¹ Негативно се изражавао и о Хомеру: „Хомер заслужује да буде избачен са јавних надметања и, уз то, још ишибан; исто тако и Архилох“.¹² Сличан однос према песницима имао је и Платон. Према Платону, хомеровску

⁶ *Фраг.* 15 (Diels), [6 K., 13 D].

⁷ *Фраг.* 11 (Diels), [7 K., 10 D].

⁸ *Фраг.* DK 21 B1.

⁹ *Држава* II 380b.

¹⁰ *Животи и мишљења истакнутих философа* 8, 1, 21.

¹¹ *Фраг.* 40 [16] (Diels).

¹² *Фраг.* 42 [119] (Diels). О Хераклитовом критичком односу према великим песницима извештава и Диоген Лаертије (*Животи и мишљења истакнутих философа*, 9, 1, 1).

историју богова треба одбацили као неморалну, поготово у погледу васпитања омладине: „Ако, дакле, о Глауконе, сретнеш људе који хвале Хомера и говоре да је тај песник васпитао Јеладу, да је за вођење и култивисање људског живота вредно поново га узети и изучавати, и сав свој живот према томе песнику уредити и живети, онда такве хвалитеље Хомера треба благонаклоно примити и поздравити их као људе који чине најбоље што могу и треба се сагласити с њима да је Хомер највећи међу песницима и први међу трагичарима, а ипак мораш знати да у нашу државу смемо примити само оне песме које су химне боговима и похвални говори намењени добрима. Јер, ако у лирским и епским песмама примиш слаткоречиву Музу, онда ће ти задовољство и бол у држави царовати уместо закона и логоса, о којем се уопште мисли да је најбољи“.¹³ Друштво изграђено на разумским основама, према Платону, не може да прихвати старе песнике за васпитаче.¹⁴

Појављивањем философске мисли развила се идеја онтолошког монизма. За разлику од митских образаца у којима се изражава идеја промењивог и кружног, као темеља постојања, парменидовска логика је стварност и схатљивост сагледала само у једном непромењивом *бићу*. Да би дошао до правог сазнања о једном и непромењивом бићу, ум се не сме задржавати на појавном свету, него мора да 'иде преко' чулних појава.¹⁵ Философски ум је тражио стабилне и поуздане темеље бића и сазнања. Разумевање света на основу чулних опажања доводи до мњења (*δόξα*) и нагађања (*εἰκασία*). Према Платону, видиви свет је сенка или слика (*εἰκὼν*) више стварности (*νοητά*); стога, он као такав не може бити предмет истинског умног сазнања (*νόησις*). Истинско знање се постиже успињањем ка вишим и општим стварностима – идејама или формама (*ιδέαι, εἶδη*), које су праначела (*ἀρχαί*) бића. Тиме је прављена јасна разлика (*χωρισμός*) између видивог и невидљивог, односно привида и истине.

Одбацивање митова се засновало на новим, философско-епистемолошким поставкама. До таквог стадијума у мишљењу доспело се, како каже Вернер Јегер, тек онда када је човек морао да призна да његов једини извор извесности у бављењу

¹³ Држава X, 606e-607a.

¹⁴ Уп. Држава II, 377d.379d-380c.383b; III 391bc; X 600b-d; 606e-607a.

¹⁵ Уп. Држава X, 599a.

стварним лежи у искуству и себи доследном мишљењу заснованом на искуству.¹⁶ Примат је дат разуму и његовој способности аргументације. Аристотел наглашава да се философско мишљење мора изводити по строгим методама доказивања.¹⁷ Он супротставља философе старијим песницима-теолозима хесиодовског типа, које назива *μυθικῶς σοφίζόμενοι*.¹⁸ Пошто су привид и обмана исходиште митског мишљења, то је значило да је мит лажан и непоуздан. Израз митски (*μυθώδης*) временом се почео користити у негативном смислу, као нешто непоуздано и ван домашаја рационално-искуствене провере. Тукидид говори о ранијим митовима као преувеличаним фантазијама песника које су се „временом изродиле у несхватљиве бајке (*τά πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἐπὶ τὸ μυθώδης ἐκνευκῆκότα*)“.¹⁹ Сматрао је, чак, да је сáм химнички карактер митских спевава проблематичан, јер песништво захтева преувеличавање и фантазију.

1. 2. Алегоријско тумачење – алегореза

Паралелно са процесом рационализације јелинске мисли појавила се потреба да се стари митови претумаче. Нису сви грчки мислиоци тога доба критиковали Хомера и Хесиода. Било је философа који су, као и већина Јелина, са одушевљењем читали (слушали) стихове класичних песника. И они су такође били свесни извесних тешкоћа при разумевању хомеровских спевава. Напетости између песничко-митских исказа и рационалног промишљања превазиђене су на тај начин што се песничка истина тражила у пренесеном значењу датог исказа. Хомерски спевови су се морали тумачити алегорички. Гледано из такве перспективе, Хомер је заправо био философ – требало је само знати како га читати.²⁰ Иза завијене форме песничког говора могло се доћи до космичких и етичких спознаја. Претпоставка алегоричког тумачења је да одређени говор/текст поред дословног крије и дубљи смисао. Уметност тумачења састоји се у проницању у тај дубљи.

¹⁶ V. Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa*, Beograd 2007, 21.

¹⁷ Уп. *Орјанон III-IV (Аналитика I-II)*.

¹⁸ *Метифизика*, В 4, 1000a4.18.

¹⁹ Тукидид, *Историја њелойонеској рајиа*, 1, 21.

²⁰ H. Reventlow, *Epoche der Bibelauslegung I*, München 1990, 39.

Иначе, сам израз ἀλληγορία потиче из реторике. Сматра се да га је у антици први дефинисао граматичар Псевдо-Хераклит. Он израз одређује на следећи начин: „Реторички тропос, који једно каже, али значи нешто друго од реченог, зове се алегорија“.²¹ Трифон, граматичар из првог века пХ, слично га представља: „Алегорија је стилска фигура која на један начин нешто открије, али мисао додатно указује на нешто друго, углавном аналогно“.²² Готово истоветан опис даје ретор Кокондрије: „Алегорија је начин говора који нешто отворено изражава, али такође поред тога нешто друго представља“.²³ Филодем из Гадаре на три места у својој *Реторици* помиње алегорију, и углавном је повезује са метафором.²⁴ Временом је глагол ἀλληγοριεῖν доведен до појма који дословно значи „исказивање (ἀγορεύειν) нечег другог (ἄλλος)“; односно ἄλλα ἀγορεύει. У класично доба уместо речи алегорија у употреби је био израз *иџонија* (ὑπόνοια), који је имао синонимно значење. Ипонија је облик индиректног саопштавања, којим се нешто говори да би се казало нешто друго.²⁵ Плутарх је ова два израза кори-

²¹ *Quaestiones Homericae* 5, 2: „ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται“.

²² *Rhetores Graeci* III (ppр L. Spengel), Leipzig 1856, 193: „ἀλληγορία ἐστὶ λόγος ἕτερον μὲν τι κυρίως δηλῶν, ἐτέρου δὲ ἔννοιαν παριστάνων καθ’ ὁμοίωσιν ἐπὶ τὸ πλεῖστον“.

²³ *Rhetores Graeci* III, 234: „ἀλληγορία ἐστὶ φράσις ἕτερον μὲν δηλοῦσα κυρίως, ἐτέρου δὲ ἔννοιαν παριστώσα“.

²⁴ *Rhetorica* IV, 3; 14, 9.

²⁵ Израз ὑπόνοια није познат из извора пре 5. века пХ. Основно значење скупа речи тог корена је ‘претпоставити’, често на један непроверљив начин. У том контексту глагол ὑπονοέω користи Херодот (IX, 88). Код Тукидида има слично значење (II, 41). Понекад ὑπόνοια, као код Еврипида, може да значи ‘представа’ (*Fabulae*, 1133). Са опсегом значења ‘скривени литерарни смисао’ први пут се помиње код Ксенофонта у *Лозди*, где Сократ у оквиру расправе о Хомеру и песништву приговара једном учеснику који истрајава на значају рапсода: „очигледно они у њему не разумеју присутни скривени смисао (ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται)“ (*Symposion* III, 6). Платон, такође, користи реч у том значењу. У расправи о теомахији код Хомера Сократ објашњава: „Такве борбе како их је опевао Хомер, не смеју се примити у државу било да су испеване у пренесеном [скривеном] смислу или не (οὐτ’ ἐν ὑπονοίας πελοπιμένας οὔτε ἀνεθ’ ὑπονοιών)“ (*Држава* II, 378df). Нову значењску димензију реч ὑπόνοια има код Аристотела. Он је у *Никомаховој еџици* користи са значењем *тшумачење*: „То се може видети у старој и новој комедији, писцима прве смешна је била сама бесрамност у говору, онима друге, више тек тумачење (ὑπόνοια)“ (IV, 14). Слично је касније користи и Поливије, конструкција καθ’ ὑπόνοιαν значи ‘по тумачењу’ (II, 28, 4, 5). У каснијој реторици се појављује са истим значењем код Дионисија из Халикарнаса. Нешто касније ретор Менандар у спису *Пери епидеикτικῶν* конструкцију καθ’ ὑπόνοιαν кори-

стио синонимно, указујући да то што се раније звало ὑπόνοια сада се зове ἀλληγορία.²⁶ За њега у овом контексту ἀλληγορία представља алегоријско тумачење поетике, па би се могла разумети и као егзегетски поступак.²⁷ Терминолошко разликовање алегорије као егзегетске методе и стилске фигуре уследило је недавно. Тек у новијој херменеутичкој теорији реч *алеџорџија*, у значењу егзегетске методе, замењује се појмом *алеџореза*. Разликовање је смислено. Алегорија је, сагласно њеном изворном значењу, литерарна фигура која је усмерена на оно што превазилази дословни смисао, док је алегореза поступак експлицитног тумачења, извођење смисла из дословног исказа који се њиме посредује.²⁸

Није једноставно направити било какву класификацију егзегетске традиције код старојелинских мислилаца засновану на алегоријском тумачењу. Ранији истраживачи су покушавали да укажу на различите димензије алегоријског тумачења. Велики број истраживача алегорезу начелно дели на космолошку и етичку.²⁹ Под космолошком се подразумева тумачење митских ликова као физикално-космичких елемената, док се под етичком митски описи тумаче као етичке или психолошке категорије. Има и оних истраживача који алегорезу посматрају из другачије перспективе. Тејт врши поделу алегорезе, стављајући у фокус однос песника и тумача. Тако је дели у три категорије: историјска, интринзичка (суштинска) и артифицијелна (вештачка).³⁰ Одлика историјске интерпретације је у томе да су песници били мудраци који су изражавали истину о

сти – блиско њеном ранијем смислу – са значењем *алеџорџијски скривено* (*Rhetorica* [ppr D.A.Russel/N.G.Wilson], Oxford 1981, 338, 24ff). На основу овога може се закључити да се изрази ὑπόνοια и ἀλληγορία вишеструко преплићу.

²⁶ *Quomodo adolescens poetam audire debeat*, 19e: „...οὐς [μύθους] ταῖς πάλαι μὲν ὑπόνοιας ἀλληγοραῖς δὲ νῦν λεγομέναις παραβιάζόμενοι...“

²⁷ На другом месту Плутарх говори о алегоријском тумачењу мита, у контексту ликова египатске митологије: „...исто као што се грчки Хронос алегоријски тумачи као време – ...ὥσπερ “Ελληνες Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον“ (*De Iside et Osiride*, 32).

²⁸ Уп. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 42. X.-J. Клаук прави разлику између алегорије, алегорезе и алегоризације: алегорија је литерарна врста, алегореза је егзегетски поступак, а алегоризација је секундарно проширено тумачење једног сликовитог текста (Н.-J. Клаук, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* [NTA.NF 13], Münster ²1986, 52.92).

²⁹ Уп. Н. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* I, München 1990, 37-44; J. C. Joosen/J.H. Waszink, „Allegorese“, RAC I, 283-288.

³⁰ Уп. J. Tate, *On the History of Allegorism*, CQ 28 (1934), 109-112.

стварности посредством митова и симбола. Интринзичка алегореза полази од претпоставке да речи песника треба тумачити објективно, одвојено од његових познатих или непознатих намера, то јест интерпретирати их према стварним значењима и симболизму самих речи. Трећи вид је вештачка алегореза, која према Тејту, означава интерпретацију са јаким и слободним читавањем значења. У скорије време В. Бернард је покушао да алегорезу подели у две основне категорије: супститутивну и дихеретску.³¹ Супститутивну алегорезу приписује предстоицима и стоицима. Таква егзегезе, по његовом мишљењу, креће од претпоставке да је песник нешто рекао (А), али је мислио на друго (Б). Задатак тумачења је да се А замени са Б. Постоји само једна раван смисла. Персонификована божанства своде се на апстрактне принципе, физикалне или етичке. Дихеретска алегореза је карактеристичнија за платоновску традицију. То што је изражено – углавном антропоморфно – указује на једну дубљу реалност. Појављује се разлика између стварног и представљеног. То што је докучиво и представљиво знак је означеног које је стварно и интелигибилно – уму докучиво. То су симболи дубље стварности који стоје у извесној структуралној аналогији. Постоје две равни смисла: дословни и дубљи (духовни). Супститутивна алегореза у потпуности занемарује дословни смисао текста, док је он у дихеретској очуван.

Наведене поделе једним делом су оправдане, али исто тако често могу да питања усмере у одређеном правцу из којег се не може добро сагледати целокупна проблематика. Многе феномене је тешко покрити начелним и уопштеним класификацијама. Пре свега, треба имати на уму дуг временски период алегоријског тумачења. Од Теагена из Регија до Прокла има скоро хиљаду година. Затим, представници различитих школа и филозофских уверења, који су се служили алегорезом, уносили су у сам егзегетски поступак сопствене мисаоне предконцепције. Стоици су имали своје идејне претпоставке од којих су кретали; исти случај је био са неким предсократовцима или потоњим неоплатонистима. Истовремено је постојала и необично велика сличност и међусобни утицај. Стога се чини да је најприродније држати се хронолошког концепта, у смислу праћења временског следа значајних представника, као и

³¹ Уп. W. Bernard, *Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antike*, у: H.-J. Horn/H. Walter (npp), *Die Allegorese des antiken Mythos*, Wiesbaden 1997, 64-83.

уважавања идејних оквира, као нпр. стоичке и неоплатонистичке школе мишљења. Нагласак ће више бити на значењским аспектима таквог тумачења: космолошко-физикалном, етичком и епистемолошком.

1. 2. 1. Предстоички период

Код истраживача увелико влада мишљење да су апологетски разлози имали пресудну улогу у настанку ове егзегетске методе. Због одсутности текстуалних сведочанстава, о примени алегоријског тумачења на раније митове релативно се мало зна. Један од првих мислилаца античке Јеладе који је алегоријски тумачио Хомера, био је Теаген из Регија (6. в. пХ). О њему у једној схолији говори неоплатоничар Порфирије (3. в.): „Уопште је расправљао о ономе шта је штетно, а и недолично у односу на богове: управо каже да нису доличне приче о боговима. Да би оповргли такве оптужбе, неки се ослобађају дословног исказа (ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν), држећи да је све о природним елементима речено алегоријски (ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρησθαί), као да је реч о супротстављању међу боговима. Кажу, дакле, да се сухо бори са влажним, топло с хладним, лагано с тешким; а осим тога, да је својство воде да угаси ватру, и ватре да осуши воду. Слично је са свим елементима од којих је састављен космос, природна супротност и да је понекад заиста могуће делимично разарање, али космос вечно траје. Он [писац] одређује борбе, давши ватри имена Аполон, Хелије и Хефест, води имена Посејдон и Скамандер, а, осим тога Месецу име Артемида, ваздуху име Хера, и тако даље“.³² Описе ратова између богова треба схватити као супротстављање и међусобно потирање елемената. Није сасвим јасно да ли је Теаген био први, који је користио алегорезу да би одбранио Хомера или је он први који је теомахију тумачио алегоријски, што је касније био чест случај.³³

Анаксагорин ученик Метродор из Лампсака је, према извештају Диогена Лаертија, подржавао Анаксагорин став да је Хомер био учитељ врлине, и да се „први бавио Хомеровим учењем

³² DK 8 A 2; Porphyry, *Homeric Questions* I, 240, 14–241, 12 (Schrader).

³³ J. C. Joosen/J.H. Waszink, „Allegorese“, 284.

о природи (φυσικὴν πραγματείαν)³⁴.³⁴ Да је Метродор хомерске епове тумачио у пренесеном смислу тврди и Татијан, који за њега каже да у спису *О Хомеру* „расправља одвише простодушно свдећи све на алегорију. Тврди, наиме, да ни Хера, ни Атина, ни Зевс нису оно што мисле они који су им подигли ограђене просторе и храмове, него ипостаси природе и распоред елемената (φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις)³⁵.³⁵ Он и ликове грчких и тројанских јунака тумачи на сличан начин: „Метродор је алегоријски назвао етар Агамемноном“.³⁶ Филодем, такође, наводи да је Метродор говорио да је „Агамемнон ваздух, Ахилеј Сунце, Јелена земља, Парис ваздух, Хектор Месец“.³⁷ Колико се на основу постојећих сведочанстава да закључити, Метродор је био најистакнутији заступник алегоријског тумачења хомерских спева пре стоика.

Велики мислиоци Платон и Аристотел нису се посебно бавили алегоријским тумачењем. Своје философске системе градили су не позивајући се на ранија митолошка схватања. Често су били критички настројени према прошлости и митским спевовима. Платон је у алегорији видео мит без значења, он је назива *ἄρροκός τις σοφία*.³⁸ Једина метода којом се може досегнути до истине јесте дијалектика. Он је инсистирао на потреби дијалектичког, противећи се 'устаљеним пречицама до истине', које, будући да се не изводе закључивањем, могу произвести само мишљење, али не научно засновано знање. Ипак, Платон за песнике каже да су били надахнути и да треба у њиховим исказима увидети дубљи смисао.³⁹ Он не одбацује алегорију у потпуности, поготово што се и његова *Прича о њећини* може тумачити једино алегоријски.⁴⁰ Често своја учења заодева у већ неки постојећи мит.⁴¹

Аристотел, утемељивач научног мишљења, у једном своме спису тумачио је алегоријски једну сцену из *Илијаде* (VIII, 18-27) у којој се Зевс обраћа осталим боговима, говорећи колико је надмоћнији и узвишенији од њих:

³⁴ *Живот и мишљења истакнутих философа*, 2, 3, 11.

³⁵ *Фраг.* 61 [48], 3 (Diels).

³⁶ *Фраг.* 61 [48], 4 (Diels).

³⁷ *Фраг.* 61 [48], 4 (Diels).

³⁸ *Федар*, 229Е. Уп. *Крајшил*, 407А; *Држава* II, 378D.

³⁹ Уп. *Сократова одбрана*, 22В-С; *Ион*, 533D-534Е; *Протјагора*, 342А-347А.

⁴⁰ *Држава* VII, 514а 1 – 518d 1.

⁴¹ Уп. *Тимај*, 40D; *Гозда*, 203b-с.

Знаћете тада колико од свију сам богова јачи.
 Нудер кушајте, бози, да сви ви знадете потом:
 златно о небо обесив уже за њ се привез'те
 богови сви и богиње све, ал' никако с неба
 нећете на земљу моћи повући свевишњег Дива
 саветника, ма колико се трудили врло.
 Ал' кад бих и ја хтео да озбиљно уже повучем,
 вас бих повук'о њим са земљом и морем самим;
 затим бих уже привез'о за вршину Олимпа самог,
 те би од тада све у ваздуху остало viseћ'.

Толико богове све ја надвисујем, толико људе!

У овим стиховима је видео алегоријски исказ за своје учење о првом покретачу, који се као непокретан налази изван универзума.⁴² Такво тумачење Хомерових стихова може се назвати физикална или космолошка алегорија (φυσική ἀλληγορία), односно физикално-космолошки аспекти алегорезе.

Поред 'космолошке' код грчких мислилаца јавља се и 'етичка' алегореза, то јест алегореза чији је циљ био изграђивање етичког понашања. Како је забележио Диоген Лаертије, позивајући се на Фаворинову *Шарену историју*, Анаксагора (5. в. пХ) је први сматрао „да Хомер у својим песмама расправља о врлини и правичности“.⁴³ Осим физикално-космолошких принципа, божанства могу да означавају и етичке или психолошке категорије. У именовану богова и њиховој карактеризацији Теаген види пројекцију психолошких стања: „Исто тако понекад и основним стањима даје име богова, мудрости име Атина, неразборитости Арес, пожуди име Афродита, уму Хермес, како је томе прикладно“.⁴⁴ Алегоријском тумачењу ранијих митова били су склони и киници. Антистен је Херакла и Одисеја сматрао моралним узорима, важним за образовање,⁴⁵ поготово је Херакла сматрао дивним педагогом.⁴⁶ Антистен је тумачио алегоријски и Одисејеве пустоловине као искушења у којима он – у духу киничког морала – показује свој интелектуални и морални интегритет. Одисеј показује разборитост и самосавладавање у авантури са нимфом Калипсо (*Og.* V, 11-227). Мудри Одисеј, за разлику од својих сапутника, не упада

⁴² *De animalium motione* IV, 699b 32-700a 6.

⁴³ Диоген Лаертије, *Живот и мишљења истакнутих философа* II, 3, 11.

⁴⁴ *Фраг.* 8 [72], 2 (Diels).

⁴⁵ Proclus, *In Alcibiadem*, 98, 14-16 Creuzer (Segonds).

⁴⁶ Plutarch, *De vitioso pudore* 18, *Moralia* 536b.

у замку чаробнице Кирке (*Og. X, 135-574*).⁴⁷ Диоген из Синопе је, такође, био склон етичкој алегорези. Он је на тај начин тумачио легенду о Медеји.⁴⁸

Митови су већ код једног броја раних јелинских мислилаца претумачивани, и на тај начин усклађивани са, у интелектуалним круговима, преовлађујућим мишљењима. Тумачења су се кретала у два смера. Прво, код мислилаца склоних космолошким питањима, песнички спевови су тумачени тако што су се митска божанства или, чак, и хероји сагледавали као ипостазе физикалних елемената, кроз чије се међусобне односе заправо говори о физикалном устројству космоса. Друго, у домену духовног, митске личности и њихови поступци сагледавани су и уклапани у одређене етичке или психолошке категорије. Етичка димензија мита је била важна, јер су одређени морални принципи учвршћивани управо ауторитетом широкоприхваћених предања, која су у свакодневном животу људи играла важну улогу. Из тих спевова је требало извући одређену моралну поуку коју је тадашње друштво сматрало важном. Циљ алегоријског тумачења био је да постојећи духовни концепт рационализује и да га тако учини прихвативим у једном новијем животном оквиру.

1. 2. 2. Стоици

Од каснијих философских школа за алегорезу су се нарочито занимали стоици. На њих се није одразила Питагорина, Ксенофанова и Платонова критика старих песника. Они су били истакнути поштоваоци традиције. Слично ранијим мислиоцима космолошког периода, и стоици су покушавали да схвате митске спевове на философско-рационалан начин, и тако из њих извуку дубља значења која су имала своје космолошке, етичке и епистемолошке аспекте. У стоичком тумачењу ранијих песника стајао је рационални моменат. Сам израз алегоријски већ је сугерисао рационално. То показује и Апологије Тирски када наводи: „Клеант философ каже да се под речју алегоријски (ἀλληγορικῶς) мисли на разум којим се растачу

⁴⁷ Porphyry, *Homeric Questions* II, 68, 23–70, 16.

⁴⁸ Уп. Stobaeus, *Eclogarum* III 29, 92; Dio Chrysostomus, *Orationes* VIII, 5-8; SSR V B 584.

пориви и страсти“.⁴⁹ Стоици су, такође, били свесни извесних тешкоћа, у смислу да су описи настанка света или понашања богова и хероја често врло упитни. Стоик Псевдо-Хераклит, у свом делу ‘Ομηρικὰ προβλήματα, каже да би Хомер „био безбожан, уколико не би говорио алегоријски (πάντη γὰρ ἡσέβησεν [Хомер], εἰ μὴδὲν ἠλληγόρησεν)“.⁵⁰ То је значило да алегоријско тумачење Хомера није само дозвољено и пожељно, него нужно. Цицерон је у том погледу био још радикалнији, сматрајући да се „иза таквих, не толико побожних спева, крије једна пристојна философија природе“.⁵¹ Само на тај начин било је могуће премостити недолучне представе присутне у дословном тексту. Био је то, по речима Псевдо-Хераклита, „лек против безбожности – ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας“.⁵²

Митовима су, према стоичком схватању, изражаване онтолошке и космолошке истине. Мислиоци стое су развили алегорезу у њеној космолошко-физикалној димензији. Оснивач стоичке философије, Зенон (333-264. пХ), занимао се за спевове старих песника. Написао је дело Προβλήματα ‘Ομηρικά у пет књига, о чему говори и Дион Хризостом.⁵³ Извесно је да се у доброј мери руководио апологетским разлозима. Алегорезом се још више бавио у делу Εἰς τὴν ‘Ησιόδου θεογονίαν, одакле је црпео много материјала у својим космолошким размишљањима.⁵⁴ Под титанима Зенон подразумева елементе космоса (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Киос симболизује квалитет, јер се етиолошки изводи од ποῖος, Криос је онај који влада и управља (βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικόν), Хиперион представља кружно кретање материје и космичких тела, на шта му име указује ὑπεράνω ἕναи, док је Јапет лакоћа која стреми нагоре (τὰ κοῦφα ἀφιέμενα πίπτειν).⁵⁵ На другом месту наводи за Посејдона: παρὰ τὸ τὴν πόσιν ἀναπέμπειν τῷ δάει ἤγουν τῷ ἡλίῳ.⁵⁶ Зенон оваквим тумачењем, такође, покушава да Хесиодову философску мисао

⁴⁹ Φραϊ. 526 (SVF I).

⁵⁰ *Quaestiones Homericae* 1, 1.

⁵¹ *De natura deorum* II, 24, 63.

⁵² Изворни текст код Псевдо-Хераклита је нешто другачији од наведене конструкције, док је значење исто: „ταύτης τοίνυν τῆς ἀσεβείας ἔν ἐστιν ἀντιφάρμακον ἐὰν ἐπιδείξωμεν ἠλληγορημένον τὸν μῦθον“ (*Quaestiones Homericae* 22, 1).

⁵³ Dio Chrysostom, *Oratio* LIII, 4 = Φραϊ. 247 (SVF I).

⁵⁴ Φραϊ. 167 (SVF I).

⁵⁵ Φραϊ. 100 (SVF I).

⁵⁶ Φραϊ. 121 (SVF I).

ослободи митског руха. За разлику од Аристотела и његовог ученика Теофраста, сматрао је да философска промишљања о природи нису започела од Талеса, него још од старих θεόλογοι, којима је припадао Хесиод.⁵⁷ Цицерон за њега каже: „Када је тумачио Хесиодову *Теоіонију*, изразио је уобичајене и општеприхваћене представе о боговима. Сматрао је да Јупитер (Зевс), Јунона (Хера), Веста (Хестија или Деметра) или неке друге божанске личности нису богови, него је учио да су ова имена додељена беживотним и немим стварима на основу њиховог значења (*per quamdam significationem*)“.⁵⁸ Зенон је у своја философска схватања уклапао митске исказе, и тиме истовремено утемељивао и бранио уверења која је сам заступао.

Алегорезу је практиковао и Зенонов ученик КЛЕАНТ из Асоца (331-232. пХ). Он је Аполона изједначавао са Сунцем. Слично Хераклиту и Зенону, као и многим другим мислиоцима, Клеант је сматрао да се Сунце храни од воде,⁵⁹ и да управља читавим космосом.⁶⁰ Да би појачао своју аргументацију, служио се етимологојом имена Аполон, објашњавајући да Сунце током године стално излази на другом месту (ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιοῦμενον).⁶¹ Други назив за Аполона, Локсиас (Λοξίας), изводи на следећи начин: „зато што се Сунце креће спирално и управо су те спирале λοξαί (кривине) чије су путање извијене, или зато што се ми налазимо северно од њих, док оне стоје јужно и одатле укосо (λοξὰς) на нас шаљу зраке“.⁶² Још је довитљивије његово тумачење Аполоновог имена Ликиос: „Аполон је зато назван Ликиос, јер као вукови (λυκοί) што грабе овце, и он својим зрацима уклања влагу“.⁶³ Клеант слично објашњава значење Персефоне (Φερσεφόνην), тумачећи је као дах који струји кроз усеве и нестаје (τὸ διὰ τῶν καρπῶν φερόμενον καὶ φερευόμενον πνεῦμα).⁶⁴ Снажног Хера-

⁵⁷ P. Steinmetz, *Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa*, RhMus 129 (1986) 22.

⁵⁸ *De natura deorum* I, 36.

⁵⁹ Ту мисао у контексту стоика наводи и Диоген Лаертије: „Сва ватрена тела и звезде углавном добијају храну од посебних извора, Сунце се храни из пространог океана чијим се влажним испарењима пали“ (*Живот и мишљења истакнутих философа* VII, 145).

⁶⁰ Уп. Диоген Лаертије, *Живот и мишљења истакнутих философа* VII, 139.

⁶¹ *Фраг.* 540 (SVF I).

⁶² *Фраг.* 542 (SVF I).

⁶³ *Фраг.* 541 (SVF I).

⁶⁴ *Фраг.* 547 (SVF I).

кла тумачи као затегнутост космоса – τόπος.⁶⁵ Клеантова алегореза била је у функцији да митске ликове и представе објасни у смислу стоичке философије природе.⁶⁶ У том погледу није се разликовао од осталих мислилаца стое.

Хрисип (274-204 пХ) се, осим на Хомера, често позивао и на друге песнике. Лаертије за њега каже да је „наводио велики број цитата, и то тако много да је у једној од својих расправа преписао готово читаву Еврипидову *Мегеју*“.⁶⁷ То јасно показује колико је Хрисип водио рачуна о старим ауторитетима. Стоичку философију је посматрао као нешто општеважеће, што су људи одвајкада разумевали и на различите начине изражавали. Његово тумачење митова требало је да покаже базично јединство људског мишљења. Језичке и стилске препреке превазилазио је често алегоријским тумачењем. Сматрао је да се највиши бог, то јест активни принцип и промисао, може називати Зевс. Друга нижа божанства је, према извештајима Цицерона и Филодема, делом алегоријски поистовећивао са звездама или физичким силама и елементима. Одбацивао је антропоморфне представе богова, посебно у смислу поделе на мушка и женска божанства.⁶⁸ У књизи *Περὶ θεῶν* каже да је Зевс αἰθήρ или λόγος, Реа је γῆ, Хронос је ῥεύματος ῥόος или време, Хера представља ваздух. У том смислу, стоичка алегореза била је супститутивна. То значи нпр. да је највиши бог етар, бог мора је море, бог Сунца је ватра итд. То је феномен где се каже А, а односи се на Б. Понекад је та спона А=Б појачана језичком сродношћу (етимологијом), што се види на примеру Хроноса и Хере.

Алегорезу у њеном физикално-космолошком аспекту заступао је и Диоген из Вавилона (239-150. пХ). Његово разумевање митова, појашњава Филодем: „Диоген из Вавилона пише у својој књизи *О Аџини* да је космос исто што и Зевс, односно он описује Зевса као душу човека. Сунце је Аполон, Месец је Артемида, и било би детиње и немогуће да богови наличе човеку. Део Зевса који се протеже на море зове се Посејдон, а који се протеже на ваздух јесте Хера, као што каже Платон да се често мисли на αἰθήρ, а каже се Хера. То што се од Зевса протеже

⁶⁵ *Φραϊ.* 514 (SVF I).

⁶⁶ P. Steinmetz, *Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa*, 24.

⁶⁷ *Живой и мишљења истаакнутий философа VII*, 180.

⁶⁸ Уп. Цицерон, *De natura deorum I*, 39-40; Филодем, *De pietate*, 11-13.

на етер јесте Атина, и тиме се, наиме, мисли на израз *из љаве и Зевс мушки – Зевс женски*.⁶⁹ Бог, који је исто што и свеукупни космички тоталитет, протеже се у својим ипостазима које су песници називали боговима. Код стоика су богови митова схватани као различити видови једног материјалног божанства, Логоса. Варон је сматрао да је Бог – Јупитер свет који све λόγοι σπερματικῆ (omnia semina) даје из себе и враћа их у себе.⁷⁰ Сличан опис стоичке космологије, износи и Диоген Лаертије: „По њиховом учењу, божанство је бесмртно, разумно, савршено биће, или мислећи дух, срећан, непријемчив на шта зло, води бригу о свету као кроз провиђење и о свему што се на свету налази, али оно нема људски облик (μη εἶναι μέντοι ἀνθρώπομορφον). Оно је творац космоса, и, тако рећи, отац свега како уопште, тако и у посебним разним делатностима или силама. Зову га Δία (Дио) зато што кроз њега (δι') све постаје; Ζῆνα (Зевсом) јер је он узрочник живота (ζῆν) или оно што испуњава сав живот (ζῆν). Име Атина дато му је зато што се владајући део божанства простире на етер (αἰθέρα). Име Хера значи простирање у ваздуху (αἴρ), божанство се зове Хефест јер се шири у стваралачку ватру (τεχνικὸν πῦρ); Посејдон – јер има власт над морем; Деметра – јер се њена власт одржава на земљи. На сличан начин су људи дали божанству и друга имена, у односу на било коју од његових нарочитих особина“.⁷¹ Упадљива је етимолошка димензија алегорезе. Стоици су на основу етимологије често изводили значења, јер је то био пут којим се откривао дубљи смисао.

Разлог појављивања алегоријског тумачења, поред наведених, делом је представљао и сам језик. Већ се у класично доба многе хомерске речи нису могле разумети, па је тумачење речи подразумевало и тумачење њиховог значења. Познато је да су се још орфици и питагорејци користили методом повезивања сличних речи приликом тумачења сопствених учења. Антрополошко уверење наведених школа да је тело гроб душе није могло бити импресивније изражено него у језичком повезивању σῶμα (тело) – σῆμα (гроб).⁷² Сличних етимолошких повезивања има код Платона. Он нпр. ἔρωσ објашњава као

⁶⁹ Филодем, *De pietate*, 15.

⁷⁰ Augustinus, *De civitate dei* VII, 9 (CCSL 47/48), Turnholt 1955, 194.

⁷¹ Живої и мишљења истакнутих философа VII, 147.

⁷² Уп. Pseudo-Plutarch, *De vita et poesi Homeri* (B), 124.

πτέρως на језику богова.⁷³ Такво егзегетско усмерење је наме- тало питање етимологије. Будући да су гајили посебан респект према древности, стоици су у етимологији видели могућност долажења до изворног знања. То, наравно, није била етимоло- гија каква се данас примењује у оквири филолошко-језичких истраживања, него су то више била слободна и асоцијативна повезивања извесних језичких подударања.

Етимологија је у егзегетском поступку имала важну уло- гу, јер је њеном применом тумачење усмеравано у одређеном правцу. Такво уверење се темељило на особеном схватању је- зика. Стоици су сагледавали језик као систем који може да из- рази природу ствари (φύσει). Међутим, језик се временом ме- њао, што је довело до тога да више не изражава праву, извор- ну природу ствари. Дошло је до 'помућења језика', због чега је потребно етимолошким путем открити изворно значење неке речи.⁷⁴ Зенон је сматрао да је χάος елеменат воде ἀπο τοῦ χέεσ- θαι,⁷⁵ док је киклоп Аргис блистајућа (ἀργήτα) муња.⁷⁶ Клеант тумачи Атласа као неуморни (ἀκάματον) светски ум.⁷⁷ Хрисип указује на то да је Хера ваздушни простор (ἀήρ)⁷⁸ или матери- ја (ὑλη).⁷⁹ Контекст тумачења је био важан. Зевс је сáм живот (ζῆν), а са акузативом διὰ (διὰ-кроз) значи: „кроз Зевса постоји свет“.⁸⁰ Реа је земља којом тече (ρεῖ) сва вода: „Земља је назва- на Реа, зато што вода кроз њу тече (τὴν γῆν ῥεάν κεκλήσθαι, ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῆς ρεῖ τὰ ὕδατα)“.⁸¹ Хронос је, пак, време (χρόνος) у коме све настаје и поступно се раздваја.⁸² Корнут је реч Ха- дес тумачио као 'невидљив' (ἀόρατος) или 'пали' (ἀνδάνω),⁸³

⁷³ Федар 252b. Сличан поступак изводи и у спису *Горџија*, 493, са речима σώμα – σῆμα, τίθος, τίθανός, итд.

⁷⁴ Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch – hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* (EHS 15/1), Frankfurt u. A. 1992, 23.

⁷⁵ *Фраї.* 103 (SVF I).

⁷⁶ *Фраї.* 118 (SVF I).

⁷⁷ *Фраї.* 549 (SVF II).

⁷⁸ *Фраї.* 1066. Хера се и код других мислилаца доводила у везу са ваздухом (ἀήρ). Уп. Pseudo-Herakleitos, *Quaestiones Homericae*, 40; Cornutus, *De natura deorum*, 17. Псевдо-Хераклит појашњава њене епитете λευκώλενος као λευκός ἀήρ (17).

⁷⁹ *Фраї.* 1074 (SVF II).

⁸⁰ *Фраї.* 1062 (SVF II).

⁸¹ *Фраї.* 1084 (SVF II).

⁸² *Фраї.* 1087 (SVF II).

⁸³ *Cornuti theologiae Graecae compendium* (ppp C. Lang), Leipzig 1881, 5, 4f.

а имена богиња Деметра и Хестија етимолошки је повезивао са речима γῆν μητέρα и διὰ τὸ ἐστάναι – земља.⁸⁴ Афродита се етимолошки доводила у везу са лудошћу (ἄφροσύνη).⁸⁵ Балбус је, према сведочењу Цицерона,⁸⁶ сматрао да су Јелини моралне особине и повољне природне силе претварали у божанства. Тако, реч Сатурн треба схватити као време, јер Сатурн дословно значи „*quod saturaretur annis* – сит годинама“.⁸⁷ На тај начин се делом могла контролисати претерана алегоризација. Етимологија је представљала 'објективни оквир' тумачења.

Истовремено су изразити апологети Хомера, као што је Псевдо-Хераклит, покушавали да хомерске текстове повежу са учењем ранијих јонских космолога. Талесово учење, по којем је вода основни и изворни елемент света, ПСЕВДО-ХЕРАКЛИТ је повезивао са *Илијагом* (XIV, 243-246):

Честита богињо Херо, о кћери вељега Дива,
сваког другог ја бих од вечних богова лако
мог'о успават', чак и океанским водама вале
ја бих успав'о, а оне њочештак су свеја живої.

У наведеном стиху нашао је потврду да је Хомер учитељ филозофа. Анаксагорино мишљење, према којем су вода и земља заједно основ света, он види већ од раније присутно у *Илијади*: „него се у прах и воду све претворило редом“ (VII, 99). Такође, Емпедоклово учење о четири елемента налази се код Хомера⁸⁸:

Оче Диве, ти највећи боже, владару с Иде
и ти, Сунце, све штоно мотриш и све штоно чујеш,
и ви реке, ти земљо и ви што доле под земљом
(Ил. III, 276-279).

Овиме је указивао на идејну зависност каснијих мислилаца у односу на Хомера, и пројектовао један мисаони континуитет који је посредно потврђивао истинитост њихових уверења. Иначе, Псевдо-Хераклит је био најистакнутији представник стоичке школе у Пергаму, више граматичар него филозоф. Он је, такође, био склон космолошко-алегоријском тумачењу заснованом на етимологији. У Зевсовом позиву Агамемнону пред борбу између Менелаја и Париса увиђа поистовеће-

⁸⁴ *Cornuti theologiae Graecae compendium*, 28, 52.

⁸⁵ Уп. Euripides, *Troades* 989f; Pseudo-Herakleitos, *Quaestiones Homericae*, 54.

⁸⁶ *De natura deorum* II, 15.

⁸⁷ *De natura deorum* II, 25, 64.

⁸⁸ *Quaestiones Homericae*, 23, 4.

ње Зевса са етерском ватром (Зевс – ζῆν или ζέσις – врели).⁸⁹ Атина је видећа (која види – ἄθρηνᾶ), она све види и прозире очима разума (διαθροῖσα).⁹⁰ Аполон и Посејдон симболизују супротстављеност ватре и воде, које се међусобно потиру.⁹¹

Етички аспекти алегоријског тумачења митова били су присутни и код стоика. Древни песници су певали о идеалима из златног доба човечанства, стога их треба разумети да би се на основу њих саобразило морално владање у садашњости. Циљ је био одбрана народног веровања (θεραλεία μύθων), које је било основа свеопштег морала.⁹² Приповести о боговима и херојима требало је да послуже као узор мудрости и моралне савршености. Псевдо-Хераклит примењује морално усмерену егзегезу тумачећи и две епизоде из *Илијаде* (V, 330-340 и 855-863), у којима Диомед тешко рањава богињу Афродиту и бога Ареса. Он овде не види никакву бласфемiju, него победу стоичког мудраца над ирационалношћу и разарањем.⁹³ Борбу између Атине и Ареса представља као супротстављање памети и неразума, док је свађа између Хермеса и Лета рвање Логоса са заборавом (ληθώ), пошто нико не може саопштити то што је заборавио.⁹⁴ Згода између Атине и Ахилеја, у којој се казује да се Атина „приближи отпозада, Пелејева сина за косу плаву ухвати само он да је види, а други нико“ (*Ил.* I, 197), говори да је код Ахилеја разум превладао страсти. Победа разума не дешава се одмах, због саме природе човековог разумевања. Тек кроз дужу разумску борбу могу се превладати нагоњи.⁹⁵ Тежња за бестрашћем код стоика могла је наћи упориште у хомерским спевовима, што се може видети на једном месту у Илијади: „треба стегнути срце“ (XIX, 229). То је важило и за аутаркију врлине (*Ог.* IV, 242сс). Афективна стања су одраз одсуства унутрашње хармоније и разума. Страх је један од показатеља рђавог стања човека, о чему говори и Идоменеј (*Ил.* XIII, 279сс).⁹⁶ Наравно, и други митски јунаци доживљавани

⁸⁹ *Quaestiones Homericae* 23, 5-11.

⁹⁰ *Quaestiones Homericae* 19, 8.

⁹¹ *Quaestiones Homericae*, 56.

⁹² W. Bienert, *Allegorie und Anagoge bei Didymos dem Blinden* (PTSt), Berlin 1972, 33-34.

⁹³ *Quaestiones Homericae*, 30-31.

⁹⁴ *Quaestiones Homericae* 55.

⁹⁵ Уп. *Quaestiones homericae*, 18.

⁹⁶ Уп. Pseudo-Plutarch, *De vita et poesi Homeri* (B), 134-144.

су на сличан начин. Херакле симболизује философски живот мудрог човека.⁹⁷ Дванаест подвига, које је учинио, показују победу делатног разума над афектима.

Римски песник Хорације слави Хомера као утемељивача касније етике.⁹⁸ *Илијада* је требало да укаже на лоше последица афектних стања. Еп почиње речима: „Гнев ми, богињо певај, Ахилеја, Пелеју сина“. Тројанци, пак, нису били бољи, јер то што они предузимају такође је одређено злим афектима. *Илијаду* треба разумети као збирку негативних, опомињућих примера. У односу на њу, *Одисеја* представља контраст. Одисеј је отеловљавао идеал znalца и знања. Хорације у пренесеном смислу тумачи мотиве из *Одисеје*: Кирка је симбол зле воље, симбол лагодног, Логосу противречног вођења живота, кроз који се људи претварају у свиње. Само је Одисеј био у стању да победи опчињеност коју ова *domina meretrix* вредно вежба.⁹⁹ ПСЕВДО-ПЛУТАРХ, такође, говори о Одисеју као узору разборитости, док његове сапутнике, због неразумног начина живота, Кирка претвара у животиње. Одисеј, као символ разума, избегава такву судбину.¹⁰⁰ Чак је и велики географ СТРАБОН (63. пХ – 20. године) био склон специфичној примени алегорезе. По његовом мишљењу, Хомер је у својим песмама – у којима се описују многе пустоловине широм тадашњег света – заправо подучавао античкој географији.¹⁰¹

Стоици су придавали митовима важну спознајну функцију. Сматрали су да се рационално тумачење света слаже са митом. Идејна претпоставка таквом разумевању ствари састоји се у убеђењу да је свеобухватни Логос свуда и свагда исти – и у језику, у миту и у поезији.¹⁰² У ранијем периоду, 'златном добу' био је 'непосреднији' и 'присутнији'. Хомер, као и песници раног времена, били су у посебној близини Логоса – основног начела свих ствари. Временом се то знање поступно губило, тако да га је било потребно наново стицати. Откривање истинског Логоса могуће је кроз адекватно разумевање митских спева. Стоици су за сопствено идејно уверење, које је имало рационалну основу, тражили доказ код логосом испуњених старих

⁹⁷ *Quaestiones homericæ*, 33, 1: „ἀσῆρ ἔμφρων καὶ σοφίας οὐρανίου μύστης“.

⁹⁸ *Epistola* 1, 2, 16.

⁹⁹ *Epistola* 1, 2, 23cc.

¹⁰⁰ *De vita et poesi Homeri* (B), 126.

¹⁰¹ *Geographica* 1.1.2, C 2.

¹⁰² Уп. Н.-Ј. Клаук, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, 39.

весника богова – “παλαῖοι οἱ θεολόγοι”, који су се изражавали преко митова и симбола. Истовремено, према стоичком разумевању света, није било неповезаног знања, него се сваки детаљ односио на неко средиште. Појединачно има свој смисао у општем. Свеопшти Логос, који држи на окупу цео космос, у семеним логосима био је присутан у свему појединачном. Егзегеза се кретала у том правцу. Требало је разумети свеопшти Логос, што је претпостављало присуство Логоса и код тумача. Наглашен је феномен духовне сродности – писац и тумач су у истом духу, свеопштем Логосу. На тај начин посматрано, митови и симболи су епистемолошки еквиваленти рационалним појмовима. Процес тумачења и разумевања састоји се у креативном усаглашавању различитих мисаоних путања – песничко-сликовних и појмовних. С друге стране, поред унутарње повезаности свеопштег Логоса и семених логоса, стоици су разликовали изражени (λόγος προφορικός) и скривени логос (λόγος ἐνδιάθετος). Изражени логос (говор) није сâм себи довољан, он наговештава нешто друго чији је он знак. Тумачење и разумевање имају за предмет скривени логос, а не саме речи. Преко речи треба доћи до унутарњег смисла. Као што је изражени логос (λόγος προφορικός) знак дубљег, унутарњег логоса (λόγος ἐνδιάθετος), тако и видива реалност представља израз невидиве и вечне стварности.¹⁰³ Митски спевови јесу језичка и сликовно опипљива реалност, али иза ње се крије дубљи и чулима недокучиви садржај, који се кроз говор пројављује и тако бива уму докучив.

1. 2. 3. Алгореза у платонистичкој традицији

Хомеровска алгореза је била омиљена код неопитагорејаца, а нарочито код неоплатоничара. Међу првим представницима платонистичке школе мишљења који се користио алгоријском методом, био је ПЛУТАРХ (око 45–125). Он је, иначе, био велики познавалац јелинске филозофске традиције, али и привржени поштовалац религијског наслеђа. Управо су се у његовој личности преплела та два феномена – филозофски и религијско-митски. Учењак из Херонеје био је један од најистакнутијих мислилаца који је увиђао смисао и значај митова. На једном

¹⁰³ J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 42.

месту изричито говори да се митови, односно ритуали који их прате „никада нису заснивали на ирационалном, никада на легендама и сујеверју, већ да са таквог становишта промовишу морал и срећу оних који су их се придржавали, или барем да одрже сећања на неке вредне историјске тренутке, или, пак, да нам приближе неке природне феномене“.¹⁰⁴ Плутарх се није слагао са ранијим мислиоцима који су из рационалних разлога сматрали да су митови „измишљотине старих“, засноване на погрешном разумевању стварности. Он препознаје функционалну, вредносну и епистемолошку димензију мита.

Алегоријско тумачење је Плутарх нарочито примењивао у свом спису *О Изиди и Озирису*. Он полази од две темељне претпоставке. Прво, митске представе Египћана и Јелина, као и других народа говоре о истим стварностима, само их различито именују,¹⁰⁵ што значи да су религијско-митска схватања универзална. Из прве поставке се посредно изводи друга. Друго, митски језик који се саопштава у загонеткама, треба ускладити или боље разумети на филозофски начин,¹⁰⁶ јер се само на плану умног може схватити јединствена основа митског. Плутарх заступа мишљење, блиско каснијим мислиоцима платоновске традиције, да се у процесу рационалног разумевања стварности митови морају тумачити у пренесеном значењу. Он изричито говори о алегоријском (пренесеном) смислу митских представа, када наводи да Хорус није у потпуности уништио Тифона: „Стога наводе да се у Копту налази Хорусова статуа која у једној руци држи Тифонове мушњице, и са тим повезује мит о томе како је Хермес одсекао Тифону мушњице и од њихових тетива направио жице за своју лиру, што у *алејоријском* (пренесеном) смислу говори о томе како

¹⁰⁴ *De Iside et Osiride*, 8 (прев. И. Станковић).

¹⁰⁵ Плутарх то објашњава на следећи начин: „Но, у погледу Изиде и богова који се повезују са њом, сви људи их именују и блиски су њима, иако су тек однедавно научили да неке од њих називају именима која су дошла из Египта, јер од самог почетка они разумеју и поштују моћ која припада сваком од њих“. Исту мисао развија нешто даље: „Нити би требало да размишљамо о боговима тако што ћемо их делити на варварске и на јелинске богове, нити на јужне и северне, него, као што су Сунце, Месец, небеса, земља и море заједнички за све, али их људи називају различито“ (*De Iside et Osiride*, 66-67).

¹⁰⁶ Плутарх указује како на универзалност идеја, тако и на њихово различито пројављивање у митовима различитих народа, и у рационално-филозофском дискурсу „овим је добар део питања разјашњен у покушају да се ускладе религијска убеђења Египћана са филозофском мисли“ (*De Iside et Osiride*, 48).

разум прилагођава космос усклађујући нехармоничне елементе, те због тога не долази до потпуног уништења разорних сила, већ само до њиховог сакаћења¹⁰⁷.

Плутарх указује на то да се иза митских представа крије дубљи философски смисао, и да старе приповести треба схватити алегоријски: „Као што Јелини алегоријски (ἀλληγοροῦσι) представљају Хроноса као време, а Херу као ваздух и приповедају нам о Хефестовом рођењу као о претапању ваздуха у ватру, на исти начин и ови философи кажу да је за Египћане Озирис заправо Нил, Изида представља део земље коју Озирис, то јест Нил, плави, а Тифон море које, прихватајући Нил који се улива у њега, на самом ушћу разбија у хиљаду делића и уистину га разара, осим оног дела који упија земља (Изида) и на тај начин постаје плодносна“¹⁰⁸. Египатски мит о Изиди и Озирису говори да је Тифон савладао Озириса. Он га је лукавством заробио у прекрасан ковчег који је направио. Плутарх то тумачи на следећи начин:

Подмукло сплеткарење и узурпација Тифона, дакле, представља моћ суше, која надвладава и распршује влагу – сам извор Нила и његову моћ бујања. А његова саучесница, краљица Етиопије, алегоријски је представљена као источни ветар из Етиопије. Кад год тај ветар надвлада северне или етесијанске ветрове, долази до премештања облака према Етиопији, што спречава кишу да ‘оснажи’ Нил. Тифон на тај начин долази у предност, праћен неподносивом врућином, и тиме преузима потпуну контролу, а затим обара водостај Нила терајући га на повлачење, готово по дну свог корита до самог мора. То сачим повезују Озирисово затварање у ковчег, јесте повлачење Нила у своје корито... У то доба године дужина ноћи се такође повећава, тама побеђује, док се светло повлачи и признаје пораз. Тада наступа време тужних светковина, којима се дочарава Изидина туга.¹⁰⁹

У борбу против Тифона улази Хорус, син Озирисов који, као плод животодавних елемената, превладава разарачку силу (Тифона). Када је Хорус савладао Тифона, довео га је пред Изиду, која му је подарила слободу уместо да га убије:

Када је Изида повратила Озирисове остатке, потом одгајила Хоруса док овај није довољно оснажио, у чему су му помогли

¹⁰⁷ *De Iside et Osiride*, 55.

¹⁰⁸ *De Iside et Osiride*, 32.

¹⁰⁹ *De Iside et Osiride*, 39.

испаривање воде, магле и облаци, тако је поразио Тифона, али га није потпуно уништио. Богињи која влада земљом недопустиво је да у потпуности уништи природну супротност води, већ се задовољава тиме да је сведе на прихватљиву меру, јер је свесна да свет не може опстати уколико ватрени елемент згасне и нестане.¹¹⁰

Трифон је у овом опису принцип неподносиве жеге која пустоши. Озирису помаже син Хорус који настаје из њега – испаривање Нила (Озириса) подиже Хоруса. Читав концеп се заснива на цикличној путањи. Плутарх то тумачи у космолошко-физикалном смислу, где је за постојање света и живота потребно да постоје оба принципа – Трифон је рушилачки, док су Озирис, Изиди и Хорус изграђујући (плодотворни). Тифон заправо представља „све фазе природе које су опасне и разарачке, не само ветар, сушу, море, таму“.¹¹¹ Плутарх наводи и астрономско тумачење овог мита, према којем „Озирис представља Месец, а Тифон Сунце“. Месец подстиче раст „младих животиња и бујање биља“, док Сунце „неумереном топлином и немилосрдном врелином пржи и суши нараслу и расцветалу вегетацију, и својом заслепљујућом светлошћу чини велики део земље неповољним за живот“.¹¹² Плутарх се, као и стоици, служио етимологијом: „Изис (Изида) јесте грчка реч и значи *знање*, а *Тифон*, име њеног отвореног непријатеља, такође је грчка реч и означава *јонос* и *охолоси*“.¹¹³ Етимологија му је помагала у откривању правог значења тумачене речи.

Алегореза у свом захтеву да митско-сликовно доведе до рационалног појма, представља особен вид античке демитологизације, што се код мислиоца из Херонеје јасно примећује. Језик мита је преведен у философске појмове и форме мишљења. Философски ум се није задржавао на конкретним реалностима у њиховој мноштвености и променљивости. Тражен је основни принцип, који је само уму докучив. Постојале су варијације у различитим школама мишљења. Међутим, код свих је приметан управо тај моменат. Грчки културни и философски геније доживео је стварност на рационалан начин у философском и,

¹¹⁰ *De Iside et Osiride*, 39-40.

¹¹¹ *De Iside et Osiride*, 45.

¹¹² *De Iside et Osiride*, 41.

¹¹³ *De Iside et Osiride*, 2: Име Изис изводи из једног облика грчке речи οἶδα, која значи 'знање', док је Тифона повезао с речју τετιφωμένος, која значи 'бити надувен'.

за антички свет прикладном, научном смислу. Истинитост одређених феномена изводила се из логичког закључивања, на основу којих су се могли извући општи принципи. Антички мислиоци су тражили и емпиријско-научне доказе да би дошли до логички утемељених закључака. Тако Плутарх, као доказ за то да је море (Тифон) првобитно владало Египтом (Озирисовим царством), наводи да се још могу наћи морске шкољке „у рудницима и високо у брдима“, а тврдњу поткрепљује и тиме како „сви бунари и извори, а има их много, имају сланкасту и блугаву воду, као да су се остаци древног мора тамо накупили“.¹¹⁴ На основу тих сазнања Плутарх је сматрао да је Египат некада био под морем. Јасно је да је посредни логичко-научни доказ, заснован на рационалном промишљању. Истовремено, Плутарх научним открићима брани мит указујући на његову темељну истинитост, која се може схватити само алегоријски. Миту се тиме признавала истинитост у пренесеном значењу. Демитологизација је значила претумачивање и ново вредновање митова. Исходиште и платформа такве егзегезе били су уоквирени и утемељени на рационалном разумевању света. На то јасно указује и Плутарх: „Истински следбеник богиње је само онај који је, након што је чуо, и упознао се на одговарајући начин са делима ових богова, заронио у скривене истине које леже у њему, и испитао их по принципима разума и философије“.¹¹⁵ Плутарх инсистира на извођењу рационално појмљиве истине из митских приказа.

Истакнути неопитагорејац Нуменије (2. век) тумачио је раније митове тиме што је покушавао да их усагласи са сопственим уверењем које се углавном заснивало на философији Питагоре и Платона. Нажалост, Нуменијеви радови су изгубљени сем извесног броја фрагмената сачуваних код других писаца. Порфирије даје извесну скицу његове егзегезе: „У строжем смислу, то су силе које господаре водама, које називамо нимфама, нејадама, али они [питагорејци], такође, овим именом називају уопштено (κοινῶς) све душе које долазе у постојање. За њих се мислило да су душе које бораве у води, које су божански одуховљене, како каже Нуменије... Он верује да је ово разлог због кога их Хомер у постању назива ‘влажним’ [Og. VI, 62], зато што имају своје душе ‘влажне’. Крв и влажно семе, драги су људским

¹¹⁴ *De Iside et Osiride*, 40.

¹¹⁵ *De Iside et Osiride*, 3.

душама, управо као што се душе биљака хране водом¹¹⁶. Потврду уверења о палим душама које 'лебде над влагом' Нуменије налази и код Хомера као важног ауторитета из прошлости.

Порфирије на другом месту помиње још једног неопитагорејца, Кронија (2. век), који је исто тражио дубљи смисао у митолошким спевовима: „Песникову мисао није лако схватити као што би се могло помислити на први поглед. Док су стари изражавали да се односила на богове и демоне помоћу загонетки (δι' αἰνυμάτων ἐσήμανον), Хомер је покривао велом (ἄλεκρυψε) своје мишљење о овим стварима више од осталих. Није о њима непосредно говорио, већ је користио оно за шта је говорио да представља остатак [дубље учење]. У сваком случају, међу онима који су покушавали да открију основно значење онога што је рекао (ἀνατύσσειν τὰ δι' ὑπονοίας), био је питагорејац Кроније који је, изгледа, обавио овај задатак на задовољавајући начин. У многим случајевима, наиме, Кроније користи друге [сем Хомера] да их усагласи (ἐφαρμόζει) са предложеним учењима када им не може прилагодити Хомеров одељак. Уместо подешавања свог гледишта према песниковим речима, тражи начин да повуче песника у правцу сопственог мишљења¹¹⁷. У овом вишеструко занимљивом одељку Порфирије указује на то да је егзегеза полазила од мисаоних претпоставки тумача. То је уобичајено место античке егзегезе, где се текст узима као доказни материјал за сопствена уверења.

Велики настављач платоновских идеја, Плотин (204/5–270), био је склон егзегези митова. Плотин препознаје дидактичку вредност мита која омогућава да се, у приповести доступној свима, изразе истине које постоје изван времена: „Но, митови, уколико заиста то треба да буду, морају делити у времену то о чему говоре и раздвајати бића која постоје заједно, а разликују се по реду или по моћима, пошто и [философски] докази чине непостала бића посталим, и сами такође раздвајају бића која постоје заједно; но они поучивши нас колико могу, одмах омогућавају ономе ко је промислио да сакупи [раздвојено]¹¹⁸. Умна и надвремена стварност у временским категоријама може се разумети кроз причу, у којој се у просторним и времен-

¹¹⁶ *De antro nympharum*, 10.

¹¹⁷ *Φραῖ*. 53 Bidez = 372 F Smith = Stobaeus, *Ecl.* II 1, 32 (цитат према L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago/London 2004, 83).

¹¹⁸ *Enneades* III 5 [50], 9.24-27.

ским координатама представљају богови који су изван наших категорија. Плотин се користио митом у излагању свог философског система. Најважнија митска тема била му је три бога: Уран, Хронос и Зевс из Хесиодове *Теοιονιје*. Плотин је у Урану, Хроносу и Зевсу видео митску транспозицију трију главних ипостаза свог система.¹¹⁹ Уран представља Једно или бога који превазилази све бивствујуће (τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι). Хронос се поистовећује са умом (Νοῦς), који је прва еманиација Једног.¹²⁰ Плотин за њега каже: „и тај неоскврнути ум који је испред свега, и неизмерну мудрост, и тај истински живот за време Хроноса који је чисти бог и ум“.¹²¹ Свој философски систем Плотин даље појашњава:

Он је пун оног што је родио и што је, такорећи, поново прогутао, зато што га поседује у себи и то није испало (из њега) у материју, нити је било отхрањено код Реје, као што мистерије и приче о боговима загонетају да Хронос, најмудрији бог, пре него што се Зевс родио, све што рађа у себи изнова задржава, па је зато пун и ум је у чистоти; после тога, кажу, кад је већ сит, он рађа Зевса, јер ум рађа душу онда када је савршен ум.¹²²

Хронос је осакатио свог оца Урана, што, философски посматрано, значи да је Хронос показао да Један остаје у себи, одвојен од ума на којег је пренео стваралачке потенцијале. Νοῦς, засићен умственим, рађа душу коју је Хесиод назвао Зевс. На тај начин, Платиново философско схватање налази упориште и у миту.

Плотин се, поред Хомера и Хесиода, користио многим другим митовима. Занимљива је његова расправа *О љубави*, где се често осврће на раније митове, урачунавајући и Платонова размишљања о Афродити и Ероту.¹²³ Расправа је скоро потпуно посвећена рођењу Ерота. Плотин почиње помињањем разлика у погледу Платонове генеалогичке Ерота. У *Фегру*,¹²⁴ Платон га представља као сина Афродите, али у *Гозди* каже да је рођен од Пору и Пеније.¹²⁵ Разлог ове двострукости јесте постојање двеју Афродита.¹²⁶ За Афродиту на једном месту

¹¹⁹ L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths*, 76.

¹²⁰ Уп. *Enneades* III 8 [30], 11.33-45; V 1 [10], 6.40-45.

¹²¹ *Enneades* V 1 [10], 4. 9-10.

¹²² *Enneades* V 1 [10], 7.30-37.

¹²³ Уп. *Enneades* III 5 [50].

¹²⁴ 242d-e.

¹²⁵ 203c.

¹²⁶ *Гозда* 180d-e.

каже: „но пошто за небеску (Афродиту) тврди да потиче од Хроноса, а он је ум, онда је нужно да она буде најбожаственија душа која потиче непосредно из њега“.¹²⁷ Мит о настанку Ерота Плотин тумачи:

И тако је овај Ерот вечно настао по нужности, из тежње душе ка ономе што је боље и ка Добру, и постојао је одувек, од онда откад постоји и душа. Он је неко мешовито створење које има удела у оскудици [недостатку] уколико жели да се испуни, но које није лишено обиља уколико тражи управо оно што недостаје томе што поседује. Јер оно што је лишено Добра, не би никад потражило Добро. Дакле, говори се да он потиче од Побра и Пеније утолико уколико су недостатака, тежња и сећање појмова, саставши се у души, породили делатност усмерену ка Добру, а то је Ерот. Мајка му је Пенија зато што тежња увек припада оном што је оскудно. А Пенија је материја зато што је и материја оскудна у свему.¹²⁸

Митови су му послужили да боље и уверљивије изрази свој сложени метафизички систем, који је у себи носио обиље религиозних и мистеријских елемената. То је претпостављало егзегезу која тражи дубље садржаје скривене истине, до којих се долази тек иза текста. У античком свету алегорички начин тумачења био је могућ из разлога што је текст посматран као доказни материјал за већ поседовану истину. Требало је да текстови дају потврду за одређена знања која су се преносила усмено и тајно, што је било темељно херменеутичко начело античке егзегезе. Познат је пример Платонове академије и његовог неписаног учења. Наследници Платонове мисли су у његовим делима тражили потврду знања која су усмено преношена још од учитеља. Неоплатоничари су били уверени да је „истина“ у текстовима њиховог учитеља, и да се она мора открити и даље развити. Плотин то дефинише речима: „Ово учење, дакле, није ново, није тек од сада, него већ одавно, премда није било јасно и наглашено. Наше садашње учење је само тумачење (ἐξηγητὰς) оног старог, а чињеница је да је ово учење старо и поткрепљено из сведочанства Платонових списа“.¹²⁹ Укључивање у мисаони ток традиције подразумевало је и усмено предање које је претходило и уоквиравало текст.

¹²⁷ *Enneades* III 5 [50], 2.19-20.

¹²⁸ *Enneades* III 5 [50], 9.40-51.

¹²⁹ *Enneades* V 1 [10], 8.10-14.

Плотин је био склон мистици, као и његови потоњи наследници. Истина у овом свету присутна је у загонетци и мистерији. Стари песници су метафоричним говором износили тајне које су изнад бивства (ἐλέγεῖνα τῆς οὐσίας). Он је песništvo сматрао за другачији начин излагања исте истине, начин који припада различитом свету и истини преношеној непосредно од богова. Само се философија томе може приближити, зато што се философија односи на умствену стварност која свој извор има у Једном и чега је чулна стварност само представа. У том смислу, тумачење митова има за циљ, не потврђивање система, него доказивање постојања сагласности између дијахроног описа (мита) и систематског излагања (философског система) једне те исте стварности, која је смештена изван времена и која сама влада чулном стварношћу.¹³⁰ Митски искази су код неоплатоничара добили важан епистемолошки статус. Плотин је указао на мистичко-спознајну улогу: „А сакупљање је ово: душа која постоји са умом и која је постала од ума те се испунила појмовима и, сама лепа, украсила лепотама и испунила обиљем, тако да се у њој може видети мноштво дивних украса и слика свих лепота, у целини је Афродита, а сви појмови у њој су обиље и Пор, пошто тамошњи нектар дотичу од бића која су горе, а дивни украси који су у њој називају се Зевсовим вртом зато што се налазе у животу, и ‘Пор тамо спава опијен’ оним чиме се испунио. И говори се да се богови ‘госте’ зато што се показао живот и зато што он одувек постоји у бићима, а богови се налазе у таквом блаженству“.¹³¹ Митски искази се уклапају у мистичко сазнање душе. Плотин оставља мит као суштински важан момент у спознаји, која има надрационалну, мистичку димензију.

Истакнути неоплатониста и Платинов ученик Порфирије (234–305), у спису *О њећини нимфи у Огисеји* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν Νυμφῶν ἄντρον), познатијем под латинским називом *De antro nympharum*, тумачи један одломак из *Огисеје* (XIII, 102-112). *De antro nympharum* је једини сачуван пример алегоријског тумачења дужег хомеровског одељка. На почетку списка Пофирије наводи Хомерове стихове:

Горе на крају луке дуголиста маслина стрши,
пећина с пријатним мраком у њеној лежи близини,
Свештено место нимфа, најаде штоно се зову.

¹³⁰ L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths*, 80.

¹³¹ *Enneades* III 5 [50], 9.29-40.

Камени двошни ту су крчази и врчеви ту су,
у то камено суђе мед сабирају пчеле.
Разбоји камени ту су веома дуги, где нимфе
ткају grimизна платна, дивота права на поглед!
Воде отуда теку непресушне. Двоја су врата
у те спиље, на једна, на северна, улазе људи,
на друга улазе бози, а никад не пролазе кроз њих
људи; само бесмртни кроз њих пролазе бози.

Порфиријево тумачење је заправо превођење Хомера у неоплатонистичку философију, типичан покушај да се у текст *Одисеје* идејно укомпонују у каснија философска схватања.¹³² Он је, иначе, гајио поштовање према традиционалној религиозности, у којој је посебно место заузимао Хомер. На почетку тумачења прво наводи Хронијево мишљење да таква пећина не постоји и да текст треба тумачити у пренесеном смислу. За разлику од Хронија, он сматра да пећина постоји, али наглашава да не сме заборавити да је њен распоред свештено-символичан (ἄνευ συμβόλων μυστικῶν).¹³³ Порфирије на више места објашњава да је пећина овај наш свет. Такво тумачење пећине претпостављало је алегорезу:

После овога постаје јасно због чега теолози сматрају пећину симболом космоса и космичких потенција [могућности], а такође и то да говорећи о умственој природи, они нису полазили од тих, него из других разлога будући да пећина служи као символ чулног космоса због њене таме, поступности и влажности. Она види космос као узрок њеног тварног састава, који је несталан и који прима облике под спољашњим утицајима, док се она открива као символ умственог уколико изражава недоступност бивства да прихвати чулност, његову [бивствену] постојаност и чврстоћу, а такође и због тога што су појединачне могућности, особито оне које су повезане са твари – невидљиве... Двоструки карактер пећине је узиман како би се изразила не умственост, већ чулна природа. И конкретна пећина, имајући у себи неисцрпне изворе влаге, показује се као символ не умствене већ чулне природе.¹³⁴

Видљиви свет Хомер је описао стиховима о пећини. То што је изречено у песничком руху символ је једне дубље, онтолошке

¹³² K. Alt, *Homers Nymphengrotte in der Deutung des Porphyrios*, Hermes 126 (1998), 466.

¹³³ *De antro nympharum*, 4. Као доказ да пећина постоји наводи извештај Артемидора Ефеског.

¹³⁴ *De antro nympharum*, 6.

стварности. У продужетку Порфирије развија своју алегоричку интерпретацију, домишљато повезујући тумачени текст са неоплатонистичким уверењима. Тако говори да је прекривач пећине небески свет изнад ње. Нимфе, којима је пећина посвећена, јесу силе или водена божанства, с једне стране, и душе које настају (γένεσις) удисањем испарења,¹³⁵ с друге. Чиније и амфоре су прикладне и за воду која извире из камена и за душе у току утеловљења, с обзиром на то да припадају области материје, чији симболи су вода и камен.¹³⁶ Нимфе које ткају пурпурне тканине на каменим разбојима јесу душе које ткају своја физичка тела (σωματουργία):

Но, који символ би одговарао за душе које силазе у свет постојања [настанка] и стварање тела? Песник се није плашио да каже да нимфе ткају на каменим разбојима пурпурну тканину, лепу на изглед; због тога се тело формира на костима и околу костију, а оне у живом организму и јесу каменови или слични каменовима. Зато су и разбоји начињени не из некаквог другог материјала, већ из камена. Пурпурне, пак, тканине непосредно означавају плот сачињену од крви, пошто се крвљу и излучевинама животиња вуна боји у пурпур и благодарећи крви, и из крви настаје плот. Тело је, пак, огртач [хитон] душе, који је одева – дивна ствар, уколико будемо узели у обзир његов састав или прикованост [притешњеност] душе [κ] телу.¹³⁷

Оваквим тумачењем Порфирије изражава антрополошка схватања која су у основи била страна Хомеру. Поготово се у хомерским спевовима различито схватало човеково тело и телесност уопште, као и коначна судбина појединца. Тело је за њега огртач душе, што у хомерској традицији није био случај.¹³⁸ Међутим, он и у овом погледу показује јединство јелинског духа у идејном смислу, на којем је упорно инсистирао. Томе је вероватно допринео већ тада присутни осећај да се јелински свет полако растаче и распада, као и страх од надирућег хришћанства.

¹³⁵ *De antro nympharum*, 10-12.

¹³⁶ *De antro nympharum*, 14.

¹³⁷ *De antro nympharum*, 14.

¹³⁸ Опширније видети W. Nestle, *Griechische Religiosität von Homer bis Pindaros und Aeschylus*, Stuttgart, 1930; A. Schnauffer, *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit*, Hildesheim 1970; J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983; A. Dihle, „Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus“, у: Th. Klauser (npp), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum* ((FS A. Stuiber), Münster 1982.

У сличном духу тумачи и остале стихове. Пчеле које праве мед у каменим чинијама и амфорама, такође су душе. Мед, поред осталог, представља сласти и задовољства које су душе искусиле у теловљењу, као и учествовање у телесном сједињењу.¹³⁹ Најзад, пчеле могу симболизовати најбоље душе, оне које чезну да се коначно врате свом истинском завичају.¹⁴⁰ Символика је овде јасна. Као што се пчеле враћају у кошницу, тако и душе треба да се врате. Нешто касније Порфирије наводи да пчеле нису све теловљене душе, него само оне које се након праведно проведеног живота враћају у исконску постојбину.¹⁴¹ Два улаза у пећину су симболички пролази за људе, односно нечисте душе које улазе у свет (отеловљене) и за чисте душе или богове који се уздижу. У спису Порфирије износи астрономска и мистичка уверења користећи као подлогу Хомера, и тиме их темељно појачава. За разлику од ранијих космолога и стоика, па и Плутарха, који су митове тумачили рационално, Порфирије уводи мистичку димензију.

Карактеристичан је и опис маслиновог дрвета крај пећине. Порфирије у њему, такође, види симболе дубље истине:

Не случајно, као што би неко могао помислити, маслина је овде дала свој изаданак. Она у себе укључује у загонетни лик пећине. Пошто се и космос није појавио случајно и наслепо [насумице], већ се јавља као остварење мудрог замисла бога и умствене природе, тако је покрај пећине, симбола космоса, израсла маслина као символ божанске мудрости. То је дрво Атине, а Атина је мудрост. Будући да се Атина родила из главе бога, због тога је богослов [Хомер] пронашао за сходно да смести свештено дрво код врха залива, указујући тиме да се општост није појавила сама од себе нити по слепој случајности, већ као испуњење замисли умствене природе и мудрости која, иако одвојена од њега, ипак је размештена близу самог врха целог залива.¹⁴²

Маслина поред пећине указује да космос није случајно настао, него представља одраз Божије мудрости (φρόνησις θεοῦ) и умствене природе (νοερά φύσις). Свет припада Атини (мудрости), он је одраз умног и у њему влада хармонија и склад. То је неизглед привлачно место, у којем се постижу различита задовољ-

¹³⁹ *De antro nympharum*, 15-16.

¹⁴⁰ *De antro nympharum*, 17.

¹⁴¹ *De antro nympharum*, 19.

¹⁴² *De antro nympharum*, 32.

ства. Према Порфирију, Одисеј представља душу која силази са неба у стварању, и која се утеловила, али која је позвана да се врати у небески завичај. Перипетије кроз које пролази велики јунак слике су стања душе у материји која јој пречи повратак у отаџбину. Море је, као камење и стене, символ материје. Будући да се Одисеј ослободио мора (путовања) и вратио на Итаку, и душа се мора ослободити материје да би се вратила у прапостојбину.¹⁴³ Одисејев разговор са Атином о томе како да се на најбољи могући начин избави од лажног навођења јесте душа просвећена мудрошћу, која настоји да се ослободи страсти.¹⁴⁴ Иначе, овдашњи живот јесте мука и рад, потребан је аскетски напор да би се дошло до циља.¹⁴⁵ Загонетност и симболика Хомеровог пева захтева дубљи увид и духовну способност да се схвати прави смисао. Порфирије на крају закључује да је Хомер, иако пишући у митском руху, имао дубљи увид у истине. Саме песничке слике које је користио сведоче о томе.

Ватрени заговорници алгоријског тумачења ранијих митова били су цар Јулијан Отпадник (331-363) и његов блиски сарадник Салустије (око 300 – после 367).¹⁴⁶ Њихову алгорезу треба разумевати из перспективе покушаја рестаурације јелинизма, а тиме и јаког антихришћанског набоја. На тај феномен ћемо се осврнути нешто касније. Јулијан је, поред Порфирија, био под јаким утицајем Јамвлиха.¹⁴⁷ То је био неоплатонизам помешан са теургијом и халдејским пророштвима, што му је давало изразит религијски карактер. На митове је гледао као на литерарне фикције, које у дословном изразу представљају обману и привид (*ψευδής δόξα*). Слике које настају у митским приказима нису истине, него тек сенке више стварности. Међутим, оне и као такве имају важну религијску функцију. Јулијан је разликовао две димензије митова: теолошку и етичку. Митови чија је функција етичка јесу приповести које у себи не могу да садрже ништа противречно (*παράδοξον*) и апсурдно

¹⁴³ *De antro nympharum*, 35.

¹⁴⁴ *De antro nympharum*, 32-33.

¹⁴⁵ *De antro nympharum*, 33.

¹⁴⁶ Поуздана идентификација Салустија, који се у рукописима књиге коју је написао представља као Σαλοῦστιος φιλόσοφος није сасвим извесна. Наиме, постојала су двојица Салустија, блиских сарадника цара Јулијана. Један се звао Флавије Салустије, којег је Јулијан поставио за Praefectus Praetorio Galliarum, и Сатурније Секунд Салустије, који је био Praefectus Praetorio Orientis. Данас се углавном сматра да је овај други био философ и Јулијанов идејни саборац.

¹⁴⁷ Julian, *Epistulae* 12 (Bidez 19, 2-14).

(ἀλεμφαῖνον). Њихова улога се састоји у томе да упозоравају и образују оне који нису кадри да продру до дубљих религијских и философских истина.¹⁴⁸

Митови, пак, којима се жели доћи до спознаје божанских истина, по природи ствари, звуче бајковито и нестварно (τερatῶδες), јер је сама природа божанског недостижна. Тако цитирајући Хераклита, Јулијан констатује да 'природа воли да се скрива (φιλεῖ γὰρ ἡ φύσις κρύπτεσθαι)', а да се суштина божанства не може изразити голим речима.¹⁴⁹ Поред тога, смисао митских приказа који у себи садрже непримерене приказе, јесте да слушаоце мотивише на тражење дубљег смисла. О томе Јулијан изричито каже: „Ако су митови, који се односе на богове, у свом непосредном смислу бесмислени, то управо значи да нас истовремено позивају да не верујемо на једноставан начин, него да истражујемо и откривамо сакривено“.¹⁵⁰ Митове не треба одбацити из разлога што њихова садржина не испуњава логичке и етичке критеријуме засноване на философском промишљању, него управо то треба да буде подстицај да се иза бајковитих приказа открије оно што није препознативо у непосредном језичком изразу.¹⁵¹ Теолошке митове, који су били и главна тема цара Јулијана, не треба одбацити као бесмислене спевове ранијих песника, него их треба схватити као подстицај за изналагање дубље истине. Управо такве бесмислице утиру пут до истине.¹⁵² То се може видети у миту о Дионису, сину бога Зевса и жене Семеле. Јулијан у том миту види симболичан опис чињенице да је божански принцип извор људске културе, посебно у узгајању винове лозе, док у дубљем смислу, рађање Диониса треба схватити као божанско јављање (δαμονία ἔκφανσις), које се не може упоредити ни са чим људским. Дионис је истовремено знак умственог и његовог присуства у видљивом свету.¹⁵³

Јулијан је био поклоник култа богиње Кибеле. То је био изворно фригијски култ Велике богиње мајке (μήτηρ μεγάλη),

¹⁴⁸ Уп. *Contra Heraclium cynicum*, 2-3.

¹⁴⁹ *Contra Heraclium cynicum*, 11.

¹⁵⁰ *Contra Heraclium cynicum*, 17.

¹⁵¹ Уп. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie de Philon d'alexandrie à Dante*, Paris 1987, 73.183.

¹⁵² F. Thome, *Historia contra Mythos: die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (SAKG 24), Bonn 2004, 46.

¹⁵³ Уп. *Contra Heraclium cynicum*, 14-16.

који се касније проширио широм грчко-римског света.¹⁵⁴ Постојало је више верзија мита. Јулијан је прихватио верзију у којој се говори како се Атис у младости настанио на реци Галу. Када је одрастао, постао је миљеник Кибеле, која га је овенчала круном од звезда. Међутим, Атис је издао богињу и повезао се у пећини са нимфом Сагаритидом, због чега је бог Хелије подстакао лава да изда Атиса. У знак одмазде, Кибела је на њега пустила лудило, и он се у незнању кастрирао. Богиња се после сажалила и вратила га у исти статус. Вероватно је Јулијану овај мит био занимљив и близак, због могућности да га стави насупротив хришћанском култу Богородице.¹⁵⁵ Наравно, мит не треба схватати у дословном изразу, него алегоријски. Тако он на самом почетку тумачења каже да:

Атиса разумева као супстанцију рађајућег и стваралачког ума из којег је произишло све до најниже материје, и који у себи садржи идеје (λόγος) и узроке (αἰτία) материјалних облика (ἔνυλον εἶδος).¹⁵⁶

У продужетку Атиса описује као природу (φύσις) трећег творца и поистовећује га са сунчевим зрацима који дају живот материјалном свету и омогућују видљивост и разликовање постојећих облика.¹⁵⁷ Јулијан замишља Атиса као стваралачку божанску силу која је присутна у свету. То што се Атис настанио на виру реке Гала представља преплитање невидљивог и видљивог света. Гал (Γάλλος) се може схватити као видљиви космос или галаксија (γαλαξία). Овде је приметна етимолошка веза између Гала и видљивог света.

Кибела, Велика богиња мајка, чији је култ од давнина био распрострањен по Малој Азији, у Јулијановој интерпретацији представља дубљу божанску стварност:

Ко је, дакле, Велика мајка? Извор умствених и творачких богова, који влада видљивим [боговима]; она која је родила великог Зевса и са њиме борави, Велика богиња, која је у постојање ступила са великим творцем. Господарица свега живота, узрочник сваког постојања; та која је са лакоћом довршила створено и без муке родила, и постојеће са оцем створила. Наиме, она

¹⁵⁴ Уп. G. Sanders, *Kybele und Attis*, у: M. J. Vermaseren (ppp), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (EPRO 93), Leiden 1981, 264-297; M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien: Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, München 1990, 115-147.

¹⁵⁵ Уп. F. Thome, *Historia contra Mythos*, 24-34.49-53.

¹⁵⁶ *De matre deorum*, 3.

¹⁵⁷ F. Thome, *Historia contra Mythos*, 55.

је исто и девојка бездетна (παρθένος ἀμήτωρ), савладарка Зевса и у стварности мајка свих богова (μήτηρ θεῶν ὄντως οἴσα πάντων). Зато што је у себи узрок свега умственог (νοητός), представља извор умних (νοερός) богова. Ову богињу, која је и промисао, обузела је бестрасна љубав према Атису.¹⁵⁸

То што се Кибела назива мајком богова само је митологем којим се говори о умственом исходишту богова, који се из највиших умствених сфера протежу у материјални свет. Богиња се супротставља јаком повезивању умственог са материјом. Она то спречава када је у питању и Атисова наклоњеност ка влажној материји. У пренесеном смислу то значи да извор умственог спречава блиску повезаност са материјом.

Поред Кибеле и Атиса, симболичко-алегоријско значење имају и остали ликови из мита. Лав представља ватрени принцип чистоте и уздицања ка вишим сферама, док нимфа представља влажност материје која не значи твар као такву, него последњи бестелесни узрок из којег настаје материја.¹⁵⁹ Ова Јулијанова тумачења су имала јасно програмско одређење. Требало је старе митове на којима је изграђен дух јелинизма, претумачити у духу неоплатонистичке философије и синкретистичких паганских култова у тадашњем јелинистичком свету, који се у својој идејној сржи распадао пред све јачим хришћанством. Упорно је заступао идеју да се митови морају тумачити алегоријски да би се разумели на одговарајући начин, као и то да су многи истакнути мислиоци попут Орфеја, Антистена, Ксенофона и Платона, много тога изражавали преко митова.¹⁶⁰

Истакнут тумач и теоретичар митова био је и Салустије, који је написао спис под називом Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, у коме образлаже потребу за алегоријским тумачењем. Вероватно га је написао у договору са Јулијаном, а спис на неки начин представља 'катилизис или уџбеник паганизма'.¹⁶¹ Салустије је у идејном смислу полазио од неоплатонистичких философских претпоставки. Међутим, оне се могу препознати и схватити кроз митове. То се посебно огледа у подстицајној функцији митова, а управо се у томе сагледава њихово божанско порекло. Слушањем митова побуђује се жеља за истраживањем

¹⁵⁸ *De matre deorum*, 6.

¹⁵⁹ *De matre deorum*, 7.

¹⁶⁰ Уп. *Contra Heraclium cynicum*, 11.

¹⁶¹ A. Lippold, „Julianus I“, *RAC* 19, 468.

божанске стварности. Стога је смислено истраживати митове, јер скандалозни описи у митовима прикривају праву истину и доводе човека у стање позитивне зачуђености. Он то упитно формулише: „Да ли је вредно зачуђености то што видљиве бесмислице душа у приповести одмах препозна као љуштуру и истину сматра неисказивом?“¹⁶²

Салустије је делио митове у пет категорија: теолошке, физичке, психичке, материјалне и мешовите. Теолошки митови су карактеристични по томе што се искључиво односе на природу богова:

Теолошки, пак, [митови] се не односе на телесне односе, него разматрају природу самих богова, као, на пример, када се говори како Кронос гута [своју] децу. Пошто је бог умствен, све умствено се враћа само себи. Тако мит тумачи суштину бога.¹⁶³

Физички митови говоре о активности богова у односу на свет: „На физички начин митови се разумевају када се описују активности богова у односу на свет, као што неки држе Кроноса (Κρόνος) за време (χρόνος)“.¹⁶⁴ Психички митови се односе на делатност душе и настали су у песничким круговима. Материјални, пак, митови поистовећују материјалне ствари и тела са боговима, и тиме представљају израз неукости оних међу којима настају, као нпр. код старих Египћана. У мешовите митове Салустије убраја мит о јабуци раздора. У овом миту гозба показује надсветске силе богова и јабуку која симболизује свет.¹⁶⁵ Сви ови митови се тумаче алгоризијски.

Салустије се посебно осврнуо на тумачење мита о Кибели и Атису. Тај податак говори у прилог претпоставци да је спис настао као некакава врста допуне Јулијановог тумачења истог мита. Он даље у алгоризијском смислу развија тумачење, доносећи неке занимљиве увиде. Тако закључује:

Да се то [о чему се говори], додуше, никада није десило, али је стално; а разум посматра све истовремено, док се у говору каже да се нешто десило пре, а нешто потом.¹⁶⁶

Салустије овим открива саму суштину митског приказа. Мит је неисторијска прича или сликовита приповест, која се никада

¹⁶² *De diis et mundo* III, 4.

¹⁶³ *De diis et mundo* IV, 1.

¹⁶⁴ *De diis et mundo* IV, 2.

¹⁶⁵ *De diis et mundo* IV, 5.

¹⁶⁶ *De diis et mundo* IV, 10.

није десила, него учи о вечним истинама (ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέ ποτε, ἔστι δὲ αἰεῖ).¹⁶⁷ Она се понавља кроз култове и ритуале и на тај начин успоставља међусобне односе и подражава поредак у свету. Он је, као и Јулијан, сагледавао и култну димензију мита, као радње које треба разумевати у пренесеном смислу.

Прокло (412–485) 'последњи неоплатоничар' у духу традиције се, такође, служио алегоријском методом. Покушавао је да обједини многе традиције, философске и митске. Прокло је, као и многи други неоплатоничари, сматрао Платона теологом. Трудио се да покаже идејну сродност Платона, Питагоре, орфизма, халдејских пророштава, Хомера и Хесиода. Био је склон мистагоским ритуалима и иницијацијама. Философија је мистеријска иницијација, којом се долази до истине. Прокло је идејно усаглашавао различита предања и мисаоне токове. Разлика између философије и митологије нестаје под перцепцијом јединствене истине која је у исто време скривена и откривена у различитости језика. То му је омогућавало алегоријско тумачење, које код њега добија мистички карактер.

Једно место из *Илијаде* (XIV, 170-186), где је описано украшавање Хере која жели да опчини Зевса, Прокло тумачи изразито алегоријски. Појас „од стотину злаћених реса“ (181) којим се опасује Хера, симболизује мноштвеност душа које зависе од ње. Херине минђуше, „јагоди подобне“ (182), и сандале (186) су, по Проклу, највише и најниже силе (δυνάμεις), које еманацијом исходе из Хере. Уље и амброзија којом се богиња маже (170сс) симболизују чисту снагу божанског.¹⁶⁸ Прокло на креативан начин тумачи део из *Одисеје* (VIII, 266сс) у којем се говори о разводу брака између Ареса и Афродите. Он Афродиту показује као богињу која видивом свету даје лепоту и уједно је надзире. Саобразно њиховом бићу „по вољи Зевсовој – κατὰ βούλησιν τοῦ Διός“, она се повезује са Хефестом, творцем видивог света.¹⁶⁹ Лепота је 'уткана' у творевину сједињавањем Афродите и Хефеста. Афродита је овде идеја лепог, но отворено је питање колико ју је Прокло схватао персонално, као идеју-божанство. У сваком случају, он је у егзегезу митова унео своје неоплатонистичке преконцепције.¹⁷⁰

¹⁶⁷ F. Thome, *Historia contra Mythos*, 79.

¹⁶⁸ *In Platonis rem publicam commentarii I* (ppp G. Kroll), 137f.

¹⁶⁹ *In Platonis rem publicam commentarii I*, 141f.

¹⁷⁰ Опширније видети R. Pichler, *Allegorese und Ethik bei Proklos: Untersuchungen zum Kommentar zu Platons Politeia* (KPh 2), Berlin 2005.

У платоновско-неоплатонистичкој традицији алегоријска метода је имала, такође, своје идејне основе. Већ сама платоновска онтологија је реалан оквир алегорези. Према Парменидовом и Платоновом начину мишљења, стварност и схватљивост су само у једном непроменљивом бићу. Истина се везује за непролазно и стабилно. Вечне идеје у различитим облицима манифестују се у тварном свету. На њих указују савршеније и мање савршене, конкретне стварности. То што је докучиво и представљиво знак је означеног које је стварно и интелигибилно – уму докучиво. То су симболи дубље стварности који са њом стоје у извесној структуралној аналогiji. У песничко-символичким описима видљиве стварности морају се тражити дубљи садржаји. Митско и неоплатонистичко доживљавање стварности имало је неке базичне сличности. Према оба схватања, видљиви свет је један вид или ниво бића изнад којег се налази виши или општи свет. Без обзира на то дали се видљива стварност трансцендира на виши ниво или се из основних идеја изводи видљиви свет, стварност је двострука. Између те двоструке стварности постоји веза – језичка, сликовна или контемплативна.

1. 3. Идејно утемељење јелинске алегорезе

Различите философске школе радо су присвајале хомерске текстове и у њима налазиле потврду сопствених уверења. На Хомера су гледали као на учитеља мудрости, којој су и сами тежили. Заједничко уверење је било да је Хомер нешто друго хтео да каже од онога што показује текст у свом дословном значењу. Хомер је био претеча њиховог учења (πρώτος εὐρητής). Псевдо-Плутарх то експлицитно наглашава: „Спекулативни Логос је онај који обухвата такозване философске теореме, кроз које се науком спознају истине. Томе припадају спознаја природе и сазнање врлине и подлости... Те ствари истражују они који се занимају философијом, којој припадају физика, етика и дијалектика. Свему томе темељ је поставио Хомер“.¹⁷¹ Алегореза се нарочито развила у покласичном периоду. Тадашњи философи су се све више почели ослањати на тумачење текстова који су били нормативни за одређену

¹⁷¹ *De vita et poesi Homeri* (B), 92.

школу (посебно после Сулиног разарања Академије и Ликеја у Атини – 86. пХ). У том периоду, философ престаје да буде мислилац који спекулативно развија сопствене мисли, него много више улази у једну од мисаоних традиција. Истина се темељила на ауторитету одређене традиције и могла се пронаћи у списима, који управо из ње потичу. У таквим духовним струјањима посебно место су имали Хомер и Хесиод.

Стари јелински мислиоци су на тај начин покушавали да очувају древна предања која су уткана у сами темељ постојећег духовног концепта. Ниједан мислилац тога доба, према мишљењу Вернера Јегера, није хтео да се одрекне старих песника који су схватани као утемељивачи јелинског духа и културе. Раније текстове који су образовали духовну матрицу садашњице требало је сада протумачити, с тим што је суштински урачунат историјски пут „од некада пре до сада“. Стари текстови, као такви, били су разумљиви људима ранијег доба, али ти читаоци (слушаоци) нису били условљени каснијим духовним развојем, који се временом уткао у мисаони свет античког човека – конкретно у развој философске мисли. Управо из тих разлога каснијим генерацијама текстови су морали да се протумаче у пренесеном смислу, поготово што су желели да остану у току сопственог предања.¹⁷²

Античке философске школе биле су истовремено иницирана братства, школе посвећеника. Интелектуални људи тога доба полазили су од претпоставке да се знање преноси само посвећенима и способним да проникну у дубљу истину скривену у тексту. Знање се скривало од оних простих (ἀμαθεῖς), којима због личних неспособности није било приступачно. Хомеров начин излагања је близак делфијским пророштвима.¹⁷³ Делфијска пророчица Пителија, коју надахњује бог Аполон, саопштава своје надљудско знање у загонеци.¹⁷⁴ Песник није начинио исказ који се може узети за реч, он је – као делфијски бог у Ораклу – представљен знаком. Многи философи су се, такође, изражавали стиховима које је требало додатно тумачити. Тако Лаертије наводи да је Аристотел сматрао Емпедокла припадником Хомерове школе указујући „да је био веома снажан у из-

¹⁷² W. Jeger, *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, Beograd 2007, 35-36.

¹⁷³ Уп. Н. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, 124-125.

¹⁷⁴ Хераклит о томе говори: „Господ чије је пророчиште у Делфима нити открива, нити сакрива, већ знаке даје“ (Фраг. 14). Види коментар код М. Марковић, *Философија Хераклија Мрачног*, Београд 1983, 53.

ражавању, пун метафора, као и у примени осталих песничких средстава.¹⁷⁵ Када говори о алегорији, помињани Филодем је доводи у везу са загонетком (αἴνιγμα).¹⁷⁶ Смисао који је скривен словом означаваан је као ὑπόνοια, а то о чему он казује не може се опојмити само рационално, не може се објективно изнети на светлост, већ само претпостављено – δι’ ὑπόνοιας.¹⁷⁷ Песници су своја учења намерно увили (укодирали) да би непросвећене држали подаље од изворног знања. Истине утиснуте у поетско-символички језик не могу се до краја исцрпити, тумач може одредити само основну интенцију (βούλησις) и ка њој се усмерити, што и јесте циљ и домет тумачења. Скривени смисао је у намери писца подразумеван, али пошто је то духовна димензија, она стално ‘измиче’ и остаје ‘лебдећа’. Разумевање се постиже увидом који сеже ‘иза’ текста.

Феномен претпостављеног значења ‘иза текста’ намеће питање изражајне могућности језика. Важан херменеутички аксиом, на којем се темељи алегорија, јесте сâмо разумевање језика као таквог. Тај феномен је независан од схватања да ли се језиком може изразити природа ствари, да ли је он ‘сеновити одсјај више стварности’ или ствар пуке међуљудске конвенције. Без обзира на различита схватања природе језика, код јелинских мислилаца алегоријско тумачење може имати утемељење у било ком од њих. Сама алегорија је својствена језичкој функцији као таквој, она је израз метафоричке природе језика која се огледа у томе да се кроз исказано стално може ‘досегнути’ и нешто друго.¹⁷⁸ Алегоријска интерпретација полази од претпоставке која би се могла назвати ‘структурална аналогија бића’. Наиме, постоје мисаони и видљиви феномени који се поклапају. Још су питагорејци установили да се физичка стварност може математички изразити. Такође су то случајеви где се видиви феномени асоцијативно повезују међусобно (кретање – време; узбурканост – гнев; тама – зло; ведрина – расположење итд.). Ствари се познају по неким карактеристикама које се потом уопштавају. То су нужне мисаоне путање уграђене у човеков ментални код. Људским језиком се у непосредном саопштавању не може изразити све што јесте, нити непосредни говор

¹⁷⁵ Диоген Лаертије, *Животи и мишљења исцрпљујућих философа*, 8, 2, 57.

¹⁷⁶ *Rhetorica* IV 22, 24cc.

¹⁷⁷ H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, 127.

¹⁷⁸ Уп. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, 42.

може изразити све димензије смисла. То значи да је сваки исказ релативан у могућности изражавања стварности коју жели да предочи. Мисао се изражава у сопственој форми изражајне могућности језика. Иако не обухвата сву стварност, језик елементима предоченог упућује ка тој истој стварности. Он и јесте 'исијавање' те стварности. Метафоричност и асоцијативност језика, његово проширено и растегљиво семантичко поље, по природи ствари, омогућава алегоријско тумачење.

Поред тога што је алегореза била општеприхваћена егзегетска метода различитих јелинских школа, није познато да су антички мислиоци развили херменеутичку теорију алегорезе.¹⁷⁹ То је посредни знак, који показује колико је такав начин тумачења био близак јелинском доживљају стварности. Алегореза се подразумевала као саставни део јелинског начина мишљења. Тек ће тумачи Библије бити пред изазовом да такав приступ теоријски боље образложе. Теоријско утемељење алегоријског тумачења претпостављало је другачију идејну платформу, битно различиту у односу на јелинизам. Тумачима Библије алегоријско тумачење је стварало извесне тешкоће и напетости, које су се морале теоријско-херменеутички премостити. Обриси теоријског утемељења алегорезе могу се наћи тек код Филона Александријског и каснијих хришћанских тумача – Климента Александријског и Оригена.

2. Библија и алегореза

Алегоријски начин тумачења митских спева био је израз духа јелинске културе. Путеви те културе укрстили су се са једном великом књигом, која ће касније у јелинском свету заузети место хомерских спева.¹⁸⁰ Та књига је била Библија. То што је за Јелине био Хомер и остали митови, за Јевреје је још више била Библија. Већ се у предхришћанском периоду појавио грчки превод Библије, познатији под називом Септуагинта. Превод је настао као вишеструки одраз потреба јеврејске заједнице која је живела у јелинистичком свету. Поред тога што им је Писмо на грчком требало за синагогална богослу-

←
21-47

¹⁷⁹ J. Grondin, *Einführung*, 46.

¹⁸⁰ Уп. W. Jeger, *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, 57-58.

жења и регулисање односа унутар заједнице, постојале су и интелектуалне потребе за преводом. Извесно је да су египатски Јевреји, а посебно у Александрији, организовали школе по угледу на јелинистичке, у којима је изучавана Тора. Јелинска παιδεία све је више продирала међу тамошње Јевреје, што се нужно одразило на разумевање и тумачење Писма. Заправо, већ је сâм превод представљао својеврсно тумачење. У њему су присутни извесни алегоризујући елементи. На месту где се у јеврејском тексту говорило „и они видеше Бога“, преведено је *и видеше местио на којем је био Бої* (Изл 24 10). Преводиоци су у много случајева свесно и теолошки осмишљено избегавали антропоморфизме (уп. Изл 19 3; Ис 6 1).¹⁸¹ Алегоријски су преведени неки одељци где се говорило о Богу на начин који је био неприхватљив тадашњем интелектуалном сензибилитету. Тако се уместо јеврејског *Јахве сїена моја* у преводу Седамдесеторице каже *Госїод снаїа моја* (уп. Пс 18 3; 31 4; 42 10; 71 3).

Још већи изазов је било тумачење Писма које је настало у једном специфичном амбијенту у односу на јелинистичку, градску културу. Многи библијски наративи који су у свом изворном контексту слали јасну поруку првобитним реципијентима, бивали су касније делом непрозирни. Многобројне метафоре коришћене од стране библијских писаца нису више биле сасвим очигледне. Библијски извештај о стварању света из Пост 1 настао је у једном специфичном мисаоном амбијенту. Опис стварања је имао јасан циљ, који је требало да буде постигнут код првобитних, историјских читалаца. Исто важи за Језекилово виђење сувих костију како васкрсавају (Јез 37). Нарочито је други извештај о стварању (Пост 2–3), у којем се говори како је Бог створио прве људе, те њиховом боравку у Едемском врту и грехопаду, захтевао додатно тумачење. Ови и слични текстови без неког посебног тумачења били су разумљиви њиховим савременицима и нараштајима који су непосредно долазили, без обзира на метафорику језика и основну замисао писца. Међутим, временом су се мењали теолошки изазови, језик и уопште амбијент у којем су настали списи. То је дошло до изражаја поготово у једној другачијој култури, као што је била јелинска. Нарочито је приповестима из првих глава Постања требало додатно тумачење, јер су, уколико би се

¹⁸¹ Уп. Ch. F. Fritsch, *The Anti-anthropomorphisms of the Greek Pentateuch*, Princeton 1943.

дословно схватале, изазивале извесну nelaгoду код слушалаца или читалаца који су већ били образовани у јелинском духу.

2. 1. Алeгoријско тумачење Писма у позном јудаизму

Средиште интелектуалног живота тадашњег јелинског света била је Александрија. У њој је живео и велики број Јевреја, који су све више долазили у мисаону интеракцију са тадашњом јелинском културом. Интелектуални токови унутар јелинизоване јеврејске заједнице мало су познати пре Филона Александријског.¹⁸² Познато је свега неколико јеврејских мислилаца који су се у јелинском интелектуалном миљеу бавили тумачењем Мојсијеве Торе. Први је био Димитрије, који је живео у време Птолемеја IV Филопатора. Он се бавио егзегетским питањима која су тада могла да занимају јелинизоване јудејске читаоце. Приступао је тексту критички, саобразно својим јелинистичким савременицима који су на сличан начин водили расправе о тексту *Илијаге* и *Огисеје*.¹⁸³ Димитрије се питао: зашто је Јосиф тако дуго оклевао пре него што је довео оца у Египат? Зашто је приликом обеда дао Венијамину петоструку порцију?¹⁸⁴ Затим, откуд Израилцима оружје када су нагло побегли из Египта?¹⁸⁵ итд. Унутарњи императиви вере захтевали су нека појашњења. Текст је морао бити разумеван да би имао значаја у животу тадашњих Јудејаца. Одредбе Мосејевог Закона или приповести о патријарсима носиле су извесну поруку коју је ваљало наново протумачити. Тако Псевдо-Аристeј, слабо познати јудејски егзегета, који је деловао око 100. године пХ, констатује да се законске одредбе „не односе само на приземно схватање, да је Мојсије дао овај Закон због мишева и ласица или таквих животиња. Напротив, ове свете заповести су дате ради потицања правичности, да побуде богоугодне мисли и уобличе карактер“.¹⁸⁶ У наведеном

¹⁸² N. Walter, *Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos*, Helikon 3 (1963), 353.

¹⁸³ N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeeas* (JSHRZ III/2), Gütersloh, ²1980, 281.

¹⁸⁴ *Фраї.* 2, 13-14 (N. Walter).

¹⁸⁵ *Фраї.* 5 (N. Walter).

¹⁸⁶ Навод према: N. Walter, *Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos*, 370.

фрагменту Псевдо-Аристеј указује на дубљу етичку димензију Закона, што по себи претпоставља потребу за алегоријским тумачењем.

Увиђање дубљег смисла неког ранијег библијског текста може се приметити и у списима који су ушли у канонску збирку. Именом непознати писац књиге *Премудрости Соломонове* уносио је извесне алегоријске моменте при осврту на текстове из Петокњижја. Згоду у Едемском врту, у којој змија наводи Еву на грех, он сагледава у пренесеном смислу: *Јер Бој створи човека за нештрелности и сазда га сликом соистивене вечности; но завишћу ђавола смрт уђе у свети, ња је њродају они који су на његовој страни* (2 23-24). Змија је овде представљена као ђаво. Занимљиво, то је први пут да је ово библијско место тако протумачено.¹⁸⁷ Говорећи о одеждама великог свештеника, аутор покушава да сагледа њихову симболику: *Јер на његовој дуој хаљини беше сав свети, и слава оцаца урезана на драгуљима од четри реда, и величанство њвоје на златном венцу главе његове* (18 24).¹⁸⁸ Постојеће текстове писац тумачи у пренесеном смислу или појашњава њихову дубљу симболику. Извесно је да је био учитељ Торе у јеврејској школи у Александрији,¹⁸⁹ те да је био добро упућен у сопствено предање, као и у јелинску културу тога доба. Наведени текстови указују на то да је постојала стварна потреба да се овакви и слични стихови додатно појасне.

2. 1. 1. Аристовул

Најзначајнији егзегета пре Филона био је Аристовул – први тумач Писма који се користио алегорезом. Његова дела нису остала у целини. Позната су преко неколико већих фрагмената, сачуваних углавном код Евсевија Кесаријског. О његовом животу – времену и месту – не постоје поуздани подаци. Једини могући савремени, односно нешто каснији помен Аристовула налази се у 2Мак 1 10: *Ми у Јерусалиму и у Јудеји и Јерусија и Јуда – Аристовулу учитељу цара Птоломеја, који је од рода њомазаних свештеника, и Јудејцима у Египћу – желимо радост и здравље*. Према тексту 2Мак, Аристовулу се обраћају

¹⁸⁷ A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, Würzburg 1986, 25.50.

¹⁸⁸ Уп. H. Engel, *Das Buch der Weisheit* (NSK.AT 16), Stuttgart 1998, 290.

¹⁸⁹ Уп. D. Georgi, *Weisheit Salomos* (JSHRZ 111,4), Gütersloh 1980, 393.

Јевреји из Јерусалима и Јуде. Он се ословљава као учитељ цара Птолемеја. Књига је настала вероватно у последњој четврти 2. века пХ, а заснива се на делу Јасона Киренца који је био савременик макавејског устанка. Вероватно је до таквог закључка писац Друге макавејске дошао познавајући Аристовулово дело, које је он посветио Птолемеју. Климент Александријски се ослања на извештај из 2Мақ и говори да је деловао за време Птолемеја VI Филометора.¹⁹⁰ Сасвим је извесно да је Аристовул живео половином 2. века пХ, за време Филометора (181-146). У свом стилу, Климент за њега каже да је био перипатетичар,¹⁹¹ што је касније преузео и Евсевије Кесаријски.¹⁹²

Извесно је да је Аристовул био мислилац упућен у философске проблеме јелинског света. Саморазумевао се као философ, али није био перипатетичар у јелинском смислу. Аристовул је био верујући Јеврејин и припадао је израилској идејној традицији. Он сâм говори о „нашој [Мојсејевој] школи“.¹⁹³ Спис му је, по ранијим сведочанствима,¹⁹⁴ био прилично обиман. Сâм Аристовул га није насловио, а једини ауторски траг је то што га „посвећује цару Птолемеју“. Каснији читаоци су различито називали његове списе. Ти наслови су у овом контексту важни, јер откривају садржину и намеру аутора. Анатолије их назива βίβλοι ἐξηγητικάι τοῦ Μωυσέως νόμου, Евсевије их помиње као ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς или τῶν ἱερῶν νόμων ἐρμηνεία.¹⁹⁵ У сличном контексту Аристовула наводи и Ориген, констатујући да је алегоријски тумачио Мојсијев Закон.¹⁹⁶ Вероватно није познавао јеврејски, што се може закључити на основу чињенице да се служио Септуагинтиним преводом. Гледано из перспективе јелинске философије, извесно је да је био под утицајем стоика, мада су му били делом блиски и питагорејци.¹⁹⁷

На основу поменутих сведочанстава, а и самих фрагмената, јасно је да је Аристовулова намера била да у јелинистичкој

¹⁹⁰ *De libris Stromatum* 1, (XXII) 150, 1; 5, (XIV) 97, 7.

¹⁹¹ *De libris Stromatum* 1, (XV) 72, 4.

¹⁹² *Praeparatio Evangelica* VIII, 9, 38. Евсевије у својој *Исџорији* преноси део текста извесног Анатолија *О Пасхи*, где овај каже за Аристовула да је био „један од оних који су преводили Писмо [Септуагинту]“ (*Historia Ecclesiastica* VII, 32).

¹⁹³ *Фраї.* 4, 8 (N. Walter).

¹⁹⁴ Климент Александријски, *De libris Stromatum* 5, (XIV) 97, 7.

¹⁹⁵ *Praeparatio Evangelica* VIII, 13, 7.

¹⁹⁶ *Contra Celsum* IV, 51.

¹⁹⁷ Уп. N. Walter, *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten*, 262-263.

средини тумачи Мојсијев Закон (νομοθεσία). Полазио је од једне важне и занимљиве херменеутичке претпоставке: тврдио је да су јелински мислиоци учили од Мојсија,¹⁹⁸ нарочито Платон,¹⁹⁹ што је значило да између Мојсијевог закона и јелинске философије постоји суштинско јединство. Међутим, између Мојсија и философа постојала је значајна језичка разлика, слична разлици између хомерских митова и касније јелинске философије. Значењски склад могао се постићи тако што је Закон требало разумети у пренесеном значењу. Као и савремени му јелински философи који су алегоријски тумачили Хомера, Аристовул је слично поступао тумачећи Мојсија. Алегорези је прибегавао нарочито због антропоморфизама. У једном од сачуваних фрагмената Аристовул управо то показује:

(1) Пошто смо, пак, опширно говорили о раније постављеним питањима, приметио си, о царе, да се у нашем [важећем] Закону употребљавају изрази као што су рука, лице, ноге и ход [Божији] да означе силу Божију. Управо то треба кроз ово прикладно објашњење да се научи и неће се ни у ком случају показати у супротности са оним што смо претходно представили и доказали сходно јасним увидима. (2) Хоћу, ипак, да те замолим да ова објашњења (ἐκδοχαί) схватиш према њиховом сопственом [исправном] смислу (φυσικῶς λαμβάνειν) и да их чврсто држиш у оквирима представа о Богу [Божијем начину постојања] које су прикладне, и да не потпаднеш под

¹⁹⁸ Тако Климент Александријски објашњава његове намере: „написао је бројна дела у којима је хтео да покаже да је перипатетичка философија зависна од Мојсијевог закона и од осталих пророка“ (*De libris Stromatum* 5, (XIV) 97, 7).

¹⁹⁹ „Платон је био под утицајем наше Књиге Закона, и сасвим је очигледно да је водио рачуна о свакој појединости сачуваној у њему. Историју Изласка Јевреја из Египта, наше претке – учеснике тих чудесних догађаја, које су доживели, као и освајање Земље обећане и додатна појашњења о давању целог Закона, све су то још пре Димитрија из Фалерона и владавине Александра и Персијанаца други људи превели. Сасвим је јасно да је горе поменути философ [Платон] – будући врло учен, исто као и Питагора, за своја учења преузео многе идеје из нашег извора“ (*Фраї.* 3. = Климент Александријски, *De libris Stromatum* 1, (XXII) 150, 1-3). Говорећи да реч Божију треба схватити као пројаву Божије делатности, као што је писао Мојсије, Аристовул каже: „Изгледа да су се Питагора, Сократ и Платон, који су се трудили да одгонетну све [проблеме], ослањали на њега [Мојсија]“ (*Фраї.* 4. = *Praeparatio Evangelica* VIII, 12, 4). У 5. фрагменту Аристовул говори чак да су и стари јелински песници преузели од Мојсија схватање о значају седмог дана: „о томе јасно говоре Хомер и Хесиод, који су то преузели из наших књига“ (*Praeparatio Evangelica* VIII, 12, 13).

митске и антропоморфне представе (μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰστυμα). (3) Наиме, када наш законодавац Мојсије за то што хоће да изрази употребљава речи које се односе на друге ствари, а при том мислим на ствари спољашње појавности [видљиве], онда он то чини помоћу исказа о важним односима у стању ствари као и о природи [особинама] тих значајнијих ствари. (4) При том они који су у стању да исправно мисле, бивају задивљени његовом мудрошћу и Божијим Духом – којим је управо и стекао славно пророчко име. Међу њих [пророке] се могу сврстати још неки горе поменути философи и песници који су управо од њега [Мојсија] примили највреднија надахнућа, те им се због тога такође дивимо. (5) Онима, ипак, који нису обдарени снагом духа и разумевања, него се држе само оног што је словима записано [дословног], није јасно, да он [Мојсије] нешто узвишено треба да пренесе.²⁰⁰

Присутне антропоморфизме као што су рука, нога или лице Божије Аристовул тумачи пренесено као изразе иза којих се крије одређена божанска стварност. Он чврсто инсистира на томе да такве изразе треба схватити у исправном смислу (φυσικῶς λαμβάνειν). У наведеном контексту користи појам φύσις, који су користили и стоици у својој алегорези, поготово у њеној космолошко-физикалној димензији. Аристовул не користи φυσικῶς на начин како су то радили стоици. Он га не употребљава у смислу супститутивне алегорезе, где један израз у потпуности замењује други (А=Б), на пример Хера=ваздух, него у смислу одстрањивања сликовитих израза приликом описа Божијег стварања или деловања у историји. За њега φυσικῶς значи отприлике „по његовом сопственом бићу“, то јест у његовом значењу које надилази написани текст, што је практично исто што и „алегоријски тумачити“.²⁰¹ Приликом тумачења важно је одбацити митске и антропоморфне представе Бога присутне у 'слову', јер је то претпоставка исправног мишљења. На крају наведеног одељка он апострофира такве који нису у стању да схвате Мојсија у пренесеном смислу, као узвишеног учитеља, а не наивног приповедача јеврејских митова.

У продужетку текста Аристовул показује да поједине изразе који се користе приликом говора о Богу треба схватити

²⁰⁰ *Praeparatio Evangelica* VIII, 10, 1-5 (Φραϊ. 2, 1-5 [N. Walter]).

²⁰¹ Уп. N. Walter, *Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos*, 362.

у пренесеном значењу. У том контексту наводи и пример из уобичајеног међуљудског говора:

(6) Сада желим, колико је то могуће, да покажем и објасним у појединачним примерима. Уколико не погодим циљ и не убедим те, онда не сматрај да је законодавац изрекао недоследност [апсурд], него сматрај мене кривим што у овом случају нисам успео да објасним оно што је он замислио. (7) Израз ‘рука’ се такође употребљава за нас [људе], и може се јасно разумети. Ако, на пример, ти као цар пошаљеш војну силу с намером да нешто оствариш, може се рећи „цар има моћну руку“, при чему ће слушаоци [без даљег] схватити да се ради о твојој моћи, коју поседујеш. (8) То исто мислио је и Мојсије када у нашем Закону каже: *Моћном руком изведе нас Госјод из Еџипта*. И опет рече да му је Бог говорио: *Исиружићу руку своју и ѿобидићу Еџипћане*; када је реч о тадашњем помору домаћих животиња и остатка стоке рекао је египатском цару: *Гле, рука Госјодња ће над ѿвојом сѿоком [длајом] и над свом сѿоком на земљи донети велики ѿмор*, то очигледно значи да се ‘рука’ односи на моћ Божију. Јер то исто важи [и за нас људе], када се [израз ‘рука’] употребљава у пренесеном смислу, мисли се на то да је на рукама засновано сво човеково постигнуће и његова моћ. (9) Управо тако је законодавац исправно употребио речи у узвишеном [пренесеном] смислу онда када је помињао ‘руке’ Божије мислећи на дела Божија [стварање]. Према узвишеном смислу, божанско ‘стајање’ зацело означава поредак, односно стање ствари у свету. (10) Наиме, изнад свега ‘стоји’ Бог и њему је све потчињено и своје биће од њега добило; стога људи имају утисак да је све ово непроменљиво. Мислим да се није десило да од неба постане земља, нити од земље небо, нити Сунце сјајан Месец, нити обрнуто Месец у Сунце, нити реке у море, нити море у реке. (11) А исто важи и у погледу живих бића; јер ниједан човек не постаде животиња, нити животиња човек. Исто важи и за остале ствари, за биљке и остало: оне су неизменљиве и незаменљиве [као врста], а ипак свака од њих појединачно за себе доживљава једнаку промену и пролазност. (12) Божанско ‘стајање’ у овом смислу могло би значити да су све ствари потчињене Богу.²⁰²

Карактеристично је да Аристовул креће од претпоставке да је истинитост библијског текста неупитна, без обзира на то што се у њему појављују антропоморфизми који не одговарају Божијој стварности. Сликите изразе као што је ‘рука

²⁰² *Præparatio Evangelica* VIII, 10, 6-12 (*Фраї.* 2, 6-12 [N. Walter]).

Божија' треба схватити у исправном смислу. Са Аристовулом се, по овом питању, слагао и преводилац Књиге Исуса Навина, који 'рука Божија' исто преводи са „моћ Божија“ (4 24). Слично схватање касније налазимо код Филона, који каже да је „рука символ деловања – ἡ γὰρ χεὶρ σύμβολον πράξεως“.²⁰³ Аристовул увиђа метафоричку димензију језика као таквог и указује на његова пренесена значења која се разумевају без додатних појашњења. У овом случају, рука је метафорички израз за моћ. Исто тако је важно приметити да Аристовул одбацује јелинска космолошка учења, према којим постоји физикално преображавање ентитета једних у друге, као нпр. Сунце-Месец, небо-земља и др. Он изричито тврди да изнад свега стоји свемогући Бог. То у основи значи да његова алегореза није стоичка у смислу учења, него начин сагледавања стварности.

Ипак, постоји велики број библијских текстова, чије пренесено значење није разумљиво у дословном изразу. У таквим случајевима, Аристовул прибегава дубљем, философском појашњењу библијских стихова:

Међутим, у Тори се такође говори о томе да се десило 'божанско силажење' у време када се давао Закон како би сви могли да виде силу Божију. На овом месту се у сваком случају ради о стварном 'силажењу'; ако се хоћемо држати исправног начина говорења о Богу, онда морамо да о овоме дамо тумачење на следећи начин. (13) Казано је, наиме, да *Гора беше у свеишећем оћњу*, и као што је рекао законодавац, услед силаска Божијег могли су се звуци труба [чути] и огањ који је пламтио без материјалног горива [видети]. (14) Премда је укупно народа било не мање од милиона не рачунајући децу, који су се сабрали око горе и окружили су [крај] не мање од пет дана хода, тако да су могли сви који су се наокруг утаборили, са сваког места, гледати пламтећи огањ. (15) Ипак, силазак није био местом [ограничен], јер је Бог свеприсутан. Али снагу огња која је надасве задивљујућа, јер све може сажећи, он је представио да [у овом случају] пламти без тварног горива, и при томе ништа није сажегла, осим да је од Бога исходећа енергија која се појавила. (16) Ниједна биљка на гори није сажежена, иако је сав крај био у жестоком пламену, и све младо зеленило остало неопалењено. [Исто тако] бејаху се чули силни звуци труба истовремено са блештајућим исијавањем огња, иако није било свиралâ ни оних који су дували, него се све дешавало због про-

²⁰³ *Legum allegoriarum* II, 89.

јаве Бога. (17) Дакле, из [описаног догађаја] јасно произлази да се силазак Божији [стварно] десио, јер су они који су били посматрачи све то упечатљиво видели. При том нити је огањ, као што је већ речено, нешто сажегао, нити су звуци труба настали делом људи или употребом свирала, већ је, напротив, Бог без ичег [неког средства] открио своју свепрожимајућу славу.²⁰⁴

Наведени цитат, поред дубљег појашњења деловања Божијег представљеног у синајској теофанији, посредно указује на Аристовулов однос према дословном изразу. Будући да је његово дело тек фрагментарно познато, није јасно да ли се посебно бавио односом дословног израза и његовог пренесеног значења, што касније сусрећемо код Филона. Ипак, из последњег навода може се закључити да је он дословни текст прихватао као релевантан, у смислу да говори о историјској реалности која се стварно десила. Аристовул је, за разлику од јелинских мислилаца, морао имати другачији однос према историји. Описани догађај се десио, али га треба схватити на дубљи начин у оквиру исправног разумевања Бога. У теофанији се пројавила слава Божија присутна у његовим енергијама, која није у непосредном додиру са творевином. Мојсије је то сликовито описао, остављајући јасан траг разумном читаоцу да правилно схвати написано.

Карактеристично је и то што Аристовул у постојећим фрагментима не користи изразе као што су ἀλληγορία, ὑπόνοια или τροπικῶς. У том смислу он употребљава глагол σημαίνει.²⁰⁵ Вероватно је читаво дело из апологетских разлога посветио (упутио) Птолемеју. Алегоријско тумачење је било једино смислено у таквом духовном озрачју. Он је у том смислу направио први искорак, давајући домишљат одговор на изазове (контекст) пред којима се нашао. Важно је још једном истаћи његову луцидну замисао да Мојсија представи као учитеља јелинских философа. Библија и учења јелинских философа су блиска, јер имају исти извор – Мојсија. Та мисао је нашла јако упориште код Филона и каснијих хришћанских теолога. Управо је то било доказиво само у алегоријском тумачењу Писма. Особеност његове алегорезе у односу на стоичку састојала се и у томе што је она уобличена кроз историјску перспективу.

²⁰⁴ *Praeparatio Evangelica* VIII, 10, 12-17 (Φραϊ. 2, 12-17 [N. Walter]).

²⁰⁵ Уп. N. Walter, *Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos*, 363.

Аристовуловим стопама ће кренути још познатији александријски мислилац и тумач Писма – Филон Александријски.

2. 1. 2. Филон Александријски

Филон Александријски (око 20. пХ – 50) био је истакнути библијски теолог и мислилац. Потичао је из угледне александријске породице, која је имала извесан друштвени утицај. Он је, иначе, водио миран и повучен живот. У младости је, изгледа, стекао високо образовање. Познавао је како јеврејску, тако и јелинску културну традицију. Питање је да ли се уопште служио јеврејским језиком, и уколико јесте, у којој га је мери познавао.²⁰⁶ Колорит палестинског јудаизма тешко да му је био довољно познат. Иако је био предани баштиник библијских предања, она су му у културолошком смислу била добрим делом далеко. Културно-интелектуални амбијент античке Александрије био је различит у односу на рурално-палестински. Филон је библијске текстове читао у грчкој, Септуагинтиној верзији. Његово познавање јелинске културе и философије није било 'спољашње', као човека другачије културе који се са јелинским светом накнадно упознао. Он је ту културу познавао 'изнутра', и сâм је у много чему био њен мисаони израз. Филонов начин мишљења био је јелински, што се јасно види у његовим текстовима. У његовом предразумевању Писма постојале су јелинске мисаоне конструкције. То је по себи условљавало особен приступ библијском тексту – једна перспектива формирана добрим делом изван контекста самог текста.

Филон није био оригиналан мислилац у смислу да је осмислио логичан и кохерентан философски систем.²⁰⁷ Сасвим је извесно да није ни имао такву амбицију. Он је заправо био проповедник са изразитим осећајем за философију; у различитим контекстима је тумачио Писмо покушавајући да га доведе у идејни склад са извесним философским убеђењима. У његовом философском хабитусу налазио се Платон. Још је давно примећено, како наводи Јероним, да је код Јелина постојала узречица: „Н Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει –

²⁰⁶ Уп. S. Sandmel, *Philo's Knowledge of Hebrew: The Present State of the Problem*, *Studia Philonica* 5 (1978), 107-112.

²⁰⁷ Уп. H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I*, Cambridge 1962, 97-115.

или Платон филонизује или Филон платонизује“.²⁰⁸ Очигледно је да му је у много чему била блиска платоновска онтологија. Свет божанског и духовног је ‘горњи свет’ наспрам видљивој стварности. То се нужно одражавало на његове епистемолошке увиде. Поред Платона, Филону су биле блиске и стоичке традиције мишљења. У извесној мери нагињао је и питагорејским учењима, нарочито њиховом придавању важности бројевима.²⁰⁹ У његовим делима могу се наћи мисли још многих јелинских мислилаца, према којима је гајио поштовање.

Међутим, Филон је као основ вере и идејног промишљања имао Мојсијево Петокњижје и остала библијска предања, што га је издвајало из тадашњег јелинистичког идејног оквира. Постојале су значајне разлике између њега и јелинских мислилаца, јер је другачије схватао историју, која за њега није тек епифеномен бића. За Филона су библијске приповести биле историјске. Бог се израилском народу јављао у реалној историји. Мојсије се сусрео са Богом на Синају, и то је био стварни догађај. Он је веровао у једног личног Бога, Творца неба и земље, о коме сведоче библијски списи. У смислу садржине вере, Филон је био старосавезни Израилац. У његовој личности су се преломила два идејна хоризонта. Средишња тачка из које је полазио била је Мојсијева Тора. Он није био синкретистички настројени мислилац у смислу да је вештачки комбиновао идеје из Библије и јелинске философије. Код Филона је приметна специфична симбиоза библијског и јелинског. Основни темељ је био библијски. Јелинско се, пре свега, огледало у форми мишљења, али те форме нису биле издвојене споља као некакве логичке алатке. Реч је о унутрашњем, инхерентном принципу који се пројављивао заједно са основним садржајем Филоновог мишљења.

Будући да је библијске приповести сматрао стварном историјом, Филон их је често тумачио у дословном смислу. Патријарси, Мојсије или излазак из Египта су историјске реалности које се морају разумевати у дословном изразу. Чак и многа чуда описана у тексту Филон је био склон да схвати на дослован начин, као нешто што се десило стварно.²¹⁰ Бог је у својој

²⁰⁸ *De viris illustribus* 11, PL 23, 659. Исту узречицу касније наводи и Фотије Цариградски (*Bibliotheca*, codd. 105, PG 103, 373).

²⁰⁹ Уп. *De officio mundi*, 30–43; *Legum allegoriarum* I, 2–3.

²¹⁰ Уп. G. Dalling, *Wunder-Allegorie-Mythus bei Philon von Alexandria*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* VI 5 (1957), 713–740.

свемоћи независан од космичких закона, и може да чини чуда. Тако он и констатује: „Када се догоди нешто чудесно, Бог мења природу ствари којима хоће да влада“.²¹¹ Овај моменат нарочито наглашава када библијским приповестима придаје дословни смисао. Чак и приповести са почетка Постања – које је, иначе, тумачио алегоријски – схвата у дословном смислу. Разлози су углавном поучне природе. Тако, Адамово гајење рајског врта има за циљ да поучи људе да треба да се баве пољопривредом, или облачење људи од стране Бога „у кожне хаљине“ има за сврху да поучава штедљивости и скромности.²¹² Ипак, домети дословног смисла су врло ограничени у погледу могућности дубљег богопознања.

На дословном тумачењу текста остају прости, које означава са „многи“,²¹³ јер нису због личних недостатака у стању да схвате дубљи смисао. Текст у дословном изразу има значај у томе да „упути многе“.²¹⁴ Иако не изражавају праву природу ствари, те приповести имају смисла као поуке и опомене.²¹⁵ Поучну улогу имају, нарочито, законски делови Петокњижја, који се углавном морају схватати у дословном смислу. Такви текстови су писани због „безумних људи“,²¹⁶ који нису у стању да продру у срж смисла. Филон је, као и други антички мислиоци, сматрао да истине остају ван домаћаја простих.²¹⁷ Дубљи смисао се открива онима „који радије проучавају својства душе него телесне облике“²¹⁸ или онима „који могу да сагледају бестелесне и голе чињенице“.²¹⁹ Преко дословног текста допире се до виших истина, које нису телесне и чулне. Бог као врховно добро и највиши принцип не може стајати у непосредном односу са чулним светом. То значи да и текстови који говоре о Богу на сликовит начин морају бити схватани у пренесеном смислу.

²¹¹ *Quaestiones et Solutiones in Genesim et Exodum I*, 32.

²¹² *Quaestiones et Solutiones in Genesim et Exodum I*, 14.33.

²¹³ *De Abrahamo*, 200.

²¹⁴ *Quod Deus Sit Immutabilis*, 54.

²¹⁵ *De Somniis*, 237.

²¹⁶ *De Somniis*, 237.

²¹⁷ Тако Филон на једном месту каже: „Ова учења, о посвећени, који сте чиста уха, примите искрено као свете тајне у вашим душама и не саопштавајте их непосвећенима...“ (*De Cherubin*, 48).

²¹⁸ *De Abrahamo*, 147.

²¹⁹ *De Abrahamo*, 236.

Филон је често на дословни надограђивао дубљи или основни смисао.²²⁰ То би нпр. значило да су патријарси истинске личности, али су истовремено и симболи узвишених филозофских мисли.²²¹ Енош, Енох и Ноје су људи, а могу се схватити и као „врсте душа“.²²² Адам и Ева су стварни људи, али Адам симболизује разум – Ева чулност, преко које Адам долази у додир са светом.²²³ Марија, Мојсијева сестра, може да значи још нешто друго: „сестра Мојсијева код нас алегоријски (ἀλληγορικοῖς) значи нада“.²²⁴ У егзегетском поступку, пренесени смисао често следује дословном. У том контексту Филон пише: „Овде можемо напустити дословна излагања и почети са пренесеним [значањем]“.²²⁵ У продужетку експлицитно говори о дословном (ῥητή) или очигледном (φανερὰ) значењу и његовој улози приликом откривања смисла: „Ствари о којима смо овде говорили се не виде у потпуности у дословном и очигледном тексту светих списа; али се оне, и поврх тога, јављају да изразе природу која није тако очигледна многима [маси], али коју препознају они, који умствено сматрају вишим од оног што је чулима сазнатљиво и који су кадри да то цене“.²²⁶ Дословни изрази су спољашње пројаве, преко којих се може открити скривени смисао „будући да се они прихватају светих списа и размишљају о њима испитујући алегорије у својој отачкој философији, јер њихове дословне изразе сматрају симболима неког скривеног значења природе, намењеног да буде саопштено преко тих сликовних изрза“.²²⁷ Тумачење се стога мора заснивати на таквим претпоставкама.

Филон је недвосмислено и доследно покушавао да изнађе дубљи смисао (ύπόνοια). За њега је све у Светом Писму, од

²²⁰ Уп. P. Borgen, *Philo of Alexandria as Exegete*, у: A. J. Hauser / D. F. Watson (прр), *A History of Biblical Interpretation I*, Grand Rapids 2003, 124-125.

²²¹ *De Abrahamo*, 99сс.

²²² *De Abrahamo*, 47.

²²³ *Quaestiones et Solutiones in Genesim et Exodum I*, 37. Ева исто симболизује осећајност: „Наслада се не усуђује да се приближи мушкарцу својим обманама и својом лажи, док јој је сасвим својствено и згодно да се приближава жени, а затим кроз њу и њему. Ум у нама игра улогу мушкарца, док је улога жене осећање. Наслада се најпре сусреће и ступа у однос са чулима, посредством којих обмањује владајући ум“ (*De opificio mundi* 165f).

²²⁴ *De Somniis II*, 142.

²²⁵ *De Abrahamo*, 119.

²²⁶ *De Abrahamo*, 200.

²²⁷ *De vita contemplativa*, 28.

имена, датума и бројева до прича о историјским догађајима или упутстава за правила људског понашања, предмет алегорског тумачења.²²⁸ Тако у спису *О Јосифу* каже: „Готово све или, пак, већина у Закону замишљена је алегоријски“.²²⁹ Пошто је његова идејна платформа била различита у односу на јелинске мислиоце, трудио се да задржи дословни смисао у мери у којој га је сматрао релевантним. Стога је покушао да дефинише нивое и однос дословног и алегорског значења:

Тумачење Светог Писма одвија се тако што се разматра значење које је скривено у алегоријама. Наиме, према гледишту тих људи, све књиге законâ наликују живом бићу које за тело има дословни смисао; али, као душа, он има у речима скривено, невидљиво значење. У томе нарочито умом обдарена душа почиње да мотри оно што јој је сродно. Она преко речи, као кроз какво огледало, сагледава прекомерну лепоту мисли која се кроз њих показује. Она разабера алегоријске симболе и одстрањује их, а огољена значења речи износи на светлост дана за оне који су у стању да помоћу малих наговештаја кроз видљиво сагледају оно невидљиво.²³⁰

Филон се експлицитно позивао на $\kappa\alpha\upsilon\omega\nu\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$ ²³¹ или $\nu\omicron\mu\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\varsigma$.²³² Ипак, код њега то не значи да су *їравила алеїорије* ствар методолошких начела која се доследно спроводе при тумачењу текста. Наведене синтагме се, заправо, више односе на то када и зашто неки текст тумачи алегоријски.²³³ У својим списима је речи $\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha$ – $\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\iota\nu$ употребио око четрдесет пута. Глагол $\alpha\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\iota\nu$ користио је у двоструком смислу: *алеїоријски їовориїи* и *алеїоријски їумачиїи*, што и јесте смислено, јер алегоријски говор подразуме-

²²⁸ H. A. Wolfson, *Philo*, 116.

²²⁹ *De Josepho*, 28: „σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται“.

²³⁰ *De vita contemplativa*, 78: „αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίας· ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τοῦτοις εὐοκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαθοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν“.

²³¹ *De Specialibus Legibus* I, 5; *De Somniis* I, 13.

²³² *De Abrahamo*, 15; *De Somniis* I, 17.

²³³ L. Goppelt, *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1966, 58.

мева алегоријско тумачење. Међутим, у терминолошком смислу Филон није био доследан. Поред речи ἀλληγορία, извођење или увиђање пренесеног смисла често дефинише другим изразима, као што су: ὑπόνοια, τροπικῶς, συμβολικῶς, αἰνιγμα, μεταφορά и σημαίνειν. Употреба наведених појмова такође није јасно одређена, него је више производ слободне језичке игре, у којој контекст исказа одређује циљана значења. На овај феномен ћемо се вратити касније, у контексту хришћанског кориштења таквих и сличних појмова.

Важност дословног смисла огледа се у томе што је у тексту Писма присутан божански Логос, који људе доводи до спознаје. Извесно је да су и рецепијенти делом утицали на његов однос према дословном смислу, што се може видети у његовим *Пишанима и одговорима на Посијање*. Спис је, иначе, вероватно био упућен филозофски мање настројеним читаоцима, што се, по свему судећи, односило на већину Јевреја, који су се сакупљали у александријским синагогама.²³⁴ Ипак, пут до дубље спознаје подразумева надилажење дословног. У наведеном одељку, где се изрази тело и душа симболички користе, Филон показује шта је алегоријска димензија смисла. Могућност алегоријског тумачења огледа се у томе што су ствари које се тумаче истовремено у јединству (ἐν) и раздвојености (δυάς). Алегореза је двострука, с тим што се други део налази у сфери умственог, докле је први део телесан (σώματα).²³⁵

Разумљиво је зашто је Филон имао потребу да теоријски образложи и оправда алегоријско тумачење Писма. Поред потребе да очува дословни смисао, Филон се сусретао са текстовима где је дословни смисао, према тадашњем општеприхваћеним уверењима, био неодржив. То се нарочито односило на приповести у којима се о Богу говори антропоморфним исказима. Ти изрази се не могу схватити дословно, јер нису богодолични (θεοπρεπές), то јест говоре о Богу на неприхватив начин. За одбацивање антропоморфних исказа, Филон је нашао доказ у библијском стиху у којем се каже: οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός – *Бој није човек* (Бр 23 19).²³⁶ Антропоморфно приказивање богова било је неприхвативо и његовим јелинским савременицима.

²³⁴ Уп. Н. А. Wolfson, *Philo*, 116.

²³⁵ I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (BGBH 7), Tübingen 1969, 150.

²³⁶ *Quod Deus sit Immutabilis*, 62; *De Confusione Linguarum*, 98.

Тај моменат је код Филона био још наглашенији, јер се у Библији говори о трансцендентном Богу, потпуно различитом од света. Филон га је сматрао потпуно оностраним и недокучивим, који чак трансцендира и идеју добра и идеју лепоте.²³⁷

Такође се Божије деловање у свету, конкретно опис стварања света, не може схватити на начин како је описано. Онострани Бог не ствара и обликује свет онако како говори текст у дословном значењу:

Било би то озбиљно поједностављивање када бисмо мислили да је свет створен за шест дана, или уопште у току неког временског периода; наиме, време је само димензија дана и ноћи, а они само нужне кретње Сунца док пролази изнад и испод Земље. Али Сунце је део неба, тако да се мора признати да је време настало тек након света. Дакле, било би исправно рећи да свет није створен у неком одређеном временском периоду, већ да је само време настало као последица постојања света, зато што је само кретање неба приказало природу времена. Када, дакле, Мојсије каже: *Бој је свршио своја дела шестог дана*, морамо разумети да он не говори о броју дана, већ да узима шест као савршени број. Пошто је то први број који је једнак у својим деловима, у половини, и трећинама и шестинама, и пошто настаје множењем двају различитих чинилаца, двојке и тројке. Такође, бројеви два и три превазилазе бестелесност која постоји у збиру, зато што број два представља материју која бива подељена на два дела и рашчлањена као материја. А број три представља чврсто тело, зато што се чврсто може поделити према трострукој подели. То није карактеристично за покрете органских животиња. Зато што је органско тело природно способно да се креће у шест праваца, напред, назад, горе, доле, лево и десно. И у свим приликама он жели да покаже да врсте смртних, а и свих бесмртних бића, постоје према њиховим одговарајућим бројевима. Мерећи смртна бића, као што сам рекао, бројем шест, а благословена и бесмртна бића бројем седам.²³⁸

Иза описног чина стварања света, крију се дубље – онтолошке истине. Свет не настаје у времену, него је време облик пројаве створеног света, нешто што је последица стварања. Дубља стварност са пројављује кроз видиве облике. То су два нивоа који се делом преплићу, а то преплитање се може бројчано изразити. У овој тачки Филон је близак питагорејцима. У проду-

²³⁷ „αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν“ (*De officio mundi*, 8).

²³⁸ *Legum allegoriarum* I, 2-3.

жетку тумачења он показује дубоку симболику броја седам.²³⁹ Тај број на неки начин представља онтолошки код бића или дубинску структуру постојања, која се видиво пројављује кроз опис стварања. Занимљиво је да је писац Пост 1 бројевима давао специфичан значај, нарочито броју седам, за шта постоји основ и у самом тексту.²⁴⁰

Кад говори о стварању човека, Филон такође прибегава алегорези. Два извештаја о стварању тумачи тако што сматра да први извештај говори о стварању бестелесног идејног човека, створеног по лику Бога (Пост 1 26-27), док се у другом (Пост 2 7) говори о стварању конкретног, телесног човека, створеног према узору на идејног:

Затим он говори да *Госїод Бої сївори човека узевши њрах земаљски и дуну му у лице дах живоїни* (Пост 2 7). Мојсије и овде сасвим очигледно указује на то да постоји огромна разлика између сада створеног човека и онога који је настао раније по слици Божијој. Јер последњи, будући саздан као чулан, већ има удела у каквоћи, састављен је од душе и тела, јесте мушко или женско, смртан је по природи. Други је, пак, некакав вид по слици Божијој, или род, или печат, умом спознатљив, бестелесан, још увек нити мушког нити женског пола, по природи непропадив.²⁴¹

Слично размишља и у свом *Алеїоријском њумачењу*:

Два су човека: један је небески човек, а други је земаљски. Небески човек, пошто је рођен по слици Божијој, нема учешћа

²³⁹ *Legum allegoriarum* I, 8-20.

²⁴⁰ Значај бројева такође има посебан смисао у првом извештају о стварању, такозваном Шестодневу. Ако се извештај посматра из нумеричке перспективе, кључни број је 7 (6 + 1). У старом семитском свету овај број је имао посебну тежину. Значио је завршеност неког дела или пак савршенство, постоји седам планетарних богова древне Месопотамије итд. Број 7 се вишеструко појављује у унутрашњој структури описа стварања. Седам је број дана стваралачке седмице (субота седми дан). У тексту се налази седам формула које Бог изговара стварајући свет. Упадљиво је да први стих у јеврејском има седам речи, други стих има 14 (7 x 2). Реч Бог долази 35 пута (7 x 5), док се речи небо, земља и свод појављују 28 пута (7 x 4). Пост 2 2-3а је део текста где се три пута помиње „седми дан“, а састављен је од три стиха, сваки по седам речи итд. Видети више: G. G. Reinhold, *Die Zahl Sieben als Zahl Vollendung: Der Sabbat, Antworten auf die Frage nach seinem Ursprung*, у: G. G. G. Reinhold (ppp), *Die Zahl Sieben im Alten Orient: Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Frankfurt u. a. 2008, 27-35; A. Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, Zagreb 1996, 72-73; J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament* (LSS II/5), Leipzig, 1907.

²⁴¹ *De opificio mundi*, 134f.

ни у каквој пропадљивој или земаљској суштини. Али земаљски човек је саздан од пропадљиве твари, коју назива прахом земаљским. Стога он и не каже да је небески човек начињен, већ да је обликован по икони Божијој. Земаљског човека назива створеним, а не рођеним од Творца.²⁴²

Прво је створен идејни човек, а потом земаљски који је тварни одраз небеског. Такво схватање било је под јаким утицајем платонизма. Филон на другом месту каже за небеске стварности да су „образци из којих је створен видиви свет“.²⁴³ Међутим, он овде избегава платонистички концепт вечних идеја. Оба човека су творевина личног Бога. Први или небески човек далеко је од материјалне стварности. Други је материјалан, и њега је Бог по стварању настанио у Едемском врту. Читав опис стварања, и самог Едема, врло је сликовит, и садржи у себи многе антропоморфизме. Такав сликовити опис Филон изричито одбацује, јер се у њему не говори на доличан начин о Богу:

Не дајмо да таква безбожност (ἀσέβεια) окупира наше мисли, па да помислимо да Бог обрађује земљу и сади вртове, јер ако бисмо то радили, требало би одмах да поставимо питање зашто он то ради? Немогуће да то ради да би себи обезбедио пријатна места за одмор и разоноду, или из забаве.²⁴⁴

Бог се не може сместити у просторно-временске категорије, како стоји у приповедању, јер је он далеко од свега што се може замислити. У другом делу *Коментарија* када тумачи Пост 2 21-25 – стварање Еве, Филон каже да је литерарни опис митски уобличен: „Дословно значење ових речи је митско [невероватно] – τὸ ῥητὸν ἐπὶ τοῦτου μυθῶδες ἐστὶ“. Затим наставља:

Јер како ико може и помислити да је жена саздана од ребра мушкарца, или, укратко, да је било које људско биће било саздано од другог људског бића? Пошто је већ саздао мушкарца од праха земаљског, шта је заправо спречило Бога да и жену не сазда на исти начин?²⁴⁵

Нешто пре овога, Филон наглашава да је прича о стварању човека и жене, односно жене „изражена алегорички, у складу са природом (ἀλλὰ καὶ ταῦτα φυσικῶς ἀλληγορεῖ)“.²⁴⁶ Заправо иза читавог описа Едемског врта крију се дубље истине. Бог

²⁴² *Legum allegoriarum* I, 31.

²⁴³ *De Vita Mosis* II, 127.

²⁴⁴ *Legum allegoriarum* I, 43.

²⁴⁵ *Legum allegoriarum* II, 19.

²⁴⁶ *Legum allegoriarum* II, 5.

не сади дрвеће и не сеје усеве,²⁴⁷ него је он тај који сеје врлине. Дрво познања симболизује разум (памет),²⁴⁸ док је Дрво живота врлина „коју људи зову доброта“.²⁴⁹ Четири реке које истичу из Едема представљају четири велике врлине.²⁵⁰ Филон их поименице наводи: „разборитост (φρόνησις), умереност (σωφροσύνη), храброст (ἀνδρεία) и правичност (δικαιοσύνη)“.²⁵¹

Поред тога што у Писму постоје текстови који у дословном значењу нису богодолични, постоје и они чији је дословни текст неприхватив из чисто разумских разлога. Већ у једном од навођених текстова Филон рационално расуђује: „Сунце је део неба, тако да се мора признати да је време настало тек након света. Дакле, било би исправно рећи да свет није створен у неком одређеном временском периоду, него да је само време настало као последица постојања света, зато што је само кретање неба приказало природу времена“. Пре небеских светила, на основу којих се одређује време, није било времена. Таквих логички недоследних приповести има и у делу Петокњижја, које је он називао ἱστορικόν, односно γενηαλογικόν. Такве приповести треба схватити у пренесеном смислу. Један од примера је и приповедање о томе како је Каин градио град:

Како то да један човек начини град? Јасно је свакоме да такве ствари не само да противрече нашим представама, него разуму уопште. На који начин је то могуће?... Зато [рекао бих] да то не одговара стварности, и да је боље такве речи схватити у пренесеном значењу (ἀλληγοροῦντας λέγειν ἔστιν), то јест да је Каин решио да установи сопствено учење (αὐτοῦ δόγμα), слично томе како је основао град.²⁵²

Библијски наратив према коме је Каин после братоубиства отишао на исток и начинио град, у постојећој форми није био прихватив. Филон већ на почетку свог дела *De Posteritate Cain* констатује да стих *И оге Каин од лица Божијеј* треба схватити у „пренесеном (τροπικώτερον) смислу“, јер се „у дословном значењу далеко разилази са истином о постојећој ствари“.²⁵³ Мојсијево тумачење Божије воље преко текста није упитно,

²⁴⁷ Уп. *De plantatione*, 32.

²⁴⁸ *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum I*, 11.

²⁴⁹ *Legum allegoriarum I*, 59.

²⁵⁰ *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum I*, 12f.

²⁵¹ *Legum allegoriarum I*, 63.

²⁵² *De Posteritate Cain*, 50-51.

²⁵³ *De Posteritate Cain*, 1.

али се у оваквим ситуацијама поставља питање тумачења те воље. Према Филону, Мојсије овде заправо намерава да каже нешто друго, што се не може директно ишчитати. Такав феномен је видив на још једном примеру. Наиме, према библијском тексту, Јаков је послао Јосифа да обиђе браћу док су напасала стада. Филон сматра да се ова приповест, такође, не може узети у дословном значењу. Јаков је био имућан човек и зашто би уместо слуга слао сина да провери остале синове и стоку. Будући да је наратив у себи нелогичан, треба га одбацити и потражити скривено значење. Свој егзегетски поступак појашњава логички: „Стога, разуме, ако на тај начин хоћеш да испиташ свете речи Божије, писане по правилима људи који љубе Бога, не треба да допустиш ништа ниско и недостојно такве узвишености. Тако, на пример, како може неко здраво-разуман допустити то о чему сада говоримо? Може ли се прихватити да Јаков, који је имао царско изобиље, уместо слугу и помоћника, пошаље сина да би се распитао о здрављу остале деце и за стоку“.²⁵⁴ Превазилажење дословног смисла не значи одбацивање текста, јер је он писан „по правилима људи који љубе Бога“. То значи да је сâм писац, састављајући на тај начин приповест, сугерисао тумачу да приповедање треба схватити у пренесеном смислу.

Сличан пример Филон наводи и када се осврће на Изл 2 23, где се говори како су Израилци после смрти фараона-тлачитеља уздисали и вапили Богу због невоље: *После мнођо времена умре фараон. Израилци још сђирадаваше у ројсђиву. Вайише, а њихов вайај из окова ђодизао се Боју*. Нелогичност овог текста састоји се у томе што су Израилци вапили после смрти тлачитеља, уместо да су тада одахнули. Стога Филон прибегава алегорези:

Ако се схвата дословно, ова реченица није истинита, па ипак речи добијају смисао ако се односе на моћи душе. Заправо, када се у нама јавља фараон, жив и здрав [наравно, ако се уопште може рећи да је један зликовац жив и здрав], који разгони и одбацује мисли о лепом, и ми прихватамо наладу и изгонимо из нас самосавлађивање. А када виновник мрског и разузданог живота изгуби снагу и, такорећи, умре, ми видеви уздржани живот, плачемо и кајемо се због свог претходног понашања, зато што смо спојили смртни живот са бесмртним, ценећи више наладу неголи врлину. Али онај, је-

²⁵⁴ *Quod Deterius Potiori Insidiari Solea*, 13.

дини милостиви, сажаливши се на наше непрестано ридање, прихвата душе које моле заштиту и са лакоћом одбија буру страсти која нам прети из Египта.²⁵⁵

Овај текст Филон тумачи из перспективе сагледавања духовног живота. Фараон је символ извесних духовних феномена – замка која човека лишава самоконтроле и тако поробљује. Ридање и вапаји долазе после увида у заслепљеност узроковану насладама којима се човек препушта и постаје њихов роб. Извесна духовна искуства која је сâм практиковао Филон сагледава и потврђује у самом тексту. До таквог сазнања може доћи само ум, који је ослобођен страсти. Тај ум понекад метафорички пореди са коњаником „који јаше страсти“;²⁵⁶ јер је право разумевање могуће само просвећеном уму. Алегоријско тумачење захтева интелектуалне и моралне квалитете, који се постижу врлинским животом. До скривеног значења није лако доћи. Човек треба да буде инициран, јер алегорија као и суштина ствари стално измичу, како Филон сам каже, „воли да се сакрива“.²⁵⁷

Још један идејни моменат се одражавао на његово алегоријско тумачење. Филон је, слично стоицима, сматрао да имена или речи исијавају саме стварности коју представљају или именују.²⁵⁸ Он то овако дефинише: „Остатак људског рода даје имена стварима која су различита од ствари [по себи], тако да су те ствари једно, док су имена које дају [нешто] друго. Код Мојсија, имена којима је он означавао ствари представљају најизраженије енергије [исијавање] самих ствари, тако да се именоване ствари по себи не разлучују од сопственог имена“.²⁵⁹ Филон сматра да су код Мојсија *ὄνομα* и *πράγμα* истоветна стварност. Та чињеница указује на то да су Мојсијеве речи суштински истините: „Мојсије је, захваљујући свом

²⁵⁵ *Quod Deterius Potiori Insidiari Solea*, 95.

²⁵⁶ Уп. *Legum allegoriarum* II, 99.

²⁵⁷ „οἱ μὲν οὖν ἀλληγορίας καὶ φύσεως τῆς κρύπτεσθαι φιλοῦσης ἀμύητοι τὴν εἰρημένην εἰκάσουσι πηγὴν τῷ Αἰγυπτίῳ ποταμῷ, ὃς κατὰ πᾶν ἔτος ἀναγεόμενος λμνάζει τὴν πεδιάδα, μονονοῦκ ἀντίμμοον οὐρανοῦ δύναμιν ἐπιδείκνυσθαι δοκῶν“ (*De Fuga et Inventione*, 179).

²⁵⁸ E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, BZAW (1929), 25.

²⁵⁹ „ὁ μὲν ἄλλος ἅπας ἀνθρώπων ὄμιλος ὀνόματα τίθεται πράγμασι διαφέροντα τῶν πραγμάτων, ὥσθ' ἕτερα μὲν εἶναι τὰ τυγχάνοντα, ἕτερας δὲ κλήσεις τὰς ἐπ' αὐτοῖς· παρὰ Μωυσεῖ δὲ αἱ τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐνάργειαι πραγμάτων εἰσὶν ἐμφαντικώταται ὡς αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐξ ἀνάγκης εὐθὺς εἶναι τοῦνομα καὶ τοῦνομα καὶ καθ' οὗ τίθεται διαφέρειν μηδέν. μάθοις δ' ἂν σαφέστερον κὰκ τοῦ προτεθέντος ὃ λέγω“ (*De Cherubim*, 56).

свеколиком познавању ствари, користио апсолутно тачне и одговарајуће изразе.²⁶⁰ То знање (ἐπιστήμη) Мојсије је поседовао захваљујући томе што је имао посебан увид у тајне Божије на Синају.²⁶¹ Ти увиди су му и омогућили да сачини Свето Писмо, чијим се изучавањем може доћи до смисла постојања и спознаје Бога. Чак је сматрао и да је Септуагинта у потпуном смислу тачан превод са јеврејског оригинала, и да је у преводу присутна суштинска веза између имена и ствари.²⁶² Мојсије је имао савршено познавање ствари и речи, тако да су се оне морале обазриво испитивати.

То у основи значи да треба испитати право значење одређене речи/имена да би се дошло до суштине ствари. Као и његови јелински савременици, и он се ослањао на етимологију. У именима многих библијских личности Филон види дубље значење. У свом *Алејоријском њумачењу* каже за Валу и Дана: „Али име Вала у преводу значи упијање. Од ње је рођен Дан, чије име у преводу значи суд“.²⁶³ Мојсије је добио име у којем је садржано значење: „Онда му је дала име, назвавши га најприкладнијим именом Мојсија, јер га је извадила из воде, а Египћани речју μῶν називају воду“.²⁶⁴ Име Σαμουήλ значи τεταγμένος θεῷ (*Бој њозива*), а он и јесте тај који се „само радује служењу и поштовању Бога“.²⁶⁵ Име одређује његовог носиоца, то јест говори ко је он. Назив града Хеврон значи савез (συζυγή), који се, према Филону, може разумети двоструко: или сједињење душе са телом или душе са врлином.²⁶⁶ За Содом каже да значи *десилодност* и *слейило* (στείρωσις καὶ τύφλωσις), и означава грамзивост за вином и, уопште, прождрљивост.²⁶⁷ Божији врт Ἐδὲμ значи трупф (обиље, сјај).²⁶⁸ Етимологију реке Φεισῶν изводи од φείδασθαι (уздржавати се, апстинирати), тако да је повезује са φρόνησις (σωφροσύνη), а

²⁶⁰ „Μωσῆς δὲ κατὰ πολλὴν περιουσίαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιστήμης ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις εἴωθε χρῆσθαι. πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς νομοθεσίας“ (*De agricultura*, 2).

²⁶¹ Уп. *De mutatione nominum*, 8cc.

²⁶² Уп. *De Vita Mosis* II, 37-41.

²⁶³ „Βάλλα δὲ ἐρμηνεύεται κατάποσις· ἐκ ταύτης οὖν γίνεται ὁ Δάν, ὃς ἐρμηνεύεται κρίσις“ (*Legum allegoriarum* II, 96).

²⁶⁴ *De Vita Mosis* I, 17.

²⁶⁵ *De ebrietate*, 144.

²⁶⁶ *De Posteritate Cain*, 60.

²⁶⁷ *De ebrietate*, 222.

²⁶⁸ *Cherubim*, 12.

то значи да је Фисон *разборитијоси*.²⁶⁹ Филону је етимологија, као и стоицима, била важан егзегетски корак у откривању суштинске везе између неке речи и стварности коју означава.

Филон је често прибегавао алегорези и када за то није имао неке посебне теолошке и херменеутичке разлоге, што сугерише да му је алегоријски приступ стварности чинио битан епистемолошки темељ. Описујући Мојсијево виђење несагориве купине, каже:

Стога је несагорива купина била символ угњетаваног народа, а пламен је представљао глачитеље; а околности у којима купина гори а не сагорева представља чињеницу да глачитељи неће уништити угњетавани народ, већ да ће њихово непријатељство бити неуспешно. То значи да ће завера коју кују пропасти и бити осталим штетна. Анђео је био символ Божијег провиђења, који ублажава околности које изгледају веома тешке да би од њих произвео спокој оних који се томе не надају.²⁷⁰

У продужетку текста Филон каже да су све те „околности алегорија на дате предлоге који тумаче друге појмове који су актуелни у ово време“.²⁷¹ Овом констатацијом он открива једну од суштинских одлика алегорезе, а то је актуализација смисла. Текст настао у одређеном историјском или приповедачком контексту постаје значајан када се актуализује у неко ново време. Из остатка текста, који се односи на Мојсијево виђење, дало би се закључити да Филон говори о дубљој симболици догађаја која је требало да укрепи Мојсија и тадашњи Израил. Дубља стварност се може захватити само преко символа. Филон за символ каже: „Символи су речи за ствари које се разумевају само мисаоно, чије значење треба размотрити у складу са правилима [законима] алегорије (τὰ μὲν ῥήματα ταῦτα σύμβολα νοητῶν, τὰ δὲ πρὸς διάνοιαν τοῖς τῆς ἀλληγορίας κανόνισιν ἐπισκεπτέον)“.²⁷² Символи су видиве, материјалне реалности које указују на дубљу стварност, и њихову међусобну повезаност, а могу се схватити само алегоријски. У том контексту је карактеристично Филоново тумачење одежде великог свештеника:

Такве су пак одежа првосвештеника. Али не смемо заборавити да поменено значење у целини и у деловима. У целини то је одраз и пројава света; а делови су представе раздвојених

²⁶⁹ *Legum allegiarum* I, 63.

²⁷⁰ *De Vita Mosis* I, 67.

²⁷¹ *De Vita Mosis* I, 69.

²⁷² *De Specialibus Legibus* I, 287.

области света. И морамо почети са дугом хаљином која је до- сезала до стопала онога који ју је носио. Сав хитон (χιτών) је боје зумбула, и тако представља ваздух (ἄηρ), јер ваздух је по природи црн, а по мери долази до дна са највиших делова до стопала, протежући се од делова око Месеца, докле год су удови земље, и бивајући расут свугде. Из тог разлога, хитон се протеже од груди до стопала, и прекрива читаво тело, а на њега је био причвршћен руб нара око чланака, цвеће и звона. Цвеће (ἄνθηνα) симболизује земљу (γῆ), јер из земље расте и развија се свако цвеће. Нар (ῥοῖσκοί) је символ воде (ῥόδωρ), јер, свакако, своје име води од течења воде, и тако су добро именовани. Звона (κώδωνες) су знак склада и сагласја (ἁρμονίας καὶ συμφωνίας) који постоји међу овим стварима, јер нема земље без воде, нити воде без земље, потребне за производњу свега; јер једино могу бити успешне сусретом и међусобним мешањем. А место само од себе је најјаснији доказ онога што је овде изражено, јер нар, цвеће и звона су причвршћени на порубу одеће која досеже до стопала, као и ствари чији су они симболи. Наиме, земља и вода имају најнижи положај на свету који им је додељен, и бивајући у пуном сагласју са поретком у космосу (ἐν κόσμῳ), они показују своје делимичне силе у одговарајућем временском периоду. Ова три елемента, из којих и у којима све различите врсте опстају. Наиме, ваздух, вода и земља, као симболи поруба који досеже до стопала заједно са украсима који су причвршћени за тај део који се јасно показао. Хитон је један, а како су наведена три елемента једне врсте, јер све имају своје преокрете и промене испод Месеца, и као што су на поруб причвршћени нар и цвеће, на исти начин би се могло рећи да су земља и вода причвршћене о ваздух, јер је ваздух њихова кочија. И наш доказ ће моћи да донесе двадесет могућих разлога да је плашт преко рамена знак неба (οὐρανοῦ σύμβολον). Јер, на првом месту, два смарагда на пораменицама, два округла камена су, по мишљењу неких људи који су проучавали предмет, знакови звезда које управљају ноћима и данима, то јесте, Сунце и Месец; или, како би се могло расправљати са више тачности и ближе прићи истини, они су симболи двеју хемисфера. Као ова два камена, део испод земље и онај изнад земље су једнаки, и ниједан од њих није по природи подешен да се повећа или да се смањи као Месец. А боја звезда је исто доказ у прилог моме мишљењу. Појава неба је за очи слична смарагду; и нужно следи да су шест имена која су утравирана на сваком камену, јер свака хемисфера сече зодијак на два дела, и на овај начин обухвата у себи шест

животиња. Онда, дванаест каменова на грудима, који нису исте боје, и који су подељени у четири реда по три камена у сваком, чега другог могу бити знаци осим зодијачког круга? То је исто издељено на четири дела, сваки се састоји од три животиње, чијом поделом су направљена годишња доба, пролеће, лето, јесен и зима, одликујући се са четири промене, две сунчеве прекретнице и две равнодневице, од којих се свака састоји од три знака зодијака. Окретањем Сунца, према томе непромењивог, дуговечног, и заиста божанских сразмера које постоје у бројевима; и на основу тога су причврстили на оно што се најправилније назива логион (λογεῖον). Све годишње промене и сва годишња доба су уређена по добро одређеним, чврстим разлозима и изложена, иако ово изгледа као највеличанственија и невероватна ствар, годишњим променама они показују њихово неудаљавање и дуговечност и дужину.²⁷³

Овај одељак истовремено говори о супериорности библијске вере у односу на остала схватања. Филонов филозофски дар и овде долази до изражаја. Свет је саткан по структуралним аналогијама у којима се различити појавни облици и дубље, унутрашње структуре бића поклапају. У видивом свету оне се изражавају на различите начине и служе као симболи преко којих се може спознати дубља стварност. У овом тексту он се водио извесним апологетским принципима. Наиме, спис *О животињу Мојсијевом* упућен је јелинским читаоцима; овде Филон посредно говори како одежде великог свештеника, јединог који може да уђе у Светињу над светињама – да приступи Богу, симболички изражавају космичко устројство света. Посвећеник Богу „за време служења мора да буде узвишенији од свих осталих, на само приватно, већ и над царевима“.²⁷⁴ Устројство света има сакралну димензију, јер је производ Божијег складног и равномерног деловања. Филон залази у једно готово мистичко сагледавање. Знање је на онима који су посвећеници Богу, у овом случају, на великом свештенику.

Већ је указано на то да је Филон нагињао платонизму. У епистемолошком смислу то се види у његовој примени алегоричке методе. Чини се да је преузео Платонов епистемолошки концепт и прилагодио га свијим егзегетским потребама.²⁷⁵

²⁷³ *De Vita Mosis* II, 117-125.

²⁷⁴ *De Vita Mosis* II, 131.

²⁷⁵ I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, 160.

Дубље истине треба тражити 'с ону страну видивог света'. Алегореза му је при том послужила као својеврсни епистемолошки метод, којим се од пројавног и видивог успиње ка умственом. Известан егзегетски утицај на Филона имали су и стоици, поготово при извођењу етичких норми на основу тумачења текста. Истраживачи углавном говоре о томе да се Филон често из апологетских разлога служио алегорезом. У основи се та констатација може узети као тачна. Ипак, то није била некаква спољашња апологија у којој се јелинским средствима брани сопствена вера. Филон је био верујући Израилац, веровао је у своје Свете списе и тиме је бранио истине које је налазио у њима. Међутим, он није тек споља мирио сопствени платонизам са вером у Јахвеа. То је био дубоко унутрашњи процес у којем се једна ментална структура сусреће са текстом и тако настаје значење. Апологетика је ту само последица таквог разумевања текста.

У односу на своје јелинске савременике, Филон је, слично Аристовулу, увиђао историјски значај библијских наратива. Његова алегореза је претпостављала историјску перспективу. Историјски описи су углавном симболи више стварности, али су они реалије које се не могу занемарити. Дословни текст се не може одбацити, јер је он историјско сведочанство Израиловог сусрета са Богом. Ма колико да је Филон тежио алегоријском тумачењу, дословни израз је имао свој значај и смисао. Истовремено, језик може да укаже на вишу стварност, јер се иза записане речи открива Дух, оно невидиво што реч посредује и чини присутним. Уколико језик не би имао такву димензију, веза са Богом била би мисаоно немогућа. Пошто се истина не може исцрпити у речима, до ње се долази преко речи које чине спону. У сваком случају, он је успео да тумачи Писмо на један врло креативан и учинковит начина. Филон је извршио пресудан утицај на хришћанску егзегезу,²⁷⁶ нарочито у примени алегоријске методе, што је давно примећено.²⁷⁷ На њега су се непосредно ослонили Климент Александријски и Ориген.

²⁷⁶ Опширније видети Р. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (ATA), Münster 1908.

²⁷⁷ Фотије Цариградски, *Bibliotheca*, codd. 105 (PG 103), 372-373.

3. Хришћанска алегореза

Црква је са јелинским светом дошла у додир у самом настајању. Већ од четрдесетих година, јелински елементи били су све заступљенији у раним хришћанским заједницама. Почетак мисије апостола Павла убрзавао је и појачавао тај процес. Новосавезни и каснији хришћански писци су Стари Савез доживљавали као сопствено Писмо, које је најавило Христа као Месију. Писмо је била незаобилазна ставка сваког богословског промишљања. Павле за њега изричито каже: *Све је Писмо бојонадахнуто* (θεόπνευστος) *и корисно за поуку* (2Тим 3 16: уп. 1Кор 10 11). Богонадахнутим су га сматрали и тадашњи рабини са којима су хришћани често водили теолошке спорове. У средишту спора је било христолошко сагледавање Писма, што по себи није било очигледно. За хришћанске богослове сагледавање старосавезне повести није могло остати само на њеном дословном изразу. Старосавезна пророштва и друге старосавезне реалије ваљало је протумачити у христолошком кључу, и актуализовати их унутар новог хоризонта вере. У Лукином еванђељу се каже да је Христос, разјашњавајући Писмо ученицима на путу за Емаус, указао на оно *што је у свим Писмима о њему најисано* (24 27). Дословни искази нису били довољни, стога се морало изнаћи дубље значење. Таква пречитавања, по природи ствари, отворила су могућност алегоријском тумачењу.

3. 1. Нови Савез

У новосавезним списима могу се наћи карактеристични примери такве егзегезе у корпусу павловских посланица. Најупечатљиви је пример у Гал 4 24, где се уједно и користи појам ἀλληγορούμενα. У овом одељку апостол Павле пише: *Кажите ми, ви који хоћете њод законом да будете, зар не слушате закон? Јер је најисано да Авраам два сина имаде, једнога од родиње а једнога од слободне. Али онај од родиње, њо штелу се роди: а овај од слободне, њо обећању. А што је речено са дружим значењем [у алегоријском смислу – ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα]: јер су оне два Завеџа, један од ѿре Синаја, који рађа за родоване, а што је Αἰαρά. Јер Αἰαρά је ѿра Синај у Арадији, и*

ἰредσταιβλα (συστοιχεῖ)²⁷⁸ садашњи Јерусалим, а он робује са децом својом; А ἰорњи Јерусалим слободан је, и мајка је свима нама (Гал 4 21-26). Авраамове жене, Агара и Сара, представљају два Завета (Савеза) у алегоријском смислу (ἀτινά ἐστιν ἀλληγοροῦμενα). Павле на основу Писма темељи своју богословску аргументацију. Међутим, Писмо у свом непосредном изразу не говори експлицитно о томе да су Агара и Сара праобрази двају Савеза. Павле, тако, Агару повезује са Синајем који је у Арабији, односно склапањем Савеза на Синају, који је важио међу Јеврејима, како сâм каже, „садашњем Јерусалиму“. Служење Закону је робовање, иако су Израилци „деца Савеза“ склопљеног на Синају.²⁷⁹ Њихово ропство се огледа у томе што, ма колико се држали Закона, тиме не могу ући у потпуну заједницу са Богом, која се доживљава у искуству Духа Светог и слободе која се остварује у Христу.²⁸⁰ Праобраз тога Савеза, то јест „горњег Јерусалима“ јесте Сара. Павле сагледава историјске стварности као праобразе више (шире) стварности.

Други, пример продубљеног сагледавања старосавезних приповести налази се у 1Кор 10 1-11. Павле се осврће на догађаје у пустињи приликом изласка Израилаца из Египта: *А нећу да не знаише, браћо, да оци наши сви њод облаком бејаху, и сви кроз море њрођоше, и сви се у Мојсија крстишише у облаку и мору; и сви истио јело духовно једоше; и сви истио њише духовно њише; јер њијаху од духовне сѡиене која их је следила, а сѡиена беше Христѡс. Али већина од њих не беше њо Божијој вољи, јер беху њобдијени у њустѡињи. А ово беше њпримери (τѡποι) нама, да не желимо зло као шѡио они желеше (1Кор 10 1-6).* У кратким цртама Павле алудира на догађаје из пустиње. Тиме хоће да укаже заједници да поседовање дарова не мора да значи неупитно остајање у благодати Божијој. Пролазак Израилаца са Мојсијем кроз море и облак који их је стално пратио, доводи у везу са крштењем. Духовно јело јесте ма̀на, јер ју је Бога на натприродан начин давао. Духовно пиће које је у изворном смислу била вода, која је потекла из стене (уп. Изл 17 6; Бр 20 8-11), Павле тумачи на алегоријски начин. Можда је апостол,

²⁷⁸ Глагол συστοιχεῖω може да значи: одговарати, означавати, представљати. Посебно се употребљавао у војничком речнику са значењем постројити. Углавном се користио за предмете или појаве које имају одређену сродност, или су по нечем сличне.

²⁷⁹ Уп. А. Cole, *Pavlova poslanica Galaćanima* (DV), Novi Sad 1986, 119.

²⁸⁰ Уп. П. Драгутиновић, *Увог у Нови Заветѡ*, Београд 2010, 81-82.

по мишљењу неких егзегета, имао на уму и нека јеврејска предања, према којима се стена кретала све време пута.²⁸¹ У сваком случају, за Павла је стена Христос. У том значењском смислу имао је упориште у Писму, где се Јахве на неким местима пореди са стеном (Пнз 32 15; Пс 18 2).

Као пример апостол Павле наводи старосавезни текст да би га актуализовао у конкретној животној ситуацији. Стари Израилци треба да послуже као пример (τυλικῶς) Божијег деловања, које постаје оквир промишљања и живота раних хришћана. Посебно је карактеристично то што се у овом случају алегоријско тумачење повезује са типским обрасцем. На два места у овом одељку помињу се речи τῆλοι и τυλικῶς, и у оба случаја се преводe као пример, узор, образац и сл. Међутим, овде је, као и у Гал 4 21-26, карактеристично то што се алегореза историзује и типологизује. То ће се касније суштински одразити на хришћанску примену алегоријског метода. Апостол полази од тога да Писмо износи реалне догађаје. Сара и Агара су стварне и историјске Аврамове жене. Догађаји у пустињи о којима говори Писмо су историјске реалности.

Основна претпоставка за алегоријско тумачење састоји се у томе што, према библијском схватању, видљива, земаљска стварност није коначан израз постојања. Изнад људске постоји божанска стварност, која је неупоредиво узвишенија и човеку недокучива у овоземаљским оквирима. У Посланици Јеврејима писац говори о *йраслицы* (ὑποδείγματι) и *сени* (σκιά) *небеских стварности* (8 5). Видива стварност је нешто као у *оїлегалу* и *заїонейки* наспрам *лица у лице* (1Кор 13 12: уп. 2Кор 12 2-4). Божанска стварност је присутна у Писму преко којег Бог општи са човеком. Међутим, та стварност није сасвим видива у слову Писма. У самом се Писму каже како је оно књига исписана *сїоља* и *изнуїра* (Јез 2 9; Отк 5 1). Иза слова Писма треба увидети дубљу, духовну димензију – Духа (2Кор 3 6). Иначе, новосавезни писци, нарочито еванђелисти, често говоре у сликама, не само када указују на вишу стварност, него се таквим језиком користе у многим параболома и другим стилским фигурама када описују ствари из конкретног живота. То су нпр. приче о сејачу и семену (Мт 13 1-9; Мк 4 1-9; Лк 8 4-8), пшеници и кукољу (Мт 13 24-30), о злим виноградарима (Мт 21 33-46; Мк 12 1-12; Лк 20 9-19) итд. Одлика оваквих

²⁸¹ Уп. L. Morris, *Prva Korinćanima* (DV), Novi Sad 1984, 133.

приповести јесте у томе да се у њима једно говори, а истовремено се мисли на друго.

3. 2. Постапостолски период

Истоветан проблем са којим се сусрео нешто раније Филон, наследили су црквени писци и теолози који су потицали из јелинског културног и мисаоног миљеа. Како тумачити библијске текстове у којима се на сликовно-митском језику описују старосавезне теофаније и, уопште, присуство Бога у Израилу.²⁸² Алгоритмска егзегеза је примењивана тамо где се дословно тумачење библијских текстова чинило бесмисленим у смислу да излази из оквира прихваћених Истина вере. Хришћанска егзегеза је из грчке философске терминологије, која се такође бавила проблемом антропоморфизама, преузела појам и начело „богодоличног“ (θεοπρελής).²⁸³ О Богу се не може говорити и размишљати кроз баналне сликовне представе. С друге стране, хришћански теолози су полазили од претоставке да је блага вест Писма упућена сваком народу и култури, а то је значило да се вера у библијског Бога може изразити језиком дотичне (јелинске) културе.

Алегореза је поготово при читању старосавезних списа служила за посадашњење историје спасења.²⁸⁴ То се јасно може видети у *Варнавиној њосланици*, ранохришћанском спису који је настао у периоду између 70. и 130. године, вероватно у Александрији.²⁸⁵ Теолошки концепт списа је такав да је један од његових носећих стубова алгоритмско тумачење Старог Савеза. Мојсијев Закон није правилно прихваћен од стране тадашњих Јевреја, и тек се сада испуњава у заједници коју је установио Исус Христос. Правила која су давана Израилу не треба схватати на дослован начин, него духовно. Мојсијеву одредбу да

²⁸² Уп. Ch. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, у: J. van Oort / U. Wickert (пп), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 163.

²⁸³ L. Lies, *Die 'Gotteswürdige' Schriftauslegung nach Origenes*, у: G. Dorival/A. Le Boulluec (пп), *Origeniana sexta. Origene et la Bible (BETL 118)*, Leuven 1995, 365-372.

²⁸⁴ Уп. B. Studer, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift: Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung*, REAug 42 (1996) 71-95.

²⁸⁵ Уп. Т. Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature I*, Zagreb 1976, 130.

се не једе месо од свиње, орла, сокола или рибе која нема на себи крљушт, писац тумачи алегоријски. Свиње су заправо људи који се понашају као свиње, соколови и јастребови су исто људи који грабе туђе, а наведене рибе су неваљали и нечастиви људи који су због животног стила – слично наведеним рибама – већ осуђени на смрт.²⁸⁶ Прописе о јелу треба схватити у пренесеном смислу: „Тако је, дакле, Мојсије, добивши три прописа о јелима, изразио то духовно, но они су то, сходно телесној похоти, узели као [да је реч] о јелима“.²⁸⁷ Јевреји су грешили у томе што су заповести поштовали у дословном смислу, уместо духовно. Изразит пример алегоријског тумачења може се видети приликом тумачења триста осамнаест Араамових слуга:

Јер се каже: *И обреза Авраам из дома своја осамнаест и њири сјојине људи*. А које је то познање које му је [тима] дато? Ево, научите га: Речено је најпре „осамнаест“, па после тога додато „триста“. Из броја „осамнаест“: I је *десет* (δέκα); H је *осам* (ὀκτώ) – имаш име ИСУС (ΙΗΣΟΥΣ). А зато што ће крст у виду T имати благодат, додат је и „триста“ (T = τριακόσια). Према томе, са она два слова (IH) показује Исуса, са овим једним словом (T) – крст [његов].²⁸⁸

Писац симболички тумачи значење бројева на основу њихове бројчане вредности. Бројевима су, на сличан начин, придавали мистичко значење поједини унутарјудејски кругови, што је касније настављено у кабали. У јелинском свету, бројевима су се посебно занимали питагорејци. Без обзира на овако изразит алегоријски захват, писац не ставља под знак питања историјску стварност о којој говори текст.

Поред тога што се алегоријски тумаче историјске стварности у Старом Савезу, алегореза је у *Посланици* јако типологизована. Многе старосавезне стварности су само праобрази Христа. То се односи и на ритуалне прописе:

А шта мислите чији је праобраз (τύπων) оно што је заповеђено Израилу: да принесу [на жртву] јуницу (βάλαυιν) људи који су пуни грехова, и да је закољу и спале, и тада да деца узму пепео и саспу у судове и ставе црвену вуну на једно дрво – гле, опет слика крста и црвена вуна – и узму исоп и тако да деца кропе народ једног по једног, да се очишћују од грехова? Разумете ли како вам у простоти говори [Господ]. То теле (μόσχος) је Исус,

²⁸⁶ Варнавина йосланица, 10, 1-5 (прев. А. Јевтић).

²⁸⁷ Варнавина йосланица, 10, 9.

²⁸⁸ Варнавина йосланица, 9, 8.

а грешни људи који приносе [на жртву], то су они који су њега привели на смрт. Потом, нису [то] више људи, није [то] више слава грешника, [него] деца су која покропљавају – то су они који су нама благовестили опроштење грехова и очишћење срца, којима је [Господ] дао власт Еванђеља, који су Дванаесторица [Апостола], за сведочанство племена – јер је дванаест племена Израилових – да проповедају [радосну вест].²⁸⁹

Читав одељак, у херменеутичком смислу, представља типологизовану алегорезу. То значи да се старосавезне стварности, у овом случају ритуални прописи, тумаче у пренесеном значењу. Они су праобрази будуће реалности која се остварила у Исусу Христу. Према класичној дефиницији, типологија је богословско-егзегетско сагледавање старосавезних личности, догађаја, радњи и установа као праобраза који антиципирају Христа и његово дело спасења.²⁹⁰ Старосавезни τύποι су историјска најава Христовог доласка и будућег спасења. У Варнавиној посланици таква богословско-херменеутичка перспектива снажно је наглашена, стога су многе старосавезне стварности протумачене у алегоријском смислу. Међутим, запажа се да писац не користи сâм израз ἀλληγορία или деривате те речи. Он то изражава речима да је Мојсије духовно рекао (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν), и тиме легитимише такав приступ Писму. Смисао његовог тумачења јесте да проникне у намеру писца свештеног текста – Мојсија, јер се она не види у дословном изразу.

У постапостолском периоду код осталих писаца алегореза је спорадично практикована и у различитим контекстима. Углавном је као код Павла била уско повезана са типологијом, што је случај код Мелитона Сардског (око †180). Аристид²⁹¹ и Татијан Асирац²⁹² се полемички изражавају о примени алегорезе приликом тумачења јелинских митова. Иначе, сâм појам ἀλληγορία се среће само код њих двојице. Маркион и његове присталице су енергично одбаћивали алегоријско и типолошко тумачење Писма.²⁹³ Насупрот њима, гностици

²⁸⁹ Варнавина њосланица, 8, 1-3.

²⁹⁰ Видети исцрпну анализу и дефиницију код L. Goppelt, *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1966.

²⁹¹ Уп. *Apologia* 13, 7.

²⁹² Уп. *Oratio* 21.

²⁹³ Ориген, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaеum* 15, 3 (PG 13), 1261. Уп. A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt, ³1996 (¹1921).

су практиковали алегорезу у врло слободном виду, делом се ослањајући на Филона.²⁹⁴ Ту су се поготово истицали Василид и Хераклион, чији алегоризирајући Коментар на Јована често наводи Ориген у свом *Коментарију на Јована*. Јустин Философ²⁹⁵ (око 100-165) и Иринеј Лионски (око 135-202) у неким ситуацијама нагињали су алегорези. Додуше, нису били тумачи Писма у класичном смислу, па су ти захвати врло ограничени. Иринеј, расправљајући о васкрсењу тела, наводи као пример Јаирову кћер (Мк 5 22сс) и сина удовице (Лк 1 12-16), и инсистира на ставу да су они васкрсли у сопственим телима. Помиње и Лазарево васкрснуће као реалан догађај, али потом констатује да то „беше символ сваког човека, повезаног са грехом“.²⁹⁶ Овај Иринејев егзегетски захват представља врло редуковани вид алегорезе.

Алегоријско разумевање Писма сусрећемо и код Тертулијана. У сучељавању са Маркионом и валентинијанским гностицима наглашавао је да Писма „садрже алегоријски домострој (*allegorica dispositio*)“.²⁹⁷ Истицао је да Стари Савез треба разумевати у продубљеном смислу, управо из разлога што га је Маркион одбацивао. Да би појачао свој став, тврди да је и апостол Павле „закон схватио алегоријски“.²⁹⁸ На једном месту, сучељавајући се са Јеврејима – у контексту цара Давида – помиње „алегоријско оружје (*arma allegorica*)“.²⁹⁹ Алегоријско оружје се морало примењивати и у споровима са Јеврејима када се радило о разумевању Старог Савеза. Павлово тумачење Саре и Агаре као типова два Савеза Тертулијан назива *allegoriae sacramentum*, тврдећи да је апостол „због тога Галате поучио да историју о два Авраамова сина схвате у алегоријском смислу“.³⁰⁰ Тертулијанова алегореза се креће у оквирима ранохришћанског тумачења Писма које у Старом Савезу види најаву Новог.

Алегорезу је практиковао Иполит Римски (око 170-235) у *Коментарију на Данила*. Приповест о Сусани тумачи алегоријски: „Сусана је праобраз Цркве (προετυλοῦτο εἰς τὴν Ἐκκλησίαν), а Јоаким, њен муж, Христа; а врт је збор [глас] светих, који су

²⁹⁴ Уп. Климент Александријски, *Excerpta ex Theodoto* 56, 5; 62, 2.

²⁹⁵ Уп. *Apologia* 1, 32.

²⁹⁶ *Contra Haereses* 5, 13, 1; уп. 5, 9, 4.

²⁹⁷ *Adversus Valentinianos* 1 (CSEL 47, Kroymann, 177).

²⁹⁸ *Adversus Marcionem* V, 7 (CSFL 47, Kroymann, 595).

²⁹⁹ *Adversus Iudaeos* 8 (PL 2), 621C.

³⁰⁰ *Adversus Marcionem* V, 18 (CSFL 47, Kroymann, 639).

посађени као плодносно дрвеће у Цркви. А Вавилон је свет (κόσμος); два старца су представљена као праслика (τύπον) двају народа који кују заверу против Цркве (τῶν ἐπιβουλευόντων τῆ Ἐκκλησίᾳ) – један је народ обрезаних, а други су незнабошци. Наиме, речи *деху йосйављени као владари над народом и судије* значе да они у овом свету користе ауторитет и власт, судећи неправедно праведнима³⁰¹. Опис двојице старца који се разилазе Иполит тумачи у пренесеном смислу, видећи у њима два народа: „*И када изађоше, раздвојише се један од другої.* То што су се разишли један од другога у време вечере [обеда], значи да Јевреји и незнабожци у питањима око хране (βρώμασι τοῖς ἐπιχειοῖς) нису сагласни, али да су истомишљеници у ово-светским стварима, те се могу сретати“³⁰². Иполитова алегореза је изразито типологизована. Догађаји описани у приповести су стварни, али они истовремено предображавају једну дубљу реалност. Идејни образац према којем је Стари Савез сена и праобраз Новог, код њега је протумачен алегоријски: Сусана је Црква, Јоаким – Христос, Вавилон – свет. Поготово је упечатљиво претумачивање двојице старешина, који представљају два народа – Јевреје и незнабошце.

Догађај у којем се Сусана купа и тражи уље од девојака, такође је протумачен алегоријски. Таквим тумачењем Иполит актуализује библијски текст, указујући на његову примарну улогу у животу верујућих: „*И она рече девојкама: донесиће ми уље.* Јер вера и љубав припремају уље и маст за оне који се купају. А шта би друго ове масти биле до заповести пресветога Логоса? Шта је уље ако не моћ Духа Светог, којом су верујући помазани као уљем после купања? Све ове ствари су симболично представљене у блаженој Сусани ради наше користи, пошто ми, који сада верујемо у Бога, можда не сматрамо ствари које се данас збивају у Цркви чудесним, али верујемо да су оне биле изображене у симболима од стране древних патријараха, као што Апостол каже: *Ове ствари су се десиле њима за йример, а најисане су ради йоучавања нас, којима долази свршећак светиа* (1Кор 10 11)³⁰³. Иполитова алегореза представља класичан пример како се један живописни старосавезни наратив значењски трансформише и уклапа у хришћанско

³⁰¹ *Fragmenta in Daniele* V, 7 (PG 10), 689-692.

³⁰² *Fragmenta in Daniele* V, 13 (PG 10), 692.

³⁰³ *Fragmenta in Daniele* V, 18 (PG 10), 692-693.

Вјерују. Иполит тако оживљава текст у сопственом контексту, што и јесте једна од основних одлика примене алегорезе.

Како је хришћанска теологија све више ступала на интелектуалну сцену тадашњег јелинског света, појавила се потреба да се утемељи и образложи херменеутички приступ Писму. Постављало се питање како многе библијске приповести у којима има разноврсних антропоморфних представа Бога, тумачити у интелектуалним круговима. Пошто је алегоријска метода била заступљена међу јелинским мислиоцима, она се све више наметала и хришћанским тумачима Писма. У доброј мери пут су им већ раскрчили Аристовул и Филон. Велики настављачи њиховог егзегетског наслеђа били су још двојица александринаца – Климент и Ориген. Обојица теолога била су добро упозната са јелинском философском традицијом, а и сами су у великој мери били под њеним утицајем. Заправо, они су били први велики хришћански мислиоци чије су базичне форме мишљења биле јелинске. Поред тога што су радо прибегавали алегорези, обојица су покушавали да алегоријску методу херменеутички утемеље.

3. 3. Климент Александријски

Климент (око 150-215) је био хришћански гностик који је, слично Филону, припадао високом јелинском интелектуалном миљеу. На основу његових списа јасно је да је реч о изразито образованом и умном човеку. Као човек високог образовања, припадао је једном религијском покрету који се још није био етаблирао у вишим философским круговима, нити је изградио рационалну визију сопствене вере у оној мери у којој се то очекивало у таквим круговима. То је вероватно био један од важних разлога да се позабави питањем вере и разума. Климентова склоност алегорези условљена је његовим епистемолошким претпоставкама. У неким елементима су се његова онтологија и епистемологија заснивале на јелинским идејним поставкама. Стварност је наглашено подељена на духовну и телесну (физичку). То је преузео из платонизма и питагорејства, где је прављена јасна разлика између умног и чулног. Према том схватању, постоји $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ између два света, $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ и $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\sigma\theta\eta\rho\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$, где је $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$

νοητός архетипска стварност (τὸ μὲν ἀρχέτυπον), а κόσμος αἰσθητός је икона онога што се назива узором (τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος).³⁰⁴ Узвишени, умни свет далеко надилази физички, у којем је у сеновитим видовима присутан. Бог је изнад сваке физичке стварности и унутар-светских дешавања.

Климент јасно наглашава апофатички моменат у теологији. Бог се не може спознати онаквим какав јесте по себи (ὡς ἔχει), већ само по ономе што му припада (ἀπο τῶν οἰκειῶν).³⁰⁵ Такво схватање епистемолошки образлаже: „Бог је безграничан и бесконачан, али не у смислу како нам се чини да га ми не можемо обухватити својом мишљу, него у смислу да Бог не подлеже мерењу и ограничавању, и да у његовој суштини не постоје границе. Нема у њему облика, те га никако не можемо именовати“.³⁰⁶ Говор о Богу је само људски. То је покушај да се из појмљивог, и чулима опажајног света, говори о нечему што превазилази овоземаљске категорије:

Помоћу прекрасних речи, које потврђују нашу побожност, покушавамо да изнесемо називе којима се исцрпљује и јасно одражава наша мисао о њему... Ниједан од тих назива, узет појединачно, не пружа појам о Богу; сви заједно, пак, говоре о њему као о Сведржителу. Ствари се познају по њиховим сопственим природама или међусобним односима. На Бога се ово не може применити. Не можемо га описати помоћу доказа, јер су они засновани на предпостојећим начелима и појмовима, а немогуће је дочарати било шта раније од нестворене суштине.³⁰⁷

По својој природи Бог је несазнатив, недокучив човековом мишљењу и језику. Ово подразумева схватање трансцендентне стварности Бога као онога што је изнад сваке мисли и говора о њему.³⁰⁸ Бог се, чак, не може ни именом изразити. Божија имена су само тачке ослонца нашег ума, кроз које се он може представити. Међутим, Бог је у свету присутан и спознатљив кроз Логоса. Иако сâм Бог није сводив у временско-просторне облике, то не значи да не постоји епистемолошка веза између двају

³⁰⁴ *De libris Stromatum* 5, (XIV) 99, 4.

³⁰⁵ Th. F. Torrance, *The Hermeneutics of Clement of Alexandria*, у: Th. F. Torrance, *Divine Meaning – Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh 1995, 144.

³⁰⁶ *De libris Stromatum* 5, (XII) 81, 6.

³⁰⁷ *De libris Stromatum* 5, (XII) 82, 2.

³⁰⁸ *De libris Stromatum* 5, (X) 65, 2; (XI) 71, 5; (XII) 78, 1f.

светова.³⁰⁹ У Логосу се Бог спознаје, поготово његовим оваплоћењем.³¹⁰ У личности Исуса Христа је остварена нераскидива веза између Бога и човека. Писмо управо говори о оваплоћеном божанском Логосу и представља његово ‘видљиво обличје’.

Онтолошка подељеност стварности подразумева и различите епистемолошке аспекте – спознају унутар чулнога света и вишу духовну спознају. Философска и научна спознаја је усмерена на чулни свет, због тога је недовољна за истински гносис (γνώσις).³¹¹ С друге стране, библијско-хришћанска мудрост потиче од Бога, који је извор свега постојања, а тиме и знања. Будући да је Бог извор свега, а да је истовремено изнад могућности људске спознаје, у њему и треба тражити епистемолошко упориште, што је могуће само кроз веру. Основ спознаје, у антрополошком смислу, јесте вера (πίστις), јер човек у вери стиче моћ расуђивања (κρίσιν εὐλογον τὴν πίστιν κекτημένος).³¹² Веру човек стиче, али и добија као божанску силу која произлази из снаге саме истине (ἰσχύς οὐσα τῆς ἀληθείας).³¹³ То је Божија благодат (χάρις),³¹⁴ која се посредује преко Исуса Христа. Климент полази од тога да је истина у божанском Логосу: „Ко је поверовао Логосу, зна истините ствари, јер Логос је истина (ἀλήθεια γὰρ ὁ λόγος)“.³¹⁵ Вера није тек ствар непромишљеног уверења, као извора утехе или некакав емотивно-иррационални доживљај стварности у којој се човек неупитно покорава религијском ауторитету.

Усмереност у вери ка Богу не значи одустајање од разума. Вера је основ сваког знања,³¹⁶ јер πίστις је ослањање ума на оно што јесте – Бога. Однос вере и знања није однос ирационалног и рационалног, него је вера у самој основи спознајног чина. Вера је, према Климентовом схватању, предконцепција ума, његово слободовољно и изворно усмерење „слободно предуверење одобрено побожношћу (πρόληψις ἐκούσιος)“.³¹⁷ У својим

³⁰⁹ Уп. *Protrepticus* IV 49, 2; IX 88, 3; XII 120, 4; *De libris Stromatum* 1, (I) 14, 1; 2 (VIII) 38, 5; 5, (XIV) 93, 4; 6, (VII) 58, 3; *Excerpta ex Theodoto* 14, 1; 18; 2.

³¹⁰ *De libris Stromatum* 2, (XVI) 72, 4; 77, 4; 4, (XXV) 156, 1f; 5, (X) 65, 2; (XI) 71, 5; (XII) 78, 1f; 81, 5f.

³¹¹ Уп. *De libris Stromatum* 6, (VII) 56, 2.

³¹² *De libris Stromatum* 1, (I) 8, 2f; 2 (IV) 12, 1; 15, 5; 7, (XVI) 95, 5.

³¹³ *De libris Stromatum* 2, (IX) 48, 4.

³¹⁴ *De libris Stromatum* 1, (VI) 38, 5; 7 (X) 55, 3.

³¹⁵ *De libris Stromatum* 2, (IV) 12, 1.

³¹⁶ *De libris Stromatum* 2, (IV) 12-14; (VI) 31, 3.

³¹⁷ *De libris Stromatum* 2, (II) 8, 4.

промишљањима односа знања и вере, Климент залази до сáме епистемолошке сржи смисла вере: „Без [умног] предусмерења онога што тражимо, не можемо признати да смо у пронађе-ном нашли тражено“.³¹⁸ Вера није само критеријум и водиља знања, него и покретач: „У почетку сваког дела лежи слободан избор; стога се може закључити да је вера његов почетак, то јест основа сваког трезвеног и разумног избора“.³¹⁹ Ношен вером, разум крчи пут кроз оно што је двосмислено и спорно како би човек могао да схвати шта стварно јесте. Од вере креће непосредно поимање највише стварности или првих начела (τὰ πρῶτα, αἱ ἀρχαί), која су недоказива, него се прихватају као основни постулати, али и расуђивање унутар створеног света. У основи се научно сазнање не разликује од вере, већ је оно вера у својој разумској повезаности са стварношћу на коју се ослања.³²⁰ Виша стварност, која измиче чулима и разумском промишљању на основу чулних опажаја, без вере би била ван домашаја. Посредовањем Логоса та стварност се отвара човеку, а Писмо је један од основних путева који воде тој стварности. Разумевање Писма такође претпоставља веру: „Ако не верујете, нећете ни разумети (ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνήτε)“.³²¹ Климент се у таквим ситуацијама позивао на библијски текст (Ис 7 9^{LXX}). Средиште таквих размишљања чини један важан теолошко-херменеутички принцип. Наиме, уколико би било могуће божанске истине саопштити у дословном тексту, сама вера би тада била укинута, јер је објекат вере недокучиви Бог, чије присуство у свету није очигледно и простом љуском разуму непосредно докучиво.

Климентове епистемолошке претпоставке одразиле су се на његово разумевање Библије и теологије уопште. Сам Бог поучава кроз Писма (ἐγγράφως),³²² стога Свете списе треба истраживати и над њима темељно промишљати. Светописамски текстови се не могу читати као обично штиво. Библија је божанског порекла и служи човеку за спасење. Писмо има вишеструк значај, и у првој инстанци га треба разјашњавати у његовом дословном изразу: „Макар треба расветлити шта приповести понајпре по-

³¹⁸ *De libris Stromatum* 2, (IV) 16, 3 – 17, 1.

³¹⁹ *De libris Stromatum* 2, (II) 9, 2.

³²⁰ *De libris Stromatum* 2, (IV) 13-17; (IX) 45, 6.

³²¹ *De libris Stromatum* 1, (I) 8, 2; 2 (XXIX) 8, 2; (IV) 17, 4.

³²² *De libris Stromatum* 5, (I) 5, 4.

казују и због чега их је Господ употребио³²³. Дословни смисао је за многе једини, и он је свима доступан.³²⁴ Већина библијских догађаја морају се тако схватати. Међутим, за достизање гноси-са потребно је дубље разумевање текста, што у основи значи да истраживање не треба бити усредсређено на речи (λέξεις), него на саме ствари (πράγματα)³²⁵ које се називу иза њих:

Из више разлога Писмо прикрива сопствени смисао. Пре свега, ради тога да бисмо ми ревностно и увек прилежно у његовим речима тражили спасење. Потом, зато што није сваком доступ-но да разуме Писмо, да не бисмо нашкодили себи и погрешно разумели оно што је откривено Духом Светим ради спасења. Због тога је за изабране људе и за оне који вером долазе до са-знања (ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν) одређено да чувају свете тајне про-роштва и прикрију их кроз приче (παραβολαίς). Јер је карактер Писма параболан (παραβολικός γὰρ ὁ χαρακτήρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν), зато што је Господ, иако не припада овом свету, у њега дошао као човек. Дошао је заогрнут пуноћом врлина да би ово-земног човека кроз сазнање уздигао ка духовном и стварном. То је смисао метафора (μεταφορικῆ) у Писму. Стога он употре-бљава и Писмо у пренесеном смислу, јер је то суштина парабо-ла (παραβολή). Оне [параболе] су говор [стилске фигуре] о не-чему што није замишљено, него што му је слично, а основни је предмет [говора], или, како неки кажу: то је такво изражавање које предочава оно основно преко другачијег израза.³²⁶

Климент наглашава да „Писмо има сакривени смисао – ἐκκρύπτουσι τὸν νοῦν αἱ γραφαί“. То се, пре свега, огледа у ње-говом параболаном и метафоричком карактеру. Циљ читања Писма јесте спознаја Бога. Пошто се божанске тајне не исцр-пљују у самом тексту, потребно је ‘прећи преко слова’. Стога је важно правити разлику између тела Писма, израза и речи (τὸ σῶμα τῶν γραφῶν, τὰς λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα), и мисли и ствари које те речи откривају (τὰς διανοίας καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ὀνομάτων δηλούμενα).³²⁷ Будући да се у самим речима не налази пуноћа истине, нужно је увидети њихов метафорички и параболански

³²³ *Quis Dives Salvetur* 27, 1.

³²⁴ *De libris Stromatum* 1, (IX) 43–45; (XXVIII) 176–179; 5, (VI) 32–34; 6, (XV) 124–132.

³²⁵ *De libris Stromatum* 2, (I) 3, 2: „По моме мишљењу, сваки поборник исти-не треба да настоји на што тачнијем и пажљивијем изражавању својих ми-сли, а мање рачуна да води о бирању речи и о стилу којим ће говорити“.

³²⁶ *De libris Stromatum* 6, (XV) 126, 1–4.

³²⁷ Th. F. Torrance, *The Hermeneutics of Clement of Alexandria*, 164.

карактер, који је у основи теолошко-религијског дискурса. Језик не може описати Бога, јер Бог остаје неописив и увијен у загонетку, већ он означава Бога или нас знацима и симболима упућује на знање о Богу. Стога Климент прави разлику између речи и ствари (ὀνόματα и πράγματα), знакова и означених ствари (σημεῖα и τὰ σημαίνόμενα), појмова (νοήματα) и предмета (πράγματα, ὑλοκείμενα).³²⁸ Све су то претпоставке за алегоричко тумачење Писма.

Климент нема неких већих светописамских одељака на којима примењује алегоријско тумачење. На једном месту, слично Аристовулу којег у тексту непосредно помиње, појашњава силазак Бога у виду огња на Синај:

Како Јелини, пак, не могу да верују у Божије јављање на Синају, када је сишао огањ, који није ништа сажегао од онога што расте на гори, и глас труба који се разлегао без видивог свирала? Ето тако Божији силазак на гору, о којем се овде говори, јесте видиво знамење божанских сила, које прожимају читав свет и најављују „недостижну светлост“. То је смисао библијских алегорија (γραφήν ἀλληγορία).³²⁹

Занимљиво је да он овај текст назива библијска алегорија, хотећи да каже да га треба схватити у пренесеном смислу. Такође, Мојсијево успињање да види Бога појашњава у пренесеном значењу:

Када Писмо каже: *и уђе Мојсије у облак* *где је дио Бој*, те речи – за оне који су способни да схвате – значе да Бог не може бити видив телесним очима или изобразив човековим речима.³³⁰

Тиме он старосавезне наративе појашњава у једном строго теолошком смислу. Управо пре размишљања које смо навели, он говорио о Платоновом схватању Бога, наводећи његову мисао у којој се каже да „никакво казивање [о Богу], за разлику од других учења, није могуће“.³³¹ Из овог примера је очигледно колико је оваквим тумачењем Климент значењски усаглашавао наратив са философско-теолошким мишљењем.

Климент, као и већина античких аутора, сâм појам ἀλληγορίεῖν користи двозначно. С једне стране, под алегоријом

³²⁸ *Paidagogos* 2, (II) 24, 2; *De libris Stromatum* 1 (XXVIII) 177, 3; 2 (VII) 32, 1; 5 (XI) 71, 1f.

³²⁹ *De libris Stromatum* 6, (III) 32, 4.

³³⁰ *De libris Stromatum* 5, (XII) 78, 3.

³³¹ *Тимај*, 28с.

подразумева да је „нешто алегоријски означено“, а с друге, да се „нешто алегоријски тумачи“. ³³² Тако нпр. змија у Пост 3 је алегоријски означена као задовољство (ἡδονή). ³³³ На другим местима, по угледу на јелинске савременике, алегоријски је тумачио имена грчких богова и хероја. ³³⁴ Иначе, Климент – као и Филон – није правио јасну терминолошку разлику када је користио појмове као што су: ἀλληγοριεῖν, αἰνίγμα, σύμβολον, μεταφορά, αἰνίττεσθαι, παραβολή или τύπος. Слично Филону и другим античким мислиоцима, био је склон етимологији која је била у функцији алегоријског тумачења. ³³⁵ Тако он реч θεός изводи од θεΐσις (установљење, поредак) ³³⁶ или θεῖν (кретање). ³³⁷ Етимологијом се радо користи када говори о значењу имена јелинских богова. ³³⁸ Од библијских имена углавном је преузимао Филонова тумачења: тако је Αβραάμ – πατήρ μετέωρος (узвишени отац), ³³⁹ док Αβραάμ значи πατήρ ἐκλεκτός ἡχοῦς (изабрани отац звука), ³⁴⁰ Ἰσραήλ значи ὁρῶς θεόν (јављање Бога), ³⁴¹ Ἰακώβ – ἀσκητής (аскета), ³⁴² док Ρεβέκκα значи θεοῦ δόξα (слава Божија). ³⁴³

У контексту алегоријског тумачења, Климент је занимљивији из разлога што се озбиљно бавио неким начелним херменеутичким питањима, где закључује да текст треба тумачити у пренесеном смислу. У том контексту, врло проницљиво открива логику тражења смисла у тексту:

Зато Писма треба тачно испитивати (γραφεὶς ἀκριβῶς διερευνημένους), и с обзиром на то да она говоре у параболама, у речима треба наћи значење (ἀπὸ τῶν ὀνομάτων θηρᾶσθαι τὰς δόξας) које Свети Дух даје стварима и о којима учи, утичући на ум као што је утицао и на говор. То је неопходно да би речи изговорене са многим значењима биле објашњене нама после подвргавања одређеним питањима, и да би оно што је сакривено застором

³³² W. Bienert, *Allegorie und Anagoge bei Didymos dem Blinden*, 55.

³³³ *Protrepticus* XI 111, 1.

³³⁴ *De libris Stromatum* 5, (IX) 58, 6.

³³⁵ Уп. U. Treu, *Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandria*, StPatr IV (1961), 191-211.

³³⁶ *De libris Stromatum* 1, (XXIX) 182, 2.

³³⁷ *Protrepticus* II 26, 1.

³³⁸ Уп. *Protrepticus* V 64, 3-5; *De libris Stromatum* 1, (11) 106, 1.

³³⁹ *De libris Stromatum* 5, (I) 8, 5.

³⁴⁰ *De libris Stromatum* 5, (I) 8, 7.

³⁴¹ *Paidagogos* 1, (VII) 57, 2.

³⁴² *De libris Stromatum* 1, (V) 31, 4.

³⁴³ *De libris Stromatum* 4, (XXV) 161, 2.

могло постати видљиво и засијати (ἐκφαίνεται καὶ ἀναλάμψη),
када га неко тражи и сматра добрим.³⁴⁴

Иако је језик Писма често једноставан, ипак је он богат значењима. Чак и многе просте изреке могу имати свој дубљи смисао. Да би се дошло до одговарајућег значења потребно је темељно проучити текст, јер се кроз речи тражи значење. Климент у наведеном одломку закључује да се значење изводи из вишезначних речи тако што се подвргавају одређеним питањима. Читалац, заправо, поставља одређена питања тексту, односно третира га из своје теолошке перспективе и тако из њега изводи значење, које без таквих питања не би било видиво. Овом констатацијом Климент открива битну одлику алегорезе. Алегоријско тумачење подразумева перспективу из које се сагледава текст, и из њега се изводи значење које је условљено том перспективом.

Клименту је, такође, била блиска идеја да су писци своје мисли свесно заодевали у језичко рухо које се не може без напора разумети. Он сматра да је религијском језику потребна свест о сакралном, јер светиња не треба да је сваком доступна: „Може се, дакле, рећи да сви они који се труде да спознају Божанство – свеједно да ли су варвари или Јелини – настоје да [од неуких] прикрију основно учење, а да истину предоче у виду загонетки (αἰνίγμασι), симбола (συμβόλοις), алегорија (ἀλληγορίας), метафора (μεταφοραῖς) и мноштва сличних облика (τοιοῦτοισί τισι τρόποις παραδεδώκασι). Таква су била и пророчишта код Јелина, због чега је Аполон Питијски преименован у Лаксиас, то јест неодређени“.³⁴⁵ Извесно је да је делио мишљење својих античких савременика о потреби да се истина прикрива од простих (ἄμαθεῖς), који су је из неразборитости могли злоупотребити. Сличано начело Климент увиђа и у Писму: „Нити су пророци нити сâм Искупитељ божанске тајне проповедали тако да су оне за свакога лако разумљиве; они су пре говорили у параболама (παραβολαῖς)“.³⁴⁶ Религијски језик је говор наслуђивања.³⁴⁷ По природи ствари, да би се ра-

³⁴⁴ *Eclogae propheticae*, 32.1-3.

³⁴⁵ *De libris Stromatum* 5, (IV) 21, 4.

³⁴⁶ *De libris Stromatum* 6, (XV) 124, 6.

³⁴⁷ Он у том контексту говори о египатском начину писања, као шифрованом саопштавању скривених порука: „Постоје три врсте симболичког писма. Прва од њих подражава природни изглед предмета. Друга врста барата неким [условним] изгледом, док је трећа потпуно везана за алегорију

светлило скривено значење, нужна је нека врста „символичног тумачења – συμβολικῆς ἑρμηνείας“;³⁴⁸ или, како на другом месту помиње, „мистичко тумачење – μυστικῆ ἑρμηνεία“.³⁴⁹ У том контексту – слично Филону – говори како одежде великог свештеника симболизују видљиви (физички) космос. Све те спознаје и тумачења захтевају дубље увиде засноване на вери.

Разумевање Писма захтева уздизање људског ума: „Бог није из зависти сакрио од људи смисао снова и сновиђења, то јест обличја, него да би [људска] жудња, проничући у смисао тајновитог, усходила у проналажењу истине“.³⁵⁰ То је у основи значило да је за досезање истине потребан мисаони напор, аскетски подвиг. Иза опипљивих ствари нашег телесног постојања, а то се тиче и самог слова Писма, потребно је умно и аскетско вежбање (γυμνασία) да би се разлучило схватање божанске истине од створених и чулних бића, са којима је помешана у људском уму.³⁵¹ До скривеног значења долазе само они који практикују „гностичку“ дисциплину, љубав и созерцање, удружене с науком. Такав епистемолошки пут, када је у питању разумевање и тумачење Писма, нужно је претпостављао алегорезу.

3. 4. Ориген

Први велики хришћански тумач Писма био је Ориген (185-259). Нико пре није у тој мери и са таквим жаром изучавао Свете списе. За њега се говорило да је још у детињству, захваљујући оцу Леониду, научио Библију напамет.³⁵² У младости је

и познате феномене изражава у загонетном облику. Ако Египћанин жели да напише реч ‘Сунце’, он ће нацртати круг, ако жели да напише ‘Месец’, нацртаће полукруг. Описани начин прибегава аналогјама – час мења изглед предмета, час их подвргава разним обртима. Похвале својим царевима, изнесене у виду казивања о боговима, Египћани записују анаглифима. А, ево, примера треће врсте писма, која се може оквалификовати као језик наслућивања. Египћани сликају неке звезде у облику змија – због њихове кривудава путање. Они и Сунце пишу у облику бубе кукца, пошто мисле да кукац шест месеци проводи под земљом, а остало време живи на земљи“ (*De libris Stromatum* 5, [IV] 20, 3-5).

³⁴⁸ Уп. *De libris Stromatum* 4, (I) 3, 2.

³⁴⁹ *De libris Stromatum* 5, (VI) 37, 1.

³⁵⁰ *De libris Stromatum* 5, (IV) 24, 2.

³⁵¹ Th. F. Torrance, *The Hermeneutics of Clement of Alexandria*, 150.

³⁵² H. J. Vogt, „Origen of Alexandria“, HPE (Ch. Kannengiesser), 536.

стицајем околности избегао мученички венац. Стекао је велико образовање и још као млад постао учитељ катихетске школе. Поред основних дисциплина – првенствено егзегезе Писма – талентованијим ученицима држао је предавања из геометрије, аритметике и других наука, укључујући философске теорије, што посредно сведочи о ширини његовог духа. У том контексту наглашава да је „ученике уводио у дубље разумевање божанског Писма (εἰς τὴν τῶν θεῶν γραφῶν θεωρίαν)“.³⁵³ Ориген је први хришћанин који се непосредно умешао у водеће духовне струје свога времена, при чему је изазивао уважавање супротстављених јелинских савременика.³⁵⁴ Дуго је живео у културно богатој Александрији, тако да је имао могућности да се темељно бави духовним наукама. У граду је постојала чувена јелинска граматичка школа – Музеј (Μουσεῖον τῆς Ἀλεξανδρείας). Заједно са Плотином изучавао је философију код Амонија Сакаса. Као и већини духовних људи тога доба, био му је близак Платон, што се вишеструко одразило на његову теолошку мисао.

Поред хришћана, у Александрији је постојала и значајна јудејска заједница са богатим наслеђем. У њеним круговима је преведена Септуагинта. Међутим, већ у доба Оригена превод је све више био оспораван од стране самих Јевреја. Кључни разлог за то било је разилажење хришћанства и рабинског јеврејства, што се природно одразило на Оригена. Један од теолошких проблема, са којим се он ухватио у коштац, било је питање старосавезног текста, односно текстолошке и теолошке валидности Септуагинте. Како сâм наводи, прегледао је велики број доступних рукописа превода Седамдесеторице.³⁵⁵ У својим текстолошким истраживањима користио је остале преводе: Аквилу, Симаха и Теодотиона. Изгледа да је учио и јеврејски језик у жељи да истражи и њихове рукописе.³⁵⁶ Свакако, његов главни подухват на том пољу била је Хексапла, највеће текстолошко дело античког света. Чињеница да се толико занимао за светописамски текст, посредно сведочи о томе колико је Писмо у његовом дословном изразу сматрао важним. Ориген се у својим тумачењима много користио гра-

←
63-70

³⁵³ *Historia Ecclesiastica* VI, 18.

³⁵⁴ Уп. Н. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1956, 45f.

³⁵⁵ Уп. *Epistola ad Africanum* 3-4 (PG 11), 51-60.

³⁵⁶ Евсевије Кесаријски наводи да је: „жеља за изучавањем Писма подстакла Оригена да научи јеврејски језик и ускоро набави књиге написане тим писмом“ (*Historia Ecclesiastica* VI, 16).

матичким правилима тадашњег света. Поред дара за философију, био је и врстан филолог.³⁵⁷

У егзегетском смислу, у много чему је наставио да развија идеје Филона, а извесно је да је био и под утицајем Климента.³⁵⁸ Слично Клименту, пуноћу Писма види у Христовом оваплоћењу. Истинитост старосавезних пророштава огледа се у томе што су се испунила Христовим оваплоћењем: „Показаћу сасвим укратко Исусово Божанство служећи се пророчким речима о њему; уједно смо показали да су Писма у којима се о Исусу прорицало богонадахнута... Морамо истаћи да се тек Исусовим доласком открило божанско надахнуће пророчких речи и духовност Мојсијевог закона.“³⁵⁹ То је уједно и знак да је исти Дух надахнуо читаво Писмо: „У Цркви се јасно проповеда да је Дух Свети надахнуо сваког светог пророка и апостола појединачно и да у старосавезним људима није био један Дух, а други у онима који су надахнути после Христовог доласка.“³⁶⁰ Надахнутост (θεόπνευστος) целокупног Писма претпоставља и јединствен Божији план и циљ (σκοπός). Према Оригену, Христос је тај циљ.³⁶¹ Христос је, као преегзистентни божански Логос, био присутан већ у Старом Савезу,³⁶² који и јесте неки вид предоваплоћења Логоса, јер се сам Логос кроз њега најављује. Цело Писмо је, како Ориген каже, „јединствено и савршено тело Логоса“.³⁶³

Писмо је богонадахнут текст (θεόπνευστοι θεῖαι γραφαί), настао под дејством Духа Светог и у њему је присутан Логос Божији. Христово оваплоћење је аналогно Писму, што је иначе била једна од широко прихваћених херменеутичких претпоставки код хришћанских теолога. Ориген то сликовито појашњава: „Као што је он [приликом оваплоћења] био обавијен велом тела, тако је овде [у Писму] обавијен велом слова. Тако се слово може сматрати телом, док се духовни смисао који је унутра, доживљава као божанство“.³⁶⁴ Са Христовом људском

³⁵⁷ Опширније видети В. Neuschäfer, *Origenes als Philologe* (SBA 18/1-2), Basel 1987.

³⁵⁸ Уп. W. Bienert, *Allegorie und Anagoge bei Didymos dem Blinden*, 44.

³⁵⁹ *De Principiis* 4, 1, 6.

³⁶⁰ *De Principiis* (Προλοι), 4.

³⁶¹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 474.

³⁶² Уп, К. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (PTSt 28), Berlin 1986, 43-48.

³⁶³ *Homiliae in Jeremiam* (Φραϊ. 13).

³⁶⁴ *Homiliae in Leviticum* 1, 1 (GCS 6, 280).

природом поклапа се слово, док је његова божанска природа саобразна духовној димензији текста. Христова одећа су слова и речи Еванђеља. Кроз слова Писма делује Дух Свети, који омогућује читаоцу да поверује и појми Логоса Божијег. Духовни и пророчки смисао Писма обавијен је историјским збивањима. Логос је историјска збивања ускладио са тајнама које се кроз њих могу открити.³⁶⁵ Разумевање Писма – исто као доживљај Христа – могуће је само у вери, јер се само тако може схватити дубљи смисао. Као што се природа Христовог Божанства може разумети само вером, то исто важи и за Писмо, иза чијих се слова крије његова божанска димензија.

Божанско Писмо је прожето Духом и мудрошћу Божијом у свакој речи.³⁶⁶ Свако слово или реч имају скривено значење до којег не можемо допрети због сопствене слабости.³⁶⁷ Темељно изучавање Писма, чак и у смислу истраживања његових текстуалних варијанти, имало је за циљ изналажење узвишенијих Истина вере:

Писма су Духом Божијим написана и немају само онај смисао који је очигледан, већ и један други који је многим скривен. То што је забележено слика је дубљих тајни и знак божанске стварности.³⁶⁸

Читање историјских приповести треба да води до узвишених истина. То значи да, како сам Ориген каже „историјске приче користимо као водиље и тражимо трагове истине у слову текста“.³⁶⁹ Циљ егзегезе јесте проницање у дубље тајне и разумевање знакова који су образи божанске стварности. Ти језички знакови се схватају духовно. Стога је важно разликовати „чулно опаљљиво (αἰσθητόν) и једно спознатљиво умно и духовно (νοητόν καὶ πνευματικόν) Еванђеље“.³⁷⁰ Тражење дубљег смисла значи приступити алегоријском тумачењу и доћи до духовних садржаја, ослобођених сваке сликовитости.³⁷¹

³⁶⁵ Уп. *De Principiis* 4, 2, 9.

³⁶⁶ *Homiliae in Jeremiam* (Фраї. 1).

³⁶⁷ *De Principiis* 4, 1, 7: „Тако је и са божанством Писма које се протеже на читаву Библију. То остаје, мада по нашој слобости нисмо у стању у свакој речи допрети до скривеног сјаја учења садржаног у простом и презривом слову“.

³⁶⁸ *De Principiis* (Пролої), 8.

³⁶⁹ *Commentaria in Joannis* 20, 3, (PG 14), 576C.

³⁷⁰ *Commentaria in Joannis* 1, 8, 44-45.

³⁷¹ *Commentaria in Joannis* 1, 8, 46.

Ориген се с правом сматра најистакнутијим представником алегоријске методе. Из културолошке перспективе посматрано, мотив за таквим приступом било је то што је алегоре за била општеприхваћена егзегетска метода и у философским школама. То се на Оригена, као и на његове претходнике, морало одразити. Истовремено, он је био под јаким утицајем платоновске поделе (χωρισμός) између умственог и тварног света. Обе ставке је још неоплатонистички философ Порфирије – како преноси Евсевије – увидео и заједљиво прокоментарисао: „О материјалном свету и о Богу размишљао је као Јелин, али у јелинску философију је унео некакве митове (μύθοις), њој потпуно стране. Свагда је живео са Платоном, а читао је Нуменија, Кронија, Аполотана, Лонгина, Модерата, Никомана и писце који су познати међу питагорејцима. Користио је књиге стоика Хермона и Корунта, и упознавши се од њих са [алегоријским] тумачењем јелинских мистерија (μεταληπτικὸν τῶν παρ’ Ἑλληνιστῶν μυστηρίων γινούσ τερόπων), он настоји да их примени на јеврејске списе“.³⁷² Ориген је под јаким утицајем јелинске философске традиције покушавао да текстове из Писма схвати у пренесеном смислу, и да тако Библији да теолошки легитиметет. То се поготово види у расправи са Келсом, где он указује на то да библијски текст треба схватити у пренесеном смислу. Разлог томе је, између осталог, и то што Келс није само оспоравао садржај вере Јевреја и хришћана, него је и изричито порицао сваку духовну вредност њиховим Светим списима, сматрајући да они не садрже два нивоа значења, што значи да нису достојни или способни за алегоријско тумачење.³⁷³ Насупрот њему, Ориген показује да је још Мојсије заиста био образован аутор „који је увек износио пажљиво двојакост у изразима“.³⁷⁴ Правдајући библијску приповест о рају, пореди је са Платоновим објашњењем Ерота у *Гозди*:

Упоредимо то са речима које у Платоновомј *Гозди* изговара Сократ о Ероту, и које су стављене у уста Сократа који је важио за најпошованијег од свих. Овако гласи то место код Платона: ‘Када се, на име, родила Афродита, гостили су се богови, и међу осталима и Пор, син Метидин. А када су ручали, стиже да што испроси Пенија, јер је била гозба, и би на вратима. Пошто се

³⁷² *Historia Ecclesiastica* VI, 19, 8.

³⁷³ Уп. *Contra Celsum* 4, 50, 26-30. Видети још Н. J. Vogt, „Origen of Alexandria“, 548.

³⁷⁴ *Contra Celsum* 1, 18.

напио нектара – јер тада не беше вина – уђе Пор у врт Зевсов и онако пијан заспа. А Пенији паде на памет мисао да због свог сиромаштва затрудни са Пором, па легне поред њега и зачне Ерота. Зато је Ерот постао и пратилац Афродитин и слуга њезин, јер је зачет на дан њенога рођења, и у исти мах воли лепоту, јер је и Афродита лепа. Син Пору и Пеније, Ерот, има овакву судбину...’ (*Symposion*, 203b-c). Ако би се читаоци ових речи служили злоћом Келсовом – што је хришћанима страшно – они би се овом миту смејали и чинили смешним великог Платона. Међутим, ако би, истражујући у философском духу оно што је речено на митски начин (ἐν μύθου σχήματι λεγόμενα), они били кадри да открију Платонов смисао, дивили би се начину на који је успео да у форми овог мита прикрије, због масе, велике идеје [учења] које су му се јавиле и да се на прикладан начин обрати онима који знају како да из митова докуче намеравао значење онога који их је изаткао. Ја сам овај, код Платона присутни мит, навео из разлога што се код њега помиње ‘врт Зевсов’, који показује извесне сличности са рајем Божијим, као и због Пеније, која се може упоредити са змијом, и Пору кога је Пенија унизила, који је сличан човеку (Адаму), кога је унизила змија.³⁷⁵

Сасвим је извесно да је Ориген из апологетских разлога прибегавао алегоријском тумачењу. На тај начин је пред јелинским мислиоцима показивао да библијски текст треба разумевати у пренесеном смислу, као и многе јелинске митове. Један од разлога који је наводио у овом контексту јесте тај да су библијски списи, за разлику од јелинских класика, писани једноставним језиком који сви могу да разумеју: „Наши списи су упућени мноштву обичних људи којима се нису бавили грчки песници“.³⁷⁶ Међутим, он је истовремено у потпуности био уверен у то да се легитимно може богословствовати „на митски начин говора (ἐν μύθου σχήματι λεγόμενα)“. То што се каже у наративу, може се путем одговарајућег егзегетског поступка разумети на философски начин. Библијски писци су своје приповести свесно тако и обликовали, па их треба схватити алегоријски:

Ко ће пак, ако је разборит, мислити да је без Сунца, Месеца и звезда могао постојати „први, други и трећи дан, те вече и јутро“ (Пост 1 5-13)? Уз то, требало би рећи за први дан да је био без небеса! Ко је тако прост да мисли да је Бог као сељак на Истоку засадио врт на земљи и у њему подигао једно ви-

³⁷⁵ *Contra Celsum* 4, 39.

³⁷⁶ *Contra Celsum* 4, 50.

дљиво и чулима опажљиво дрво живота, тако да када се његов плод једе телесним зубима, задобија живот? Насупрот томе, учешћа у добру и злу би имао онај ко са тог дрвета узме и једе? (Пост 2 8). Када се даље каже да је Бог предвече шетао по врту и да се Адам сакрио иза дрвета (Пост 3 8), верујем да нико неће посумњати у то да је ово сликовито (τροπικῶς), путем једног догађаја који се само привидно, а не стварно догодио, указивање на тајне. С обзиром на Каина који бежи од Божијег лица (Пост 4 16), одељак ће, по суду упућених читалаца, хтети да открије шта је „лице Божије“ и шта значи пред њим побећи. Шта још треба рећи? Они који нису сасвим приземни, могу навести још много тога што је забележено као да се догодило, али се није дословце збило.³⁷⁷

Парирајући истовремено незнабожачким и паганским нападима на Стари Савез, увео је извесну демитологизацију Писма.³⁷⁸ Дословно схватање оваквих и сличних текстова значило би банализацију и обесмишљавање Божијег присуства у свету. Многи описи не одговарају Божијој стварности. Како је могуће да се Бог предвече шетао по Едему или да је у дословном смислу начинио рајски врт? Ориген сматра да су то сликовити прикази, који се историјски нису десили, а иза којих се крију дубље тајне. Међутим, саме тајне су више предмет вере него рационалног знања. Без скривеног значења не би биле могуће тајне, нити би до изражаја долазила вера. Наиме, вера се не може заснивати на нечем сасвим очигледном и ослобођена искушења:

Намера беше да се на многим местима одећа духовнога – мислим на телесни смисао Писама – учини корисном и способном да многе усаврши у мери њихових могућности. Када би одмах на видело излазила корисност законодавства као и ланчана повезаност и течност повеснога приповедања, не бисмо мислили да се у Писмима може наћи неки други смисао осим онога што је непосредно при руци. Зато је Реч Божија у Закон и у повесне описе намерно уметнула извесне саблазни, спотицања и немогућности да нас не би сасвим завела беспрекорна привлачност која се налази у речима. У томе случају не бисмо научили ништа што је достојно Бога. Скроз бисмо се удаљили од учења. Али исто тако, ако се не удаљимо од слова, нећемо научити ништа божанско.³⁷⁹

³⁷⁷ *De Principiis* 4, 3, 1; уп. *Homiliae in Genesim* 2, 4 (PG 12), 169-170.

³⁷⁸ M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 151.

³⁷⁹ *De Principiis* 4, 2, 8-9.

Дословни исказ не само да не може да изрази тајну Бога, него као такав не би био од духовне користи читаоцима који теже узвишенијем знању. У овом контексту ослања се на апостола Павла када каже да *слово убија, а Дух оживљује* (2Кор 3 6). Ориген је, као и његови претходници, сматрао да је за разумевање Писма потребан духовни подвиг, који води до истинског знања (γνώσις, θεωρία). За такав подвиг потребно је снисхођење Духа, јер сам човек, без Божије помоћи, то не може схватити. Стога се он и позива на Павлове речи: *Не њоворимо речима наученим од људске мудрости, него речима наученим од Духа* (2Кор 2 13). Искључиво дословно тумачење Писма, иако потребно онима који су на телесном стадијуму, може довести до заблуде. То се десило и Јеврејима који нису у Писму видели најаву Христа:

Изгледа да за сва наведена крива мишљења, безбожности и неразумне речи о Богу не постоји други разлог осим Писма које се не схвата на духован начин, него тумачи у дословном смислу. Зато онима који су уверени да Свете књиге нису људски списи, него да су написане надахнућем Духа Светога по вољи Оца све васељене и посредством Исуса Христа, те тако до нас допрле, ваља показати праве путеве излагања.³⁸⁰

Ориген се у својим теолошким расправама сучељавао и са Јеврејима и са другим јеретицима који су, по његовом мишљењу, неисправно схватили Писмо. Многе библијске приповести не говоре непосредно о Христу, па се и не могу узети дословно. Прави путеви излагања морају бити утемељени на адекватној вери. Тек се очима вере старосавезне најаве могу разумети у христолошком смислу. Он, чак, каже да многа библијска места немају дословни смисао и да се морају схватити у пренесеном значењу:

Будући да нека Писма – како ћемо видети – уопште немају телесни смисао, на многим местима треба, такорећи, тражити искључиво душу и дух Писма. Можда због тога они *судови за воду о којима се каже да стоје Јеврејима за њрање, садрже две или три мере*; како се говори код Јована (2 6). Тиме на скривен начин реч каже за оне које Апостол назива *Јеврејима у њајности* (Рим 2 29) да се чисте таквим писамским изрекама које негде имају – рецимо – две мере, то јест душевни и духовни смисао, а негде три. Наиме, нека места уз два наведена смисла поседују и телесни који такође може изграђивати. С

³⁸⁰ *De Principiis* 4, 2, 2.

правом се *шест* судови за воду примењује на оне која су очишћени у свету, јер је свет начињен за шест дана, а шест је савршени број.³⁸¹

Превазилажење дословног текста отвара простор значењској полифонији. Смисао није интендиран у текст, који се пуким (неутралним) читањем открива. Заправо, извођење значења Ориген пребацује на читаоца, јер од његове духовне зрелости зависи какав ће смисао наћи у тексту. По природи ствари, то истовремено значи да су језички искази вишезначни. Вишезначност симболичко-алегоријског језика, за разлику од прецизног појма, не може се исцрпети у једном једином значењу. Једно те исто место из Писма може се разумети и тумачити на различите начине. Из тих разлога Ориген је говорио о више смислова светописамског текста. Тај феномен је поредио са човековим устројством:

Као што се човек састоји од тела, душе и духа (1 Сол 5 23), исто тако је и са Писмом које је Бог дао по своме нахођењу за човеково спасење.³⁸²

У том смислу Ориген је своју херменеутику заснивао на антрополошким претпоставкама, онако како их је он разумевао. Према томе схватању, телесни или дословни смисао је за просте (ἀπλοῦστερος), то јест обичне хришћане који се задовољавају дословном нарацијом. За оне који су нешто напреднији (ὁ ἐπὶ πᾶσὸν ἀναβεβηκώς), одговара душевно тумачење, које се више односи на етички или трополошки аспект, док је за савршене (τέλειος) потребан духовни или анагошки смисао. Понегде га у својим делима наводи, као нпр. при тумачењу троспратног нивоа Нојеве барке.³⁸³ Међутим, такав херменеутички увид Ориген није доследно спроводио у својим тумачењима. У пракси се више држао извођења двоструког смисла – дословног и духовног.³⁸⁴

Питање дословног смисла у Оригеновој егзегези није до краја јасно изложено. У свом најважнијем сачуваном делу О

³⁸¹ *De Principiis* 4, 2, 5.

³⁸² *De Principiis* 4, 2, 4.

³⁸³ *Homelias in Genesim* (GCS 29, 36-37).

³⁸⁴ Уп. *Homelias in Leviticum* (GCS 29, 280f); *Homelias in Jeremiam* (GCS 6, 24, 4ff). Опширније видети J. Schroeter, *Exegese als Theologie: Beobachtungen zur Matthäusinterpretation des Origenes im Anschluss an hermeneutische Erwägungen von Ulrich Luz*, у: P. Lampe/M. Mayordomo/M. Sato (ppp), *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik - Wirkungsgeschichte - Matthäusevangelium* (FS U. Luz), Neukirchen - Vluyn 2008, 213-235.

начелима (Περὶ ἀρχῶν) Ориген се по питању дословног смисла двоструко одређује. С једне стране, указује да Писмо садржи дословни смисао:

Све то рекосмо како бисмо показали да циљ божанске силе која нам је даровала Писмо није да се прихвати само оно што је назначено под непосредном речи. Ако се то узме дословно, понекад није истинито, већ неразумно и немогуће. У повест која се догодила и законодавство које је корисно у дословном смислу, још је понешто уткано. Ипак, нека се не уопштава. Нека никоме не падне на памет мисао да смо хтели тврдити да се није ништа повесно збило због тога што се нешто није догодило.³⁸⁵

Сасвим је извесно да Ориген није оспоравао или доводио под знак питања историјске приповести записане у библијским списима. Он експлицитно каже да је неоспорна историчност многих описаних догађаја, и да је у Писму бројније оно што је историјско, него места која садрже само духовни смисао.³⁸⁶ У Коментару на Еванђеље по Јовану наглашава: „Ако неко каже да је то замишљено алегоријски (ἀλληγορηταί), такође је и дословни смисао (κατὰ τὸ ῥητόν) на том месту не мање важан“.³⁸⁷ Такође многе заповести треба схватити у дословном значењу.³⁸⁸ У том смислу Ориген је доста пажње посвећивао граматичкој анализи текста, користећи се њеним основним принципима који су укључивали: објашњење појединих речи (ὑλωσσηματικόν), историјских околности (ιστορικόν), граматичких и реторичких аспеката текста (τεχνικόν) и метрике (μετρικόν).³⁸⁹ У односу на јелинске мислиоце, он је – слично Филону – имао другачији поглед на историју. Христово оваплоћење је за њега стваран историјски догађај, а не митска приповест која у себи садржи дубље истине.

Међутим, истовремено је био свесан тога да извесан број библијских нарација не представља реално историјско приповедање. То се, поготово, односи на оне текстове чији дословни смисао не приличи говору о Богу или је логички и искуствено неодржив. Управо га је такав увид подстакао да увиди следеће:

Ево шта ће онима који читају постати јасно: повезаност текста је, ако се остане при слову, немогућа. Само, пак, штиво не са-

³⁸⁵ *De Principiis* 4, 3, 4.

³⁸⁶ Уп. *De Principiis* 4, 3, 4.

³⁸⁷ *Commentaria in Joannis* 32, 12 (GCS 10, 445, 9).

³⁸⁸ Уп. *De Principiis* 4, 3, 4.

³⁸⁹ Уп. В. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, 139-246.

мо што није немогуће, него је, када је у питању основни смисао, истинито. Зато треба настојати да се схвати читави смисао. Смисао онога што је дословце немогуће, морамо разумно везати са оним што не само што није немогуће, него је повесно истинито. Оно што се није збило дословно, ваља тумачити у пренесеном смислу. С обзиром на читаво божанско Писмо, држимо да у целини има духовни смисао, али да читаво нема телесни смисао. Чак је често очигледно да је телесни смисао немогућ.³⁹⁰

Такве изразите примере Ориген наводи с циљем да укаже на њихову логичку несувислост. Када се у Постању (1 5-13) говори о данима пре стварања Сунца и Месеца, то се не може разумети у данашњем смислу. То да неко са високе планине може видети *сва царсѝва овоѝа свейѝа* (Мт 4 8), потпуно је немогуће. Такође и одредба *да човек не најушѝа месѝо своје седмоѝ дана* (Изл 16 29) за Оригена је неодржива.³⁹¹ Исто тако, немогуће је испунити заповест из *Беседе на ѝори* (Мт 5 29): да се извади и баци око ако саблажњава.³⁹² Уколико текст на свом основном нивоу није значењски одржив, нужно је изнаћи пренесени смисао. У таквим ситуацијама, иако наизглед парадоксално, дословни текст је и даље важан, јер доводи до закључка да га треба превазићи: „Понекад се корисни смисао уопште не види. Некад се [у Закону] наређује немогуће, што је због најумнијих који су способни истраживати“.³⁹³ Смисао таквих текстова је да подстакне на тражење дубљег значења, а оне духовне још више усмере ка Богу.

Усмереност ка Богу, то јест тражење духовног смисла и јесте основни циљ изучавања Писма. Ориген је тежио дубљем, духовном значењу и у ситуацијама када је дословни текст био реалистичан и смислен. То је нпр. случај и са причом о женидби патријараха. У једној од својих омилија на Постање осврће се на те приповести. У 24. глави Постања говори се како је Авраам послао слугу да доведе жену Исаку. Елиезар је Ревеку срео на кладенцу и после ју је, по допуштењу оца и брата, одвео Исаку. Он тај догађај пореди са другим патријарсима и Мојсијем, где долази до сличних сусрета између Јакова и Рахиље (Пост 29 1-4), као и Мојсија и Сефоре (Изл 2 15-22). Ориген у овом види и дубљу значењску димензију:

³⁹⁰ *De Principiis* 4, 3, 5.

³⁹¹ Уп. *De Principiis* 4, 3, 2.

³⁹² Уп. *De Principiis* 4, 3, 3.

³⁹³ Уп. *De Principiis* 4, 2, 9.

Зар још увек не схваташ да је то речено у једном духовном смислу? Или можда мислиш да је случајност то што патријарси долазе на кладенац и на овим водним местима склапају своје брачне савезе? Онај који тако сматра, *разуман је човек, али не разуме оно што је ишито од Духа* (1Кор 2 14) ... Ја, у сваком случају, следујем апостолу Павлу и сматрам да те ствари садрже *алејоријски смисао* (Гал 4 24). Сматрам да бракови светих значе повезивање душе са Речју Божијом, *јер онај који се љовеже са Госјодом, један је Дух са њим* (1Кор 6 1-17). Ипак, ово повезивање Духа са речју зацело се не може догодити на други начин осим кроз поуку Светих Књига, које се чулно означавају као кладенци. Ко долази до њих и из њих узима воду, што значи путем проучавања изналази у њима дубљи смисао и дубље разумевање, он налази венчање достојно Бога. Његова душа ће се, наине, сјединити са Богом.³⁹⁴

Овакви примери имају дубље, мистичко значење и упућују на друге реалности. Превасходан циљ је да изграђују Цркву. Наине, то што Ревека следи слугу и одлази Исаку, Ориген тумачи као мистички однос Христа и Цркве, јер слично невести „следујући пророчкој речи, Црква је дошла до Христа“.³⁹⁵ Ово мистичко јединство (*concordare mysteria*) Старог и Новог Савеза сусреће се и у другим приповестима, и открива се дубљим понирањем у текст.

Тумачећи и новосавезне текстове, радо је алегорези прибегавао и на местима где је дословни смисао јасан и поучан. То се може видети у тумачењу *Приче о милостивом Самарјанину* (Лк 10 30-37), где домишљато повезује дословни текст са дубљим садржајем хришћанске вере:

Под *човеком* [из приче] се на Адама мисли (ἀνάγεται), а под *Јерусалимом* подразумева се Рај, *Јерихон* је свет, док су *раздојници* зле силе. *Свети љеник*, пак представља закон, а *левији* пророчке речи. *Самарјанин* је Христос, [рођен] од Марије, и који је узео тело. *Ране* значе непослушност, а *кљусе* је тело Христово. Под *јосјионицом* треба разумети Цркву, *два динара* значе спознају Оца и Сина, *јосјионичар* је анђео који води Цркву. *Повраћак Самарјанинов* указује на Други Христов долазак.³⁹⁶

Нападнути човек је Адам или човек уопште, а описани догађаји типски представљају судбину сваког човека и читавог

³⁹⁴ *Homiliae in Genesim* 10, 5 (PG 12), 220.

³⁹⁵ *Homiliae in Genesim* 10, 5 (PG 12), 220.

³⁹⁶ *Homiliae 34, in Lucam* (GCS 9, 188-195). Опширније видети R. Roukema, *The Good Samaritan in Ancient Christianity*, VC 58 (2004), 56-78.

човечанства. Разбојници су зле силе које делују у овом свету. Свештеник и левит представља немоћ старосавезног Закона и пророштава да спасу човека. Самарјанин је због свог милосрђа Христос, јер се у његовом односу према страдалнику оцртава Христов однос према човеку. Тумачење добија још јачу алегоријску ноту када се кљусе означава као тело Христово. Будући да оно носи страдалника, истовремено симболише да Христос на себи носи човека. У гостионици се лечи страдалник, као и сваки човек у Цркви итд. Јасно је да Ориген тумачи текст у смеру који једва да је имао какав непосреднији додир са ауторовом намером.³⁹⁷ Међутим, Ориген посматра причу кроз једну нову призму, уносећи у њу хришћанско исповедање вере, што постојећи наратив значењски трансформише у складу тог *Вјерују*. Текст тиме добија додатну егзистенцијалну тежину, јер се приповест из историје спасења универрализује и постаје актуелна за сваког човека. Таквим тумачењем текст се непосредно обраћа сваком конкретном човеку.

Спасењски догађаји нису само ствар прошлости. То нису тек појединачни догађаји који су се десили приликом Христовог боравка на земљи. У већ наведеној омилији Ориген истиче да је Христос поучавао „не само тада, него и данас“, и „не само тамо, него и овде, чак свуда“, и „не само они, него и ти га можеш чути“.³⁹⁸ У *Коментарију на Јеремију* он егзегезу доводи на егзистенцијални ниво, питајући се изричито: „Шта ова догађања [историја] значе за мене“.³⁹⁹ Поготово је новосавезне приче покушавао алегоријским тумачењем да посавремени и учини егзистенцијалним за све потенцијалне читаоце. Тако, Христово рођење није само историјски догађај, него се увек дешава када се он рађа у срцима верних.⁴⁰⁰ Успињање тројице ученика са Христом на Тавор и виђење светлости одговара умном просветљењу, које се стално остварује у Духу Христовом. Христово исцељење слепога има свој значај не само историјски, него се то стално одвија када Христос духовном оку открива тајне Писма, и пружа светлост свима који поверују.⁴⁰¹

³⁹⁷ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 478.

³⁹⁸ *Homiliae 34, in Lucam, 2.*

³⁹⁹ *Homiliae in Jeremiam 1, 2 (PG 13), 256-257.*

⁴⁰⁰ *Homiliae in Jeremiam 9, 4 (PG 13), 353-356.*

⁴⁰¹ *Commentaria in Evangelium secundum Matthaicum 16, 11 (PG 13), 1405ff; Homiliae in Genesim 15, 7 (PG 12), 246.*

Оригенова употреба алегорезе у том смислу је доживела врхунац хришћанске егзегезе. Текст Писма се не чита само као штиво које говори о прошлости, него га треба схватити као текст који се обраћа у садашњости, са циљем да читаоца уведе у дубље тајне вере. Оригенова алегореза са можда најбоље може сагледати из те перспективе.

Ориген је био свестан тога да се многе светописамске тајне не могу језички протумачити. То је својеврсни апофатички примрак у његовој егзегези. Постоје моменти када су тумачења немушта да изразе пуни смисао. Стога и каже да се Писмо мора созерцавати и на тај начин доживљавати његов божански карактер:

Ипак, нека буде довољно да се покаже како постоји нешто, чије се значење у строгом смислу не може протумачити никаквим речима *људскога језика* (1Кор 2 4). Оно се боље открива размишљањем него икаквим нарочитим речима. Тога се правила треба држати и при схватању божанских Писама. То што је у њима казано, не треба процењивати по незнатности слова, већ по божанству Духа Светог који је подстакнуо да се Писма напишу.⁴⁰²

Истине вере садржане у Писму, његова етичка и естетска димензија, широки простор који омогућава слободно кретање човекове мисли, као и немогућност да се проникне у судове Божије, често остављају без речи посвећеног читаоца – какав је био Ориген. Невидљиви Бог остаје човеку недокучив, ма колико га он покушавао језички представити. У том смислу Ориген завршава свој херменеутички трактат о Писму у делу *О начелима*. Касније, у *Коментару на Маџеја*, подробније говори о привременом и ограниченом карактеру његових излагања.⁴⁰³ У овом коментару он изражава начелну забринутост да ли се о спознатоме може говорити. Наиме, да ли је могуће и дозвољено да се запише све што се спознало, и да се тако достави читаоцима које писац не може да заштити од грешке или неразумевања додатним објашњењима.⁴⁰⁴ То показује да је Ориген на неки начин био свестан контекста тумачења и тога да се оно не може фиксирати и као такво важити у свакој другој ситуацији.

⁴⁰² *De Principiis* 4, 3, 15.

⁴⁰³ Уп. 11, 2; 15, 37; 17, 7.

⁴⁰⁴ Уп. Н. J. Vogt, *Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus* (BGL I, 18), Stuttgart 1983, 10-44.

Несумњиво је да постоје извесне напетости и недоследности у Оригеновом егзетском делу. Оне су видиве и у његовом трактату посвећеном разумевању и тумачењу Писма. Међутим, чини се да истраживачи ту недоследност додатно наглашавају, често не увиђајући ширу и флексибилнију идејну платформу на којој је Ориген темељио своју егзегезу. Чињеница је да он тврди да не треба оспоравати библијску повест зато што у Библији има делова који се на могу дословно тумачити. То значи да је историја, а тиме и дословни смисао текста стварност која се подразумева. С друге стране, за њега је узвишени или духовни смисао био темељ читаве теологије, па је он морао бити присутан у целокупном Писму. Могуће је да из тога разлога радије користи појам ἀναγωγή да њиме означи особеност хришћанске егзегезе, која има за циљ да узведе значење на духовни ниво. Ствари отежава чињеница што је највећи број Оригенових дела изгубљен. Наравно, ту су битни и контексти у којима је тумачио одређене списе, као и чињеница да је деценијама деловао као теолог, што подразумева извесне идејне модификације. Ориген је у алгорјским тумачењима знао да оде далеко и да често занемари историјско-дословни смисао. Тај моменат је имао и своје стварне опасности, јер је лако могао довести до суштинског игнорисања историје. Занемаривање историје, односно одсуство свести о значају историјских догађаја о којима говоре библијски текстови, доводило је до опасности да се историја спасења сведе на неисторијски мит, који у себи садржи дубоке истине смисла и постојања, или су саме приповести по себи ослобођене историјског садржаја. То је, из хришћанске перспективе, представљало реалну опасност, која је могла да води обесмишљавању спасењских догађаја.

3. 5. Алгореза у хришћанској егзегези после Оригена

Ориген је оставио дубок траг како на теологију уопште, тако и на егзегезу светописамског текста. Алгореза је и после Оригена играла важну улогу у егзегетским промишљањима теолога Цркве. Нарочито упориште имала је код александријских егзегета. У том погледу истицао се Дидим Слепи (313-398). Он је

био под великим утицајем Оригена и целокупне александријске традиције, рачунајући и Филона. Библију није разумевао као текст колико као животворну реч, која треба да буде извор надахнућа. До тога извора се долази преко дубљег разумевања, што је могуће онима који су у складу са Божијим мудрацима (ὁ κατὰ θεὸν σοφός). Писмо је пуно загонетки (αἴνιγμα) и прича (παράδειγμα), које се могу разумети само дубљим понирањем у идејни свет из којег се оне појављују. Дидим је правио разлику између текстова који се могу схватити у дословном значењу и оних који имају духовни смисао. Да би један такст могао бити схваћен дословно, он мора да садржи у себи чулност (αἰσθητά) и историју (ἱστορικά). То су два аспекта која се могу разумски испитати, без икакве духовне помоћи или дубљих теолошких промишљања.⁴⁰⁵ Насупрот њима, постоје текстови који исходе из умственог (νοητά) и који се могу схватити једино на духован или узвишен начин (κατ' ἀναγωγήν).

Као Филон и Ориген, за један од критеријума извођења алегоријског значења Дидим узима логичку или историјску несувислост одређеног текста. Када тумачи Зах 4 10, где се помињу *мали дани*, закључује:

Али пошто то историјски (καθ' ἱστορίαν) није могуће, да се на тај начин скрате дани, морају се речи из Еванђеља о скраћењу дана схватити (ἀνακτέον) духовно, управо као и речи *мали дани* код пророка.⁴⁰⁶

Поменути текст у којем се говори о *скраћеним данима* потиче из Мт 24 22. Помоћу других библијских навода, међу којима постоји извесна језичка или тематска сродност, Дидим покушава да појасни текст који по себи није разумљив. Покушавао је историјском реконструкцијом да одреди да ли су неке пророчке речи историјски тачне или се морају схватати у пренесеном смислу. Тако нпр. у Зах 14 2 говори се о земљотресу који се десио за време цара Осије. Међутим, пошто тај догађај није забележен у Књигама о царевима ни у Књигама дневника, Дидим сматра да тај текст треба схватити духовно (κατ'

⁴⁰⁵ W. Bienert, *Allegorie und Anagoge bei Didymos dem Blinden*, 77.

⁴⁰⁶ Коменџар на пророка Захарију (ZaT) 73, 12ff. Коменџар је са још неким Дидимовим и Оригеновим списима пронађен 1941. године у Тури, месту које се налази десетак километара јужно од Каира. Спис је објављен под насловом: *Didyme l' Aveugle, Sur Zacharie, I-III, Introduction, texte critique, traduction et notes de L. Doutreleau (SC 83-85), Paris 1962*. У наставку текста наводићемо га скраћено *ZaT*.

ἀναγωγήν).⁴⁰⁷ Стога је било важно добро проучити дословни смисао текста (πρὸς ῥητόν) да би се на основу тога могло просуђивати о томе да ли је ту реч о нечем историјски реалном или о нечем што се мора искључиво схватити алегоријски.

У *Коменџару на Захарију* Дидим тумачи пророкове речи: *И њодјавиши очи видех, а њо две жене излажаху, и веџар им беше њод крилима, а крила им беху као у њуџавца,*⁴⁰⁸ *и диџоше ефу између земље и неба* (5 9). На почетку, парафразирајући, покушава да отвори простор за продубљено тумачење. Две жене које се појављу тумачи у пренесеном смислу:

Размисли да ли оне могу да симболизују два зла, морално – то јест преступање Божијих заповести, као и погрешно разумевање вере, што значи да оне симболизују зле силе које [оба зла] изазивају.⁴⁰⁹

Жене у Захаријиној визији симболи су моралног и религијског зла. Ослонац на којем је Дидим темељио такво тумачење јесте то што им крила беху као у пупавца. У продужетку текста он описује пупавца као нечисту птицу, која се храни људским отпадом и пребива на гробним споменицима. Она носи име *џлоџ*, што значи да осматра и уходи људе. Жене које носе ефу, чине то из лоших намера: или једу због преваре и абортуса или због подстицања необузданих и дивљих страсти.⁴¹⁰ У овом контексту посебно је занимљива његова карактеризације пупавца, која је вероватно преузета из неког зоолошког приручника, а уз то подржана етимологијом.⁴¹¹ Дидим се користи научним сазнањима свога доба, слично Плутарху, Филону и Оригену, да би утемељио и појачао значење које изводи из текста. Потом чињеницу да се пупавац доводи у везу са гробовима проширује Христовом осудом писмозналаца и фарисеја, називајући их окреченим гробовима (Мт 23 27). Његов егзегетски поступак се састоји у томе да прво дефинише одређене појмове користећи се постојећим знањем и етимологијом, а затим га доводи у везу са другим библијским местима.

Дидим домишљаго користи и теолошке асоцијације да одређеном тексту прида алегоријско значење. Када разјашњава

⁴⁰⁷ *ZaT* 373, 2ff.

⁴⁰⁸ Дидим користи Септуагинтин текст где се помиње пупавац (*џлоџ*), док се у јеврејском тексту говори о роди (*hah^asidah*).

⁴⁰⁹ *ZaT* 87, 18-21.

⁴¹⁰ *ZaT* 88, 8-16.

⁴¹¹ Уп. W. Bienert, *Allegorie und Anagoge bei Didymos dem Blinden*, 91.

израз из његових светљих облака – ἐκ νεφελῶν ἀγίων αὐτοῦ (Зах 2 17), то чини у христолошком смислу. Облак већ у Старом Савезу има теофорску функцију. Облак прати Израилце када излазе из Египта. Као унутарбиблијски доказ Дидим наводи речи пророка Исаије: *Гле, Господ седећи на облаку лаку, доћи ће у Египтај, и уништиће његове рукојворене идоле* (19 1). Приликом извођења христолошког значења, он духовном тумачењу даје широк оквир: „Ако се Египат разуме као место на земљи, тада се саобразно томе лаки облаци могу тумачити (ἀναχθήσεται) као оваплоћење Искупитеља, при чему се Бог-Логос ослања на оног који излази од Марије“.⁴¹² Облаци су слика људског обличја Искупитеља. Овим Дидим показује колико је његово тумачење растегљиво и превасходно усмерено дубљем разумевању вере, чији је садржај христолошки: „Све речи пророчке о славној и светој Цркви могу се разумети у духовном смислу (πρὸς ἀναγωγήν), од стране царског Искупитеља (παμβασιλεύς σωτήρ)“.⁴¹³ Алгоритам је Дидиму само помоћно средство, којим се долази до дубљег богопознања и савршенства духовног живота.

Од представника александријске егзегетске школе алегорезом се у једном делу својих егзегетских радова користио и Кирил Александријски. То се поготово односи на тумачење старосавезних списа. Такав приступ он херменеутички образлаже: „Одсеци некорисност историје и скини кору [речи], те дођи до саме сржи растиња, то јест пажљиво испитуј унутрашњи плод заповеђеног и употреби га за храну“.⁴¹⁴ Приликом тумачења *Књиге пророка Исаије*, поред уобичајених историјских појашњења, уводи и алегоријску интерпретацију. Међутим, његова алегоријска тумачења имају изразито типолошки и христолошки карактер.⁴¹⁵ Често у старосавезним личностима види праобраз Христа. У односу на раније александријце, чврсто се држао историјског смисла.

Григорије Ниски је такође прибегавао алегоријском тумачењу. Очигледно је да се много ослањао на Оригена. Већина његових егзегетских дела нагињу алегорезу са мистичким призвуком. *Песму над њесмама* тумачи тако што у једној

⁴¹² *ZaT* 40, 24-27.

⁴¹³ *ZaT* 193, 5-7.

⁴¹⁴ Цитат према: Г. Флоровски, *Источни оци V-VIII века*, Хиландар 1998, 52.

⁴¹⁵ Уп. *Glaphyrorum in Genesim I* (PG 69), 32-44.

брачној песми види опис мистичког сједињења душе са Богом, као и Христа и Цркве. Пример изразите алегорезе може се видети у 15. омилији *Тумачења Песме над њесмама*. Готово читав увод у дело је образлагање и егзегетско легитимисање алегорезе. Наводи велики број светописамских метафора које се могу схватити једино у пренесеном смислу, као и Павлове увиде: *Закон је духован* (Рим 7 14) или *Слово убија, а Дух оживљује* (2Кор 3 6) или *Нас ради се најписа* (1Кор 9 10), итд. Писмо је писано са циљем да из њега читаоци извуку духовну корист. У том контексту поставља питање: „Дакле, коју су корист која би се односила на врлински живот имали слушаоци пророка Осије где се каже да роди *чеда блуда* (Ос 1 2), или Исаије када приступа *к њорочици* (Ис 8 3), уколико би се остало на томе што је дословно речено“.⁴¹⁶ Код њега алегореза има наглашену етичку димензију. Из текстова треба извући дубљи смисао, нарочито моралну поуку. У спису *Живој Мојсијев* покушава да Мојсија сагледа као учитеља врлине. Мојсијево успињање на гору има и симболичко-мистички смисао. То је созерцање (θεωρία) које доживљава велики мудрац, а оно симболички представља и успон душе ка Богу:

По довршењу свега тога он се успиње на гору спокојства, не силази доле на земљу, на коју је, по обећању, обраћао погледе на народ који је доле стајао, не једе више земаљску храну помишљајући на следовања која падају с висине, већ пребивајући у висини, на самом врху горе, попут неког зналачког вајара, преобразивши се у сасвим извајан живот, те у довршењу дела са узбуђењем прилаже не крај, него венац целокупном делу. Јер шта о њему каже историја? Тамо је Мојсије и умро, слуга Господњи, у земљи Моавској, по речи Господњој, а било му је сто двадесет година када је преминуо, но вид му није отупео и лик му није пропао. Јер кроз то учимо да по томе што је постао посматрач, бива удостојен тог највишег имена, као што би се назвао слугом Божијим, што значи исто као и рећи да је постао савршен у свему. Јер нико не може да служи Богу, сем онога који је све најсавршеније у свету учинио. Код Мојсија се и животни крај завршио речју Господњом. Историја то назива кончином [довршењем], живом кончином, иза које не следи погреб, не насипа се гробна рака, не показују се затамњења у очима и испијеност у лицу.

⁴¹⁶ *In Cantica Canticorum. Prooemium ad Olympiadem* (PG 44), 757.

Чему се онда учимо из реченог? Један се крај има у виду као продужетак живота, да би за учињено у животу били названи слугом Божијим. Јер, када одолиш свим непријатељима, Египћанима, Амаличанима, Идумејацима, Миђанима, проћи ћеш кроз воду, осветлићеш се облаком, насладићеш се дрветом, пићеш из камена и окусићеш вишњу храну; чистоћом и невиношћу успоставићеш пут успона на гору, и тамо присутан бићеш посвећен у Божију тајну уз звуке труба, а у неугледивом мраку вером ћеш се приближити Богу, обучен тамо у тајну скиније и проучивши чин свештенства, када се учиниш каменосечом свог срца.⁴¹⁷

То што историја каже за Мојсија јесте један ниво који износи обичне чињенице. Међутим, у дубљем сагледавању Мојсија, открива се лик богољубивог мудраца који треба да буде узор сваком хришћанину. Испушења кроз која је прошао Мојсије у виду спољашњих непријатеља треба схватити у пренесеном смислу. Наведени пример је више мистички увид који се заснива на алегоријском сагледавању библијског текста.

Елементи алегоријског тумачења могу се наћи код многих источних отаца. Изразит дар за алегорезу показивао је Методије Олимписки. У свом *Дијалогу о васкрсењу* у једном делу алегоријски тумачи неке згоде из *Књиге о Јони*. Евсевије Кесаријски, који је исто био под јаким утицајем Оригена, био је склон алегорези. Алегоријски увиди присутни су и у Псевдо-Дионисијевом корпусу (*Corpus Aeropagiticum*). Максим Исповедник се на местима, такође, алегоријски освртао на Писмо. Алегорезу су као егзегетску методу усвојили многи западни оци. На њих су нарочит утицај извршили: Филон, Ориген и Дидим, што се може видети код: Иларија, Амвросија Миланског, Јеронима и Руфина. Августин је, такође, делимично практиковао алегоријско тумачење. Алегореза је код каснијих тумача била често примењивана као један значењски аспект текста, заједно са дословним, трополошким и анагошким смислом. То је популаран егзегетски поступак познат као *четвороструки смисао*, и њега су се држали неки каснији егзегети. Поред дословног текста који се односио на историју, алегорија је била усмерена на христолошки значај текста, док се тропологија односила на поучни аспект, а анагогија на есхатолошки. Први познати представник таквог приступа био је Јован Касијан.⁴¹⁸

⁴¹⁷ *De Vita Moysis* (PG 44), 428.

⁴¹⁸ Уп. У. Шнеле, *Увод у новозаветну ејзегезу* (Глафира), Београд 2007, 188.

3. 6. Егзегетска противречја везана за алегорезу

Будући да је алегореза потекла из јелинских мисаоних концепција, које су у многим ставкама биле различите или често супротстављене хришћанском разумевању стварности, такав приступ није био без нежељених ефеката. Алегоријски занос код ранијих теолога временом је обуздаван. Порицање или омаловавање дословног текста водило је некој врсти докетизма. Одвајање слова и Духа на нивоу Писма теолошки је повлачило радикално раздвајање Бога и људског тела које је он примио при оваплоћењу. Тако се стварао платонистички јаз између духовне (*νοητά*) и материјалне (*αἰσθητά*) стварности. Алегореза је у том смислу била ход по танкој жици. Још у периоду ране Цркве, док је алегореза била врло домишљат егзегетски подухват, појављивале су се својеврсне контроверзе. Први видљиви проблеми везани за такво тумачење појавили су се са гностицима. На њиховом примеру се видело да алегореза може бити мач са две оштрице. Слободно залажење у свет симбола и мистике отварало је простор својевољним теолошким спекулацијама. Када слово престане да буде било какав интенцијски оквир тумачењу, Писмо може да постане теолошки доказ за било какав догматски став. Писмо није више предмет егзегезе, него прилагођавање сопственом теолошком систему. У том смислу Иринеј Лионски оспорава алегоријску егзегезу код гностика.⁴¹⁹

На алегоријско тумачење пала је сенка сумње особито у периоду оригенистичких спорова. Ориген је био често на удару жестоке критике због својих теолошких ставова, који су били везани и за његов егзегетски приступ. Тумачење приповести о Рају узнемиравало је духове. У тим тумачењима Ориген провлачи нека своја схватања која су касније одбачена од стране Цркве. Поготово место из Пост 3 21, где се говори о томе како је Бог начинио Адаму и Еви одећу. Ориген је био склон да Рај схвати у духовном смислу, где су душе обитавале пре грехопада. Одевање тела првих људи требало је да значи њихов пад у материјални свет.⁴²⁰ Гностици су на сличан начин тумачили ту приповест.⁴²¹ Оригенова склоност да тако тумачи текст

⁴¹⁹ Уп. *Contra Haereses* 5, 35, 1-2.

⁴²⁰ Уп. М. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 156-157.

⁴²¹ Уп. Климент Александријски, *Excerpta ex Theodoto* 55, 1; Иполит, *Refutatio Omnium Haeresium* 10, 13, 4; Тертулијан, *Adversus Valentinianos* 24, 3; Иринеј Лионски, *Contra Haereses* 1, 5, 5.

потичала је из његових идејних убеђења. Иза таквог тумачења стајало је веровање у преегзистенцију душа. Оригеново и гностичко схватање у овом погледу било је наткриљено идејним плаштом Платона. То је био један од егзегетских путева који је у теолошком смислу био врло клизав. У каснијим оригенистичким расправама, сâм Ориген је често нападан за оно што је тврдио, а изгледа и за много тога што му се не може утемељено приписати. У овом контексту се то тиче, пре свега, његовог односа према историји и дословном схватању текста.

Снажан уплив платонистичких схватања, и појава различитих секти које су излазиле из тог идејног оквира, утицали су на то да се алегореза, као изворни израз јелинског духа, све више доводила под знак сумње. Наравно, временом су се промениле околности. Док су Климент и Ориген алегоријским сагледавањем Писма улазили у мисаону интеракцију са јелинским светом, алегореза је била незаобилазан начин тумачења антропоморфних библијских наратива. Био је то период када су хришћански теолози кретали у прве интелектуалне походе и мисије у јелинском свету. Међутим, нешто касније, када се хришћанство позиционирало као доминантна религијска струја у јелинском свету, ствари су се мењале. Темељни хришћански светоназор је истискивао дотадашњи класично-јелински поглед на свет. Жестоки противници хришћанства су често користили алегорезу при тумачењу својих митова. Посебно је у том смислу карактеристична друга половина 4. века. Треба се само сетити већ помињаног Јулијана Апостата и његовог покушаја оживљавања јелинизма на рачун хришћанске Цркве.⁴²²

Јулијан није само алегоријски тумачио јелинске митове, него је тврдио да се многа места у Библији морају схватити у пренесеном значењу. Поготово се у том контексту усмеравао на Приповест о Рају: „Са овим [митом] се пореди јеврејско учење о тома како је Бог створио засађен Рај, обликовао Адама и потом му створио жену. Наиме, Бог говори: *Није добро да је човек сам, нећо да му створимо помоћницу, која је сјрам њега* (2 18). А тиме му заправо није створио неког ко ће му

⁴²² Уп. R. Smith, *Julian's gods: Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London 1995; K. Rosen, *Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum*, JAC 40 (1997), 126-146; S. Elm, *Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue*, JMEMS 33/3 (2003), 493-515; Ch. Schäfer (npp), *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin/New York 2008.

помоћи, него неког ко ће га много више уназадити и са њим бити саучесник у изгнању из рајске удобности. Ово је потпуно и сасвим митолошко, јер шта би то требало да значи да Бог није знао да је жена коју је створио на помоћ, није мужу била на добро, него знатно више на пропаст ... Ако, пак, ове речи не би требало да буду мит, који у себи има један дубљи и тајанствени смисао – што сам и стално мислио – онда оне представљају бласфемiju⁴²³. Јулијан је овде јасан: или је реч о миту којег треба схватити на дубљи начин или је у питању просто богохуљење. Посредно, он оправдава алегоријско тумачење и покушава Библију представити као збирку јеврејских митова, који су од неупоредиво мање вредности од јелинских. То се нарочито види у његовом осврту на градњу Куле вавилонске, где се подсмева хришћанима што су прихватили мит, када је таквих митова од раније било код Јелина.⁴²⁴

Јулијан се у том смислу разликовао о претходних јелинских мислилаца који су се критички изражавали о хришћанству.⁴²⁵ Раније је Келс (2. век) сматрао да се библијске приповести не могу тумачити алегоријски: „Највреднији међу Јудејцима и хришћанима покушавају [библијске приповести] на неки начин тумачити алегоријски, али оне немају капацитет да се алегоријски протумаче, него су, напротив, испричане веома глупо“.⁴²⁶ О хришћанској алегорези слично се изјашњавао и Порфирије, поготово критикујући Оригена који је као „Јелин алегоријски тумачио јеврејске митове“.⁴²⁷ Келсова и Порфиријева критика долазиле су из свести о културној и философској доминацији јелинизма у периоду када је хришћанство било још непризната религијска заједница. Ориген се тада супротстављао Келсовом мишљењу тврдећи „да је Келс читао Писмо без предрасуда, не би говорио да наше Писмо није кадро да буде протумачено алегоријски“.⁴²⁸ На Келсове приговоре Ориген износи још једно занимљиво размишљање: „Када Египћани појашњавају митове, сматра се да су те тајанствене приче философске, али када Мојсије

⁴²³ *Contra Galilaeos*, 167, 1-8 (Neumann).

⁴²⁴ *Contra Galilaeos*, 181, 10 – 183, 6 (Neumann).

⁴²⁵ J. Pépin, *La tradition de l'allegorie de Philon d'alexandrie à Dante*, 74-75

⁴²⁶ *Contra Celsum* 4, 50, 26-30.

⁴²⁷ Уп. *Adversus Christianos* (Harnack 65, *Фрај.* 39); Евсевије Кесаријски, *Historia Ecclesiastica* VI, 19, 4-8.

⁴²⁸ *Contra Celsum* 4, 49, 1-3.

приповеда читавом народу уносећи то у њихов Закон, то се сматра празном речју која се не може алегоријски тумачити⁴²⁹. Међутим, у четвртном веку ствари су се у том погледу промениле. Променио се контекст, то јест однос снага између хришћанства и јелинизма. Приметно је да се у том периоду код истакнутих хришћанских теолога појавио јак антиалегоријски набој, што се може видети нпр. код Василија Великог, Диодора Таршанина и Теодора Мопсуестијског.

ВАСИЛИЈЕ Велики је, иначе, био истакнути бранилац хришћанске истине наспрам јелинске. Чињеница да су јелински мислиоци тога доба радо прибегавали алегорези, и тако покушавали да ранијим митовима дају узвишену истину, није могла да се не одрази на хришћанске богослове. Познато је да је Јулијан предлагао свештеницима да избегавају читање еротизованих митских прича и оних у којима се говори да богови наносе зло човечанству или једни другима из мржње, јер такве приче су хришћани могли искористити у борби против јелинизма. Стога се, између осталог, и залагао за алегоријско тумачење митова.⁴³⁰ Извесно је да је Василије желео да такав приступ обесмисли. Тако се он у 9. омилији на *Шестиднев* изричито ограђује од алегоријских тумачења:

Познајем правила алегорије (νόμους ἀλληγορίας), иако их нисам пронашао, већ сам на њих наилазио читајући оно што су други писали. Они који не прихватају општа и уобичајена значења текста, кажу да вода није вода, него неко друго суштаство, па растиње и рибе тумаче по сопственом нахођењу, а постанак гмизаваца и звери објашњавају окрећући се властитом домишљању, као што тумачи снова, оно што је неко у сну видео, објашњавају према властитом науму. Када чујем реч трава, имам на уму траву; или када чујем растиње или риба или звер или стока, све то како је речено, тако и примам... Чини ми се да има неких који то нису схватили, те су, вођећи властитом памећу, узели на себе да ономе што је у Писму речено додају некакву тобожњу озбиљност, наводећи низ извештачених доказа и пренесених тумачења (τροπολογίας σεμνότητα). Али то би значило чинити себе мудријим од Духа Светог, и под видом тумачења (ἐξηγήσεως) уводити сопствена схватања. Према томе, нека се текст схвата онако како је написан (νοεῖσθω τοίνυν ὡς γέγραπται).⁴³¹

⁴²⁹ *Contra Celsum* 1, 20, 19-23.

⁴³⁰ J. Tate, *On the History of Allegorism*, CQ 28 (1934), 111.

⁴³¹ *Hexaemeron* 9, 1.

Алегореза је, дакле, неутемељено домишљање, лишено истинског знања. Свакако треба имати на уму и мисаони и литерарни контекст у којем Василије ово изговара. Својим слушаоцима покушава да појасни да у извештају о стварању не треба тражити ништа што није написано, јер се оно не тиче спасења. У тексту не треба тражити философске и астрономске истине. Василије наглашава да оне „за нас немају никакво значење“, док у наставку за такву егзегезу каже да су то „испразне ствари“. Велики Кападокијац у овом контексту избегава теолошко-философске спекулације као производе људског испразног домишљања. Вероватно је у овом контексту прозивао Оригена, а можда и Филона.

Противници филоновске и оригеновске алегорезе нарочито су били двојица антиохијаца – Диодор Таршанин и Теодор Мопсуестијски. Диодор је, иначе, био у спору са Јулијаном са којим се сукобљавао око политике обнове јелинизма. Сâм Јулијан се у једном писму упућеном Фотину врло грубо изражава о Диодору.⁴³² Могуће је да је то био један од разлога због којих је Диодор оштро одбацивао алегорезу.⁴³³ Историјско-дословни смисао мора да се прати, а тек се из њега изводи *анаџија* или *узвишена теорија*:

У божанском Писму се неке ствари показују у дословном смислу, док се увиди у друге изводе помоћу теорије. Зато што постоји велика разлика између историје и теорије, алегорије, тропологије и параболе (διαφορᾶς μεταξὺ ἱστορίας τε καὶ θεωρίας, ἀλληγορίας τε καὶ τροπολογίας καὶ παραβολῆς), тумач мора класификовати и објаснити све те стилске фигуре (ἕκαστον τρόπον), тако да читалац разуме шта је историја, шта теорија и тако даље. Ми ћемо, пре свега, колико год је могуће, са Божијом помоћи, разрешити заблуде, и сами нећемо остати неверни истини, већ ћемо [тумачење] представити у складу са историјом и словом (κατὰ τὴν ἱστορίαν καὶ τὴν λέξιν), а нећемо одбацивати анагогију и више сагледавање (ἢ ἀναγωγή καὶ ἡ θεωρία ἢ ὑψηλότερα). Напротив, историја није у супротности са вишом теоријом (*сагледавањем, увидом*), него се она сматра темељом и основном узвишенијих увида. Треба знати да сагледавање не значи разарање основног текста, јер то онда не би било сагледавање, него алегорија. Наиме, где се о тексту говори нешто друго, што је изван њега, нема више теорије, него је

⁴³² Уп. Јулијан, *Epistulae*, 90.

⁴³³ Уп. J. Pépin, *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Nouvelle édition, revue et augmentée), Paris ²1976, 466-469.

то алегорија. Апостол никада није одбацивао историјски смисао, а када је изводио теорију, називао ју је алегорија. То се није десило због непознавања речи [појмова], него зато што је хтео да поучи да реч алегорија, и сâм не правећи разлику у значењу, мора да се схвати у односу на теорију и да нинакоји начин не урушава суштину историјског смисла. Али ови млађи, који се сматрају мудрим у својој лености и злурадости божанском Писму занемарују историју, јер не полазе од историјског смисла или га кривотворе додатно уводећи алегорију, при чему то не раде саобразно Апостолу, него њиховом сумњивом схватању [тражећи сопствену славу]. Они тако читаоцима одређене ствари потпуно другачије тумаче, као на пример да су демони пропаст [зло], змија је ђаво и друго слично.⁴³⁴

Насупрот алегорији поставља теорију која се изводи на темељу историје, то јест из слова Писма. Напуштање текста у смислу извођења значења које нема основ у самом дословном изразу је алегорија, док је извођење вишег смисла из основе текста теорија или сагледавање. Међутим, сагледавање је корак који следи после темељног изучавања историје и заснива се на историји. Диодор је написао један спис под називом *τίς διαφορά θεωρίας καί ἀλληγορίας*, али он није сачуван. Алегористима, слично свом учитељу Евсевију Емеском,⁴³⁵ приговара и на њиховој лењости и духовној тромости у смислу да се не желе темељно позабавити изучавањем Писма, него смисао изналазе на основу сопствених предуверења.

Његов ученик Теодор Мопсуестијски, такође се супротстављао алегоријском тумачењу Писма. У том смислу критикује Оригена, а нарочито Филона од којег је – према његовом мишљењу – Ориген учио алегорезу.⁴³⁶ За Филона пише да је неке аритметичке претпоставке уносио у тумачење, а да је „алегоричка образложења преузео из паганских учења“.⁴³⁷ Иако је према Оригену био нешто блажи, обојицу их сматра зависним од паганске философије и науке. Суштина његове критике састојала се у томе што је обојицу оптуживао због ниподаштавања Писма. Према Теодоровом мишљењу, Писмо треба тумачити из њега самога, а не помоћу јелинске философије. То је,

⁴³⁴ *Commentarii in psalmos, Prologus* (CCSG 6), 7-8 (ppp. Olivier).

⁴³⁵ Уп. *Sermo* 11, 8 (SSL 26) 260-261 (E. M. Buytaert).

⁴³⁶ Уп. Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch – hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, 205-206.

⁴³⁷ *Commentarii in psalmos*, 11, 15 (Van Rompay).

иначе, био чест аргумент противника алегорезе. Тумачећи Павлове речи из Гал 4 24: *А ѿо је речено са друѿим значењем* (ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα),⁴³⁸ Теодор за оне који га тумаче у наглашено пренесеном значењу каже да: „Представљају потпуну супротност [Апостољу] зато што се код њих целокупна историја у божанском Писму не разликује од ноћних сновиђења. Тако они у својим духовним тумачењима божанског Писма кажу да Адам није Адам. Они свој бесмисао називају тумачењем. За њих Рај није Рај, а змија није змија. Стога желим да укажем да када потру историју, они у будућности неће више поседовати никакву историју“.⁴³⁹ Алгореза је, по његовом мишљењу, обесмишљавала историју. Библијске текстове је сводила на неисторијска пририповедања, слична другим митовима. Поготово се супротстављао њеној јелинској идејној позадини, тврдећи да су пагански филозофи користили алгорију да њиховим митовима дају морално прихватљиво значење.⁴⁴⁰ Теодору је била добро позната егзегетска пракса јелинских тумача митова. Било му је јасно да јелинска алгореза креће од претпоставке да у основи предложеног текста нема историје.⁴⁴¹ Написао је чак и један спис против алгорезе, који је остао само у фрагментима.⁴⁴²

Иако је било много приговора алгоријском тумачењу, оно је и даље било присутно код многих хришћанских теолога, чак и оних који су говорили против Оригена. Међутим, они су ишли логиком да идејно уоквире алгорезу и сведу је у теолошки прихватљиве токове. То је често извођено у унутарбиблијским оквирима. Неразумљива места су тумачена преко сличних текстова из Писма. Многи тумачи су инсистирали на том принципу, сматрајући да је самом Писму дат кључ за његово разумевање. Златоуст је у том контексту тврдио: „То је на свим местима законитост Писма да када оно говори алгоријски (ἐλεῖδαν ἀλληγορεῖν), наводи и тумачење алгорије (τῆς ἀλληγορίας τὴν ἐρμηνείαν) да се они који алгоријски желе (ἀλληγορεῖν βουλομένων) да тумаче не би спонтано заваравали и произвољно се удаљили од истине“.⁴⁴³ Постојеће алгорије

⁴³⁸ Опширније видеги R. J. Kepple, *An analysis of Antiochene exegesis of Galatians 4, 24-26*, WTJ 39 (1976/77), 239-249.

⁴³⁹ *Commentaris in epistulam ad Galatas* 4, 24, 79.

⁴⁴⁰ M. Simonetti, „Theodor of Mopsuestia“, HPE (Ch. Kannengiesser), 805.

⁴⁴¹ Уп. *Commentarii in psalmos*, 7, 15 – 11, 14 (Van Rompay).

⁴⁴² Текст је објавио L. Van Rompay, *Tractatus contra Allegoristas* (CSCO 436), 1982.

⁴⁴³ *Interpretatio in Isaiam prophetam* V, 3 (PG 56), 60.

треба разумевати кроз Писмо, јер су у њему већ протумачене.⁴⁴⁴ Свети Јован у тексту наводи неколико таквих случајева. Стога, по његовом мишљењу, „када се неки делови Писма тумаче алегоријски (τίνα ἀλληγορεῖν χρῆ τῶν Γραφῶν), онда ми сами да не будемо господари правила (κύριοι τῶν νόμων), него да важи то да када је у питању алегоријско тумачење морамо остати верни намери Писма“.⁴⁴⁵ То је, пре свега, значило очување дословног смисла и покушај да се испрати његова значењска интенција,⁴⁴⁶ како појединачног одломка тако и целокупног Писма.

Григорије Ниски, мада склон алегорези, експлицитно наглашава да се алегоријски смисао изводи из дословно-историјског: „Алегоријски појми дух историје, при чему историјска стварност несумњиво остаје“.⁴⁴⁷ Многи тумачи су инсистирали на историјској димензији Писма. Теодор то исто наглашава: „Апостол се историјом послужио на начин да она у сваком погледу буде истинита ... Као алегорију он означава онај покушај да догађаје који су се некад догодили повеже са онима што је сада“.⁴⁴⁸ Амвросије Милански је писао: „Свети апостол нас је учио да у простом историјском догађају тражимо скривену истину“.⁴⁴⁹ Јелинска алегореза је морала бити модификована у хришћанском тумачењу. Историјско је констативно и по себи важно. Оно није привидан одраз неке више стварности. Слично Филону, Ориген и каснији хришћански теолози су имали свест о неопходности очувања историјског смисла. Извођење Библије на виши, метафизички ниво могло је светописамско приповедање одвести у неисторијску стварност и тиме довести у питање основне Истине вере.

Кључ за адекватно разумевање алегоријске методе дао је Диодор у прологу на тумачење 118. псалма:

Оно што, пре свега, треба знати, а што ћу разјаснити у прологу псалма, јесте то да божанско Писмо познаје израз „алегорија“, а не сам [његов] појам [садржај]. Такође, блажени Павле користи, наиме, ознаку (ὀνόματι) када каже: *ἰσο* је алегоријски

⁴⁴⁴ Уп. J. Pépin, „Hermeneutik“, RAC 14, 757-759.

⁴⁴⁵ *Interpretatio in Isaiam prophetam* V, 3 (PG 56), 60.

⁴⁴⁶ Уп. D. A. Garrett, *An analysis of the hermeneutics of John Chrysostom's commentary on Isaiah 1-8 with English Translation*, New York 1992, 202-207.

⁴⁴⁷ *Adversus Eunomium* 2, 85.

⁴⁴⁸ *Commentaris in epistulam ad Galatas* 4, 24, 79. Уп. и његов фрагментарно сачуван спис *Tractatus contra Allegoristas*, 3.

⁴⁴⁹ *Expositio Evangelii secundum Lucam* III, 28 (PL 15), 1600C.

речено, јер су *ἓο* два Савеза (Гал 4 24) и даље, али он не користи израз и појам (*πράγματι*) онако како су то Јелини користили. Јелини су алегоријом називали оно што се на један начин разуме, а на други казује, као на пример – ради јасноће потребно је поменути неколико примера – што је Зевс, поставши бик, заробио Европу и кроз море је однео на друго место. Ово се не разуме онако како је речено, већ [тако] да је Европа преведена преко мора након што се попела на брод који је носио амблем бика. Наиме, није могуће бики, једној животињи [као таквој] да преплива тако велико море. Ово је једна алегорија. И даље: Зевс је називао Херу сестром и женом. Дословце значи да је Зевс општио са Хером и да му је она истовремено била и жена и сестра. То је јасно из дословног текста, али се алегоријски овако тумачи: етар је начинио, будући сличан ватри, одређену мешавину са елементима који окружују земљу када се сјединио са ваздухом. Како је, пак, ваздух сродан етру, ови елементи се називају [у дословном тексту] с обзиром на блискост „братом и сестром“, а с обзиром на сједињење описују се као „муж и жена“. Овакве су природе јелинске алегорије. И овде је довољно о овоме казивано да не бисмо на крају [сами] као тумачи услед обиља алегорија упали у бесмисао, као што сам већ рекао.

На божанско Писмо се не односи оваква алегорија. Како, дакле? Кратко ћу рећи. Она ни у ком случају не укида подлежућу историју, сагледајући кроз додатно созерцавање [теорију] даље сличне ствари, при чему се историја не укида. Испитаћемо ово на примеру истих [речи] Апостола, чиме ћемо показати да он под алегоријом подразумева додатну [вишу] теорију. Јер, на основу историје о Исаку, Исмаилу и њиховим мајкама – Сари и Агари – надграђена је тако виша теорија: она тумачи Агару као гору Синај, а Исакову мајку као Јерусалим, зато што је она била слободна и зато што је она постала мајка свих верујућих. Пошто се Апостол овако бави вишом теоријом, он стога не укида историју. Јер, ко би могао да буде убеђен да је Апостол рекао да прича о Сари и Агари није истинита? На темељу те историје он гради вишу теорију и тумачи оно што већ од раније постоји као узвишеније моменте. Ову вишу теорију (*ἐπιθεωρία*) Апостол подразумева под алегоријом, при чему, као што смо рекли, он заиста познаје појам „алегорија“, али уопште не преузима његов садржај.⁴⁵⁰

Диодор овде прави јасну разлику између алегорије у јелинском смислу и употребе појма од стране апостола Павла. Снага ове

⁴⁵⁰ *Commentarii in psalmos, Prologus in Psalmum CXVIII* (RSR 9), 90.92 (прев. М. Стојановић).

Диодорове дефиниције огледа се у томе што појашњава разлика између јелинске егзегетске праксе када је реч о алегорези и хришћанског извођења вишег смисла, који се често називао алегорија.

Питање хришћанске алегорезе може се посматрати са још једног важног термилошког аспекта. Наиме, већ смо указивали на то да је Филон користио више појмова да би њима изразио пренесени смисао или значење. Слично је било и код других тумача. Да би се изразио или изнашао пренесени смисао, тумачи Библије користили су различите појмове, који су се у основи односили на исто или слично. Код једног те истог аутора могу се наћи изрази као што су: ἀλληγορία, αἰνigma, σύμβολον, μεταφορά, αἰνίττεσθαι, παραβολή или τύπος, са истоветним или сличним значењем. То се може видети код Филона, Климента, Оригена и Дидима. Код ранохришћанских теолога чак сâм израз ἀλληγορία био је врло редак. У том смислу покушај савремених научника да јасно прецизирају појмове и изврше њихову прецизну класификацију треба узимати са разервом. Тешко је један појам чврсто фиксирати за једну стварност коју треба да представља и јасно га разграничити од осталих појмова и стварности. То је можда у извесној мери могуће у тварно-физикалном свету, то јест домену природних и егзактних наука. У овом контексту то није могуће. Довољно је само навести пример да ми у српском језику можемо да знамо велики број речи и синтагми којима ћемо изразити пренесени смисао. Тако, на пример, може да се каже: духовни / дубљи / умствени / узвишени / посредни или тајни смисао. Различите речи у оваквим случајевима указују на исту реалност. На тај начин треба схватити употребу различитих израза који се користе да би се изразио алегоријски смисао. Израз *алејоријски* се више користи као кровни појам којим се изражава такав вид егзегезе, мада треба бити свестан чињенице да постоје многе нијансе у приступу тексту и извођењу егзегетског поступка. Међутим, те варијације и нијансе не могу се појмовно исказати у смислу разликовања наведених израза.

У сваком случају, у посторигеновском периоду велики број отаца прибегавао је алегоријском тумачењу Писма, односно тражењу пренесеног значења, а да то није називао алегоријом. То смо већ видели у наведеном примеру код Диодора Таршанина, када он израз θεωρία дефинише као тражење узвишеног смисла. Додуше, Диодор је био један од ретких античких тумача који је покушавао да направи разлику између појмова као

што су алегорија, теорија, тропологија, парабола и енигма,⁴⁵¹ с тим што је то више изводио у форми литерарне анализе текста. У сваком случају, он је јасно разликовао алегорију од теорије. Иначе, хришћански оци су врло често мешали појмове као што су алегорија, анагогија, типологија или теорија, а при томе се под њима мање-више мислило на исто. Управо тај феномен, када је у питању хришћанска егзегеза, приближава и готово изједначава алегорезу и типологију. Темељ таквом размишљању јесте Павлова дефиниција алегорије у Гал 4 24. Диодор је Павлову алегорију схватао као узвишену теорију, мада је ова Павлова поставка често сагледавана типолошки. Занимљиво је да Јован Златоуст користи појам алегорија⁴⁵² тамо где Диодор употребљава реч теорија. Можда се то може делом објаснити Диодоровим антијелинизмом, изазваним политиком цара Јулијана, док је Златоуст у том погледу био флексибилнији.

Диодорова и Теодорова критика алегорезе односила се на слободовољну и неконтролисану употребу, а не на тражење духовног смисла, који су они радије називали *теорија*. Диодор је под *ἀλληγορία* подразумевао слободно и субјективно схватање текста.⁴⁵³ С друге стране, реч *θεωρία* користили су и богослови александријске егзегетске традиције. Ориген ју је користио у другом смислу. Међутим, Дидим и Кирил Александријски користе појам у егзегетском смислу. Кирил тако користи изразе као што су: *θεωρία*,⁴⁵⁴ *θεωρία πνευματική*,⁴⁵⁵ *θεωρία μυστική*⁴⁵⁶ или *θεωρήματα*⁴⁵⁷ знатно чешће него реч *ἀλληγορία*. Углавном

451 Уп. *Commentarii in psalmos*, 7, 123 – 8, 162 (Olivier); 90, 6 – 96, 5 (Mariès). Опширније видети М. Стојановић, *Новои ѿумачења ѿексѣиа у Коменѿару на ѿсалме Диодора Таршанина*, Богословље 2 (2014), 321-346.

452 Уп. *Homiliae in Matthaenum* 52, 1 (PG 57), 519; *Homiliae in Joannem* 85, 1 (PG 59), 461.

453 Уп. H. de Lubac, *Typologie, Allegorese, geistiger Sinn: Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (ThRom 23), Freiburg i. Br. 1999, 294.

454 *De Adoratione in Spiritu et Veritate* I (PG 68), 149C; II 237 A; IX 600D; X 713C; XI 732D; XVI 1036C; *Glaphyrorum in Genesis* III (PG 69), 149B; V 229A; *Glaphyrorum in Exodum* I (PG 69), 385B; III 493C; *Glaphyrorum in Leviticum* 565C; *Glaphyrorum in Deuteronomium* 664D; *In Joannis Evangelium* XII (PG 74), 661A.

455 *De Adoratione in Spiritu et Veritate* I (PG 68), 137A. 197B; III 264C; V 364B; VII 529C; X 673B. 692B; XII 804C; XIV 889D; *Glaphyrorum in Genesis* III (PG 69), IV 188C; V 257C; *Glaphyrorum in Exodum* II (PG 69), 448B. 452D; *Glaphyrorum in Numeros* 609C; *Commentarius in Isaiam Prophetam. Or. I* (PG 70), 9A; *Or. IV* 192A.

456 *De Adoratione in Spiritu et Veritate* I (PG 68), 177D.

457 *De Adoratione in Spiritu et Veritate* I (PG 68), 145A; IV 345C; VIII 552C; IX

их користи да би историју Израила довео у везу са Христом.⁴⁵⁸ Код Олимпиодора Александријског изрази ἀλληγορία и θεωρία су синонимни и међусобно заменљиви.⁴⁵⁹ Додуше, он и речи попут ἀναγωγή и διάνοια користи синонимно са θεωρία.⁴⁶⁰ Терминолошку слободу у том погледу показује и пример Евсевија Кесаријског, који је углавном користио класични појам δι' ὑπονοῶν⁴⁶¹ да би изразио скривени смисао. Понегде користи и реч διάνοια да то исто изрази.⁴⁶² Све су ово показатељи колико су се тадашње егзегете слободно изражавале када су говориле о духовном тумачењу или када су изводиле духовно значење. То изричито наглашава Григорије Ниски: „Свеједно је да ли теорију која произлази из анагогије називамо тропологија или алегорија или како год друго, јер не промишљамо о називима, већ је само важно да имамо користи од смислова“.⁴⁶³ Григорију је назив неке методе био неважан, већ је тежио да се духовним сагледавањем (θεωρία) Писма усавршава у врлини и знању.

У том погледу антички свет није инсистирао на прецизној употреби одређеног појма, којим је требало означити извесни егзегетски поступак при извођењу дубљег смисла. Знатно више се инсистирало на „користи од смислова“, како већ писао Григорије Ниски. Херменеутичке рефлексije над текстом какве данас познајемо нису постојале. Писмо није третирано из неутралне, него искључиво егзистенцијалне и религијске перспективе. У њему је тражен дубљи смисао и духовна корист (ὠφέλεια), док феномени особени за савремени научни приступ нису постојали у таквој форми. Многа научна сазнања тога времена кориштена су да би се допрло до дубљих слојева текста, што се може видети код Плутарха или Дидима. Егзегетске варијације, када је у питању извођење дубљег смисла или, колоквијално речено, алегорезе, огледају се у односу према дословно-историјском смислу. Потпуно одступање од

597B; X 720D; *Glaphyrorum in Genesim* IV (PG 69), 205A; *Glaphyrorum in Exodum* I (PG 69), 389A; *Commentarius in Isaiam Prophetam* (PG 70), 9AB; *In Joannis Evangelium* (PG 73), 460B.

⁴⁵⁸ H. de Lubac, *Typologie, Allegorese, geistiger Sinn*, 296.

⁴⁵⁹ *Commentarium in beatum Job* (PG 93), 17BC.

⁴⁶⁰ *Commentarium in beatum Job* (PG 93), 61AB. 73A. 117B. 412C; *Commentarii in Ecclesiasten* (PG 93), 484C.

⁴⁶¹ *Praeparatio Evangelica* VII, 8 (PG 21), 428D.

⁴⁶² Уп. *Commentarii in Isaiam*, 1 (GCS Euseb. 9), 3.

⁴⁶³ *In Canticum canticorum homiliae. Prologus*, (GNO 6), 4-7 (ppp H. Langerbeck) = PG 44, 757A.

историјског смисла водило је неконтролисаној и својевољној алегорези, док је чвршће држање дословног смисла углавном нагињало типологији. Алегореза и типологија се нису само преплитале у језичком смислу, него су још од Павла и већине каснијих егзегета биле често готово поистовећиване.

Поред већ наведених идејних и културолошких претпоставки из којих се развила алегореза, и временом постала релевантна егзегетска метода античког света, важно је још једном нагласити да је она блиска самој природи језика као таквог. Растегљивост семантичког поља одређене речи и међусобна преплетеност са другим појмовима, њихово преклапање са значењским опсегом других речи, као и многе асоцијативне везе које постоје између појмова, омогућују алегорезу као егзегетски феномен. Структуралне аналогije које постоје међу многим видивим и невидимим феноменима отварају легитиман и креативан простор алегорези. Могућност да се једно каже, а друго подразумева, универзалан је језички феномен. То омогућује метафоричност и асоцијативност језичког израза и сама структура човекове стварности. Јелинска алегореза се конституисала у једном специфичном облику и као таква одразила се на потоње тумаче Библије. С правом се може рећи да је такав приступ Писму изнудио контекст у којем су се нашли ондашњи теолози. Био је то покушај и, може се рећи, једини одговарајући начин да се у јелинском философском озрачју светописамски текст представи смислено и рационално. У противном би приповести о стварању, Едемском врту и друге биле доживљене као митски изрази слични хомерским и хесиодским.

У периоду док се егзегеза библијских теолога покушавала утемељити у философским оквирима, алегореза је била врло употребљива и добродошла. Тиме се посредно показивала идејна и културолошка потентност библијског текста. То је било доба када је хришћанска вера добијала јасније интелектуалне обресе, што је било од изузетне важности за Цркву. Писмо је реципирано кроз алегоријску интерпретацију. Међутим, у каснијем периоду, када се хришћанство чвршће позиционирало и када су хришћански теолози почели да оповргавају јелинизам, већ из перспективе духовне надмоћи,

алегореза је губила на значају. Томе су додатно допринеле контроверзе везане за Оригенова учења. Хришћански теолози тога доба више су тежили библијском реализму, трудећи се да библијске приповести схвате у историјском оквиру. У том контексту треба разумети антиалегоријски талас хришћанских егзегета четвртог века. Јачање хришћанства на политичкој сцени такође се одразило на заузимање таквог става. Полако су бледели сукоби с јелинизмом, Црква је све више наметала своју визију света и тиме потискивала јелинизам. То је истовремено значило да су хришћанске идеје постале доминантне, што се одражавало и на виђење библијске историје и њеног тумачења. Наравно, духовно тумачење Писма – често називано на различите начине – остало је као једна од основних преокупација хришћанске егзегезе. Да се иза пуког слова пронађе дубљи смисао, то јест да се из историјских наратива извуче духовна корист, био је императив свих егзегета. Питање је само било опсега и начина како се то изводило.

Алегореза је као егзегетска метода нашла своје чврсто упориште у тумачењу Писма. Без обзира на све контроверзе, такав приступ, који је, пре свега, био усмерен на изналажење духовног смисла, остао је трајна инспирација тумача Библије. Највећа снага алегоријског тумачења лежала је у томе што је на тај начин стално и изнова оживљаван библијски текст и актуализован у животу верујућих. Библијске приповести нису остале тек записи о нечему што се догађало у прошлости, макар то била и свештена историја спасења, него су то били текстови који су се обрађали сваком читаоцу у различитим животним контекстима. На тај начин се читалац уносио у текст и домишљао његово значење. Значењски потенцијали текста могли су да дођу до изражаја тек у креативном процесу разумевања. Већ поменута метафоричност и асоцијативност језичког израза, на којем се суштински заснива алегореза, отвара простор контекстуалном тумачењу. Читалац је тај који из свог контекста са сопственим предразумевањем и теолошком намером разумева и тумачи текст. Ти контексти су у себи стално носили и конкретна егзистенцијална питања. У том погледу, алегореза и данас остаје изазов за егзистенцијално тумачење Писма.

РЕЦЕПЦИЈА КЊИГЕ ПРОРОКА ЈОНЕ У РАНОЈ ЦРКВИ

Контекстуална егзегеза

У ранохришћанској традицији *Књига пророка Јоне* је вишеструко реципирана. Већ се еванђелисти – Матеј и Лука – теолошки врло профилисано осврћу на Јону. У ранохришћанској уметности присутни су мотиви пророка Јоне. Најупечатљивији и богословски најегзистенцијалнији су мотиви из такозване уметности гробова. Такође је лик пророка нашао своје место у текстовима многих хришћанских теолога ране Цркве. Климент Римски се позива на Јону у својој посланици. Јустин Философ и Методије Олимписки се осврћу на текст из Књиге у својим дијалозима. Обојица богословски домишљато полемишу са опонентима. У полемичком тону, на Јону се позивају Иринеј Лионски и Тертулијан. Јона им је послужио за доказивање сопствених теолошких ставова. Климент Александријски и Ориген, такође, развијају неке теолошке идеје поткрепљене на примеру Јоне. Мотиви из Књиге присутни су и у беседама отаца, као што су Кирил Јерусалимски и Јован Златоуст. Јефрем Сиријски је, у форми метричке беседе, препевао другу половину књиге. Постоје сачувани и егзегетски коментари на целокупну књигу. Писали су их: Теодор Мопсуестијски, Јероним, Кирил Александријски и Теодорит Кирски. С обзиром на то колико су старосавезне личности и мотиви одсутни из савременог православног богословља, овакве констатације делују готово нестварно.

Стога је у неку руку један од превасходних циљева овог поглавља да се прикаже колико је старосавезни и, уопште, библијски текст, био присутан у теолошкој свести отаца ране Цркве. Ништа мање важна је и намера да се покаже колико су егзегетска и теолошка промишљања нужно условљена контекстом. На предстојећим странама тај увид ће се показати тако

што се херменеутички профилисано прати рецепција Књиге пророка Јоне у списима теолога ране Цркве и, врло сажето, у ранохришћанској уметности. Истраживање показује да се, како у оквирима ранохришћанске уметности, тако и у теолошко-егзегетским промишљањима раних хришћанских теолога, значење конституише у мисаоној интеракцији тумача и текста. Очигледно је да тумачење полази од извесних егзистенцијалних и теолошких претпоставки. У процесу интерпретације читалац/тумач уноси сопствена предразумевања и преокупације, које се нужно одражавају на извођење значења. То се посебно види у наглашавању појединих момената у тексту и у њиховој даљој богословској артикулацији. С друге стране, текст има своју значењску интенцију, као и историју рецепције и шири теолошки оквир из којег потиче. На неки начин он већ унапред обликује теолошке перспективе из којих се тумачи.

1. Предхришћанска и новосавезна рецепција

Књига о Јони припада збирци дванаест малих пророка. Садржински и жанровски она одступа од осталих пророчких књига. У савременој науци не постоји консезус око њеног прецизнијег жанровског одређења. Неки стручњаци је сматрају за „дидактичку приповест са јаким сатиричким призвучима“,¹ други за „новелу са дидактичким додатком“,² трећи опет за „поучну приповест“.³ Има мишљења да је у питању „сатирична новела“.⁴ Данас се егзегети углавном слажу да Књига располаже богатим значењским потенцијалом. Чак и на основу летимичне анализе могу се издвојити основне теолошке идеје. Први и најзначајнији моменат је то да спис говори о могућности и снази покајања. Незнабожачки Нинивљани се кају и Бог им опрашта. Књига је у том смислу тумачена у каснијој хришћанској и равинској традицији. Прича о покајању претпоставља и веру у милостивог и трпељивог Бога, спремног да

¹ F. W. Golka, *Jona* (Calwer Bibelkommentare), Stuttgart 1991, 44.

² H. W. Wolf, *Dodekapropheten 3. Obadja und Jona* (BK XIV/3), Neukirchen-Vluyn 1977, 61.

³ O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonische und deuterokanonische Schriften des Alten Testaments II*, Gütersloh 1994, 130.

⁴ S. L. McKenzie, *How to Read the Bible*, Oxford 2005, 1-21.

прашта – што представља други аспект. Трећи је критика национализма и верског партикуларизма. Бог се не стара само о једном народу, него су његови сви људи и народи. Неки делови Књиге су често тумачени типолошки, пре свега, Јонин боравак у утроби рибе. Поред наведеног, може се говорити и о томе да Јона посредно показује динамику и неизвесност пророчког призивања. Значењски потенцијал Књиге запажа се и при осврту на њену богату историју рецепције. То се може видети чак и уколико се истраживања ограниче на хришћански период, од новосавезних сведочанстава до 5. века.

Књига о Јони није нарочито реципирана у предхришћанском периоду. Јона, односно његово пророштво о Ниниви, помиње се у Књизи о Товиту: „[Товит] на самрти дозвољава себи сина, и синове сина свога, па рече Товији: Синко, узми синове своје, ево, остарио сам, скоро ћу се одвојити од живота. Пресели се у Медију, сине, јер сам уверен да ће Нинива бити разорена, што је најавио пророк Јона...“ (14 4). Писац Тов изражава уверење о испуњењу Јониног пророштва. Међутим, овде постоје извесни текстолошки проблеми. Није сасвим извесно да се у изворном тексту помиње пророк Јона. Логичније би било да се текст односио на пророка Наума, као што стоји у синајском кодексу.⁵ У сваком случају, помињање пророка је узгредно. Од предхришћанских текстова мотиви из Јоне сусрећу се у једном броју химни (1QH) нађених у Кумрану које се односе на пророчке списе, мада се име пророка не помиње.⁶ Поред ових текстова, занимљив је и осврт Јосифа Флавија, савременика апостола и писца новосавезних књига. Флавије у делу *Јудејске стварине* препричава догађаје о Јони; сазнања црпи из 4Цар 14 23-29 и Књиге о Јони. Највећу пажњу посветио је приповедању из прве половине књиге, где се говори о Јонином бекству, згодама на броду и боравку у

⁵ Књига о Товиту изворно је писана вероватно на арамејском, на шта упућују фрагменти књиге нађени у Кумрану (4Q196 и 4Q197-199). Интегрално је очувана у три грчке текстуалне варијанте, заступљене у следећим рукописима: 1. G^I у кодексима ватиканском (*Vaticanus*), александријском (*Alexandrinus*) и венецијанском (*Venetus*). 2. G^{II} у синајском кодексу (*Sinaitikus*) и минускулама 319 и 910. 3. G^{III} у минускулама 106-107. За текстуалну критику су важни G^I и G^{II}. Они се не разликују само по дужини текста, већ и по самом језику. Раније су научници сматрали да G^{II} представља проширену верзију G^I. Међутим, новија истраживања показују да је G^{II} старији, и да је G^I највероватније скраћен приликом рецензије. У сваком случају, у G^{II}, дужој и вероватно изворнијој верзији, стоји име пророка Наума.

⁶ K.Hoheisel, „Jonas“, RAC XVIII, 675-676.

утроби рибе. Проповед у Ниниви помиње тек два пута. У оба случаја говори о томе да је Јона отишао да пророкује Нинивљанима (Асирцима) да ће изгубити царство над народима, односно Азијом. После пророштва, како извештава Јосиф, пророк се вратио у своју земљу.⁷ Флавије се труди да догађај представи историјски, без икакве намере да у теолошком смислу тематизује Јонин боравак у утроби рибе или питање покајања Нинивљана. У каснијем рабинском јудаизму Књига о Јони је вишеструко реципирана, а и данас се у синагогама чита на Дан измирења (*jôm kippûr*) као један од средишњих богослужбених текстова.⁸

У Новом Савезу Јона се помиње код Матеја и Луке. Ради се о речи Господњој текстуализованој у Еванђељима. Занимљиво је да, поред велике сличности у извештајима које доносе еванђелисти, постоје суптилне, али значајне разлике:

Мт 12 38-42	Лк 11 16.29-32
<p>³⁸Тада одговорише неки од писмозналаца и фарисеја говорећи: Учитељу, хоћемо од тебе знак да видимо.</p> <p>³⁹А он одговарајући рече им: Род зли и прељуботворни тражи знак; и неће му се дати знак осим знака Јоне пророка.</p> <p>⁴⁰<i>Јер као што је Јона био у утроби китовој три дана и три ноћи, тако ће и Син Човечији бити у срцу земље три дана и три ноћи.</i></p> <p>⁴¹Нинивљани ће устати на Суд са родом овим, и осудиће га; јер се покајаше Јониним проповедањем; а гле, овде је већи од Јоне.</p> <p>⁴²Царица јужна устаће на Суд са родом овим, и осудиће га; јер она дође с краја земље да слуша премудрост Соломонову; а гле, овде је већи од Соломона.</p>	<p>¹⁶А други кушајући га искаху од њега знак са неба.</p> <p>²⁹А народу који се скупљаше стаде говорити: Нараштај је овај зао нараштај; иште знак, и неће му се дати знак осим знака Јоне пророка.</p> <p>³⁰<i>Јер као што Јона би знак Нинивљанима, тако ће и Син Човечији бити знак нараштају овоме.</i></p> <p>³¹Царица јужна устаће на суду с људима нараштаја овога, и осудиће их; јер она дође с краја земље да слуша мудрост Соломонову, а гле, овде је већи од Соломона.</p> <p>³²Људи Нинивљани ће устати на суду с нараштајем овим, и осудиће га, јер се покајаше на проповед Јонину, а гле, овде је већи од Јоне.</p>

⁷ *Antiquitates Judaicae* 9, 10, 2.

⁸ Уп. G. H. Cohn, *Das Buch Jona: Im Lichte der biblischen Erzählkunst* (SSN 12), Assen 1969, 20.

Матеј у овој перикопи помиње писмозналце и фарисеје, док се они код Луке не појављују. Још важнију текстуалну разлику чини навођење Христових речи, где се код Матеја каже: „Јер као што је Јона био у утроби китовој три дана и три ноћи, тако ће и Син Човечији бити у срцу земље три дана и три ноћи“. Лука, пак, наводи: „Јер као што Јона би знак Нинивљанима, тако ће и Син Човечији бити знак нараштају овоме“.⁹ ‘Знак Јоне’ код Матеја је пророков боравак у утроби рибе, који предсказује боравак Сина човечијег у утроби земље. Он тиме наглашава моменат који је био значајан за тадашње Јудејце. Три дана у традиционалном разумевању Писма има изразиту символичку вредност: „Бог неће праведника оставити три дана у опасности“ (уп. Пост 42 17с; Изл 19 11.16; ИНв 2 6; Ос 6 2). Јонин тродневни боравак је ‘знак’ да ће Бог трећег дана подићи праведника – Сина човечијег. Нинивљане и Царицу јужну Матеј помиње само као оне од којих се није очекивало да ће озбиљно узети у обзир речи једног Израилца.¹⁰ Под изразом „род овај“ не мисли на читави Израил, него се то односи на фарисеје и писмозналце.¹¹ Лука не помиње фарисеје и писмозналце, за њега је ‘нараштај овај’ Израил који не прихвата Христа. ‘Знак Јоне’ се код Луке односи на то да је пророк био знак Нинивљанима, које је позивао на покајање (стих 30).¹² Он не говори о Јонином бораваку у утроби рибе, нити то повезује са боравком Сина човечијег у утроби земље. Лука је усмерен на Јонин боравак у Ниниви, што се уклапа у његов основни теолошки концепт. Његова заједница није разумевала теолошку симболику израза ‘три дана’, а с друге стране, близак јој је био амбијент великог града који се показао. Као што је познато, Лука се обраћао хришћанима из многобоштва који су више припадали градској средини.¹³

Говорећи о ‘знаку Јоне’ еванђелисти наглашавају различите моменте. Они се у својим кратким освртима усмеравају

⁹ Научници сматрају да ови текстуални одељци потичу из извора Q. Еванђелисти су приликом њиховог преузимања извршили редакторске интервенције услед којих се појавила разлика (уп. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* 1/2, 2 [EKK], Neunkirchen-Vluyn³ 1999, 273).

¹⁰ Уп. R. T. France, *Matej: Tumačenje Evandjelja po Mateju* (DV), Novi Sad 1987, 216-217.

¹¹ U. Luz, *Das Evangelium*, 276.

¹² Уп. L. Morris, *Evandjelje po Luki* (DV), Novi Sad 1983, 205.

¹³ П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет*, Београд 2010, 168.

на различите значењске аспекте текста. Та усмерења су већ предконципирана њиховим теолошким преокупацијама и првобитним рецепијентима. Матеј је више усмерен ка јудеохришћанској средини, којој указује на дубоку повезаност Старог Савеза и тајне Христа, не само кроз испуњења пророштва, него у једном широм спектру међусобних поклапања. Јудеохришћанској заједници, којој се обраћа Матеј, блискија је била приповест из Јон 1-2, него описани догађаји из Ниниве. Лукина теолошка преокупација, као што је питање покајања и заједнице која долази из многобоштва, условили су његово разумевање 'знака Јоне'. Приповест о покајању незнабожачких Нинивљана имала је идентификациону и мисионарску димензију. Хришћани из незнабоштва лако су се идентификовали са Нинивљанима, а то је истовремено требало да буде позив и другим незнабошцима да се покају и приме Еванђеље.

2. Ранохришћанска рецепција

Рана Црква је своје теологију заснивала на Писму. Био је то период богословски креативног осмишљавања библијске вере у светлу Христове личности. То се нарочито односило на старосавезне списе. Рани оци су у њима видели најаву и праобразе Христа, тиме показујући органску повезаност Старог Савеза и Цркве. Испуњење пророштава била је најнаглашенија аргументација, поготово у сукобљавању са тадашњим рабинима. Поред доказивања да су се стара библијска пророштва испунила у Христу, код тадашњих теолога развило се алегоријско и типолошко тумачење Писма, према коме су многе старосавезне личности, догађаји и установе тумачени у христолошком кључу. Узоре за такав приступ налазили су у новосавезним списима (уп. Јн 3 14; Рм 5 14; 1Кор 10 6-11; Гал 4 23-26; 1Пт 2 20-21; Јевр 7). Једна од инспиративнијих старосавезних личности био је Јона. Томе је свакако доприносило Христово поређење са Јоном код Матеја (12 40). Поред типолошког повезивања Јоне и Христа, покајање је била важна тема тога доба. Јона је у контексту ранохришћанске мисије међу незнабошцима идејно одговарао таквом амбијенту. Књига је била

итекако подстицајна за богословска промишљања, о чему сведочи њено присуство у иконографији и теолошко-егзегетским освртима отаца ране Цркве.

2. 1. Ранохришћанска уметност

У ранохришћанској уметности често се сусрећу мотиви старосавезног Јоне. До сада је откривено преко двеста шездесет представа.¹⁴ Представљање Јоне је уклопљено у један шири антички контекст. Хришћанска уметност је у много чему остала блиска античкој уметности и представљала је њен интегрални део. Лик Јоне се у том погледу добро уклапао у опште уметничке преокупације тога доба. Мотиви морских богова, богова ветра, великих риба, светионика били су чести у јелинистичкој ликовној уметности.¹⁵ Поготово је представљање *Јоне у хладу биљке* како у погледу мотива, тако и стилистички, слично представљању Ендимиона или Диониса.¹⁶ Многи антички мотиви и симболи преузети су и идејно преобликовани у духу хришћанске вере.¹⁷ Тако је у хришћанској уметности предствљање Јоне, иако у погледу форме саображено јелинистичким стандардима, добило другу значењску димензију. Хришћански уметници су тим представама изражавали основне Истине вере. Историја Јоне је углавном представљана у три сцене: *бацање у море*, *издацивање из ушробе рибе* и *мир у хладу биљке*.¹⁸ Те сцене се називају циклус о Јони, а сусрећу се у уметности гробова 3. века, док се од краја 3. века појављују у сликарству катакомби и на рељефима саркофага.¹⁹ Најучесталија представа је *Јона у хладу биљке*. У тим представама Јона је углавном наг, што је имало своју симболику. Такво изображавање указује и подсећа на рајску чистоту и удобност

¹⁴ Бројка се односи на ликовне приказе и скулптуре (уп. U. Steffen, *Die Jona-Geschichte: Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam*, Neukirchen-Vluyn 1994, 59).

¹⁵ Уп. J. Engemann, *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit* (JbAC 2), Münster 1975, 72f.

¹⁶ A. Stuijver, *Refrigerum interum: Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabenkunst* (Theophaneia 11), Bonn 1957, 138.

¹⁷ Опширније D. de Chapeaurouge, *Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole*, Darmstadt ³1991.

¹⁸ F. Gerke, *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst*, ZKG 3/10 (1949), 82ff.

¹⁹ J. Engemann, „Jonas“, RAC XVIII, 690-691.

– асоцијација на блажено стање упокојених хришћана. Друге две представе, које се још могу назвати ‘Знак Јоне’, указују на смрт и васкрсење. Приказиване сцене изражавају наду у спасење од смрти, јер чуда која су се догодила са Јоном, знак су Божије моћи која може људе спасити гроба.

Карактеристично је да се представа *Јоне у хладу биљке* у ранохришћанској уметности не појављује у контексту (низу) старосавезног приповедања, после Јонине проповеди у Ниниви. Сцена се више повезује са *избацаивањем из уџробе рибе*. Наравно, ни циклус као тематска целина не представља ‘историју Јоне’ описану у Књизи. То је занимљив херменеутички моменат. Уметници су могли да осликају циклус или композицију у којој би била препричана историја Јоне према приповедању из Књиге. Међутим, њихове теолошке намере су биле другачије. Они су кроз сликарски израз наглашавали теолошке идеје, чије су егзистенцијалне импликације требало да се одразе на реципијенте у једном специфичном животном контексту. То се поготово види у уметности гробова. Све три сцене из циклуса имају своју и појединачну и заједничку егзистенцијалну поруку. Сâм циклус је богословски проницљиво осмишљен. Он представља смрт, васкрсење и рајско стање мира. Јонин текст се у сликовној форми раних хришћана претворио у визуелни израз са јаком поруком, која се односила на питање човековог коначног назначења. Уметници нису пратили основну идеју писца и текста, него су из постојећег приповедачког низа узети важни бечузи и од њих је направљен посебан теолошко-егзистенцијални круг.

Упадљиво је да је у ранохришћанској уметности углавном изостајало типолошко повезивање Јоне и Христа.²⁰ Христос се у неким циклусима о Јони појављује као Добри пастир, што је и један од познатих античких мотива. Такав случај се сусреће и на рељефу Београдског (Јониног) саркофага, с краја 3. или почетка 4. века.²¹ У овој сцени Христос је Добри Пастир – Спаситељ који са јагњетом на рамену стоји на обали. Фигура Доброг Пастира је посебно истакнута величином у

²⁰ Уп. S. Schrenk, *Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst* (JbAC 21), Münster 1995.

²¹ Саркофаг је пронађен 1885. године на Дорћолу, на углу улица Капетан Мишине и Господар Јованове, на месту где се налазила већа римска некропола. Данас се чува у Великом барутном магацину у доњем граду београдске тврђаве, а припада збирци експоната Народног музеја у Београду.

односу на друге, чиме се наглашава његов значај.²² Јона је према Добром пастиру испружио руке излазећи из уста водене немани. Једра брода, са којег је Јона бачен, разапета су крстним знамењем. Брод је у овом случају символ Цркве. У позадини је дрво живота, а подсећа и на биљку под којом је боравио Јона. Пастир, дрво живота (биљка) и брод чине хоризонт спасења, насупрот драми страдања. У доњем делу сцене коју чини узбуркано море, појављују се и делфини и генији који их јашу. Према античком веровању, делфини су носили душе умрлих преко Стикса на острво блажених.²³ Овде су представљени слично као у Петровој или Марселиновој катакомби. Занимљиво је да није приказана велика риба (кит) о којој се говори у Књизи, него водена змијолика неман из јелинске митологије, слично причи о Андромеди.²⁴ Управо ови детаљи јасно показују колико су се предразумевања уметника и рецепијената одражавала на ликовни приказ, а самим тим и на разумевање текста.

Целокупан приказ се не може посматрати као осмишљена композициона целина у којој сваки детаљ чини складан значењски део. Ипак, симболика читаве сцене је јасна: Јонино васкрсење и спасење зависи од Спаситеља који стоји изван немани и воде – сфере смрти. Представљање Јоне, као оног којег гута неман, а потом избацује, сугерише смрт и васкрсавање ка Христу, према којем је испружио руке. Таква егзистенцијална симболика служила је као извор наде у спасење оних који силазе у гроб. У овом случају, значење је изведено уз помоћ нових елемената који потичу из самог Писма, као што су приповест о Добром пастиру (Мт 18 10-14; Лк 15 1-7; уп. Јез 34 22-31) и текстови који говоре о васкрсењу мртвих у Христу (1Кор 15 22-26; Еф 5 14; Фил 3 10-11; Кол 2 12сс; 1Сол 4 14-17 итд). Христос је тај који спасава Јону, а и сваког човека од смрти. Особеност ликовног изражавања и егзистенцијално теолошка позадина условили су такав начин тумачења лика Јоне.

²² Уп. М. Валторовић, *Старо-хришћански мртвачки ковчеји: Нађен у Београду*, Старинар српског археолошког друштва VIII (Београд: 1891), 130-142, посебно 137.

²³ М. Валторовић, *Старо-хришћански мртвачки ковчеји*, 136-137.

²⁴ Уп. К. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 41951, 78.

2. 2. Ранохришћанска егзегеза

У теологији ранохришћанских писаца Књига о Јони је због свог важног теолошко-киригматског садржаја имала истакнуту улогу. Најнаглашенији моменат је Јонина проровед Нинивљанима и њен позитиван учинак. На почецима се ранохришћанска теологија – за разлику од уметности – више концентрисала на проповед и покајање, што је наглашено у Лк 11 29-32, него на мотив Јоне као симбола смрти и васкрсења. За то постоји разумљив разлог. Ранохришћанска проповед је била усмерена, пре свега, на многобошце с циљем да изазове покајање и обраћење. Такво наглашавање теолошких идеја подразумевало је специфичан приступ библијском тексту, који је требало да буде основа теолошког исказа. Покајање се наглашавало и унутар хришћанске заједнице. Тај моменат присутан је у 1Клим, где писац на старосавезном тексту показује нужност покајања: „Јона проповедаше Нинивљанима пропаст, а они, покајавши се за своје грехе, молећи се умиловитише Бога и задобише спасење, иако су били туђини Богу“ (7, 7). Климент пореди старосавезни текст са стањем у којем се налази заједница којој се обраћа. Бог, који је опростио грехе Нинивљанима, итекако је спреман да опрашта грехе и крштеним Коринћанима, под претпоставком да се покају. Климент у продужетку то изричито каже препричавајући Јез 33: „обратите ми се из свег срца и кажите: Оче – и ја ћу вас услишити као народ свети“ (8, 3). За писца је библијски текст мерило теолошког мишљења, и он га тумачи у актуелном тренутку релевантном за њега и заједницу којој се обраћа. Може се рећи да он смисао развија из самог текста, пратећи његову основну интенцију. Климент свесно одабира текст који се идејно поклапа с његовом намером. Међутим тај текст, као и многи други, већ је утицао на његово предразумевање. Писац се, као што је речено, ослања на Јез 33, што је један од показатеља да је Писмо, које говори о милостивом Богу (уп. Изл 33 19; 34 6; 2Цар 24 14; Нем 9 17.31; Пс 102 14; 103 13; Ис 63 15; Јер 30 18; Плач 3 32; Ос 14 4; Мт 5 7; Лк 1 50.54.78; 23 42-43; Рим 11 30-32; 15 8сс; Еф 2 4; 1Јн 4 10-14), обликовало такву теолошку свест.

Одељак из Јоне тумачио је и Јустин Философ. Он је био обраћеник из незнабоштва и сасвим извесно је на питање покајања незнабожаца гледао делом и из сопствене перспекти-

ве.²⁵ Његова полемика са Јудејцем Трифоном отвара још неке могуће егзегетске рефлексије, између осталог, и однос према равинском јудејству које није прихватило Христа:

Што се тиче његовог васкрсења трећег дана после распећа, стоји записано да су људи из вишег рода, препирући се са њим, казали му: ‘покажи нам знак’; он им је одговорио: *род лукави и њрељубодиворни ѡражи знак и неће му се дајти осим знака Јоне*²⁶ (Мт 12 39). Његове речи су имале дубљи смисао, тако да његови слушаоци нису могли из њих да схвате да ће он у трећи дан по распећу устати из мртвих. Он је такође говорио да је ваш род злобнији и невернији од Нинивљана који су, када им је Јона, пошто га је риба после три дана избацила из утробе своје, казао да ће за три дана сви бити погубљени, заповедили строги пост у који су укључили сва жива бића, од човека до бесловесне животиње, уз силне вапаје и срчано кајање, одбацивањем свег нечастивог, верујући да је Бог милостив и човекољубив према свима који напустише нечастивост. Чак је и сам цар са својим велможама носио на себи кострет, постећи и молећи се Богу. Сви се једнодушно молише да њихов град не буде разрушен.²⁷

Јустин посматра Јону кроз новосавезну призму. Он текстуално прати Матеја, мада, занимљиво, не наводи писмозналце и фарисеје као оне који од Христа ишту знак. Разлог је јасан: он полемички са Јеврејима као народом, а не са једном групацијом као Матеј. Стога он и помиње „људе из вашег рода“. У продуктивну Јустин, парафразирајући, прати казивање текста и следи његову основну значењску интенцију. Само на једном месту прави извесну типолошку паралелу између Јоне и Христа. Међутим, и он усмерава пажњу на снагу и важност покајања. У полемичком маниру приговара Јеврејима за њихову злоћу и порочност, која је већа него код незнабожаца:

Ове догађаје су знали сви из вашег народа, мада је Христос пред вама казао да ће вам дати знак пророка Јоне, подразумевајући да ћете ви најзад после његовог васкрсења схватити смисао тих речи и да ћете се покајати и одвратити од својих рђавих дела и, као Нинивљани, пролити сузе молећи Бога да и ваш град не буде разорен, као што је сада разрушен. Без обзира

²⁵ U. Steffen, *Die Jona-Geschichte*, 77.

²⁶ Јустин дословно прати Матејев текст: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, само што на крају испушта тог проφήτου – пророка, што се односи на Јону.

²⁷ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 107, 1-2.

на то, ви не само што се нисте покајали чувши за васкрсење његово, већ, како рекох, изасласте по свој васељени одабране људе да разгласе како се 'појавила нова безбожна и безаконна јерес кроз Исуса...' Ви још клевете да је он тим безбожним, безаконим и нечастивим делима научио да га исповедају као Христа, учитеља и Сина Божијег. Осим тога, ви још и сада, када је ваш град поробљен и земља ваша опустошена, не само што се не кајете, него смело проклињете и њега и његове следбенике. Међутим, ми ни вас, а ни мишљење које протурате не мрзимо, него се молимо да се покајете и, сходно томе, да примите милост од Бога, преблаженог и премилостивог Оца свега.²⁸

У полемици са Трифоном Јустин показује да су Јевреји много гори од Нинивљана, јер не одустају од свог погрешног пута. Осврће се на разорење Јерусалима,²⁹ алудирајући на то да је град разорен из разлога што су Јевреји одбацили Христа. Он им приговара да се, и поред тога, још нису покајали. Јустинови теолошки закључци и аргументација, заснована на Писму, веома су домишљати. Он хвата основне идеје текста, као што су универзалност Божијег спасења и покајање и у христолошком кључу их развија, наглашавајући за њега важне значењске аспекте. Јевреји нису препознали Христа, док су то учинили незнабошци, слично Нинивљанима којима је проповедао Јона.

Јона је био инспиративан и за Иринеја Лионског, једног од најистакнутијих теолога ране Цркве, жестоког борца против гностичке јереси. У сукобљавању са гностицима и маркионством наглашавао је важну богословску истину да је Бог Старог и Новог Савеза један и исти Бог.³⁰ У том смислу природно је што је Иринеј указивао и на типолошку везу између Јоне и Христа:

Јеретици презиру творевину Божију и поричу спасење тела, презиру и обећање Божије и у сопственим мислима устају против Бога, сматрајући да се одмах после смрти узносе изнад небеса и демијурга и иду до своје мајке или неком њиховом измишљеном оцу. Они који, дакле, одбацују свеопште васкрсење и, што је занимљиво, оповргавају га колико умеју, пошто не познају поредак васкрсења, не желе да схвате да,

²⁸ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 108, 1-3.

²⁹ Јустин мисли на разорење Јерусалима 135. године, када је угушен устанак који је предводио Симон бар Кохбе. После разорења Римљани су преорали град и предели му име у *Елиа Кайијолина*, а Јевреје раселили и забранили им да долазе у њега.

³⁰ *Contra Haereses* 4, 9, 2; 33, 4.

уколико је то тако, онда и сâм Господ, у кога они по њиховим речима верују, не би васкрсао у трећи дан, него би се, пошто је умро на крсту, одмах вазнео на небо, оставивши тело на земљи. Али зар није он три дана провео тамо где су мртви, као што је о њему и рекао пророк: 'Мислио је Господ на своје свете мртве, који су од раније уснули у земљи покоја, а којима је сишао да их извуче и спасе'. И сам Господ рече: *Као што је Јона боравио у утроби рибе три дана и три ноћи, тако ће и Син човечији бити у срцу земље...* (Мт 12 40). Тако, дакле, наш Учитељ није одмах васкрсао, него је чекао време које је Отац одредио, и после три дана, као што је на примеру Јоне објаснио, васкрсе и устаде. Тако и ми морамо чекати наше време васкрсења, које је Отац одредио, а као што је преко пророка најављено.³¹

Оваквом типолошком егзегезом Иринеј наглашава повезаност двају Савеза. Освртање на Јону у овом пасусу има изразит теолошки значај. Јонин тродневни боравак у утроби рибе праслика је Христовог тродневног боравка у Аду. Дакле, васкрсење се дешава трећи дан, како је најављено у Старом Савезу, а не напуштањем тела после смрти, како су мислили гностици. Текст о Јони је доказ за учење о васкрсењу тела. Иринеј је, због проблема са којим се рвао, тумачио Јону кроз Мт 12 40. Таквим тумачењем не прати унутрашњу интенцију Књиге, у смислу да даље развија њене значењске опсеге из ње саме. У овом и сличним случајевима текст се сагледава из шире библијске перспективе. Конкретно, Јона се уклапа у значењске путање Писма, а тумачење је засновано на основним Истинама вере које чине његов шири значењски оквир. Иринејево тумачење је предконципирано његовим предразумевањем, а он, као и сваки читалац, креативно чита и тумачи текст.

Овакав приступ делом се разликује од класичних коментара, јер у ситуацијама када се теолози осврћу на један део списка, или га посебно наглашавају, приметно је да се врши одабир одговарајућег текста, који се може протумачити у складу са усмерењем тумача. Већ поменути Климент је у теолошком фокусу имао Јонину проповед у Ниниви. Иринеј је усмерен на Мт 12 40. Обојица се ослањају на текст који се идејно уклапа у њихово теолошко схватање. У сваком случају, тумач је тај који се обраћа тексту и осветљава га из нове перспективе, која проширује оквире интерпретативне путање текста. То се

³¹ *Contra Haereses* 5, 31, 1-2.

може видети на другом месту код Иринеја, где он у историји о Јони види свеопшти сотириолошки образац:

Дуготрпељив беше Бог када се човек срзао и очекиваше ону победу коју је речју изборио. Јер, пошто беше испуњена снага у слабости, показа се доброта Божија и његова свемогућа сила. Како је он, наиме, стрпљиво поднео да Јону прогута риба, не да би био прогутан и сасвим уништен, него би избљуван да би боље слушао Бога и више га поштовао, јер га је неочекивано избавио. Затим га је одвео у Ниниву ради истинског покајања, којим су се они окренули Богу и били спасени, јер беху уплашени знаком који је Јона учинио, према речима Писма: *И они се ѿвратише, сваки са свој злој ѿућа и нејравде која им би у рукама, ѿако да рекоше: ко зна, еда се сажали Бој и ѿнев свој ѿврати од нас, да не изинемо* (Јона 3 9). Тако је Бог чинио од почетка да човек буде прогутан од велике рибе, која беше узрочник прекорачења (Сатана), да не би био прогутан и сасвим уништен. Напротив, Бог је брижљиво припремио спасење, које је требало да се збуде речју у знаку Јоне за оне који имају исто мишљење као Јона у сусрету са Богом, и као сваки признати и рећи: *Слуѿа сам Госѿодњи и ѿошћујем Госѿода Боѿа небеској, који је створио море и земљу* (Јона 1 9). Јер, човек насупрот свим надањима, од Бога прима спасење, и треба да васкрсне из мртвих и прославља Бога, признајући као пророк Јона: *завайих Госѿоду, Боју моме у невољи својој и он ме услиши из ушробе ѿробне* (Јона 2 3). И он треба да устрајава у слављењу Бога.³²

У приповести о Јони Иринеј види сажету библијску поруку, која се тиче човековог односа према Богу. Кроз приповест се осликава општи домострој спасења у којем је Бог „брижљиво припремио спасење, које треба да се збуде речју у знаку Јоне“. И код њега је истакнут моменат покајања Нинивљана, као узорит модел и смерница за сваког човека. Велика риба која гута Јону поистовећена је са Сатаном из приче у Едему. Она, као ни Сатана, не може да убије човека, већ обоје играју одређену улогу у човековом односу са Богом. Иринеј је овде применио херменеутички принцип – присутан и код других отаца, по којем Писмо тумачи само себе. Приповест о Јони протумачио је тако што ју је егзегетски преточио у основне Истине вере присутне у Писму.

На текст Књиге пророка Јоне освртао се и полемички расположени Тертулијан. Он указује на специфичну типолошку

³² *Contra Haereses* 3, 20, 1.

везу између Јоне и Христа, где се на Јону гледа као праобраз Христа у мисији међу незнабошцима:

Добро, онда Јона из тих разлога није нужно проповедао покајање код незнабожачких Нинивљана, покушавајући да ускрати налог о проповедању. Или се, напротив, није плашио милосрђа Божијег, које је он изнео оним споља да ће их његова најавна истовремено упропастити? А то је све због једног грешног града, који никад није припадао Богу, тог пророка скоро коштало живота. Дакако, он је праобраз страдања Господа, који је требало да спаси покајане незнабошце.³³

Тертулијан је овај аргумент изнео у сучељавању са 'душевницима', који су били мишљења да најавна покајања није усмерена незнабошцима, јер они у свом незнању греше и не познају Бога. У свом делу *О васкрсењу* износи још један, за то доба, карактеристичан увид – да је спасење Јоне потврда очувања тела, што важи: „као довољан доказ испољавања Божије моћи, и зато сматрам да је Јона, неокрњен у оба дела – душом и телом – извучен из утробе рибе“.³⁴ До изражаја је дошао очигледан спор са гностичким схватањем, по којем се само душа спасава. Као и Иринеј Лионски,³⁵ он наводи чудновате догађаје из Старог Савеза који показују моћ Божију да очува тело (човека) и тиме оспорава гностичка схватања.³⁶ Своје тумачење Јоне Тертулијан усмерава у правцу теолошких идеја које је заступао, и којима се супротстављао лажним учењима. Типолошка веза коју прави између Јоне и Христа проницљива је и домишљата и, може се рећи, изнуђена контекстом.

Климент Александријски, велики љубитељ библијске и јерлинске мудрости, освртао се у неколико наврата на Јону и покајање Нинивљана. Он наглашава два карактеристична момента из старосавезне приповести, која је сагледао из сопствене теолошке перспективе. У делу *Прошрејшик*, у којем се обраћа незнабошцима с намером да се окрену истинском Логосу, Климент указује на неопходност покајања и спремност Бога да се смилује: „Само ако верујете и хоћете да следите проповед као становници Ниниве, којима се њихова послушност и искрено преумљење, уместо уништења које им је претило,

³³ *De pudicitia* 10. = *Über die Ehrbarkeit* (BKV 1/24), Kempten & München 1915, 412.

³⁴ *De resurrectione carnis* 32. = *Über die Auferstehung des Fleisches* (BKV 2), Kempten/München 1882, 286.

³⁵ *Contra Haereses* 5, 5, 2.

³⁶ *De resurrectione carnis* 58.

преокренуло у величанствено спасење³⁷. Нинивљани су парадигма покајања, којег треба да се држе тадашњи незнабошци. Њима је отворен пут Царства небеског уколико се покају и крену у правом смеру. За Климента то је могуће и стога што и незнабошци имају представу о истинском Богу:

А Јона, који такође беше пророк, то исто појашњава када каже: *А кайейан брода ѝрисѝуйи и рече му: зашѝо сѝаваши ѝако ѝврго? Усѝани, ѝризиви Боѝа својеѝ да нас сѝасе и да не ѝоѝинемо*. Речима 'твој Бог' који му он рече, показао је да га сматра човеком који зна Бога, а исказ *да би нас Боѝ сѝасио*, јасно сведочи да су незнабошци у свом смислу имали представу о Сведржитељу, али још не беху дошли до вере. Даље је речено: *а он им рече: служим Госѝоду и ѝлашим се Госѝода, Боѝа неде-скоѝ. Потом: а они рекоше: молимо ѝе, Госѝоде, да не ѝоѝинемо ради живоиѝа овоѝ човека*.³⁸

Климент је сматрао да је јелинска философија и култура припрема за хришћанство и мисаони оквир за његово боље разумевање,³⁹ а да су философи и мудраци црпели знање из Старог Савеза.⁴⁰ Јасно је због чега он на тај начин тумачи епизоду са брода. Капетан морнара, богобојажљивих људи, већ је имао представу о истинском Богу. У Писму се показује то што Климент на неки начин из предразумевања тражи, односно Климентово предразумевање суштински се одражава на тумачење Јоне (1 6-14). Капетан и морнари су имплицитно Јелини. Климент је изразит пример тога колико предразумевање тумача одређује правац тумачења. Он из текста изводи имплицитни смисао, који је неспоран, јер суштински прати унутарњу интенцију текста.

Још се један велики александријац освртао на Књигу о Јони. Реч је о Оригену, првом великом хришћанском мислиоцу, који је почео да изграђује теолошки концепт према моделу јелинске философије, трудећи се да свеобухватно и темељно промишља унутарњу веродостојност и кохерентност хришћанске вере. Он је први покушао да уобличи богословску синтезу, која је требало да буде пандан интелектуалним струјањима тадашњег античког света. То је био велики изазов, скоро пророчки, поготово што већински део Цркве није

³⁷ *Protrepticus* X 99, 4.

³⁸ *De libris Stromatum* 5, (XIV) 135, 2 – 136, 1.

³⁹ Уп. *De libris Stromatum* 1, (V) 28, 1-4; 29, 9-10; 32, 4.

⁴⁰ Уп. *De libris Stromatum* 1, (I) 10, 2; (XIV) 59, 3; 60, 1; (XVI) 80, 4; (XXV) 165, 1.

разумевао таква настројења и пориве.⁴¹ Сасвим је извесно да је Ориген био у мањини, и да је његов богословски подухват изазивао подозрења. Могуће је да се таква ситуација одразила на његову *Омилију на Језекила*. Он помиње Јону тумачећи један стих код Језекила, који гласи: *Сине човечији, окрени лице своје њрема њорама Израиловим, и њророкуј њрођив њих* (6 2).

Јона се овде појављује као експликација наведеног стиха, јер он напушта Израил и одлази другом народу да проповеда. Ориген надахнуто тематизује питање пророчке службе: „са свих страна притешњен, од света гоњен када истину говори, од Бога тешко кажњаван ако из тескобе људске износи лаж уместо истине“.⁴² Јона је парадигма судбине пророка уопште.⁴³ Књига о Јони је прича о усуду пророка, коју је Ориген, с обзиром на ситуације кроз које је пролазио, дубоко разумева и према њој имао посебан афинитет и саосећање. Он своју дилему, своје питање провлачи кроз библијски текст, с тим што је у тумачење укључен његов контекст знатно више него евентуални ауторов. Наравно, није искључено да је сâм аутор хтео и ту идеју да развије кроз наратију о пророку. Но, без обзира на ауторову намеру, овде се показује да овакав текст има потенцијално више значења.

Ориген је у различитим формама протумачио готово цео Стари и Нови Савез. Тумачио је и мале пророке, али ти коментари, нажалост, нису сачувани. Извесно је да је тумачио и Књигу о Јони. На Јону се освртао у контексту расправе са Келсом, који је сматрао Јону узвишенијом личношћу од Христа, док се Ориген супротстављао таквом схватању:

Јона је проповедао само једном граду – Ниниви, док је Исус читавом свету и са много већим успехом него онај. Јона је провео три дана и ноћи у утроби морског чудовишта, зато што се уклањао од Бога. Исус је, напротив, слободовољно сишао у доњи свет да би прогутане људе, који седе у сенци смрти, ослободио и доделио им вечно спасење.⁴⁴

Ориген наглашава узвишеност личности Христа и претежност његових дела у односу на Јону, за шта је, поред општег теолошког уверења, имао основу и у Новом Савезу, где стоји: „овде је већи од Јоне“. Први пут се у овом одељку доводи у

⁴¹ Уп. М. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 18-43.

⁴² *Homilien zu Ezechiel* (GCS), 379.

⁴³ E. Dassmann, „Jonas“, RAC XVIII, 679.

⁴⁴ *Contra Celsum* 7, 57.

везу и упоређује гутање Јоне од стране велике рибе и Христов силазак у Ад. То је типолошко разумевање библијских догађаја, које делом одступа од каснијег класичног типолошког тумачења. И у овом случају се види да је тумачење изазвано контекстом, јер је Келс тврдио: „колико је за вас од овога прикладнији Јона испод његове биљке“.⁴⁵ Типологија коју, у овом случају, користи Ориген заснива се на супротстављању типа и антитипа. То је антитетичка типологија, слична Павловој када говори о Адаму као праобразу Христа (уп. Рим 5 14).

У свом делу *О молићви* Ориген у више наврата, поред многих библијских личности, помиње Јону као узор молитве и личност чија је молитва изазвала позитиван Божији одговор. Подробно објашњавајући значај и снагу молитве, учени александринац пише: „А Јона, налазећи се у ‘утроби морског чудовишта’, није изгубио веру у молитву, те је безбедно изишао из утробе и успешно је окончао започето посланство Нинивљанима“.⁴⁶ Нешто даље наставља: „Осим тога, ако било ко зна какво се то чудовиште дочарава и прасликује бићем које је прогутало Јону ... и ако он буде у неприлици да због непослушности падне у ‘утробу тога чудовишта’, треба скрушена срца да прионе на молитву због својих грехова – и биће из њега извађен и спасен. Уколико након спасења буде постојано следовао заповестима Божијим, може по благодати Духа и овог дана, у дан погибије Нинивљана, послужити као пророк и бити им пример спасења“.⁴⁷ У своје схватање и образложење мољења Богу Ориген уводи Јону као пример делотворности молитве. Повремено прибегава алегорези, па ‘утробу тога чудовишта’ тумачи и као стање невоље. Као и остали, и он се осврће само на неке моменте код Јоне, мада су ти осврти усмерени на основу питања која је постављао. Текст је читао као отворен, као подлогу за даљи развој теолошке мисли, чиме показује да тумач отвара и развија нове значењске димензије текста имплицитно присутне у њему.

На Јонину књигу, као светописамско упориште теолошких истина, ослањао се и Методије Олимпски, жестоки противник оригениста и гностика. Методије је био християнизовани

⁴⁵ *Contra Celsum* 7, 53. Келс наводи Данила као прикладнију личност од Христа, јер је „он усред дивљих звери би ослобођен“, као и још неке „велике чудотворце“.

⁴⁶ *De oratione* 13, 2.

⁴⁷ *De oratione* 13, 4.

Јелин – хришћанин по вери, Јелин по култури. Његов живот нам је слабо познат. Остало је више противречних података, поготово када је у питању место његове епископске службе.⁴⁸ Биографски га први помиње Јероним. Познато је да је живео у другој половини 3. века, а вероватно умро мученички 311/12. године, за време последњег великог прогона хришћана.⁴⁹ На основу досадашњих истраживања, сматра се да је написао укупно четрнаест списа, који су углавном фрагментарно очувани у оригиналу. Само је *Гозба* потпуно очувана на грчком, док је велики број дела остао у старословенском преводу, који потиче негде из 10. века. Назив његовог најчувенијег дела подсећа на Платонову *Гозбу*. Чувени Платонов спис послужио му је као стилски узор. Иначе, Методије је своје текстове, жанровски гледано, писао искључиво у облику дијалога. Пре њега у дијалошкој форми писали су Аристон и Јустин Философ, а касније Минуције Феликс и Григорије Ниски. Узори су им углавном били класични писци: Григорију такође Платон (*Федон*), док се Минуције угледао на Цицерона. Методије је, као припадник јелинске културе, писао и размишљао у тим оквирима. Дијалог као жанр су хришћански писци наследили из раније јелинске књижевности. То је, иначе, био веома популаран књижевни облик којим су се могле износити и сучељавати различита схватања.

Сам дијалог може да се одвија као непосредан и живахан разговор између двојице учесника. Некада саговорници могу бити више у позадини, док је у жижи један говорник који наступа скоро монолошки. Често се дијалог одвија између више учесника. То углавном није протоколарно представљен разговор, који се стварно одвијао, него је више замишљен разговор којег писац усмерава у правцу који сам осмишљава.⁵⁰ Методије у тој форми пише и своје значајно дело *О васкрсењу*, типичан теолошки дијалог који се води између четири саговорника. Учесник дијалога је и Методије, а појављује се под псеудонимом Евулије. Двојица учесника су оригенисти и гностици: лекар Аглафон и Прокло из Милета. Четврти саговорник је

⁴⁸ Видети опширније К. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung: Zur Anthropologie des Methodius von Olympus* (STAC 2), Tübingen 1999, 346-374; К. Bracht, *The Question of the Episcopal See of Methodius of Olympus Reconsidered* (StPatr XXXIV), Leuven 2001, 3-10.

⁴⁹ Уп. *De viris illustribus* 83.

⁵⁰ H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main ²2004, 123-124.

православни Мемијан. Дијалог је јасно структурисан у 1. и 2. књизи. По угледу на уводну сцену из Платоновог *Прошјајоре* (I 1–3), Аглофон узима реч (I 4, 1 – 12, 9). После долази Прокло, који заступа мишљење да нема васкрсења тела (I 14, 1 – 26, 3). Њима се супротстављају Евулије (I 27 – II 8) и Мемијан (II 9–30). У дијалозима се води спор између оригениста и православних. У делу се реално одсликава теолошка проблематика тога доба, у којој је активно учествовао Методије, супротстављајући се оригенизму, који је, изгледа, био помешан са неким елементима гностичких схватања.

У тадашњим теолошким споровима Писмо је узимано као основни доказ и потврда одређених учења. Писмо су ватрено тумачили и једни и други. Мишљења и доказе које су износили оригенисти побијају и оспоравају православни. У првој књизи се Прокло на једном месту, које постоји само у старословенском преводу, осврће на приповест о Јони износећи аргументе против васкрсења тела:

Дакле, или оповргни и покажи ту лаж или је као неоповргнут и неиспитан [доказ] остави. Не знам ко ће поштовати вредност ове ствари и признати да се Јона није сасушио у утроби кита, после три дана и три ноћи, и да је потпуно здрав избачен на земљу... [текст се прекида].⁵¹

Прокло је одбацивао могућност васкрсења тела. На основу наведеног текста рекло би се да му је унапред позната аргументација његових опонената, који инсистирају на идентитету између садашњег тела и оног после васкрсења. Вероватно је у наставку текста – који, нажалост, недостаје – покушао да оспори типолошку везу између Јоне и човека у смислу да је Јона праслика или парадигматски образац васкрсења сваког појединца.⁵² Сасвим је извесно да се Прокло ослањао на Мт 12 40. Јонин боравак у утроби рибе предображава Христов боравак у утроби земље и васкрсење, и не односи се на васкрсење човека као појединца. Такво мишљење су раније заступале разне гностичке фракције. Као и ранији гностици, Прокло је своју тврдњу, да тело Христово и тело човека није истоветно, заснивао на доказима из Писма. Он у продужетку теолошко-

⁵¹ Наведено према: *Methodius*, (Hg.) von G. N. Bonwetsch (GCS 27), Leipzig 1917, 240, 24–28.

⁵² Уп. D. Bumazhov, *Die Auslegung der Jonageschichte in DE RESURRECTIONE des hl. Methodius von Olympus*, in: I. Z. Dimitrov (ppp), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht* (WUNT 174), Tübingen 2004, 42.

егзегетски доказује да тело Христово није „од жеље мужевље-ве“ (Јн 1 13), нити „из семена мушког и насладе сненог сједињења“ (Прем 7 2), нити „у греху затрудње мати моја мноме“, него „од Духа Светога и силе Вишњег“ (Лк 1 35) и од Дјеве. Прокло – како сам претходно каже – изводи закључке на основу учења Оригена. Људско тело је слабо, пожудно и прљаво.⁵³ Оно не улази у Царство небеско и нема ништа са Христовим телом. Над таквим схватањима надвијала се моћна сенка платоновског дуализма.

Методије је био необично виспрен богослов. Жестоко се супротстављао оригенизму, различитим гностичким и неоплатонистичким схватањима.⁵⁴ Поготово је упечатљиво његово побијање оригенистичког учења о стварању.⁵⁵ Такође му је било неприхвативо схватање да човеково тело не васкрсава. Методије је живео много пре христолошких спорова, али је у основи схватао нужност довођења у везу Христовог тела са човековим. Ако Христос није имао исто тело као и људи, упитан би био сотиролошки значај Христовог васкрсења. Методије је одлучно одбацивао оригенистичко-платонистичка учења. Упориште је налазио у Писму. Мемијан, један од православних учесника у дијалогу, тумачи приповест о Јони у оквиру сопствених теолошких схватања:

Историја Јоне представља велику тајну. Наиме, изгледа да кит симболизује време које никада не стоји, али увек протиче, и прождире ствари које настају у краћим или дужим интервалима. Али Јона који је побегао од присуства Божјег, јесте сам први човек (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) који је, прекршивши закон, побегао од тога што је могао имати бесмртност, губећи кроз свој грех поверење у Бога. И брод на који се укрцао, и који је био непрекидно искушаван бурама, јесте овај кратак и тежак живот у садашњици; толико тежак као што смо се окренули и уклонили из благословеног и сигурног живота према оном који је са више искушења и нестабилнији, као са копна на брод. Оно што је брод за копно, то је наш садашњи живот према оном који је бесмртан. А олује и јаки ветрови који нас стално нападају, то су искушења овога живота, која нам у свету, као у олујном мору, не дозвољавају мирно путовање без бола, на мирном мору, на коме нема никаквог зла. Избацивање Јоне

⁵³ *De resurrectione* I, 25-26,

⁵⁴ Уп. Н. S. Benjamins, *Methodius von Olympus, Über die Auferstehung: Gegen Origenes und gegen Porphyrius?* (Origeniana Septima), Leuven 1999, 91-100.

⁵⁵ Уп. *De creatis* (GCS 27), 493-500.

из брода у море означава пад првобитног човека из живота у смрт, који је прихватио ту пресуду, јер је кроз грех отпао од праведности: *йрах си, у йрах ћеш се и врайиши* (Пост 3 19). Његово биће које је било прогутано од кита, означава нашу неизбежну пролазност у времену. Утроба у којој се Јона, када је био прогутан скривао, јесте свепримајућа земља, која при-ма све ствари које је време истрошило.⁵⁶

Методијеви списи сведоче да је био Јелин и по начину мишљења и применом егзегетске методе. Био је склон аскетизму стоичког и неоплатоничарског типа, као и велики део јелинских отаца. То се поготово види када пореди брод са садашњим животом, олује и буре са искушењима. Често се код њега појављују мисаоне структуре блиске јелинском културном коду: бесмртно – пролазно, стабилно – нестабилно итд. С друге стране, појављују се јаке библијске слике: Методије поистовећује Јону са Адамом. Ту се осећа јак утицај Иринеја Лионског, који се раније супротстављао сличним схватањима. Јона је слика првог човека, у његовом лику се изнова препричава историја грехопада и тога шта човека чека после изгнанства из Раја. Избацивање са брода је понављање првобитног пада у смрт. То је понављање истоветног обрасца, где Методије прави спону између Јоне и Пост 2–3. Иако их експлицитно не наводи, неке интертекстуалне релације врло су упечатљиве. Наиме, питање „шта си учинио – τί τοῦτο ἐποίησας?“ (1 10с), које Јони постављају морнари, налази се још само у Пост 3 13: „шта си учинила – τί τοῦτο ἐποίησας?“, када Бог пита Еву.⁵⁷ То је један од показатеља да писац доводи у везу грех првих људи са Јониним бегством од Бога.

У одбрани својих схватања Методије оштроумно изводи закључак на основу Писма. У Јонином тродневном боравку у утроби, где владају неодрживи услови за опстанак тела, он види доказ о непропадивости тела у које се оваплотио Логос и учинио га непропадивим:

Пошто је, дакле, Јона провео три дана и исто толико ноћи у утроби кита, и био избављен, стога зар не бисмо сви ми који пролазимо кроз три периода у нашем садашњем животу на земљи – мислим на почетак, средину и крај, од чега се целокупно садашње време састоји – уздигли поново. Јер постоје укупно три периода времена – прошлост, садашњост и будућност.

⁵⁶ *De resurrectione* II 25, 1-7.

⁵⁷ Занимљиво је да се и у јеврејском тексту на оба места дословно понавља иста реченица: „mah-zzo't 'âšîâ?“ – „mah-zzo't 'âšîâ?“.

И из тог разлога Господ је провео толико много дана у земљи симболично (συμβολικῶς), на тај начин нас јасно учећи да када горе поменути периоди времена буду испуњени, доћи ће васкрсење које је почетак будућег века и крај овог. Јер у том времену неће бити прошлости ни будућности, само садашњост. Штавише, док је Јона боравио три дана и три ноћи у утроби кита, није био уништен тако што је његово тело нестало, као што је случај са природним разлагањем које се одиграва у утроби, у случају оне хране која уђе у њега, због веће топлоте у течностима, која може показати да ова наша тела могу остати неповређена. Јер удубимо се у то да је Бог свој лик саздао као да је од злата, што представља чистију духовну материју, као што су анђели, а друге од блата или од праха, као нас. Сјединио је душу која је саздана по лику Божјем са оним што је било земаљско. И стога ми морамо прославити све иконе Господа због облика који је у њима, а такође, зато што је невероватно да бисмо ми који смо иконе Господа, требало да заједно будемо уништени као бића без части. Зато је Логос сишао у наш свет и оваплотио се у нашем телу да би на тај начин, обликујући га у божанственији лик, могао да га уздигне као непропадиво, без обзира, што се оно с временом разлаже.⁵⁸

Методијева егзегеза је на неким местима изразито алегоријска. У пренесеном значењу кит представља време. То је познат моменат у античкој алегорези, када се извесна подударана видивих и невидивих стварности асоцијативно повезују. Кит се креће, а време је, према античком схватању, кретање.⁵⁹ Време је подељено на прошлост, садашњост и будућност. Тродневни боравак треба схватити алегоријски, као символ три временска интервала. Ветрови и олује су „искушења овога живота, која нам у свету, као у олујном мору, не дозвољају мирно путовање без бола“. Утроба кита је свепримајућа земља. Методије тиме повезује два библијска цитата: „прах си, у прах ћеш се и вратити“ (Пост 3 19) и Мт 12 40. Поређење утробе кита са „утробом земље“ асоцијативно се повезује са Матејем.⁶⁰ Христов боравак у утроби земље и васкрсење чине нову

⁵⁸ *De resurrectione* II 25, 7-10.

⁵⁹ Уп. Аристотел, *Физика* IV, 11, 219а (19-25); *Физика* III, 1, 201а (10-11). О античком схватању времена видети детаљније код: G. Böhme, *Zeit und Zahl: Studien zur Zeit Theorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt 1974; G. Böhme, *Platons Zeitlehre: eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Frankfurt am Main 1996; R. Sorabju, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Middle Ages*, The University of Chicago Press, 2006.

⁶⁰ Уп. D. Bumazhov, *Die Auslegung der Jonageschichte*, 45-46.

сотириолошку спону између Јоне и Адама. Христос је „из тог разлога (καί διὰ τοῦτο) провео толико дана у земљи симболически (συμβολικῶς), на тај начин нас јасно учећи да када горепоменути периоди времена буду испуњени, онда ће доћи васкрсење које је почетак будућег века и крај овог“. Три дана које проводе Јона у утроби кита и Христос у „утроби земље“ одговарају трострукој структури времена у коју је пао Адам, а коју Логос треба да спасе и учини непропадивом.

Егзегетски поступак који је примењивао Методије, био је у то време општеприхваћени начин тумачења древних текстова. Алгорезом су се служили јелински и хришћански мислиоци и егзегете.⁶¹ Методије је у том погледу близак Оригену и другим хришћанским тумачима, али и Плотину⁶² и Порфирију.⁶³ Алгоријско тумачење се заснивало на извесној егзегетској логици, где се иза исказаног текста тражио дубљи смисао. Текст је интерпретиран из перспективе тумача који се није превасходно интересовао за његово дословно значење. Методије увиђа дубљи смисао старосавезног текста из перспективе Новог Савеза. У том погледу Методије остаје у оквирима класичног хришћанско-типолошког тумачења, што се може видети и из једног његовог теолошко-херменеутичког увида у *Гозди*: „Закон је предзнак и сенка слике, то јест Еванђеља, слика пак – Еванђеље – предзнак је саме истине која ће се остварити Другим доласком Христовим“.⁶⁴ Старосавезне стварности су предзнаци и сенке Еванђеља – Јона је предзнак Христа, што значи да се лик Јоне сагледава кроз христолошку призму.

Методије не поставља библијском тексту страну питање, које је он философским размишљањем ‘увезао споља’. Он поставља питање које намеће сам текст, односно Писмо као целина. Већ се у Старом Савезу на више места помиње васкрсење мртвих (Пс 16 10; 49 15; Ис 26 19; Јез 37; Дан 12 2), о чему се увелико говори и у новосавезним списима (Мт 22 23-33; Мк 12 18-27; Лк 17 11-17; 20 27-40; 1Кор 15 22-26; Еф 5 14; Фил 3 10-11; Кол 2 12сс итд). Васкрсење мртвих је једна од средишњих тачака хришћанског *Вјерују*. Из те перспективе Методије разматра и тумачи одељак из Јоне. То је својеврстан херменеутички круг – питање из текста тражи

⁶¹ Уп. Н. Chadwick, *Antike Schriftauslegung: Pagane und christliche Allegorese. Activa und Passiva im antiken Umgang mit der Bibel*, Berlin/New York 1998, 1-23.

⁶² Уп. *Enneades* III 5 [50], 9.40-51; V 1 [10], 7.30-37.

⁶³ Уп. *De antro nympharum*, 4-33.

⁶⁴ *Symposium* 5, 8, 130.

одговор у тексту. Текст о Јони је у овом случају послужио као доказ одређеног теолошког уверења, које има упориште у Писму као целини, чије је Књига о Јони саставни део.

Методије је и у том погледу близак јелинској егзегетској традицији, где је важило херменеутичко начело да се делови не могу разумети без целине.⁶⁵ Познавање целине била је претпоставка разумевања и тумачења неког појединачног текста. Знање се уносило у тумачење, а то знање је текст требало да потврди. Међутим, садржински Методијева питања извиру из Библије. Она су се на њега одразила преко текста, али и преко историје учинка (*Wirkungsgeschichte*) тих текстова и читавог концепта библијске вере у васкрсење. Он на основу Писма као целине разумева Јону. Његова егзегеза је преплетена библијским текстовима, тако је Јона, као што је већ речено, први човек – Адам. Методије је идејно изграђен да размишља у том смеру. Он одређује интенцију тумачења, у тој мери што се на специфичан начин осврће на текст. Текст добија значење одговарајући на питање које му егзегета поставља. То јесте изведено значење којег сâм аутор Књиге о Јони није могао бити свестан. Тек постављено питање и другачији приступ тексту отварају могућност таквог тумачења, што јасно показује колико је Методијева егзегеза – као и свака друга – била контекстуална.

3. Јона у проповеди

Поред ових краћих и теолошки профилисаних осврта чији је основни циљ био да утврде и поткрепе неко теолошко мишљење, мотив Јоне и покајања Нинивљана јавља се и у проповедној литератури 4. и 5. века. У овом контексту навешћемо тројицу знаменитих проповедника: Јефрема Сиријског, Јована Златоуста и Кирила Јерусалимског. Основна одлика егзегетских проповеди (омилија) јесте поучна. Циљ је да се изазове ефекат, а један од елемената којима се то постиже јесте и уметничка форма проповеди. Оне су углавном упућене ширем аудиторijуму. Уметнички израз, публика и начин излагања играли су важну улогу приликом настанка проповеди. Одабир тема је зависио од више фактора.

⁶⁵ H. Dörrie, *Spätantike Symbolik und Allegorese*, FMSt 3 (1969), 10-12.

3. 1. Јефрем Сиријски

Лик Јоне тумачио је и Јефрем Сиријски, један од најблиставијих богослова старе Цркве, велики песник и мелод. Многи извештаји из житија који доносе разне згоде из његовог живота углавном су непоуздани. Место и време рођења су неизвесни.⁶⁶ Обично се узима да је рођен 306. године. Јефрем није био аскета и монах, како га је представљала каснија монашка традиција; припадао је посебним круговима сиријског хришћанства познатим под називом *синови заветџа*. То су биле посебне групе хришћана – мушкараца и жена,⁶⁷ који су служили заједници и нарочито бринули о сиромашним и немоћним. Највећи део живота мар Јефрем је провео у Нисибiji, где је стекао богословско образовање. Последњих десетак година живота провео је у Едеси. У оба града био је учитељ у егзегетским школама. Јефрем је био човек великог угледа, свестрано обдарен и ангажован богослов. Још је у старини примећено да је био велики познавалац и тумач Писма: „Изучивши цело Старо и Ново Писмо, и као нико други ушавши у дубине сагледавања онога што је у њему, протумачио је тачно од речи до речи цело Свето Писмо“.⁶⁸ Јефрем је писао на сиријском језику, грчки није знао.⁶⁹ Међутим, његова дела су убрзо преведена на грчки.⁷⁰ Постоји велики број текстова који се приписује грчком Јефрему (*Ephraem Graecus*), а који у науци нису још довољно истражени.

Јефремов спис *О Јони и њокајању Нинивљана* је први познати хришћански текст који се тематски бави овом књигом. То није класичан коментар, али за разлику од ранијих

⁶⁶ S. P. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam/India 1997, 22.

⁶⁷ На сиријском називани *b'nai q'yâmâ* (ܒܢܝ ܩܝܝܡܐ), и *b'nath q'yâmâ* (ܒܢܝܬ ܩܝܝܡܐ), односно *синови заветџа* и *кћери заветџа*.

⁶⁸ Григорије Ниски, *De Vita S. Patris Ephraem Syri* (PG 46), 820 (прев. А. Јевтић).

⁶⁹ Има претпоставки да је донекле познавао грчки. Наиме, живео је у граду који је у то време био важан за Римско царство, тако да је грчки морао да буде доста заступљен. Друго, Јефрем је био образован човек и иначе ангажован у друштвено социјалном смислу. Све указује на то да је могао да има одређена знања грчког. Међутим, његово познавање грчког у смислу да га је могао користити за теолошка промишљања сасвим је сигурно искључено (Уп. U. Possek, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* [CSCO 580], Peeters: Lovanii 1999, 33.52-53).

⁷⁰ Црквени историчар Созомен сведочи да је почетком 5. века већи део Јефремових списа био преведен на грчки (*Historia Ecclesiastica* 16, 4).

краћих и теолошки конкретнио профилисаних осврта на Јону, Јефрем посвећује читав спис тематици експлицитно присутној у Књизи. Додуше, њега не занима први део текста, него пажњу усмерава на Јонин боравак у Ниниви. То је, заправо, беседа (*мемра*) на део Књиге у којем се говори о Јони и покајању становника Ниниве. Јефремов спис је убрзо стекао велику популарност, тако да је превођен на грчки, јерменски, грузијски, етиопски и, нешто касније, на латински. Текст је читан у оквиру богослужења на шта указују сачувани богослужбени рукописи.⁷¹ Беседа *О Јони и њокајању Нинивљана* временом је усвојена у литургичкој пракси Цркве Истока, као и у сиријској православној Цркви за време пре великопосног периода познатог као *Молишва Нинивљана*.⁷² О томе да су Јефремови списи читани у цркви сведочи и блажени Јероним, који за Јефрема каже да је „стекао толико сјајан углед да се у неким црквама, после читања Божанских Писама, јавно читају његови списи“⁷³

Јефрем је тумачио Писмо у неколико књижевних облика. Поред мемре, познато је да је тумачио неке књиге у форми *јушака* или *шурјама*,⁷⁴ и састављао песме на библијске теме, познате као *мадраше*.⁷⁵ То су специфичне књижевне врсте,

⁷¹ Уп. S. P. Brock, *Ephrem's verse homily on Jonah and the repentance of Nineveh: Notes on the textual tradition*, у: S. P. Brock, *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* (CSS 664), Aldershot: Variorum 1999, 71-86.

⁷² Порекло овог поста иде до позног шестог века. Ради се о посту од три дана у црквама сиријске литургијске традиције, од понедељка до среде, и који пада на осамнаести дан пре Великог поста. Настао услед страха од епидемије, на основу поста Нинивљана четрдесет дана након чега су били поштеђени (Уп. J. M. Fiey, *Assyrie chretienne III*, Beyrouth 1986, 20-21).

⁷³ *De viris illustribus* 115, PL 23, 746-747.

⁷⁴ То су Јефремови коментари на Књигу постања и Књигу изласка. Сам Јефрем назива Коментар на Постање *јушака*, што значи *објашњење, излајање*. Реч *шурјама* користи за Коментар на Излазак. Значење је слично арамејским таргумима – *јревод, шумачење*. Карактерише их дословно тумачење, које се често претвара у парафразе на текст (уп. Свети Јефрем Сиријски, *Тумачење на Књигу Постања и Књигу Изласка*, Крагујевац 2013, посебно *Увод* преводиоца Небојше Тумаре, 9).

⁷⁵ *Мадраша* представља низ стихова подељених у строфе писан углавном без риме. Делом је сличне старо-грчким одама. Могуће да је мадраша певања уз лиру. У рукописима мадраша налазе се и упутства на који начин се певају. Испред сваке строфе налази се одређена мелодија, тзв. *кала*. Међутим, пошто се није користио нотни систем који би бележио *кале*, мелодије на песме заувек су изгубљене. Након сваке строфе следио је рефрен за који Јефрем бележи да га пева женски хор. Мадраше не представљају Јефремов изум. Том песничком формом се користио Вардаисан и други песници пре њега.

карактеристичне за сиријску књижевну културу и, уопште, блискоисточно-семитски менталитет. Беседа *О Јони и њокајању Нинивљана* састављена је у виду мемре. Према општој дефиницији, мемра је стилизована метричка беседа у поетској форми. Састављана је без риме и са елементима нарације.⁷⁶ То је беседа у стиху која није певана, већ рецитована. Стилски гледано, то је један од узора сиријске реторике, коју красе низови понављања и паралелизми који се настављају.⁷⁷ Облик мемре заснован је на броју слогова, а не на њиховој дужини или паузама. Дуги самогласници се не разликују од кратких. Сви стихови унутар једног дела имају једнак број слогова, што тексту даје ритмику. Мемра нема строфе, него парове стихова, који могу бити пет и пет слогова, шест и шест, дванаест и дванаест. Јефремова мемра је састављена од стихова по седам слогова (7 + 7). Песнички, то је ремек-дело. Јефрем је, иначе, био песник на нивоу најбољих светских класика.⁷⁸ Због изразитог песничког дара, још је у древности називан „харфа Духа Светог“. Богатство слика и метафора, игра речи и мноштво унутарбиблијских асоцијација одликују овај спис. Јефрем је уносио снажан патос, са необичним богатством теолошких идеја и ширином поетског израза. Мемра је тако конципирана да је требало да изазове јаке ефекте на слушаоце. Дубоки теолошко-егзистенцијални увиди и елементи лирике чине је подједнако уметничким и теолошким делом.

Јефрем је припадао семитској култури и традицији мишљења, која је у много чему била различита од јелинске. Био је далеко од философских појмова и догматских формулација својствених јелинском уму. За њега је теологија била поезија. Он је не само славословља него и теолошки деликатне теме обликовао у песничке форме и слике. Тај дискурс је био близак и

Мадраша изворно потиче из сиријских мелодијских напева (уп. Е. Beck, *Ephräms des Syriers Hymnik*, in: H.Becker/R.Kaszynski [ppp], *Liturgie und Dichtung I*, St. Ottilien 1983, 345-379).

⁷⁶ Уп. S. P. Brock, *A Syriac Verse Homily on Elijah and the Widow of Serepta*, LM 102 (1989), 93ff.

⁷⁷ W. Carmer, »Frohbotschaft des Erbarmens«: *Die Jonaerzählung in der Rezeption des Syriers Ephräm* (АОАТ 294), Münster 2003, 95.

⁷⁸ Занимљив и илустративан коментар на Јефремов песнички дар даје R. Murray, познати истраживач сиријске богословске традиције, који на једном месту каже да је Јефрем „највећи песник патристичког периода, и можда једини теолог-песник раван Дантеу“ (*Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, T&T Clark, 2006, 32).

библијским писцима. Сам почетак *Беседе* звучи импресивно, моћни пророк долази са мора у грешни град:

Гле, у Ниниви Јона проповедаше,
 Јудеј међу необрезанима!
 У тврђаву уђе моћни,
 Гласовима страшним узнемири је!
 Град незнабожаца растужи се,
 Због проповедника Јеврејина,
 И као море се потресаше
 Због Јоне, који изађе из мора,
 И ко' олује дигоше се,
 Као таласи усред мора.⁷⁹

Јаким поетским сликама Јефрем дочарава пророков долазак у Ниниву и алудира на његов претходни боравак на мору. Говори да Јона бежи од Бога и долази код људи који беже од побожности. У њиховом сусрету испуњава се правда: „Окова их праведност / обоје, као осуђенике“.⁸⁰ Јонину проповед Нинивљани прихватају са уважавањем. Покајање је опште – кају се сви. Препевавајући библијски текст Јефрем дочарава амбијент покајања:

Уместо хаљина кострет обукоше.
 Слушаше га старци цењени,
 пепелом прекрише главе своје.
 Слушаше га богати,
 и отворише ризнице своје сиротима.
 Слушаше га потом зајмодавци,
 дужним учинише милостињу.
 Слушаше га дужници у праведности,
 неће одбити да врате дугове.
 Дужни вратише дугове.
 Зајмодавци опростише.
 Сваки човек пак о исцељењу свом,
 бринуше се праведно.⁸¹

Социјални моменат покајања веома је наглашен. Помињу се сиротиња, богати, милостиња, дужници. Деца су свесна казне која стиже. Јефрем дирљиво предочава страх деце и тугу родитеља. Нинивљане пореди са Авраамом, који не може да каже Исаку шта га чека док се припрема да га жртвује (Пост 22).⁸²

⁷⁹ 1-8 (прев. Б. Ерић).

⁸⁰ 23-24.

⁸¹ 52-64.

⁸² 301-346.

Он тиме показује сву дубину разумевања људског бића, као и необичну отвореност да Нинивљане пореди са праоцем Авраамом. Људи су само људи, саткани од истоветних осећања, слабости и страхова. То што је некада могао да осећа Авраам, сада осећају Нинивљани.

Јефрем проширује библијски текст и када је у питању владар, који се такође горко каје. Моћни источњачки монарх се описује као библијски лик, спреман на покајање. Иако нема непосредних алузија на цара Давида, дубина покајања равна је Давидовој (уп. 2Цар 12 13сс). Јефремова антропологија је библијска – човек је кадар да се покаје и одврати од погрешног усмерења. Сâм цар примером показује покајање, и жели да се његов народ крене тим путем:

Постом заслади размишљање своје.
Уместо својих кочија величанствених,
пешке тврђаву обилажаше.
Народ сав посећиваше,
и побуђиваше на покајање.
Краљ улицама луташе,
да би са њих очистио нечистоћу.
Иђаше унижено,
да би утврдио тврђаву потресену.
Корацима својим униженим,
сејаше мир по улицама.⁸³

Владар позива и војску да се покаје, и тиме уђе у посебну духовну битку. Моћни освајач немоћно је стајао пред пророком:

Ми побеђивасмо многе,
а један Јеврејин надвлада нас.
Краљеви од нас дрхташе,
глас његов потресе нас.
Тврђаве многе рушисмо,
у тврђави нашој, гле, надвлада нас.
Нинива, мајка моћних,
од једног слабог се страши.
Лавица у јазбини својој,
уздрхта од Јеврејина.
Грмеше Асирија по целом свету,
а глас Јонин грмљаше у њој.
Овај све понизи,
[сво] семе Нимрода Силног.⁸⁴

⁸³ 889-900.

⁸⁴ 519-532.

Предстојећа казна се пореди са Потопом⁸⁵ или са уништењем Јовових синова.⁸⁶ Он текст интерпретира у оквиру целокупног Писма. У мемри су чести старосавезни мотиви и асоцијације. Експлицитније повезивање са неким новосавезним текстовима сасвим изостаје. Проповед Јонина постиже велики успех, о чему говори и Књига. На измаку шест седмица⁸⁷ Нинивљани се спремају за Страшни суд:

Плакаше сваки, један за другога,
 као човек ком се крај приближи изненада.
 Сваки човек за брата свог плакаше,
 и над љубљеним својим ридаше.
 Сваки човек пријатеља свог позиваше,
 да би га видео и обрадовао се лицу његовом.
 И да се зауставе речи и једног и другог,
 и да сиђу заједно у Шеол.
 У време када се навршише дани,
 стадоше заједно на корак [од] смрти.
 Држаше један другог,
 и плакаше громко један за другим.
 Дође дан који одсече наду,
 и у ком гнев треба да се изврши.
 Дође ноћ та, [она] која настаде.⁸⁸

Занимљиво, Јефрем ништа не говори о могућој садржини проповеди. То је један од специфичних момената у његовој *Бесеги*. Многе друге сцене из Књиге проширује, допуњава или уноси у *Бесегу* нове елементе којих нема у библијском тексту. Међутим, садржину проповеди није посебно тематизовао. Поред садржаја покајања, пажњу усмерава на главног јунака – затеченог Јону, чије се пророштво није испунило:

Виде Јона и обузе га чуђење.
 Због деце народа свог се постиди.
 Нинивљане виде као прослављене,
 а за семе Авраамово заплака.
 Виде утврђено семе Ханана,

⁸⁵ 605-613.

⁸⁶ 794-802.

⁸⁷ Јефрем више пута помиње *шест седмица*, као време остављено Нинивљанима да се покају (1079; 1264; 1301; 1381). Није јасно да ли он *шест седмица* користи из поетских разлога или је читао неки рукопис који то исто говори. Септуагинта помиње три дана, али је он извесно није читао. У јеврејском тексту је четрдесет дана, а њега прати и сиријски превод.

⁸⁸ 1249-1263.

а семе Јакова безумствује.
 Виде необрезане [како] обрезаше срце,
 и обрезане чије срце отврдну.⁸⁹

Јефрем говори о унутарњој драми пророка: зашто се није испунило пророштво? Да ли је покајање то што је изазвало промену Божије одлуке? По овом питању библијски текст је јасан: „Виде Бог шта учинише, и да се одвратише од свога злог пута. И сажали се Бог због несреће коју им најави, и не учини је“ (3 10). Јефрем прати ту мисаону путању, указујући на дијалектику: опаки пророк – милостиви Бог:

Нинивљанима ко обзнани,
 сакривене тајне Божје.
 И да је могуће постом преиначити,
 Пресуду Божју?
 Овај Јона не обзнани,
 јер се плашише праштања.
 Нинивљанима Јона проповедаше,
 пресуда је истинита.
 Гласу Јонином вероваше,
 а пресуду Јоне поништише.
 Јер знаше разлучити,
 Бога од сина човечијег.
 Човек је као човек,
 а Бог је милосрдан.
 Видеше да је пророк строг,
 расудише да је Бог милостив.
 Не расправљаше се са строгим.
 Милосрдног умилостивљаваше.⁹⁰

Правда је код милостивог Бога, који прихвата покајање и одустаје од првобитне намере. Јефрем тиме показује да човеково спасење зависи од њега – од његове слободне воље, о чему нешто раније јасно говори: „Болест бејаше од греха / који је од слободе, не од нужности“.⁹¹ Јефрем се таквим ставом супротстављао гностику Вардаисану, који је порицао слободну вољу. Слобода је дар који је човеку дао Бог. Нинивљани су се у слободи одрекли греха и то их је оправдало пред Богом. Из те перспективе гледано, Јефремов Бог је старосавезни, слободни Бог, чија су правда и милост спасила град:

⁸⁹ 901-908.

⁹⁰ 937-954.

⁹¹ 137-138.

Вапаје њихове чу праведност,
град њихов сачува благодат.⁹²

Спасење је искључиво у Божијим рукама, али оно зависи и од човека који се у својој слободи може окренути Богу. Човек се може ослободити робовања греху, што се види на примеру Нинивљана. Покајање је лични и слободни чин вере.

Јефрем наставља са описом Јонине бриге и неверице, јер је стао земљотрес који је претио граду: „Јона стојаше издалека / плашише се да не буде да је лагао / [Јер] стаде земљотрес, као и потрес“.⁹³ Јонино пророштво се није испунило. У наставку се Јефрем осврће на згоду са тиквом, да би на крају одељка реторички изоштено поставио питање:

Каква је праведност твоја, Јона,
да тврђаву са тиквом не изједначујеш?
Уз колибу твоју је милост твоја,
а уз град је строгост твоја!
Тиква, која је дата храна,
већа је за тебе од оних који је једу!⁹⁴

Тиме појачава идеју присутну у тексту. Поред поетске обраде, он у потпуности прати интецију текста, а сцену обогаћује присуством Нинивљана као гледалаца.

Уметнички креативно и с изоштреним теолошким осећањем, Јефрем уноси нове елементе којих нема у Књизи. Нинивљани су отворени према Јони, чуде се његовом незадовољству. Уместо да се радује спасењу људи, Јона је збуњен и незадовољан. Гласовима спасених Нинивљана Јефрем доводи до апсурда Јонино понашање:

Шта ћеш добити, Јеврејине,
ако сви ми будемо уништени?
Како ћеш се окористити, проповедниче,
ако сви поумиремо?
Како ће [ти] помоћи, сине Аматијев,
ако у Шеолу починемо?
Због чега си повређен сада,
који се кроз покајање наше прослави?
Зашто се жалостиш ти који нас излечи,
ти којем смо захвални сви?
Зашто тугујеш ти над овим,

⁹² 985-986.

⁹³ 1287-1289.

⁹⁴ 1439-1444.

који задоби град наш?
 Зашто си жалостан, прослављени,
 који се међу покајницима прослави?
 Да будеш оно што бејаше,
 потпора, а не разрушитељ.
 Да буде ово довољно за радост твоју,
 што бдијуће на висинама обрадова.
 Бивај срећан на земљи,
 Јер се Бог обрадова на небу.⁹⁵

Јаким контрастом и изврнутом перспективом Јефрем указује на бесмисао погрешно засноване вере. Нинивљани држе Јони лекцију библијске вере у милостивог Бога, који је створио сваког човека по лику своме. Ту мисао је Јефрем нагласио још пре у *Бесеги*:

Добар и милостив је Бог,
 и неће уништити слику коју је начинио.
 Сликара који је насликао слику,
 чува је са великом пажњом.
 Колико ће стога више чувати,
 слику своју живу и словесну?⁹⁶

У претходно описаним сценама Јона је заслепљени верски фанатик. Он не разуме Божији однос према човеку. Сасвим је извесно да је Јона ту послужио као негативна парадигма многих хришћана, које је Јефрем на тај начин апострофирао.

Јефрем у неколико наврата покушава да реши питање пророштва које се није испунило. На основу библијског текста може се закључити да је Јона унапред претпостављао да ће град бити спасен: „Господе, нисам ли слутио док још у земљи својој бејаш? Зато хтедох побећи у Таршиш; јер знадох да си ти Бог милостив и жалостив, спор на гнев и обилан милосрђем и сажалив над злом“ (4 2). Писац Књиге сугерише да је Јона наслућивао да Бог неће уништити Ниниву ако се град покаје. Ови моменти доводе лик Јонин у трагичан, али крајње реалистичан положај у којем се налази човек када се противи Богу. Јефрем развија библијску мисао наглашавајући значај искреног покајања. Божија свемоћ и милост су надишле људску слабост и незнање:

Благодат са овим условима,
 посла пророка:

⁹⁵ 1349-1368.

⁹⁶ 349-354.

Да га тврђава не буде уништена,
 већ да буде обновљена.⁹⁷
 Дух Свети устима његовим,
 предказа насупрот души његовој.⁹⁸
 Оправдаваше [их] без [његове] воље.
 Бог лажним [начини] речи његове⁹⁹

Јона је несвесно, а тиме и невољно био оруђе Духа Светог. То, наравно, повлачи за собом питање слободе и промисла. Јефрем на њега одговара у духу писца Књиге, као и још многих старосавезних приповести. Довољно је само сетити се приповести о Јосифу. После измирења са браћом која су га продала у ропство, он сâм закључује: „Бог је онај који ме пред вама послао да вас сачува у животу... нисте ви мене послали овамо, него Бог..“ (Пост 45 5-8). Јосифов одлазак у Египат је унапред већ промислио Бог. Књига о Јову указује на немогућност човека да схвати тајну Бога и постојања. Пророк Исаија је по томе питању изричит: „Јер мисли моје нису ваше мисли, нити су ваши путеви моји путеви, говори Господ; него колико су небеса виша од земље, толико су путеви моји виши од ваших путева, и мисли моје од ваших мисли“ (55 8). Идеја Божијег промисла и немогућност човека да га схвати изворно је библијска. Јефрем, у том погледу, схвата пророка у свој његовој људској условљености.

У мемри се приповедање не завршава питањем које Бог поставља Јони (уп. 4 11). У духу мидраша Јефрем проширује библијску приповест и креативно осмишљава даљи ток радње.¹⁰⁰ У наставку Нинивљани одају велику почаст Јони, уводе га у град и постављају на престо. Чудновату позицију хваљеног и узвишеног Јоне Јефрем пореди са његовим боравком у утроби рибе. Владар га враћа са поклонима и пратњом у његову земљу. Када је дошао до своје земље, опет се нашао у незгоди:

⁹⁷ 121-124.

⁹⁸ 1395-1396.

⁹⁹ 1457-1458.

¹⁰⁰ Основна одлика хагадских мидраша јесте да кроз додатне наративе прогумаче библијски текст. То је постизано тако што су се библијске приповести проширивале додавањем великог броја епизода, што се може видети и у мидрашима на Јону (уп. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ²2011, 257-396).

Када Јона дође до земље своје,
 до границе синова народа свога.
 Отпусти синове пратилаца својих,
 да би у миру отишли од њега.
 Јер страховаше да не виде,
 безбоштво синова народа његовог.
 И да не би уласком покајници,
 били повређени међу неправеднима.
 И да се не би уласком народи
 научили неправди од народа [његовог].¹⁰¹

Нинивљани желе да уђу у Обећану земљу, да се надахну вере и правде. Јона налази начин да одговори Нинивљане да не могу да иду даље:

Прослава је, наиме, велика у земљи мојој,
 и није могућ улазак туђина.
 Веселе је синова народа [мога],
 и нема код њега [места за друге] народе.
 Прослава је велика за обрезане,
 и необрезани тамо не ходе.
 Иако сте покајници,
 нисте обрезани.¹⁰²

Пошто их је Јона одвратио да иду с њим у Обећану земљу, Нинивљани одлучише да се попну на високу гору, одакле могу да виде земљу Израил. Описана сцена делом подсећа на Мојсејево пењање на Фазгу, када му Бог показује Обећану земљу (Пнз 34 1). За разлику од Мојсеја који гледа земљу у коју треба да уђу Израилци, Нинивљани видеше грехом испуњени Израил у Земљи обећаној. Пред њима се појављује застрашујући приказ. Уместо склада и побожности, они угледаше:

Олтари [пагански] на планинама,
 и идолска светиштва на брдима.
 Између вртова безбоштво,
 између дрвећа нечистоћа.
 Резани [ликови] на вратима њиховим,
 који улази и излази служаше им.
 Идоли њихови без броја,
 и жрчеви њихови многи.
 На изворима њиховим очишћења,
 и на студенцима њиховим прања.

¹⁰¹ 1569-1578.

¹⁰² 1695-1702.

Зави́ре њихове на крововима,
 а у двориштима срећни [богови] њихови.
 Гатари по улицама,
 и међу улицама магови.¹⁰³

Јефрем у овом делу текста набраја готово све старозаветне извештаје у којима се говори о греху Израила. У земљи влада свакојаки грех, сличан оном који описују пророци. Ту се, између осталог, види какав је он био познавалац Писма. Нинивљани, запрепашћени и испуњени ужасом од тога што су видели, питају се међусобно:

Ово ли је земља обећана,
 или Содом посматрамо?
 Ови ли је семе Авраамово,
 а да ми демоне не сретосмо?
 Синове човечије заиста посматрамо [ли] ми,
 или духове нечисте?
 Овде ли, заиста, пође и хођаше,
 неправда која побеже из земље наше?
 Идоли које тамо поломисмо,
 овде ли се, заиста, опет утврдише?
 Олтари које потом побацасмо,
 крила добише, прелетеше и дођоше?¹⁰⁴

Ужаснути Нинивљани се враћају у своју земљу. Изражавају дубоко поштовање према Јони и називају га „благословени пророк“. Јона је, заправо, у очима Нинивљана позитиван, не само на крају мемре, него уопште. Ту идеју Јефрем вешто провлачи кроз текст. Владар за њега говори да је храбар, уман, бесребреник и истинољубив.¹⁰⁵ Јону често назива лекаром,¹⁰⁶ чија интервенција, иако болна, отклања болест – грех. Представљен је слично Илији и Мојсију како истрајава у четрдесетодневном посту. Јонин личносни профил осветљава се помоћу других старосавезних ликова. Он је гласник суда Божијег и велики борац за Божију правду. Јефрем тиме показује моћ покајања и вере, а Нинивљане подиже до идеала еванђељске чистоте – „чистима је све чисто“ (Тит 1 15).

У том духу Јефрем приводи *Беседу* крају. Нинивљани певају захвалну песму Богу, у којој позивају све народе и све друштвене слојеве да га славе. То је величанствена химна

¹⁰³ 1738-1752.

¹⁰⁴ 1811-1822.

¹⁰⁵ Уп. 643-696.

¹⁰⁶ Уп. 117; 143-162; 715; 737; 921.

праведноме Богу, који подржава живот и радост. Крај је, по угледу на многе псалме, славословље Богу:

У хаљинама сјајним хваљаше [га],
 који тугом и сузама бејашу одевени.
 Уместо кострета њихових белим [хаљинама],
 Прекрише се и дадоше [му] хвалу.
 Благословен који воли праведнике,
 и који умножи покајнике Ашуру.¹⁰⁷

Идеализацијом Нинивљана Јефрем прави контраст између онога какви би хришћани требало да буду и тога какви су у стварности. Тиме се додатно наглашава значај праведности и обесмишљава устаљени верски формализам кога је сасвим извесно било у његовој заједници. Јефрем тиме разбија круте и скучене представе о Богу и Цркви, што је био један од његових главних теолошко-егзегетских мотива.

Иако нема поузданих сведочанстава о томе када је и коме упућена Беседа, из самог текста да се закључити да је упућена хришћанској заједници којој је сам Јефрем припадао. Време настанка је немогуће поуздано одредити, мада шири контекст указује на то да је писана у неком црквено-богослужбеном циклусу који се наглашено концентрисао на покајање. Најлогичније је претпоставити да је настала у периоду Великог поста. Јефрем позива заједницу на покајање и отвореност према незнабошцима. Хришћанска заједница у Нисибиди се налазила у специфичној ситуацији. Поред јудејске синагоге и других хришћанских фракција, већину су чинили незнабошци са Истока – некадашњи Асирци. Иза *Беседе* се крије однос хришћана према незнабошцима. Позивајући на покајање, Јефрем критикује сопствену заједницу због окорелог срца, лицемерја, одсуства разумевања за ближње итд. Већ на самом почетку Јефрем пореди покајање хришћана са покајањем Нинивљана:

Поредећи то покајање,
 ово наше као сан је.
 Поредећи ово мољење,
 ово наше као сенка је.
 Поредећи ово унижење,
 [наше] је само обличје овог унижења.
 Лако пак опростише,

¹⁰⁷ 2133-2138.

дугове током овог поста.
 Нинивљани дадоше милостињу,
 а ми бар не бӯдимо јецаје.
 Нинивљани сужње ослободише,
 смилујте се слободнима!¹⁰⁸

Иста мисао се понавља на крају:

Не приличи нама да се поредимо [са Нинивљанима],
 јер је покајање наше [као] лаж.¹⁰⁹

Јефрем – у духу библијског писца – на примеру Нинивљана показује недостојност сопствене заједнице и отвореност речи Божије за незнабошце. То је јасно и на основу „ми-форме“ у којој говори.¹¹⁰ Јефрем актуализује смисао Књиге наглашавајући неколико важних момената: а) потреба за искреним покајањем, б) незнабошци који се кају, в) одсуство искреног покајања у сопственој заједници и г) Божија правда која је изнад људских мерила. Главни актери *Besege* су јеврејски пророк Јона и незнабошци Нинивљани, односно његова заједница правоверних хришћана и незнабошци споља. Он кроз многе описе и антитетичке паралелизме критички осликава стање своје заједнице. Нинивљани су се одрекли греха који се пројављује у различитим сферама и окренули се врлини и заједништву. Јефрем зато за њих и каже:

Ниниву Јона виде,
 као Цркву која се сабра.¹¹¹

Људи споља имају аутентичнији доживљај Цркве него они унутар црквених зидина. То је унутрашња критика, заснована на библијским идеалима.

Јефрем се у мемри приближава приповестима о патријарсима у којима су фараон (Пост 12 10-20) и Авимелех (Пост 20 1-18; 26 1-11) представљени као часни људи, као и приповести о Моавки Рути, узору самилосне љубави и морала. Један од најчаснијих ликова старосавезних приповедања је Урија Хетит, официр у војсци цара Давида, којег овај на превару шаље у смрт и узима му жену (2Цар 11 2-17). Идеја да је Јахве Бог свих народа нарочито је наглашавана у периоду после ропства. Поред приповести о пророку Јони, добар пример су и

¹⁰⁸ 99-110.

¹⁰⁹ 2097-2098.

¹¹⁰ W. Carmer, *Frohbotschaft des Erbarmens*, 96.

¹¹¹ 1137-1138.

универзалистичка пророштва Исаије (56 1-8; 60 1-5; 66 18-24). Јефрем доспева до сржи Истина вере, развијајући идеју да је сваки човек и сваки народ призван на спасење. Као и писац Дела апостолских, наглашава да је сваком човеку упућена Божија порука: „Бог не гледа ко је ко, него је у сваком народу мио њему онај који га се боји и твори правду“ (Дап 10 34-35). Јефрем то показује критиком хришћанске заједнице, чиме је позива на покајање и преумљење. Покајање и преумљење су динамичке стварности које се свакодневно изграђују кроз борбу са сопственим егоизмом. Хришћански живот није датост, нешто добијено што постаје неутуђива својина, него задатак – идеал којем се тежи.

Сама литерарна врста у којој је писао била је погодна за наглашавање таквих идеја. Мемра је била општеприхваћен начин тумачења библијског текста. У овом случају њена функција је да самој Књизи, која има поучни карактер, појача значење. Јефрем је разрадио драмске приказе, којима је нагласио и појачао основне теолошке мотиве. На тај начин је наглашавао битне аспекте текста, у којима налази надахнуће за поруку коју упућује сопственој заједници. Он проширује библијску приповест уносећи додатке како би јаче нагласио мисао и постигао жељени ефекат. Слично су обликовани и већ поменути јеврејски мидраши на Јону. У њима се исто препричавају многе згоде којих нема у Књизи.¹¹² Могуће је да су такве и сличне приче кружиле у хришћанским заједницама и да су биле део усмених предања насталих са циљем да употпуне и појасне библијску приповест. Њих је Јефрем могао да повеже са текстом Књиге, правећи смислену целину са јасном теолошком намером. Такав приступ је, иначе, карактеристичан за тај културни простор. Чак и сама Књига по себи изазива такав приступ. С једне стране, због оскудних сазнања ве-

¹¹² У мидрашу *Пирка раби Елиезера* (погл. 10) препричавају се догађаји у вези са Јоном којих нема у Књизи. Згоде су везане за библијски текст и представљају мидрашко тумачење Књиге. У мидрашу се говори како је Јона пре тога већ пророковао и да се његова пророштва нису обистинили над Јеровамом (Израилом) и Јерусалимом. Између осталог, он и због тога не жели да проповеда Ниниви. Згоде које му се дешавају на мору, а поготово гутање од стране рибе и његов боравак у утроби, затим појављивање Левијатана и његов коначан одлазак Ниниву, представљају егзегетски покушај разумевања текста тако што се он наративно допуњује и преосмишљава. Уп. А. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen: Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments II*, Leipzig 1907, 43ff.

заних за Јонину проповед и боравак у Ниниви и, с друге, што се Књига завршава отвореним питањем. Сама Књига отвара простор даљег теолошког промишљања и изазива такве егзегетске упливе. Ту димензију текста добро је приметио један савремени библиста, који, имећу осталог, каже да крај Књиге „управо у Јахвеовом закључном питању побуђује даљи процес мишљења и додатног приповедања код читаоца“.¹¹³ Књига о Јони је, како би то савремени теоретичари књижевности рекли, отворено дело – динамичан текст који отвара простор за даљу литерарну надградњу. Вид такве надградње је и Јефремова мемра.

Посебно је уочиво то што Јефрем у већ постојећу литерарну форму уграђује своје тумачење и тиме омогућава де се порука текста боље схвати. Он користи важећи комуниколошки код, што је нужан предуслов разумевања текста. Такав начин метричког тумачења био је познат у Сирији нарочито преко јеретика Вардаисана. Јефрем је, према сведочењу Теодорита Кирског, узвраћао истом мером: „Вардаисанов син, Армоније, још дуго је после оца стварао химне којима је, спајањем безбожности са пријатним напевом, пружао задовољство слушаоцима и тако их одводио у пропаст. Зато је преподобни Јефрем узео од њих хармонију напева и, присаједињујући томе своје благочашће, пружио на тај начин слушаоцима истовремено и пријатан и користан лек“.¹¹⁴ По угледу на Вардаисана, Јефрем је искористио сиријску метрику као погодан и учинковит вид преношења библијске поруке. Теолошко-филозофски трактат на исту тему или јелинска алегореза у таквој културно-мисаоној средини не би постигли готово никакав учинак. Такви теолошки поступци били су страни Јефрему и заједници којој се обраћао. Путање мишљења и изражавања којима се он кретао разликују се од појмовно-логичког закључивања карактеристичног за јелинску културну традицију.

Јефрем је вишеструко био израз своје културе. С правом се може се рећи – њен највиши богословски и уметнички домет. Био је то ангажован и аутентичан богослов, чија дела су оставила дубок траг у животу Цркве. Јефрем је заронио у библијски текст и из њега богословски промишљао, што се види и на

¹¹³ P. Weimar, *Eine Geschichte, die mit einer Frage endet: Die literarische Eigenart der Jonaerzählung I*, BiLi 73 (2000), 55.

¹¹⁴ *Historia Ecclesiastica* 4, 26.

примеру мемре *О Јони и њокајању Нинивљана*. Претпоставка свему томе је егзистенцијални карактер тумачења. Он полази од конкретних питања која су се појављивала пред њим и заједницом којој је припадао. Тексту приступа са одређеним теолошким предразумевањем, које тражи одговор на постављена питања. Јефрем не тумачи текст из 'објективне перспективе' покушавајући да открије његово првобитно значење. Он текст разумева и тумачи у датој ситуацији с циљем да постигне одговарајући учинак. У том смислу, Јефрем је у духу библијских писаца којима је то при састављању библијских списа био превасходан задатак. Он у мемри прати основну интенцију текста, наглашавајући оне моменте које је у том контексту сматрао важним.

3. 2. Јован Златоуст

Још један ангажовани богослов проповедао је на тему покајања Нинивљана. Јован Златоуст спада у ред најзначајнијих хришћанских теолога и тумача Писма. Рођен је у Антиохији половином 4. века у богатој и угледној породици. Као младић, стекао је класично образовање. Најзначајнији учитељ био му је ретор Ливаније, који га је касније – како извештава Созомен – сматрао својим најталентованијим учеником.¹¹⁵ После мајчине смрти, провео је шест година у монашком подвигу у условима сурове пустиње, од чега две као усамљеник.¹¹⁶ Свето Писмо је изучавао код Диодора Таршанина, заједно са Теодором Мопсуестијским. После повратка у град постао је ђакон, а потом и презвитер. Убрзо је стекао славу великог проповедника. У Антиохији је радио на збрињавању сиротиње, и покушавао да оживи дух ранохришћанског милосрђа. Стекавши велики углед, постављен је за епископа престоног града. Златоуст је у истом духу наставио да проповеда и делује у Цариграду. Убрзо је наукао на себе гнев и мржњу моћника, тако да је после неколико година био свргнут и прогнан. Убр-

¹¹⁵ Овај Созоменов извештај изазива извесне сумње, јер о томе ништа не говоре ни Златоуст нити Ливаније, што опет не мора да има пресудну улогу. Опширније видети Н.-G. Nesselrath, *Libanios: Zeuge einer schwindenden Welt* (Standorte in Antike und Christentum 4), Stuttgart 2012, 114-115.

¹¹⁶ Паладије, *Dialogue Historicus V / Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani opera Omnia*, D. Bern (ppp), De Montfaucon, Parisiis, 1718-1738.

зо се упокојио у изгнанству (407. године). Неколико деценија касније његове мошти су враћене у Цариград и похрањене у Храму светих апостола. Саборске одлуке о прогону Златоуста поништене су, а он је убрзо по општем сагласју Цркве стекао статус „васељенског учитеља и светитеља“.

Златоуст је најплоднији писац хришћанског Истока. Поготово су значајне његове проповеди. Опште је познато да је волео да проповеда, и то је чинио с великим успехом. Историчар Созомен је забележио да је он „својим беседама одушевљавао народ“.¹¹⁷ Обично се у литератури која се бави патролошким темама могу наћи констатације да Златоуст „није био мислилац или филозоф“ или да „није говорио на мисаоне теме“.¹¹⁸ Велики број истраживача представља га као моралисту. Чини се, ипак, да су то сасвим произвољне оцене. Ако се теолошко-метафизичке спекулације из домена светотројичног богословља или мистичка зрења бића Божијег схвате као права и једина теологија – што је карактеристично за православне патрологе – онда се можда на тај начин може говорити о Златоусту. Из те перспективе гледано, ни библијски писци нису прави теолози. Златоуст је био у много чему близак библијским писцима, нарочито апостолу Павлу.¹¹⁹ Међутим, уколико се на теологију гледа из једне шире перспективе, он је био вероватно најзначајнији мислилац и богослов јелинског говорног подручја. Тачно је да се није посебно бавио метафизичким спекулацијама догматског карактера. Златоуст је, по унутарњем сензибилитету¹²⁰ и споља уобличеном богословском просуђивању, био далеко од таквих тема. Међутим, у његово време та и таква питања нису изазивала посебну пажњу, пошто су тријадолошка учења већ била саборски дефинисана. Велики христолошки спорови тек су предстојали. Јован се, као друштвено ангажован теолог, сусрео са другачијим питањима. У његово доба, Црква није више

¹¹⁷ Уп. *Historia Ecclesiastica VIII*, 2, PG 67, 1513.

¹¹⁸ Уп. Г. Флоровски, *Источни оци IV века*, Хиландар 1997, 210.212.

¹¹⁹ Уп. М. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the art of Pauline interpretation* (HUT 40), Tübingen 2000.

¹²⁰ Златоуст није имао претерано поверење у могућност људске спознаје. На једном месту изричито каже: „природа разумског доказивања је налик лавиринту, нигде му нема краја, и не дозвољава мишљењу да стане на било шта чврсто“ (*In epistulam ad Romanes*, PG 60, 391). Слично расуђује још у једном случају: „Ништа није горе од тога да се људским размишљањем (ἀνθρώπινοῦς λογισμοῖς) расуђује и процењује о божанском“ (*In Epistolam II ad Timotheum I, Hom. II*, [PG 62], 607).

била угрожена споља. Опасност је долазила изнутра не толико у виду лажних учења, колико у домену хришћанског морала. Хришћанство је постало званична религија Римског царства, и тиме примамљиво за велики број људи, који су из разних разлога похрлили у Цркву. Немали број њих били су каријеристи и бескарактерни превртљивци који су у црквеним оквирима тражили простор за сопствене интересе. То је вишеструко урушавало унутрашњи морал и углед хришћанске заједнице. Унутрашње зло било је неупоредиво опасније од спољашњег.

Златоуст је јасно увиђао недостатност спољашњег ритуализма и фарисејског односа према вери. За њега је вера без дела била практично мртва, и као припадник антиохијске традиције наглашавао је важност моралног усмерења. Сâм је неко време провео у суровој пустињској аскези. Међутим, он аскезу није везивао само за монашке подвиге – аскеза је начин хришћанског постојања. То је свакодневна борба да се превазиђе стање палости кроз које се умножава зло међу људима. Претпоставка хришћанског живота је покајање; увиђање сопствене недостатности и огреховљености, која се пре свега огледа у лошем односу према другом човеку. Златоуст није пуки моралиста, који кроз испуњавање моралних начела покушава да реализује прихватљиву друштвену коегзистенцију, иако су му те теме биле врло блиске.¹²¹ Идеју покајања и примереног односа према другом заснива на најдубљем религијском основу. На лицу другог открива се лице Бога, поготово када је тај други угрожен, јер се у тој ситуацији кроз другог јавља сâм Христос. Сиромас је, према Златоусту, права икона Христа.¹²² Хришћанство није тек мистеријска религија која спасење види у индивидуалном издвајању из грешног света или ритуалним ини-

¹²¹ Уп. И. В. Попов, *Св. Јован Златоустин и његови неирџајџељи*, Врњачка Бања 2007, 55-126.

¹²² Критикујући богаташе, каже следеће: „Господ твој иде гладан, а ти живиш у раскоши! И није само то чудно, него још и то што живећи у раскоши, усуђујеш се да га презиреш. Уз то, он не тражи не знам шта, него само комад хлеба да би утолио глад. Он иде дрхтећи од хладноће...” (*In Genesim*, PG 54, 448). Слично говори и на другом месту: „Бесловесне мазге се украшавају, а сиротан мучен глађу седи пред вратима твојим – Христа мучи глад“ (*Expositiones in Psalmos*, PG 55, 495). Христос је сада присутан на лицима сиромаса: „Сажали се на саму природу видећи ме нагога, и сети се оне нагости коју сам за тебе претрпио на крсту. А ако нећеш да се сетиш ње, замисли голотињу коју трпим у лицу ништог... Жедан сам био висећи на крсту, жедан сам и у лицу ништих“ (*In epistulam ad Romanes* [PG 60], 391).

цијацијама које често одводе у сферу магијског. Хришћанска вера, пре свега, захтева примерен однос према ближњем.

Хришћански пут представља, поред суделовања у светотажинском, аскетски подвиг превазилажења самољубља и отварање према другом. Такав начин живота је немогућ без покајања. Покајање је „моћно оружје“ против ђавоље опсене.¹²³ Златоуст је одржао девет беседа на тему покајања, у којима исцрпно говори о начинима и важности покајања. За покајање је важно увидети грех који је учињен према другом. У том контексту наводи Ахава, Давида, цариника, Нинивљане итд. Он сматра да постоје „многи и шаролики путеви покајања“.¹²⁴ Све експликације изводи из библијских примера и необично проницљивим повезивањем са реалним животом. До покајања се долази увиђањем и признавањем греха, што је учинио цар Давид,¹²⁵ оплакивањем сагрешења као Ахав,¹²⁶ смиреноумљем као цариник,¹²⁷ затим, милостињом, коју назива „откупом душе“.¹²⁸ Златоуст се у више наврата у својим *Беседама о њокајању* осврће на пророка Јону и Нинивљане. Додуше, ти осврти су више разјашњења основних идеја, и делом реторички декор.

Међутим, теми *њокајања Нинивљана* посветио је и једну посебну беседу. Иначе, егзегетски рад Златоуста се, у великој мери заснива на омилитичком контексту.¹²⁹ Место и време када је изговорена ова омилија није познато, мада се чини да је одржана у Цариграду. На то указују два унутрашња разлога. Обраћајући се присутнима, помиње болест која га је била удаљила од долажења у цркву.¹³⁰ Такође, у беседи је посебно апострофирао улогу нинивијског цара. У Цариграду је често бивао болестан, а ту се налазио и византијски цар. На почетку прави реторички увод, који је краћи у односу на уводе у већину других беседа. Одмах после увода констатује:

Премда различитим људима користе различити савети, мислим да је лек покајања свима потребан. Будући да нико није

¹²³ *De Pœnitentia. Hom. II* (PG 49), 284. (Св. Јован Златоуст, *Дела III*, Ниш 2013, 412).

¹²⁴ *De Pœnitentia. Hom. III* (PG 49), 292. (*Дела III*, 422).

¹²⁵ *De Pœnitentia. Hom. II* (PG 49), 286-287. (*Дела III*, 414-415).

¹²⁶ *De Pœnitentia. Hom. II* (PG 49), 287-288. (*Дела III*, 416-417).

¹²⁷ *De Pœnitentia. Hom. II* (PG 49), 289-290. (*Дела III*, 418-419).

¹²⁸ *De Pœnitentia. Hom. III* (PG 49), 294. (*Дела III*, 424).

¹²⁹ S. Hidal, *Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method*, у: M. Sæbø (ppp), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation I*, Göttingen 1996, 558.

¹³⁰ Уп. *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 424.

слободан од греха, постоји, очигледно, потреба за покајањем. Ради оних којима је он преко потребан, постоји пример оних који су се спасили показавши се, показавши да су на тај начин постигли спасење. Према томе, видећемо да су се прославили врлином они који су оставили нечастан живот. Видећемо како су они који су били попут звери, ступили у ред анђела. Видећемо да су они који су довели град до пропасти, подигли га правом мудрошћу.¹³¹

Као и у другим случајевима, Златоуст указује на библијски пример, који износи у вештом реторичком маниру да би постигао одређени ефекат код слушалаца. Тема је покајање, и он већ на почетку истиче да је оно потребно свима, и да је оно могуће, чак и онима који су били далеко од Бога.

Беседа је изговорена после читања Књиге или њеног дела који говори о покајању Нинивљана. На то сам Златоуст указује: „Претходно смо чули да је пророк проповедао, а град се запрепастио“.¹³² Контекст је јасан, реч је о тумачењу дела Књиге, које је изложено на неком богослужењу. Иначе је Златоуст инсистирао на богослужењима, јер је то место где се слуша Писмо.¹³³ Проповед је имала одређени циљ, што је важно за њено разумевање. Јован је идеју из Књиге артикулисао кроз проповед. Ретко који теолог је успевао да на тако јасан и једноставан начин изнесе дубоке Истине вере. Будући да је у питању проповед, антиохијски беседник се вешто користио реторичким маневрима:

О, дивног чуда, страшног за људе, но прижељкиваног од анђела; [замислите] како нико ништа не ради и сви заједно упућују молитве, плач и вапију небу. Замислите себи како је ишчезла неједнакост између господа и слугу, између претпостављених и потчињених; представите себи цара који се у таквом оделу налази усред народа и служи Богу као какав царски чин.¹³⁴

На овакав начин он пред очима слушалаца готово визуелно оприсутњује догађај из библијске прошлости. Проповедник у кратким и асоцијативним сликама препричава догађај дајући му извесни драмски карактер. Тиме је изоштравао пажњу слушалаца. Упечатљиво је да се усредсређује на лик цара. Цар је тај који се каје, и као такав даје пример целом граду. Извесно

¹³¹ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 424.

¹³² Уп. Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Köln-Bonn 1974, 66ff.

¹³³ Уп. И. В. Попов, *Св. Јован Златоустин и његови нејријатајели*, 38-39.50-51.

¹³⁴ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 425.

је да је овде посреди актуализација којом се покушавају анимирати владајуће структуре или, можда, сам цар, као неко ко би требало да је предводник хришћанског покајања. Златоуст се врло често директно обрушавао на више друштвене слојеве и њихов неодговоран однос.¹³⁵

У продужетку за нинивијског цара каже да је „скинуо са себе знакове власти и ступио у ред свештеника. Обратио се народу речима којима их учи мудрољубљу“.¹³⁶ Цар се ставио у положај свештеника, што није безначајан моменат у теолошком разумевању Јована Златоуста. Да би цар на прави начин проповедао, он се мора ставити у улогу свештеника. Није реч о клерикализму, него о томе што је то једини начин на који би свештеник требало да делује: он на друге може утицати само речју и саветом. Положај цара је другачији. То Златоуст изричито наглашава: „Цар приморава, свештеник убеђује; први наређује, други саветује; први има оружје чулно, други духовно“.¹³⁷ Да би цар проповедао и позвао Нинивљане на покајање, морао је бити у реду свештеника, то јест имати духовну власт. Свештеничка власт је изнад царске. Златоуст то појашњава: „Свештеничка власт стоји изнад, зато цар и приклања главу под руке свештеника, и у Старом Савезу царевице су увек помазивали свештеници“.¹³⁸ Нинивљани се нису покајали из принуде, плашећи се цара, него услед проповеди и у слободи. Златоуст је био велики противник било каквог принудног наметања вере.¹³⁹ Човек је као слика Божија слободно биће које Истине вере треба да прихвати у слободи воље. Дужност сваког проповедника је да саветом и примером другима приближи смисао хришћанског живота. У овом случају сам цар као свештеник проповеда народу и побуђује га на покајање. Јован је тај моменат нагласио, јер се уклапао у његово разумевање царске и свештеничке власти.

У наставку Златоуст врло живим и потресним сликама дочарава амбијент: „Потрес земље доводио је душе у велику

¹³⁵ Уп. *In epistolam I ad Corinthios* (PG 61), 9; *In epistolam II ad Corinthios* (PG 61), 381; *Expositiones in Psalmos* (PG 55), 495; *In Matthaeum, Hom. I* (PG 57), 13. итд.

¹³⁶ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 425.

¹³⁷ *In illud, Vidi Dominum. Hom. III* (PG 56), 119.

¹³⁸ Цитат према: И. В. Попов, *Св. Јован Златоустин и његови нејријателји*, 64.

¹³⁹ На другом месту свети Јован каже: „Хришћанима није допуштено да заблуде оповргавају принудом и насиљем. Нама је заповеђено да људе спасавамо речју, убеђивањем и снисхођењем“ (*De sancto Babyla, contra Julianum et gentiles*, [PG 50], 533).

смутњу. Мала деца, која су из страха припадала грудима ма-тера, плачући на рукама, изазивала су код посматрача сузе и јад. Стада волова, оваца и све стоке, лишена хране и воде, својим разноликим звуковима приводила су у дрхтај и најхрабрије људе.¹⁴⁰ Сlike егзистенцијалног страха дају беседи јак емотивни набој. Ипак, он наглашава да Нинивљане није напустила нада, те су „из дубине срца вапили Богу“.¹⁴¹ Молитвени вапај Нинивљана подсећа на Јовове јадиковке и чврсту веру:

Чувао си нечастиве, па хоћеш ли погубити оне који су постали верујући? Када смо живели порочно, спасао си нас. Зар ћеш истребити оне који чине добро? Град који је служио идолима, узвисио си и уздигао си царство. Зар ћеш га одбацити сада када је постао твој? Не знајући тебе, ми смо тобом овладали васељеном, а клањајући се теби, лишићемо се и саме смрти. Сачувај име твоје, Царе, да не би, кажњавајући Нинивљане и подвргавајући нас заслуженој казни, затворио за људе врата покајања. Ако смо ми, имајући законодавца и учитеља, огрезли у многим гресима, подвргни нас неминовној погибији, не чини снисхођења онима који ти се моле, наведи још тежу казну него што си претио. А ако ненаучени и непоучени живимо лоше и нечастиво, не грди нас због незнања. Праведно си ти у стара времена погубио људе Потопом стога што они нису водили рачуна о Нојевим порукама. Ти си унапред објавио погибао, а они нису оставили грехе. Содомљане си по заслугама истребио огњем, пошто нису хтели слушати Лотов савет. Египћане си погубио у мору заједно с фараоном – претрпели су тешку казну стога што нису веровали речима Мојсејевим; подлежавши многим казнама, осетили су на себи дејство твоје деснице. А зар смо се ми усудили да ти противречимо у било чему? Међутим, нама си послао само једнога, који при том није учитељ, већ гласник беда; ми смо му поверовали и сав народ чашћу служи ти. Дао си нам мали рок и у његовом продужетку ми смо показали веома велику промену. Кад нам је објављена погибао, ми нисмо посумњали у твоје човекољубље. Када је пророк предсказао рушење града, ми смо сачували наду у твоју милост. Не посрами, Благи, надања. Не одбаци народе који желе да славослове твоја блага дела. Не умртви људе који потпуно стреме да јављају твоју благод. Не лиши нас могућности да постанемо учитељи благочешћа свима који су наши. Не борави у пређашњем ограничењу [милости]

¹⁴⁰ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 428.

¹⁴¹ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 429.

према онима који нису остали као пре. Променили смо се ми, промени се и ти.¹⁴²

Слично Јефрему, и он уноси нове моменте који појачавају утисак и подстичу слушаоца да делује у правцу у којем га проповедник упућује. То је, иначе, био кључни задатак беседе, без обзира на њен садржај, и то да ли ју је износио неки хришћански проповедник или јелински филозоф и беседник. Златоусти потом кратко набраја све путеве који воде покајању: пост, кострет, усрдна молитва, сузе, уклањање од зла. При крају проповеди враћа се својим омиљеним темама – милосрђу и опраштању грехова:

Књигу дугова поцепали су да би тамо добили опроштај грехова. Дали су слугама својим слободу да би се сами ослободили од казне. Делили су имања са сиротињом да би учинили безбедним своје наслеђе ... Злато су раздавали потребитима; стицање је избегавао свако, пошто оно упропаштава. У свих је био један предмет бриге, а то је спасење.¹⁴³

Познато је да је свети Јован као ретко који хришћански богослов упорно наглашавао значај милосрђа и потребе чињења доброчинства потребитим.¹⁴⁴ Речи без дела су само празна наклапања, која друге могу додатно саблажњавати. Покајање се у пуном смислу види тек у добрим делима: „Но њих саблажњава то што код хришћана нема љубави... На речима је лако мудровати; многи су то радили, но они имају потребу за делом... Ми смо криви што пагани остају у заблуди.“¹⁴⁵ Златоуст реаговање Нинивљана доживљава као природно, јер су искрено поверовали. Истицање покајања Нинивљана треба да буде контраст хришћанима. Многима изнутра недостаје покајање, односно дела вере.

Управо Нинивљани као библијски пример треба да буду пример покајања, али и подстрек за друге. Заправо, треба да послуже као узор хришћанима:

Очистили су се као некакве старе статуе. Променили су се услед покајања, од грешника постали су праведници, љубљени

¹⁴² *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 429.

¹⁴³ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 432.

¹⁴⁴ Тако на једном месту износи импресивну мисао: „Као што се у портама молитвених домова обично граде чесме како би они који долазе на молитву умили руке и тек их онда пружили на молитву, тако су оци просјаке постављали пред црквена врата, слично изворима и чесмама, како бисмо ми, као што руке умивамо водом, очистили своју душу човекољубљем, па тек онда приступили молитви“ (*In illud: Habentes eundem spiritum* [PG 51], 289).

¹⁴⁵ *Commentarius in Joannem* (PG 59), 23.

анђелима, угодни Богу. Утврдили су град који се љуљао, подигли су онај који је падао, оснажили онај који се потресао. Обратили су се, а не развратили; променили су се, а не погинули. *И Бој виде, каже, дела њихова, где се враћаше са злоја њуша своја; и раскаја се Бој ода зла која рече да им учини, и не учини* (Јона 3 10).

Чудесно дело! Судија је променио своју одлуку, одбацио је смртну пресуду и установио оправдања. Покајали су се Нинивљани и Бог се преумио. Покајање је одбацило грозну наредбу. Одбацили су зло, Бог је одбацио пресуду. О, свемогуће покајање! Збива се на земљи, а прави промену на небесима. Тако и ми, љубљени, покајмо се; тако и ми постимо; сјединимо дела са постом; не чинимо лоша дела, бојмо се претње геене; стремимо да путем покајања добијемо од Бога спасење.¹⁴⁶

Јасно је да Златоуст узима мотив из Књиге пророка Јоне да би на тај начин позвао и уверио заједницу да је потребно покајање. То су теолози и проповедници радили и пре њега. Међутим, у његовом позивању на покајање имплицитно су присутне неке основне одлике његовог богословља. Пре свега, његово схватање човекове слободе и важности личне одлуке. Покајање и аскетско истрајавање у врлини претпоставке су хришћанског живота. Пример покајања су и незнабошци – Нинивљани, јер као Божија створења поседују слободну вољу коју могу усмерити у правцу Бога или супротно. Они су се у слободи и без икакве принуде покајали. С друге стране, управо је Божанско Писмо сведок те стварности, и стога га треба схватити у његовом дословном значењу. Из те перспективе Златоуст тумачи Књигу и из ње извлачи значење које је у њој дословно присутно. Иначе, он није био склон пуком парафразирању текста, него је усмерен на *σκοπός* (циљ) текста,¹⁴⁷ који је уклопио у контекст проповеди.

3. 3. Кирил Јерусалимски

У односу на Јефрема и Златоуста, Кирил Јерусалимски (око 315–387) имао је сасвим другачији приступ и теолошку амбицију осврћући се на Књигу о Јони. Кирил је био родом

¹⁴⁶ *Homilia II, in pœnitentiam Ninivitarum* (PG 64), 433.

¹⁴⁷ Уп. S. Hidal, *Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method*, 559.

Јерусалимљанин, а касније је постао епископ родног града.¹⁴⁸ Иако се о њему мало тога поуздано зна, извесно је да је био жртва различитих политичких и црквених интрига. Тако га је, према сведочењу Созомена, Акакије Кесаријски оптуживао да је продавао црквене ствари. Оптужба је била тачна, али разлог је био глад која је тада владала у Јерусалиму, па је Кирил тим новцем прехрањивао сиротињу.¹⁴⁹ Ни његово литерарно наслеђе није велико. Најпознатије су његове катихезе, којих има укупно двадесет и четири, мада неки научници доводе у питање ауторство последњих пет.¹⁵⁰ Кирил их је држао у време Великог поста у Мартиријуму – Јерусалимском храму Гроба и васкрсења Господњег. Беседе су држане катихуменима, и поред теолошког, духовног и уметничког квалитета, представљају важан извор података о литургијским праксама тога доба.¹⁵¹ Изгледа да су, као и већина Златоустових беседа, забележене стенографски.

Катихезе су добрим делом тематски одређене. У њима се говори о греху, покајању, опраштању грехова (1-3), о једном Богу (6), који је Отац и свемогући Творац (7-9). Неколико беседа је посвећено Сину (10-15), и обухватају теме од оваплоћења до вазнесења. Затим, о Духу Светом (16-17) и Цркви (18). Последњих пет представљају мистагошке катихезе, које су држане по Великој суботи, односно крштењу оглашених. Кирил се у катихезама углавном ослања на Писмо. Заправо, његове катихезе јесу врло слободно и на свој начин креативно тумачење Писма. Полазна тачка, у једном броју катихеза, било је тумачење неког од чланова из Символа вере. Теологију заснива искључиво на доказима из Писма, јер је за њега, као и за оца, Бог „говорио кроз Закон и Пророке, кроз Стари и Нови Савез“. Теологија која није заснована на Писму, лако може да одведе на стрампутице, поготово када је украшена красноречјем. У једној од својих беседа Кирил то изричито наглашава:

Имај овај печат у уму своме свагда, који ти је сада укратко и сажето изложен, а ако Бог дâ, биће потврђен, по могућству, и доказима из Писма. Јер не треба о божанским и светим тајнама вере ништа случајно, без Божанских Писама предавати, и не

¹⁴⁸ Уп. Е. Yarnold, *Cyril of Jerusalem*, London-New York 2000, 3-7.

¹⁴⁹ *Historia Ecclesiastica* IV, 25, (PG 67), 1196.

¹⁵⁰ Уп. А. Doval, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of the Mystagogic Catecheses* (PMS 17), Washington 2001.

¹⁵¹ Н. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, 312.

просто заносити се вероватноћама и лепо уобличеним речима. Чак ни самом мени, који ти ово говорим, немој просто веровати ако из Божанских Писама не добијеш потврду онога што ти објављујем. Јер ово спасење наше вере јесте не од лепо изнађених речи, него на основу доказа из Божанских Писама.¹⁵²

Писмо је коректив мишљења и извор из кога истичу Истине вере. Тражење доказа у Писму и извођење богословских закључака из Писма, био је Кирилов херменеутички императив. Он се у том смислу не разликује много од других отаца, сем контекста у којем он, кроз Писмо, уводи катихумене у Истине вере.

Четрнаеста катихеза, у којој се Кирил осврће на Јону, посвећена је Богу Сину. То је заправо тумачење једног члана Символа вере који гласи: „И који је васкрсао из мртвих у трећи дан и узнео се на небеса и седи с десне стране Оца“. Кирил тај 'догмат из Символа' покушава образложити на основу Писма. Већ на почетку беседе наводи: „Али, као што смо изнели сведочанства о његовом крсту, тако и сада треба да се уверимо у доказе из његовог васкрсења, пошто прочитани Апостол каже: *Би појребен и усѡаде у ѡрећи дан, ѡ Писмима* (1Кор 15 4). Како нас Апостол упућује на сведочанства из Писама, добро је да познамо наду нашега спасења“.¹⁵³ Од старосавезних текстова често цитира псалме и Пнп, ређе Ис. У продужетку текста Кирил – сасвим слободно – наводи обиље светописамских доказа о васкрсењу. Циљ беседе је да покаже да је Христос васкрсао. Основица доказа му је Стари Савез, јер се већ у њему тако нешто дешавало:

Но, рећи ће неко: немогуће је васкрсавати мртве. Ипак, Јелисеј је два пута из мртвих подигао [људе], за живота и када је умро. Верујем да је мртвац, стављен на мртвог Јелисеја, дотакао га се и васкрсао; зар Христос није могао из мртвих устати? Међутим, мртвац који се дотакао Јелисеја васкрсну, али онај који га је васкрсао и даље остаје мртав; онда и наш Мртвац и многи мртви који га се чак и не дотакоше, васкрснуше. Јер *многа ѡшла уснулих свейих усѡадоше, и изишавши из ѡрובה, ѡсле његовој васкрсења уђоше у Свейи ѡрад* – то јест, у овај у коме се сада налазимо – и *јавише се мнојима* (Мт 27 52-53). Јелисеј подиже мртваца, али не завлада васељеном. Подиже и Илија мртваца, но не изгоне се демони именом Илијиним. Овим не говоримо лоше о пророцима, него њиховог Господа

¹⁵² *Catechesis IV*, 17 (PG 33), 476-477 (прев. митр. Амфилохије).

¹⁵³ *Catechesis XIV Illuminandorum*, 2 (PG 33), 825.

још више прослављамо. Не понижавамо оно што је пророчко да бисмо наше похвалили – јер и њихово је наше, него на основу њиховога наше потврђујемо.¹⁵⁴

Кирил циљно наводи старосавезне пророке који су васкрсавали мртве, што је доказ да је васкрсење могуће, јер ако су га чинили пророци, како то не би могао да учини сâм Бог. Старосавезни текстови представљају важан извор теолошке аргументације у прилог вере у Христово васкрсење. У продужетку текста своје доказе продубљује на примеру пророка Јоне:

Но, опет, кажу [Јудејци]: тада је тек умрли мртавац био од стране живог човека васкрснут. Покажите нам да ли је могуће да васкрсне тродневни мртавац, и да ли је могуће човека погребеног после три дана васкрснути. Када ми потражимо о овоме сведочанство, даје нам га сам Господ Исус у Еванђељима говорећи: *Јер као што беше Јона у утроби кита три дана и три ноћи, тако ће бити Син Човечији у срцу земље три дана и три ноћи* (Мт 12 40; Јн 2 1). И заиста, ако проучимо повест о Јони, постоји велика сличност дејства [међу њима]: Исус би послан да проповеда покајање, и Јона такође би послан. Но онај побеже, не знајући шта ће се збити, а овај добровољно дође ради спасоносног покајања. Јона спаваше на броду и хркаше за време морске буре, а док је Исус спавао, по домостроју, море се узбуркано дизаше да би се после тога показала сила онога који је спавао. Ономе говораху: *Што хрчеш? Устај, призови Бога свој, да би нас спасао Бој!* (Јона 1 6). Овде кажу Владици: *Господе, спаси нас!* (Мт 8 25). Онда кажу: *Призови Бога свој, а овде: Спаси нас!* Онај пак каже: *Узми ме и избаци ме у море и море ће вам испрати мирно* (Јн 1 12), а Овај овде *запреши ветровима и мору и настиде тишина велика* (Мт 8 26). И онај би бачен у утробу кита, а овај сиђе добровољно да би смрт избацила оне које је прогутала, као што је писано: *из њакла њу их издавиши и од смрти њу их ослободиши* (Ос 13 14).¹⁵⁵

Кирил покушава да успостави што испреплетенију везу између Јоне и Христа. У питању је антитетичка типологија, нарочито у погледу њиховог деловања као и саме чињенице васкрсења. Овде Кирил делом подсећа на Тертулијана. Ипак, у његовом теолошком фокусу је поткрепљивање вере у васкрсење. То што је Јона ослобођен из утробе рибе, теже је замисливо него васкрсење умрлог:

¹⁵⁴ *Catechesis XIV Illuminandorum*, 16 (PG 33), 845.

¹⁵⁵ *Catechesis XIV Illuminandorum*, 17 (PG 33), 845.848.

Кад се већ повела реч о овоме, хајде да размотримо шта је теже: погребеног човека из земље васкрснути, или човека у утроби китовој, који је сишао у такву топлоту животиња да не иструне? Кома од људи није познато да утроба поседује такву топлоту да се чак и прогутане кости у њој распадају? Како се онда Јона, који је провео три дана и три ноћи у утроби кита, не распаде? И како, иако је природно за све нас људе да не можемо живети без дисања на ваздуху, онај не удишући за три дана овај ваздух – остаде жив?

Али Јудејци одговарају и кажу: Сишла је на Јону у Аду колеба-ног Сила Божија. Значи, своме слуги Господ шаље силу и дарује живот, а сâм себи није у стању дати? Ако је оно истинито, и ово је истинито. Ако је ово невероватно [*неистинитио*], и оно је невероватно [*неистинитио*]. Што се мене тиче, обоје ми је подједнако истинито. Наиме, верујем да је и Јона био сачуван: *Све је мојуће Боју* (Мт 19 26); верујем да је и Христос устао из мртвих (1Кор 15 20). О томе имам многа сведочанства из Божанских Списа и из досадашњег деловања Васкрслога, који је сâм сишао у пакао, а са многима изишао из њега. Јер сиђе у смрт, и многа тела уснуних светих устадоше кроз Њега (Мт 27 52).¹⁵⁶

Јасно је да Кирил дискутује са Јеврејима који нису прихватили васкрсење Христа, а нису им били спорни старосавезни догађаји који говоре о томе. Извесно је да је истовремено полемисао и са различитим хришћанским јересима, као што су докети и манихејци. Јерусалимски проповедник светописамским типским паралелама доказује Христово васкрсење. За све то како сам каже „има многа сведочанства из Божанских Списа“. У том контексту Јона има посебан значај, јер је он праслика Христа:

Овог Спаситеља нашег пророк Јона је био праслика (τὸν τύπον), молећи се у утроби китовој и говорећи: *Завайих у шуйи мојој... – и даље – из из ушробе адове* (Јона 2 3). Он се налазио у киту, али, иако је био у киту, каже за себе да се у Аду налази. Јер је био праслика Христа који је требало да сиђе у Ад. А мало после каже, у име Христа очигледно поручујући: *Уишону њава моја у раселине њора* (Јона 2 6). А био је у утроби китовој! У какве горе си запао? Али знам, каже, да сам праслика онога који ће бити положен у гроб исечен у камену. И у мору налазећи се, Јона каже: *Сиђох у земљу* (Јона 2 7); то стога што је носио праслику Христа, сишавшег у срце земље (Мт 12 40).¹⁵⁷

¹⁵⁶ *Catechesis XIV Illuminandorum*, 18 (PG 33), 848.

¹⁵⁷ *Catechesis XIV Illuminandorum*, 20 (PG 33), 849.

Кирил је, као врстан познавалац библијског текста, био склон типологији,¹⁵⁸ што је очигледно и у овом случају. Праобразни карактер Старога Савеза може се видети у паренетском повезивању приповести са новосавезним (1 Кор 10 1-10; Јвр 3 7-4 13; Јак 5 11; 1Пт 3 20-21; Отк 2 14.20), као и у каснијим егзегетским оквирима.¹⁵⁹ У наведеном примеру Кирил користи класични типолошки модел: Јона је праслика Христа. Чак наводи Јонино помињање *раселина јора* као праобраз Христовог гроба. У типолошком разумевању Писма полази се од претпоставке да су старосавезне стварности праслике или типови новосавезних.¹⁶⁰ Многе старосавезне личности су – у зависности из које се перспективе посматрају – праобрази Христа. То што се десило Јони само је праслика онога што ће се десити са Христом, с тим што је избављење Јоне стварни догађај и управо стога и јесте праобраз. У том контексту Кирил актуализује лик пророка, али га обогађује додатном аргументацијом заснованом на логичком закључивању. Ако је Јона избављен из утробе кита, онда је могуће да Христос васкрсне. Његова перспектива је специфична у томе што у Јонином избављењу из утробе рибе види могућност и старосавезну подлогу Христовог васкрсења. Сучељавање са конкретним питањем (контекстом) условило је такво теолошко-егзегетско промишљање, што је био случај и код већ навођених отаца.

Карактеристично за сву тојицу беседника јесте то да је њихов приступ тексту био условљен теолошком намером тумача. Јефрем и Златоуст су наглашавали покајање, и ту идеју су изражавали тумачећи делове Књиге у којима се о томе говори. Свако је то радио у оквиру сопствених комуниколошких модела. Јефрем је саставио мемру, карактеристичан жанр у његовој култури погодан за преношење таквих порука. Златоусти је маниром јелинског беседника аудиторијуму престоног града предочио важност и снагу покајања. Обојица су смишљено циљали заједнице којима су се обраћали. Кирил је

¹⁵⁸ Уп. Е. Yarnold, *Cyril of Jerusalem*, 57-58.

¹⁵⁹ Добар пример паренетске типологије може се видети у Оригеновом писму Григорију Чудотворцу, где га старосавезним приповестима подсећа на смисао вере и остајања у црквеној служби (уп. *Origenis Epistola ad Gregorium* [PG 11], 88-92).

¹⁶⁰ Видети исцрпну анализу и дефиницију код L. Goppelt, *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt 1966.

имао другачију теолошку амбицију, и осврнуо се на различите делове текста који су ишли у прилог његовој намери. Наравно, као што је и раније делом констатовано, сама питања од којих тумачи крећу присутни су у тексту и одразили су се на тумача у смислу његовог теолошког предразумевања. Будући да су у питању беседе које су изговоране (мемра је рецитована) у конкретном амбијенту оне носе видив печат таквог амбијента. Јефрем и Златоуст су позивали конкретне заједнице на покајање, показујући Нинивљане као пример тога, иако су били многобошци. Кирил у катихезама, тумачећи поједине делове Символа вере катихуменима, на примерима из Старог Савеза образлаже и доказује најзагонетнију тајну хришћанске вере – Христово васкрсење.

4. Егзегетски коментари на Књигу пророка Јоне

Опширнији коментари на библијске књиге почели су се у већој мери појављивати у другој половини 4. века, у доба када се хришћанска Црква већ учврстила у грчко-римском свету. Коментар одражава амбијент хришћанских школа и једног интегралнијег приступа стварности. Сасвим је могуће да су коментари на библијске књиге настајали као предавања у тадашњим егзегетским школама. Писани за оне који су се темељније бавили Писмом. Настали су по узору на јелинска тумачења ранијих песника и философских текстова. Антички коментар је обавезно имао пролог, у којем се говорило о историјском контексту, структури и теми дела, као и о његовим естетским и етичким квалитетима.¹⁶¹ Хришћански коментари су били делом специфични, јер се Писму приступало као светом тексту, чији је аутор био Дух Свети.¹⁶² То је изискивало извесне херменеутичке обзире, који нису постојали код античких тумача. Коментар се односи на целокупни спис или веће текстуалне корпусе, и у том погледу је као књижевна врста различит у

¹⁶¹ Уп. Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, 66ff.

¹⁶² Уп. нпр. Григорије Ниски, *Contra Eunomium* 3, 5, 13; Григорије Неокесаријски, *In Originem oratio panegyrica* XV 179; Ориген, *Homiliae in Leviticum* 5, 5; Јероним, *Commentaria in Isaiam* 9, 29 (PL 24), 343C.346C.

односу на друге видове тумачења. За разлику од другачијих приступа и начина излагања, у њему се не наглашавају поједини стихови, који су били надахнуће и потврда одређеног теолошког мишљења. На текст се не гледа као на доказ у некој догматској расправи, нити се егзегетски обликује у поетској форми или беседи, с циљем да изазове жељени ефекат. Приступ тексту је равномернији и целовитији, делови текста се доводе у јединствен значењски склад. Одређена теолошка схватања или методолошки приступи битно су се одражавали на коментар. Код присталица алегоријске методе у тумачењу текста се наглашено указује на пренесено значење, док је код егзегета склонијих дословном тумачењу израженија литерарна и историјска анализа.

4. 1. Теодор Мопсуестијски

Први целовит и очуван коментар на Књигу пророка Јоне написао је Теодор Мопсуестијски (350-428), један од најкреативнијих егзегета патристичког периода и најистакнутији представник антиохијске егзегетске традиције. образовање је стекао у Антиохији, где му је познати учитељ био ретор Ливаније. Потом је отишао у Аскетирион да би се учио егзегези код Диодора Таршанина, усавршивши егзетску вештину коју је наследио од свог учитеља.¹⁶³ Био је пријатељ са Јованом Златоустим са којим је заједно похађао библијске студије. Изгледа да се у почетку колебао да ли да остане у Аскетириону или да се посвети адвокатској каријери.¹⁶⁴ Склоност адвокатском позиву одразила се и на егзегезу, што се види и на примеру Књиге о Јони, где врло проницљиво рационализује и психологизује многе сцене. Касније је постао епископ у киликијском граду Мопсуестији. Теодор је дуго уживао велики углед на читавом Истоку. Теодорит Кирски каже за њега да је „проповедник истине и учитељ Цркве“.¹⁶⁵ Контроверзе око његове личности појавиле су се тек касније. Савремена научна

¹⁶³ S. Hidal, *Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method*, 550.

¹⁶⁴ Јован Златоуст је, према једном спису који се углавном њему приписује, позивао Теодора да се врати у Аскетирион (уп. *Ad Theodorum lapsum* [PG 47], 277-316).

¹⁶⁵ *Historia Ecclesiastica* 5, 40.

истраживања показују да су осуда и судски процес против њега били врло проблематични.¹⁶⁶

Теодор је у извесном смислу претеча савремених критичких истраживања. У виду егзегетског коментара тумачио је велики број старосавезних књига, од којих су остала само тумачења на Мале пророке и Псалме.¹⁶⁷ Тумачење пророка је његово дело из ранијег периода.¹⁶⁸ У односу на тумачење псалама, у коментарима на пророке мање се бавио филолошком анализом. Поготово се није бавио исцрпном семантичком анализом одређене речи или ширег језичког склопа. У *Коментарију* се, за разлику од тумачења Псалама, није бавио ни текстолошким питањима у смислу поређења различитих текстуалних традиција. То се нарочито види у стиху 4 4, где се грчки и јеврејски у многоме разликују.¹⁶⁹ Упитно је да ли је он тако нешто и могао, јер, по свему судећи, није довољно познавао јеврејски језик.¹⁷⁰ Текстуална подлога његових тумачења су Седамдесеторица, које

←
68-69

¹⁶⁶ Уп. А. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies V), Cambridge 1932; R. Devreesse, *Éssai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Città del Vaticano 1948, 125-161; R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*, Westminster 1961; D. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis*, New York 1989; G. F. McLeod, *Theodore of Mopsuestia* (The Early Church Fathers), New York: Routledge 2009, 34-63.

¹⁶⁷ Од старосавезних књига Теодор је тумачио: Петокњижје, Псалме, Велике и Мале пророке, Јова, Проповедника и Песму над песмама. На грчком су интегрално остали само коментари на Мале пророке; коментари на Псалме очувани су делом на латинском, а делом су сабрани из катена на грчком (Пс 1-80). Теодор је тумачио и многе новосавезне списе (уп. P. Brauns, „Theodor von Mopsuestia“, [TRE 33], 240-246).

¹⁶⁸ R. Ch. Hill, *Jonah in Antioch*, Pacifica 14 (2001), 249.

¹⁶⁹ Спорно место јесте питање колико дана је дато Нинивљанима за покајање (4 4). У Септуагинти се каже „три дана“, док јеврејски текст говори о „четрдесет дана“. Теодор је користио само Септуагинту, тако да није тематизовао разлике између грчког и јеврејског текста.

¹⁷⁰ Отворено је питање колико је и да ли је Теодор знао јеврејски. Он се, на пример, у *Коментарију на Софонију* (PG 66, 465D-468A) бави значењем имена Јона. На основу текста види се да није знао да Јона на јеврејском значи *јолуд* (перустера). Оне који су то тврдили назива сиријским митолозима (μυθολόγοι τῶν Σύρων). Занимљиво, тим питањем се није бавио у *Коментарију на Јону*. С друге стране, у Коментарима на псалме позива се на јеврејски текст и пореди га са грчким. Тако, пореди текстове када тумачи Псалам 24, 14 [25 MT], и указује на разлику (види D. Tyng, *Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament*, JBL 50/4 1931, 298-303; H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung II*, München 1994, 13; D. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis*, New York 1989).

је сматрао бољим од осталих превода.¹⁷¹ Коментар на Јону је особит и по томе што га одликује необично опширан пролог и знатно је дужи него код тумачења на друге Мале пророке. Пролог *Коментџара на Јону* разликује се не само по обиму, него и по садржини. Уводи у друге књиге су знатно краћи и у њима се, поред теме и сврхе (σκοπός), говори о историјским околностима у којима наступа неки од пророка.¹⁷² Све пророчке књиге имају сличне прологе, изузев Јоне.¹⁷³ У прологу Теодор не говори ништа о писцу и времену настанка. Чак га не помиње ни у контексту у којем се пророк Јона помиње у 4Цар 14 25. Кратке податке који се тичу историјског оквира у којем је деловао Јона, Теодор даје у прологу *Коментџара на Атеја*.¹⁷⁴ Изостављање тих података је симптоматично. Могуће је да је он, пратећи читав опис Књиге где се мало говори о конкретним личностима, као и историјским и географским подацима, био суздржан у прецизнијем одређивању временског и просторног оквира.

Без обзира на то, Теодор придаје Књизи историјску димензију. Он самог Јону доживљава као писца¹⁷⁵ чиме наглашава њен историјски карактер. За такав став имао је важне теолошко-идејне разлоге. Теодор се жестоко супротстављао алегоријском тумачењу Писма, које занемарује важност дословног смисла. Тако, тумачећи Павлове речи из Гал 4 24: „А то је речено са другим значењем (ἄτινά ἐστίν ἀλληγορούμενα)“, каже за оне који га тумаче у наглашено пренесеном значењу, да „када потру историју, они у будућности неће више поседовати никакву историју“.¹⁷⁶ Алегореза је, по његовом мишљењу, обесмишљавала историју. Библијске текстове је сводила на

→
198-199

¹⁷¹ *Commentarius in Michææ Prophetam* (PG 66), 452C-453C.

¹⁷² Кристоф Шојблин набраја више елемената из којих се састојао пролог античког коментара: σκοπός – циљ, намера; γνήσιον – аутентично, исправно; τάξις τῆς ἀναγνώσεως – редослед читања; αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς – разлог/повод натписа или наслова; εἰς κεφάλαια διαίρεσις – подела на делове (поглавља); ὅλο ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα – одређивање књижевне врсте и значења текста. (уп. Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, 66-83).

¹⁷³ Уп. Ch. Köckert, *Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia: Eine christliche Jona-Auslegung an der Wende zum 5. Jahrhundert* (mit einer Übersetzung des Kommentars), у: J.A.Steiger/W.Kühlmann (ппп), *Der problematische Prophet: Die biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bildender Kunst* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 118), Berlin/New York 2011, 8-9.

¹⁷⁴ *Commentarius in Aggæum Prophetam* (PG 66), 476A.

¹⁷⁵ Уп. *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 329A.336A.341AC.

¹⁷⁶ *Commentaris in epistulam ad Galatas* 4, 24, 79.

аисторијске приче, сличне другим митовима. Теодор је сматрао да су пагански философи користили алегорију да својим митовима дају морално прихватљиво значење, тако да је њихова алегоријска интерпретација заправо елеминисала дословно значење приче зарад ексклузивне ароме њене символичке важности.¹⁷⁷ Извесне језичке исказе, који се не могу схватити дословно, као нпр. у Пс 21 21 и 97 8, разумевао је у њиховој метафоричкој димензији присутној у јеврејском језику. Могуће је да је супротстављање алегорези додатно појачавало потребу за тражењем историјског смисла.¹⁷⁸ Као припадник источне традиције и ученик Диодора, реалистично је доживљавао старосавезна приповедања; то што је написано изражава оно што се десило.¹⁷⁹ У противном се доводи под знак питања смисао непосредног Божијег деловања у историји, о којем говоре библијски списи.

Стари Савез представља истинску историју која има смисао и по себи. Старосавезни догађаји, поред припремне улоге, имају значај и за људе тога времена. Инсистирање на историчности старосавезних описа види се и у његовом вредновању појединих текстуалних корпуса. Иако је Теодор цело Писмо посматрао као јединствено и Старом Савезу давао пророчки карактер, ипак је уводио извесне разлике међу књигама, што се посебно односило на мудросне списе. Приче Соломонове и Проповедник су 'учење људи', које је Соломон 'сам написао на корист другима, немајући благодат пророштва, него дар мудрости'. Слично је мислио и о Књизи о Јову,¹⁸⁰ као и о Песми над песмама.¹⁸¹ Теодор издваја мудросну литературу из Писма, зато што у себи нема пророштва, а самим тим нема историјског. Све што није исторично, подсећа на 'митске приче' и 'бајке',¹⁸² које прете да библијску поруку расточе у безвремену

¹⁷⁷ M. Simonetti, „Theodor of Mopsuestia“, НРЕ (Ch. Kannengiesser), 805.

¹⁷⁸ Теодор је, иначе, био ватрени полемичар. У своме *Коментарију на Јованово еванђеље* каже: „Исто је задатак тумача, нарочито оног који тачно излаже текст да не аргументије тек на основу ауторитета, него да својим речима оповргне супротна мишљења“ (цитат према Н. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, 21).

¹⁷⁹ Уп. *Commentaris in epistulam ad Galatas* 4, 24 (ppp. Н.В. Swete), Cambridge ²1969, 79.

¹⁸⁰ Уп. *Expositio in Jobum* (PG 66), 697c.

¹⁸¹ Тако за Пнп конкретно каже: „Ако књига има пророчки благослов поминула би негде Бога“ (*In Canticum Canticorum* [PG 66], 700).

¹⁸² Уп. Н. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, 15.

митску приповест. Само се у реализму историјских догађаја може препознати Божија воља и из тога извући поука.

Теодор је био изразити заступник историјско-филолошке анализе над којом је градио типологију или теорију. У основи то је значило да се тумачење превасходно заснива на изналажењу литерарног смисла, што је подразумевало темељну анализу текста, тако да је дужност тумача била да појашњава тај смисао што је могуће више јасно и прецизно. Значење се изводило из самог текста, његове структуре и језичких исказа. Текст је носилац поруке инхерентне себи, и зато он, на свом основном нивоу, не може имати више значења. Литерарни исказ има једно значење, али не одбацује ‘више’ нивое тумачења.¹⁸³ Дословни смисао је подлога са које настаје *сагледавање* (θεωρία), или се текст типолошки повезује на релацији Стари – Нови Савез, и тиме добија ‘додато значење’. Сагледавање често у разним видовима подразумева типологију. Антиохијска егзегетска школа управо се заснивала на таквом приступу о чему сведочи и један од њених главних представника – Диодор Таршанин: „Историјски смисао не стоји насупрот вишег сагледавања (ὕψηλότερά θεωρία); напротив, он се показује као основа и подлога узвишенијим увидима. Треба знати да сагледавање (теорија) не значи разарање основног текста, јер то онда не би било сагледавање него алегорија“.¹⁸⁴ С друге стране, ‘узвишени теолошки увиди’ – сагледавање (теорија) или типологија – повратно се одражавају на тумачење појединих делова текста, и тако текст као целину чине повезаним и логички сувислим, што се види и у Теодоровом тумачењу Јоне.

Теодор је типологију користио суздржаније од осталих представника антиохијске школе. Поготово је избегавао алегоријску димензију типологије. Сагледавање или вишу теорију (ὕψηλότερά θεωρία) градио је на христолошким основама. Читав Стари Савез се у крајњој инстанци односи на Христа, али не у пренесеном смислу, него на начин што врши припрему за Христа и указује на његов долазак. Многа проштва Теодор је тумачио у накнадно христолошком смислу. Суштина таквог егзегетског начела састојала се у томе што је он неке псалме или поједина места из пророка тумачио

¹⁸³ М. Стојановић, *Коментариј Теодора мопсуестијског на Књигу пророка Јоне*, Богословље 1 (2014), 59.

¹⁸⁴ *Commentarii in Psalmos, Prologus* (CCG 6), 1980, 7.

тако што је тврдио да су речи пророштва исказане хиперболично (ὕπερβολικῶς). Пророштва се не исцрпљују у конкретном старосавезном догађају, него надилазе (καθ' ὑπερβολήν) најављену историјску ситуацију и коначно се испуњавају у Христу. То су биле својеврсне реторичке фигуре познате као хиперболе, које су имале ефекат и на своје непосредне слушаоце.¹⁸⁵ Тако он у Петровом позивању (Дап 2 17-21) на текст пророка Јоила (3 1-5) види дубљи смисао који надилази историјски, а који се односио на излазак народа из ропства. Још бољи пример је Псалм 16 10, који се наводи у Дап 2 27.31.¹⁸⁶ Према Теодору, Давидову наду да Бог неће оставити душу његову у Аду, треба схватити у историјском смислу тако што Давид говори за себе. У потпунијем смислу то се односи на Христа који васкрсењем превазилази смрт и ослобађа из Ада сваког човека.¹⁸⁷

Овај начин тумачења Теодор спроводи искључиво у унутарбиблијским релацијама. Михејево пророштво: „А ти, Витлејеме Ефрато, најмањи међу кнежевинама Јудиним, из тебе ће ми изићи онај који ће владати Израилом; његови су исходи од прапочетка, од вечних времена“ (5 2), у старосавезној историји односило се на Зоровавела и повратак Израила из ропства у Вавилону. Теодор га повезује и са текстом из Псалма 88 32-35, нарочито са стиховима: „Али милост своју неће узети од њега, нити ће прекршити верност своју. Неће погазити Савеза мојега, и што је изашло из уста мојих неће порећи“. Оба старосавезна пророштва превазилазе историјску ситуацију, јер се не испуњавају у личности неког одређеног цара, Давидовог наследника, него своје испуњење достижу у личности Христа.¹⁸⁸ Пророштва на оваквим и сличним местима у конкретним унутарстаросавезним ситуацијама доносе хиперболичне исказе, који превазилазе стварност на коју се непосредно односе.¹⁸⁹ Из те перспективе посматрано, Стари Савез се усмерава према сувишку (κατὰ πλεόνειμα), то јест надилази (καθ' ὑπερβολήν) оно о чему дословно говори и тежи ка своме испуњењу – Новом Савезу. То су знаци које Бог открива кроз старосавезну историју, и они су у датим историјским трену-

¹⁸⁵ Уп. *Commentarius in Zachariæ Prophetam* (PG 66), 555C-557B.

¹⁸⁶ Уп. *Commentarius in Joelis Prophetam* (PG 66), 229.

¹⁸⁷ *Commentarius in Joelis Prophetam* (PG 66), 232.

¹⁸⁸ *Commentarius in Michææ Prophetam* (PG 66), 371-372C.

¹⁸⁹ Уп. *Commentarius in Zachariæ Prophetam* (PG 66), 555-560.

цима имали свој значај и функцију. Међутим, због *сувишка значења* они се потпуно остварују тек у будућности.

Целокупна старосавезна историја има христолошку перспективу: „О томе [историјским догађајима] не говоре пророци без основа, него зато што је Бог испунио њихову бригу за народ, ради ишчекивања Господа Христа, који је у своје време донео свеопште спасење свима људима. Да би их издвојио од осталих народа [Израилце], дао је да се разликују обрезањем и постарао се да имају земљу, и буду издвојени на гори Сиону, дао им је устројство да држе богослужења. Потом дође Господ Христос, по пророчкој најави, да схвате народи да се он није тек сада јави да спаси све људе, него је то припремано већ дуже време“.¹⁹⁰ Стари Савез је реална историјска припрема за Христа као за стварну историјску личност.¹⁹¹ Оспоравање историјске реалности старосавезних описа ставља под знак питања смисао Христовог доласка у свет у датом историјском тренутку. Ако за Христов долазак није потребна историјска припрема, онда се он могао јавити на самом почетку. Зашто се морало ‘испунити време’, како је говорио Павле (уп. Гал 4 4), ако претходни период нема конститутиван историјски значај? Релативизовање и занемаривање старосавезне историје, према Теодору, значило је одлазак у сферу субјективних домишљања у којима се лако може занемарити значај стварног Христовог боравка међу људима.

Своју вишу теорију Теодор гради на христолошким основама. То значи да он из старосавезних текстова ишчитава историју Божијег деловања у свету као припрему за оно што ће доћи. До увида се долази читањем текста, јер текст отвара могућност сагледавања. Стари Савез у свом дословном читању започиње месијанску перспективу, он је реално усмерен ка будућем Савезу. Управо је из тог разлога потребно темељно ишчитавање и разумевање текста. Читаво Писмо се чита као једна књига да би се сагледао његов виши смисао. Стицање вишег увида или *сагледавање* одражава се тако што се сада читаво Писмо у свим његовим деловима посматра из те перспективе. Егзегеза је структурисана унутарбиблијским оквиром из којег се достиже сагледавање. Књига о Јони не садржи

¹⁹⁰ *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* (H. N. Sprenger), Wiesbaden, 1977, 105, 14-25.

¹⁹¹ F. G. McCleod, *The Image of God in Antiochene Tradition*, Washington 1999, 38.

места која би *йрема сувишкy* упућивала на Христа. Међутим, она као саставни део Писма, нарочито пророчке књижевности, нужно има христолошку димензију.

У прологу *Коментара на Јону* Теодор разрађује теоријско-херменеутичку платформу из које посматра текст. Када су у питању основне херменеутичке претпоставке он прати антихијску традицију. Историјски ток се не одвија према неком слободном стицају околности. Историјом руководи Бог, који осмишљава старосавезне и новосавезне догађаје и држи их у узајамној повезаности. Ранији догађаји антиципирају касније, између њих постоје типолошке везе:

Господ и Творац све твари, један и исти Бог Старог и Новог Савеза, имајући у виду једну сврху, одређује шта ће се десити у Старом, а шта у Новом Савезу. То он чини јер је од почетка наумио да будуће стање постане откривено, а његов је коначни циљ и принцип откривен божанским домостројем који се односи на Господа Христа.¹⁹²

Старосавезне реалности Теодор посматра као типске догађаје којима се показује веза између Старог и Новог Савеза. Старосавезни догађаји имају припремну функцију. Ослобађање из Египта је праслика ослобађања од греха: „Ово, пак, што се Израилцима десило, пружа, с једне стране, велику корист онима којима је та благодат била дата, док, с друге, унапред показује да ће нас Господ Христос тако ослободити, не из ропства египатског, него из ропства смрти и греху“.¹⁹³ Сличну функцију – праобразну и поучну – имале су жртве и бакарна змија у пустињи.

Правилно сагледавање и разумевање Божијег деловања у историји има своју дидактичку важност. Основна улога библијских списа је поучна: „Све је Писмо богонадахнуто (θεόπνευστος) и корисно за поуку“ (2Тим 3 16: уп. 1Кор 10 11), што је, иначе, било једно од основних начела отачке егзегезе. Књига пророка Јоне је, пре свега, поучна историја из које треба извући духовну корист:

Из овог разлога Бог усмерава већину тога у Старом Савезу тако да су ти догађаји тада исто тако доносили људима велику корист и садржавали извесну најаву чињеница које ће се касније показати, при чему будући догађаји у највећој мери

¹⁹² *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 317C.

¹⁹³ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 320C.

превазилазе тадашња збивања. На овај начин сматрамо да су претходни догађаји у одређеној мери типови (τύπος) каснијих, при чему, с једне стране, они поседују извесну сличност са овима зато што су у своје време били од користи, а, с друге, из њих се самих јасно види у којој мери су мање значајни од будућих догађаја.¹⁹⁴

Стари Савез је кретање од мањег откривења ка већем, Новом Савезу. Претходни догађаји најављују потоње, јер Бог од почетака промишља како ће се откривати човеку. Историјске аналогije имају поучну димензију, и као такве су интегрисане у Божији домострој. Он на тај начин увиђа типске образце по којима се одвија историја спасења. На овом темељу Теодор не само да представља Јону као личност која је више него било која друга унапред предочила догађаје из Христовог људског живота, већ, такође, наглашава да већина појединости (πλεϊστοι) из Старог Завета може бити тако протумачена.¹⁹⁵

Историја има педагошки значај, а смисао њеног истраживања јесте да се из описаних догађаја извуку егзистенцијалне поуке (διδασκαλία). Разумевање библијских текстова треба да донесе духовну корист. У Коментару Теодор наводи реч *корисци* (ωφέλεια) седам пута, што посредно говори о интенцији тумачења. Писмо је и настало с циљем да верујући у њему препознају реч Божију и да је примењују у сопственом животу. У поучном контексту наводи апостола Павла, када се у 1 Кор позива на догађаје у пустињи приликом Изласка из Египта. Павле за њих каже: „А све ово њима се догађаше за пример (τυπικῶς), а написа се за поуку нама, на које дође свршетак векова“ (10 11). Теодор сматра да такви поступци Божији имају за циљ „да нас кроз примере поуче да се бојимо греха“.¹⁹⁶ Старосавезни описи су пример на којима се разумева Божија воља. Његова типологија има изразито паренетски карактер. Мада у *Коментарију на Јону* не наглашава експлицитно поуку саме Књиге, нити апелативно позива читаоца на ту исту поуку, ипак сам Коментар има веома поучни карактер.

У оквиру општег типолошког тумачења Теодор помиње и Јонин боравак у утроби морског чудовишта, наводећи и Христове речи из Матеја (12 40). Међутим, он не улази у даља теолошко-егзегетска промишљања на ту тему. Његово

¹⁹⁴ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 320B.

¹⁹⁵ M. Simonetti, „Theodor of Mopsuestia“, 806.

¹⁹⁶ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 321A.

христолошко-типолошко тумачење Јониног боравка у утроби немани је традиционално. Значај Књиге Теодор види, пре свега, у њеној дидактичкој димензији. У историјском контексту Јона је издејствовао покајање и избављење становника Ниниве. То је у времену Старог Савеза нудило моралну поуку и утеху за пророке:

Није случајна била потреба да пророци остају обесхрабрени, јер су били неуморно од Бога слани народима да им најављују будуће догађаје и прете казнама које ће наступити. И они су све извршавали с великом ревношћу, што је доприносило њиховом напредовању, не постигавши, међутим, ништа, јер се зло Израила противило старању које је Бог за њега показивао преко пророка. Стога су они, разумљиво, сматрали да је њихов труд излишан и падали су у потпуно очајање кад су у питању људске тежње, јер су људи за свагда наклоњени злу... Стога је Бог желео да утешу пророке у овом положају. Он, који за све људе брине и дарује пажњу својима, указивао им је често на преобраћање људске воље које ће се јавити доласком Господа Христа, када ће се сви Божијом милошћу од зла приволети добру, и учинио је коначно овај чудесни исход догађаја са Јоном за поуку и духовну корист свим пророцима. Преко ових догађаја са Јоном уверава их чињеницама да ће се догађаји који се односе на Господа Христа обистинити и да ће се једном читаво човечанство, Божијом милошћу, ставити на страну добра.¹⁹⁷

Успех Јонине проповеди окрепљење је и извор наде другим пророцима да проповед има смисла, без обзира на то што је Израилци одбацују. Одбацивањем пророка Јевреји антиципирају своје касније отпадништво од Христа. У времену после Христа приповест о Јони служи верујућим као опомена, поука и окрепљење вере.¹⁹⁸ Права утеха и подстицај наступају: „доласком Господа Христа, када Бог сопствену милост буде објавио, примиће сви људи, који су скренули у безбожје, подстрек ка добру“.¹⁹⁹ Јона у овом контексту показује да су они који су били склони злу, покајали на проповед пророка, што је императив хришћанима да верујући у Христа крену путем добра.

Приповест о Јони говори о природи човека и Божијој милости, као и о пророчкој проповеди која у Израилу није изазивала жељени учинак. Све што се дешавало са Јоном урадио је

¹⁹⁷ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 324CD.

¹⁹⁸ Ch. Köckert, *Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia*, 15.

¹⁹⁹ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 325A.

Бог, који са њим поступа као и са другим старосавезним личностима (Мојсеј, Јеремија). Теодор сматра да „Бог очигледно проводи блаженог Јону кроз нове и чудесне догађаје, јер има намеру да га учини примером Господа Христа, да би Јона, из овог разлога прошавши кроз толико запањујућих новина, постао веродостојан, јер би и сам постао пример за тако велике догађаје“.²⁰⁰ За разлику од Мојсеја и Јеремије који се обраћају сопственом народу, Јона треба да проповеда реч Божију незнабошцима у Ниниви. Његово противљење Божијем налогу Теодор тумачи тако што открива психолошко-емотивни профил пророка. Одбијање Божијег налога није знак обичне људске непослушности, него има дубље пориве. Јона, заправо, пати због сопственог народа пошто се удаљио од Бога. У том контексту наводи апостола Павла, који такође жали за својим народом (уп. Рм 9 2: „Јер бих желео да ја сâм будем одлучен од Христа за браћу своју, сународнике моје по телу“). У жељи да избегне трагедију Израила, Јона бежи од лица Божијег: „Пророк изабира бег, јер сматра да ће тако избећи проповедање грађанима Ниниве и да ће сакрити оно што из тога следи, а што Јеврејима јасно најављује невоље“.²⁰¹ Покајање грешних Нинивљана откриће ништавност Израила, управо то што пророк не жели. Теодор тако прониче у унутрашњу мотивацију главног јунака, и тиме открива шири оквир читаве приповести.

Јонину дилему Теодор тематизује у више наврата. На једном месту каже: „Када овоме Јевреји нису веровали и за његово проштво нису имали слуха, заповедио му је Бог да иде народима“.²⁰² Изгледа као да Теодор зна нешто што претходи библијској наративи. Могуће је да је ове и сличне догађаје везане за приповест о Јони преузео из неких предањских форми. Јеврејски мидраш *Пирка раби Елиезера*, такође, говори да је Јона пре одласка у Ниниву проповедао Јеврејима.²⁰³ Према том извештају, Јона не жели да поново буде извргнут поругама, јер му се нису испунила ранија пророчтва.²⁰⁴ Сличност између Теодора и мидраша

²⁰⁰ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 324B.

²⁰¹ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 328BC.

²⁰² *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 321C.

²⁰³ Уп. напомену (фусноту) 112.

²⁰⁴ Теодор тумачећи ове стихове помиње и то да је Јона избегавао да проповеда Нинивљанима пошто се бојао да му се неће испунити пророчтво и да ће испасти варалица: „*Зайто ди Јона, каже, веома шужан и расрђен* (4 1). Разумљиво; он је био убђен, наиме, да је међу њима понео глас лажова и

указује на могући заједнички извор. Додуше, треба нагласити да је мидраш настао касније,²⁰⁵ мада то не мења ствар. Теодор се, како и други антички тумачи, при писању Коментара могао користити разним предањским елементима, тако да његова парафраза, која подразумева допуне и проширење, укључује у себе и мотиве који су кружили као усмена традиција. Ту се на посебан начин показује спрега између Писма и историје његовог тумачења и деловања. Предање осветљава Писмо, а та иста предања настала су као производ тумачења Писма.

Реконструисање ширег оквира приповести један је од кључних момената његовог коментара. Одсуство детаљнијег описа појединих догађаја из Књиге Теодор логички разрађује, ослањајући се на филолошку методу парафразе.²⁰⁶ Поред поменутих предањских елемената на основу којих је могао делом да реконструира текст, особеност његове парафразе је у томе што инсистира на логичкој повезаности описа. Преко егзегетских поступака мора да се открије такозвана ἀκολουθία, смислена целина која има свој логички, временски и просторни след (поредак). Он то примењује на читавом Коментару, било да повезује мање целине или читавој Књизи даје смисаони оквир радње. Логички сувисла парафраза проширује хоризонте наратива.²⁰⁷ Текст се егзегетски парафразира тако што се логички реконструира, и на тај начин се открива његов шири оквир или контекст:

Јасно је да је Јона управо зато послат да граду запрети пропашћу и да све становнике подстакне на покајање како би избегли разорење града. Тако божанско Писмо има особину да скрађује већину онога што читалац може разумети из онога што следи. Пошто је рекао „проповедај им“, Бог није зато послао пророка.

варалице, пошто им је претио да ће наступити пропаст у року од три дана, а ништа се није десило. И тада он погледа на Бога и рече: *О, Госјоде, није ли ово тио ишио сам рекао док сам још био у мојој земљи? То је разлој збој која сам ја прво иодесио у Тарсис, јер знадох да си иши Бој милосјив и жалосјив, сјор на инев и обилан милосрђем и сажалив над злом* (4 2). Наравно да ово показује да је за њега повод разговора био и то што зна да Бог љуби људе и да ће сопствену пресуду порећи када види да су се покајали. За њега, пак, тада једино преостаје да међу њима понесе глас лажова и варалице“ (*Commentarius in Jonam Prophetam*, 341C).

²⁰⁵ Уп. R. Adelman, *Pirqe de-Rabbi Eliezer's Portrait of an Apocalyptic Prophet* (ARC 39), McGill University, 2011, 79ff.

²⁰⁶ Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, 141ff.

²⁰⁷ Уп. S. C. Winter, *A Fifth Century Christian Commentary on Jonah*, у: S.L.Cook/S.C.Winter (ppp), *On the Way to Nineveh* (FS G. Landes), Atlanta 1999, 240.

Бог је, према Писму, само ово рекао и није образложио шта треба да проповеда. Исто тако, и када каже „Још три дана и биће Нинива разорена“, ово не садржи упутство пророку да једино то каже. Већ он добија заповест да каже тако да би се они преко претње пропасти вратили на прави пут, када почну да гаје наду да ће избећи претећу казну ако се покају. Наиме, било би бесмислено претити разорењем ако би се оно безусловно морало десити, пошто тада претња не би имала сврхе. Стога ће се они или покајати и избећи казну, или не покајати и доказати да ће због њиховог зла Бог с правом казнити њихов град.²⁰⁸

На основу оскудних извештаја из Књиге Теодор изводи рационалне закључке и тако пролази границу текста. Будући да текст из разумљивих разлога у себи не садржи све податке, због тога га и треба реконструисати и тако расветлити саму стварност о којој говори. Немогуће је претпоставити да Јонина проповед није имала јасну садржину, којом Нинивљане позива на покајање. Без тога текст не би имао смисла. Истражујући текст егзегета открива контекст, а тиме и могућност разумевања. Темељно ишчитавање текста је полазиште и претпоставка изналажења смисла. У овом поступку се, између осталог, пројављивала разлика између Теодора (антиохијаца) и присталица алегориског тумачења. Напетости и нелогичности у тексту доводиле су алегористе до закључка да треба тражити скривени смисао, док је Теодор парафразом заснованој на ἀκολουθία проширивао текст и тако га тумачио у његовом дословном изразу.

На основу изоштреног логичког закључивања и искуствених аналогича, он открива шири контекст приповести. Теодор експлицитно наглашава да је природа Писма таква да се оно мора разумевати из ширег контекста: „Тако, божанско Писмо има особину да скраћује већину онога што читалац може разумети из онога што следи (τῆς θείας γραφῆς τὰ πολλὰ συντέμνειν εἰωθυίας, ὅταν τοῖς ἀναγινώσκουσι τὰ ἀκόλουθα συλλογίζεσθαι δυνατὸν ὑπάρχη)“. Писани текст дочарава и представља део догађаја из којег излази, с тим што се на том делу може схватити читав контекст у којем је настао. Текст је прозор у свет догађаја. Поготово је упечатљива његова реконструкција Јонине проповеди у Ниниви, у којој открива логику писања текста:

Овиме се нарочито показује да му није једноставно речено да објави: „Још три дана и биће Нинива разорена“ (3 4) – како се

²⁰⁸ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 329AB.

и чини да Писмо ово преноси у скраћеном виду (εἰ καὶ μετὰ συντομίας αὐτὸ λέγειν οὕτως ἢ θεῖα δοκεῖ γραφή). Већ он каже да ће то наступити ако се они не покају и не одступе од зла. Стога каже: *Пройведеј им вест̄и коју њи раније казах* (3 2b). Тако сасвим описује наук који је према ранијој заповести требало да пренесе грађанима Ниниве.²⁰⁹

Свој поступак рационалне реконструкције оквира приповести или ширег контекста Теодор у овој тачки доводи до крајњих граница. Писмо је 'скраћени говор [опис] (μετὰ συντομίας αὐτὸ λέγειν)', чију садржину читалац може разумети без тешкоћа.²¹⁰ Исти метод користи и када тумачи Јонин разговор с Богом (4 2), с тим што ситуацију расветљава тако што се позива на стихове из прве главе.²¹¹ Теодор, иначе, примењује егзегетски поступак *самојумачење Писма* (*scriptura per scripturam*), где се извесна места тумаче на основу других светописамских текстова. Тај прицип је био општеприхваћен код хришћанских егзегета, а примењивали су га и тумачи Хомерових спегова.²¹² Одлика таквог приступа је у томе да Писмо као целина формира мисаоно-интерпретативну путању сваког појединачног текста, и тако га доводи у значењски склад са другим деловима. Поједине књиге или делови Писма тако значењски коригују и допуњавају једни друге. Јонин однос према сопственом народу Теодор тумачи позивајући се на апостола Павла.²¹³

Реконструкција контекста на основу текста једна је од одлика Теодорове егзегезе. Међутим, и сами текст треба преиспитати на основу слике догађаја коју ствара. Он понегде увиђа извесне мањкавости библијског наратива. Посебно је карактеристично његово тумачење дешавања на броду, када указује на извесну нелогичност написаног:

Међутим, док је пловио морем, Бог му је показао ко је он, те да је предузео непотребан пут и бесмислен бег и побудио је снажан ветар. Настали су тако велики таласи да је брод доспео у опасност да буде уништен, јер сила таласа није попустила... Како је олуја јачала, према обичају када се деси олуја,

²⁰⁹ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 340A.

²¹⁰ Ch. Köckert, *Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia*, 4.

²¹¹ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 341C.

²¹² Такав начин тумачења користили су и јелински тумачи. Заснивао се на претпоставци да је аутора потребно тумачити 'из њега самог'. Порфирије је то начело формулисао као: Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (уп. Ch. Schaublin, *Homericum ex Homero*, МН 34 [1977], 221-227).

²¹³ Уп. *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 328BC.

бацили су оно што се налази на броду у море, у нади да ће некако растеретити брод и умаћи опасности. Овоме додаје: *А Јона сиђе у дно брода и заспа ѿамо ѿврдим сном* (1 5b). Није било тако да је он, пошто се све издешавало, сишао у брод и заспао. Нелогично би, наиме, изгледало да неко заспи, пошто је настала велика бука и док су се сви борили за спасавање. Већ је он ово учинио (заспао) чим је дошао на брод.²¹⁴

Теодор логички реконструише узрочно-последични редослед догађаја, тако да на местима 'исправља' текст. На тај начин осветљава шири наративни контекст и у њега логички уклапа писану приповест, с могућношћу модификације временског следа догађаја. Тиме посредно открива свој однос према Писму. Текст је посредник преко којег схватамо стварност о којој говори. Међутим, опис може да буде нејасан или, како се у овом случају показује, делом непрецизан. У сваком случају, текст мора бити брижљиво проучен.

Теодор не открива само психолошке профиле актера, односно њихово понашање у одређеним ситуација, него читавом опису даје смисаон оквир. Морнари су дошли до закључка да је неко од присутних изазвао невреме. Такав закључак се могао извести зато што:

Било је, наиме, јасно да бура није захватила читаво море, већ је узбуркала само воду око самог брода. Стога људи, који су на броду размишљали о несрећи, желели су да жребом утврде узрочника несреће, вероватно зато што је Бог, господар, дао њима овакав знак да би остало доследно извели из овога.²¹⁵

Без темељније анализе контекста или позадине текст би остао добрим делом нејасан. Решење није тражење пренесеног смисла, него понирање у постојећи. Међутим, до постојећег се долази темељним изучавањем и промишљањем над самим текстом. Управо у тим дубљим нивоима текста јасније се види присуство Бога у историји. Бог је на посебан начин деловао тако да су њега морали да буду свесни актери догађаја са Јоном. Готово је фасцинантно до којих граница је Теодор залазио у свет текста, и са каквом виспреношћу је изналазио сувишла егзегетска решења.

Ипак, његово рационално понирање у текст има своје границе, што је изузетно важан моменат у његовој теологији и

²¹⁴ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 332CD.

²¹⁵ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 332D.

егзегези. Рационално промишљање засновано на искуственим аналогијама стаје када се пређе граница емпиријски могућег. Све што искуство може да потврди, предмет је егзегетског промишљања. Међутим, то што излази из оквира искуствено потврдивог, не може бити предмет логичке реконструкције која се до тада примењује. Јонино избацивање из утробе морске немани Теодор сматра чином који је ван рационалног домања и реалног искуства:

Морска неман, пак, изнесе, по Божијем Духу, Јону на копно, како је и Бог желео да се деси. То је знак да се пуно догађаја, који се на чудесан начин одигравају, а понајвише онај који се односи на спасавање из утробе немани, уопште не могу разумети када се некорисно промишља о изласку пророковом из немани и када се покушава људским разумом схватити и људским језиком изразити како се то збило.²¹⁶

Теодор готово у кантовском духу рационално ограничава могућност човековог сазнања. Егзегезом додирује крајњу тачку до које допире људски разум. Анализа текста се завршава онде где престаје моћ расуђивања, али тиме се отвара нова перспектива. То је егзистенцијални простор за веру. Догађај се стварно десио, иако је то човеку тешко схвативо. Недокучивост таквог догађаја истовремено сведочи о његовој стварности. Теодор не тражи пренесени смисао (нпр. христолошко-типолошки), чему су углавном тежиле егзегете, јер он може да наруши историјску стварност о којој говори текст, на тај начин што пажњу читалаца усмерава у непотребном правцу. У поређењу са другим тумачима, он не улази у даља појашњења. Такви и слични догађаји су ван рационалног домања – они су предмет вере.

Иначе, једна од основних одлика његових тумачења су сажетост и јасноћа. Нарочито у другом делу Коментара Теодор логички сувисло повезује и објашњава делове текста. Пролог Коментара и потоње тумачење текста (стихова) стоје у чврстој узајамној спрези. Пролог је својеврстан херменеутички трактат у којем Теодор поставља оквире егзегезе, док је излагање стихова више демонстрација постављених начела. Због природе текста изостали су неки карактеристични моменти његовог излагања месијанских места код пророка. Теодор се добро прилагодио жанру Књиге, истовремено примењујући на

²¹⁶ *Commentarius in Jonam Prophetam* (PG 66), 337D-340A.

њу основна начела своје егзегезе. Наравно да је тексту приступио са одређеним претпоставкама, које су се нужно одразиле на извођење смисла. То се, пре свега, односи на његово схватање историје. Иако је Књизи давао дидактички карактер, није могао да је сведе на поучну приповест (што је случај нпр. у савременој егзегези). Теодор је инсистирао на значају старосавезне повести и историјске стварности описаних догађаја, што је била једна од основних претпоставки његове егзегезе.

4. 2. Теодорит Кирски

Још један знаменити антиохијски богослов и егзегета тумачио је Књигу пророка Јоне. Теодорит Кирски је рођен у Антиохији 393. године. У младости је стекао темељно образовање. Био је близак монашким круговима, и после мајчине смрти разделио је имање сиромашнима. Касније је постао епископ града Кира, где је са успехом водио снажан црквени и друштвени живот. Кир је био мали и безначајан град у коме је било много многобожаца, но Теодорит се истакао у сведочењу еванђељских истина, тако да су многи од њих постали хришћани. На унутарцрквеном плану био је истакнут учесник у тадашњим христолошким споровима. Као писац истакао се и по својим историјским списима. Вероватно није био непосредни ученик Јована Златоуста или Теодора Мопсуестијског,²¹⁷ мада су они оставили дубок траг у његовој егзегези. У том контексту важно је поменути и Диодора Таршанина, на чија се дела највише ослањао. Теодорит је био врстан егзегета, и познавалац дотадашње егзегетске традиције која је видљива у његовим радовима.²¹⁸ Иако не претендује на оригиналност, његови егзегетски радови се налазе међу најбољим примерцима антиохијске школе и представљају спој сажетости и луцидности.²¹⁹ У својим тумачењима највише се ослањао на историјско-граматичку анализу, тежећи да открије дословни смисао.²²⁰ Више него други Антиохијци обраћао је пажњу на остале текстуалне верзије старосавезних списа и био спреман да на

²¹⁷ Могуће је да га је у егзегези подучавао Полихроније, брат Теодора Мопсуестијског (Уп. J.-N. Guinot, „Theodoret of Cyrus“, НРЕ [Ch. Kannengiesser], 886).

²¹⁸ Уп. J.-N. Guinot, „Theodoret of Cyrus“, 891-896.

²¹⁹ J. Quasten, *Patrology* III, Washington 1960, 539.

²²⁰ Уп. Г. Флоровски, *Исјочни оци V до VIII века*, Хиландар 1998, 85.

основу неких од њих коригује превод Седамдесеторице. Вероватно је солидно познавао јеврејски језик. Поред изналажења дословног смисла, Теодорит је често тежио откривању дубљих слојева значења. Посебно му је било блиско типолошко сагледавање двају Савеза. Од њега је остао већи број тумачења на старосавезне књиге.

Поред осталих Малих пророка, Теодорит је тумачио и Књигу пророка Јоне. Као и Теодор, у проемијуму (прологу) поставља теолошко-херменеутички оквир кроз који сагледава Књигу. Приступ тексту није омитички, него покушава – слично Теодору – да пружи научно тумачење.²²¹ Теодорит полази од тога да је Бог од давнина водио рачуна о људима, а да је посебно место имао Израил:

Свемогући Бог, створивши све људе, на исти начин о свима промишља. Али је очигледно, да је у стара времена више пажње посвећивао народу Израила, мада је према свима показивао милосрђе. С обзиром на то да је показивао одговарајућу заштиту Израилу, није се свима показивао кроз беседу и није сваком указивао шта мора да чини, већ је бирао једног, који је од свих био савршенији. Час је беседио са великим Мојсијем, час са Исусом, а понекад са Самуилом, а у неко друго време са Илијом, а преко сваког од наведених је доносио законе или је пројављивао чудеса или је произносио беседе. Све је било усмерено на спасење: тако је издвојивши народ израилски од неких народа, самим старањем о њему, честим појављивањима и неизрецивим чудесима и другим народима указивао пут ка животу у складу са Богом.²²²

Теодорит гледа на Израил као на изабрани народ који је другим народима сведочио истинитог Бога. Преко Израилаца су Египћани схватили „неизрециву снагу свемогућег Бога“.²²³ Гласови о пропасти Египћана раширили су се по тадашњем свету и пројављивали праведна дела Божија. То су у различитим ситуацијама схватили Хананци и Филистејци. У моћ Божију су се касније уверили Асирци, Вавилоњани, Персијанци и Македонци. Поред, Израила као народа, такву улогу су вршили поједини пророци, као што су Данило у Вавилону и Јелисеј када је очистио Немана и стекао поштовање код

²²¹ Уп. S. Hidal, *Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method*, 563.

²²² *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1720.

²²³ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1720.

дамаштанског цара. Сами многобошци су имали разумевање за пороке, што се види по части којом је Јеремију „удостојио вавилонски цар“.²²⁴ Они су другим народима сведочили моћ израилског Бога. Јона је, такође, добио сличну улогу:

Тако је и блаженог Јону Бог поставио за пророка Нинивљана. А Нинива је у старо доба била веома велики град, и главни град цара асирског. Јединородни Син Божији је требало да се јави људима у човечанској природи, да просветли све народе светлошћу богопознања, пре свега, оваплоћења, да покаже многобошцима свој божански промисао, да онима пре њега потврди будућност, и да све научи, и да је Јудејцима само он Бог, и да многобошцима покаже сродство Новог и Старог Савеза. А, ако пре оваплоћења многобожаца не би имао никаквог промисла, тада би га Јудејци поштовали као другог Бога, који долази упркос ономе који је дао Закон, зато што се Бог који је дао Закон, старао не само за Јудејце, већ је своје старање наменио свима људима. У ову заблуду је доспео омражени Маркион, који је тврдио да један Бог припада Новом, а други Старом Савезу, мада је и у Старом Савезу очигледно старање Божије за све људе.²²⁵

У Теодоритовим промишљањима Јона је један од типичних представника Божијег народа, који је требало да сведочи тог истог Бога пред многобошцима. На ту мисију га шаље Бог који је уједно Бог и осталих народа. У том контексту Теодорит осуђује Маркиона и његове присталице, који су разликовали Бога Старога и Новог Савеза. То је исти Бог, чији се ток деловања може видети у оба Савеза. Деловање међу многобошцима у старосавезном периоду показатељ је унутрашње повезаности Савеза. У конкретном случају, у деловању Јоне и Сина Божијег огледа се истоветна домостројна линија. Старосавезни пророци нису били само пророци сопственог народа, него су неки од њих опомињали друге.

На почетку тумачења одељака из Књиге о Јони Теодорит показује задивљујуће познавање историјског и географског оквира приповести о Јони. Посебно је занимљиво његово лоцирање града Тарсиса (Таршиша). Он сматра да је Тарсис у који се запутио Јона, заправо Картагина. До тог закључка је дошао на основу Ис 23^{LXX}. Наиме, у Септуагинти, која је била основна текстолошка подлога Теодоритове егзегезе, помиње

→
44

²²⁴ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1721.

²²⁵ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1721-1724.

се Картагина онде где се у јеврејском тексту говори о Таршишу. Теодорит је до тог закључка дошао не преко јеврејског, него на основу других преводилаца: „Аквила, Симах и Теодотион, уместо Картагине, навели су Тарсис, зато што се његово име чита тако на јеврејском писму“.²²⁶ Поред осталих превода, он је очигледно био солидно упућен у јеврејску филологију и егзегезу.²²⁷ Још на једном месту Теодорит показује своје познавање рукописних традиција грчких превода, али и јеврејског и сиријског текста. Наиме, у Јона 3 4 постоји текстуално несллагање око тога колико је дана остало до пропасти Ниниве. У Септуагинти се каже: „још три дана и Нинива ће пропасти – ἔτι τρεῖς ἡμέραι καὶ Νινευὴ καταστραφήσεται“, што Теодорит и наводи, али у продужетку констатује:

Аквила пак, Симах и Теодотион рекли су: четрдесет дана; са њима се слажу и сиријски превод и јеврејски текст. И овај број је у великој мери вероватан, зато што се са три дана ограничава време у коме је Јона обишао цео град, и Нинивљани доневши Богу мучно покајање, достојни су Божијег спасења, и пророк, седећи крај градских врата, очекивао је да се пророчанство испуни. Зато ми се чини да је тачнији четрдесетодневни рок. Вероватно да се и Седамдесеторица слажу са осталим преводиоцима, па су одредили број четрдесет, али су први преписивачи направили грешку у броју, а затим су тако сачињени и сви остали преводи [рукописи].²²⁸

Најмање су два разлога претегнула да се Теодорит одлучи за наведено решење. Прво, из логичке или здраворазумске перспективе гледано, прихватљивије је да је рок био четрдесет дана. Друго, број текстуалних верзија у којима је заступљен тај податак, изискује такав закључак. Превид у Септуагинтином преводу је последица грешке каснијих преписивача. Теодорит и у 4 4 наводи Седамдесеторицу када се Бог обраћа Јони: „да ли си се врло растужио? – εἰ σφόδρα λελύπησαι σὺ“, упоређујући га са другим грчким преводима да би боље појаснио смисао текста. Тако констатује: „Симах је то превео јасније, јер је рекао: *Да ли је њраведно њио шїио си се њии расџужио?* А неки други преводиоци су то изразили на следећи начин: *да ли си добро учинио шїио си се расџужио?* То јест, размотри сам у

²²⁶ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1724-1725.

²²⁷ Уп. С. Т. McCollough, *Theodoret of Cyrus as biblical interpreter and the presence of Judaism in the later Roman Empire*, StPatr 18/1 (1983/85), 327-334.

²²⁸ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1733.

себи имаш ли праведан разлог за нерасположење? Овде Бог заповеда пророку да у свом разуму тражи утеху од туге; а на крају пророчанства, како да олакша његову неблагоразумну тугу, чиме показује основни узрок свог опредељења.²²⁹ Његова склоност да коригује превод Седамдесеторице показује колико је самостално и критички промишљао над текстом. Теодорит је и у другим ситуацијама био склон да логички размишља. Тако када се говори о Ниниви да је била ‘град од три дана хода’, сматра – уважавајући мишљење неких претходника – да се то вероватно односило на потребно време да се обиђе цео град.²³⁰

Извесно је да се Теодорит ослањао на претходни Теодоров коментар. Међутим, за разлику од Теодора, он нема такву моћ психолошки проницљивих и логички сувислих реконструкција контекста догађаја. Иначе, Теодор је у том погледу био ненадмашан.²³¹ Теодоритове парафразе, које чине шири оквир светописамског текста, наивније су и једноставније од Теодорових. То, наравно, не значи да немају егзегетску тежину. Напротив, Теодорит је био проницљив егзегета, а пленио је стилем и јасноћом мисли. Код њега се нарочито показује истанчан осећај за личност Јоне:

Коме је заповедао да проповеда, било је такође познато да, ако Нинивљани прибегну покајању, тад ће се, несумњиво, испољити Божије човекољубље, па је кренуо од непристојног и са оним што чини пророчанство лажним, и уместо да га називају пророком, почели су га назива лажовом. А на ову претпоставку наводила је и сама проповед о претећој казни. Њему се чинило да Бог, ако би му било угодно да то покаже, не би сведочио о томе или то не би наговештавао претњом кажњавања, а она, наравно, побуђује на покајање.²³²

²²⁹ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1737.

²³⁰ „Нинива пак, како каже пророк, беше град према Богу велик, као путовање које траје три дана. Избављење овог града је било веома важно за Бога, јер је у њему створио много људи. Речи пак: као путовање које траје три дана, други су схватили да се односи на област која је потчињена граду [шира територија града] и која се простире у дужину и ширину на три дана пута; а други су схватили тако да онај који проповеда, може да за три дана обиђе цео град. Ко прихвати једно или друго, неће повредити ову истину. Али мени се чини вероватније последње размишљање“ (*Interpretatio Jonæ prophetæ* [PG 81], 1733).

²³¹ Уп. S. Hidal, *Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method*, 556.

²³² *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1725.

Јона се опирао проповедању да не би испао лажов међу људима, јер је био свестан Божијег милосрђа. Сцену на броду Теодорит описује са пуним разумевањем за пророка: „А он, мучен савешћу, скрхан тугом, не издржавши помисли које су га мучиле, смислио је да тражи за себе утеху у сну. И при таквој збуњености на броду, када су све више беснели таласи, а унутра су они који су пловили били забринути, Јона не само да се предавао лаком сну, већ се налазио погружен у дубоком сну и, као што сам бележи у својим забелешкама, хркаше“.²³³ Теодорит и при опису морнара наглашава њихову префињеност и човекољубље. Сцене које описује одишу дубоким хуманизмом. Теодоритов коментар је више поучан него научно акривичан у смислу да жели доказати унутрашњу логику и доследност Књиге – што је често случај са Теодором. Када описује како је пророк неповређено боравио у утроби кита, где се усрдно моли, не покушава да то на неки начин посебно предочи и покаже могућим. Само констатује: „И китов стомак је три дана и исто толико ноћи служио као боравиште пророку, и снага стомака да претвара оно што је смештено у њему заустављена је у својим радњама. Пророк се користио таквим погодностима, да је могао да и молитву приноси Богу“.²³⁴ То што је Јона избачен из утробе кита, Теодорит сматра да не треба посебно образлагати, јер „свако ко је побожан нека се задовољи духовним учењем“.²³⁵

Теодорит наглашава да је Јона имао потребу да запише своје искуство да би и људи каснијих времена извукли одређене поуке. Будући да је Јонина намера била да поучи будуће нараштаје, у том га смислу кирски епископ и тумачи. Теодорит на специфичан начин покушава да разуме и протумачи сложен однос између Бога и пророка. Он Јону – кад је год било могуће у приповести – представља као позитивног и верујућег човека. У неколико наврата га назива Ὁ μακάριος Ἰωνᾶς – блажени Јона. Јона је пророк који је, као и остали старосавезни пророци, носио ‘јарам пророчки’. Ситуације кроз које пролази су комплексне и често противречне. Теодорит их покушава ублажити и ставити у одговарајући дидактички контекст, те тако на крају констатује:

²³³ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1725.

²³⁴ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1729.

²³⁵ *Interpretatio Jonæ prophetæ* (PG 81), 1733.

А ми ћемо да прославимо нашег благог Господара, који не жели смрт грешника, али му се обраћа са жељом да буде жив (Јер 23 18), допушта понекад туговање светим људима и против њихове жеље да другима покажује милост. Тако, када је велики Илија задржавао кишу, Бог се постављао пред слугом као нека врста посредника, говорећи: *Иди и јави се Ахаву и њослаћу кишу на лице земље* (3Цар 18 1). Зато, користећи се таквом снисходљивошћу, показаћемо у себи жељу за чињењем одговарајућих добрих дела, и живимо према божанским законима, да бисмо пожњели благе и прижељкиване плодове, према милости Господа нашега Исуса Христа.²³⁶

Теодорит је у Коментар уносио елементе историјске нарације, која му је мисаоно и жанровски била блиска. У таквим наративним излагањима појачана је потреба за идентификацијом са главним јунаком. Из приповести о Јони хришћанин треба да схвати благост и доброту свога Бога који је милостив према сваком човеку. У извесној мери би се чак могло рећи да из личности старосавезног пророка исијава лик тумача. Теодоритов животни контекст је делом одговарао Јониној ситуацији. Познато је да је проповедао многобошцима у Киру, и да су многи захваљујући његовом деловању постали хришћани. У том подвигу пролази је кроз разна искушења, тако да му је Јонин лик могао бити вишеструко занимљив. Истрајавање на поучној димензији приповести, суштински се одразило на Теодоритово тумачење Књиге.

4. 3. Кирил Александријски

Књигу пророка Јоне тумачио је и један велики александријски теолог и егзегета – Кирил. Рођен је у Александрији крајем седамдесетих година 4. века у хришћанској породици; архиепископ Теофил му је био стриц или ујак. Будући да се родио у граду који је тада представљао један од средишта културе и образовања, још се у младости темељно упознао са философским и богословским традицијама. Прво је био архиђакон код Теофила да би га касније (412.) наследио на александријској катедри. Кирил је био човек ватреног темперамента и склон сукобљавању. Многе контроверзе везују се за његово име – сукоби

²³⁶ *Interpretatio Jonæ prophetae* (PG 81), 1740.

са градским префектом, прогон Јевреја из Александрије, смрт философиње Ипатије и др. Био је врло активан у политичком и црквеном животу тога периода. Нарочито је познат по својим богословским сучељавањима са Несторијем и његовим присталицама. Кирил није штедео ни друге велике ауторитете тадашњег јелинског Истока. У предању се и данас негде могу чути одјеци његових сукоба са Теодоритом Кирским. Међутим, Кирил је био необично виспрен богослов и сјајан познавалац Светога Писма. Већ на почецима своје литерарно-егзегетске делатности тумачио је старосавезне текстове.²³⁷

Као егзегета, Кирил је у многим ставкама близак дотадашњој александријској традицији. Што се тиче алегоријског тумачења, био је знатно умеренији од Оригена и Дидима, често тежећи дословном смислу.²³⁸ Он се чак изричито дистанцира од класичне јелинске алегорезе: „Они који одбацују историју у богонадахнутим Писмима, заправо беже од могућности поимања, онако како треба, онога што је у њима написано. Духовно сагледавање (θεωρία) је добро и корисно, просветљује око ума и чини да су они који га користе још умнији. Када нам се кроз Свештена Писма пружа нешто што је историјски учињено, тада из те историје треба извући корисно“.²³⁹ У његовом тумачењу Старог Савезе преовладава христолошка перспектива – све што се дешавало има своје христолошко усмерење.²⁴⁰ У том смислу он је склон типологији и алегорези. Стари и Нови Савез типолошки се слажу, јер је сам Бог руководитељ читаве историје. То што се дешавало у Старом Савезу само су праобрази касније, христолошке стварности.²⁴¹ Међу осталим малим пророцима тумачио је и Јону.

На почетку тумачења Кирил износи неке важне херменеутичке оквире. Посебно наглашава духовну корист коју треба извући из светописамског текста, што се може закључити из претходног навода. Кирил креће од претпоставке да су се описани догађаји истински десили и да је Јона деловао у време пророка́ Осије, Амоса и Михеја. Поред навода у 4Цар 14 25-27,

²³⁷ Уп. А. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*, Roma 1952, 14-18.

²³⁸ М. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church*, Edinburgh 1994, 80.

²³⁹ *Commentarius in Isaiam prophetam* I, IV (PG 70), 192 (прев. А. Јевтић).

²⁴⁰ Уп. N. Russell, *Cyril of Alexandria* (The Early Christian Fathers), London/New York 2000, 16.

²⁴¹ Уп. А. Јевтић, *Пашролоија: Истични оци и ийци 4. и 5. века*, Београд 1984, 71.

да је пророковао у време Јеровоама, од Јоне је – према Кирилу – остала само књига као важан текст за поколења:

Временом је Јона произносио и друга пророчанства, но о њему је записано само оно што је корисно и изграђујуће. На тај начин је вредно пажње оно што је проповедао Нинивљанима и оно што је у то време сâм претрпео.²⁴²

Управо ти догађаји могу послужити у моралној надградњи и мудросном промишљању сваког читаоца, поготово што ти догађаји имају праобразни карактер:

Но, као у сенкама, он изображава и тајну домостроја нашег Спаситеља, како је о томе говорио сâм Христос обраћајући се Јудејцима. Управо у томе што се збило са божанственим Јоном изображава се и одражава тајна Христова (Χριστοῦ μυστήριον). Осим тога, сматрам за потребно да читаоцима кажем следеће. Када се излаже живописан говор духовног сагледавања (θεωρίας πνευματικῆς), који има највиши духовни и тајанствени смисао, и том приликом се предлаже и узима неко лице за Христов првообраз (ὑποτύπωσιν Χριστοῦ), тада је мудром и упућеном човеку потребно да се определи, са једне стране, шта овде нема значење за претпостављени циљ, а са друге, шта је корисно и неопходно, и више од свега може да послужи за изграђивање слушалаца.²⁴³

Иако је христолошки моменат пресудан, приповест о Јони има важност и као историјски догађај. Кирил то експлицитно наглашава: „Због овога, нико нас неће окривити ако сваку реч историјске приповести не будемо претварали у предмет духовног сазерцања“.²⁴⁴

После увода и дефинисања основних херменеутичких смерница, Кирил из једне опште или свеукупне светописамске перспективе промишља о пророку Јони и његовој мисији међу многобошцима. Он полази од питања да ли је једна таква мисија теолошки оправдана:

Приликом размишљања о служби и посредништву пророка Јоне, природно нам на ум долази мисао опевана устима блаженог Павла: *Или је Бој само Јудејаца, а не и незнабожаца? Да, и незнабожаца* (Рим 3 29-30). То исто је према искуству спознао и благовестио нам Петар говорећи: *Заиста видим да Бој не гледа ко је ко, него је у сваком народу мио њему онај који га се боји и њиво-ри њравду* (Дап 10 34-35). Он је уредио *небо и земљу и све што је*

²⁴² *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 600.

²⁴³ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 600.

²⁴⁴ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 601.

у њима (Пс 145 б) и створио у почетку човека *по лику своје и по подобју* (Пост 1 26), да би, обузет стремљењем према врлини, проводио частан живот у светости и блаженству и имао изобилно учешће у њиховим благодатним даровима.²⁴⁵

Још пре стварања света и човека „Христос је био предодређен и предначачен за исправљање свих“.²⁴⁶ Слично Теодориту, и Кирил указује на то да је Бог и пре Христовог доласка водио бригу о другим народима: „А да је било неопходно да се Бог и пре времена његовог доласка стара и надзире оне који су залутали и пали због незнања, о томе је хтео да нас увери и делима. Због тога је и заповедио блаженом пророку да иде у Ниниву“.²⁴⁷ Кирил ту перспективу доследно подразумева у остатку коментара, поготово када је ставља насупрот непокајном и неразборитом Израилу.

Будући да је био врло усредсређен на сам текст, Кирил покушава да схвати разлоге Јониног бега у Тарсис. У том делу александријски богослов показује необичну луцидност, долазећи до неких закључака својствених савременом теолошко-научном промишљању. Наиме, он Јонин бег покушава да разуме на тај начин што је, како сам каже: „Код светих у старини постојало неодговарајуће схватање Бога, јер су неки сматрали да се власт Бога свих простира само по јудејској земљи, да је на њу ограничена и да се не тиче ниједне друге земље. Тако је некада божанствени Јаков отишао из родитељског дома и похитао ка Лавану у Месопотамију; када се спремао на коначиште, и по обичају те земље ставио камен под главу, заспао је и видео лествицу која се простирала од земље до неба и анђеле Божије који су се пењали и спуштали по њој, и Бога који се налазио на њеном врху. Пробудивши се, Јаков је рекао: *Господ је на овом месџу, а ја не знах* (Пост 28 16). Због тога мислим да је нешто слично у себи помислио и блажени пророк када је путовао из Јудеје у јелинске градове“.²⁴⁸ Да ли је Кирил до овог мишљења дошао на основу светописамског текста који наводи или неких историјских сазнања тог периода, није јасно.

Кирил у неколико наврата покушава да објасни Јонину мотивацију да не послуша Божије упутство. На једном месту

²⁴⁵ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 601.604.

²⁴⁶ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 604.

²⁴⁷ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 604.

²⁴⁸ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 608.

каже да се Јона плашио да Нинивљани не поверују у његово пророштво и дигну на њега руке као на пустолова и обмањивача.²⁴⁹ У препричавању догађаја на броду вероватно прати Теодора Мопсуестијског, тврдећи да је Јона заспао пре ветра и узбуркавања мора.²⁵⁰ У овим егзегетским промишљањима Кирил се релативно често удаљава од других тумача.²⁵¹ Такође, на више места каже да су одређени ставови које износи лично његови. Тиме се уздржавао неких изричитих тврдњи.²⁵² Иначе, у оваквим ситуацијама близак је антиохијским тумачима. Његова парафраза и моћ логичког просуђивања понекад се пење до нивоа Теодора Мопсуестијског. Слично Теодору и Теодориту, Кирил исто сматра да је догађај Јоиног избацивања из утробе рибе несхватљив: „Овај догађај је зарад праведности потребно сматрати истински чудесним, оним који превазилази наше разумевање и излази ван предела обичних откривења. Но, ако је речено да га је Бог извршио, како у то не поверовати? Па, Божанство је свесилно и лако преображава природу ствари у оно што је њему угодно и ништа не може пројавити своје противљење његовом чудесном и неизрецивом деловању“.²⁵³ Јонин боравак у утроби кита истински је догађај, јер га је учинио свемогући Бог. Кирил више наглашава Божију свемоћ, него немогућност човека да такве тајне схвати. Ту се уочава извесна разлика између њега и Теодора, који је склонiji да наглашава немогућност човечијег сазнања.

Описи чуда у којима морске немани гутају људе, нису само особеност библијског наратива. Кирилу су били познати слични митови из јелинског света у којима се говори о сличним догађајима када су извесне морске немани гутале неке од митских јунака:

Уосталом, треба знати и то да потомци Јелина имају митове (μύθος) и говоре да је Херакла, сина Алкмене и Зевса, прогутао кит, но да је опет био избачен, али му је сва коса опала од топлоте, присутне у утроби чудовишта. Ову приповест спомиње Ликофрон, а он је био један од виђенијих људи... Но, не верујемо ми божанским делима због митских измишљотина (οὐκ ἐκ τῶν παρ' ἐκείνοις μυθολογούμενων). Напомињемо их

²⁴⁹ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 608.

²⁵⁰ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 608-609.

²⁵¹ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 625.632.

²⁵² *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 612.616.617.624.

²⁵³ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 616.

само због тога да бисмо разоткрили неверујуће, због тога што њихове историјске приповести не негирају овакве приче.²⁵⁴

Иако их је он сматрао митологемама, ипак оне представљају неку врсту посредног доказа да је тако нешто могуће, и није пука измишљотина библијског писца који је приповешћу хтео нешто друго да каже. Јелински образованим хришћанима из Александрије Кирил жели управо на то да скрене пажњу. Његов став је јасан – боравак у таквим условима могућ је иако превазилази људско искуство. Међутим, он наводи један пример као извесну аналогију могућности преживљавања у сличним условима:

Будући да је, како ја мислим, потребно доказима потврдити овај чудесни догађај, који се још и сада збива по вољи Божијој рећи ћемо да и у утроби мајке фетус плива у плодовој води, да је у утроби труднице [он] као погребен, нема могућности да дише, но и поред тих услова живи и бива сачуван и чудесно храњен по вољи Божијој.²⁵⁵

Занимљиво, Кирило у оваквим ситуацијама не прибегава алегорези, и не изводи неко пренесено значење. Он остаје на терену реалне историје, вешто користећи своју ерудицију у жељи да покаже да су такви догађаји могући и стварни. Навођење примера са фетусом треба да покаже како је само устројство Божијег деловања у свету често несхвативо, иако је свакодневна појава. Приповести о Јони су стварни историјски догађаји, које треба покушати разумети у њиховом дословном исказу.

Ти стварни догађаји, поред непосредно поучног, имају и дубљи смисао, типолошко-христолошки. У догађањима са Јоном огледа се историја човека као бића, док је он истовремено праобраз Христа. У тој тачки Кирил почиње да изводи дубље значење текста који се односи на Јонино бацање у море и боравак у утроби кита:

Као што је пророк био слика службе Христове, овоме је неопходно додати да се сва земља налазила у опасности, род људски је био угрожен када су се таласи греха устремили против њега, ужасно и до крајње мере присутно сладострашће претило је да је потопаи и трулеж налик таласу устала је и дивљи напади ветра су беснели; све су ово, сматрам, дела ђавола и оних који се налазе под његовом влашћу и с њим лукавих

²⁵⁴ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 616.

²⁵⁵ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 617.

силâ. Када смо се ми налазили у таквом стању, Створитељ, Бог и Отац нам се смиловао и послао нам с небеса Сина, који, примивши тело и дошавши на бедну и обремену земљу, прекрати таласе и бура престаде, јер смо спасени смрћу Христовом. И ево, бура је минула, пљусак је престао, таласи су се слегли, снага ветрова је уништена, на крају се распрострла дубока тишина, и ми, после овога, када је за нас Христос пострадао, налазимо се у духовној ведрини. Нешто слично читаш у еванђелским списима. Једанпут је чамац апостола пловио Тиверијадским морем, и када се подигао снажан ветар на води, они су трпели неиздрживе таласе и, налазећи се у крајњој опасности, будили су Христа који се ту задесио и који је спавао, гласно вапијући: устани, спаси нас, изгибосмо (Мт 8 25); уставши, пак, каже се, *зайрейти... мору*, са влашћу рекавши: *ућуџи, ѝресџани* (Мк 4 39), и спаси ученике. Овај догађај је био слика онога што се догодило у људској природи јер смо кроз њега, као што сам и рекао, избављени и од смртне трулежности и од страдања [за грехе] и древна непогода је била прекраћена и све се у тишину преобразило.²⁵⁶

Страдални Јона је сваки човек, који је немоћан да се избори са ветровима и таласима живота. Једини који га може ослободити тога јесте Христос, који у поређењу с Јоном господари над рушилачким силама. То се види и у еванђелским приповестима када зауставља буру на Тиверијадском језеру. Кирил овде прави мало веће теолошке скокове, тако да његова аргументација – што иначе није уобичајно – не делује довољно изоштрено, ни домишљато библијски поткрепљено. Више је то пројекција опште библијске идеје приказане на конкретном тексту. Знатно већи степен доследности и јасноће Кирил постиже када појашњава сам контекст у којем се збивају описани догађи. Тако он описује Јону као човека који у критичким тренуцима, уместо да падне у очајање и униције, осећа потребу за Спаситељем. Јона је у том погледу пример којег се треба држати, јер је он човек вере. Кирил се као и други тумачи истински трудио да разуме и оправда Јонине поступке. То што није желео да иде у Ниниву није толико необично. Сам Христос којег Јона предображава, није био увек рад да испуни то што треба:

Дакле, сресћемо и то да још и Христос пред часним крстом није хитао да изврши своје дело, тако сматрам, и да незнабошцима открије проповед еванђелских учења. О овоме он

²⁵⁶ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 617.

веома јасно говори: *ја сам њослан само изјубљеним овцама дома Израилова* (Мт 15 24), и својим светим ученицима је заповедао: *на њуи незнабожаца не идише* и друго (Мт 10 5). Но, био је у срцу земље *ѡри дана и ѡри ноћи* (Мт 12 40); он је *дошао на изворе морске и ѡ дну бездана ходио* (Јов 38 16); *окружише...* [био је погружен] како би сишао *до крајева ѡрских, ѡреворнице земаљске нада мноу су довека* (Јона 2 6-7). Потом, разрушивши Ад и проповедавши духовима (πνεύμασι) који су се тамо налазили, оставио је отворена до тада запечаћена адска врата и он се поново вратио у живот. Живот његов подигао се, ослобађајући се од трулежности, и тада се он јавио у врту женама које су дошле пре других тражећи га, рекавши им затим: *радујше се*, и заповедио да јаве светим ученицима да ће их дочекати у Галилеји (Мт 28 7-9). Тада је, напoкон, незнабошцима била благовештена реч његова преко блажених апостола.²⁵⁷

Јонино противљење је чак разумљиво, јер и сам Христос говори да је његова мисија усмерена на Израил. Проповед другим народима уследиће после силаска Духа Светог на апостоле. Све до тада проповед међу многобошцима није била у потпуности схватива. Кирил, као и већина других отаца, прибегава општеважећем херменеутичком кључу, познатом као *самојшумачење Писма*, и на тај начин значењске нејасноће неког текста расветљава из перспективе других светописамских места са којима су се могла довести у смислену везу.

Такав приступ је захтевао свеобухватно познавање Писма. Требало је открити места која се потенцијално могу односити једна на друга и у датом контексту значењски их увезати. Кирил управо тај принцип примењује када говори о покајању Нинивљана и неразумности Израила. О непокорности Израила говорили су и други пророци:

А неразумни Израил се није повиновао Закону, смејао се над Мојсијем, није примао речи пророка; но зашто говорим о овоме? Он је постао чак убица Господа, није се повиновао самом Христу. Но, прилика са Нинивљанима је била боља [него са Израилцима], и то је потврдио Бог свих негде овако говорећи Језекиљу: *Сине човечији, иди и уђи у дом Израилов..., не људима инојлеменицима и неразумљива ѡвора..., к њима да ше ѡошашем, ѡслушали би ше; али дом Израилов ше неће ѡслушати..., јер је шврда образа и ујорна срца* (Јез 3 4-7). Да, људи многобошци, неморални и лакомислени, то јест Нинивљани који су

²⁵⁷ *Commentarius in Ionom prophetam* (PG 71), 624-625.

указали поштовање пророштву, брзо су дошли до сазнања о неопходности покајања; а својеглави Израил није указао поштовање чак ни сáмом Господару Закона и Пророка.²⁵⁸

Кирил исту тематику развија у продужетку коментара, и помоћу других светописамских стихова тумачи текст из Јоне:

Веома мудро су поступили Нинивљани и у тој прилици, што су благодаревни посту заједно настојали да одагнају безакоње. То је била стварна икона истинског и непорочног покајања. Но, зато што се Израил, немајући одговарајуће искуство у овоме, некада придржавао веома неразумног и нечистог поста, Бог је заповедио пророку да им изричито каже: *у дане њо-стиа вршиише своју вољу и изјонише све што вам је ко дужан; ... ето њостиише да се њрејиреише и свађаише и да дијеише њесницом безбожно* (Ис 58 3-4.6). Дакле, Нинивљани су се показали као бољи вршећи Богу чисти и непорочни пост. О томе је сведочило Писмо, говорећи: *и да се враиши сваки од своја злоја њуиша и од њејравде која беше у рукама оних* (Јона 3 8). Овај поступак прожет је мудрошћу и разборитошћу ... Уосталом, на оне који греше он изриче казне, као и на оне који испољавају незадрживу наклоност ка својој вољи, и шаље свој гнев који их налик на узду врло добро обуздава и доводи до покорности. Обрати пажњу на оно што говори Нинивљанима: *ко зна, еда се њовраиши и раскаје Бој и њовраиши се од љуишоја њнева своја, ише не изјинемо?* (Јона 3 9). Мудри, пак, Израил Законом васпитан, не долази до оваквог поимања да је Господ добар и кротак, већ су они неразумно говорили: *њресјуиши и њреси наши на нама су, и збој њих њројадамо, доме Израиллов* (Јез 33 10). Тако су Нинивљани и поступили, обраћењем на боље одагнавши су гнев који им је претио.²⁵⁹

За Кирила, као и остале оце, Свето Писмо је једна Књига коју исти Дух прожима и кроз коју се одвија јединствен домострој спасења. Упркос томе што се углавном занемаривао дословни смисао текста, то јест интенција аутора, овакавим приступом изналазило се значење које је унутарбиблијски укоревљено и никада не одступа од целине Писма, чак и када место које се тумачи у непосредном контексту поседује друго значење.²⁶⁰ Иза таквог приступа је стајала увек одређена теолошка идеја, која је та места држала у значењском јединству. У наведеним

²⁵⁸ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 628.

²⁵⁹ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 629.

²⁶⁰ M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter*, 168.

одељцима Кирилово образложење покајања Нинивљана, супротстављањем греху Израила, изведено је из једне већ постојеће старосавезне самокритике коју је тумач креативно укомпоновао у сопствену замисао.

Кирил је стално наглашавао христолошки карактер старосавезних стварности. Тај моменат сусрећемо и у Коментару на Јону, који он завршава речима: „Тако је и Христос спасао све предавши себе за искупљење од малога до великога, мудрог и неразумног, богатог и сиромашног, Јудејаца и Јелина. Њему истински можемо рећи: *људе и животиње сјасићеш, Госјоде. Како си умножио милости твоју, Боже; и синови људски под окриљем крила твојих нагаће се* (Пс 35 7-8).²⁶¹ Иако присутна, христолошка перспектива у Коментару није затамнила остале аспекте. Кирил је често врло исцрпан у тексту, који покушава појаснити у историјским оквирима саме Књиге. На тој историјској основи гради типолошке везе са Христом. Тако он Јону сагледава двоструко: историјски и типолошки (духовни). Такав приступ се уклапао у његов основни херменеутички концепт који је изнео и у прологу *Глафире*: „Прво треба изложити историјске догађаје и објаснити их на одговарајући начин. Потом ту исту причу подићи од типа и сенке и протумачити је на начин који узима у обзир тајну Христа, имајући га за циљ, јер је испуњење Закона и Пророка Христос“.²⁶² Управо у тим типолошким путањама Кирил је тумачио и Књигу пророка Јоне.

4. 4. Јероним

Још један знаменити интелектуалац античког хришћанства тумачио је Књигу пророка Јоне. Блажени Јероним (око 347-420) родом је са наших подручја, мада се не зна поуздано где се налазио Стридон.²⁶³ Потичао је из угледне хришћанске по-

²⁶¹ *Commentarius in Jonam prophetam* (PG 71), 637.

²⁶² *Glaphyrorum in Genesim. Prooem.* (PG 69), 16A.

²⁶³ Постоје различита мишљења о томе где се могао налазити антички Стридон. Познато је да се налазио на граници Далмације и Паноније. На основу Јеронимовог казивања, тешко је поуздано одредити његову локацију. Постоје аргументована мишљења да се Стридон налазио код Босанског Грахова (уп. F. Bulić, *Stridon (Grahovopolje u Bosni) rodno mjesto Svetoga Jeronima: rasprava povjesno-geografska*, *Vjesnik za arheologiju i historiju Dalmatinsku* XLIII [Sarajevo: 1920], прештампано 2013).

родице. Још као дечака отац га је послао у Рим на школовање. Прво је похађао школу граматике код Доната, која је била организована према јелинистичком моделу. Ту је учио латински језик и стилистику. Уместо Хомера, на Западу су изучавани Вергилије и Теренције, као и Цицерон, Плаут, Хорације и др. После тога је похађао школу реторике, где су се обично кандидати припремали за неку јавну службу. Није стекао темељније философско образовање, нити је био склон спекулацији. Велики део живота провео је крстарећи тадашњим грчкоримским светом. Највише времена проводио је на Истоку, где је научио грчки и јеврејски. Био је у вези са великим бројем знаменитих личности. На књижевно-интелектуалном плану био је врло активан. Његово животно дело је превод Светога Писма на латински, такозвана Вулгата. Сувишно је говорити о томе колико је Јероним познавао текст Писма. У текстолошким и филолошким оквирима, он је један од најистакнутијих познавалаца библијских списа. Његов рад на ревидирању старолатинских превода на основу Септуагинте, а потом превод старосавезних списа са јеврејског, представља подухват вредан сваког поштовања.

→
74-76

Јероним је, поред рада на превођењу, тумачио велики број библијских списа. На Западу је још за живота стекао велики углед као познавалац Писма.²⁶⁴ Вероватно је његов углед био омогућен чињеницом што је у патристичком периоду било мало западних тумача. Многе коментаре је писао на молбу пријатеља. Као тумач Јероним се углавном ослањао на раније ауторитете. То се поготово односи на Оригена и његово алегоријско тумачење. На њега су, као егзегету, још утицали Аполлинарије и Дидим Слепи.²⁶⁵ После изучавања јеврејског и рада на преводу, користио је своја језичка знања. Узимао је и много материјала из јеврејске хагаде,²⁶⁶ као и од јеврејског историчара Јосифа Флавија. Иако је констатација Јулијана Екланумског да он тек само следи двоструку традицију „Оригенових алегорија и јеврејских приповедних традиција“²⁶⁷ прејака, ипак се у

→
173-187

²⁶⁴ Уп. Н. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, 42.

²⁶⁵ Уп. P. Jay, „Jerome“, *HPE* (Ch. Kannengiesser), 1110.

²⁶⁶ Тако нпр. у Коментару на Јону каже да „Јевреји говоре да је Јона син удовице из Сарепте, којег је пророк Илија васкрсао“ (*Commentariorum in Jonam prophetam* [PL 25], 1118). Познато је да је ово тумачење постојало у хагади, коју је Јероним познавао.

²⁶⁷ *Tractatus prophetarum. Praef.* (CCSL 88, 116.52-53): „ita uel per allegorias

њој добрим делом оцртава егзегетски лик Јеронима. У основи Јероним је био компилатор,²⁶⁸ којем је у егзегези недостајала изоштренија теолошко-херменеутичка платформа. Деведесетих година 4. века интензивно је радио на преводу и писао је један број коментара. Између осталих, тумачио је и неке од дванаест Малих пророка.²⁶⁹ На почетку увода у *Коментџар на Јону* пише:

Протекоше отприлике три године од када растумачих петорицу пророка: Михеја, Наума, Авакума, Софонију и Агеја. Спречен другим пословима, нисам успео да завршим започето... После, пак, толико времена као да сам се из прогонства вратио кући. Тумачење почињем Јоном. Молим да нам онај који је праобраз Спаситеља и који је боравком *шири гана и шири ноћи у шириоби кишиа* (Мт 12 40) предзначио васкрсење Господа, испроси истински жар, да бисмо задобили Духа Светог. Јона у преводу значу *јолуб*, а *јолуб* се односи на Духа Светог. Стога и тумачимо *јолуба* по доласку *Голуба* на нас.²⁷⁰

Коментар на Јону је настао око 396. године, тада је тумачио и Књигу пророка Осије. На почетку Коментара показује завидну језичку и стилску даровитост. Из наведеног одељка се види да је тумачење Јоне започео после извесне паузе и да се врло радује послу. Дирљиво и песнички надахнуто звучи његово обраћање Јони у жељи да му овај молитвом посредује Духа Светог. Поготово је упечатљива метафора са голубом. У продужетку се Јероним укратко осврће на претходне тумаче:

Древни грчки и латински писци много су казивали о Јониној књизи. Међутим, многим питањима нису разјаснили већ затамнили мисли. Зато самоме њиховом тумачењу треба тумачење, јер читалац одлази много неизвеснији него што је био пре читања таквих тумачења. Ово не говорим да бих тиме умањио велике духове и да самохвалом друге кудим. Хоћу само да истакнем како је тумачу дужност кратко и јасно растумачити оно што је нејасно.²⁷¹

Origenis, uel per fabulosas Iudaeorum traditiones tota eius defluxit oratio“.

²⁶⁸ Уп. Н. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, 43.49.52.

²⁶⁹ Јероним је Мале пророке тумачио у два наврата. Прво је тумачио: Михеја, Наума, Авакума, Софонију, Агеја, Јону и Овадију. То је период деведесетих година 4. века. Касније је тумачио и остале пророке: Захарију, Малахију, Осију, Јоида и Амоса (406), Данила (407), Исаију (408/9), Језекила (411-414 или 412-415) и Јеремију (од 415).

²⁷⁰ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1117.

²⁷¹ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1117-1118.

Уводна запажања су вишеструко вредна пажње. Прво, он релативизује претходна тумачења у смислу да их потенцијални читаоци тешко могу разумети. Јероним овде посредно указује колико је битан контекст тумачења. Неразумљивост ранијих тумача делом је узрокована непознавањем њиховог контекста. Вероватно је прозивао Оригена и друге тумаче који су били склони алегорези. Друго, тумачења морају да буду кратка и јасна, и да се односе на нејасна места. У том захтеву Јероним је близак Златоусту и другим антиохијским егзегетима.

Слично другим тумачима, Јероним наводи остала места где се помиње Јона с циљем да га историјски одреди. Он добро познаје шире историјске догађаје, позивајући се на Херодота, и временски их упоређује са догађајима у Израилу.²⁷² Поготово је драгоцено његово географско лоцирање места одакле потиче пророк, као и читавог простора Палестине коју је добро географски познавао.²⁷³ То не чуди јер је сам Коментар настао у Витлејему. Особеност Јеронимовог коментара највише се огледа у томе што он упоредо преводи књигу са јеврејског предлошка и Септуагинте, што је иначе чинио са Малим пророцима. После двоструког превода следи тумачење, које у случају разлика у тексту филолошки појашњава.²⁷⁴ Већ први стих Јероним тумачи на тај начин и образлаже разлог Јониног посленства у Ниниву:

Јона се због осуде Израила шаље незнабожцима. Нинива се покајала, а Израил упорно остаје у злоћи. Сходно томе, рече:
Њејов се грех ѿйоео ѿред мене или подиже се вика њејовој греха

²⁷² *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1119.

²⁷³ Тако нпр. у лоцирању Гат-Хефера Јероним пише: „Гат се за оне што иду у Тиверијаду налази на другом миљоказу од Сепфоре која се сада зове Диокесарија. Гат није велико место. У њему је Јонин гроб. Неки кажу да се Јона родио и умро код Диопоља, а то је Лида. Међутим, они не разумеју додаток Хахефер којим се Гат разликује од других места, што се и данас показује код Елевтерпоља, односно Диопоља“ (*Commentariorum in Jonam prophetam* [PL 25], 1118-1119). На још више места у Коментару Јероним износи драгоцене географске податке.

²⁷⁴ На почетку коментарисања појединих стихова Јероним указује на извесну разлику између јеврејског текста и Седамдесеторице (Уп. *Commentariorum in Jonam prophetam* [PL 25], 1120). Појашњавајући жељу морнара да спасу Јону, наводи следеће: „Зато Седамдесеторица и кажу *παρεβιάζοντο*. То значи да су желели употребити силу и победити природу да не би повредили Божијег пророка (уп. 1129). На једном месту наводи за коју се текстуалну варијанту определио и како је превео одређени стих (уп. 1134). Понекад објашњава шта могу да значе одређене јеврејске речи, па тако за *hrrh lk* из 4 4 каже да се може превести као „ти си се љутио“ или „ти си се растужио“ (уп. 1146).

к мени. Исто је речено у Постању: *Умножи се вика Содома и Гоморе* (18 20), и Каину Бог рече: *Глас крви браћиа њвоја са земље виче мени* (Пост 4 10).²⁷⁵

На почетку наводи варијанте јеврејског текста и Септуагинте, а потом, слично другим тумачима, наводи паралелна места из Писма у којима постоје слични искази. Јероним се одмах јасно одређује: разлог Јониног послања је осуда греха Израила. То је једна од истакнутих идеја читавог Коментара. У различитим контекстима се наглашава та дијалектика покајање незнабожаца – истрајавање у греху Израилаца. Јероним такво супротстављање често преноси на релацију Христос (хришћани) – Јевреји.

Јонин бег од Бога, Јероним пореди са Каином који исто бежи „од лица Божијега“. Потом наводи различита мишљења о томе где је Тарсис, указујући на то да Јевреји тврде да се за „море уопштено каже тарсис“, као и то да *Тарсис* може да значи и *радосно иледање*.²⁷⁶ Занимљиво је да Јероним, за разлику од Теодора и Кирила – а блиско Теодориту, каже да је Јона сишао у унутрашњост брода и заспао пошто је већ почела олуја. То образлаже речима:

Разумео је, за разлику од других, да ветрови бесне због њега. Зато сиђе у унутрашњост брода и жалостан се сакри да не види како се подижу валови као Божији осветници против њега. То што спава не долази од безбедности већ од муке. Читамо да и апостоли због страдања Господњег *сиавају од жалости* (Лк 22 45).²⁷⁷

Дешавања на броду Јероним парафразира, проширујући наративни оквир у којем више наглашава реаговање морнара, него самог Јону. Морнари су представљени врло позитивно. Они занемарују личну опасност, бринући се за туђе спасење. И у овом контексту Јероним супротставља незнабошце Јеврејима. Морнари су „радије хтели пропасти него другог убити... [док] народ који је *служио Боју* (Пнз 10 12), узвикивао је [за Христа] *расјни ја, расјни* (Јн 19 15)“.²⁷⁸ Јона је представљен као човек који прихвата смрт да би се спасили други,²⁷⁹ мада он тај момнат типолошки не пореди са Христом.

²⁷⁵ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1119-1120.

²⁷⁶ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1122.

²⁷⁷ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1125.

²⁷⁸ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1129.

²⁷⁹ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1128.

Јона је послат да поправља незнабошце, док „Осија, Амос, Исаија и Јоил који су прорицали у исто доба нису успели поправити народ у Јудеји“.²⁸⁰ Пут за Ниниву и Јонин боравак Јероним представља као мисију. Опет актуализује супротстављеност: „Нинива је поверовала, а Израил остао неверан. Поверовала је ‘кожица’, а ‘обрезање’ остаје без вере“.²⁸¹ Време које је одређено јесте четрдесет дана. Јероним ту прати јеврејски текст, тврдећи да податак из Септуагинте не одговара покајању:

Број четрдесет одговара грешницима, посту, молитви, врећи, сузама и усрдном призивању. Стога је на Синајској гори и Мојсије постио четрдесет дана. Пише и да је Илија постио четрдесет дана када је умакао Језавели... И сам Господ, прави Јона, послан је да проповеда свету после четрдесетодневног поста.²⁸²

Јона је негативно реаговао на покајање Нинивљана, јер га је ухватио очај због сопственог народа. Тако Јероним у уста Јонина ставља следеће речи:

Једини сам изабран од толико пророка да, најављујући спасење другима, најављујем пропаст своме народу. Јона се, према томе, не жалости – како неки мисле – што се спасава један велики број незнабожаца, него што пропада Израил.²⁸³

У продужетку Коментара Јероним, по обичају, изводи христолошке паралеле. Тако наводи да је Христос плакао над Јерусалимом, и говорио да не треба узети хлеб од деце и бацати псима (Мт 15 26). Занимљиво је Јеронимово објашњење назива биљке која је израсла и служила Јони као хладовина.²⁸⁴ Ту проблематику је помињао и у једној расправи са Августиним.²⁸⁵ На појединим местима, као када говори о нинивијском цару, опширно расправља о могућем значењу, критикујући Оригеново учење о апокатастази. Јероним у таквим и сличним ситуацијама зна да одлута предалеко.

²⁸⁰ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1130-1131.

²⁸¹ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1140.

²⁸² *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1140.

²⁸³ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1145.

²⁸⁴ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1147-1149.

²⁸⁵ Уп. Августин, *Epistulae* 28; 71; 82; Јероним, *Epistulae* 112. Опширније видети: R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14*, Brill 1993; Ch. Marksches, *Hieronimus und die „Hebraica Veritas“*, у: M. Hengel/A. M. Schwemer (ppp), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 131-181.

Међутим, Јероним не остаје на основном значењу текста. Поред потребе да се текст појасни у његовом историјско-дословном смислу, потребно је увидети дубљи или пренесени смисао. Он то наглашава већ при тумачењу првог стиха:

Пређимо, пак, на пренесено значење (*juxta tropologiam*). Господ, наш Јона, то јест *јолуд* и *јаћеник* – и једно и друго се може рећи јер је Дух Свети под обличјем голуба сишао на њега и остао на њему, и јер је Господ трпео од наших рана²⁸⁶...

На овом примеру Јероним такође демонстрира свој основни приступ у Коментару – у тексту треба поред дословног тражити пренесени или трополошки смисао. Додуше, није могуће свуда тражити пренесени смисао: „Од паметног се читаоца тражи да не успоставља исту меру за пренесени и дословни смисао. Тако и апостол Агару и Сару повезује са два Савеза. Ипак не можемо све што се приповеда у тој повести (*historia*) протумачити пренесено (*tropologic*)“.²⁸⁷ Јероним у продужетку тематизује могући опсег пренесеног тумачења. Чак се пита да ли због тога што апостол Павле у 1 Кор 10 4 алегоријски тумачи значење стене у Изласку, треба онда читаву Књигу подврћи под закон алегорије (*sub lege allegoriae*).²⁸⁸ Међутим, ова херменеутичка промишљања Јероним није касније посебно тематизовао.

Базична поставка јесте да је Јона праобраз Христа. Када је год то могуће, Јероним типолошки повезује Јону и Христа. Ипак, код Јеронима је та праобразна идентификација замршена и нејасно дефинисана. Он не осећа потребу појашњења тог односа, него га углавном произвољно подразумева. Типолошки поистовећујући Јону и Христа, на следећи начин промишља:

О Господу и Спаситељу своме можемо рећи да је оставио своју кућу и отаџбину. Узевши тело, на неки начин је побегао са небеса. Дошао је у Тарсис, то јест море овога света, како се другде каже: *Ово велико и њросирано море иде су безбројна бића, мале и велике живојиње. Ту њлове бродови и немани које си обликовао да се њима њраш* (Пс 103 25-26). Господ је говорио страдајући: *Оче, ако је мојуће да ме мимоиђе чаша ова* (Мт 26 39). Народ је узвикивао: *расињи ја, расињи, ми немамо цара сем цезара* (Јн 19 15). То је рекао да незнабошци не уђу у целини и да не сломе маслинове гране, те на њиховом месту израсту дивље младице.²⁸⁹

²⁸⁶ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1120-1121.

²⁸⁷ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1123.

²⁸⁸ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1124.

²⁸⁹ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1122.

Ово је очигледан пример алегорезе, слободно уоквирене типологијом. Има више сличних примера у којима се могу видети елементи класичне алегорезе:

Лађа је целокупни људски род, односно творевина Господња која се налази у опасности. После Господње смрти влада спокој вере, мир у свету, општа сигурност и обраћеност Богу. Ако то имамо у виду, видећемо како је после Јоновог избацавања [са брода] *море одустијало од своје силине*.²⁹⁰

Или, пак:

То што се људи и теглећа стока покривају врећама и кличу Богу, треба схватити на овај начин: на Јонову проповед о покајању реагују разумни и неразумни, умни и неумни. То је у складу с оним што другде пише: *Господе, сјасићеш људе и сјоку* (Пс 35 7).²⁹¹

Своја алегоријска тумачења Јероним појачава навођењем других библијских цитата. Он је знатно више од Кирила Александријског склон извођењу пренесеног смисла. Међутим, то често изгледа врло усиљено и произвољно. Он за Ниниву каже да је „праобраз Цркве (*præfiguratur Ecclesiam*)“.²⁹² Античка алегореза као егзегетска метода потребује јак философски дар, што је Јерониму недостајало. У егзегези је, иначе, највише следио Оригена. Али за разлику од Оригена или Методија, он није био спекулативан ум. Алегореза је практикована у философским школама стое и неоплатонизма. Јероним се са алегорезом слабо сналазио, док његова конкретна појашњења – иако често домишљата – бивају често оптерећена произвољним навођењем библијских цитата и успутних дигресија. Обиље дигресија, својеврсна произвољност и местимична склоност благој патетици, понекад одају утисак благе егзегетске сапунице, намењене побожним римским матронама, које су можда и биле у средишту Јеронимове циљне групе.

У основи, његово сагледавање лика Јоне је типолошко-алегоријско. Јона је праобраз Христа, и читави Коментар се одвија уоквирен том идејом. Јако је наглашено истрајавање Израила у греху и спремност незнабожаца да се покају. Одсуство јаче теолошко-херменеутичке платформе која би се доследније спроводила у егзегетском поступку, одразило се на тумачење, мада је Јеронимова почетна замисао о појашњењу

²⁹⁰ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1130.

²⁹¹ *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1143-1144.

²⁹² *Commentariorum in Jonam prophetam* (PL 25), 1152.

дословног и извођењу пренесеног смисла оправдана, и дубоко утемељена у патристичкој егзегези. Међутим, то извођење је било више уклапање светописамских цитата са тумаченим местима из Књиге, а мање консеквентно извођење смисла из самог наратива. Може се рећи да је христолошки смисао више уведен у текст него што је изведен из текста.

Тумачење Књиге пророка Јоне у ранохришћанској егзегези добар је пример на којем се може показати колико су егзегеза и теологија контекстуалне. Већ су еванђелисти у својим освртима на приповест о Јони акцентовали за њих битне тачке. У тумачење су уносили сопствена предразумевања и теолошке преокупације које су увек у видокругу имале реципијента. Текст је требало да даје одговоре на постављена питања. У уметности гробова представљање Јоне, као примера онога на којем се показала Божија моћ спасења, имало је јасну теолошко-егзистенцијалну амбицију. Уметници су гледали на приповест из другачије перспективе у односу на библијски наратив. Они су из текста који говори да је Бог након тродневног боравка вратио Јону из утробе рибе закључили да је Бог кадар да васкрсава мртве. То је било кључно питање које се постављало у атмосфери гробова. Тај контекст је условио питања која су постављана, и одредио одабир текста који је тумачен.

Сличан феномен постојао је и у отачкој егзегези. Тумачи приступају тексту из шире библијске перспективе. Питање покајања, тематизовано у 1Клим и код Јустина, једно је од суштинских питања библијског *Вјерују*. Тумачи доследно развијају његово значење у датом контексту. Климент позива заједницу на покајање, указујући им на примеру покајања Нинивљана да је Бог милостив и спреман да опрости. Јустин, пак, критикује Јевреје што се нису покајали и сматра их горим од Нинивљана, јер остају у греху и после разорења Јерусалима. Јефрем укорева сопствену заједницу величајући покајање Нинивљана и откривајући ускогрудост пророка, који представља тадашњег хришћанина, подозривог и затвореног према многобожачком окружењу. Златоуст, такође, у својој проповеди, примером покајаних Нинивљана жели да подстакне

сопствену заједницу на покајање. Обојица проповедника уносе извесне моменте својствене њиховом богословском сензибилитету, као и неке елементе карактеристичне за амбијент и културни оквир у којем су деловали. Јефрем то изводи кроз ритмичку беседу – мемру, високог уметничког домета, док Златоуст јелински образованом аудиторијуму држи беседу по стандардима тадашњег културног света.

Примери где се код отаца Јонин боравак у утроби рибе тумачи идејом васкрсења, специфични су у том смислу што се овде не прати унутрашња интенција текста, као што је случај код данашњих тумача. У савременој егзегези тексту се углавном приступа на начин што се он посматра као одвојено штиво од ширег текстуалног контекста, било да су у питању други списи или често други делови списка којем припада тумачени текст. Отачка егзегеза није полазила од таквих идејних претпоставки. Тексту се приступа из специфичне теолошко-херменеутичке перспективе, тако да се он подудара са основама библиског *Вјерују*. То значи да ниједан текст није читан као засебна целина, која у себи носи значењске потенцијале независне у односу на остатак Писма. Сваки појединачни текст се посматрао из перспективе Писма као целине. Оци су често наводили обиље других светописамских стихова или већих одељака који су помагали у појашњавању тумаченог текста. На тај начин се Писмо само тумачило, што се нарочито може видети код писаца коментара. Одабир стихова није био идејно произвољан; требало је да докаже теолошку идеју коју је тумач пројектовао на текст. То се запажа код Иринеја Лионског и Методија Олимпског. Међутим, само исходиште тих теолошких идеја било је Писмо као целина, у овом случају, вера у васкрсење. Јонин боравак и избацивање из утробе рибе сагледавани су управо из те перспективе.

При таквом тумачењу важну улогу је играла и типологија. Будући да је Јона схваћен као тип или праобраз Христа, догађаји који су се десили са Христом, то јест његово погребње и васкрсење, имали су своје старосавезне праобразе. У овом случају био је то пророк Јона. Велики број отаца који су тумачили лик Јоне, кретао је из те егзегетске перспективе. Варијације на то могу се запазити код Иринеја, који користи ту аргументацију супротстављајући се гностицима. Он показује да је Христос прво погребен, па тек после три дана васкрсао.

У зависности од своје теолошке намере, Методије тумачи Јону као типски образац сваког човека, и доказ да људско тело такође васкрсава. Кирил Јерусалимски представља Јону као праобраз Христа више у смислу да је васкрсење могуће већ у Старом Савезу, што доказује преко приповедања о пророцима Илији и Јелисеју. Сви наведени значењски аспекти текста су могући када се он посматра из такве перспективе. Контекстуалност долази до изражаја у теолошким питањима и намерама тумача. Они је уносе у текст са циљем да из њега изведу одређено значење.

Још изразитије значењске варијације на текст могу се наћи код Климента Александријског када тумачи догађаје на броду. Чињеницу да капетан тражи од Јоне да се помоли своме Богу, и то што се морнари моле Господу (Јона 1 6-14), он тумачи тако што поткрепљује своју претпоставку да су незнабошци, односно Јелини имали праву представу о Богу. Тумачење јесте креативно, али се оно развија у оквирима могућих значењских путања, пратећи унутрашњу интенцију текста. Такође су занимљиви алегоријски егзегетски захвати. Ориген 'утробу морског чудовишта' тумачи као стање невоље, које се само молитвом може превазићи. Методије каже за кита да симболизује време, брод је свакодневни живот – краткотрајан и тежак, ветрови су искушења. Тродневни боравак у утроби кита тумачи као три временска периода – прошлост, садашњост и будућност. Оваква тумачења су непосредно условљена ширим културолошко-идејним контекстом тумача. У јелинском свету алегореза је била незаобилазна егзегетска метода. Иза слова тражен је дубљи смисао. Философски обдарени умови, који су тражили идејну везу између ранијих песничких исказа и философских промишљања, увиђали су да се иза митских наратива могу открити дубље, онтолошке стварности. Ориген и Методије су били блиски таквом културном сензибилитету, те није чудо што су тако тумачили текст. Ако текст не би имао такву значењску димензију, неби био сматран ауторитативним. У сваком случају, значења која су извођена нису била произвољна. Тумачев приступ је условљавао тумачење, у чему се и огледа контекстуалност егзегезе.

Рецепција Књиге пророка Јоне у раној Цркви добар је пример на основу којег се може видети да значење не зависи само од аутора, него и од рецепијената. Иако је у основи траг

аутора неизбрисив, често је улога тумача/читаоца важнија, поготово што је у неким текстовима тешко поуздано открити намеру писца. У једном броју наведених случајева извесно је да тумачења немају много додира с намером аутора. Међутим, текст наставља да 'живи' кроз рецепцију, што значи да наставља 'независан живот' у односу на свога аутора. То је била и судбина библијских списа. Тако су библијске књиге стицале канонски статус, јер су рецепцијом стекле ауторитет и постајале канонски текстови, нормативни за живот заједнице која их је прихватала. 'Живот текста' одвија се на тај начин што читалац/тумач улази у интеракцију са њиме, и тако га актуализује у конкретним ситуацијама. У том додиру текст добија значење. Текст не опстаје на тај начин што у њему нови читаоци изнова налазе значење које је у њега аутор уградио, а улога читаоца састоји се у томе да открије тај смисао. То није био случај ни са Јоном, јер би у противном постојало само једно значење којег би требало да се сви придржавају. Пре би се рекло да се текст значењски трансформише у процесу рецепције. Идејни приступ и контекст, то јест постављена питања тексту дају значење, што значи да значење није чврсто фиксирано у тексту, већ настаје у креативном процесу читања. Трансформација значења јасно се види на примерима отачке егзегезе. У креативном процесу отварају се нове значењске димензије.²⁹³

Томе често доприноси метафорички и симболички језик Писма, који већ по себи садржи 'вишак значења'. Тај 'вишак' није везан само за метафорички језик због његовог растегљивог семантичког поља. 'Вишак значења' уноси и тумач у току креативног читања. Отачака егзегеза, у формативном периоду, била је креативна и делотворна. Заправо, делотворност и јесте један од основних критеријума вредновања извесних тумачења. Данас се често може чути питање: које је тачно или исправно тумачење неког библијског текста. Међутим, као што је већ речено, такав феномен није постојао у раној Цркви, јер то би, онда, подразумевало да је постојало једно општеприхваћено тумачење које је Црква нормативизовала и којег се искључиво требало придржавати. Уместо тога, оци

²⁹³ П. Драгутиновић, *Смисао или смислови библијског текста? Прилози за један херменеутички нацији*, СТД 2: Зборник радова Другог годишњег симпозиона (ПБФ Београд, 28-29. мај 2010), ур. Б. Шијаковић, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2010, 21-25.

су из свога контекста тумачили библијске списе и из њих изводили нека нова значења. Извођење значења претпоставља увођење питања. Да би један текст стварно нешто значио, он мора да буде учинковит, мора да одговори на питања који се од њега у току читања траже. У суштини, питање контекстализује значење, а, опет, питање настаје у стварном животном контексту. Учинак текста огледала се, пре свега, у томе да ли читаоцу доноси корист (ωφέλεια). Иначе, сам појам ωφέλεια је необично често кориштен у отачкој егзегези, и тиме се подразумевао егзистенцијални однос према тексту. Констатација да је егзегеза, то јест теологија, контекстуална повлачи битне херменеутичке импликације. За савремену теологију битна импликација је да оци нису потрошили 'вишак значења'. Тај 'вишак' је неисцрпан.

ИНДЕКС

- Авакум, књига пророка 58, 296
Августин 74, 75, 192, 299
Аврам 159, 235, 236
Агамемнон 98, 106
Агара 157, 158, 159, 163, 201, 300
Аглафон 225
Адам 23, 142, 143, 178, 179, 184, 193, 194, 199, 224, 228, 230, 231, 293
академи 20, 21
Акакије Кесаријски 257
Аквила 11, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 76, 174, 282
аксиом, херменеутички 129
актуализација 53, 153, 253
алегореза,
 артифицијелна 95
 дихеретска 96
 интринзички 95, 96
 супститутивно 96, 103, 136
 типологизована 161, 162, 164
алегорија,
 етичка 95, 97, 99, 100, 107
 епистемолошка 87, 97
 космолошка 95, 97, 99, 106
Александар Велики 21, 47
Александар Полихистор 22, 40
Александрија 19, 22, 24, 25, 26, 29, 30, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 75, 131, 132, 133, 140, 160, 174, 285, 286, 290
Амаличани 192
Амвросије Милански 192, 200
Ам
 4, 13 72
 9, 11с 71
Амун-Ра 53
анаглифи 173
Анаксагора 97, 99, 106
анализа,
 историјско-граматичка 279
 историјско-филолошка 267
 филолошка 267
 семантичка 264
аналогија
 искуствена 275, 278
 структурална 96, 127, 129, 155, 205
Андромеда 215
Антигона 26
антијелинизам 203
Антиох IV Епифан 52
Антиохија 68, 243, 263, 279
Антистен 99, 124
антитип 224
антропоморфизам 53, 131, 135, 137, 148, 160
антропоморфно 54, 90, 94, 103, 136, 145, 165, 194
апологетика, -ски 26, 29, 32, 40, 87, 97, 101, 139, 15, 156, 178
Аполотан 177
апологија 156
Аполинарије 295
Аполон
 Питијски 172
 Ликиос 102
 Локсиас 102
Аполоније Тирски 100
Апофис 53
апсурд 121, 137, 239
Арабија 157, 158
Аргис 105
Арес 99, 107, 126
Аристарх 39, 65
Аристеј 23, 24, 29, 31, 39, 43, 46, 57, 75, 132, 133
Аристејево Писмо 18, 22, 23, 25, 27, 29, 31, 32, 34, 36, 39, 40, 41, 42,
Аристид 162
Аристовул 18, 23, 30, 40, 42, 54, 87, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 156, 165, 170
Аристотел 13, 90, 93, 94, 98, 102, 128, 229
Аристон 225
Армоније 247
Арон 52
Артемида 97, 103
Артемидор Ефески 118
Архилох 91
Асирија 236
Аскетерион 263
асоцијација 25, 189, 214, 234, 237
Атина 98, 99, 103, 104, 107, 120, 121
Атис 123, 124, 125
Атлас 105
аудиторијум 231, 261, 303
афинитет 223
Афродита 99, 106, 107, 115, 116, 117, 126, 177, 178
Ахав 251, 285
Ахилеј 89, 98, 107, 108
Балбус 106

- Бен Сирах 39
 Београдски саркофаг (Јонин) 214
 Бернард, В. 96
 Берос 21
 беседа 183, 207, 233, 234, 235, 237, 240,
 243, 244, 245, 249, 251, 252, 254, 255, 257,
 258, 262, 263, 280, 303
 бласфемија 91, 107, 195
 Блиски исток 21, 47, 60
 богодолично 91, 145, 149, 160
 богонадахнутост 29, 57, 73, 75, 157,
 175, 270, 286
 богослужење 38, 39, 53, 64, 131, 233,
 252, 269
 Бретон, Ланкелот 82
 брод 44, 201, 209, 215, 222, 227, 228, 259,
 276, 277, 284, 289, 298, 300, 301, 304
 Бр
 11, 16-25 31
 19, 2-4 58
 20, 7-8 58
 20, 8-11 158
 23, 19 145
 24, 7 73
 24, 7.17 73
 24, 17 56
 27, 2-13 58
 28, 11-12 58
 богохуљење 195
 бројеви 7, 141, 144, 146, 147, 155, 161
 Вавилон 21, 30, 38, 39, 81, 103, 164, 268,
 280
 Вади Мураба'ата 58
 ваздух 90, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 111,
 136, 154, 201, 260
 Вал 77, 152
 Валам 56
 Вардаисан 233, 238, 247
 Варон 104
 Варнавина посланица 160, 161, 162
 Василид 163
 Василије Велики 196, 197
 Васкрсење
 тела 163, 219, 226
 ватра, старска 90, 103
 Вергилије 295
 Вернер Јегер 92, 128
 веста 102
 Ветус Латина (Vetus Latinae) 69
 рецензије, прото-Лукијанова 33,
 68, 69
 Витлејем 268, 297
 Вјерују 73, 165, 185, 230, 302, 303
 вода 56, 90, 97, 105, 106, 107, 112, 113, 118,
 119, 152, 154, 158, 196, 215, 254
 врлина 97, 99, 107, 127, 149, 150, 152, 169,
 191, 204, 245, 252, 256, 288
 Вулгата 17, 57, 74, 75, 77, 295
 Гал
 4, 21-26 158, 159
 4, 23-26 212
 4, 24 157, 184, 199, 201, 203, 265
 Гастер, М. 36
 Гат-Хефера 297
 гностик 165, 193, 224, 238
 гностици, валентинијански 163
 Годолија 18
 грех 67, 133, 161, 162, 163, 216, 224, 227,
 228, 238, 239, 242, 243, 245, 251, 252, 254,
 255, 257, 270, 271, 290, 291, 294, 297, 298,
 301, 302
 Григорије Неокесаријски 262
 Григорије Ниски 190, 200, 204, 225,
 232, 262
 грчко-римски свет 123, 262, 295
 Давид 163, 236, 245, 251, 268
 Дан измирења 210
 Данило, књига пророка 8, 35, 36, 44,
 62, 83, 163, 224, 280, 296
 Дап
 7, 14 71
 13, 24 71
 15, 16-18 71
 Де Лагарде, П. А. 33
 Деметра 102, 104, 106
 демитологизација 112, 113, 179
 Дидим Слепи 187, 188, 189, 190, 192,
 202, 203, 204, 286, 295
 дијалектика 27, 59, 98, 127, 238, 298
 дијалог 225, 227
 дијаспора 17, 20, 30, 32, 36, 39, 40, 42, 78
 Димитрије, јудејски егзегета 18, 22,
 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 40, 132, 135
 Димитрије Фалер(онски) 23, 24, 26, 135
 Диоген из Вавилона 103
 Диоген из Синопе 100
 Диоген Лаертије 26, 91, 97, 99, 102,
 104, 129
 Диодор Таршанин 196, 197, 198, 200,
 202, 203, 248, 263, 266, 267, 279
 Дион Хризостом 101
 Диомед 107
 Дионис 20, 46, 122, 213
 дискурс 110, 170, 234
 Дјевица 72
 Добри Пастир 214, 215

- докети 193, 260
 домострој спасења 163, 220, 259, 270, 271, 281, 287, 293
 Доситеј 46
 Други храм 39
 дуализам 227
 духовност 175
 Еванђелисти 159, 207, 210, 211, 302
 Евполем 18, 23, 40, 44
 Европа 85, 201
 Евсевије Кесаријски 22, 64, 133, 134, 174, 192, 195, 204, 257, 262
 Евулије 225, 226
 егзегеза
 античка 89, 114, 116
 јудејска 22, 46, 132
 отачка 14, 85, 270, 302, 303, 305, 306
 хришћанска 88, 156, 160, 186, 187, 203, 206, 216, 276, 302
 егзистенција 90
 Египат 18, 19, 21, 26, 28, 31, 37, 40, 42, 45, 47, 55, 71, 81, 87, 110, 113, 132, 133, 135, 137, 141, 151, 158, 190, 241, 270, 271
 Едем 131, 133, 148, 149, 179, 205, 220
 Едеса 232
 Езекил Трагедиограф 40
 Ел 20
 Елеазар 24, 25, 30, 31
 Елефантина 18, 39
 Емануил 72
 Емаус 157
 Емпедокле 106, 128
 Ендимион 213
 Енох 143
 Енош 143
 епистемологија 165
 Епифаније Кипарски 59, 61, 74
 епови, хомерски 38, 40, 54, 89, 93, 98, 107, 119, 130
 Ератостен 39
 Ерот 115, 116, 177, 178
 етика 108, 127
 етимологија 103, 104, 105, 106, 112, 152, 153, 171, 189
 Етиопија 111
 Еврипид 94, 103
 Еф
 2, 4 216
 5, 14 215, 230
 житије 27, 232
 жељени ефекат 246, 263
 загонетка 110, 114, 117, 129, 159, 170, 172, 188
 Закон 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 40, 41, 42, 45, 51, 57, 87, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 144, 158, 160, 179, 183, 185, 191, 196, 257, 281, 292, 293, 294
 запад 17, 75, 295
 Зах
 2, 17 190
 4, 10 188
 14, 2 188
 19, 1 190
 Зевс 20, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 115, 117, 122, 123, 124, 126, 178, 201, 289
 Зенон 101, 102, 105
 Златоусти, Јован 69, 199, 203, 207, 231, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 261, 262, 263, 279, 297, 302, 303
 знање 19, 30, 45, 92, 98, 105, 108, 109, 112, 116, 128, 129, 152, 155, 167, 168, 170, 179, 180, 189, 197, 204, 222, 231, 232, 295
 знак, -ци 65, 66, 67, 109, 155, 170, 175, 176, 200, 211, 217, 268
 Јоне 211, 212, 214, 217, 220
 Нинивљанима 211
 Зоровавел 268
 Идумејци 192
 Изидида 20, 110, 111, 112
 Изл
 1, 5 71, 80
 2, 15-22 183
 3, 14 55
 5 25, 43
 5, 6.10.13 43
 10, 13 43
 16, 29 183
 17, 6 158
 19, 3 54, 131
 19, 11.16 211
 24, 1-2.9.11 31
 24, 10 54, 131
 29, 18 71
 32, 5 52
 33, 19 216
 34, 6 216
 Израил 19, 27, 37, 41, 45, 49, 55, 56, 80, 153, 156, 160, 161, 162, 204, 211, 223, 242, 243, 246, 268, 272, 273, 280, 288, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 301
 иконографија 17, 73, 213
 Иларије 192
 Илија 243, 258, 280, 285, 295, 299, 304
 Илијада 89, 98, 106, 107, 108, 126, 132
 ИНв
 2, 6 211

- 4, 24 55, 138
 9, 14 55
 10, 12-19 66
- интеракција**
 мисаона 132, 194, 208
- иницијација, мистеријска** 126
- интенција**
 значењска 200, 208, 217
 основна 129, 216, 248
 текста 222, 248, 303, 304
- интертекстуалност** 70, 228
- Иполит Римски** 163, 164, 165, 193
- Ипонија (Ἰπώνοια)** 94
- ипостаза**
 физикалних елемената 100
- ирационалност** 107, 110, 167
- Иринеј Лионски** 61, 74, 163, 193, 207, 218, 221, 228, 303
- Ис**
 5, 13 51
 6, 1 54, 131
 7, 9 168
 7, 14 60, 72, 73
 8, 3 191
 8, 14 72
 9, 1-6 52
 9, 6 52
 10, 5cc 52
 14, 4-21 52
 14, 13 55
 22, 1-14 52
 26, 19 230
 28, 16 72
 29, 13 71
 36-39 44
 40, 9 72
 40, 13 71
 45, 19 41
 45, 23 71
 52, 7 72
 56, 1-8 41, 246
 60, 1-5 41, 246
 61, 1 72
 63, 15 216
 66, 18-24 41, 246
- Исак** 183, 184, 201, 235
- Исихије** 33, 68
- исказ**
 дослован 97, 157, 180, 290
 антропоморфни 54, 145
- Искупитељ** 172, 190
- Исмаил** 201
- истина** 93, 116, 117, 122, 126, 127, 128, 142, 156, 167, 172, 176, 224, 279
- Истина вере** 160, 176, 219, 246
- историја**
 рецепције 27, 208, 209
 учинка 86, 231
- истраживање**
 научно 25, 37, 77, 84
- Јаков** 56, 71, 80, 150, 183, 238, 288
- Јамвлих** 121
- Јапет** 101
- Јахве** 19, 20, 38, 41, 43, 53, 54, 55, 56, 131, 156, 159, 245, 247
- Јевреји**
 јелинизовани 17, 22, 25, 30, 51, 64, 70, 87, 88, 132
- Јевр**
 1, 6 71
 7 212
 8, 5 159
 10, 5-7 71
- Јеврејска библија (Biblia Hebraica)** 73, 78, 79, 81
- јеврејска истина (Hebraica Veritas)** 76
- Јез**
 2, 9 159
 20, 41 71
 33 216, 293
 37 131, 230
- Језд**
 8, 8 38
- Јелада** 87, 92, 97
- Јелини** 19, 20, 21, 26, 28, 40, 67, 74, 89, 93, 111, 130, 140, 170, 172, 195, 201, 222, 225, 228, 289, 294, 304
- јелинизам** 19, 20, 40, 88, 121, 194, 195, 196, 197, 206
- јелинизација** 19, 36, 76
- Јелисеј** 258, 280, 304
- Јер**
 30, 18 216
 42, 11-19 66
 42-44 18
- Јерихон** 65, 184
- Јеровоам** 246, 287
- Јероним** 17, 33, 60, 62, 68, 74, 75, 76, 140, 192, 207, 225, 233, 262, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301
- Јерусалим** 18, 19, 24, 25, 31, 38, 39, 46, 52, 59, 81, 133, 134, 158, 184, 201, 218, 246, 257, 299, 302
- Јн**
 1, 13 227

- 2, 6 180
 3, 14 212
 3, 29 71
 Јестира 7, 36, 39, 46, 66
 Јефрем Сирин 233
 Јездра, књига 7, 36, 38
 Јоаким 163, 164
 Јов, књига 66, 241, 266
 13 16 71
 Јован Касијан 192
 Јн
 4, 10-14 216
 Јоил 8, 268, 296, 299
 Јон
 1-2 212
 1, 9 220
 1, 10с 228
 2, 3 220, 260
 3, 9 220, 293
 Јона
 мотив 207, 209, 213, 214, 216, 231, 273
 циклус 213, 214
 у хладу биљке 213, 214, 299
 Јосиф 132, 144, 150, 241
 Јосиф Флавије 18, 19, 21, 22, 30, 31, 32,
 39, 42, 57, 69, 75, 121, 209, 210, 295
 јудаизам
 рабински 59, 69, 74, 210
 Јудеја 19, 23, 24, 29, 30, 32, 36, 39, 42, 44,
 45, 133, 288, 299
 Јулијан Апостата (Отпадник) 194
 Јулијан Екланумски 295
 Јунона 102
 Јупитер 102, 104
 Јустин Мученик (Философ) 69
 кабала 161
 Каин 149, 179, 298
 Кале, П. 33, 34, 35, 40
 канон
 шири 73
 Картагина 44, 281, 282
 катакомба
 Петрова 215
 Марселинова 215
 катихеза 257, 258, 262
 катихумен 257, 258, 262
 Кац, П. 78
 Квинта 64, 65
 Келс 177, 178, 195, 223, 224
 Кибела 20, 122, 123, 124, 125
 кини дијалекат 47
 Кир 279, 285
 Киос 101
 Кирил Александријски 190, 203, 207,
 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293,
 294, 298, 301
 Кирил Јерусалимски 207, 231, 256,
 257, 258, 259, 260, 261, 304
 Кирка 100, 108
 кит 215, 227, 228, 229, 260, 284, 289, 304
 Клаук, Х. Ј. 95
 Клеант из Асоса 100, 102, 103, 105
 Клеопатра шеста Трифанија 46
 Климент Александријски 22, 40, 73,
 88, 130, 134, 135, 156, 163, 165, 166, 167, 168,
 169, 170, 171, 172, 175, 193, 194, 202, 207, 216,
 219, 221, 222, 302, 304
 Клим
 7, 7 216
 Књиге дневника 7, 23, 44, 188
 Књига о судијама 7
 Књиге о царевима 7, 23, 44, 59, 80, 188
 кодекс 47, 66, 83, 84, 209
 Кокондрије 94
 колорит
 египатски 43, 45
 колофон 46
 коментар
 антички 265
 конструкција, мисаона 140
 контекст
 културолошки 88, 304
 контроверзе 193, 206, 263, 285
 концепт 41, 70, 75, 96, 100, 128, 148, 155,
 160, 211, 222, 231, 294
 Кол
 2, 12сс 215, 230
 ККор
 2, 4 186
 2, 14 184
 2, 16 71
 6, 1-17 184
 6, 10-11 271
 9, 10 191
 10, 1-6 158
 10, 1-11 158
 10, 11 157, 164, 270, 271
 13, 12 159
 15, 4 258
 15, 22-26 215, 230
 2Кор
 2, 13 180
 3, 6 159, 180, 191
 12, 2-4 159
 корист (ωφέλεια) 204, 271, 306

- корпус**
 текстуални 73, 262, 266
Корунт 177
 космологи 106, 120
 космос 89, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 111, 118, 120, 123, 154, 173
Криос 101
критика
 текста 77
Кроније 114, 177
Кронос 125
Ксенофан 90, 91, 100
Ксенофонт 94
Кумран 11, 34, 39, 42, 78, 79, 80, 209
Кула вавилонска 195
 култ, Богородице 123
 култура
 јелинистичка 20, 41
 семитска 234
Лаван 288
Леонид 173
Леонтопољ 18, 27
Ливаније 248, 263
Лисимах 39, 46
Логос
 изражени 109
 скривени 109
Лонгин 177
Лк
 1, 12-16 163
 1, 23 71
 1, 35 227
 1, 50.54.78 216
 3, 6 71
 4, 18 72
 8, 4-8 159
 10, 30-37 184
 11, 32 51
 11, 16.29-32 210
 15, 1-7 215
 16, 9 71
 17, 11-17 230
 20, 9-19 159
 20, 27-40 230
 23, 42-43 216
 24, 27 157
Лукијан 33, 68, 69
Мајка, Велика (Богоиња) 123, 124
Максим Исповедник 192
2Мак
 1, 10 133
Македонци 19, 42, 289
Мала Азија 123
мали пророци/дванаесторица 34, 35, 58, 208, 223, 264, 265, 280, 286, 296, 297
Манетон 21
манихејци 260
Мареј, Р. 234
Марија, Мојсијева сестра 143
Маркион, -ство 62, 163, 218, 281
Мк
 1, 9 71
 4, 1-9 159
 5, 22сс 163
 12, 1-12 159
 12, 18-27 230
Мт
 1, 23 72
 4, 8 183
 5, 7 216
 5, 29 183
 7, 28 71
 12, 38-42 210
 12, 39 217
 12, 40 212, 219, 226, 229, 259, 260, 271, 292, 296
 12, 41 51
 13, 1-9 159
 13, 24-30 159
 15, 9 71
 18, 10-14 215
 21, 33-46 159
 22, 23-33 230
 24, 22 188
 27, 52-53 258
материја 101, 105, 115, 116, 119, 121, 123, 124, 146, 229
Мелигон Сардски 162
Мемијан 226, 227
мемра 233, 234, 237, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 261, 262, 303
Меркати, Јохан 64
Месец 97, 98, 103, 110, 112, 137, 138, 154, 173, 178, 183
Месија 71, 72, 157
Месопотамија 147, 288
метафора 50, 56, 94, 129, 131, 169, 172, 191, 234, 296
метода
 егзегетска 87, 95, 97, 130, 177, 192, 205, 206, 228, 301, 304
Методије Олимписки 192, 207, 224, 303
Метродор 97, 98
Миђани 192
мидраш 241, 246, 273, 274

- миље
интелектуални 132, 165
културни 160
социо-културолошки 50
- минускула 64, 209
- Минуције Феликс 225
- митологија
грчка 53, 54, 215
- митско схватање 53, 110
- мисија 24, 27, 157, 194, 212, 221, 281, 287, 292, 299
- мислилац 20, 27, 29, 40, 70, 87, 88, 90, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 144, 165, 171, 178, 182, 195, 196, 222, 230, 249
- мистика 193
- мистерија 115, 116, 117, 126, 177, 250
- мит 90, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 135, 136, 162, 177, 178, 187, 194, 195, 196, 199, 266, 289
- митологем 124, 290
- митологија 53, 54, 95, 126, 215
- Михеј, књига пророка 8, 58, 268, 286, 296
- мишљење,
начин 127, 130, 140, 228
форма 112, 141, 165
- мнење 92
- многобштво 211, 212
- Модерат 177
- Модрзејевски, М. 37
- монизам 92
- Мопсуестија 263
- морал 91, 99, 100, 107, 110, 250
- морнар 222, 228, 277, 284, 297, 298, 304
- мотив 15, 59, 83, 108, 177, 207, 209, 213, 214, 216, 231, 237, 244, 246, 256, 274
- мудросни списи (литература) 36, 52, 57, 266
- Музеј 174
- Нови Савез 8, 71, 72, 73, 77, 78, 84, 85, 88, 157, 184, 210, 218, 223, 230, 257, 267, 268, 270, 271, 281, 286
- нада 15, 143, 153, 215, 254, 272, 292
- наратив 67, 131, 149, 150, 156, 164, 170, 178, 185, 194, 206, 214, 237, 241, 254, 258, 268, 274, 275, 276, 289, 302, 304
- нарација 181, 182, 223, 234, 273, 285
- Науа, књига пророка 8, 58, 209, 296
- Нахал Хевер 45, 58
- неман 215, 272, 278, 289, 300
- Немија 7, 36
- Нем
9, 17.31 216
- неоплатонизам 121, 301
- неопитагорејац 109, 113, 114, 304
- неоплатоничар 97, 109, 116, 117, 126, 228
- Несторије 286
- Никоман 177
- Нил 18, 111, 112
- Нимфа 99, 113, 117, 118, 119, 123, 124
- Нинива 209, 210, 211, 212, 214, 219, 220, 221, 223, 233, 235, 236, 240, 245, 246, 247, 272, 273, 275, 276, 281, 282, 283, 288, 291, 297, 299, 301
- Нисибиа 232, 244
- новела 208
- Ноје 143, 181, 254
- Нуменије 113, 114, 177
- образац
митски 92
типски 159, 271, 304
- образовање
јелинско 27, 28, 290, 303
- Одисеј 89, 99, 108, 121
- Одисеја 89, 99, 108, 117, 118, 126, 132
- Озирис 20, 110, 111, 112, 113
- Оксиринк 18, 37
- Октапла 65
- оквир
значајски 219
теолошко-херменеутички 280
- Олимпиодор Александријски 204
- олтар 52, 242, 243
- омилија 183, 185, 191, 196, 223, 231, 251
- омилитика, -чки 251, 280
- онтологија, -шки 87, 90, 91, 92, 101, 118, 127, 141, 146, 147, 165, 167, 304
- опонент 207
- Ориген 33, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 76, 88, 130, 134, 156, 162, 163, 165, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 207, 222, 223, 224, 227, 230, 261, 262, 286, 295, 297, 299, 301, 304
- оригенизам 226, 227
- Орфеј, -ици 124
- Ос
1, 2 191

- 6, 2 211
 14, 4 216
 острака 18
 Отк
 5, 1 159
 Павле, апостол 71, 157, 158, 159, 162,
 163, 180, 184, 191, 199, 200, 202, 203, 205,
 224, 249, 265, 269, 271, 273, 276, 287, 300
 пагани 52, 52, 61, 124, 179, 198, 199, 242,
 255, 266
 Паладије 60, 248
 Палестина 81, 297
 Памфил 68
 папирус 18, 37, 43, 47
 парабола 159, 169, 171, 172, 197, 203
 парадигма 17, 78, 79, 86, 222, 223, 226,
 240
 паралела
 типолошка 217
 парафраза 36, 38, 48, 233, 274, 275, 283,
 289, 298
 Патрокло 89
 Пенија 115, 116, 177, 178
 Пергам 106
 перипатетичар 26, 134
 Персефона 102
 персонификација 90
 перспектива
 геолошка 172, 208, 221
 Песма над песмама 7, 46, 190, 191,
 264, 266
 Петар 215, 268, 287
 Петокњиже 22, 23, 33, 34, 35, 36, 40,
 43, 44, 48, 49, 57, 68, 73, 74, 78, 86, 133, 141,
 142, 264
 ПТ
 2, 6-7 72
 2, 20-21 212
 Пирка раби Елиезер 246, 273
 писмозналци 211, 217
 писац, -ци 20, 23, 26, 29, 30, 34, 42, 50,
 61, 71, 72, 87, 94, 97, 113, 129, 131, 133, 134,
 147, 150, 157, 159, 160, 161, 162, 172, 177, 178,
 186, 209, 214, 216, 225, 228, 235, 241, 245,
 246, 248, 249, 265, 279, 286, 290, 296, 303,
 305
 Питагора 91, 113, 126, 135
 питагорејци 104, 113, 114, 129, 134, 146,
 161, 177, 304
 Платон 91, 92, 94, 98, 100, 103, 104, 113,
 115, 116, 124, 126, 127, 135, 140, 141, 155, 170,
 174, 177, 178, 194, 225, 226
 платонизам 141, 148, 155, 156, 165
 Плач Јеремијин
 3, 32 216
 Плотин 114, 115, 116, 117, 174, 230
 Плутарх 20, 94, 95, 108, 109, 110, 111, 112,
 113, 120, 127, 189, 204
 поезија 89, 108, 234
 политеизам 53
 Понз
 4, 5-8 41
 9, 5-6.21-23 58
 9, 26 53
 23, 24-25; 1-3 43
 26, 12.17-19 43
 27, 15 43
 28, 2.31-33 43
 31, 38 – 32, 6 43
 32, 8 80
 32, 15 159
 32, 43 71
 појам
 рационални 109, 112
 философски 112, 234
 полифонија, значењска 181
 Пор 115, 116, 117, 177, 178
 порука, егзистенцијална 214
 Порфирије 97, 113, 114, 117, 118, 119, 120,
 121, 177, 195, 230, 276
 Посејдон 97, 101, 103, 104, 107
 Пост
 1 131, 147
 1, 5-13 178, 183
 1, 7 65
 1, 14 66
 1, 26-27 147
 2, 7 147
 2, 8 179
 2, 21-25 148
 2, 23 133
 2, 23-24 133
 3, 8 179
 3, 13 228
 3, 15 56, 73
 3, 19 228, 229
 4, 16 179
 8, 6 43, 53
 13, 4 49
 16, 13 53
 17, 1 55
 18, 24 133
 24 183
 28, 3 55
 29, 1-4 183
 32, 26 23

35, 11 55
 42, 17cc 211
 43, 14 55
 48, 3 55
 49, 25 55
 поступак, егзегетски 87, 95, 96, 105,
 143, 150, 178, 189, 192, 202, 204, 230, 274,
 276, 301
 поука, морална 100, 191, 272
 Пр
 3, 9 51
 3, 35 51
 6, 6-11 51
 10, 17 51
 12, 25 51
 15, 28a 51
 16, 7 51
 19, 22 51
 православни свет 84
 праобраз (праслика) 158, 161, 162, 163,
 164, 190, 212, 219, 221, 224, 226, 260, 261,
 270, 286, 287, 290, 296, 300, 301, 303, 304
 праобраз Христа 161, 190, 212, 221, 224,
 261, 290, 300, 301, 303, 304
 пра-текст 35, 77
 првосвештеник 24, 27, 28, 29, 67, 153
 предразумевање 50, 140, 206, 208, 215,
 216, 219, 222, 248, 262, 302
 Прем
 7, 2 227
 према сувишку (κατὰ
 παρέκβασιν) 268, 270
 Премудрости Соломонове 7, 133
 преобраћење 59, 61, 138, 272
 преокупација 206, 208, 212, 213, 302
 претпоставка, епистемолошка 87,
 92, 165, 168
 претумачивање 54, 113, 164
 привид 92, 93, 121
 призвање 209
 приказ, митски 113, 121, 122, 125
 принцип 20, 37, 48, 90, 96, 99, 100, 103,
 112, 113, 122, 124, 141, 142, 155, 168, 182, 199,
 220, 270, 292
 приповедање 29, 148, 149, 150, 179, 182,
 200, 209, 214, 241, 245, 247, 266, 304
 проемијум 280
 Прокло 96, 126, 225, 226, 227
 пролог 45, 46, 175, 176, 200, 262, 265,
 270, 278, 280, 294
 промисао 103, 124, 241, 281
 Проп
 1, 5 53

проповед
 егзегетска 231
 ранохришћанска 216
 пророштво
 халдејско 121, 126
 простор,
 јелински 87
 културни 88, 246
 протестанти 17, 76
 Прото-Теодотион 59
 процес
 канонски 73
 Пс
 1, 5 51
 2, 7 57
 7-11 58
 8, 6 53
 12-13 58
 15, 1-5 58
 16, 1 58
 16, 10 230, 268
 18 54
 18, 2 159
 18, 3 54, 131
 19, 7 72
 21, 21 266
 22-25 58
 29, 1 53
 31 131
 31, 4 55, 131
 39, 7-9 (LXX) 71
 42, 10 55, 131
 48, 3 55
 49, 15 230
 71, 3 55, 131
 88, 39 72
 89, 7 53
 97, 8 266
 102, 14 216
 103, 13 216
 110, 3 56, 73
 138, 1 53
 151 (LXX) 80
 154 (сиријска традиција) 80
 155 (сиријска традиција) 80
 Псевдо-Аристeј 29, 31, 32, 34, 36, 39,
 43, 46, 57, 132, 133
 Псевдо-Дионисије 192
 Псевдо-Плутарх 108, 127
 Псевдо-Хераклит 94, 101, 105, 106, 107
 Птолемеј I Сотир 19, 24, 26, 31, 42
 Птолемеј II Филадельф 23, 24, 26, 28,
 29, 31, 32, 37

- Птоломеј IV Филопатор 22, 132
 Птоломеј VII Евергет 45
 Птоломеј XII Неос Диониос 46
 путања
 значањска 219, 304
 интерпретативна 219, 276
 мисаона 89, 109, 129, 238
 циклична 112
 пушака 233
 Ра 53
 Раби Акиба 60
 Раби Јуда 29
 разум 51, 93, 100, 107, 108, 111, 113, 125,
 143, 149, 165, 167, 168, 278
 Рајландс 43
 Ралфс, А. 33, 83
 Рахиља 183
 рационално 91, 93, 100, 108, 109, 110,
 112, 113, 120, 129, 149, 165, 167, 179, 205, 275,
 276, 277, 278
 Реа 103, 105
 Ревека 183, 184
 ревизија 58, 61, 62, 63, 69, 74, 75
 револуција, текстолошка 78
 редактор 36, 44, 48, 211
 релације, унутарбиблијске 268
 реторика 94, 234, 295
 рефлексија, егзегетска 217
 реформација 17, 76
 рецензија
 Исихијева 33
 Лукијанова 33, 68, 69
 реципијент 131, 145, 212, 214, 302
 Рим
 1, 4 72
 2, 29 180
 5, 14 212, 224
 7, 14 191
 9, 33 72
 11, 30-32 216
 15, 8сс 216
 рукопис
 кумански 43, 45, 58, 69, 78, 79,
 80, 81, 85
 Рута, књига 7, 44, 68, 245
 Руфин 192
 Сагаритида 123
 сагледавање (θεωρία) 204, 267, 269,
 270, 286
 сазнање 29, 31, 37, 92, 113, 117, 127, 151,
 168, 169, 189, 204, 209, 247, 278, 288, 289,
 293
 Салустије 121, 124, 125
 Самарјани, -н 36, 61, 184, 185
 Сара 158, 159, 163, 201, 300
 саркофаг 213, 214
 Сатурн 106
 Сведржител 55, 166, 222
 свест 14, 27, 39, 41, 57, 58, 63, 73, 81, 90,
 172, 187, 195, 200, 207, 216
 свет
 јелински 13, 14, 17, 19, 40, 70, 76, 89,
 90, 119, 130, 132, 134, 140, 157, 161, 165,
 194, 289, 304
 умни 166
 светоназор 20, 88, 89, 194
 сврха → циљ 175, 256, 265
 Секста 65
 Селевкид 42, 52
 семантички опсег 50, 51
 семантичко поље, домен 50, 53, 130,
 205, 305
 Семела 122
 Септима 65
 Септуагинта
 александрijsка 33
 исихијева 33
 Лукијанова 33
 палестинска 33, 58
 хексапларна 68, 69, 70
 цариградско-антиохијска 33
 Сефора 183
 Симах 11, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 76,
 174, 282
 символ 96, 108, 109, 118, 119, 120, 121, 127,
 138, 143, 144, 151, 153, 154, 155, 156, 163, 172,
 189, 193, 213, 215, 216, 229
 симболика 120, 121, 133, 147, 211, 213, 215
 Син Човечији 52, 259
 синагога 36, 38, 39, 59, 64, 70, 145, 210,
 244
 Синај 29, 31, 141, 152, 157, 158, 170, 201,
 299
 Синови завета 232
 Сион 269
 Сир
 Пролог 45
 48, 22-49, 12 46
 Сиро-хексапла 68
 систем снежне грудве 81
 систем, философски 98, 115, 117, 140
 Скамандер 97
 слава 54, 108, 133, 139, 162, 171, 198, 244,
 248
 слобода 36, 58, 111, 158, 204, 238, 239,
 241, 253, 255, 256

- слободна воља** 238, 256
смисао
 анагошки 181, 192
 дословни 95, 96, 141, 142, 144, 145, 150, 169, 179, 180, 181, 182, 184, 187, 189, 197, 200, 205, 265, 267, 279, 280, 286, 293, 300
 дубљи 93, 98, 104, 114, 122, 133, 142, 143, 172, 176, 184, 191, 204, 205, 206, 217, 230, 268, 290, 304
 духован 169, 175, 176, 180, 182, 183, 184, 187, 188, 190, 193, 203, 206
 историјско-дословни 187, 197, 300
 литерарни 94, 267
 посредан 202
 пренесен 87, 94, 98, 108, 110, 118, 124, 126, 128, 133, 136, 137, 142, 143, 145, 149, 150, 161, 164, 169, 170, 171, 177, 178, 183, 189, 191, 192, 202, 267, 277, 278, 300, 301, 302
 продубљен 163
 символичко-мистички 191
 скривени 94, 129, 143, 204, 275
 тајни 202
 четвороструки 192
смрт 66, 133, 150, 161, 162, 214, 215, 216, 218, 219, 223, 228, 237, 245, 248, 254, 259, 260, 268, 270, 279, 285, 286, 298, 301
Содом 152, 243, 298
созерцање 173, 191
Созомен 232, 248, 249, 257
Сократ 94, 98, 135, 177
Соломон 7, 83, 133, 266
ISол
 4, 14-17 215
 4, 16 51
 5, 23 181
2Сол
 1, 9 71
Софонија, књига пророка 8, 58, 264, 296
Спаркс, Цек Н. 84
спасење 67, 160, 162, 168, 169, 181, 185, 187, 197, 206, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 238, 239, 246, 250, 252, 255, 256, 258, 269, 271, 280, 282, 293, 298, 299, 302
Спаситељ 214, 215, 260, 287, 291, 296, 300
списи
 пророчки 44, 49, 209
 свети 13, 14, 20, 21, 27, 30, 31, 87, 143, 156, 168, 173, 177
сродност
 лингвистичка 71
 концептуална 71
став, теолошки 193
Стари Савез 7, 14, 17, 55, 65, 72, 73, 76, 79, 82, 84, 88, 157, 160, 161, 163, 164, 175, 179, 184, 190, 212, 218, 219, 221, 222, 223, 230, 253, 257, 258, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 281, 286, 304
стварност
 архетипска 166
 умствена 117
Стикс 215
стил, -ски 35, 48, 61, 71, 94, 95, 103, 134, 159, 161, 169, 197, 225, 234, 283, 296
стоици 40, 96, 100, 101, 104, 105, 108, 109, 112, 136, 151, 153, 156, 304
Страбон 108
Стридон 294
структура, херменеутичка 72, 73, 83, 84
Сунце 53, 98, 102, 103, 106, 110, 112, 137, 138, 146, 149, 154, 173
Сусана 83, 163, 164
три дана 24, 31, 70, 211, 217, 219, 223, 226, 228, 229, 230, 233, 237, 259, 260, 264, 274, 275, 282, 283, 284, 292, 296, 303
Такери, Х. Ј. 35
Талес 90, 102, 106
Танах 73
тургама 233
таргум 11, 30, 34, 39, 61, 233
таргум-хипотеза 34
Тарсис (Таршиш) 274, 281, 282, 288, 298, 300
Татијан Асирац 162
Тафнес 18
Теаген из Регијума 96, 97, 99
Теба 18
Тејт, Ј. 95, 96
текст
 антиохијски 69
 библијски 13, 19, 21, 32, 39, 40, 59, 63, 76, 79, 80, 81, 85, 88, 133, 137, 138, 140, 150, 160, 164, 168, 177, 178, 187, 192, 199, 205, 206, 207, 216, 223, 230, 231, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 246, 261, 265, 271, 305
 коначан 85, 86
 корекција 68, 69
 масоретски 11, 17, 43, 53, 54, 56, 77, 78, 79, 80, 81, 86
 нормативизација 69

- оригинални 33, 34, 76, 77, 78
 преправка 57, 58, 59, 66, 69
 стандардизација 69, 81
 текстолог 79, 82
 текстолошки проблеми 209
 теогонија 89, 102
 Теодор Мопсуестијски 196, 197, 198, 207, 248, 263, 267, 279, 289
 Теодорит Кирски 69, 207, 247, 263, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 298
 Теодотион 11, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 75, 76, 174, 282
 теофанија 139, 160
 Теофил 285
 Теофраст 26, 102
 Теренције 295
 Тертулијан 163, 193, 207, 220, 221, 259
 тетраграм 43, 59, 72
 2Тим
 3, 16 157, 270
 тип 53, 90, 93, 163, 224, 228, 261, 271, 294, 303
 типологија, -шки 162, 190, 203, 205, 209, 212, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 226, 230, 259, 261, 267, 270, 271, 272, 278, 280, 286, 290, 294, 298, 300, 301, 303
 антитетичка 224, 259
 типолошка веза 218, 221, 226, 270, 294
 Титан 91, 101
 Тифон 110, 111, 112, 113
 Товит, књига 7, 209
 Томсон, Чарлс 82, 84
 Тора 20, 22, 23, 24, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 131, 132, 133, 138, 141
 традиција
 егзегетска 87, 88, 95, 203, 231, 263, 279
 јудејска 87
 масоретска 23, 58, 73, 79, 80
 платоновска 96, 110, 127
 ранохришћанска 207
 рукописна 39, 64, 66, 80, 82, 85, 282
 протомасоретска 64, 81
 протосептуагинтска 80
 протосамарјанска 81
 сиријска 80
 стоичка 141
 текстуална 62, 69, 72, 81, 264
 хришћанска 207, 208
 транскрипција 34, 49
 трансцендентан 52, 146, 166
 Трифон, граматичар 94, 112, 217, 218
 тропос (стилска фигура) 94
 Тукидид 93, 94
 тумач 14, 23, 28, 54, 88, 95, 109, 114, 124, 129, 130, 133, 140, 150, 173, 192, 199, 200, 202, 203, 206, 208, 219, 222, 224, 230, 232, 261, 262, 266, 267, 278, 285, 289, 294, 295, 296, 297, 298, 303, 304, 305
 тумачење
 алегоријско 87, 88, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 110, 117, 121, 124, 126, 129, 130, 132, 134, 135, 136, 139, 144, 145, 147, 151, 152, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 170, 171, 172, 176, 177, 178, 185, 187, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 206, 230, 265, 275, 286, 295, 300, 301
 дословно 142, 160, 180, 187, 233, 263
 научно 280
 типолошко 162, 212, 224, 230, 271, 272
 унутарбиблијско 268
 уверење 55, 74, 75, 87, 104, 105, 108, 113, 127, 209
 увид, мистички 192
 ум
 јелински 234
 уметност
 гробова 207, 213, 214, 302
 ранохришћанска 207, 208, 213, 214
 хришћанска 213
 умствено 115, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 143, 145, 156, 177, 188, 202
 Уран 115
 утроба
 Земље 211, 226, 229, 230
 рибе 209, 210, 211, 213, 214, 219, 221, 226, 241, 259, 261, 289, 302, 303
 Фаворин 99
 фаза, развојна 57, 85
 Фарос 24, 29
 фарисеји 189, 211, 217, 250
 фикција, литерарна 121
 Фил
 2, II 72
 3, 10-11 215, 230
 Филодем 94, 98, 103, 104, 129
 Филократ 23, 25
 Филон Александријски 18, 27, 28, 29, 30, 32, 38, 40, 43, 54, 57, 70, 74, 75, 87, 88, 130, 132, 133, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 160, 163, 165, 171, 173, 175, 182, 188, 189, 192, 197, 198, 200, 202

- философија**
 природе 101, 103
Флп
 1, 19 71
 2, 9-11 71
 2, 12 71
 4, 18 71
форма 28, 35, 50, 64, 69, 73, 87, 92, 93,
 112, 130, 141, 149, 165, 178, 203, 204, 207, 213,
 214, 223, 225, 231, 233, 234, 247, 263, 273
формулација, догматска 234
Fouad 43
хагада 241, 295
Ханхарт, Р. 41, 52, 57, 61, 83
хармонија 107, 120, 247
Хеврон 152
Хексапла 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 74,
 75, 174
Хектор 98
Хелије 53, 97, 123
Хенгел, М. 42, 60, 74, 299
хеноотеизам 53
Хера 97, 98, 102, 103, 104, 105, 106, 111,
 126, 136, 201
Херакле 99, 108, 289
Хераклион 163
Хераклит 90, 91, 94, 101, 102, 105, 106,
 107, 122, 128
херменеутика, -чки 22, 60, 72, 73, 81,
 83, 84, 86, 95, 116, 129, 130, 135, 153, 162, 165,
 168, 171, 175, 181, 186, 190, 204, 208, 214, 220,
 230, 231, 258, 262, 270, 278, 280, 286, 287,
 292, 294, 296, 300, 301, 303, 305, 306
Хермес 55, 99, 107, 110
Хермон 177
Херодот 89, 94, 297
Хесиод 13, 87, 89, 91, 93, 101, 102, 115, 126,
 128, 135, 205
Хефест 97, 104, 111, 126
химнографија 17, 73
хипербола 268
Хиперион 101
хипертекст 70
хипотеза 22, 33, 34, 35, 36, 37
Хомер 13, 20, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 97,
 98, 99, 101, 103, 106, 108, 109, 113, 114, 115,
 117, 118, 119, 120, 121, 126, 127, 128, 130, 135,
 276, 295
Хорације 108, 295
Хорус 110, 111, 112
Храм 18, 19, 25, 27, 39, 70, 81, 98, 249, 257
Хрисип 103, 105
Хронос 95, 103, 105, 111, 115, 116
- ИЦар**
 11, 7 49
 17, 45 55
 26, 9.11.16.23 72
2Цар
 1, 14.16 72
 10, 1 59
 11, 2-17 245
 12, 13сс 236
 24, 14 216
3Цар
 2, 11 59
 2, 12 23
 18, 1 285
 18, 15 56
 22, 1 59
4Цар
 3, 14 56
 14, 23-29 209
 14, 25 265
 14, 25-27 286
 19, 14 49
 25, 30 59
Цариград 68, 248, 249, 251
Кесарија, палестинска 60
Циљ (σκόλος) 175, 256, 265
Цицерон 101, 102, 103, 106, 225, 295
читалац 14, 66, 76, 89, 90, 128, 131, 132,
 134, 139, 145, 155, 172, 176, 178, 179, 180, 181,
 185, 186, 191, 197, 198, 206, 208, 219, 247,
 271, 274, 275, 276, 278, 287, 296, 297, 300,
 305, 306
Шестоднев 147, 195
Шпербер, А. 34

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије,
Београд

271.2-242-277/-278

КУБАТ, Родољуб С., 1969-

Траговима Писма. 2, Стари Савез - рецепција и контексти /
Родољуб С. Кубат. - Београд : Универзитет, Православни
богословски факултет, Библијски институт, 2015
(Нови Сад : Артпринт). - 319 стр. ; 22 cm

Тираж 500. - Напомене и библиографске референце
уз текст. - Регистар.

ISBN 978-86-7405-163-4

а) Свето писмо. Стари завет - Тумачења

COBISS.SR-ID 218028556