

проф. др Родољуб С. Кубат
Православни богословски факултет
Катедра за Стари Завет
Београд

Алегореза – егзегетска метода античког света

Айсџиракӣ. Предмет предложеног рада је алегореза, егзегетска метода која своје извориште има у античко-јелинском свету. Поред историјског пресека – настанка и употребе алегорезе, циљ је да се покаже идејно-философска позадина таквог тумачења. Постоје два основна разлога за настанак алегоријског тумачења. Први је апологетског карактера – то је био начин којим се могао очувати углед и ауторитет ранијих песника, који су битно одредили јелинску духовну матрицу. То се, пре свега, односи на хомеровску традицију. Други разлог је језичко-идејни. Разумевање дубље реалности могло се сагледати кроз алегоријско разумевање предочивих реалност, што се истовремено односи на језик и видиву материјалну стварност. Иза дословног исказа крио се дубљи смисао, који се преко дословног смисла посредује. Претпоставка алегоријског тумачења је да се до истине не долази из непосредног и безпретпоставног читања ранијих текстова. Тумач је кретао са одређеним знањем и разумевањем истине, коју је требало наћи у ранијем тексту.

Кључне речи: алегорија, алегореза, тумачење, хомеријана, јелински мислиоци, смисао, етимологија, језик, реторика, стоици.

Питање античке егзегезе и њених методолошких проблема почиње са Хомером.¹ Дела старих песника, пре свих, Хомерови епови *Илијага* и *Одисеја* (8. в. пХ), као и Хесиодова *Теогонија* (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, коначно, описали њихове ликове“.² Хомерови епови су имали посебно важну функцију у тадашњем јелинском свету. Деца су на тексту *Одисеје* учила да читају, била је то литература на којој се учио јелински језик. Касније су учили и 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.³ Хомер у својим делима говори о рату између Јелина и Тројанаца у коме учествују и богови (*Илијага*). У другом епу (*Одисеја*) Хомер говори о повратку главног јунака са

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Н. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese* (ZNW 65), 1974, 121.

² *Hist.* II, 53.

³ Н. Dörrie, *Zur Methodik*, 121.

бојишта и перипетијама кроз које пролази. Хомер богове представља као хировита и разуздана бића, која се на људски начин уплићу у земаљске ствари и чији поступци налице људском понашању. Хесиод у свом песничком делу *Теогонија* излаже родословље богова и говори о настанку космоса (уређеног света) из безданог искона.

Међутим, већ од 6. века пХ такво представљање богова било је готово неспојиво са религијским, као и етичким представама многих читалаца и слушалаца. Развојем философске свести, стари епови, који су о боговима говорили антропоморфно, често су били предмет критике. Божанско се све више поистовећивало са рационалним. Страсти и емоције су људске особине, стога није побожно говорити о олимписким боговима на начин на који се говори о људима. Философска мисао је одбацивала антропоморфне представе, као и персонификације космичке стварности. Елејски мислилац Ксенофан (6. в. пХ) је сатирично говорио о томе феномену: „Него, да волови и коњи и лавови имају руке и да рукама својим сликати могу и делати као људи, ликове богова по својој би сликали слици, коњи коњима сличне, а волови волу подобне, и телу би давали облик по своме обличју“.⁴ Хомер и Хесиод су све више осуђивани, јер боговима приписују крађе, прелјубе, преваре итд. Ксенофан на другом месту експлицитно 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“.⁵ 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“.⁶ Хераклит је такође критиковао Хомера и Хесиода. Хераклит тако каже: „Свезналаштво не учи људе памети, јер би иначе научило памети Хесиода и Питагору“.⁷ Негативно се изражавао и о Хомеру: „Хомер заслужује да буде избачен са јавних надметања и уз то још ишибан; исто тако и Архилох“.⁸ Сличан однос према песницима имао је и Платон. Према Платону хомеровску историју богова треба одбацити као неморалну, поготово у погледу васпитања омладине.⁹

Ипак, 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. Они су такође били свесни извесних тешкоћа при разумевању хомеријане. Слободни песнички искази не уклапају се у мисаону линију карактеристичну за рационално-појмовно закључивање. То су светови различитих мисаоних путања. Напетости између песничко-митских исказа и рационалног про-

⁴ *Frag.* 15 (Diels), [6 K., 13 D].

⁵ *Frag.* 11 (Diels), [7 K., 10 D].

⁶ *Живої и мишљења исїакнуїих философа*, 8, 1, 21.

⁷ *Frag.* 40 [16] (Diels).

⁸ *Frag.* 42 [119] (Diels). О Хераклитовом критичком односу према великим песницима извештава и Диоген Лаертије (*Живої и мишљења исїакнуїих философа*, 9, 1, 1).

⁹ За Платона је алегорија мит без значења, он је назива *ἄτροκός τις σοφία* (*Phaidros*, 229E). Једина метода којом се може досегнути до истине јесте дијалектика. Ипак, Платон не одбацује алегорију у потпуности, поготово што се и његова *Прича о њећини* може тумачити једино алегоријски (*Rep.* 7, 514a 1 – 518d 1).

мишљања превазиђене су на тај начин што се песничка истина тражила у пренесеном значењу датог исказа. Песници су заправо говорили нешто друго, иза њихове завијене форме говора могло се доћи до космичких и етичких спознаја. Претпоставка алејориског тумачења је да одређени говор/текст поред дословног крије и дубљи смисао. Уметност тумачења састоји се у проницању у тај дубљи смисао. Хомеријана се морала тумачити алејориски да би се дошло до истине коју је песник хтео да саопшти. Хомер је заправо био филозоф – требало је само знати, како га читати.¹⁰

Проблем је делом представљао и сам језик. Наиме, већ се у класично доба многе хомеровске речи нису могле разумети. Тумачење речи подразумевало је и тумачење њиховог значења. Ту је долазила до изражаја етимолошка страна алејориске. Приликом алејориског тумачења морало се кретати од дословног смисла, који се кроз егзејетски поступак усмеравао у одређеном правцу. Етимологија је у том поступку имала важну улогу. Стоик Балбус је, према сведочењу Цицерина,¹¹ сматрао да су Јелини моралне особине и повољне природне силе претварали у божанства. Тако реч Сатурн треба схватити као време, јер Сатурн дословно значи „сит годинама“.¹² Још су орфици и питагорејци користили ову врсту повезивања речи. Антрополошко уверење наведених школа да је тело гроб душе није могло бити импресивније изражено него у језичком повезивању σώμα (тело) – σῆμα (гроб). Сличних етимолошких повезивања има код Платона. Он нпр. ἔρωσ објашњава као πτέρωσ на језику богова.¹³ Хера се доводила у везу са ваздухом (ἄερα),¹⁴ Афродита са лудошћу (ἄφροσύνη).¹⁵ На тај начин се делом могла контролисати претерана алејоризација, која је и у антици изазивала неповерење.

Иначе, сам израз ἀλληγορία потиче из реторике, и у антици га је први дефинисао граматичар Псевдо-Хераклит. По њему, алејориса је реторички тропос, који омогућава да се нешто каже, а оно се истовремено може односити на нешто друго (ἄλλα ἀγορεύει).¹⁶ У класично доба уместо речи алејориса у употреби је био израз ипонија (ὑπόνοια), који је имао синонимно значење. Ипонија је облик индиректног саопштавања, у којем се нешто говори да би се казало нешто друго. Касније је глагол ἀλληγορεῖν доведен до појма који дословно значи „исказивање (ἀγορεύειν) нечег другог (ἄλλοσ)“.¹⁷ У новијој херменеутичкој науци реч алејориса се замењује појмом алејореза. Разликовање је смислено. Алејориса је, сагласно њеном изворном значењу, литерарна фигура која је усмерена на оно што превазилази дословни смисао, док је алејореза поступак експлицитног тумачења, извођење смисла из дословног исказа који се њиме посредује.¹⁷

¹⁰ H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I*, München 1990, 39.

¹¹ *De natura deorum II*, 15.

¹² J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 44.

¹³ *Phaedrus* 252b. Сличан поступак изводи и у спису *Gorg.* 493, са речима σώμα – σῆμα, τίθος, τίθανός, итд.

¹⁴ Уп. Pseudo-Herakleitos, *Quaestiones Homericae*, 40; Cornutus, *De natura deorum*, 17.

¹⁵ Уп. Euripides, *Troad.* 989f; Pseudo-Herakleitos, *Quaestiones Homericae*, 54.

¹⁶ *Quaestiones Homericae*, 2.

¹⁷ Уп. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 42. Х.-Ј. Клаук прави разлику између алејориске, алејорезе и алејоризације: алејориса је литерарна врста, алејореза је егзејетски поступак, а алејоризација је секундарно проширено тумачење једног сликовитог текста (H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA.N.F. 13), Münster²1986, 52.92).

Код истраживача јелинске културе влада увелико мишљење да су апологетски разлози имали пресудну улогу у настанку ове егзегетске методе. Један од првих мислилаца античке Јеладе, који је алегоријски тумачио хомерове епове, био је Теаген из Региума (6. в. пХ). О њему у једној схолији говори неоплатониста Порфирије (3. в.): „Уопште је расправљао о ономе шта је штетно а и недолечно у односу на богове: управо каже, да нису доличне приче о боговима. Да би оповргли такве оптужбе, неки се ослобађају дословног исказа, држећи да је све о природним елементима речено алегоријски, као да се ради 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, природјена супротност и да је понекад заиста могуће делимично разарање, али космос вечно траје. Он (писац) одређује борбе, давши ватри имена Аполон, Хелиос и Хефест, води имена Посејдон и Скамандер, а осим тога месецу име Артемида, ваздуху име Хера, и тако даље“.¹⁸ 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.¹⁹

Анаксагорин ученик Метродор из Лампсака се, према извештају Диогена Лаертија, бавио Хомеровим учењем о природи.²⁰ Татијан 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 ипостазе природе и распоред елемената (φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακομιῆσεις)“.²¹ Метродор и ликове грчких и тројански јунака тумачи на сличан начин. Тако је нпр. Агамемнон ваздух, Ахил сунце, Јелена земља, Парис ваздух, Хектор месец.²² Такво тумачење Хомерових стихова може се назвати физикална или космолошка алегорија (φυσικὴ ἀλληγορία), односно физикално-космолошки аспекти алегорезе. Чак, је и Аристотел алегоријски тумачио сцену из *Илијаде* (8, 18–27). Наиме, у тој сцени Зевс говори како је јачи од свих богова заједно, говорећи о томе да би све богове и богиње са земљом и морем превукао златним ужетом. Он је овом видео алегоријски исказ за своје учење о првом покретачу, који се као непокретан налази изван универзума.²³

Поред „космолошке“ код грчких мислилаца јавља се и „етичка“ алегореза, то јест алегореза у сврси 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“.²⁴ Алегориј-

¹⁸ Теаген у продужетку иза именована богова и њихове карактеризације 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“.*Frag.* 8 [72], 2 (Diels).

¹⁹ RAC I, 284.

²⁰ *Живои и мишљења истакнутих философа*, 2, 3, 11.

²¹ *Frag.* 61 [48], 3 (Diels).

²² *Frag.* 61 [48], 4 (Diels).

²³ *De animalium motione IV*, 699b 32–700a 6.

²⁴ Диоген Лаертије, *Живои и мишљења истакнутих философа*, 2, 3, 11.

ском тумачењу ранијих митова били су склони и киници – Антистен је Херакла и Одисеја сматрао моралним узорима. Тумачећи алегоријски Одисејеве пустоловине као искушења, у којима он – у духу киничког морала – показује свој интелектуални и морални интегритет. Одисеј показује разборитост у авантури са нимфом Калипсо (*Og.* 5, 11–227). Он – за разлику од својих сапутника – не упада у замку чаробнице Кирке (*Og.* 10, 135–574).

Још је у старој стои алегоријско тумачење било врло распрострањено. Код стоика алегореза је била врло развијена у својој физикалној и етичкој димензији. Зенон под титанима подразумева *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*,²⁵ док је Посејдон *παρὰ τὸ τῆν πόσιν ἀναπέμλειν τῷ δάει ἦϋον τῷ ἡλίῳ*.²⁶ Нарочито му је доста материјала за физикалну алегорију пружала Хесиодова *Теоіонија*.²⁷ Хрисип у књизи *Περὶ θεῶν* каже да је Зевс *αἰθήρ* или *λόγος*, Реа је *γῆ*, Хронос је *ρέυματος ῥόος* или време, Хера представља ваздух. Псевдо-Хераклит је, такође, митске исказе тумачио претежно космолошки. Божанске ликове разумева у контексту физикалних теорија и учења о елементима.²⁸ Још више него физикалном он се бавио психолошко-моралном алегорезом. Дobar пример за такву егзегезу представљају две епизоде из Илијаде (5, 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.²⁹ Псевдо-Хераклит, најистакнутији представник стоичке школе у Пергаму, био је више граматичар него философ. Хомера је, као и други, тумачио алегоријски „*πάντως ἡσέβησεν [Хомер], εἰ μὴδὲν ἡλληγόρησεν*“.

Римски песник Хорације слави Хомера као утемељивача касније стоичке етике.³⁰ *Илијага* је требало да укаже на лоше последица афектних стања. Еп почиње Ахиловом срџбом. Тројанци пак нису били бољи, то што они предузимају је такође одређено злим афектима. *Илијага* треба разумети као збирку негативних, опомињућих примера. У односу на њу *Oguseja* представља контраст. Одисеј је отеловљавао идеал znalца и знања. Хорације алегоријски тумачи мотиве из *Oguseje*: 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.³¹ Чак је и велики географ Страбон (63. пХ – 20. године) био склон специфичаној примени алегорезе. По његовом мишљењу, Хомер је у својим песмама – у којима се описују многе пустоловине широм тадашњег света – заправо подучавао античкој географији.³²

Алегоријско тумачење ранијих песника доживљава своје златно доба у време јелинизма. Нарочито су стоици – доминантна философија тога доба – радо прибегавали алегорези. Један од важних идејних разлога таквог концепта који се код сто-

²⁵ *Frag.* 100.

²⁶ *Frag.* 121.

²⁷ *Frag.* 167.

²⁸ *Quaestiones homericae*, 40.

²⁹ *Quaestiones homericae*, 30–31.

³⁰ *Epist.* 1, 2, 16.

³¹ *Epist.* 1, 2, 23cc.

³² *Geogr.* 1.1.2, C 2.

ика одразио на овакво разумевање ствари, било је разликовање израженог (λόγος профорикός) и скривеног логоса (λόγος ἐνδιάθετος). Изражени логос (говор) није сам себи довољан, он наговештава нешто друго чији је он знак. Тумачење и разумевање за предмет имају скривени логос, а не саме речи. Кроз реч треба доћи до унутрашњег смисла. Други важан идејни разлог таквог става стоика базира се на уверењу да се рационално тумачење света слаже са митом, истовремено као потврда убеђења да је свеобухватни Логос свуда и свагда исти – и у језику, миту и поезији.³³ Хомер као и песници раног времена, још су били у посебној близини Логоса – основног принципа свих ствари, а о коме се знање поступно изгубило код људи каснијег доба, тако да се тражио доказ код логосом испуњених старих весника богова – „παλαίοι οἱ θεολόγοι“. Веровало се да су стари песници били богонадахнути. Уз то, методе тумачења позноантичких философа биле су израз једног разумевања света, према коме није било без-везног 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. 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.

Хомеровска алегореза била је омиљена код неопитагорејаца, а нарочито код неоплатониста. Неоплатонисти су као и стоици, алегоријском методом, код Хомера налазили потврду свога учења. Истакнути неоплатониста, Порфирије у спису *Нимфина пећина* (Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεΐα τῶν Νυμφῶν ἄντρον) тумачи један одломак из *Одисеје* (13, 103сс). Порфирије говори о надсвођеној, нимфама посвећеној пећини, у којој се налази спавајући Одисеј. Ова пећина је за нас пролазни, овоземаљски свет; прекривач пећине је небески свет изнад ње. Истовремено се овој метафизици прикључује непотпуна фигура Платона у метафори, и Порфирије на Хомеровом сценарију нимфске пећине гради свеобухватни поглед на овај свет, на његову ограниченост и захтев свакој души, када би она само могла да напусти ту шупљину. Читалац не треба да износи приговор да је такво тумачење хипертрофирано Хомерово место, него треба да допусти да зналац, школовани философ заправо може Хомеровим речима дати дубље тумачење.³⁴ Прокло, „последњи неоплатоничар“ се у духу традиције, такође, служио алегоријом.³⁵

Различите философске школе радо су присвајале хомеровске текстове и у њима налазиле потврду сопствених уверења. Хомера су гледали као учитеља мудрости, којој су и сами тежили. Заједничко уверење било је да је Хомер нешто друго хтео да каже, од онога што показује текст у свом дословном значењу.³⁶ Хомер је био претеча њиховог учења. После класичног периода све мање је било философа и мислилаца који су градили сопствене философске системе. Тадашњи философи су се све више почели ослањати на тумачење текстова који су били нормативни за одређену школу (посебно после Сулиног разарања Академије и Ликеја у Атини –

³³ Уп. Н.-Ј. Klauck, *Allegorie und Allegorese*, 39.

³⁴ *De antro nympharum*, DISSERTATIO HOMERICA, 85–121.

³⁵ Уп. *In RemP* I, 85, 16 – 86, 3.

³⁶ Н. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I*, München 1990, 43.

86. пХ). 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. Чување традиције био је један од приоритетних циљева стоичких мислилаца. Требало је очувати интегритет старих предања, која су тада била на удару, посебно њихов морални ауторитет. Псевдо-Хераклит је то дефинисао као „лек против безбожности – ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας“.

У античком свету овакав концепт је био могућ из разлога што је у 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. То је било темељно херменеутичко начело античке егзегезе. Познат је пример Платонове академије и његовог неписаног учења. Неоплатонисти су касније у његовим делима тражили потврду знања која су се усмено преносила још од учитеља. Неоплатонисти су били уверени да је „истина“ у текстовима њиховог учитеља, и она се 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“.³⁷ Други битан разлог је уверење да се знање преноси само посвећенима и способним да проникну у дубљу истину сакривену у тексту. Песник је своје учење намерно увио (укодирао) да би непросвећене подаље држао од изворног знања.

Велики песник је имао намеру да људима пријемчивим за Логоса изнесе ово пра-знање, али и да га ускрати непосвећеним у знање. У то доба се увелико веровало да су песници намерно шифровали своје текстове. Знање се скривало од оних простих (ἀμαθεῖς), којима због личних неспособности није било приступачно. Хомеров начин излагања близак је делфијским пророштвима.³⁸ Дефијска пророчица Питија, коју надахњује бог Аполон, саопштава своје надљудско знање у загонетци (αἴνυμα).³⁹ Песник није начинио исказ који се може узети за реч, он је – као делфски бог у Ораклу – представљен знаком. Досезање знања којег је умни Хомер увио у текст претпостављало је одговарајућу методу, која води сакривеном смислу текста. Хомер је био тако mudar да није знање ставио у први план, мудрост је сакривена у дословним исказима. До знања се долази продирањем до дубљег смисла, који је „иза“ текста. Овај смисао, који је скривен литерарним смислом, означавао се 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' ὑπονοίας.⁴⁰ Истине утиснуте у поетско-символични језик не могу се до краја исцрпити, тумач може да одреди само приближну вредност – могуће је захватити само основну интенцију.

Неоспорно је да је постојао врло важан антрополошко-културолошки момент који је захтевао такву врсту егзегетске методе. Стари јелински мислиоци су на

³⁷ *En.* 5, 1, 8, 10.

³⁸ Уп. *Ann.* 4.

³⁹ Хераклит о томе говори „Господ чије је пророчиште у Делфима нити открива, нити сакрива, већ знаке даје“ (*Frag.* 14). Види коментар код М. Марковић, *Философија Хераклија Мрачног*, Београд 1983, 53.

⁴⁰ Н. Dörrie, *Zur Methodik*, 127.

тај начин покушавали да очувају стара 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, које се временом утало у мисаони свет античког човека – конкретно развој филозофске мисли. Управо из тих разлога каснијим генерацијама текстови су морали да се протумаче у пренесеном смислу, поготово што су желела да остану у току сопственог предања.⁴¹

Поред наведених и општеприхваћених разлога за такву егзегезу, постојали су још неки мотиви. Они, заправо, чине идејну платформу и мисаони оквир такве егзегезе. Пре свега, алегоријском тумачењу ишла је у прилог јелинска онтологије. Према јелинском начину размишљања, где је посебно место имала Парменидова логика, стварност и схватљивост су само у једном непромењивом бићу. Истина се везује за непролазно и стабилно. Све што се дешава у простору и времену нема реалну онтолошку тежину. Историја је епифеномен бића, покрет и дешавања су контингентални, сазнању непоуздани и непредвидиви. Елементи материјалног света, у парменидовско-платонистичкој традицији, су симболи више реалности. Вечне идеје у различитим облицима манифестују се у тварном свету.⁴² На њих указују савршеније и мање савршене конкретне стварности. Као што је изражени логос (λόγος προφορικός) знак дубљег, унутрашњег логоса (λόγος ἐνδιάθετος), тако и видива реалност представља израз невидиве и вечне стварности. У песничко-символичним описима видиве стварности морају се тражити дубљи садржаји.

Други важан херменеутички аксиом, на којем се темељи алегорија, јесте само разумевање језика као таквог. Наиме, један исказ може изразити само одређене аспекте стварности, али никако сву стварност. Људским језиком се не може изразити све што јесте. То значи да је сваки исказ релативан у могућности изражавања стварности коју жели да предочи. Мисао се изражава у сопственој форми изражајне могућности језика. Без обзира што 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. Алегорија је својствена језичкој функцији као таквој, она је израз метафоричке природе језика која се огледа у томе да се кроз исказано стално може „дохватити“ и нешто друго.⁴³

Већ је указано на два аспекта античке алегорезе: космолошки и египћки. Ранији истраживачи су, такође, покушавали да се укаже на различите аспекте и димензије алегоријског тумачења.⁴⁴ У новије време све чешће се прави још једна врста поделе. Говори се о два битна аспекта алегоријског тумачења: супститутивном

⁴¹ W. Jeger, *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, Beograd 2007, 35–36.

⁴² Уп. J. Tate, *On the History of Allegorism* (CQ 28) 1934, 110–111.

⁴³ Уп. J. Grondin, *Einführung*, 42.

⁴⁴ Видети нпр. J. Tate, *On the History of Allegorism*, 109–112.

и дихеретском.⁴⁵ Супститутивна алегореза се приписује предсократовцима и стоицима. Креће се од претпоставке да је песник нешто рекао (А), али је мислио на друго (Б). Затак тумачења је да се А замени са Б. Постоји само једна равна смисла. Персонификована божанства своде се на апстрактне принципе, физикалне или етичке. Дихеретска алегореза карактеристичнија је за платоновску традицију. То што је изражено – углавном антропоморфно – указује на једну дубљу реалност. Појављује се разлика између стварног и представљеног. Оно 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 аналогiji. Постоје две равни смисла: дословни и дубљи (духовни).⁴⁶ Супститутивна алегореза у потпуности занемарује дословни смисао текста, док је он у дихеретској очуван. На овакав начин сагледана, античка алегореза нужно изискује питање дословног значења текста.

Иако је подела на супститутивну и дихеретску алегорезу смислена, ипак је она добрим делом пренаглашена. Чини се, да је смисленије говорити о два аспекта алегоријског тумачења. Веза између знака и означеног постоји, без обзира на покушај указивања на једну или више равни смисла. Тиме се отвора питање опсега и начина тумачења, једна обухватнија теорија. Ипак, поред чињенице да је алегореза била општеприхваћена егзегетска метода различитих јелинских школа, није познато да су антички мислиоци развили херменеутичку теорију алегорезе.⁴⁷ Обриси такве теорије се могу наћи тек код Филона Александријског. Алегореза је била израз духа јелинске културе. Путеви те културе укрстили су се са једном великом књигом, која ће касније у јелинском свету заузети место хомеријане.⁴⁸ Та књига била је Библија. Већ се у предхришћанском периоду појавио јелински превод Библије, познатији под називом Септуагинта. Убрзо су је јелинизовани Јевреји почели тумачити у духу културе којој су припадали. Први велики тумач Библије, који је свете текстове тумачио алегоријски, био је већ поменути Филон Александријски.

⁴⁵ W. Bernard, *Zwei verschiedene Methoden der Allegorese in der Antika*, in: *Die Allegorese des antiken Mythos*, H.-J. Horn/H. Walter (Hg), Wiesbaden 1997, 64–83.

⁴⁶ W. Bernard, *Zwei verschiedene Methoden*, 80–81.

⁴⁷ J. Grondin, *Einführung*, 46.

⁴⁸ Уп. W. Jeger, *Rano hrišćanstvo*, 57–58.