

ДОСЛОВНО ТУМАЧЕЊЕ НАСУПРОТ АЛЕГОРИЈСКОГ: ИСТОРИЈА ПРОТИВ МИТА

РОДОЉУБ КУБАТ

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет
Мије Ковачевића 11б, Београд, Србија
rkubat@bfspc.bg.ac.rs

САЖЕТАК: Циљ овог текста је да укаже на напетост која постоји између дословног и алегоријског тумачења текста. Као пример такве напетости узет је период 4. века, када је дошло до извесног сукоба у погледу употребе егзегетске методе коју су користили хришћански и пагански тумачи. У раду је расветљен егзегетски спор који се водио на линији алегореза – дословни смисао текста. Посебна пажња посвећена је идејном сукобу између Јулијана Апостата и Салустија, с једне, и Василија Великог, Диодора Таршанина и Теодора Мопсуестијског, с друге стране. Нарочито је важно указивање на Јулијаново инсистирање да се и библијски текст мора тумачити алегоријски, као и идејни разлози због којих су неки хришћански тумачи одбацивали алегоријско тумачење Писма. У раду се имплицитно улази у сложено питање феномена демитологизације и њених теолошких импликација, које се могу видети у тим сучељавањима.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Библија – Писмо, дословно тумачење, алегореза, разумевање, историја, мит, текст, јелинизам, хришћанство

У читавој историји хришћанске егзегезе Писма постојале су извесне напетости између инсистирања на дословном тумачењу текста и тражењу његовог дубљег смисла. Те напетости су присутне како на нивоу појединих тумача, тако и у оквирима читавих богословских школа. Већ се код предхришћанских теолога, као нпр. Аристовула и Филона, осећала таква нерешива егзегетска дијалектика. Са сличним проблемом сусретали су се каснији, хришћански представници александријске егзегетске школе, попут Климента и Оригена. С друге стране, антиохијски богослови су увиђали да се иза слова мора тражити дух, па су покушавали да то надоместе идејом вишег сагледавања (ὕψιλλοτέρη θεωρία). Занимљиво је да су се у обе егзегетске традиције дешавали слични феномени, само усмерени у различитим правцима. Тако су нпр. познији александринци изразито тежили дословнијем разумевању текста, уважавајући његов дубљи смисао

(нпр. Кирил Александријски), док се код антиохијаца може видети да су од инсистирања на дословном тумачењу бивали отворенији за алегоријско тумачење, као нпр. Теодорит Кирски.

Јасно је да су се многи чиниоци одражавали на те феномене. Углавном, унутрашње богословски, према којима се тумачи Писма нису могли одрећи историје као нпр. јелински тумачи хомеријане, а с друге стране, нису могли остати у пуком буквализму. Међутим, било је периода када су такву дијалектику заоштрале и подстицале силе споља. Најбољи пример такве напетости изазване споља јесте друга половина 4. века. Наиме, тада су поменуте егзегетске недоумице нарочито подстакли и распирили сукоби на релацији хришћанство – пагански јелинизам [Thome 2004: 84–188]. Алегореза коју су ранији хришћански егзегети, из познатих и разумљивих разлога често користили, поготово они из александријске школе, почела је да се намеће с врха, од стране царске власти и у основи је била антихришћански усмерена. Познато је да је цар Јулијан Отпадник у оквиру своје политике обнове јелинизма прогонио хришћане из тадашњег образовног система. Одговор на такав атак од стране истакнутих хришћанских теолога био је да хришћани припадају културном и образовном свету [Elm 2003: 493–515].

Међутим, занимљиво је да су се и на интелектуалном плану разилазили тадашњи протагонисти сукоба између јелинизма и хришћанства. Ти сукоби су се дешавали на идејном плану, а једна од важних полуга била је егзегетска метода, то јест приступ нормативним текстовима. Јулијан и Салустије су инсистирали на алегоријском тумачењу митова, а сâм Јулијан – будући бивши хришћанин – инсистирао је на алегоријском тумачењу Писма [Contra Galilaeos: 167–183]. Његова намера била је да и Библију представи као књигу пуну митова, а пошто је јелинска култура доминантнија од јеврејске, да на тај начин подстакне мислеће људе да одбаце Библију и окрену се сопственим митовима. Ту је алегореза била моћно егзегетско оружје.

Алегореза је потекла из јелинских мисаоних концепција, које су у многим ставкама биле различите или често супротстављене хришћанском разумевању стварности [Döggie 1974: 121–138; Reventlow 1990: 31–44]. Такав приступ ни код ранијих хришћанских тумача није био без нежељених ефеката. Иначе, неvezано за ове сукобе, алегоријски занос код ранијих теолога временом је обуздаван. Егзегетске оквири пратили су и извесни догматски ставови. Порицање 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 (χωρισμός) између духовне (νοητά) и материјалне (αἰσθητά) стварности. Алегореза је у том смислу могла да води погрешном учењу. Још у периоду ране Цркве, док је алегореза била врло домишљат егзегетски подухват, појављивале су се својеврсне контроверзе. Први проблеми везани за такво тумачење појавили су се са гностицима. На њиховом примеру се видело да алегореза носи са собом озбиљне потешкоће. Алегорезом се залазило у свет симбола и мистике која

је излазила из егзегетског оквира заснованог на темељнијем промишљању о историји. Проблем је што се тиме губи основни интенцијски оквир. Таква хернемеутичка позиција отвара могућност да Писмо постане теолошки доказ за било какав догматски став. Писмо престаје да буде предмет егзегезе и постаје 'крунски доказ' сопственом теолошком систему. У том смислу Иринеј Лионски оспорава алегоријску егзегезу код гностика [Adversus Haereses: 5, 35, 1–2].

Алегоријско тумачење изазивало је одређена подозрења од раније, нарочито због Оригена. Ориген је био често на удару жестоке критике због својих теолошких ставова, који су били везани и за његов егзегетски приступ. Проблем је нарочито правило тумачење Приповести о Рају. Ту је Ориген дошао до неких закључака супротних каснијем схватању Цркве. Пре свега то се односи на Пост 3, 21, где библијски писац приповеда како је Бог начинио Адаму и Еви одећу. Ориген је Рај схватао у духовном смислу. То је стање у којем су душе обитавале пре грехопада. Одевање тела првих људи требало је да значи њихов пад у материјални свет [Fiedrowicz: 156–157]. Слична схватања постојала су код гностика [Excerpta ex Theodoto: 55, 1; Refutatio Omnium Haeresium; 10, 13, 4; Adversus Valentinianos; 24, 3; Adversus Haereses: 1, 5, 5]. До таквих закључака Ориген је дошао захваљујући утицају јелинске философије. Он је био склон веровању у преегзистенцију душа, што је преузео из платонистичке традиције. Временом је такво мишљење све више оспоравано, а самим тим и начин на које је извођено – алегореза. Када се хришћанство позиционирало као доминантна религијска струја у јелинском свету, ствари су се мењале. Темелни хришћански светоназор је истискивао дотадашњи класично-јелински поглед на свет. Управо се ту отворио простор за познате контроверзе.

Главни протагониста паганског јелинизма био је Јулијан Отпадник (331–363). Иначе, врло образован, проницљив и лукав човек [Smith 1995; Rosen 1997; Elm 2003; Schäfer 2008]. Његову алегорезу, као што је већ речено, треба разумевати из перспективе покушаја рестаурације јелинизма, а тиме и јаког антихришћанског набоја. Јулијан је, поред Порфирија, био под јаким утицајем Јамвлиха [Epistulae 12]. То је био неоплатонизам помешан с 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*). Сlike 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 [Кубат 2015: 121]. Митови чија је функција етичка јесу приповести које у себи не могу да садрже ништа противречно (*παράδοξον*) и апсурдно (*ἄλεμφαῖνον*). Њихова улога се састоји у томе да упозоравају и образују оне који нису кадри да продру до дубљих религијских и философских истина [Contra Heraclium sup̄ic̄um: 2–3].

Митови, пак, којима се жели доћи до спознаје божанских истина, по природи ствари, звуче бајковито и нестварно (*τερατῶδες*), 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 [Contra Heraclium cynicum: 11]. 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 значењу бесмислени, то управо значи да нас истовремено позивају да не верујемо на једноставан начин, него да истражујемо и откривамо сакривено” [Contra Heraclium cynicum: 17]. Теолошке митове, који су били и главна тема цара Јулијана, 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 препознатљиво у непосредном језичком изразу [Répin 1987: 73.183]. Управо такве бесмислице утиру пут до истине [Thome 2004: 46].

Јулијан је био поклоник култа богиње Кибеле. То је био изворно фригијски култ Велике богиње мајке (μήτηρ μεγάλη), који се касније проширио широм грчко-римског света [Sanders 1990: 115–147]. 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 у пећини се повезао 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 насупрот хришћанском култу Богородице [Thome 2004: 24–34.49–53]. 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 (αἰτίαι) материјалних облика (ἔνυλον εἶδος) [De matre deorum: 3].

У продужетку Атиса описује као природу (φύσις) трећег творца и истовећује га са сунчевим зрацима који дају живот материјалном свету и омогућују видљивост и разликовање постојећих облика [Thome 2004: 55]. 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). Поред Кибеле и Атиса, симболичко-алегоријско значење имају и остали ликови из мита. Лав представља ватрени принцип чистоте и уздизања ка вишим сферама, док нимфа представља влажност материје која не значи твар као такву, него последњи бестелесни узрок из којег настаје материја [De matre deorum: 7]. 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 [Кубат 2015: 124]. 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 [Contra Heraclium cynicum: 11].

Такође је и Салустије, пријатељ Јулијанов, истакнути тумач и теоретичар митова, заступао сличну концепцију. Написао је спис под називом *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, у којем образлаже потребу за алегоријским тумачењем. Вероватно га је написао у договору са Јулијаном, а спис на неки начин представља „катихизис или уџбеник паганизма” [Lippold 2001: 468]. Салустије је у идејном смислу полазио од неоплатонистичких философских претпоставки [Кубат 2015: 124]. 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 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?” [De diis et mundo: III, 4]. Салустије се посебно осврнуо на тумачење мита о Кибели и Атису. Тај податак говори у прилог претпоставци да је спис настао као некаква врста допуне Јулијановог тумачења истог мита. Он у алегоријском смислу развија тумачење, доносећи неке занимљиве увиде:

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 [De diis et mundo: III, 10].

Салустије овим открива саму суштину митског приказа. Мит је историјска прича или сликовита приповест, која се никада није десила, него учи о вечним истинама (*ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέ ποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ*). Она се понавља кроз култове и ритуале и на тај начин успоставља међусобне односе и подражава поредак у свету [Thome 2004: 79]. Он је, као и Јулијан, сагледавао и култну димензију мита, као радње које треба разумевати у пренесеном смислу.

Међутим, 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 томе како је Бог створио засађен Рај, обликовао Адама и потом му створио жену. Наиме, Бог говори: *Није добро да је човек сам, нешто да му створимо помоћницу, која је сјрам њега* (Пост 2, 18). А тиме му заправо није створио неког ко ће му помоћи, него неког ко ће га много више уназадити и с 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 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 бласфемiju” [Contra Galilaeos: 167, 1–8]. 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 [Contra Galilaeos: 181, 10 – 183, 6].

Јулијан се у том смислу разликовао од претходних јелинских мислилаца који су се критички изражавали о хришћанству [Péripin 1987: 74–75]. 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” [Contra Celsum: 4, 50, 26–30]. О хришћанској алегорези слично се изјашњавао и Порфирије, поготово критикујући Оригена који је као „Јелин алегоријски тумачио јеврејске митове” [Adversus Christianos: 39; Historia Ecclesiastica: VI, 19, 4–8]. 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” [Contra Celsum: 4, 49, 1–3]. Међутим, у 4. 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 [Кубат 2015: 193–204].

Док су Климент и Ориген алегоријским сагледавањем Писма улазили у мисаону интеракцију с јелинским светом, алегореза је била незаобилазан начин тумачења антропоморфних библијских наратива. Међутим, ствари су сада стајале другачије. То се нарочито види у радовима тројице истакнутих хришћанских теолога: Василија Великог, Диодора Таршанина и Теодора Мопсуестијског. Они су инсистирали на дословном значењу текста. Додуше, уважавање дословног значења било је присутно код већине хришћанских тумача и од раније, као и пре тога код јеврејских. Библија се није могла расточити у безвремени мит, ма колико поједини тумачи у њој наглашено тражили надвремену поруку. То се види већ код Филона Александријског, родоначелника алегоријског тумачења Писма [Wolfson 1962]. Он је поред дословних тумачења текста и при извођењу алегоријског смисла био свестан историјске димензије текста. Исто се може рећи и за Оригена, који на једном месту наглашава: „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” [De Principiis:

4, 3, 4]. Нарочито су већ рани представници антиохијске егзегетске традиције, као нпр. Евсевије Емески инсистирали на дословном смислу, док су алегористе сматрали интелектуалним лењивцима, склониим слободном домишљању [Sermo: 11, 8].

Василије Велики је, иначе, иако велики поштовалац јелинског културног наслеђа, био истакнути бранилац хришћанске истине наспрам јелинске. То што су истакнути јелински мислиоци радо прибегавали алегорези, и тако покушавали да ранијим митовима дају узвишену истину, није могло да се не одрази на хришћанске богослове. Василије је био изразито трезвен и рационалан теолог. Код њега је постојала базична сумња у алегоријско тумачење, а тражење паганских и неких хришћанских тумача доживљавао је као неутемељене интелектуалне егзибиције. Велики Кападокијац није био склон да прихвати такву егзегезу, него је текст покушавао да схвати у дословном смислу:

Рећи ћу нешто о растављеним водама и онима из Цркве који под видом духовног тумачења и узвишених схватања прибегавају алегорији (ἀλληγορίας), говорећи како воде на метафорички (τροπικῶς) начин представљају духовне и бестелесне силе; те да су изнад свода остале оне које су боље, а доле, ближе земаљским и вештаственим просторима, оне лошије. Због тога, веле они, Бога славе и оне воде које су над небесима, односно добре силе које су се, због чистоте свога ума, удостојиле да Саздаатељу упућују достојну хвалу; а воде које су испод небеса представљају *духове злобе*, који су са прирођене им висине пали у дубину пакости; а они, будући да су метежни и бунтовни и да их узмућују буре страсти, названи су морем, због променљивости и непостојаности стремљења њихових хтења. Одбацујући, пак, такве беседе као тумачење сањарија и као бапске приче, схватамо воду као воду, и прихватимо да се њена раздеоба сводом збила из узрока које сам навео [Нехаемерон 3, 43–45].

На основу навода види се да је Василије одлучно одбацивао алегоријски приступ Писму, иако је и сâм имао изразит дар за философску спекулацију и добро разумевао логику алегоријског тумачења. За њега је алегореза „тумачење сањарија” и „бапске приче”. Василијево тумачење Шестоднева, иако засновано на философско-научном концепту, у основи тежи дословном разумевању текста. То је био производ логичко-рационалних промишљања, која су се темељила на тадашњим научним уверењима. У односу на Филона и Оригена, он заузима сасвим супротан став. То он експлицитно наглашава у 9. омилији на *Шестоднев*, изричито се ограђујући 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, вођени властитом памећу, узели на себе да ономе што је у Писму речено додају некакву тобожњу озбиљност, наводећи низ извештачених доказа и пренесених тумачења (τρολόλογίας σεμνότηα). Али то би значило чинити себе мудријим од Духа Светог, и под видом тумачења (ἐξηγήσεως) увести сопствена схватања. Према томе, нека се текст схвата онако како је написан (νοεῖσθω τοῖνυν ὡς γέγραπται) [Hexaemeron 9, 1].

Алегореза је, дакле, неутемељено домишљање, које не води истинском знању. Иначе, у овом делу Василије избегава теме које би га могле одвојити од основне замисли, а то је да егзистенцијално приближи текст непосредним реципијентима. Својим слушаоцима покушава да појасни да у извештају о стварању не треба тражити ништа што није написано, јер се оно не тиче спасења. Василије наглашава да философске и астрономске истине „за нас немају никакво значење”, а за теологију која иде у том правцу каже да су то „испразне ствари”. Он је избегавао такве врсте спекулација сматрајући их производом људског испразног домишљања, које није засновано на Писму [Кубат 2015: 197].

Противници алегорезе нарочито су били двојица антиохијаца – Диодор Таршанин и Теодор Мопсуестијски. Диодор Таршанин је, иначе, био у спору с Јулијаном с којим се сукобљавао око политике обнове јелинизма. Сâм Јулијан се у једном писму упућеном Фотину врло грубо изражавао о Диодору [Epistulae: 90]. Могуће је да је то био један од разлога због којих је оштро одбацивао алегорезу [Pépin 1976: 466–469]. Диодор је био врстан познавалац Писма, и један од најистакнутијих представника антиохијске егзегетске традиције. Такође је добро познавао јелинску философију и културу, што му је омогућило да се темељно позабави проблемима тумачења Писма. Диодор се том проблематиком бавио врло истанчано, увиђајући битне херменеутичке аспекте. Он није занемаривао дубљи смисао, али га је разликовао од алегорезе:

У божанском Писму се неке ствари показују у дословном смислу, док се увиди у друге изводе помоћу теорије (θεωρία). Зато што постоји велика разлика између историје и теорије, алегорије, тропологије и параболе (διαφορὰς μεταξύ ἱστορίας τε καὶ θεωρίας, ἀλληγορίας τε καὶ τροπολογίας καὶ παραβολῆς), тумач мора класификовати и објаснити све начине (ἐκαστον τρόπων), 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 одбацити анагогију и више сагледавање (ἢ ἀναγωγή καὶ ἢ θεωρία ἢ ὑψηλότερα). Напротив, историја није у супротности са вишом теоријом (сагледавањем, увидом), него се она сматра темељом и основом 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 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 ни на који 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 [Commentarii in psalmos, Prologus: 7–8].

Насупрот алегорији поставља теорију која се изводи на темељу историје, која се ишчитава из слова Писма. Извођења значења које нема основ у дословном изразу текста је алегорија [Lubac 1999: 294], док је извођење вишег смисла из основе текста теорија или сагледавање. Сагледавање је корак који следи после темељног изучавања слова и заснива се на историји, што у основи значи да егзегетско промишљање мора да креће из текста, а не неких тексту страних премиса. Диодор је написао један спис под називом *τις διαφορά θεωρίας καί αλληγορίας*, који није сачуван. У основи, Диодор је дао једну врло трезвену и смислену разлику између слободоволне алегорезе сопствене јелинским мислиоцима, с једне стране, и изналажења дубљег смисла текста којим се уважава његово дословно значење, с друге.

Теодор Мопсуестијски, Диодоров ученик, такође се супротстављао алегоријском тумачењу Писма. Написао је чак и један спис против алегорезе, који је остао само у фрагментима [Van Rompaey 1982]. Он у стилу врсног адвоката критикује Оригена, а нарочито Филона од којег је – према његовом мишљењу – Ориген учио алегорезу [Tractatus contra Allegoristas: 4, 16]. Филон је, по његовом мишљењу, уносио неке аритметичке претпоставке у тумачење, а „алегоријска образложења преузео је из паганских учења”. Суштина његове критике састојала се у томе да укаже да су Филон и Ориген таквим тумачењем ниподаштавали Писмо [Blönnigen 1992: 230–265]. Према Теодоровом мишљењу, Писмо треба тумачити из њега самога, а не помоћу јелинске философије. То је, иначе, био чест аргумент противника алегорезе [Кубат 2015: 198–199]. Један од проблема које Теодор види у Оригеновој алегорези је то што одређени текст „нема само једно значење, него се може тумачити час на овај, а час на онај начин” [Commentarii in psalmos: 11, 15]. Тумачећи Павлове речи из Гал. 4 24: *Α ἴσο је речено са другим значењем* (ἄτινά ἐστὶν ἀλληγοροῦμενα) [Kepple 1976/77: 239–249], Теодор за оне који га тумаче у наглашено пренесеном значењу каже да:

Представљају потпуну супротност [Апостолу] 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. То одлази до те мере да су дужни да нам одговоре на нека питања. Ко је био први човек? Или на који начин је био непослушан? Или како је запао у грех? Ако су они ово научили из Писма, тада се неминовно испоставља да је њихова такозвана алегорија бесмислена и да се у сваком погледу показује излишном. Ако је, пак, њихово мишљење истинито, то јест ако написано не изражава оно што се десило, него се односи на нешто друго, што има дубље значење – као што они радо кажу – онда се ваља запитати: откуд су они сами толико духовно обдарени да знају те ствари? [Commentaris in epistulam ad Galatas: 4, 24, 79].

Теодор се, дакле, питао откуд сва та знања онима који практикују алегорезу, када се те ствари могу једино схватити из дословног разумевања Писма, као јединог аутентичног извора знања. Из такве логике, могло би се на пример поставити питање Филону: откуд сазнање о томе како је Бог створио првог, небеског човека који је по лику Божијем и каква је разлика између њега и од земље створеног Адама [De opificio mundi: 134f; Legum allegoriarum: I, 31]. Питање је да ли је то научио из Писма или је до таквих идеја дошао на основу јелинске философије?

Теодор је тврдио да су пагански филозофи користили алегорију да објасне апсурдност митских приповедања и да им дају морално прихватљиво значење [Simonetti 2006: 805]. 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 [Tate 1934: 111]. Теодору је била добро позната егзегетска пракса јелинских тумача митова, која креће од претпоставке да у основи предложеног текста нема историје [Commentarii in psalms: 7, 15–11, 14]. Такав приступ Теодору је био неприхватљив, јер се на тај начин занемаривало реално Божије деловање у историји. Тек сагледавајући Божије деловање у историји, човек је у могућности да разуме вољу и науке Божије. Стога оно што је написано стварно изражава оно што се десило [Commentaris in epistulam ad Galatas: 4, 24]. Тумачење се мора заснивати на тексту као историјском сведочанству [Tractatus contra Allegoristas: 4, 13]. Делове Писма који се не могу схватити на основу искуства и разумског промишљања треба прихватити онако како су написани, јер човек не може сасвим да разуме Божије деловање у историји. То су чуда која превазилазе човекову моћ разумевања. Тако за Јонин тродневни боравак у утроби кита и избацавање на копно Теодор каже: „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” [Commentarius in Jonam Prophetam: 337D-340A]. Теодор инсистира на вери, која надилази рационално објашњење, док алегориско тумачење управо тражи рационалну потпору.

* * *

На примерима ове егзегетске дијалектике, очигледна је напетост која постоји између дословног и алегоријског тумачења Писма. Те напетости често ни сами тумачи нису свесни, поготово у неком мирном периоду. Међутим, када се питање заоштри, и када се појаве они који желе да ствари изводе до краја, настаје проблем. Одбацивање алегорезе у неким случајевима, доводи тумачења до баналности. Поготово на примерима где дословно тумачење нема смисла, то јест када се текст покушава схватити као прецизни преносилац историјских факата. Тешко је у том случају разумети како је Бог ишао по Еденском врту „кад захлади” (Пост 3, 8) или сличне приповести. С друге стране, увођење слободне алегорезе, која текст не узима у његовом дословном значењу, води у другу опасност – укидању или релативизацији историјске реалности описаних догађаја. На питање: како је Бог шетао по врту, заговорници дословног тумачења би одговорили: тако што је Богу све могуће (нпр. Теодор Мопсуестијски), док би присталице алегоријског тумачења закључиле: због очигледних нелогичности у томе треба тражити дубљи смисао (нпр. Филон, Ориген). Диодорова херменеутичка поставка је најприхватљивија, ње је био свестан и Теодор Мопсуестијски. Типологија је такође била начин да се обузда претерана алегореза. Ипак, и она у екстремним ситуацијама тешко може да помогне. Напетости заправо појачава и умањује контекст у којем се тумаче библијски текстови. У конкретном случају, одговор хришћанских богослова био је смислен и оправдан, мада њихов приговор претходницима који су практиковали алегорезу није био сасвим исправан. Тиме се истовремено показује да је унутрашња напетост између дословног и алегоријског тумачења константа, која надилази историјске тренутке и базична егзегетска промишљања.

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА:

ИЗВОРИ

- Adversus Haereses (1993–2001). Иринеј Лионски, *Adversus haereses = Darlegung der apostolischen Verkündigung – Gegen die Häresien I–V* (прир. N. Brox) Herder, Freiburg u. a.
- Commentarii in psalmos (1980). Диодор Таршанин, *Diodori episcopi Tarsensis commentarii in psalmos I–L*, (hg. J. M. Olivier = CCG 6), Turnhout.
- Commentarii in psalmos (1982). Теодор Мопсуестијски, *Theodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes* (Psaume 118 et Psaumes 138-148) (L. Van Rompay = CSCO 435 = CSCO.S 189), (L. Van Rompay = CSCO 436 = CSCO.S 190), Louvain.
- Commentaris in epistulam ad Galatas (1880, 1882). Теодор Мопсуестијски, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii I–II* (прир. H. B. Swete), Cambridge.
- Commentarius in Jonam Prophetam = Теодор Мопсуестијски, *Commentarius in Jonam Prophetam*, (PG 66: 317–346).
- Contra Celsum (1967–1976). Ориген, *Contre Celse I–V* (прир. M. Borret = SC 132.136.147.150.227), Paris.

- Contra Galilaeos (1990). Јулијан Отпадник, *Contra Galilaeos* (прир. E. Masaracchia = Testi e Commenti 9), Roma.
- Contra Heraclium cynicum (1963). Јулијан Отпадник, *Contre Heracleios le cynique*, Sur la mere des dieux, Contre les cyniques ignorants (прир. G. Rochefort = Collection des universites de France, auteurs grecs 25), Paris, 34–90;
- De diis et mundo (1960). Салустије, *Des dieux et du monde* (прир. G. Rochefort = Collection des universites de France, auteurs grecs 42), Paris.
- De matre deorum (1992). Јулијан Отпадник, *Alia Madre degli dei* (прир. V. Ugenti), Galatina.
- De opificio mundi (1962, 1964). Филон Александријски, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt I–VII* (прир. L. Cohn / P. Wendland), Editio maior, Berlin 1896–1930 [Berlin]; *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung I–VI* (прир. L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler), Berlin 1909–1938 [Berlin 1962], VII Berlin.
- De Principiis (1992). Ориген, *Vier Bücher von den Prinzipien* (прир. H. Goergemanns / H. Karpf), Darmstadt.
- Epistulae (1925). Јулијан Отпадник, *Oeuvres completes. Tome II – 2e Partie: Lettres et fragments* (прир. J. Bidez = Collection des universites de France, auteurs grecs 25), Paris.
- Excerpta ex Theodoto (1934). Климент Александријски, *Excerpta ex Theodoto* (прир. R. P. Casey), London: Christophers.
- Hexaemeron (1997). Василије Велики, *Homilien in Hexaemeron* (прир. E. A. Mendiaba / S. Y. Rudberg), GCS, NF 2.
- Historia Ecclesiastica (1914). Јевсевије Кесаријски, *Historia Ecclesiastica*, (прир. E. Schwartz (GCS 9, 1–3) Hinrichs, Leipzig 1903–1909, Hinrichs, Leipzig²).
- Legum allegoriarum (1962, 1964). Филон Александријски, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt I–VII* (прир. L. Cohn / P. Wendland), Editio maior, Berlin 1896–1930 [Berlin 1962]; *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung I–VI* (прир. V. L. Cohn / I. Heinemann / M. Adler / W. Theiler), Berlin 1909–1938 [Berlin 1962], VII Berlin.
- Refutatio Omnium Haeresium (1986). Иполит Римски, *Refutatio Omnium Haeresium* (прир. M. Marcovich.), Berlin, Walter de Gruyter.
- Sermo (1953–1957). Евсевије Емески, *Sermo* (прир. É. M. Buytaert), Eusebe d'Émèse, Discours conservés en latin (SSL 26–27), Louvain.
- Tractatus contra Allegoristas (1982). Теодор Мопсуестијски, *Tractatus contra Allegoristas* (прир. L. Van Rompay) (CSCO 436), Louvain.

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА

- Кубат, Родољуб (2015). *Трајовима Писма II – Сјари Савез: рецејџија и конџексџи*, Београд: Библијски институт ПБФ.
- Blönnigen, Christoph (1992). *Der griechische Ursprung der jüdisch – hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frakfurt am Main: Peter Lang.
- De Lubac, Henri (1999). *Typologie, Allegorese, geistiger Sinn: Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (ThRom 23), Freiburg i. Br: Johannes Verlag.
- Dörrie, Heinrich (1974). Zur Methodik antiker Exegese. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 4: 121–138, Walter de Gruyter.
- Elm, Susanna (2003). Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue, *JMEMS* 33/3: 493–515.
- Fiedrowicz, Michael (2007). *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Giebel, Marion (1990). *Das Geheimnis der Mysterien: Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, München: Artemis Verlag.
- Kepple, Robert David (1977). An analysis of Antiochene exegesis of Galatians 4, 24–26, *WTJ* 39: 239–249, Westminster Theological Seminary.

- Lippold, Adolf (2001). „Julianus I“, *Reallexikon für Antike und Christentum* 19, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
- Pépin, Jean (1976). *Mythe et Allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Nouvelle édition, revue et augmentée), Paris: René Roques.
- Pépin, Jean (1987). *La tradition de l'allégorie de Philon d'alexandrie à Dante* (Études Augustiniennes. Série Antiquité), Paris.
- Reventlow, Graf Henning (1990). *Epochen der Bibelauslegung I*, München: C. H. Beck.
- Rosen, Klaus (1997). Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 40: 126–146, Münster: Aschendorff Verlag.
- Sanders, Gabriel (1981). Kybele und Attis, y: M. J. Vermaseren (прир.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (EPRO 93), 264–297, Leiden: Brill.
- Schäfer, Christian (2008). *Kaiser Julian 'Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Simonetti, Manlio (2006). „Theodor of Mopsuestia“, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (прир. Ch. Kannengiesser), Leiden/Boston: Brill.
- Smith, Rowland (1995). *Julian's gods: Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, London: Routledge.
- Tate, J (1934). On the Histors of Allegorism, *Classical Quarterly* 28 (1934), 105–114, The Classical Association.
- Thome, Felix (2004). *Historia contra Mythos: die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis* (SAKG 24), Borengässer Bonn.
- Wolfson, Harry Austryn (1962). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam I–II*, Cambridge: Harvard University Press.

ORIGINAL SCIENTIFIC PAPER

LITERAL IN CONTRAST TO ALEGORICAL INTERPRETATION:
HISTORY VERSUS MYTH

by

RODOLJUB KUBAT

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 5, Belgrade, Serbia
rkubat@bfspc.bg.ac.rs

SUMMARY: Allegoresis as an exegetical method originated within Hellenistic schools of philosophy, and it expressed the Hellenistic thought to a great extent. First interpreters of the Bible who started using allegorical interpretation were the Hellenized Jews – Aristobulos and Philo of Alexandria. Later Christian interpreters followed in their footsteps, especially the representatives of the Alexandrian School, of whom the most notable is Origen. Biblical interpreters were faced with the problem of relation between the literal and the allegorical interpretation from the very beginning. The source of that problem was the Christian understanding of history, namely, the belief that God has really revealed Himself in history. Denial of text's historical meaning deprived the formative events of faith of any meaning. On the other side, the sole view of the history as series of events from the past which have no deeper meaning led exegesis to sterile literalism. Tensions between the literal interpretation and the allegoresis escalated particularly in the 4th century when Emperor Julian the Apostate tried to revive Hellenistic paganism.

In order to revive old myths, he made use of allegoresis. In polemic writings against the Christians he also emphasized that the Bible has to be understood allegorically. Prominent Christian theologians then arose against allegorical interpretation, seeing in it as a serious threat for the correct understanding of the Scripture. In that exegetical battle, the most notable were: Basilus the Great, Diodoros of Tarsus and Theodore of Mopsuestia. In this paper we will take a look at that exact moment in history.

KEYWORDS: The Bible – Scripture, literal interpretation, allegory (allegoresis), understanding, history, myth, text, Hellenism, Christianity