

Марина Стојановић

Докторанд, Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Београд  
marina87stojanovic@gmail.com

УДК: 27-9”02”ORI

ПРИМЉЕНО: 09. 05. 2016.

ОДОБРЕНО: 17. 05. 2016.

## Логички, дијалектички и херменеутички аргументи у Оригеновој апологији *Прoйив Келса*

*Сажетак:* Циљ осврта је да класификује и сажето објасни начине аргументације вере у Оригеновој Апологији *Прoйив Келса*. Оригенова аргументација се углавном налази у сфери логичких, дијалектичких и херменеутичких аргумената. У складу са тим постоје три основна поступка која Ориген као апологета користи да оправда хришћанска учења и оспори Келсове аргументе против вере: 1) Ориген оспорава дијалектичку и логичку вредност Келсових приговора; 2) он успоставља адекватне аналогије неким Келсовим тврдњама да би их тиме девалоризовао; 3) Ориген примењује егзегезу Писма као начин да поткрепи хришћанска учења или оспори Келсова погрешна тумачења Писма. У овом раду три поменути поступка чине и његову начелну структуру.

*Кључне речи:* Ориген, Келс, апологија, логика, дијалектика, херменеутика

Дијалог два супротстављена начина аргументације у Оригеновој апологији *Прoйив Келса* отвара бројне могућности истраживања аргумената које Ориген користи у сврху одбране вере. Већином у сфери логике, дијалектике и херменеутике, ови аргументи представљају покушај давања објективног легитимитета хришћанском концепту вере, у бити иначе дубоко субјективном и укореењеном изнад рационалног облика који нужно стиче у дијалогу са другим рационалним – философским и хетеродоксним – идеологијама античког света. Оригенов одговор Келсу је углавном успешан испит истина вере пред неповерљивим, негативно критички усмереним примедбама философског грчког менталитета, настао у епохи снажног друштвеног притиска на хришћанство и у доба када ни паганизам нити хришћанство не представљају „монолитне ентитете“ са сасвим дефинисаним идејним садржајем.<sup>1</sup>

Апологију је Ориген саставио око 248/249. године<sup>2</sup> на захтев свог пријатеља, хришћанина преобраћеног из гностицизма, Амвросија, као одговор

<sup>1</sup> G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, у *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma, 1998, 85–86.

<sup>2</sup> B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie (Leben, Schriften und Lehre der Kircheväter)*, Freiburg-Basel-Wien 1978, 197–209; C. Moreschini, E. Norelli, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, München, 2007, 147–167; R. Williams, „Origenes/ Origenismus“, у: *Theologische Realenzyklopädie* 25, Berlin-New York, 1995, 397–423; H. J. Vogt, „Origen of Alexandria“, у: Ch. Kannengieser (ed), *Handbook of Patristic Exegesis - The Bible in Ancient Christianity*, Leiden - Boston, 2006, 536–556; И. Алфејев (прир.), *Ориген - Оци и учийељи Цркве III века*, т. II, (прев. М. Мијатов), Београд, 2006, 5–28.

на спис платонистичког философа Келса насловљен као Ἀληθῆς λόγος, а усмерен на оспоравање већине еванђељских и предањских истина тада још увек младе и нејаке „нове религије“ на територији Римског Царства, оптерећеног у то доба разним унутрашњим кризама. Према Р. Вилкену, Келс захтева „не просту дебату између паганизма и хришћанства, већ дебату око новог појма религије“.<sup>3</sup> То је нарочито важно стога што се Келс у литератури једногласно именује као заступник традиције и бранитељ само оне вере која се наставља на веру претходних генерација, која је не-одвојиво преплетена са националним идентитетом и са одржавањем већ постојећег поретка.<sup>4</sup> Оригенов опонент је традиционалиста, представник платонизма,<sup>5</sup> чувар интегритета римске државе коју сматра угроженом од стране новопојављених хришћана. Битан податак је и то да је Оригеново побијање противничких приговора написано више деценија након настанка Ἀληθῆς λόγος, који је писан 70-их година 2. века, чији је првобитни текст изгубљен, али прилично верно и целовито сачуван у Оригеновом спису, те и реконструисан будући да јесте важно сведочанство како за хришћане, тако и за противнике хришћанства.<sup>6</sup> Са поменутом чињеницом стоји у вези податак да апологија користи технику фиктивних дијалога, προσωποποιία,<sup>7</sup> да, дакле, два заступника опречних становишта дискутују не стварном вербалном или текстуалном разменом аргумената, већ прављењем фиктивних дијалога, што је уобичајени део дијалектичких правила по којима се једном изнетом становишту пропорционално и изменично супротставља друго.

Овај осврт обухвата класификацију метода, тј. начина којима Ориген брани хришћанску веру од Келса и њихово испитивање у апологији истинна вере. Одбрана хришћанства од противничких оспоравања укључу-

<sup>3</sup> R. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 1984, 124. (нав. у: J. Trigg, *Origen*, London and New York, 1998, 54.)

<sup>4</sup> J. Trigg, *Origen*, 54; G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, 83.

<sup>5</sup> Ориген Келса назива епикурејцем (1.8; 2.60; 4.75). Међутим, Келс дели философска уверења која ни у ком случају нису својствена епикурејцима, већ представницима платонизма – веру у промисао, бесмртност душе, духове, магију, привиђења богова (S. P. Bergjan, „Celsus the Epicurean?“, *The Harvard Theological Review* 94:2, 2001, 179–204), тачније „средњег платонизма“ (H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 39.) Чини се да Ориген одредницу „епикурејац“ овде користи да би рекао да је Келс „безбожник“ и у апологији она и има такав пејоративан призивок. Будући, пак, да Келс заиста не одаје утисак философа који дели епикурејска уверења, Ориген каже да их он „прикрива“ пошто „зна да би ако призна да је епикурејац дискредитовао себе пред (свим) људима који верују у било коју врсту промисла и Божијег управљања над светом“ (1.8).

<sup>6</sup> реконструисан текст Келсовог дела: E. Bader, „Der 'Ἀληθῆς λόγος des Kelsos“, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 23, Stuttgart-Berlin, 1940.

<sup>7</sup> Προσωποποιία је реторичко средство помоћу којег аутор узима на себе другу улогу, уводи књижевни лик, фиктиван или реалан, и на тај начин се обраћа читаоцу. (деталније: „Prosopopeia“, M. Riffaterre, *Yale French Studies* 69 (1985), 107–123.)

је три главна начина: 1) оспоравање дијалектичке и логичке вредности Келсових приговора; 2) успостављање адекватних аналогија Келсовим тезама, чиме његове тврдње бивају девалоризоване према нису на први поглед дијалектички и логички погрешне; 3) егзегезу Писма, која подразумева да се библијски текст прецизно наведе и протумачи с циљем да тако оспори Келсова нелегитимна тумачења истог или да поткрепи хришћанска учења.

## 1. Дијалектичка и логичка аргументација у апологији вере

Као што је поменуто, александријски апологета на тематски разноврстан и широк спектар Келсових примедба и оспоравања вере одговара исто тако разноликим арсеналом одбрамбених средстава, при чему често покушава да једну противникову оптужбу вишеструко оспори употребљавајући неколико начина одбране истовремено. Неретко Келсове тврдње бивају оцењене као дијалектички прекршаји у више тачака, а на тврдње које Келс из неког разлога понавља већи број пута на сличан начин Ориген, уз запажање да Келс стално упада у „честа и беспотребна понављања“ (2.32), неуморно изнова одговара.<sup>8</sup> Значајна је и чињеница да у оквиру овакве литерарне врсте као што је апологија, која се структурно гради на интеракцији две опречне позиције, одговор увек зависи од питања, односно тезе коју треба оспорити. Оригенов текст је обимом и садржајем увелико већ одређен текстом Ἀληθῆς λόγος-а, чега је и сам аутор свестан.<sup>9</sup> На плану садржаја, дакле, апологета нема шта ново да дода. Његова инвентивност и домишљатост треба да се изрази у начину побдијања противникових тврдњи. Успешан одговор, не само у овој апологији, већ свако успешно оспоравање теза које нападају веру даје тој вери један квалитет више, нову духовну снагу и нову уверљивост истине. Тога је Ориген врло свестан када на самом почетку износи сврху (σκοπός) писања „моја првобитна намера је да укажем на његове начелне замјерке и да дам кратке одговоре на њих и потом начиним систематичан осврт на читав дискурс“ (Pref.6), те напомиње да он није првенствено намењен онима који су „укорењени у вери“, већ онима „који су или сасвим непознати са хришћанском вером или пак онима, које Апостол назива, ‘слабима у вери’“ (Pref.6).

<sup>8</sup> Келсову перспективу философске критике хришћанства целовито изнесе: В. Вошњак, *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb, 1946–1971, С. Andersen, *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955.

<sup>9</sup> Уп. W. Den Boer, „Hermeneutic Problems in Early Christian Literature“, *Vigiliae Christianae* 1:3, 1947, 163.

### 1.1. Оспоравање дијалектичке и логичке вредности Келсових приговора

Премда акценат приложеног осврта није на Келсовој критици хришћанства, већ на Оригеновој одбрани од ње, ипак је неопходно навести главне садржаје које грчки философ оповргава у свом трактату. Обухватну и систематичну класификацију Келсових приговора са становишта логике налазимо код Р. Сомос.<sup>10</sup> Сомос доноси поделу његових становишта против хришћанства на плану садржаја, а следећа подела представља нешто модификовану његову класификацију главних тема које грчки философ оспорава:

- а) Оптужбе против саме Христове личности. Келс изобличава Христово порекло и евађељску биографију (1.28; 1.37), Христово чињење чуда (1.38, 1.40),<sup>11</sup> његово номинално удаљавање од јеврејског закона.
- б) Оспоравање хришћана као заједнице припадника нове религије. Премда признаје да се као изузеци међу хришћанима могу наћи одговорни и разборити људи (1.27), Келс на првом месту наглашава нелегитимност њихове заједнице из више разлога: они се удружују у илегална удружења, скривена од државе и противна њеном закону (1.1), њихово порекло посматра као варварско (1.2) и истовремено, што је још и горе, као отпадничтво од јеврејске вере (2.4), хришћани махом граде групацију неразборитих и простих људи чија вера почива на одбацивању сваке учености и мудрости (1.13).
- в) Оспоравање космолошких, сотириолошких и тријадолошких елемената хришћанског учења. Као платонистичком философу, Келсу је незамислив појам „Сина Божијег“, Божији силазак у свет (4.2), његово усвајање физичке природе (6.62), страдање (2.9), његова емпиријска присутност у свету у коју хришћани верују (6.65), васкрсење тела (7.32).<sup>12</sup> У његову космологију се ни у ком случају не може уклопити идеја о створености света (1.19), а посебно не живописне представе из Постања о првим људима, змији, дрвету (6.59), којима нипошто не дозвољава алегоријско тумачење.

Када је реч о Оригеновом одговору, један од начина да оспори ставове противника јесте да покаже да су они погрешни, и то из две перспективе: а) дијалектичке и б) логичке.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, *Adamantius* 18, 2012, 203–205

<sup>11</sup> О Келсовој негативној критици Христових чуда детаљније: D.N. Greenwood, „Celsus, Origen and Julian on Christian Miracle-claims“, *Heythrop Journal* LVII, 2016, 101–102.

<sup>12</sup> Ориген овде заступа учење о васкрсењу тела и сматра да Келс ово учење „не разуме“ те да га зато неаргументовано одбацује (5. 18–19). (О проблематици васкрсења тела детаљније: H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body“, *The Harvard Theological Review*, 41:2, 1948, 83–102.)

<sup>13</sup> R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, 209.

### 1.1.a Келсово кршење дијалектичких правила

Ἀληθής λόγος начело припада жанру полемике, док је Оригенов одговор апологија према врсти, премда оба текста имају сличне садржинске и формалне особине. Оба користе поменућу технику фиктивних дијалога, која се стандардно употребљавала у делима овакве врсте. Другу уобичајену особину чини и извесна дозвољена доза пејоративне лексике која доприноси живости и узбудљивости расправе. Међутим, најважнија карактеристика свакако јесте следовање правилима ваљаног дискурса што искључује непоштовање правила дијалектике и логике. Премда је полемика „борба мишљења“ склона ефектним средствима,<sup>14</sup> аутор полемике, као и аутор апологије, дужан је да поменута правила поштује – да не ратује празним или алогичним закључцима, те да не кривотвори на било који начин речи или текстове супротне стране. У Оригеновом одговору је очигледно да он верно, целовито и постепено цитира Ἀληθής λόγος, да би после сваког краћег исечка текста додао своје коментаре, а затим наставио да редом наводи Келсов текст.<sup>15</sup> Међутим, међу редовима антихришћанске полемике Ориген налази следећа кршења дијалектичких правила:

- Келс читава хришћанима смисао који се код њих не налази (4.28; 5.8, 5.63; 6.64, 6.72; 7.27, 7.37, 7.40; 8.39, 8.71), укључујући и гностичке и друге хетеродоксне делове учења интерполиране у хришћанско учење (1.69; 2.27; 5.54, 5.61, 5.62; 6.26, 6.51, 6.62; 7.40; 8.15, 8.16);
- Много Келсових навода и парафраза библијског текста представљају фалсификовање аутентичног светописамског текста, те тиме и атак на поруку који он носи (1.13; 1, 58; 1.62; 2.24; 2.51; 4.30; 4.42; 5.18; 5.59; 6.58; 7.19);
- Келс селективно цитира Писмо (1.38; 2.11, 2.24, 2.33, 2.61; 4.46; 6.75);
- Келс не поштује правила датог дискурса када прави непотребне дигресије, тј. када доноси информације које су ирелевантне за тему као што је објашњавање култа Митре (6.22), које нема никакве везе са дебатом о хришћанству;
- Келс не поткрепује нити образлаже своје ставове (1.19, 1.23, 1.37; 2.10, 2.35, 2.28, 2.42; 3.8, 3.16, 3.24, 3.27, 3.33, 3.56, 3.57, 3.73, 3.81; 4.10, 35, 4.42, 4.47, 4.54, 4.67, 4.89; 5.9; 6.49, 6.50, 6.74; 7.6, 7.12, 7.13, 7.41, 7.54, 7.56; 8.7, 8.9, 8.11, 8.21, 8.25, 8.31, 8.48, 8.51).<sup>16</sup>

Начелну структуру и улогу бројних наведених замерки може да илуструје Оригенова примедба у 2.35. Овде он сматра да Келс није поткрепио своје становиште, што је био у обавези да учини (*onus probandi*). Келс поставља

<sup>14</sup> М. И. Бандић, „Полемика“ (*Речник књижевних ѿермина*, Београд, 1985, 575)

<sup>15</sup> Извојено је мишљење К. Андерсена, који сматра да Ориген селективно и неодговарајуће цитира Келсов текст. (С. Andersen, *Logos und Nomos*, 22.)

<sup>16</sup> Детаљније: R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen's *Contra Celsum*“, 209–212.

питање: „Зашто, ако није раније, Он (Исус) у сваком случају сада не покаже нешто божанско и ослободи се истог овог и освети се онима који су увредили њега и Оца његовог?“ Ориген одговара: „На ово одговарам да се много тога истог може рећи и Грцима који верују у промисао и прихватају реалност божанских знакова: зашто, заиста, Бог не казни људе који вређају божанство и оповргавају промисао? Ако Грци одговоре на ово питање, онда ћемо и ми дати сличан или чак бољи одговор.“<sup>17</sup> Логична претпоставка саговорника који поставља овакву врсту питања, чији би одговор требало да буде аргумент у прилог сопственом мишљењу, јесте да, дакле, онај који поставља питање зна одговор. Тако је питање више реторско и нека врста привидне упитне форме чији се одговор подразумева као познат. Тај познати и имплицитни одговор би требало да представља успешан аргумент на страни Келсовог става. Ориген, међутим, зна да одговор не постоји нити у Ἀληθής λόγος нити, пак, у грчкој религијској и философској баштини, чије познавање манифестује ширину његове ерудиције, што му омогућује да у овом аргументу против вере препозна кршење правила валане дијалектике. По угледу на друге моделе силогизама које Р. Сомос даје у свом тексту, Келсов аргумент би имао следећу схему:

1. Бог кажњава људе који хуле на његово божанство и промисао.
2. Оне који су хулили на Христа није сустигла казна.
3. (закључак) Дакле, Христос није Бог.

Проблем је у првој премиси, коју Келс ставља у форму питања, а која ни емпиријски нити теоријски није потврђена, а наведена је као „празна претња“ чиме је читав даљи ток закључивања обесмишљен.

### 1.1.δ Келсово кршење логичких правила

Ориген на други, сличан начин оспорава тврдње из Ἀληθής λόγος тако што им спочитава логичку недоследност, тачније кршење правила логичког закључивања. Такав је пример 2.20, где Ориген помиње ἀργός λόγος, а затим именује Келсову тврдњу као софизам. Као повод за расправу Келс узима еванђељски извештај о Јудиној издаји Христа и Христовом предвиђању тога поступка. То што Христос зна ко ће га издати и седи са њим за истим столом Келс тумачи као „преокретање чланова сопственог стола у издајнице и зликовце“ (2.20). Импликација оптужбе је да хришћани манипулишу учењем о божанском промислу,<sup>18</sup> стога апологета каже:

<sup>17</sup> Премда ово одговара, Ориген ипак жели да наводе као аргументе божанске интервенције природне појаве – помрачење сунца и друга чуда – које су пратиле догађај распећа (Γέγονε δὲ καὶ θεοσημία τις ἐξ οὐρανοῦ, ὁ ἐκλιπτῶν ἥλιος καὶ τὰ λοιπὰ παράδοξα, ἐμφανίζοντα, ὅτι θεῖόν τι καὶ πλείον τῶν πολλῶν εἶχεν ὁ σταυρωθεὶς).

<sup>18</sup> Ориген, иначе бранитељ учења о слободној вољи, овде имплицитно полемисе са стoичким учењем о промислу и судбини (H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, 35.). Ори-



„Келс мисли да се нешто пророковано помоћу неке врсте знања дешава потом зато што је пророковано. Али ми ово (мишљење) не одобравамо. Ми кажемо да човек који пророкује није узрок будућих дешавања, (само) зато што је предвидео шта ће се десити; већ сматрамо да будући догађај, који би се десио и да није пророкован, јесте узрок пророковања кроз онога који пророкује. И цела ова ствар налази се у предсазнању пророка који је најваљује; могуће је да се један догађај оствари или не оствари, једна од ових могућности ће се догодити. Међутим, ми не мислимо да онај ко има предсазнање утиче на могућност да се догађај деси или не, те затим каже нешто овакве врсте: ‘Ово ће се несумњиво догодити и немогуће је да се одигра другачије.’ То важи за сва предсазнања о стварима којима управља слободна воља, било да су повезане са божанским Писмом, било са грчким приповестима. И оно што у ствари логичари називају празним доказом, који је софизам, Келс не оцењује као погрешно (већ мисли да је то вештина), иако је то по суду здраве логике софизам.“

Ориген примећује и логичку грешку у 6.53:

„После овога, као да упућује на нас који верујемо да овај свет није творевина неког ‘туђег и страног Бога,’ он говори следеће: ‘Ако су ово дела Творца, како може бити да је Бог начинио оно што је зло? И како он може бити неспособан (невичан) да убеди и посаветује људе? Како се он може покајати када они постану незахвални и покварени и пронаћи грешку у сопственој рукотворини, те презрети, претити и уништити свој сопствени изданак? Или, куда их је он одвео из овог света који је сам начинио?’ Мислим да је (Келс) овде такође пропустио да разјасни шта је зло, премда међу Грцима постоје многе разлике у ставу око добра и зла, он изводи лажан закључак<sup>19</sup> да из нашег тврђења да је овај свет дело највишега Бога следи да је Бог творац онога што је зло. Каква год да је истина о злу, било да га је Бог створио или не, оно је доспело у битије као пропратна појава примарне творевине. Али се ја питам да ли закључак да је Бог начинио зло који, како он мисли, проистиче из наше тврдње да је овај свет дело највишега Бога не следи у сваком случају (=као импликација) из самих његових речи. Јер, неко може рећи Келсу: ‘Ако су ово дела Творца, како је онда Бог створио зло? И како то да Он није могао да убеди и посаветује људе?’ Највећа грешка у аргументу је када неко осуђује оне који се разликују од њега као да греше у одређеним учењима која држе, док је он сам у својим учењима далеко пријемчивији за критику.“

Овде поменута логичка грешка у питању теодицеје може да се именује и као *petitio principii* према одређеним читањима (фус.18) и објашњењу које каже да се закључак да је „Бог створио зло“ већ налази као премиса у Келсовом следу закључивања. Међутим, чини се да је овде реч о нечему другом – Келс је неаргументовано „пропустио да разјасни шта је зло“, а

ген је иначе у више тачака повезан са стоицима, које радо цитира. У неким аспектима се са њима слаже (3.69, 4.74, 5.28), у другима не (2.20; 4.12). (*Исидо*, 34–49)

<sup>19</sup> Arripit quasi sententiae (PG 673 D), συναρπάζων ὡς ἀκόλουθον ἡμῖν (PG 674 A), *petitio principii* (у прев. R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, 215.)

хришћанско становиште да је „Бог створио све што постоји“ безразложно повезао са тврдњом да је „Бог створио зло“. Овде не залазећи превише у питање теодицеје, Ориген је у наставку наговестио да је употреба термина „зло“ у Писму разнолика и да може да обмане површног читаоца, јер „према Светом Писму, право говорећи, врлине и врлинска дела јесу добро, док је оно што је супротно од њих зло“ (6.54). Исто тако, тумачећи навод Пс 34 10–14,<sup>20</sup> егзегета каже да овде појмови „зло“ и „добро“ не упућују на „телесна зла и телесна добра“, већ на „добра и зла духовне врсте“. Срж, дакле, Келсове грешке је у томе што је употребио исти предикат „створити“ („чинити“, ποιέω) да дефинише настајање творевине од стране Бога, као и настајање зла. То повлачи закључак да зло постоји на исти начин као што постоји створено биће („постоји све што је створио Бог“, а „постоји и зло“). Имплицитно Ориген сутерише да се зло не може назвати нечим што има природу, односно нечим што је Бог довео у стање бића давши му природу (=суштину, ουσία) као створеним стварима, већ пре начином постојања, тачније губљења (нестајања, ишчезавања) створене суштине.<sup>21</sup>

Још једна упадљива грешка у закључивању налази се, како Ориген примећује, у 7.15, где се експлицитно Келсова тврдња именује као грешка и „силогизам две претпоставке“ (διὰ δύο προφητικῶν θεωρημάτων),<sup>22</sup> који резултира тиме да две исте премисе могу дати два противречна закључка.

„Он претпоставља да су неке ствари немогуће и непримерене Богу (смрт, страдање), говорећи: ‘Ако су ове ствари и пророковане о свемоћном Богу, треба ли да верујемо у такве ствари о Богу (само) зато што су пророковане?’ И он сматра да може да образложи (став) да би ‘чак и да је стварно тачно да су пророци предвидели такве догађаје за Сина Божијег, било немогуће поверовати у пророштво да ће он страдати и чинити такве ствари.’ Можемо да одговоримо да је његова претпоставка погрешна и да начинимо хипотетичке премисе које ће резултовати противречним закључцима. То се види у следећем: а) Ако

<sup>20</sup> οἱ δὲ ἐκζητοῦντες τὸν κύριον οὐκ ἐλαττωθήσονται παντὸς ἀγαθοῦ. δεῦτε τέκνα ἀκούσατέ μου φόβον κυρίου διδάξω ὑμᾶς. τίς ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθὰς. παῦσον τὴν γλῶσσαν σου ἀπὸ κακοῦ καὶ χεῖλη σου τοῦ μὴ λαλήσαι δόλον. ἐκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν. (LXX, Ps 33 11b-15a)

<sup>21</sup> Ориген на другом месту износи тврђење да је зло код људи настало „кроз васпитање и лоше примере“ (3.69), а да Бог не може дати постојање злу као суштини, јер је то супротно његовој природи: „Ми, напротив, тврдимо да оно што по природи поседује својство заслађивања (чињења слатким) других ствари кроз сопствену урођену слаткоћу, не може произвести горчину, која је супротна његовој специфичној природи, нити, пак, може оно чија је природа да производи светлост тиме што само светли узроковати таму. Тако ни Бог није у стању да почини зло јер је способност чињења зла супротна његовом божанству и свемоћи.“ (3.70) Са тим у вези је свакако и проблем слободне воље чији је значај кључан у изграђивању врлине – уколико би људи постајали врли по нужности, вољом другог бића, поставља се питање „где је онда наша слободна воља и каква је заслуга онда за слагање са истином?“ (3.4)

<sup>22</sup> Наводи се и алтернативно читање διὰ δύο τροπικῶν θεωρήματα (PG 11, 1421 C)



пророци свемоћног Бога кажу да ће Он служити као роб, бити болестан или чак умрети, ове ће се ствари десити Богу зато што пророци свемоћног Бога морају нужно да говоре истину. δ) Са друге стране, ако истинити пророци свемоћног Бога изјаве исте ове ствари, пошто ствари које су по суштини немогуће нису истините, оно што пророци кажу о Богу неће се догодити. Али када две хипотетичке премисе резултују противречним закључцима у силогизму познатом као 'силогизам (теорема) две претпоставке', онда је антецедент две претпоставке (премисе) побијен, који у овом примеру јесте 'пророци пророкују да ће свемоћни Бог служити као роб, бити болестан или умрети'. Закључак је стога да пророци нису пророковали да ће свемоћни Бог служити као роб, бити болестан или умрети.<sup>23</sup>

Са логичке стране, Ориген оспорава Келсову аргументацију оцењујући прву премису његовог процеса закључивања као невалидну и парадоксалну, ону која „резултује противречним закључцима“. То је први ниво суочавања са становиштем противника. Келс ову тврдњу уводи у расправу да би оспорио месијански карактер Христа и његову божанску искупитељску улогу у историји спасења. У даљем контексту, Ориген жели да одбрани ортодоксну христологију од могућих философских или хетеродоксних, нарочито гностичких изобличавања<sup>24</sup> којима је његов противник врло наклоњен – он радо наводи Маркиона (6.53) и тврди да Бог или Син Божији нису могли сићи у свет, те су учинили да то „само тако изгледа“ (4.18). Стога настоји да обесмисли месијанска пророштва о Христу. Међутим, ту Келс двоструко греша – прво у закључивању, а затим и у разумевању пророштва о страдању Месије. Претпоставка, дакле, да су „пророци најавили смрт Бога“ не говори ништа јер, с једне стране, Божији пророци не могу да обманују, а с друге стране, смрт бесмртног бића (Бога) је немогућа, те апологета не сматра ниједан од два противречна закључка релевантним. Као одговор и објашњење пророштва о страдању Месије у даљем контексту наводи да пророци „уверљиво кажу да је човек онај који ће поднети људска страдања“ (7.16), те да исто тако страда човек „душом и телом“ (2.9).

<sup>23</sup> Непосредно после овога Ориген наводи стоичко објашњење оваквог закључивања: „Аргумент се одвија овако. Ако је А тачно, Б је такође тачно; ако је А тачно, Б није тачно; онда ни А није тачно. Стоици дају следећу конкретну илустрацију овога када кажу: „Ако знаш да си мртав, онда си мртав; ако знаш да си мртав, онда ниси мртав; следи то да ти не знаш да си мртав.“ То је начин на који они састављају премисе. Ако знаш да си мртав, оно што ти знаш је тачно и онда је тачно да си мртав. Са друге стране, ако знаш да си мртав, то да си мртав је предмет твог сазнања; али како мртав човек не зна ништа, очито је да, ако знаш да си мртав, ниси мртав. Дакле, као што сам рекао, из обе премисе следи то да ти не знаш да си мртав.“ (7.15)

<sup>24</sup> Ориген помиње Маркиона, Валентијана, Лукијана и њихове следбенике (2.27). Ориген у целокупном свом опусу вишеструко полемише са различитим фракцијама међу гностичима, а овде помиње неке њихове погрешне доктрине и оповргава их (2.27; 6.28; 6.34–35). (деталније: J. Trigg, *Origen*, 8–9; M.J. Edwards, „Gnostics, Greeks and Origen: the Interpretation of Interpretation“, *Journal of Theological Studies* 44:1, 1993, 70–89)

## 1.2. Успостављање одговарајућих аналогија Келсовим приговорима

Келс често износи тврдње које привидно делују кохерентно, а усмерене су на негативну критику појединих аспеката јудео-хришћанске вере. Тако, на самом почетку, он из „неког непознатог разлога ниподаштва Јевреје“ (1.14) и „не именује их као учен народ на онај начин на који тако назива Египћане, Асирце, Индијце, Персијанце, Одрићане, Самоотрачане, Елефсићане“. На овакву квалификацију јудео-хришћанске традиције с почетка нижу се у наставку друге примедбе које би требало да јудео-хришћанску веру учине мање важном од остатка религија, те да Христа сместе далеко испод античког пантеона одузевши му аутентичност личности и оригиналност учења.<sup>25</sup> Тако је за Келса идентитет Христа као Бога Логоса немогућ из већ поменутог разлога строгог философског монотеизма окарактерисаног неумитном божанском трансценденцијом која не дозвољава да Бог буде творац материје, а камоли да „сиђе међу људе“ (5.2). Келс наводи примере у којима Христа, хришћане или делове хришћанског учења пореди са личностима или учењима грчке културе, при чему жели да побије могућност успостављања позитивне аналогије између ова два ентитета зато што се, како он сматра, из простих поређења које наводи очитује да Христова личност, хришћанска заједница или њихово учење немају исте и важне квалитете које поседују грчка религија, митологија, философија или знаменити представници те културе.

Међутим, Ориген понекад сасвим једноставним аналогијама, тј. постављањем адекватних паралела саговорниковим тезама уме да оспори њихову веродостојност. Келс, на пример, износи приговор „који се Оригену чини детињаст“ да ниједан „добар генерал или вођа“ никада није био издан од стране подређених, те чак ни „успешан разбојник“, предводник неке илегалне групе, није био напуштен од стране својих сарадника, док је Христос „доживео издају од стране својих подређених“ (2.12). Ориген двоструко побија Келсову претпоставку. Прво емпиријски оспорава наведену претпоставку, јер је очигледно да је историја пуна примера где успешног владара или војсковођу издају његови најближи сарадници. Друго, апологета поставља питање: „Пошто Келс хвалисаво излаже философију, питао бих га да ли се може назвати оптужбом против Платона то што је Аристотел, пошто је двадесет година био његов ученик, напустио и оспорио његово учење о бесмртности душе и назвао његове идеје безначајним ситницама?...Зар Платон (због тога) више није био значајан дијалектичар, нити кадар да брани своје ставове?“ (2.12).

<sup>25</sup> Ориген јеврејске религијске списе и религију сматра древнијом од грчких философа, чак и од песника Хомера (4.21, 6.7)

Не залазећи у компликованије начине аргументације, суштина Оригенове одбране може да се представи као једноставна аналогија – ако Аристотелово напуштање Платона не умањује вредност Платоновог учења, онда ни Христово напуштање од стране (једног) ученика не умањује вредност његовог учења. При том подразумевану сличност између два појма (Христа и Платона) не оспорава ниједан диспутант – Келс је сам на почетку упоредио Христа са „предводником неке групације људи (војске, државе, банде или философске школе)“.

Исти пример постоји и у 3.12, где Келс оспорава суштинско јединство хришћана у вери и теологији услед постојања секти и јереси међу њима. Он каже да су се „хришћани, када су бројчано нарасли, поделили и разасули у фракције од којих је свака хтела да има своје присталице“, те да су они само номинално јединство „уколико уопште и држе још заједничко име“. Ориген узвраћа:

„У одговору на ово кажемо да јереси различите врсте никада не настају у оним областима чији принципи нису од значаја и користи (χρίστος) за људски живот. Пошто је медицинска наука корисна и неопходна за људски род, а многе су тачке спорне које се тичу начина лечења тела, постоје из овог разлога бројне фракције (αἵρέσεις) у медицини међу Грцима и такође, претпостављам, и међу варварским народима који користе медицину.“

На исти начин наводи као пример и философију, која „настоји да нас учи ономе што је корисно (ὠφέλιμα) за наш род“. Аналогија би, дакле, била имплицитно садржана у Оригеновој реплици: ако постојање јереси (фракција, подела) не оспорава животни значај и вредност философије и медицине, онда ни постојање јереси и подела у хришћанству не оспорава његов животни значај и вредност.

Посебно важан пример везан је за однос између чуда и божанског<sup>26</sup> – да ли моћ чињења чуда јесте дистинктивна карактеристика божанства? Келс наводи неке ликове из античког света – Асклепија и Аристеја из Проконеса – за које се, како он каже, не везује само предање да су чинили невероватна чуда, већ постоји наводно живо сведочанство „велике већине Грка и варвара који признају да су често виђали Асклепија, не као пуку сенку, већ њега лично како лечи, чини добро и предсказује будућност“ (3.24). Аристеј се, наводи даље Келс, јављао заиста на различитим местима „тражећи од становника Метапонта да подигну олтар Аполону и уз његову статуу поставе кип самог Аристеја из Поконеса“ (3.26). Ориген примећује да је „лечење тела индиферентна ствар и она која може бити у поседу не само добрих већ и лоших, а да је и предсказивање будућности такође индиферентна ствар, јер поседник пророчког сазнања не мора нужно да поседује и врлину – мо-

<sup>26</sup> Уп. D.N. Greenwood, „Celsus, Origen and Julian on Christian Miracle-claims“, 99–108.

раш доказати да онај који практикује лечење или предсказивање будућности није ни у ком случају рђав, већ представља савршени образац врлине, те тако није далеко од тога да се поштује као божанство“ (3.25).<sup>27</sup> Сличан одговор на Келсову оптужбу да се Христос бавио магијом и производио магијска чуда налази се и у 1.38: „Сада, пак, не разумем како би маг (гатар) могао натерати себе да предаје учење које нас уверава да увек чинимо (управљајући се) према ономе како ће Бог судити сваком човеку за његова дела и како би могао да у истом уверењу утврди своје ученике, којима је дао да буду гласници његовог учења.“ У 3.27 Ориген експлицитно позива читаоца да просуди сам о улози и учинку Христа и његовог учења спрам улоге и деловања прича о легендарним јунацима као што је поменути Аристеј:

„Постави се онда на неутралну страну, између онога што је забележено о Аристеју и онога што је забележено о Исусу и види да ли, на основу последица и добродити која је настала из реформације морала и из служења Богу, који је изнад свих ствари, није допуштено закључити да морамо веровати да се догађаји забележени о Исусу нису десили без божанске интервенције што није случај са приповешћу о Аристеју из Проконеса.“ (3.27)

У овом примеру, дакле, апологета побија аналогију коју Келс успоставља између грчких хероја натприродних моћи и Исуса из Назарета. Келс, наиме, жели да успостави следећу релацију сличности:

За Исуса се, како тврде хришћани, везује сведочанство очевидаца да је чинио чуда, да је лечио болесне, да се јављао после смрти и разговарао са људима.

За Аристеја се везује исто тако сведочанство очевидаца да је чинио чуда, лечио болесне, јављао се после смрти и разговарао са (живим) људима. Аристеја, међутим, нико не сматра божанством.

Дакле, ако су Исус и Аристеј исти по већини карактеристика, онда их треба сасвим изједначити, тј. ни Исуса не треба сматрати божанством.

Овој аналогији Ориген супротставља кључну карактеристику Христовог учења и чуда која су о њему забележена – она су служила моралном усавршавању људи.<sup>28</sup> Све што је Христос чинио – спадало то у домен природног или натприродног деловања – имало је само један циљ, а то је духовни и морални препород слушаца, који је представљао истинито „добро“ и

<sup>27</sup> Од стоика Ориген прихвата становиште да сама моћ, тј. способност пророковања будућних догађаја није ни добра ни лоша. (H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, 37.)

<sup>28</sup> Р. Сомос износи занимљиву деконструкцију Келсовог аргумента о чудима: 1. Исус је чинио дела која могу бити квалификована као чуда. 2. Чуда или имају магијско порекло или немају магијско порекло. 3. Особе које користе магијску моћ не користе своје способности за морално усавршавање (својих) слушаца. 4. Исусова чуда су морално поправљала његове следбенике. 5. Дакле: Исус је чинио чуда која нису магијског порекла. (R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, 208.)

„корист“ за историјски живот човека. Ниједан херој античког света није својим натприродним делима, тј. предањем које је о њима остало, успео да произведе такав учинак међу својим следбеницима. Колико год да је чак и законодавство старих цивилизација имало своје високе етичке домете у појединим аспектима,<sup>29</sup> ипак је Христова еванђељска порука представљала дотад невиђену револуцију у духовној и социјалној сфери друштва и појединца која је управо захваљујући тој супериорности постала темељ нове, хришћанске цивилизације. У том контексту, дакле, дистинктивна одлика и доказ божанског порекла Христове личности и дела није моћ чудотворства по себи, већ садржај и деловање његовог учења у моралном поправљању људи и приближавању палог човека есхатолошком обрасцу „савршеног човека“, створеног да постане икона Божија.<sup>30</sup> Чудо је ту имало помоћну улогу – да помогне у ширењу и рецепцији еванђељске поруке – „они нису могли да без помоћи чуда наговоре оне који су чули ново учење да напусте своју националну традицију и приволе се новим заповестима (у околностима) чак и смртне опасности по њих“ (1.46).

## 2. Егзегеза и њена апологетска улога у полемици

У више наврата Оригену смета Келсова (зло)употреба светописамског текста. Он је проналази у поменутом погрешном или селективном цитирању места из Писма (1.13; 1. 58; 1.62, 1.69; 2.24, 2.27; 2.51; 4.30; 4.42; 5.18; 5.54, 5.59, 5.61; 6.26, 6.58; 7.19, 7.40; 8.15, 8.16) или пак у његовом погрешном тумачењу тог текста (1.13; 5.6, 5.16, 5.17). Он сматра да Келс не познаје библијски текст и да неумерено и хвалисаво истиче да „познаје сву хришћанску науку“ (1.13) што, према Оригеновом ставу, не би смео изјавити чак ни хришћанин посвећен свом учењу – „ни ми, који смо посвећени читању ових списа, не можемо рећи ‘знам све’ зато што имамо респекта према истини“ (1.13).<sup>31</sup> Ориген двоструко брани библијски текст од погрешних тумачења из Ἀληθῆς λόγος, тачније он брани два нивоа значења тог текста – дословни и алегоријски, односно типолошки. Бранећи дословно и алегоријско значење апологета оспорава противничке приговоре засноване на погрешним тумачењима Писма и истовремено поткрепљује своје излагање истина вере. Ориген при коментарисању библијског текста у Апологији не користи поступно све предвиђене етапе граматичке интерпретације текста - ἀναγνωστικόν, ἐξηγητικόν,

<sup>29</sup> уп. *Princ.* 4.1.1.

<sup>30</sup> уп. 2.51; 3.39; *Princ.* 4.1.1.

<sup>31</sup> Назив дела „Истинити логос“ је превелика и нереална амбиција коју, како Ориген сматра, ниједан мудар философ не би гајио јер „Платон каже да одлика интелигентног човека није та да даје уверљива тврђења о стварима које су донекле неизвесне“ (1.40).

διρθωτικόν, критикόν,<sup>32</sup> већ одабира оне које су датом контексту неопходне – објашњава дословни текст или га додатно алегоријски тумачи, ретко се бајећи испитивањем текстуалних варијаната текста Писма или значењем појединачних речи одломака око којих се води расправа (1.34; 5.48).

### 2.1. Дословни смисао Писма

Келс хришћане квалификује на самом почетку као људе који су се одрекли разборитости, учења и мудрости те предали чистом веровању које искључује ученост и критички дух.<sup>33</sup> За њих, наводи, „мудрост представља лудост“ (1.13), што он цитира као Павлову експлицитну поруку (1Кор 3 19). Ориген ово препознаје као кривотворење текста Посланице и извлачење апостоловог исказа из контекста да би се на основу тога извеле поменуте негативне квалификације хришћана. Овде се, с обзиром на то да је реч о дословном значењу исказа, не уплиће питање секундарног, односно духовног тумачења. Ориген је приморан да реконструше литерарни ниво значења одломка Посланице:

„Али пошто Келс изјављује да је изрека многих хришћана да је ‘мудрост овог живота (τῷ βίῳ σοφία) лоша ствар, док је лудост (глупост, μωρία) добра, морамо да одговоримо да он клевета Еванђеље, не презентујући речи онако како се оне у ствари јављају у Павловим списима, где теку овако: ‘Ако неко међу вама мисли да је mudar у овоме веку, нека буде луд да би био mudar. Јер је мудрост овога света лудост пред Богом (ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ Θεῷ ἐστίν)’ (1Кор 3 188-19а). Апостол, стога, не каже једноставно ‘мудрост јесте лудост пред Богом’, већ ‘мудрост овога света’.. Ми називамо мудрошћу овога света сваку лажну философију која је, према Писму, ташта и ништавна, а зовемо лудост добром, не без ограничења, већ само онда када неко постане луд за овај свет.“

Келс део својих оптужби не изриче директно, већ их ставља у уста Јеврејину кога, поменутом техником фиктивних дијалога, уводи у диспут са хришћанима. Премда Келс нема никакве речи хвале за Јевреје као народ,<sup>34</sup> он ипак покушава да додатно дисквалификује хришћане као отпаднике од свог

<sup>32</sup> Детаљније: J. Trigg, *Origen*, 6–7; J. Schröter, „Exegese als Theologie, Beobachtungen zur Matthäusinterpretation des Origenes im Anschluss an hermeneutische Erwägungen von Ulrich Luz“, у: *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium* (Hrsg. P. Lampe, M. Mayordomo, M. Sato), Neukirchener, 2008, 220.; ова начелна структура граматичке интерпретације се односи и на александријску и на антиохијску методологију тумачења Писма – уп. Ch. Schäublin, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln – Bonn, 1974, 34–35.

<sup>33</sup> Уп. 3, 44, 3.49, 3.72.

<sup>34</sup> У истом тону о Јеврејима, као простом и необразованом народу, Келс говори и у 1 23–24; 4.36.



изворног јеврејског порекла. Стога његов Јеврејин окривљује хришћане да су се неоправдано одцепили од своје религијске традиције и „напустили законе отаца“, те да су „узели друго име пребегавши другачијем животу“ (2.1). Да хришћанство није раскид, већ нарочит наставак и испуњење старозаветне вере, Ориген доказује цитирањем Дап 10 9–15, где Петар у оквиру визије коју доживљава чује позив да узме било коју врсту хране на шта он одговара: „Нипошто Господе, никада нисам јео нешто што је просто или нечисто“ (Дап 10 14). Ориген позива читаоца да из буквалног смисла ових исказа увиди да Петар, који свакако јесте репрезентативни представник хришћанства будући истовремено рођени Јеврејин, не напушта прописе својих предака: „Погледај како је у овом примеру Петар представљен као неко ко уистину промишља о јеврејским обичајима који се односе на чисте и нечисте животиње“ (2.1).

Мало даље стоји једна од многих оптужби које фалсификују еванђељски наратив – у овом одељку Келсов Јеврејин каже да је Христос, пошто је ухапшен и осуђен, „покушао да се сакрије и настојао да побегне на најсрамнији начин“ (2.9). Очигледно је да еванђељски наратив не пружа читаоцу такву, већ напротив супротну информацију, те га Ориген наводи као апологију опет на нивоу дословног значења, цитирајући прецизно Јн 10 4–8, где се се описује Христово добровољно предавање римским војницима.<sup>35</sup> Као доказ да се Христос слободно и добровољно предао властима, Ориген наводи и Исусову опомену Петру да не посеже за насиљем: „Тада му рече Исус: Врати нож свој на место његово; јер сви који се маше за нож, од ножа ће погинути. Или мислиш да не могу умолити сада Оца свога да ми пошаље више од дванаест легиона анђела? Како би се, дакле, испунила Писма да овако треба да буде?“ (Мт 26 52–54). Наратив који садрже ови искази он не препричава, нити га парафразира јер би то вероватно било сувишно понављање. Уместо тога, после цитирања еванђеља Ориген аргументује у прилог истинитости забележених еванђељских приповедања: „И ако ко мисли да су ови искази измишљотине писаца еванђеља, зашто не би пре њихове оптужбе биле измишљотине које проистичу из духа мржње и непријатељства према Исусу и хришћанима? А (зашто не би) биле истините оне (речи) оних, који су истинитост поверења у Христа показивали тако да су ради његових речи подносили све чак до смрти? Јер је таква моћ издржљивости и одлучности, чак до смрти, његових ученика, чије су мисли постављене биле тако да не измишљају о њиховом Учитељу оно што није истинито. (То је) веома јасан доказ свим искреним критичарима да су они били потпуно убеђени у

<sup>35</sup> „А Исус знајући све шта има да му се догоди, изиђе и рече им: Кога тражите? Одговорише му: Исуса Назарећанина. Исус им рече: Ја сам. А с њима стајаше и Јуда, издајник његов. А када им рече: Ја сам, одступише назад и попаде на земљу. Онда их опет запита: Кога тражите? А они рекоше: Исуса Назарећанина. Одговори Исус: Рекох вам да сам ја. Ако, дакле, мене тражите, пустите ове нека иду.“ (Јн 10 4–8)

истинитост тога што су писали будући да су подносили бројна и озбиљна искушења ради онога за кога су веровали да је Син Божији.“ (2.10)<sup>36</sup> Веродостојност еванђељског наратива посведочена је, дакле, личностима апостола и ученика Христових, тачније њиховом свеукупном посвећеношћу учењу свог учитеља, односно њиховом спремношћу да страдају и умру ради вере. Овај доказ излази из сфере рационалне аргументације, али он у суштини јесте један од успешнијих начина да се оправда истинитост неког историјског приповедања, с обзиром на то да су сви објективни критеријуми да се прецизно и детаљно утврди садржај било које историјске приповести ограничени и само делимично поуздани – постоји много догађаја из чак блиске историје које, упркос свим расположивим научним методама, није могуће сасвим поуздано и веродостојно реконструисати. Тог проблема је био свестан и Ориген: „Морам да приметим да настојање, а то се односи на сваку историју, ма колико да је истинита, да се покаже како се заправо десила и да се створи појмљива представа о њој, представља један од најтежих покушаја који се може предузети, у неким случајевима и немогућ“ (1.42).<sup>37</sup>

## 2.2. Алегоријски смисао Писма

У истој мери у којој Ориген брани и афирмише алегоријско тумачење Писма, Келс се томе противи сматрајући библијски текст неподесним за такав приступ и тврди да јудејски и хришћански писци „све ово тумаче алегоријски (ἀλληγοροῦσι)“ јер су, како каже, „посрамљени овим (стварима), те одбрану траже у алегорији“ (4.48). Разлог Келсовог принципијелног одбијања алегорезе јудеохришћанских светих списа Г. Струмса објашњава као последицу његовог схватања да ти списи представљају историјске и законодавне текстове, што имплицира да је њихово значење дословно и искључује било какву врсту духовног тумачења. Законе просто треба слушати, а историју читати као историју и за Келса би то очито представљало парадокс да један и исти текст буде у исти мах и историјско штиво и ризница за алегоријско тумачење.<sup>38</sup> Иако је Келсов аргумент сасвим разумљив ако схватимо алегорезу као грчку методологију тумачења митова,<sup>39</sup> Ориген више пута

<sup>36</sup> И на другим местима Ориген оптужује Келса да фалсификује еванђељски наратив: 1, 58; 1, 31; 1, 40; 2,26; 2,45; 2,74.

<sup>37</sup> Ориген помиње античке писце који, насупротив Келсу, не оспоравају аутентичност божанског порекла Христа и хришћанства – нпр. Јосифа Флавија, *Јудејске ствари*, 18 (1.47; слично 1.16)

<sup>38</sup> „Библија није колекција митова и стога не може бити тумачена на алегоријски начин... Мојсије тражи послушност законима које даје, а пророци нам говоре о историји свог народа.“ (G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, 87)

<sup>39</sup> Детаљније о алегорези у тумачењу митова: Р. Кубат, *Трајовима Писма – Ствари Савез: рецејција и конијексти*, Београд, 2015, 87–130; уп. Р. Кубат, „Алегореза у платонистичкој традицији“, у: *Српска теологија у двадесетом веку* (прир. Б. Шијаковић), Београд, 2013, 7–16.

протестује против двоструких критеријума читања и тумачења текстова из прошлости – он не зна зашто Келс религијским и митолошким текстовима Грка и неких других народа даје могућност за алегорезу, док старо-заветним текстовима ту могућност укида (1.17; 4.38). У расправи се налази и експлицитан позив читаоцу „који помно прегледа ову нашу апологију наспрам оптужби Келса да има стрпљења и да саслуша наше свете списе саме и, колико је могуће, из њиховог садржаја изгради мишљење о намери аутора и о њиховој савесности и начину размишљања“ (4.53) Премда из тога не изводи закључак да ће непристрасно читање Писма у свести тексту преданог реципијента уродити извођењем духовног смисла, он имплицитно сугерише да такво читање сигурно неће довести до свођења Писма на његово једнодимензионално и буквално разумевање.

Познато Оригеново учење о троструком смислу текста Писма (Princ 4.2.4) – телесном, душевном и духовном – овде се налази у нешто поједностављеној подели на „два значења“ текста – дословно и духовно (спиритуално, алегоријско, скривено). Важна напомена у расправи о духовном, односно алегоријском смислу овде јесте разјашњење термина које Ориген користи да означи поменти духовни смисао. Прво, он напореда употребљава изразе ἀλληγορία/ ἀλληγορέω (1.50, 4.38, 4.44, 4.49), τύπος/ τυπικός/ τυπικῶς (6.29, 6.70), σύμβολον (2.69), τρόπος/ τροπολογέω (1.17, 1.18, 4.38, 4.44, 4.48), πνευματικός (2.3, 2.4), ὑπόνοια (4.38).<sup>40</sup> Друга важна чињеница је да код њега не постоји херменеутичка свест о разлици између типологије и алегорезе, нити су та два појма супротстављена.<sup>41</sup> Догађаји и личности Старог Завета, које Ориген, као и већина патристичких аутора, назива „типovima/примерима“ новозаветних личности и догађаја или неких духовних, универзалних истина, уткани су концепт „алегоријског“ тумачења, који има врло широк појмовни обим. Алегоријско тумачење не укида дословни, односно историјски ниво значења текста тамо где је он потребан, јасан и разложен.<sup>42</sup> Дакле, премда већина савремених аутора прави оштру дистинкцију између алегорезе и типологије као два опречна начина читања Писма, при чему први укида, а други само надограђује дословни смисао,<sup>43</sup> Ориген

<sup>40</sup> P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen“, *J ECS* 16:3, 2008, 296–297; 300–301.

<sup>41</sup> P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction“, 301.

<sup>42</sup> Ориген углавном не одбацује дословни смисао. И афирмација и обијање дословног смисла су део „борбе за исправну егзегезу“. (W. Den Boer, „Hermeneutic Problems in Early Christian Literature“, 163.)

<sup>43</sup> Ова два херменеутичка појма се углавном дефинишу као опречни приступи тексту, при чему је типологија „иконично“, а алегорија „симболично“ тумачење (F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge, 1997, 161, 191; за друге дефиниције уп. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (са ув. J. W. Trigg), Louisville/London, 2002, 7; H. de Lubac критикује супротстављање ова два појма, сматрајући да они нису супротстављени у патристичкој егзегези (H. de Lubac, „Typologie' et Allégorisme“, *Recherches de Science Religieuse* 34, 1947, 180–81)

следи једноставан Павлов модел тумачења Старог Завета скициран као начело у Посланици Галатима, где Апостол не укидајући дословно тумачење приче о Сари и Агари додаје причи нов смисао: „то је алегоријски речено, јер су то два Савеза“ (Гал 4 24).<sup>44</sup> Трећа напомена се односи на то да термини „алегорија“ и „алегоријски“ нису само резервисани за хришћанско тумачење Писма, већ се користе и у контекстима где означавају тумачење Хесиода (4.38), митова (7.30), Хомера (8.68), других грчких писаца (1.18, 4.48).<sup>45</sup> Конечно, важна чињеница је и да алегоријско тумачење текста не мора да буде истовремено и успешно и истинито тумачење – „морамо испитати једну по једну алегорију да бисмо видели јесу ли оне исправне“ (3.23).

Оригенова алегореза Писма подразумева, дакле, један дубљи (βαθύτερον, 3.7), духовни и скривени ниво значења текста, који се налази испод очигледног и дословног значења. Тај дубљи и скривени смисао, у случају тумачења Старог Завета, може упућивати на различите врсте новозаветних догађаја и феномена, а може подразумевати чешће етичко или духовно тумачење старозаветних и новозаветних догађаја и речи које занемарује временску, тј. историјску димензију, а заснива се само на извођењу духовних, етичких смислова из дословног текста. Тако, на пример, бракове старозаветних патријараха треба тумачити као повезивање душе са Речју Божијом (4.44),<sup>46</sup> док новозаветни догађај васкрсења означава стално прослављање васкрсења у душама верних (8.22). Ова примена алегорезе јовановског типа<sup>47</sup> „служи за посадашњење историје спасења, тако што догађаје из прошлости актуализује и спритуализује“.<sup>48</sup>

Ориген сматра да је виши, алегоријски смисао текста уткан у саму природу Писма: „Писмо често користи историју реалних догађаја да би омогућило увид у важније истине, које су пак нејасно (магловито) наговештене.“ (4.44). И неки експлицитни искази говоре у прилог томе да иза самих слова Писма стоји још нешто што треба сазнати и што Бог открива продуховљеном и преданом читаоцу, те стога Келсу одговара: „Штавише, ако Мојсијев закон не садржи ништа што би требало разумети тако као да има скривено значење, онда пророк не би рекао у својој молитви: „Отвори очи моје да бих видео чудеса закона твојега“ (Пс 119 18), при чему

<sup>44</sup> Уп. Диодор Тарсијски: „Оно што пре свега треба знати, а што ћу разјаснити у прологу псалма, јесте то да дожанско Писмо познаје термин „алегорија“, а не сам [његов] појам [садржај]. Такође, блажени Павле користи, наиме, ознаку (δνόματι) када каже „то је алегоријски речено, јер су то два Савеза“ (Гал 4 24). („Prol. du Psaume CXVIII“, 90,6–10 (*Recherches de Science Religieuse* 9 (1919))

<sup>45</sup> „Алегорија“ и „алегоријски“ могу означавати и хетеродоксна тумачења Писма - Јо.20.166. (P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction“, 297.)

<sup>46</sup> Уп. *Hom. in Gen.* 10.5

<sup>47</sup> P. Martens, „Revisiting the Allegory/Typology Distinction“, 286.

<sup>48</sup> M. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Herder, Freiburg 2007, 147.

он зна да вео незнања покрива срце оних који читају, а не разумеју фигуративно значење (καὶ μὴ σινιέντων τὰ τροπολογούμενα), а тај вео се уклања даром Божијим када Он услиши онога који је учинио све што може и који је навикама извежбао своја чула да разликују добро од злога и који непрестано изговара молитву „Отвори очи моје да бих видео чудеса закона твојега“ (4.50). Дословни смисао Ориген најчешће не укида, нарочито када је у питању историјски наратив, али га аксилошки подређује вишем смислу: „Јер, на основу пророчких списа, у којима су забележени историјски догађаји, могуће је изградити убеђење да су историјски одељци такође написани са алегоријском сврхом (σκολῶ τροπολογίας), те да су били вешто прилагођени не само већини (мноштву) простих верника, већ и неколицини који који су били кадри или вољни да истражују ствари са проницљивим духом.“ (4.49)<sup>49</sup> Слична идеја налази се и мало даље у тексту у више варијаната:

„И сада онај ко се брине да достигне право разумевање Светог Писма, откриће оно што је изречено духовно (τὰ λεγόμενα πνευματικὰ) од стране оних који се зову духовнима, упоређујући значење онога што је упућено онима слабијег ума са оним што је обелодањено онима изоштренијег разумевања, при чему се оба значења налазе у истом одломку за онога ко је кадар да их схвати.“ (4.71)

„Довољно је, пак, у облику историјске наратије представити оно што има намеру да саопшти скривено (значење) (κεκρυμμένως)<sup>50</sup> у руху историје да би они који су способни могли сами за себе да истраже оно што се односи на (смисао) тих места.“ (5.29)

Оригеново помињање и наглашавање алегоријског смисла у апологији против Келса није дато на исти начин као у његовим егзегетским делима – као чиста егзегеза неког библијског одељка. Оно је више ту да оспори Келсову намеру да ускрати јудео-хришћанским религијским текстовима могућност духовног тумачења. Премда је алегореза у патристичкој литератури „мач са две оштрице“<sup>51</sup> апологети је она овде врло потребна ако жели да се одбрани од бројних напада упућених вери хришћана. Келс, на пример, упорно тврди да се најаве јеврејских пророка о Месији не односе на Исуса из Назарета и да нема доказа за успостављање те релације (1.49, 1.50, 2.28<sup>52</sup>). Ориген је стога приморан да на много места тражи сведочанства

<sup>49</sup> Ту се Ориген вишеструко позива на Павла: 1 Кор 9,9; Еф 5,31, 1 Кор 10,1–6, као и на Пс 78, 2–3.

<sup>50</sup> „κεκρυμμένως“ је синоним за алегоријски, мистички, супротно од „дословни“ (G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 740.)

<sup>51</sup> М. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, 152.

<sup>52</sup> „Пророштва се могу односити на десетине хиљада других ствари веродостојнијих од Исуса“ (2.28)

у тексту која ову релацију потврђују – у том процесу он истовремено даје вишу, конкретно типолошку интерпретацију пророчких списа (2.4, 1.49, 1.51, 1.53–54, 2.11, 2.76<sup>53</sup>, 3.4, 5.3).

Алегореза и духовни смисао у целини, именован на различитим местима као типолошки, симболички, трополошки или просто дубљи, има и ту улогу да различита сликовита места из Писма која делују немогуће, наивно или алогично објасни тако да она добију своју конститутивну и оправдану сврху у целокупној структури Писма, не нарушавајући озбиљност, истинитост и кохерентност целине божанског Писма. Ту је намеру Ориген сугестивно изразио у Почелима: „Ко је тако прост да мисли да је Бог као човек ратар ‘засадио један врт у Едену на Истоку’ (Пост 2 8) и у њему подигао једно видљиво и чулима опаљљиво дрво живота, тако да се добија живот ако се његов плод једе телесним зубима и стиче учешће у ‘доброј и злу’ (Пост 2 9) ако се узима и једе плод са тог одређеног дрвета?“ (4.3.1), а понавља је и у противаргументима објашњавајући метафорички језик Писма – Бог неће „као какав кувар сагорети ватром свет“ (2.14), како Келс буквално чита пророчке поуке, већ ватра овде означава пламен „прочишћења“ психичког бића човека (2.15). Слично објашњава и метафоричке исказе у Писму – за стихове „Бог је *огањ који њрождире*“ (Пнз 4 24), „реке огњене пред Њим теку“ (Дан 7 10); „Он је као огањ љевачев и као трава перача“ (Мал 3 2), Ориген каже: „Ако се дела безбожника фигуративно називају ‘дрвом, сеном, стрњиком’, зар се отуда не види како треба схватити реч ‘ватра’ да би она могла да сагори ‘дрво’ такве природе.“ (4.13)

Алегореза, како се из наведених примера види, именује свако тумачење текста које представља „нешто више“ од дословног значења. Ориген је не ограничава на успостављање временске типолошке релације између догађаја и личности два Савеза, али изричито захтева да она буде „исправна“. Исправно осмишљена алегореза је синонимна „духовном“ значењу Писма и она чини од библијског текста извор за неисцрпно тумачење, откривајући иза литерарног нивоа још читав један нови свет божанских тајни. Допирање до тог нарочитог, скривеног значења, према Оригену, захтева две усаглашене воље – човекову посвећеност Писму и врлини и Божије откривење скривене истине – уклањање „вела незнања даром Божијим“ (4.50).

<sup>53</sup> Ориген налази интертекстуалност као доказ конинуитета између Христа и пророка (2.76). Исусове заповести из еванђеља синтаксички су конципиране као искази пророка Исаије (Иса 5.8: „Тешко онима који састављају кућу са кућом...“ и сл: Иса 5.11, 5.18, 5.20).



## Закључак

Предмет Келсове критике је хришћански концепт вере са којим се он, као и грчко-римски и јеврејски свет на чијим просторима и у чијим културним оквирима хришћанство настаје, среће и који у њиховим очима представља тешко прихватљиву и не лако разумљиву новину. Оваплоћење Бога Логоса и последице тога догађаја вероватно личе на драмски елеменат *deus ex machina* који не може да се лако и разложно прихвати као реалан и очекиван догађај. У контексту у коме се јавља, хришћанство доноси тешко појмљив и посве чудан лични контакт трансцендентног Бога са светом, који Бога тада углавном доживљава само као далеки и непознати метафизички принцип или покушава да оствари неку везу, посредну и растегнуту, са божанством кроз одређени религијски култ. Ако се ставимо у ту перспективу, Келсова упитаност, неверица и склоност ка критици јесу оправдани. С друге стране, у оспоравању хришћанских доктрина Келс одступа и од логичког начина мишљења, на коме жели да утемељи критику, те од правила дијалектике и, коначно, од херменеутичких принципа. Све те грешке Ориген примећује и указивањем на њих оправдава учења која његов противник доводи у питање. Келс нарочито греши у приступу хришћанском Писму. Мењањем, извлачењем из контекста и из целине и претумачењем старозаветног и новозаветног текста, он се оглушује о нека основна правила рецепције и тумачења текста у антици. Ако је хомерска егзегеза почивала на основној сврси да оправда Хомерове епове у философско-религијском и литерарном смислу пред могућим недоумицама насталим у каснијим временима, онда не постоји разлог да се хришћанским егзегетама ускрати то право. Исто тако, хомерски текст се није мењао, а расветљавање нејасних места одвијало се кроз сагледавање тих места у целини и кроз њихово упоређивање са другим сличним местима, без интенције да се спорни одељак одмах искључи или да његово неразумевање затамни целину дела. И та правила тумачења текста морала су бити позната Келсу. Стога његов унапред негативан и често својевољан приступ Писму, који противно тадашњем духу, одваја одељке библијског текста од њиховог контекста, као и од заједнице којој они природно припадају, аргуменат је у прилог тврдњи да се Келсова критика не може насловити као *Истининији лојос*. Од поменутих начина одбране вере чини се да највише пажње Ориген придаје управо апологији хришћанске егзегезе, и то оправдавању алегоријског значења Писма. Он то овде не чини у систематичном и континуираном следу пошто пише у оквиру неегзегетске књижевне врсте. Па ипак, његово уверење да је исправно читање и тумачење Писма од кључне важности за сачување истина вере долази до изражаја на многим местима, од којих су у овом осврту набројана само нека као примери. Алегоријско, тј. духовно

тумачење библијског текста је ту да исте истине вере, којима хришћани у пракси живе и које теоријски излажу као своје учење, пронађе у самом штиву Писма, које представља посебан начин изражавања вере, за Оригена подједнако важан колико и сам физички улазак Бога у свет. Реч Писма представља вербално оваплоћење Логоса чиме она добија онтолошки статус. Реч Писма је сама Реч Божија и отуда су све истине вере садржане у њој, тачније сакривене и иманентно присутне у тексту. Откривање или расветљавање тог иманентног садржаја у доста случајева у овој апологији постаје уједно и побијање антихришћанских примедаба и развијање аутентичног хришћанског учења, које је у овом периоду још увек у повоју.

## Извори

- Origenes, *Contra Celsum*, J. P. Migne, PG XI  
 Origen, *Against Celsus*, у: *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4. (transl. Frederick Crombie, ed. Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe), New York 1885.  
 Origenes, *Acht Bücher gegen Celsus* (übersetzt von P. Koetschau), 1. Reihe, Bd 52–53, München 1926. (Origenes <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel136.htm>)  
 Origenes, *Homiliae in Genesim*, J. P. Migne, PG XII  
 Origen, *Počela* (prev. M.Mandac), Split 1985.  
 Diodore de Tarse, *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Préface du Commentaire – Prologue du Psaume CXVIII* (L. Mariès), *Recherches de Science Religieuse* 9, 1919, 79–101.

## Секундарна литература

- Altaner, B., Stuiber, A., *Patrologie (Leben, Schriften und Lehre der Kircheväter)*, Freiburg-Basel-Wien 1978.  
 Andersen, C., *Logos und Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.  
 Алфејев, И. (прир.), *Ориен - Оци и учийељи Цркве III века*, т. II, (прев. М. Мијатов), Београд 2006.  
 Bader, E., *Der 'Αληθής λόγος des Kelsos*, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 23, Stuttgart-Berlin 1940.  
 Bergjan, S. P., „Celsus the Epicurean?“, *The Harvard Theological Review* 94:2, 2001, 179–204  
 Boer, W. D., „Hermeneutic Problems in Early Christian Literature“, *Vigiliae Christianae* 1:3, 1947, 150–167.  
 Bošnjak, B., *Grčka filozofska kritika Biblije*, Naprijed, Zagreb 1971.  
 Chadwick, H., „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 34–49.

- Chadwick, H., „Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body“, *The Harvard Theological Review* 41:2, 1948, 83–102.
- Edwards, M.J., „Gnostics, Greeks and Origen: the Interpretation of Interpretation“, *Journal of Theological Studies* 44:1, 1993, 70–89
- Fiedrowitz, M., *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg 2007.
- Greenwood, D.N., „Celsus, Origen and Julian on Christian Miracle-claims“, *Heythrop Journal* LVII, 2016., 99–108.
- Hanson, R. P. C., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville–London 2002.
- Кудат, Р., *Трајовима Писма – Сјари Савез: рецејџија и конџекстии*, Београд 2015.
- Кудат, Р., „Алегореза у платонистичкој традицији“, у: *Српска теолоџија у двадесетом веку 14* (прир. Б. Шијаковић), Београд 2013., 7–16
- Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lubac, H., „‘Typologie’ et ‘Allégorisme’“, *Recherches de Science Religieuse* 34, 1947, 180–226
- Martens, P., „Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen“, *Journal of Early Christian Studies* 16:3, 2008, 283–317
- Moreschini, C., Norelli, E., *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, München 2007.
- Riffaterre, M., „Prosopopeia“, *Yale French Studies* 69 (1985), 107–123.
- Schäublin, Ch., *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln – Bonn 1974.
- Schröter, J., „Exegese als Theologie, Beobachtungen zur Matthäusinterpretation des Origenes im Anschluss an hermeneutische Erwägungen von Ulrich Luz“, у: *Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium* (hrsg. P. Lampe, M. Mayordomo, M. Sato), Neukirchener 2008., 213–235
- Somos, R., „Strategy of Argumentation in Origen's Contra Celsum“, *Adamantius* 18, 2012., 200–217.
- Stroumsa, G., „Celsus, Origen and Nature of Religion“, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma 1998, 81–96
- Trigg, J., *Origen*, London – New York 1998.
- Vogt, H. J., „Origen of Alexandria“, у: *Handbook of Patristic Exegesis - The Bible in Ancient Christianity*, Ch. Kannengieser (ed), Leiden - Boston 2006, 536–556;
- Wilken, R., *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 1984.
- Williams R., „Origenes/ Origenismus“, у: *Theologische Realenzyklopädie* 25, Berlin-New York 1995, 397–420
- Young, M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.
- Živković, D. (priр.), *Rečnik književnih termina*, Beograd 1985.

## Logically, dialectical and hermeneutical arguments in Origen's apology *Against Celsus*

*Summary:* The paper aims to classify and briefly explain the methods of argumentation of the faith in Origen's apology *Against Celsus*. Origen's argumentation mainly dwells in the field of the logical, dialectical and hermeneutical arguments. Accordingly, there are three main methods which are used by the apologist in order to prove Christian doctrines and refute Celsus' arguments against the faith: 1) Origen refutes the dialectical and logical validity of certain Celsus' arguments 2) he establishes the appropriate analogies to some Celsus' assertions in order to devaluate these assertions 3) Origen applies the exegesis of the Scripture as a method to support Christian doctrines or deny Celsus' irregular interpretations of the Scripture. These three mentioned methods make also the general structure of this paper.

*Key words:* Origen, Celsus, apology, logic, dialectic, hermeneutics