

МАРИНА СТОЈАНОВИЋ

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
БЕОГРАД
marina87stojanovic@gmail.com

УДК: 27-277.2 Ориген

ПРИМЉЕНО: 30. 4. 2017.

ОДОБРЕНО: 11. 5. 2017.

**ИЗВАНХРИШЋАНСКИ АНТИЧКИ КОНТЕКСТИ ХЕРМЕНЕУТИКЕ
у ПЕРИ 'ΑΡΧΩΝ
(ХОМЕРИЈАНА И ПЛАТОНИЗАМ)**

Сажетак: Циљ приложеног рада је да укаже на два најзначајнија античка јелинска контекста Оригенове егзегезе. Реч ће бити о хомерској егзегези и неким деловима Платоновог учења који су препознатљиви у Оригеновом приступу библијском тексту, као што су појмови инспирације, душе, разумског сазнања. Херменеутички осврт у *Почелима*, као и мањи изводи из егзегетских коментара рефлектују ову имлицитну и експлицитну зависност библијске егзегезе од већ постојеће јелинске метафизике и егзегезе. ► *Кључне речи:* Ориген, хомерска егзегеза, тумачење, алегореза, Платон, инспирација

Библијска херменеутика се у формалном смислу развила из постојеће античке херменеутике преузевши већи део њених карактеристика које је употребила у излагању садржаја дојанских истина хришћанског откривења. Код Оригена различити утицаји из нехришћанског античког јелинског света делимично су инкорпорирани у његову теолошку мисао, одразивши се у извесној мери и на његову херменеутику, тј. на формирање херменеутичких појмова и методологије тумачења Писма. Као два најзначајнија нехришћанска јелинска контекста која су оставила траг у Оригеновој херменеутици наводе се хомерска егзегеза, на коју се он методолошки надовезује, и Платонова философија, у чијем је духовном окриљу обликовано његово богословље.¹ Ови утицаји наишли су на вишеструку рецепцију у његовим списима.² При том, ова рецепција не

¹ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn 2014, 469.

² Поред ова два јелинска контекста, у Оригеновим делима постоји и утицај стоичке философије, која у овом случају не показује непосредну повезаност са херменеутиком изложеном у *Почелима*. Када је реч о утицајима, треба поменути и то да се Ориген, као један од најзначајнијих представ-

подразумева свесну интенцију Оригена да преузме целокупну методологију и појмовник поменутих традиција да би га просто применио у тумачењу Писма или излагању других теолошких садржаја зато што је хришћанска мисао, уколико је желела да поседује рационалну и систематичну форму излагања, била приморана да искористи тековине јелинске философије, већ пре несвесну уроњеност александријског егзегете у сопствену културу и образовање у коме је одгојен и у коме су мисаони концепти поимања текста и других садржаја вере већ увелико формирано као предразумевања сваког другог сазнања. Међутим, колико год да се у тексту четврте књиге *Почела* увиђају утицаји поменутих контекста, очигледно је да је Оригенова херменеутика ипак нова и аутентична, будући да је он на темељима ових полазишта изградио један нов, хришћански приступ тексту, који се састојао у читању у Духу и чији је циљ, коначни мисао и кључ за разумевање био сам Христос.³

Христолошка херменеутика, изложена начелно и сажето у *Περὶ Ἀρχῶν*, пружа увид у једну касније широко реципирану и развијану хришћанску методологију тумачења Писма, познату као александријска егзегетска школа. Циљ овог осврта је да контекстуализује Оригенова начела тумачења Писма у светлу поменутих традиција инкорпорираних у његову мисао, те да, следећи примарну интенцију аутора, дефинише нарочит садржај и карактер Оригеновог читања и тумачења библијских списа. У складу са поменутих утицајима, почетне претпоставке су следеће: 1) принципи хомерске егзегезе рефлектују се у Оригеновим херменеутичким принципима; 2) Платонов метафизички дуализам утиче на Оригеново схватање човека и света, одакле се преноси на херменеутичку раван. У приложеном осврту покушаћемо да у самом тексту *Περὶ Ἀρχῶν* препознамо ове моменте и илуструјемо их примерима.⁴

1. ХОМЕРСКА ЕГЗЕГЕЗА КАО КОНТЕКСТ ЗА ОРИГЕНОВУ ЕГЗЕГЕЗУ ПИСМА

Хомерска егзегеза почела је да се развија од 6.в. пре Хр. кроз читав класични, а затим и хеленистички период са две примарне и супротстављене сврхе — прва је била да оправда Хомерово песништво као дубокозначајан религијски и философски текст пред могућим примедбама на бласфемичан, површан или

ника александријског правца тумачења Писма, у великој мери надовезује и на рад својих претходника у овој школи — Филона Александријског, родоначелника алегоричког тумачења јеврејског Писма, и Климента Александријског, хришћанског егзегете и његовог непосредног учитеља.

³ Уп. *Princ.* 4.1.6, 4.1.7; *Com. In.* 1.10; U. Luz, *Theologische Hermeneutik*, 474; J.N.B. Carleton Paget, *Christian Exegesis in the Alexandrian Tradition*, у: M. Sæbø (ppp), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation I: From the Beginnings to the Middle Ages*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1996, 526.

⁴ Текст *Почела* дат је према преводу М. Мандац (Split 1985), уз адаптацију изговора и појединих лексема према савременом српском језику.

противречан језик његових епова, а друга сврха састојала се у томе да нови мислиоци поткрепе своја становишта примерима из хомерске поезије чиме стичу ауторитет и уврштавају себе у линију наслеђа тековина херојског доба.⁵ Преокрет од митског ка логосном поимању реалности и појава првих космолошких теорија о бићу изазвали су претумачење Хомерових епова. Ратови, сукоби међу боговима, борбе и описи стања хероја почињали су да бивају тумачени најпре као сликовите представе које говоре о физичким елементима космоса (физикална алегореза), а затим и као симболи психолошких стања и примери етичног, односно неетичног понашања (етичка алегореза).⁶ Како је у тексту епова било доста нејасних места, затим међусобно контрадикторних исказа и, коначно, поприлично бласфемичних и Бога недостојних описа, егзегете су морале наћи начин да те алогичности објасне као привидне како би хомерски текст могао да задржи атрибут божанског. С друге стране, и пре преиспитивања и оправдавања упитних делова хомерског текста, он је важио за неоспорно драгоцену и уметнички и религијски значајано дело. Уверење о божанскости хомерских текстова извирало је највише из њихове древности. Поприлична древност, као и дуга и широка традиција рецепције ових текстова и пре појаве философских коментара, већ их је учинила носиоцима културног и историјског наслеђа. Њихову вредност потврђује и сама чињеница да су они били предмет тумачења јер у антици безвредна дела нису постајала предмет коментарисања, а само коришћење метода филологије као помоћних метода у херменеутици само по себи је сведочило о вредности дела које се тако анализира и о филологији употребљаваној искључиво као *philologia sacra*.⁷ Од методологије хомерске егзегезе, која се постепено развила у комплексан систем интерпретације, хришћанска егзегеза прихватила је већи део формалних карактеристика — коментар као литерарну врсту, текстуално-критички апарат, структуру писања коментара и поступке и фазе интерпретације. Тако су почеле настајати схолије и опсежни коментари — томоси — на појединачне библијске списе, а библијски текст је тумачен по истим фазама интерпретације: од гласног читања, преко преиспитивања текстуалних варијаната, метрике и стилистике текста, до изналажења значења и смисла текста.⁸

⁵ Уп. Р. Кудат, *Трајовима Писма — Сџару Савез II: рецеиџија и конџексџиу*, Београд 2015, 90; R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, California 1989, 15.

⁶ Уп. Р. Кудат, *Трајовима Писма — Сџару Савез II*, 95, U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 469.

⁷ Ch. Walde, „Kommentar, Altphilologisch“, *Lexicon der Bibelhermeneutik* (O. Wischmeyer), Berlin 2009, 333; H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, ZNW 65 (1974), 122.

⁸ Ове етапе интерпретације — ἀναγνωστικόν, ἐξηγητικόν, διорθωτικόν, κριτικόν — препознатљиве су код Оригена (опширније: B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987.), али и код представника другачијег правца тумачења (Ch. Schäublin, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln — Bonn 1974, 34–35).

Ориген је међу оцима Цркве нарочит по томе што се детаљно, посвећено и опсежно бавио текстуалном критиком Септуагинте. Остаци Хексапле, огромног и невероватног пројекта, показују да је Ориген преузео критички апарат (σημεία) александријских филолога, проучавалаца Хомера — Зенодота из Ефеса и Аристарха са Самотраке.⁹

Од херменеутичких принципа који се тичу интерпретације самог садржаја текста у *Почелима* се препознаје сличност са битним принципом интерпретације Хомеровог текста — тумачење „Хомера Хомером“ — и, друго, са самом јелинском алегорезом, као начином тумачења Хомера и митова у целини.

1.1. Препознатљивост принципа Ὅμηρον ἔξ Ὀμήρου σαφηνίζειν у *Почелима*

Једно од главних правила тумачења у хомерској егзегези, према коме се нејасан одељак из епа тумачи у складу са целином и другим јасним одељцима — Ὅμηρον ἔξ Ὀμήρου σαφηνίζειν — прихватила је и каснија хришћанска егзегеза. Ово правило, засновано у суштини на логичком размишљању према коме сви делови једног истог текста треба да буду складно уграђени у кохрентну целину и међусобно комплементарни у изградњи укупног смисла текста, настало је са појавом тумачења. За разлику од песништва, философски коментари су морали да испуне своју сврху — да заиста расветле епове, да буду јасни и доследни у њиховом објашњавању. Овај принцип није служио само у реконструкцији алегоријског значења Хомера, он је био потребан и због застарелости самог Хомеровог језика, те објашњавања различитих лексичких и синтаксичких појава. Због своје практичности и корисности, ово правило се, у сличној форми, пренело и на равинску егзегезу.¹⁰

Конкретно, овај принцип се у најужем смислу односио на тумачење, са различитих разлога, нејасних речи и израза кроз указивање на њихов непосредни контекст или на друга места у тексту где поменути изрази имају јасно значење. Порфирије у тумачењу Хомера каже: „Пошто сматрам да је најбоље разјаснити Хомера Хомером, обично показујем кроз пример како он може себе протумачити, каткад кроз јукстапозицију, а каткад на други начин. Таква је интерпретација могућа у оквиру стиха за епитет *Eirokeimōs*“.¹¹ Он ово правило примењује највише на расветљавању појединачних нејасних или двосмислених речи у еповима чије се значење разумева тек на основу контекста.

⁹ H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, 128–130; F. Schironi, *The Ambiguity of Signs: Critical σημεία from Zenodotus to Origen*, у: G. G. Stroumsa / D. Shulman (ppp), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden — Boston 2012, 87–112.

¹⁰ Више правила Хилела и рави Јишмаела показују варијације овог принципа (детаљније Г. Штембергер, *Увод у њалмуд и мидраш*, Београд 2014, 29–45).

¹¹ Ἀξίων δὲ ἐγὼ Ὅμηρον ἔξ Ὀμήρου σαφηνίζειν αὐτὸν ἐξηγοῦμενον ἑαυτὸν ὑπεδείκνυον, ποτὲ μὲν παρακειμένως, ἄλλοτε δ' ἐν ἄλλοις. τῇ τε γὰρ εἰροκόμῳ παράκειται συνεζευγμένη ἡ ἐξήγησις. (Porphyrius, *Quaest. Hom.* Z 201)

Претпоставља се да се овиме надовезао на текстуално-критички рад александријског филолога Аристарха. Правило је касније коришћено и у коментаришању Аристотелових дела, те је било широко прихваћено у хришћанским, чак и хетеродоксним, тумачењима Писма да би коначно било уобличено у познат принцип М. Лутера: „тако је оно (тј. Писмо) само по себи најизвесније, најједноставније, најочигледније, само себе тумачи, све о свему истражује, просуђује и просветљава“ (ut sit ipsa (sc. scriptura) per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans...).¹²

У коментарима библијских књига Ориген га често користи, док у *Почелима* објашњава полазиште за његову употребу: „Пут, дакле, који се намеће како треба изучавати Писма и налазити њихов смисао јесте онај што га назначише сами библијски списи“ (*Princ.* 4.2.4). Јасноћа и усаглашеност појединачних места последица је јединственог, духовног смисла целине Писма: „Ево шта ће онима који читају постати јасно: повезаност је штива, ако се остане при слову немогућа. Само пак штиво не само што није немогуће, већ је, када је у питању основни смисао, истинито. Зато треба настојати да се схвати читави смисао“ (*Princ.* 4.3.5.).

У појединачним коментарима библијских књига Ориген примењује поменуто правило. На пример, у тумачењу проблематике односа појмова светлост — тама и њиховог значења у почетним стиховима Јовановог еванђеља (Јн 1 4–5: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν), каже: „У вези са овом темом потребно је указати на то да таму (σκοτός) не треба разумети, сваки пут када се помене, у негативном смислу. Писмо каткад говори о њој и у добром смислу. Иноврени нису запазили ову разлику и сходно томе усвојили су најсрамнија учења о Творцу света, иступили су против њега и препустили се измишљотинама и митовима. Стога морамо показати када се и како назив 'тама' узима у добром смислу. За таму, облаке и буру се у *Изласку* каже да су од Бога (πὲρὶ τὸν Θεὸν εἶναι λέγεται), а у 17. псалму (се каже): *Од таме начини скривитије своје, од ње кров око седе, од мрачних вода у облацима ваздушним* (Пс 18 11).“¹³ У истом коментару на сличан начин објашњава и реч 'почетак' из уводног стиха (Јн 1 1) и констатује да је за разумевање значења синтагме 'у почетку' важно знати њен конкретни вербални контекст у датом примеру. Констатује да је реч „почетак“ вишезначна у грчком језику и да њена полисемичност долази до изражаја у Писму где се користи у више значењских варијаната (εὐρήσει καὶ κατὰ τὸν θεῖον λόγον τὸ πολύσημον τῆς φωνῆς).¹⁴

¹² M. Luther, *Assertio omnium articulorum...* 1520 (WA 7, 97,20–26), у: B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe I*, 279.

¹³ *Com. Jn.* 2.23

¹⁴ *Com. Jn.* 1.16; Различитим значењима и контекстима употребе ове речи он посвећује детаљнију анализу (*Com. Jn.* 16–18).

Начелно су, дакле, свака нејасноћа (ἀσάφεια) или вишезначност (ἀμφιβολία) биле повод да се описани принцип примени у интерпретацији.¹⁵ Међутим, када је реч о библијском тексту ово осветљавање једног исказа кроз други није примењивано изоловано од других принципа тумачења, а нарочито не независно од намере да се извесно становиште о вери тиме поткрепи или одбаци. Ориген каже да су нехришћански писци настројени негативно према вери хришћана често тражили „пукотине“ у слову библијског текста да би на основу нејасних или вишезначних места извели погрешан смисао целокупног текста или обесмислили веродостојност божанске речи Писма. Примера овога је веома много, а Ориген као апологета и егзегета у исти мах је често у прилици да, расправљајући о појединачним речима и изразима, реконструише и дубље значење текста, те да расправља о учењима која се изводе из текста. У расправи са Келсом, који покушава да сликовите и метафоричке исказе протумачи буквално да би тако показао да су јеврејски свети списи наивни, бесмислени и са разборитим расуђивањем неспојиви, Ориген показује кроз примере метафоричност и алегоричност библијског језика и објашњава његову улогу у ширем контексту. Бог неће, каже Ориген, „као какав кувар сагорети ватром свет“;¹⁶ како Келс буквално чита пророчке поуке, већ ватра овде означава пламен „прочишћења“ човековог психичког бића.¹⁷ Слично објашњава и метафоричке исказе у Писму. О стиховима „Бог је огањ који њрождуре“ (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“.¹⁸

1.2. Примена хомерске алегорезе у Оригеновим херменеутичким принципима

У егзегези Хомерових епова било је важно претумачити антропоморфне, фантастичне или Бога недостојне описе. У еповима таквих места има поприлично и очигледно је да се антички јелински пантеон, онако како је описан код песника, не може повезати са идејом о Богу као духовном, рационалном и етичком принципу. Мислиоци попут Ксенофана, Питагоре, Хераклита или Платона осуђују антропоморфне и неетичне представе богова, а Хомера и Хесиода критикују за представљање богова „према сопственом обличју“,¹⁹ за приписивање људских мана и грехова боговима,²⁰ те за лош васпитни утицај који

¹⁵ В. Neuschäfer, *Origenes als Philologe I*, 278.

¹⁶ *C. Cels.* 2.14.

¹⁷ *C. Cels.* 2.15.

¹⁸ *C. Cels.* 4.13.

¹⁹ Ксенофан (фраг. 15, (6К.,13D)), Н. Diels, *Predsokratovci — fragmenti I*, Zagreb 1983, 133.

²⁰ Ксенофан (фраг.11, (7К., 10D, 2W)), Н. Diels, *Fragmenti I*, 132.

овакви наративи имају на младе.²¹ Међутим, ауторитет Хомера је већ увелико учвршћен у добу када почиње да се јавља философско размишљање о Богу и свету. Ни прве философије нити потоњи мистицизам касне антике нису били кадри да „избаце Хомера са (јавних) надметања“.²² Дохомерска кикличка поезија није успела да заузме онај статус који ови епови јесу, док су, с друге стране, хомерови спевови успели да направе синтезу кикличких мотива и наратива у величанствену, складну творевину вешто обликовану у јединствену уметничку целину. Наративне секвенце и мотиви су преткани тако да је један — иницијални мотив Ахиловог гнева — уоквирио композицију у савршену уметничку творевину и начинио од ње образац за даље стварање поезије. Пред овом „блиставом зградом Хомерово песништва“²³ философска критика је морала да начини компромис, те су тако ликови и њихови међусобни односи постали алегорије које у ствари говоре о устројству космоса или природи и души човека. Поред тога, без обзира на бласфемичне делове текста, од којих се често наводе Херино завођење Зевса (*Ил.* XIV, 153–360) и Демодокова песма о Афродитној прељуби са Аресом (*Ог.* VIII, 266–369), у тексту *Илијаде* и *Одисеје*, на дословном нивоу значења, постоји прилично велики број етички узорних примера, те идеја које и саме отварају врата дубљем слоју значења и наговештавају да постоји смисао „испод“ оног очигледног. Таква је једна од најстаријих идеја теодицеје у *Илијади* — идеја да човек (а не Бог) сопственим рђавим поступцима узрокује зло и несрећу у свету,²⁴ помињање „Судбине“, која као највиша истанца (чак изнад врховног Зевса) утиче на поредак збивања, затим идеја помирења којом се оба пева завршавају, као и експлицитно одбацивање сукоба и ратова (*Ил.* IX, 63–64). Ова напетост између привидно супротстављених мотива, као што је нпр. песниково одбацивање рата и упркос томе детаљно и посвећено описивање рата и инсистирање на учествовању у њему, те исто тако помињање путених, ласцивних и слободних односа богова и хероја и, с друге стране, осуђивање истих тих поступака у неким случајевима, превазиђена је кроз алегорезу. Теаген из Регија, вероватно први тумач који алегоријски објашњава Хомерове епове, богове је разумевао као елементе космоса: „Он [писац] одређује борбе, давши ватри имена Аполона, Хелија или Хефеста, води имена Посејдона и Скамандра, а, осим тога, Месецу име Артемида, ваздуху име Хера, и тако даље“.²⁵ Исти приступ неговао је и Метродор из Лампсака, а паралелно са физикалним алегоријским тумачењем спева развијало се и етичко тумачење. Ликови и њихова стања представљани су

²¹ Платон, *Држава* X, 606е-607а.

²² Хераклит, Фраг.42 (119), Н. Diels, *Fragmenti I*, 153.

²³ М. Ђурућ, *Историја хеленске књижевности*, Београд 2003, 35.

²⁴ Зевс у скупштини богова говори да се „жале на богове смртници људи — кажу да од нас им долазе зла, а невоље сами преко судбине грехом и дрскошћу спремају“ (*Ог.* I, 32–34). Слична идеја јавља се и у стиху *Ил.* I, 218 „Богови ће услишити онога ко њихове беседе слуша“.

²⁵ 2. *Schol. Hom. В код Il XX 67* (Porphyr. I 240, 14), Н. Diels, *Fragmenti I*, 49.

као персонификације врлина и мана — Атина је мудрост, Арес неразборитост, Афродита пожуда, Хермес ум.²⁶ Стоици су нарочито неговали овакву интерпретацију када су у питању јелински митови уопште — Зенон је ликове из Хесиодове *Теогоније* објашњавао као елементе космоса, а слично су размишљали и Клеант из Асоса, Хрисип, Диоген из Вавилона. Псеудо-Хераклит и Псеудо-Плутарх покушавају да у тексту Хомерових спегова нађу потврде стоичких етичких ставова, па сукобе међу ликовима објашњавају као сукобе врлина и мана у којима врлине — највише разум, мудрост, смирење — надвладавају страст, неразборитост, гнев, страх и сл. Овакву традицију тумачења наставаљају и неопитагорејци и неоплатоничари — Плутарх, Нуменије, Кроније, Плотин, Порфирије и Прокло. Порфирије препознаје у начину на који Хомер описује пећину нимфи на Итаци скривену сугестију да опис поменуте пећине кроз метафору, односно алегорезу предочава дубље увиде: „Стога, пошто је ова нарација пуна таквих нејасноћа, она не може бити фикција која је случајно (узгредно) уведена у сврху пружања задовољства нити излагање конкретне историје, већ у њој мора постојати нешто алегоријско на шта указује песник који на такав мистички начин смешта маслину поред пећине“.²⁷ Он се слаже са већ утврђеним тумачењем, према коме пећина представља овај свет, у који силазе душе, симболично приказане као нимфе, и добијају телесну природу, коју Хомер опет сликовито описује метафором ткања пурпурне тканине.²⁸ Типичну неоплатонистичку интерпретацију пећине је Порфирије утемељио у дословном тексту и приказао као смисао који је сам песник осмислио и оденуо у песничку слику тако што је покушао да докаже да распоред предмета и бића у пећини није случајан нити спонтан, већ необичан и атипичан. То што се спомиње баш маслина и што се наглашава њено присуство поред пећине за њега је назнака да песник жели да посредством чулних представа саопшти неку истину метафизичке природе. Тако је поменуто дрво ‘симбол божанске мудрости’, тј. оног божанског промисла који је створио и уредио свет (пећину).²⁹ Ова особина алегорезе да полази од дословног текста да би га потом заменила потпуно другачијим смислом, једна је од општих особина алегорезе и она у истој форми постоји и у хришћанској херменеутици.

Укратко поменута традиција алегоријског тумачења Хомера, али и јелинских митова у целини, налази одјеке у Оригеновим херменеутичким принципима. Аналогије са хомерском егзегезом могу се показати и на основу радова касних неоплатоничара, Порфирија и Прокла, чији текстови, иако временски не претходе Оригеновом делу, доносе у фрагментима раније алегоријске интерпретације епова. У Порфиријевом навођењу сачувана је за наш контекст илустративна

²⁶ 2. *Schol.Hom.B kod II XX 67* (Porphyr.I 240, 14), H. Diels, *Fragmenti I*, 49.

²⁷ Porphyr., *De antro nympharum* (прев. Т. Taylor, London 1917), 1.

²⁸ Porphyr., *De antro nympharum*, 14.

²⁹ Porphyr., *De antro nympharum*, 32.

мисао неоплатонистичког егзегете Кронија: „Песникову мисао није лако схватити као што би се могло помислити на први поглед. Док су стари казивали да се односила на богове и демоне помоћу загонетки (δι' αἰνιγμάτων ἐσήμανον), Хомер је покривао велом (ἀλέκρυσσε) своје мишљење о овим стварима више од осталих. Није о њима непосредно говорио, већ је користио оно за шта је говорио да представља остатак [дубље учење].“³⁰ Стоик Псеудо-Хераклит каже да би Хомер „дио безбожан, уколико не би говорио алегоријски“ (πάντη γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἠλληγόρησεν).³¹ Он алегорију користи да протумачи описе дорбди — за дорбе у којима учествују и богови и хероји (Ил. XX), каже: „Хомер овде супротставља грехове врлинама, сукобљавајуће природне силе њиховим супротностима“.³² Алегорија је код митова ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας³³ — „дорба између Атине и Ареса представља супротстављање памети и неразума, док је свађа између Хермеса и Лете рвање Логоса са заборавом“.³⁴

У духу хомерске апологетике, Ориген, који у *Почелима* не тумачи у целини неки одређени библијски текст, у начелу протестује против буквалног разумевања неких исказа који су, уколико се тумаче дословно, недостојни Бога:

КривOVERци се пак позивају на следеће забележбе: Јер 15 14 („Огањ је плануо из мога гнева“), Изл 20 5 („Ја сам љубоморни Бог који за очинске грехе узвраћа деци до трећег и четвртог колена.“), 1Сам 15 11 („Покајах се што Саула помазах за краља“), Иса 45 7 („Ја сам Бог који успоставља мир и ствара зло.“), Ам 3 6 („Нема у граду несреће коју није учинио Господ“), Мих 1 12 („од Господа сиђе зло на јерусалимска врата“), 1Сам 18 10 („Нечисти дух који од Бога дође удавио је Саула“). (*Princ.* 4.2.1.)

Хришћански појам Бога, као ни целокупни смисао библијског текста, ни у ком случају не приписује Богу феномене гнева, освете, зла, несреће, који се у наведеним стиховима помињу, нити Бога доводе у узрочну везу са овим стањима што, уосталом, ниједна рационална вера и не чини. Ориген исто ка алегорези оријентише тумачење места која на дословном нивоу не казују узвишене истине:

Ако ко постави неугодна питања о Лотовом општењу са властитим кћерима, двома Аврамовим супругама, двома сестрама удатим за Јакова и о двома слушкињама које су се с њиме родиле (Пост 19 30; 16; 29 15 — 30 24), ништа друго неће рећи него да су то тајне које не схватамо. (*Princ.* 4.2.2.)

³⁰ Frag. 53 Bidez = 372 F Smith = Stobeus, *Ecl.* II 1, 32, (према: Р. Кудат, *Трајовима Писма*, 114.)

³¹ *Quaestiones Homericae* 1. Псеудо-Хераклит је највероватније и први писац који је алегорију дефинисао и издвојио као реторички тропос „који једно каже, а значи нешто друго од реченог“ (*Quaestiones Homericae* 5); уп. Р. Кудат, *Трајовима Писма*, 94.

³² *Quaestiones Homericae* 54.

³³ Ταύτης τοίνυν τῆς ἀσεβείας ἐν ἔστιν ἀντιφάρμακον, ἐὰν ἐπιδειξωμεν ἠλληγορημένον τὸν μῦθον. (*Quaestiones Homericae* 22)

³⁴ Р. Кудат, *Трајовима Писма*, 107. У оваквим тумачењима писац се често служио етимологијом — Зевс је етарска ватра (Зевс — ζῆν или ζέσις — врели), Атина је она која види ἀθρηνά, или све прозира очима разума (διαθροῖσα) (исто, 107).

Алегорезу Ориген проширује на скоро читав старозаветни наратив: „Сваки извештај који наоко приповеда о браковима, рађању деце или о ономе што ће иначе велика већина узети за повесни догађај, они означавају као слике“ (*Princ.* 4.2.2.).³⁵ Ипак, историјску истинитост прича о Авраму, Исаку и Јакову Ориген не оспорава: „Ипак, нека се не уопштава. Нека никоме не падне на памет мисао да смо хтели да тврдимо да се ништа историјско није збило будући да се нешто није догодило... Морамо рећи да је историјска истина неких чињеница пред нама сасвим очигледна“ (*Princ.* 4.3.4.). Исто је и са десет Божијих заповести, са Христовим заповестима, те речима Апостола Павла (*Princ.* 4.3.4.).

Дословни смисао, међутим, у већини случајева није могућ: „Оно што се није збило дословно ваља тумачити у пренесеном смислу. С обзиром на читаво божанско Писмо, држимо да (оно) у целини има духовни смисао, али да читаво нема телесни смисао“ (*Princ.* 4.3.5.). Као узрок погрешних схватања Бога, те поимања Бога у смислу који није достојан његовог свеколиког савршенства, он каже да се „чини да за сва наведена крива мишљења, безбожности и луде речи о Богу не постоји други разлог доли Писмо, које се не схвата на духован начин него тумачи у дословноме смислу“ (*Princ.* 4.2.2.), што сасвим личи на поменути став Псеудо-Хераклита да би Хомер био безбожан ако се не би тумачио алегоријски.

Дакле, херменеутичка начела у *Почелима* показују повезаност са поменутом јелинском алегорезом на неколико начина:

- 1) бласфемични, противречни или нереални искази се тумаче у пренесеном смислу, тј. алегоријски („Ко ће, дакле, ако има памети, мислити да је без сунца, месеца и звезда могао постојати ‘први, други и трећи дан те вечер и јутро’ (Пост 1 5–13)? Уз то би за први дан требало рећи да је био и без небеса! Ко је тако луд па ће сматрати да је Бог попут човека ратара ‘засадио врт у Едену на истоку’ (Пост 2 8) и у њему начинио видљиво и осетно ‘дрво живота’ (Пост 2 9) и да живот добија ко телесним зубима с њега ужива плод?“ (*Princ.* 4.3.1.))
- 2) ликови и њихови односи, као и у тумачењима Хомера, постају метафоре душевних врлина, односно недостатака (Лот је симбол разумне душе, а његова жена оне која је окренута ка греху и гледа телесним очима (Ном. Gen. 6.2.); „У Еви се види слика Цркве“ (*Princ.* 4.3.7.))

³⁵ Ориген на занимљив начин проналази у старозаветном тексту доказе да је нешто речено алегоријски. И тамо где нема противречности, нејасноћа, бласфемија, упућивања на новозаветна збивања и сл., он ће наћи начин да „наслути“ скривени смисао текста. Тако спомињање бунара у неколико случајева склапања бракова код патријараха (Пост 24, Пост 29, 1–4; Изл 2, 15–22) не може бити „случајно“ — ово сугерише дубљи смисао текста и другачије значење ових описа: „Зар још увек не схваташ да је ово речено у једном духовном смислу? Или можда мислиш да је случајност то што патријарси долазе на бунар и на овим воденим местима склапају своје брачне савезе? Онај који тако сматра ‘јесте разуман човек, али не разуме оно што потиче од Духа Божијег’ (1Кор 2, 14)“ (Ном. Gen. 10,5)

3) алегореза, осим улоге да оправда божанскост текста, треба да реконструира дубље значење, које је сакривено и које садржи божанске истине, што наликује интенцији тумача Хомера да у еповима нађу потврде о структури космоса и узроцима бића.³⁶ („У првом реду ваља показати да Дух који Божијим промислом посредством *Λοῖοσα*, који је од *ἰοχέηκα* код *Βοῖα* (Јн 1 2), просветљује службенике истине — пророке и апостоле — има у првом реду за циљ неизрециве тајне које се односе на људске судбине.“ (*Princ.* 4.2.7.))

1.3. Херменеутичка претпоставка — мит је неопходно покривало истине

Ова претпоставка део је горепоменог алегоријског тумачења, али се она може издвојити као занимљив херменеутички увид јер представља полазиште и образложење за примену алегорезе. Тумачи Хомера су, дакле, учили елементе фантастике, нејасноће, контрадикције или бласфеме у тексту епова и у њима, уместо доказа некохерентности и бесмислености текста, пронашли мотив да трагају за даљим и дубљим смислом. Ове „пукотине“ у слову постале су најинспиративнија места хомерске егзегезе и на основу њих је читава целина добила још један сасвим нов слој значења — алегоријски — који је у њиховом случају био и откривање истинитих космолошких и етичких судова. Ови „каменови спотицања“ су претумачени тако да су постали спона дословног значења са оним сакривеним, дубљим и аксиолошким претежнијим. Овако настао, алегоријски смисао успевао је да унутарњом кохерентношћу и значајем онога што открива створи уверење да је он сам и заиста био вешто смишљен од стране писца, уткан у само штиво, али сачуван од велике већине површних читалаца. Хомер је са овога разлога сврстан у *πалаῖοι θεολόγοι*.³⁷

Исти феномен постоји и у библијској егзегези. Ориген је инсистирао на кохерентности целокупног смисла Писма, те на прилагођавању значења појединачних места укупном, уједно и духовном, смислу (*Princ.* 4.3.5.). Постоје, међутим, препреке, а то су поменуте противречности, нејасноће и сл., које не дозвољавају да се склад библијског текста учи одмах, а његов смисао разуме из дословног читања. Истинито и суштински важно значење текста не налази се у дословном исказу, није очигледно, експлицирано и свима јасно. Ориген се, бдући домишљат и покушавајући да за свако становиште пронађе задовољавајуће оправдање, сетио да би стога неко могао да постави разложно питање о томе зашто дословно значење није право значење текста или зашто је оно испрекидано бесмислицама и како, као такво, може да претендује на то да је божанско и да садржи спекулативне метафизичке истине.³⁸ Ориген, међутим,

³⁶ Псеудо-Хераклит у *Ил* III, 276–279 налази потврду Емпедокловог учења о четири елемента. (*Quaestiones Homericae*, 24)

³⁷ H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, 131, R. Lambertson, *Homer the Theologian*.15.

³⁸ Уп. *C.Cels.* 4, 39.

ову иманентну несавршеност библијског текста поставља као нужну и неопходну. Према њему, наведене мањкавости — контрадикторности, алогичности, нејасноће и сл. — део су дословног текста и оне самим присуством указују на недовољност и несавршеност дословног значења. Проницљивог, Духом потакнутог и знатижељног читаоца ће оне навести да трага за новим значењем и да их тако превазиђе. Суштинско, право значење не може бити и видљиво, лако доступно и екплицирано јер и истина по себи, према Оригену, мора бити сакривена — „Највећи је број Божијих дела у тајности“ (Сир 16²¹) (*Princ.* 4.3.14.). Истинити смисао текста на исти начин мора бити сакривен испод површине. Тумачење митова полазило је од исте претпоставке. Плутарх је, на пример, мит доживљавао као нужно „средство за покривање и заштиту узвишене истине“.³⁹ Разлог за неочигледност истинитог смисла текста и постојања „спотицања“ у дословном исказу Ориген образлаже у следећем:

Та и ту безбројна места пружају тек незнатно полазиште да се као кроз неку пукотину назру велике и бројне мисли (*Princ.*4.2.3.) ... Када би отпрве на дело излазила корисност законодавства као и ланчана повезаност и глаткост историјскога приповедања, не бисмо мислили да се у Писмима може наћи неки други смисао осим онога који је непосредно при руци. Зато је Божија Реч посред закона и историјскога описа намерно уметнула становите — рецимо — саблазни, спотицања и немогућности да нас не би посве завела беспрекорна привлачност која се налази у речима. (*Princ.*4.2.9.)

Долажење до вишег смисла текста и сазнавање Духом откривених истина није лак подухват — „људима је преко мере отежано истраживање збиља“ (*Princ.* 4.2.2.); „земаљске збиље не показују као сунце, месец и звезде посве јасно вешти нацрт онога који се за све брине. Тај нацрт није онако очевидан у људским судбинама као код животињских душа и телеса.“ (*Princ.* 4.1.7.). Поседовање ових увида није привелегија већине. За сазнавање божанских истина потребно је удаљавање од слова, од видљивих феномена, као и од видљивог смисла (*Princ.* 4.2.9.). Слична идеја постоји код Платона, чија мисао представља други важан јелински контекст интегрисан у Оригеново дело. Међутим, осим што Ориген у овој идеји наликује Платону, код кога је истина сазнатљива само философима, тј. онима који се од чулног сазнања и променљивих феномена издижу до чисто умне спекулације, код њега у овом откривању истине увек и изнова учествује и Дух Свети, који уједињује човека са извором савршеног сазнања — Христом: „Ми поседујемо Христову мисао да бисмо знали што нам је Бог дао. Оно што говоримо, не велимо речима наученим од људске

³⁹ F. Siegert, *Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style*, у: M. Sæbø (ppp), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation*, 140. У тумачењу мита о Изиди каже да је „истински следбеник Изиде само онај који је, након што је чуо, и упознао се на одговарајући начин са делима ових богова, заронио у скривене истине које леже у њему, и испитао их по принципима разума и философије“ (*De Iside et Osiride*, 3).

мудрости већ речима наученим од Духа“ (1Кор 2 13) (*Princ.* 4.2.3.). Дух Свети је онај који „уклања вео“ незнања⁴⁰ са читаоца који је, предавши се молитви и врлини, „кадар или вољан да истражује ствари са проницљивим духом“.⁴¹

ПЛАТОНОВА ФИЛОСОФИЈА КАО КОНТЕКСТ ЗА ОРИГЕНОВУ ЕГЗЕГЕЗУ

Првобитни јонски монизам Платон је заменио дуализмом, који се као основна метафизичка претпоставка рефлектовао и у његовој теорији сазнања, етици, теорији уметности. Херменеутику Платон није разматрао посебно. Појам ἐρμηνευτική се додуше први пут и појављује у његовом корпусу, где нема нарочито наглашено значење већ пре означава „несложен израз који се приписује некој ствари или означава (својства) неке суштине“.⁴² У *Додацима закона* се појављује уз појам μαντική, због чега се јавља идеја да је ἐρμηνευτική „тумачење знамења и небеских знакова“.⁴³ Платон се у начелу није посебно бавио тумачењем текстова, нити Хомера и других песника, нити драмских дела. Његов познати став о књижевној уметности као подражавању реалности које често нема добру васпитну улогу изгледа да је редуковао овакву врсту интересовања.⁴⁴ У *Ијону* он песничко стваралаштво са све његовим преношењем у виду рецитовања и тумачењем одређује као нешто што се не би никако могло назвати „вештином“, нити подвести под знање, већ је више реч о надахнућу које се не задобија људским трудом и стицањем знања, већ које Бог објављује по свом непредвидивом нахођењу кроз појединце — песнике и рапсоде — које опет изабира независно од њихових умних одлика.⁴⁵ Тако је састављање, прозношење и тумачење песама тема која је изван делокруга разума, премда јој Платон не одриче божанско порекло.

У тексту *Почела* рефлектује се утицај Платона на Оригенову мисао. Тај утицај не значи, као у случају хомерске алегорезе, примену неке претпостављене Платонове херменеутике у интерпретацији Писма. О таквом утицају не може

⁴⁰ „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 он зна да вео незнања покрива срце оних који читају, а не разумеју фигуративно значење (καὶ μὴ συνίεντων τὰ τροπολογοῦμενα), 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' (C.Cels 4.50).

⁴¹ C.Cels. 4.49.

⁴² *Држава* (прев. А. Вилхар-Б. Павловић), 260 d 11, *Додаци закона*, 975 c6; J. Grondin, *The Task of Hermeneutics in Ancient philosophy*, у: G. M. Gurtler S.J. / W. Wians (ppp), Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy 8, 1994, 214.

⁴³ J. Grondin, *The Task of Hermeneutics in Ancient philosophy*, 215.

⁴⁴ *Држава* II, 377d.378df.379d-380c.383b; III 391bc; X 600b-d; 606e-607a, уп. Р. Кубат, *Трајовима Писма*, 92.

⁴⁵ *Ијон*, V, 534 c-e.

бити речи. Оно што је код Оригена препознатљиво, то су концепти — појмови и извесна космолошка и етичка становишта, која потичу од Платона, а у чијим оквирима Ориген делом гради своју теолошку херменеутику. Упућеност Оригена на Платоново дело илустроваћемо кроз два момента:

- 1) препознатљивост Платонових концепата у Оригеновој херменеутичкој терминологији: а) појам душе; б) појмови разумског и умног сазнања; в) дихотомија материјални (видљиви) — духовни (невидљиви, идеални) свет;
- 2) сличности и разлике са Платоновом теоријом инспирације.

2.1. Препознатљивост Платонових концепата у Оригеновој херменеутичкој терминологији

а) Говорећи о улози Писма и Божијем промислу који кроз њега делује Ориген каже: „У првом реду ваља показати да Дух, који Божијим промислом посредством *Лојоса који је од њочейка код Боја* (Јн 1 2), просветљује службенике истине — пророке и апостоле — има у првом реду за циљ неизрециве тајне које се односе на људске судбине. Људима овде називам душе које се служе телесима“ (*Princ.* 4.2.7.). У другом поглављу четврте књиге Ориген формулише познато херменеутичко правило: „Као што се, наиме, човек састоји од тела (σώματος), душе (ψυχῆς) и духа (πνεύματος) (1Сол 5 23), једнако је и с Писмом које је Бог дао по својој одређењу за људско спасење“ (*Princ.* 4.2.4.). Потом наводи одломак из књиге *Јермин Пасџир*: „Написаћеш у два примерка. Један ћеш дати Клименту, други Графти. Графта ће известити удовице и сирочад, а Климент ће своју књигу послати у извањске градове. Ти ћеш пак говорити црквеним презвитерима.“ Причу тумачи алегоријски: Графта је „пуко слово“, а Климентова књига је „намењена душама које се налазе изван телеснога и ниских мисли...“ (*Princ.* 4.2.4.). Слична терминологија постоји и у исказима:

Све је то написано са уланчаношћу и силом која заиста доликује Божијој Мудрости. Намера беше да се на многим местима одећа духовнога — мислим на телесни смисао Писма — учини корисним и способним да многе побољша по мери њихових могућности. (*Princ.* 4.2.8.)

Ко се нешто на више попео, изграђује се — можемо казати — оним што је „душа“ у Писму. (*Princ.* 4.2.4.)

Наведена места делимично илуструју Оригенову употребу појма ψυχῆ.⁴⁶ Код Платона, душа је „кретање које само себе може покренути“,⁴⁷ она је „невидљива“,⁴⁸ у заједници са телом „њој припада да влада и господари, а телу

⁴⁶ Опширније J. M. Edwards, *Origen against Plato*, Ashgate UK 2002, 87–122.

⁴⁷ *Закони* 896а 1–2.

⁴⁸ *Федон* (прев. М. Ђурић), XXIX.

да служи и слуша“.⁴⁹ Напоследку, она је засебан ентитет божанског порекла — „божанска, бесмртна, умна, проста (несастављена), нераспадљива и свагда себи једнака“;⁵⁰ те као сушта супротност телу она је вечна и одлази у „други свет, племенит, чист, невидљив, прави Хад, ка добре и умноме Богу“.⁵¹

Сличан садржај има и Оригенов концепт душе — човек се поистовећује са њом, она је претежнија од тела којим се „само служи“. Душа је „битак с предоцбеном способношћу и с нагонима“ (*Princ.* 2.8.1.) и у том значењу поседују је жива бића. Када Писмо спомиње Божију душу, она је, као и божанска природа, „једноставна, без примеса и додатака“ (*Princ.* 2.8.2.). Људска душа се међутим „охладила у жару праведних и суделовању на божанској ватри. Ипак није изгубила способност да се врати у стање жара у коме је била на почетку“ (*Princ.* 2.8.3.).

У овом духу обликован појам душе пренет је са антрополошког плана на херменеутички. Писмо исто тако има „душу“ — то је слој значења који је „обучен“, „заоденут“ у дословни смисао (*Princ.* 4.2.8.). Метафора тела као „одеће“ и „хаљине“ јавља се у Платоновим спекулацијама о бесмртности душе, премда у нешто другачијем контексту него што је Оригенов.⁵² Душа Писма по аналогији са душом човека има неке исте одлике:

- аксиолошки је надређена телесном смислу (дословни смисао се пореди са „удовицама и сирочади“, а душевни и духовни са „црквеним презвитерима“, тј. „душама које се налазе изван телеснога и ниских мисли...“ (*Princ.* 4.2.4.); телесни смисао је само „одећа духовнога“ (*Princ.* 4.2.8.))
- „душа“ и „дух“ Писма управљају разумевањем дословног, тј. телесног значења као што душа управља телом, које „само служи“.⁵³ („Оно што се није збило дословно ваља тумачити у пренесеноме смислу. С обзиром на читаво божанско Писмо, држимо да (оно) у целини има духовни смисао, али да читаво нема телесни смисао.“ (*Princ.* 4.3.5.))
- сазнавање душе и духа Писма постиже се удаљавањем и превазилажењем дословног значења, као што се сазнање код Платона стиче удаљавањем од видљивог и телесног („Проматра ли се телом најсуштственија истина свега?“⁵⁴ — „исто тако, ако се не удаљимо од слова, нећемо научити ништа божанскијега“ (*Princ.* 4.2.9.))

δ) Уз појам душе, Ориген користи појам „духа“ и „духовног“ значења Писма. Нема јасних граница између душе и духа Писма, нити су они посебно

⁴⁹ *Фегон* XXVIII.

⁵⁰ *Фегон* XXVIII.

⁵¹ *Фегон* XXIX.

⁵² У расправљањима о бесмртности душе једна од могућих метафора која описује однос тела и душе је означавање тела као „хаљине“, а душе као „ткача“. (*Фегон* XXXVII).

⁵³ *Фегон* XXVIII.

⁵⁴ *Фегон* X, уп. XI.

дефинисани. Фреквентније је спомињање духа, односно духовног (πνευματικός) смисла. Чини се да је духовни смисао највиши степен откривања истина које се крију у Писму — „Савршени се ‘изграђује *духовним законом* (Рим 7 14), који садржи *сенку будућих добара*’ (Јев 10 1)“ (*Princ.* 4.2.4.). Дух је путем догађаја изрекао духовна збивања: „Реч је о духовним обећањима која су изражена посредством телесних збиља.“ (*Princ.* 4.3.6.).⁵⁵ Као што постоји телесно обрезаше, постоји и „обрезање срца у духу“, те „народ потајних Јевреја“ (*Princ.* 4.3.6.), а аналогно томе постоји и „духовни Египћани и Вавилонци“ (*Princ.* 4.3.9.).

У антрополошком смислу, код Оригена дух јесте првобитна савршена душа, вероватно она неконтаминирана грехом и преегзистента. Дух је идеална форма душе којој душа тежи да се врати: „И пророк, чини се, жели такво што означити када каже: ‘Врати се, душо моја, у свој спокој’ (Пс 116 7). Све то имамо утисак — доказује да је ум, отпавши од свог стања и достојанства, постао и назива се душом. Али ако се душа обрати и поправи, поново постаје умом“ (*Princ.* 2.8.3.).

У Платоновој теорији сазнања, ум (νοῦς) и умно сазнање (νόησις) разликује се од разумског (нпр. математичког и логичког) сазнања (διανοία).⁵⁶ Разумско сазнање се исто односи на невидљиве, интелегибилне предмете, какви су на пример геометријски облици, али оно још увек није исто што и познање идеалних форми (ἀρχαί).⁵⁷ Предмети разумског сазнања нису чулни, али они не доспевају до јединства и савршености — они су, као и појединачне ствари, мноштвени (бројне праве које се користе у геометрији и које су објекат различитих рачуна ипак нису једна трансцендентна и једина идеја праве). Разумско сазнање је изнад чулног, али није исто што и умно сазнање. Њему измиче савршеност умног сазнања. У миту о пећини,⁵⁸ сазнање се представља метафором опажања сунчеве светлости до које се стиже постепено, излажењем из таме и сенки. Разумско сазнање је у овој алегоријској представи опажање јасних, стварних и сунчевом светлошћу осветљених предмета, док је умно сазнање представљено као опажање саме сунчеве светлости (идеја).

И код Платона и код Оригена духовно сазнање представља последњи савршени ступањ познања и у оба случаја је реч о нечему „божанском“ — Писмо наговештава „духовне збиље“ (*Princ.* 4.2.9.). Платонов епистемолошки појам духовног сазнања (νόησις) има сличан статус као Оригенов херменеутички појам — духовни (πνευματικός) смисао. Он представља највиши ступања познања божанских истина. На место идеја Ориген је поставио божанске истине хришћанског откривења. То су „збиље“ које наратив Писма прогресивно открива и наговештава.

⁵⁵ уп. *Princ.* 4.2.9.

⁵⁶ *Држава*, 510б 5–6.

⁵⁷ F. Koplston, *Istorija filozofije: Grčka i Rim*, Beograd 1991, 191.

⁵⁸ *Држава*, 514а 1 –518d1.

Па ипак, сазнање долази до границе. Божанске речи, дела и промисао остају „тајне“. Ориген цитира Рим 11 33: „О богатство Божије мудрости и знања! Како су Божији судови неистраживи и како су његови путеви неналаживи.“ Немогуће је истражити Божије путеве: „Колико год човек покочио у истраживању и напредовао у снажноме настојању — чак ако му помогне Божија милост и расветли му ум — неће моћи траженоме доћи до последњег краја. Ниједан створени дух уопште није у стању да све схвати.“ (*Princ.* 4.3.14.) Чак „ни виши духови колико год знали више од људи, немогуће им је ипак све схватити,“ јер „пише да је највећи број Божијих дела у ѿајносѿи (Сир 16 21)“ (*Princ.* 4.3.14.). Савршеност знања сведочи божанскост: „Реците шта је било раније и знаћемо да сте богови или најавите шта је на исходу и тада ћемо увидети да сте богови“ (Иса 41 22)“ (*Princ.* 4.3.14.). Чини се да је немогућност да се Писмо сасвим и до краја истражи, те да се у целости сазна сав његов смисао, најзаовдљивији део Оригенове егзегезе. Он на тај начин отвара бесконачне дубине тумачења библијског текста чинећи од њега неисцрпи извор значења и смисла. Душа и дух, сакривени испод дословног исказа, недокучиви су у целини, њихово потпуно сазнавање увек измиче, али не тако што тумачење бива насилно заустављено на неком ступњу већ тако што тумачење стално прогресивно напредује, као и откривење, али не наилази на крај јер испитује нешто што је бесконачно, разуму недокучиво. Драгоценост сазнања стеченог изучавањем Писма Ориген сугестивно дочарава параболом о њиви са скривеним благом за коју је вредно оставити све остало имање (Мт 13 44): „Питајмо се да ли цела она 'њива', пуна сваковрсног биља, није оно што се у Писмима види, што је на површини и непосредно при руци док је оно скрито и што сви не виде већ је затрпано видљивим биљем *сакривено благо мудросѿи и знања* (Кол 2 3). Њега Дух, према Исаији, назива *ѿамним, невидљивим и скривеним* (Иса 45, 2–3). Да бисмо то благо нашли потребан је Бог“ (*Princ.* 4.3.11.).

в) Коначно, Платонова онтолошка дихотомија између видљивог (материјалног) и невидљивог (идеалног) света наша се исто тако у Оригеновој херменеутичкој терминологији, па дихотимија духовног и дословног смисла не само да одговара структури човековог бића већ и структури бића у тоталитету. Дословни смисао је аналоган материјалној реалности, а духовни божанској.⁵⁹ Навод из тумачења Пип најочитије ово потврђује: „Тако се, као што смо рекли на почетку, све видљиве ствари могу повезати са невидљивим, материјалне са нематеријалним, очите са скривеним, тако да стварање самог света, створеног по овој мудрости по којој јесте, може бити разумевано као божанска мудрост, која нас помоћу актуелних ствари и копија подучава стварима невиђеним путем оних које су виђене и води нас преко земаљских ствари до

⁵⁹D. Boyarin, *Origen as Theorist of Allegory: Alexandrian Context*, у: R. Copeland / P. T. Struck (ppp), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge 2010, 40.

небеских. Али овај однос не обухвата само створења, већ је божанско Писмо само писано овом мудрошћу веома сличне врсте. Због извесних мистичних и скривених ствари народ је видљиво био изведен из Египта и путовања кроз пустињу, где је било змија које уједају, шкорпија, жеђи и свих осталих забележених догађаја. Сви ови догађаји, ка што рекосмо, имају лик и подобје у извесним скривеним стварима.⁶⁰

У Платоновој онтологији материјални предмети дугују постојање идеалним формама у којима партиципирају — постоје „две врсте бића: једна видљива, друга невидљива“.⁶¹ Невидљиве, умом докучиве идеје су стога узрок постојања видљивих ствари.⁶² Видљиви предмети су истинити онолико колико наликују својим вечним, недељивим, непроменљивим формама. Коначно, сазнање се постиже прочишћењем душе и њеним удаљавањем од чулних сазнања: „Има, чини нам се, нека стаза која нас у разматрању помоћу чистог мишљења из таме води на светлост сазнања; јер док нам је тело повезано са умом, и док је душа наша помешана са таквом невољом, ми никада нећемо у пуној мери стећи оно за чим жудимо, а то је, кажемо, истина“.⁶³ Као главни разлог овоме јесте чињеница да су чула непоуздана, а чулно сазнање перципира променљиве и пропадљиве, дакле, неистините предмете.⁶⁴ Код Оригена на херменеутичком плану дословни (видљиви) смисао Писма има узрок у духовном (невидљивом). Налази се спрам њега у истом односу контингентности у коме код Платона материјална бивства стоје спрам идеја. Сазнавање тог смисла се, као и код Платона, постиже удаљавањем од видљивог смисла, као и уздизањем душе изнад чулног сазнања — Климентова књига је „намењена душама које се налазе изван телеснога и ниских мисли“ (*Princ.* 4.2.4.).

2.2. Учење о инспирацији

Ориген често помиње богонадахнутост божанског Писма. У релативно кратком херменеутичком излагању у *Почелима* та се идеја стално понавља и наглашава. У истраживање „важних питања“ Ориген на почетку поглавља о тумачењу уводи свете списе: „као доказ којим доказујемо јасност реченога узимамо сведочанства из списка за које верујемо да су божанска“ (*Princ.* 4.1.1.). Исту особину божанскости придаје и мисији апостола — „Видеће се да њихова одважност надилази човека и да је њихов подухват био божански“ (*Princ.* 4.1.5.). Ако бисмо морали објаснити разлику између атрибута „божански“ када се

⁶⁰ Origen, *The Song of Songs: Commentary and Homilies* (прев. R.P. Lawson), у: *Ancient Christian Writers* 26, Westminster 1957. (према: D. Boyarin, *Origen as Theorist of Allegory: Alexandrian Context*, 40).

⁶¹ *Фегон* XXVI.

⁶² Уп. *Фегон* XLIX.

⁶³ *Фегон* XI.

⁶⁴ Уп. *Фегон* X.

односи на мисију апостола и на Писмо, онда би се божански карактер Писма најприкладније објаснио појмом инспирације.

За Хомерове епове се, као што је поменуто, везивала иста мисао о њиховој богонадахнутости. И Платон, без обзира на свој критички однос према уметности, назива песнике „тумачима богова“.⁶⁵ Он детаљније дефинише схватање инспирације (надахнућа). За њега, као и за Оригена, „надахнутост“ значи „богонадахнутост“ и тешко да се она, као у нововековној књижевности, може разумети ван божанске природе и порекла. Без обзира на тему писања, која не мора бити узвишена, већ се може тицати сасвим обичних ствари као што су описи практичних вештина,⁶⁶ сам процес стварања текста изискује Божије учествовање. Код Платона је писац „оруђе“ божанског наума. Песник није свесни стваралац и коаутор божанског текста, већ је он пре пасивни весник и преносилац онога што божанство говори: „Зато се Бог, одузимајући им снагу размишљања, служи њима као и пророцима и божанским врачевима као својим слугама, да бисмо ми, слушаоци, видели да та драгоцену откривења не говоре они у којима нема разума, него да их говори сам Бог, и да их преко њих говори нама“.⁶⁷ Ту идеју Платон аргументује тиме што наводи пример песника који нема посебне креативне способности нити дар размишљања, а ствара „најлепшу песму“.⁶⁸

Без обзира на пасивност песника, снага и моћ божанске инспирације чине од њега „посебно биће“: „Песник је нарочито биће: он је лак, крилат и свештен, и не може певати пре него што буде понесен заносом, пре него што буде изван себе и свог мирног разума. ...Јер они то не говоре занатски него божијом снагом“.⁶⁹ Божанско надахнуће се од божанства, преко песника преноси на реципијента. Ова мисао може да се разуме као антиципација савремене херменеутичке теорије о троуглу који чине писац, текст и реципијент⁷⁰ — „слушалац је последњи од прстенова“, рапсод и глумац су „средњи прстен“, „а први прстен је сам песник“.⁷¹ „Кроз сва та посредовања Бог вуче људску душу куда хоће тиме што чини да његова снага од једнога члана утиче на други.“ За то се, објашњава Платон, користи израз „надахнут је“.⁷²

⁶⁵ *Ијон* (прев. М. Ђурић) V, 534e.

⁶⁶ *Ијон* VIII, 537.

⁶⁷ *Ијон* V, 534c-d.

⁶⁸ „Јер чини се да нам је Бог, да се не бисмо колебали, на њему највише показао да те лепе песме нису људске ни људско дело, него божанске и божанско дело, и да песници нису ништа друго него тумачи богова, и то сваки у власти онога бога који га је изабрао за своје оруђе. То је Бог хтео да обзнани, и зато је на уста најнезнатнијега испевао најлепшу песму.“ (*Ијон* V, 534d-e)

⁶⁹ *Ијон*, V, 534c.

⁷⁰ F. H. Gorman, *Commenting on Commentary. Reflections on a Genre*, у: T. Sandoval / C. Mandolfo (прр), *Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible*, London-New York 2003, 106.

⁷¹ *Ијон*, VII, 535e.

⁷² *Ијон*, VII, 536a.

У Оригеновом схватању инспирација има исту божанску снагу и божанско порекло. Сличност са поменутиим Платоновим учењем показује место: „Ко с пажњом и помњом изучава пророчке књиге, на основу ће самога читања осетити млаз усхићености. Тај ће га осећај уверити да књиге за које ми верујемо да су божанске речи нису људска дела.“ (*Princ.*4.1.6.) Међутим, богонадахнутост Писма није очигледна свима и не би ни постала очигледна да се Бог Логос није оваплотио: „Светло које се налази у Мојсијевом Закону и које беше прекривено велом, засјало је Христовим доласком. Христос је ‘открио застор’. Тако су се ‘добра’ којима је слово ‘било сена’ (2Кор 3 15) мало по мало упознала“ (*Princ.*4.1.6.).

Сва ова разматрања коначно воде до суштине Оригеновог и уопште хришћанског схватања инспирације. Божанска природа светих списа не налази се само у томе што је њихов текст саопштен од Бога кроз пророке и апостоле. Сам текст представља више од речи и скрива самог Бога Логоса.⁷³ Христос је присутан у Писму, скривен велом слова и зато је укљањање „вела“ и сазнавање духовног смисла у ствари сусретање и сазнавање Бога Логоса. То сазнавање представља надрационалан чин, мистичко искуство које представља коначну сврху тумачења — „циљ духовног тумачења Писма је ступање Логоса у срца оних коју га разумевају“.⁷⁴ Код Платона и јелинских тумача Хомера инспирисана реч представља глас оног божанства које делује кроз песника — песник саопштава божанску поруку, али само божанство не ступа тиме у јединство са читаоцем на онај начин на који Бог Логос открива себе у Писму. У Платоновој теорији инспирације не налази се идеја да је текст „тело“ божанства⁷⁵ или вео који га скрива. Песник остаје посредник, „прстен“ у низу традирања поруке. Инспирација Писма, међутим, не потиче само отуда што писац преноси божанску реч. Преношење божанске поруке није довољно, стога Ориген и каже: „Морамо истакнути да се ипак тек с Исусовим доласком очитовало божанско надахнуће пророчких речи и духовност Мојсијевог закона. Није, наиме, ни пошто било могуће да се пре Христовог доласка прибаве јасни примери за богодухост древних Писама.“ (*Princ.*4.1.6.). Нови Завет је посебно поље непосредног откривења Бога Логоса. Бог се у Старом Завету јавља преко пророка, у Новом лично и непосредно.⁷⁶ Овим непосредним откривењем читаво Писмо постаје богонадахнуто у нарочитом смислу — преноси реч Божију и истовремено ту исту Реч оприсутњује, скривајући је иза вела слова.

⁷³ *Com. Mt.* 23, 29–36.

⁷⁴ U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, 479.

⁷⁵ *Hom. Lev* 1, 1 („Јер, као што је тамо у одори тела, тако је и овде прикривена словом, тако да се слово посматра исто као тело, а у њему сакривени смисао разумева као божанско.“, Уп. М. Fiedrowitz, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg 2007. 125.

⁷⁶ Уп. *Hom. Cant.* 1, 2. (До доласка је Христос „слао своје пољупце преко пророка“, али ће по доласку, невесту пољубити непосредно.“)

ЗАКЉУЧАК

Оригенова херменеутика је великим делом преузела особине нехришћанских античких тумачења, од којих су овде поменуте неке општије. Она показује сличности са Платоновом мисли утолико што је Оригенов теолошки појмовник изграђен у начелу на темељу ове философије. Па ипак, Оригенова херменеутика је у најдубљем смислу христолошка — она је сва усмерена ка стицању јединства са Богом Логосом. Христос је херменеутички кључ његовог тумачења. Са овог разлога је сва методологија јелинске херменеутике коју је Ориген користио преосмишљена тако да је постала „прави пут излагања“ текста који је написан „надахнућем Духа Светога по вољи Оца свега свемира“ (*Princ.*4.2.2.). Путеве излагања Писма Ориген дефинише као „правила небеске Цркве Исуса Христа, која је утемељена на наследству апостола“ (*Princ.*4.2.2.). Питање разграничења између старог и новог, између контекста и аутентичног, између онога што је у јелинској егзегези већ постојало и онога што је хришћанска егзегеза сама створила свакако да није једноставно. Оно што је неоспорно аутентично, то је сам садржај божанског откривења који је, сходно томе, учинио и садржаје коментара аутентичним, а што се одразило и на принципе тумачења. Један од очигледних примера за то је преобликовање јелинске алегорезе у типологију. Ориген сам не прави терминолошку разлику између њих, али, примењујући правила алегоријског тумачења на Писмо, несвесно и постепено на многим местима преображава алегорезу у типолошку интерпретацију, која ће касније постати водећи егзегетски принцип. Отуда, иако алегоријском смислу даје предност и више простора, он дословни сми-сао ипак не искључује, што у одређеним примерима и експлицитно тврди.

NON-CHRISTIAN ANCIENT CONTEXTS OF HERMENEUTICS IN ΠΕΡΙ ἙΡΧΩΝ
(Homeric exegesis and Platonism)

MARINA STOJANOVIĆ
Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade
marina87stojanovic@gmail.com

Summary: The paper aims to point out two most important ancient Greek contexts of Origen's exegesis. This paper will examine the Homeric exegesis and some aspects of Plato's teaching which are recognizable in Origen's approach to the biblical text, such as the concepts of inspiration, soul, intelligible knowledge. Hermeneutical exposition in *De Principiis*, as well as some excerpts from the exegetical commentaries reflect this implicit and explicit dependence on the Greek metaphysics and exegesis which were historical backgrounds for Christian exegesis. ► *Key words:* Origen, Homeric exegesis, interpretation, allegoresis, Plato, inspiration