

проф. др Родољуб Кубат  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Катедра за Свето Писмо Старог Завета

## Алегореза као демитологизација

*Айсџиракџи:* Циљ рада\* је да укаже на један антички херменеутички феномен, према којем је алегоријско тумачење ранијих текстова подразумевало извесну демитологизацију митских предања. Демитологизација се састојала у рационално-филозофској реинтерпретацији митова. Тај егзегетски поступак био је посебно наглашен у каснијим школама – стои и неоплатонизму. Алегореза, као егзегетска метода, била је присутна и код хришћанских тумача Библије. Он су, исто, били склони да сликовне приповести, поготово старосавезне, представе на рационално прихватљивији начин. За разлику од античких филозофских школа, хришћански теолози су имали другачији однос према историји, и то се одразило на алегоријско тумачење. Хришћанска алегореза била је умерена ‘демитологизација’ старосавезних литерарних наратива.

*Кључне речи:* алегореза, тумачење, демитологизација, начин мишљења, мит, слика света, рационално, текстови, антропоморфизми, претумачивање.

Алегореза се, као егзегетска метода, појавила у античкој Јелади. Почети алегоријског тумачења, према научним увидима, сежу до 6. века пХ. Алегореза се појавила у јелинској филозофској средини, а користила се приликом тумачења хомеровских и других старих текстова, посебно су се њоме служиле касније филозофске школе. Алегоријска метода представља егзегетски поступак реинтерпретације старих предања која се више нису могла разумевати у дословном читању текстова. Стара предања су представљала културни модел јелинског света, који се није могао одбацити. Многи антички мислиоци су гајили посебан респект према ранијим писцима и традицији, нарочито стоици.<sup>1</sup> Временом се појавила потреба да се стари митови претумаче. Било је више идејних разлога за такав став, који су у неким аспектима варирали код различитих филозофских школа. Код стоика се могу навести, поред поменутог опште-културног, још најмање два разлога: 1) Идејно уверење да се рационално тумачење света слаже са митом. Свеобухватни Логос је свуда и свагда исти; он се подједнако пројављује у језику, миту и поезији.<sup>2</sup> Стари

---

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

<sup>1</sup> Уп. L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago/London 2004, 29-106.

<sup>2</sup> Уп. Н.-Ј. Клаук, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTAbh 13), Münster, 1978, 39.

рапсоди били су у посебној близини Логоса, основног принципа свих ствари. То се знање услед различитих чинилаца поступно изгубило. Задатак тадашњих мислилаца био је и то да траже доказ код логосом испуњених старих весника богова – “παλαιοὶ οἱ θεολόγοι”. Стари песници су били богонадахнути,<sup>3</sup> што и сам Хесиод говори на почетку *Теогије*. 2) Стоици су разликовали изражени (λόγος профорикός) и скривени логос (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. Изражени логос (λόγος профорикός) је знак дубљег, унутрашњег логоса (λόγος ἐνδιάθετος).

Појављивањем философске мисли, митско представљање света било је све мање кредибилно. У јелинској философији развила се идеја онтолошког монизма. За разлику од митских образаца у којима се изражава идеја промењивог и кружног као темеља постојања, Парменидова логика је стварност и схватљивост сагледавала само у једном непромењивом бићу. Биће *јесће*, то је свеукупност која је *јегно*, док су множина и кретање привид. До сазнања о једном и непромењивом бићу, ум мора да “иде преко” чулних појава. У чулима видивом свету дешавају се промене и кретање, а то је варљиви свет множине. Философски ум је тражио стабилне и поуздане темеље бића и сазнања, јер „исто биће може да се мисли и да буде“. Томе треба додати основна Платонова онтолошка и епистемолошка схватања. Према Платону, видиви свет је сенка или слика (εἰκασία) више стварности (νοητά); он као такав не може бити објект истинског умног сазнања (νόησις). Истинско знање се постиже успињањем ка вишим и општим стварностима – идејама или формама (ιδέαι, εἶδη), које представљају праначела (ἀρχαί). Разумевање света на основу чулних опажања доводи до мњења (δόξα) и нагађања (εἰκασία).

Платонова епистемологија је неодвојива од његове онтологије.<sup>4</sup> Све што се дешава у простору и времену нема реалну онтолошку тежину. Историја је епифеномен бића, покрет и дешавања су контингентални. Елементи материјалног света, у парменидовско-платонистичкој традицији, могу да буду само симболи више реалности, али су по себи безначајни. Већ сама платоновска онтологија је реалан оквир алегорези. Према платонистичком начину мишљења, стварност и схватљивост су само у једном непромењивом бићу. Истина је изван материјалног и промењивог. 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 су симболи више реалности, али су по себи безначајни. Вечне идеје у различитим облицима манифестују се у тварном свету.<sup>5</sup> На њих указују савршеније и мање савршене конкретне стварности. У песничко-символичним описима видиве стварности, морају се тражити дубљи садржаји.

<sup>3</sup> Анаксагора је, према сведочењу Диогена Лаертија, говорио да Хомер у својим песмама расправља о врлини и правичности (*Vitae Philosophorum* II, 11). Хомер је важио као инспирисани ауторитет, стога су његови текстови морали бити наново тумачени (уп. Н. Chadwick, *Antike Schriftauslegung. Pagan and christliche Allegorese*, Berlin-New York 1998, 2).

<sup>4</sup> F. Koplston, *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beograd 1991, 179-180.

<sup>5</sup> Уп. J. Tate, *On the History of Allegorism* (CQ 28) 1934, 110-111.

Философска мисао, заснована на рационалним поставкама, није могла прихватити фантазмагоричне представе мита. Стари митови, који су о боговима говорили антропоморфно, били су предмет критике. Није било богодостojно (θεοπρετές) говорити о олимским боговима на начин на који се говори о људима. Такве идеје о боговима биле су неприхвативе рационалној идеји божанства. Идеја Бога добила је нове етичке димензије.<sup>6</sup> Бог је добро и извор доброте, он је супротност хировитости и неморалу. Философска мисао је одбацивала антропоморфне представе, као и персонификације космичке стварности. На Бога се не могу применити категорије из људског искуства. Платон о томе јасно говори: „описивати Оца и саздатеља свега и, описујући, причати о њему – велика је ствар. Никакво казивање, за разлику од других учења, није могуће“.<sup>7</sup> Древни текстови су морали да буду реинтерпретирани, морали су се ослободити митског руха. Претумачење је значило рационализовану демитолојизацију. Разумевање се постиже проницањем у дубљи смисао, који је “иза” дословног текста. Алејоријским тумачењем се требало управо то постићи. Философско-логичком тумачењу света, требало је путем рационализоване демитолојизације дати прави смисао старим текстовима, који су представљали историјско-духовну основу јелинског света.

### 1. Библија и алејоријска демитолојизација у ирегхришићанском иериогу

Јелинистичка философија највећим делом била у традицији Платона. Библијски текстови су се први пут појавили у јелинској култури управо у то доба. Историјски разлози састојали су се у томе да су Јевреји, расути по јелинском свету – посебно Александрији, заборавили матерњи језик. Њихов говорни језик постао је грчки. Прихватањем језика прихватили су у много чему другачији мисаони концепт. Јелинска παιδεία их је саобразила култури у којој су се образовали, а то их је истовремено удаљавало од изворних стросавезних предања која су настајала у другачијем мисаоном и културном коду. Већ се на неким местима у септуагинтином преводу виде елементи претумачивања.<sup>8</sup> После превођења јеврејских текстова на грчки, почела су и њихова тумачења. Познато је да је извесни Езекил Трагик, јудејско-јелинистички писац који је живео највероватније средином 2. века пХ, неке библијске текстове прерадио у форми драме. Написао је у јампском триметру трагедију Ἐξαγωγή на тему Излазак из Египта.<sup>9</sup> Езекил је извршио жанровску модификацију приповести. Логично је претпоставити да је он на тај начин библијску приповест приближио разумевању његових савременика. Поред Езекила познат је и Аристовул. Евсевије Кесаријски наводи речи Аристовула, јеврејског тумача, који се користио алегорезом:

<sup>6</sup> 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“ (*Држава* II 380b).

<sup>7</sup> Тимај, 28с.

<sup>8</sup> К.Н.Жобес/М.Силва, *Invitation to the Septuagint*, Baker Academic 2000, 288-310.

<sup>9</sup> Уп. Евсевије Кесаријски, *Praeparatio Evangelica* XIX, 28, PG 21, 741A.

„Молио бих вас да ово тумачење схватите природно, да се чврсто држите исправне концепције Бога, и да не прихватате идеју о невероватном антропоморфном постанку“.<sup>10</sup>

Аристовул мисли на извештај о стварању. Недвосмислено одбацује дословни сми-сао текста да би избегао баналне антропоморфизме. Дословни текст се није укла-пао у његову мисаону концепцију Бога. Извесно је да је Аристовул био јелински образован човек, чији је начин мишљења био увелико заснован на идејама тада-шњих философских школа.

За разлику од Езекила и Аристовула доста је познатији Филон Александриј-ски (око 20. пХ – 50), угледни јудео-библијски мислилац – савременик Христа и апостола. Питање је да ли се Филон уопште служио јеврејским језиком.<sup>11</sup> Коло-рит палестинског јудаизма тешко да му је био довољно познат. Библијске тексто-ве читао је у грчкој, септуагинтиној верзији. Одлично је познавао јелинску култу-ру и философију, але не “споља“, као човек другачије културе него “изнутра“ као израз те исте културе. Филонова форма мишљења је била јелинска, што се јасно види у његовим текстовима. У његовом предразумевању Писма постојале су јелин-ске форме мишљења. Била му је блиска платоновска епистемологија, што је исто-времено подразумевало и извесне онтолошке предконцепције. Свет божанског и духовног је ‘горњи свет’ насупрот видиве стварности. Поред Платона, Филону су биле блиске и стоичке традиције мишљења.

Постојале су, свакако, значајне разлике између Филона и јелинских мисли-лаца. Он је другачије схватао историју, која за њега није тек епифеномен бића. Бог се откривао кроз историју. У смислу садржине вере Филон је био старосавезни Израилац. Он је веровао у једног личног Бога, Творца неба и земље, о коме све-доче библијски списи. Филонов начин мишљења био је изразито јелински, док су саме садржине вере биле у основи библијске, али често модификоване философ-ским умом. Он није био синкретистички настројен мислилац у смислу да је ве-штачки комбиновао идеје из Библије и јелинске философије. Код Филона је при-метна специфична симбиоза библијског и јелинског, с тим што је основни темељ 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, ин-херентном принципу који се пројављивао заједно са основним садржајем Филоно-вог мишљења.

Иако је имао другачији однос према историји, ипак су му многи старосаве-зни текстови у дословном значењу били тешко прихвативи. То се, пре свега, одно-си на сликовне и приповедне исказе који су у свом дословном значењу неприхва-тиви философском уму. Био је то основни разлог да прибегне алегорези. Алегореза је омогућавала да се текст разуме у пренесеном значењу – једно је речено, али се на друго мисли. Егзегети који су се служили алегорезом кретали су из сопствених мисаоних предконцепција. Текст није читан неутрално тако да би се само ‘пуким’ читањем изводило његово значење. Филон је тумачећи библијске текстове, који се односе на стварање света и човека (Пост 1-2), изводио из њих значења која су

<sup>10</sup> *Praeparatio Evangelica* VIII, 10, 3.

<sup>11</sup> Уп. S. Sandmel, *Philo's Knowledge of Hebrew. The Present State of the Problem*, *Studia Philonica* 5, 1978, 107-112.

била блиска његовом предразумевању. Иако постоје варијације у списима, Филон се приликом тумачења поменутих текстова руководио извесним теолошко-херменеутичким принципима. Он се сматра првим мислиоцем који је дефинисао теорију алегорезе. Филон за алегорезу пише:

„Тумачење Светог Писма се одвија тако што се разматра значење које је скривено у алејоријама. Наиме, према начору тих људи, све књиге законâ наликују живом бићу, које за тело има дословни смисао; али, као душа, он има у речима скривено, невидиво значење. У томе нарочито умом обдарена душа почиње да мотри оно што јој је сродно. Она кроз речи, као кроз какво огледало, сагледава прекомерну лепоту мисли која се кроз њих показује. Она разабера алејоријске симболе и одстрањује их, а огољена значења речи износи на светлост дана за оне који су у стању да помоћу малих наговештаја кроз видиво сагледају оно невидиво“.<sup>12</sup>

Разумљиво је зашто је Филон имао потребу да теоријски образложи и оправда алејоријско тумачење Писма. Осећао је извесну напетост између библијских описа и сопственог предразумевања. Он није одбацивао литерарно-историјски смисао тамо где му је био разумљив и прихватив.

Примери алејорезе најбоље се виде у његовим егзегетским делима, у којима говори о настанку света и човека. Два извештаја о стварању он тумачи тако 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 идеју човека:

Затим он говори да *створи Госиод Бој човека, узевши прах земаљски, и гуњу му у лице дах живојини* (Пост 2 7). Мојсеј и овде сасвим очигледно указује на то да постоји огромна разлика између сада створеног човека и онога који је настао раније по икони Божијој. Јер последњи, будући саздан као чулан, већ има удела у квалитативности, састављен је од душе и тела, јесте мушко или женско, смртан је по природи. Други је, пак, некакав вид по икони Божијој, или род, или печат, умом спознатљив, бестелесан, још увек нити мушког нити женског пола, по природи непропадив.<sup>13</sup>

Приповест о рају је добар пример Филонове егзегезе старосавезних сликовних исказа. Дрво познања симболизује разум (памет),<sup>14</sup> док четири реке представљају четири велике врлине.<sup>15</sup> Адам симболизује разум – Ева чулност, преко које се долази у контакт са светом.<sup>16</sup> На другом месту, Адам представља човеков дух, Ева чулност:

Наслада се не осмељује да се приближи мушкарцу са 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 обманује владајући ум.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> *De vita contemplativa*, 78.

<sup>13</sup> *De opificio mundi* 134f.

<sup>14</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum* I 11.

<sup>15</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum* I 12f.

<sup>16</sup> *Quaestiones et Solutiones in Genesin et Exodum* I 37.

<sup>17</sup> *De opificio mundi* 165f.

То да Ева симболизује чулност, значи да њезиним стварањем настаје актуелна чулност (γένεσιν τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθησεως).<sup>18</sup> Голотиња првих људи значи неделатност духа и чулности, због чега се нису ни стидели једно другог. У продужетку Филон говори да змија представља страст. Одсуство представе (κατάληψιν) о добру и злу искључује срам.<sup>19</sup>

Приповест о рају Филон алегоризује и на тај начин је доводи до разумевања јелински образованом човеку тога доба. Промењени су симболи и мисаони оквир. Док је за писца змија могла да буде религијски символ Хананаца, за Филона је страст. Еден је исходиште воде, то јест живота (оаза), што је разумљиво ако се узме у обзир пустињски амбијент из којег писац тако представља изворно стање човека пре грехопада. Код Филон се ту говори о врлини – исходишту духовног живота. Претумачење није разарање првобитног смисла, оно је у овом случају обогаћење изворне идеје. Проширено значење тексту даје читалац-тумач. Јелинизованим Јеврејима тешко је било замислити да свемогући Јахве, онострани Бог, на тако баналан начин учествује у приповести о рају. Поготово, што је тај опис могао да подсећа на описе из многобожачких митова.

Филон је био свестан чињенице недостатности литерарног исказа. У алегориским коментарима када тумачи Пост 2 21-25 – стварање Еве, он сматра да је литерарни опис митски уобличен (τὸ ρητὸν ἐπὶ τοῦτου μὴ ὁδὸς ἐστὶ).<sup>20</sup> Филон у продужетку наставља:

„Дословно значење ових речи је невероватно; јер како ико може и помислити да је жена начињена од ребра мушкарца, или, укратко, да је било које људско биће било начињено од другог људског бића? Пошто је већ начинио мушкарца од праха земаљског, шта је заправо спречило Бога да и жену не начини да исти начин?“.

За разумевање текста потребан је дубљи увид, прећи “иза” дословно-историјског исказа јер је он митски. Митски у смислу спољашњег описа. Истраживачи углавном говоре о томе да се Филон из апологетских разлога служио алегорезом. У основи та констатација је тачна. Он је био јахвеиста, веровао је у своје Свете спесе и сам тим је бранио истине које је налазио у њима. Међутим, Филон није споља мирио сопствени платонизам са вером у Јахвеа. То је био један дубоко унутрашњи процес, у којем се једна ментална структура сусреће са текстом и тако настаје значење. Апологетика је ту само последица таквог разумевања текста. Друго, смисао који егзегета увиђа у тексту посредује се даље. Филон је био теолог, угледни суботњи проповедник у синагоги. Извесно је да се кретао у вишим друштвеним круговима. Истине вере које је он доживљавао у Писму преносио је у усменој форми или писмено другима. То је подразумевало конвенционалан комуниколошки код – разумљив језик и симболе.

<sup>18</sup> *Legum allegoriarum* II, 19-24.

<sup>19</sup> *Legum allegoriarum* II, 53-70.

<sup>20</sup> *Legum allegoriarum* II, 19.

## 2. Библија и алејоријска демитолојизација код ранохришћанских егзегета

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. Излаз је била алегореза.<sup>21</sup> Таква метода посебно је била присутна у александријској егзегетској школи, мада је у различитим опсезима била присутна код највећег броја хришћанских егзегета и теолога. Алејоријско тумачење је, слично као код Филона, тражило адекватан однос између историје спасења и трансцедентних истина. То је покушај да се препозна вертикална линија, да се историјски догађаји и земаљска стварност сагледају као одсјај небеског (уп. Јев 8 5). Алејоријска егзегеза је примењивана тамо где се дословно тумачење библијских текстова чинило бесмисленим у смислу да излази из оквира Истина вере. Хришћанска егзегеза је из грчке философске терминологије, која се такође бавила проблемом антропоморфизама, преузела појам и принцип „богодостојног“ (θεοπρετής).<sup>22</sup> О Богу се не може говорити и размишљати кроз баналне сликовне представе, стога су биле нужне језичке модификације. С друге стране, хришћански теолози су кретали од претпоставке 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.

Већ је у новосавезним текстовима присутна алегореза. Поред принципа *θεοπρετής* хришћански егзегети су се руководили још неким важним моментима. Писмо је од Бога и оно је извор Истина вере. Читаво Писмо има поучан карактер: „Све је Писмо богонадахнуто (θεόπνευστος) и корисно за поуку“ (2Тим 3 16: уп. 1Кор 10 11). Божанска реалност и реалност будућег века није сасвим видива ни у слову Писму, јер стварност се у земаљским оквирима „посматра као у огледалу и загонетки“ (1Кор 13 12: уп. 2Кор 12 2-4). Иза слова Писма треба увидети духовну димензију – Духа (2Кор 3 6). Старосавезне текстове су новосавезни писци разумевали и актуализовали унутар новог хоризонта вере. Апостол Павле говори да обе Аврамове жене, Агару и Сару, треба разумети алејоријски (*ἄτινά ἐστιν ἀλληγοροῦμενα*), јер су оне праслике Старог и Новог Савеза (Гал 4 22-24). Алегореза је поготово при читању старосавезних списа служила за посадашњење историје спасења. Био је то поступак којим су се посадашњавали и продуховљавали догађаји спасења из прошлости, актуализовао се смисао библијског текста.<sup>23</sup> Рано хришћански егзегети имали су изразито синхрони приступ Писму, у којем су тражили Истине вере.

С друге стране, метафорички говор је у основи теолошко-религијског дискурса. То показује Климент Александријски који је алејорије схватао као специфичну форму израза самог религијског говора: „Нити су пророци нити сам Иску-

<sup>21</sup> Уп. Ch. Schäublin, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, in: J. van Oort / U. Wickert (Hgg), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992, 163.

<sup>22</sup> L. Lies, *Die 'Gotteswürdige' Schriftauslegung nach Origenes*, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (ed.), *Origeniana sexta. Origene et la Bible (BETHL 118)*, Leuven 1995, 365-372.

<sup>23</sup> Уп. B. Studer, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung)*, REAug 42 (1996) 71-95.

пителъ божанске тајне проповедали тако да су оне за свакога лако разумљиве; они су пре говорили у поређењима (параболама)<sup>24</sup>. Климент наглашава то да се истине не могу саопштавати у огољеној форми. Разумевање текста нужно предпоставља свест о томе да се истина крије иза дословног исказа. Климент то назива језиком наслуђивања и наставља: „Једном речју, сви који су писали о божанским тајнама – свеједно да ли су Јелини или варвари – настојали су да истините ствари сакрију од неуких. Маси је истина предавана у виду загонетке, симбола, мистике, метафоре и мноштва сличних облика“. То је, иначе, било важно херменеутичко начело античког света да се истина прикрива од простих (ἀπαιθεῖς), који су је из неразборитости могли злоупотребити. Истовремено је досезање истине захтевало мисаони напор и аскетски подвиг: „Бог није из зависти сакрио од људи смисао снова и сновиђења, то јест обличја него да би (људска) жудња, проничући у смисао тајновитог, усхидила у проналажењу истине“.<sup>25</sup>

Климент је као и многи други богослови био свестан апофатичког момента у теологији: „Када Писмо каже: *у ње Мојсеј у облак ње је био Бој* (Изл 20 21), те речи, за оне који су способни да схвате, значе да Бог не може бити видив плотским очима или изобразив људским речима“.<sup>26</sup> Говор о Богу је само људски. То је покушај да се из појмљивог, и чулима опажајног света, говори о Богу. Климент је био свестан недостатности људског језика да изрази тајну Бога:

„помоћу прекрасних речи, које потврђују нашу побожност, ми покушавамо да изнесемо називе којима се исцрпљује и јасно одражава наша мисао о њему... Ни један од тих назива, узет појединачно, не пружа појам о Богу; сви заједно, пак, говоре о њему као о сведржитељу. 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“.<sup>27</sup>

Климентов став није тек појединачно мишљење теолога. То је базично уверење на којем почива хришћанско схватање тајне Бога. По својој природи или по себи, Бог је непознатљив, недокучив човековом мишљењу и језику.

Истакнути црквени писац и егзегета Ориген итекако је био свестан тога да неке библијске језичке форме поседују очигледне аналогije са паганским митовима. Он је, парирајући истовремено незнабожачким и паганским нападима на Стари Савез, увео извесну демитологизацију Писма.<sup>28</sup> Свој херменеутичко-егзегетски разлог употребе алегорезе, Ориген је теоријски образложио. То се, поготово, види у његовој расправи са Келсом, у којој се Ориген осврће на Келсов приговор на који начин је описана приповест о рају. На ту примедбу Ориген му указује:

„Упоредимо то са речима које у Платоновој гозби изговара Сократ о Еросу, и које су стављене у уста Сократа који је важио за најпоштованијег од свих. Овако гласи то место код Платона: ‘Када се, наиме, родила Афродита, гостили су се богови, и међу осталима

<sup>24</sup> *De libris Stromatum* 6, 15, 124.

<sup>25</sup> *De libris Stromatum* 5, 4, 24.

<sup>26</sup> *De libris Stromatum* 5, 12, 78.

<sup>27</sup> *De libris Stromatum* 5, 12, 82.

<sup>28</sup> M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau 2007, 151.



и Пор, син Метидин. А када су ручали, стиже да што испроси Пенија, јер је била гозба, и би на вратима. Пошто се 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 Ероса. Зато је Ерос постао и пратилац Афродитин и слуга њезин, јер је зачет на дан њевога рођења, и у исти мах воли лепоту јер је и Афродита лепа. Син Пора и Пеније, Ерос, 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 он 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 намеравано 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 Пор кога је Пенија унизила, који је сличан човеку (Адаму), кога је унизила змија<sup>29</sup>.

Ориген је у потпуности свестан да се легитимно може богословствовати на митски начин говора (*ἐν μύθου σχήματι λεγόμενα*), а који се може разумети на философски. И он заступа мишљење да се истине не саопштавају у огољеном облику. Ориген на још једном месту говори о томе да се старосавезни приповедни искази, који имају сличности са митским казивањима не могу схватати дословно:

„Ко је тако прост да мисли да је Бог као сељак на Истоку засадио један врт на земљи и у њему подигао једно видиво 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 у 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<sup>30</sup>.

Ориген и други егзегети крећу од претпоставке да се божанска стварност не може исцрпити у језичким исказима. Самим тим језички искази нису адекватан еквивалент више стварности. То, пак, истовремено значи да су језички искази вишезначни. Пошто вишезначност припада бићу симболичко-алегоријског језика, и за разлику од прецизног појма не може се исцрпети у једном једином значењу, једно исто место из Писма може се разумети и тумачити на различите начине.<sup>31</sup>

\*\*\*

Алегореза у свом захтеву да митско-сликовно доведе до рационалног појма, представља особен вид античке демитологизације. Језик мита преведен је у философске појмове и форме мишљења. Грчки културни и философски геније, стварност је доживео на рационалан начин. Ум се није задржавао на конкретним реалностима у њиховој мноштвености и промењивости. Тражен је основни принцип, који је само

<sup>29</sup> *Contra Celsum* 4, 39.

<sup>30</sup> *De Principiis* 4, 3, 1; уп. *Hom. in Gen.* 2, 4.

<sup>31</sup> Уп. *De Principiis* 4, 2, 5: „Нека, наиме, места уз два наведена смисла поседују и телесни који такође може изграфивати“.

уму докучив. Митски описи су били неприхвативи у дословном изразу. Демитологизација је значила претумачивање и ново вредновање митова. Тај феномен је био нарочито присутан у каснијим философским школама, као што су стоичка и неоплатонистичка. Митско схватање света у односу на философско у много чему се разликовало. Форме мишљења су биле условљене садржајем мишљења. Платон се често позивао на раније митове када су они изражавали нека његова философска уверења. Међутим, алегоријско тумачење митова захтевало је рационалну реинтерпретацију, идејно усаглашавање различитих мисаоних путања. Постоји изразита историјско-мисаона веза између митова и каснијег рационалног тумачења мита, заснованог на одређеним философским поставкама. Философско мишљење изникло је из света којег су уобличио стари митови. Културни код условљавао је такво тумачење, у којем се тражила веза са прошлошћу.

Хришћанска алегореза у много чему је била сродна јелинској. Алегоријско тумачење хришћанских егзегета потиче из јелинских интерпретативних традиција. Постојале су и битне разлике, поготово у погледу схватања историји, а тиме и значаја дословног смисла. Хришћанска алегореза морала се чвршће држати дословног текста, није смела да разори историјско ткиво текста. То се одразило на тумачење библијских списа. Хришћанска алегореза није могла добити такав карактер у смислу рационалне деконструкције мита, због њеног специфичног разумевања историје. Међутим, историјски описи су у егзегетским поступцима усклађени са основним схватањима Истина вере. Један од њих је да је Бог, по својој природи, недоступан или невидив човеку. То се наглашава и у Старом и Новом Савезу: „али нећеш моћи видети лице моје, јер на може човек мене видети и остати жив“ (Изл 33 20) или „Бога нико није видео никад: јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“ (Јн 1 18). Пре оваплоћења Бог је био невидив. То је значило да се сви наративи о старосавезном Богу, у којима је он визуелно (антропоморфно) представљен, требају схватити у пренесеном смислу. Тумачење се мора кретати у оквири-ма Истина вере.

Истине вере нису присутне само у Писму. Оне чине основу црквеног живота и теологије, чије је Писмо света књига. Оквир за разумевање Писма било је Предање, које је за разлику од писаног текста било много флексибилније. Писмо је истовремено уоквиравало и омеђавало Предање, док само Предање није било омеђено ‘непробојним бедемима’ него ‘еластичном мембраном’. У њега су се већ уткивале јелинске концепције мишљења. Алегоријско тумачење кретало је од претпоставке да је истина већ позната. У Писму су тражене већ познате истине, које су у њему присутне. Присутне су и у Предање, кроз које је преношена та иста истина. Такав феномен већ је постојао у јелинским школама – код стоика и неоплатониста.<sup>32</sup> Уопште је усмена реч имала изразиту тежину, често већу него писани текст. То је важи-

<sup>32</sup> Опште је познат 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 (ἐξηγητικός) оног старог, а чињеница је да је ово учење старо и поткрепљено из сведочанства Платонових списа“ (*Enneage*, 5, 1, 8, 10).

ло и за хришћане. Папије Јерапољски сведочи о томе: „јер нисам сматрао да ће ми толико користити научно из књиге, колико оно што сам чуо од живог гласа који остаје“.<sup>33</sup> Такав херменеутички оквир омогућавао је алегорезу, као креативно претумачивање текста. Предање је било битан контекст тумачења, као и основна схватања људи тадашње јелинске културе.

Хришћански егзегети, склони алегорези, били су свесни тога да и сликовни и философски (рационални) језик могу изражавати истоветну истину, што се види код Филона, Климента и Оригена. Сливовити искази довођени су на ниво рационално прихвативог. Библијски текстови тумачени су у оквирима Истина вере, док је њихов сликовито-приповедни језик претакан у мисаоне путање културе у којој је тумачен. За разлику од јелинске, хришћанска алегореза била је умерена демитологизација старосавезних литерарних приповедања. Алегореза је морала да рачуна на реалну историјску димензију. Док је мит у суштини био неисторијска прича, дотле је Библија историјска књига у којој се говори о стварном присуству Бога у Израилу. То није демитологизација у смислу разарања мита и из њега извођења основне идеје, него претумачивање историје у светлу нових околности, које су укључивале и икономијску димензију. Нови откривењски моменти нпр. оваплоћење Логоса или силазак Духа Светог на апостоле, бацали су ново светло на старосавезну историју. Наравно, пренаглашена алегореза је у себи носила опасност разарања историјског смисла. Стога је често ограничавана инсистирањем на дословном смислу или типологији.

<sup>33</sup> Црквена историја 3, 39, 4.