

Марина Стојановић

Студент докторских студија  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
marina87stojanovic@gmail.com

УДК: 27-277.2:27-9“03“

## Нивои тумачења текста у Коментару на псалме Диодора Тарсијског

*Сажетак:* Циљ приложеног рада је да истражи нивое значења библијског текста и методологију његовог тумачења на основу *Коментара на псалме* Диодора Тарсијског. Сви пронађени елементи тумачења текста дати су као покушај изналажењења систематичног и узрочно-последично уређеног редоследа правила кретања кроз текст. Поменути правила представљају парадигму антиохијског тумачења текста и класификована су у две категорије: 1) методе тумачења и 2) нивои тумачења. Методе тумачења јесу поступци које би тумач требало да примени да би Писмо правилно разумео. Поред овога, тумачење се одвија на два нивоа која антиохијска школа, односно Диодор, дефинишу појмовима историја и теорија. Под поменутиим појмовима подразумевају се нивои историјског и типолошког смисла текста.

*Кључне речи:* Коментар, Псалми, Писмо, Диодор Тарсијски, текст, тумачење, методе, историја, теорија

Она разлика која у стандардном језику постоји између семантичких поља лексема „објашњење“ и „тумачење“, у односу на одређени исказ, може се по аналогiji пренети на разумевање разлика међу базичним отачким приступима тексту, познатих под именом антиохијска, односно александријска традиција. Вероватно да синтагма која се често среће, „антагонизам Александрије и Антиохије“<sup>1</sup> није једини начин да се, следећи компаративну методу, опише однос двају егзегетских школа, пошто њихови приступи делају на две различите равни интерпретације Писма. Према почетној диференцијацији између „објашњења“ и „тумачења“, антиохијска методологија пре тежи састављању објашњења неког текста, док се александријска усредсређује на секундарно тумачење текста, које се

<sup>1</sup> R. B. ter Haar Romeny, *Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the Origins of the Antiochene School* у: *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation* (ed. by Judith Frishman and Lucas van Rompay), *Traditio Exegetica Graeca*, Livanii in Aedibus Peeters 1997, 125.; J. O'Keefe, "A Letter that Killeth" *Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms*, у: *JESC* 8:1, 83–104, The Johns Hopkins University Press 2000, 87.

изједначава са неком врстом креативне интерпретације. У даљем току ова два термина биће напоредно употребљавани као синоними, премда конотација и денотација њиховог појмовног садржаја могу илустровати разлику међу поменутиим приступима. Реч је о две различите егзегетске методологије, које, у оба случаја, стварају једну врсту метатекста на основу постојећег и познатог текста Писма. Тај метатекст јесте коментар који има интенцију да „протумачи“ и „објасни“ интенције инспирисаног библијског писца. При том се коментатори различито односе према библијским исказима. Начелно говорећи, Антиохијци остају везани за форму и садржину Писма, више га презентујући, него покушавајући да изведу нове теолошке импликације исказа, док је у наслеђу Александријаца Писмо основа из које они узимају значајне мотиве и појмове градећи на њима сасвим нове теолошке увиде и концепте. Разумевање антиохијских принципа егзегезе изградићемо на увиду у Коментар на псалме Диодора Тарсијског,<sup>2</sup> зачетника и представника овог правца рецепције Писма.<sup>3</sup> Коментар на Псалме Диодора Тарсијског садржи јасно експлицирана начела тумачења текста. Ова начела, теоретски формулисана, налазе се у Уводу Коментара на псалме и у Прологу 118. Псалму.<sup>4</sup> Њихова примена дата је у виду Диодорових осврта на сваки појединачни псалам, при чему ће бити навођени примери из корпуса I — II.<sup>5</sup>

Циљ овог рада је, да у хијерархијски и систематично уређеном низу, поброји елементе Диодорове методологије интерпретације заокружујући их паром централних појмова антиохијске егзегезе, историјом и теоријом. Ова два појма представљају нивое значења текста, док остали елементи припадају категорији методолошких поступака тумачења.

<sup>2</sup> О животу и делу Диодора Тарсијског: Н. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Mein 2004, 329–331; J. Quasten, *Patrology* (vol. III), Christian Classics, Allen — Texas, 397–401; А. Јевтић, *Патрологија*, Хришћанска мисао, Београд, 2004, 196–198.

<sup>3</sup> Многе црте Диодорове егзегезе „понављају се у радовима његових ученика“ — Теодора, Златоустог и касније Теодорита, што даје основу да се о Диодору говори као о „оснивачу школе“ (опширније: R. C. Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, Brill, Leiden — Boston, 2005, 111–112)

<sup>4</sup> *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Préface du Commentaire — Prologue du Psaume CXVIII* (L. Mariès), у: RSR 9 (1919) 79–101.

<sup>5</sup> Diodore of Tarsus, *Commentary on Psalms 1 — 51* (прев. R. C. Hill), Brill, Leiden — Boston, 2005.

## 1. Основни структурни елементи у Прологу Коментара

### 1.1. Интенције Писма и интенције тумачења Писма (σκοπός καί χρήσιμος)<sup>6</sup>

На почетку Пролога експлициран је циљ (σκοπός) коментарисања, као и потреба разматрања псалама, односно корист (χρήσιμος) коју примаоци светописамске речи имају од самог Писма и коментара као начина да промишљено, посвећено и брижљиво приступе самом Писму.

(сврха Писма)

„Сво је Писмо инсцирисано (θεόπνευστος) од Боја“, йрема блаженоме Павлу „йодесно је за йоучавање, за укореванье, за йоурављање, за васийишавање у йраведносийи“ [2Тим 3 16]. Подучава нас корисном, укорева за йрехе, исйравља йромашаје и йрийрема нас за савришене људе. Сийоја он насйавља „да човек Божији сйреман буде, за свако добро дело йрийремљен“ [2Тим 3 17]. И човек неће йоирешиийи ако закључи да се овај йохвални йовор о Свейомере Писму у йоийиуносийи односи и на књиу дожансйивених йсалама. Найослейку, оно йружа блаје и йлеменийе йоуке о йраведносийи онима који желе да уче, йоуравља йврдйолаве на држан начин и без йрудосийи и исйравља све лоше йрилике које нам се дешавају када изабирамо зло.<sup>7</sup>

(сврха егзегезе)

О овоме веома неойходном у Писму — у Псалмима — чини ми се исйравним да, како сам и сам осейио, изнесем једно крайико излајање садржаја, које се слаже са йсалмима у њиховој сойсйивеној йоседносийи, као и одјаишење речи, да драийија не ди, док йева йсалме, речима била омеийена, и да им, јер их не разумеју, замене смисао, већ да са доследношћу разумеју речено и да, као шийо и йише „са разумевањем йевају йсалме“ [уј. Пс 46 s LXX], у дудокој йромишљеносийи, а не само йовршино и са найућеним уснама.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Диодорово тумачење псалама изражено је у форми коментара. Реч је о врсти која је у антици била нашироко коришћена у сврху тумачења античких књижевних текстова. (П. Драгутиновић, „Коментар као књижевна врста“, у: Српска йеолоија у двадесетом веку: исйраживачки йроблеми и резулйаийи, књ. 14 ПФФ, Београд, 2013, 17–25) Коментарисање се у антици није одвијало у произвољним индивидуалним освртима на неко дело; напротив, оно је имало јасно и чврсто утврђену структуру. Ова се структура првобитно односила на тумачење и преношење Хомерових епова, одакле се пренела на остатак литерарног и философског стваралаштва у вековима који следе. Коментар на Псалме има својства „типичног“ примера антихијске егзегезе. Његов Пролог представља коментар који следи други типични антички модел и који ће преовладати у делима Диодорових настављача. У писању ове врсте евидентан је углавном следећи низ постављених захтева: σκοπός — циљ, намера; χρήσιμος — потреба (тумачења); γνήσιος — аутентично, исправно; τάξις τής ἀναγνώσεως — редослед читања; αἰτία τής ἐπιγραφής — разлог/повод натписа или наслова; εἰς κεφάλαια διαίρεσις — подела на делове (поглавља); ὑπό ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα — одређивање књижевне врсте и значења текста. (С. Schaublin, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln — Bonn 1974, 66)

<sup>7</sup> Préface, 82 (1–11)

<sup>8</sup> Préface, 82 (27) — 84 (4)

Ова два извода из Диодоровог коментара указују на два момента — 1) Писмо има практичну, тј. етичку сврху и 2) тумачење служи исправном разумевању псалама у свој њиховој „дубини“. Први моменат је непосредно позивање на речи Апостола Павла, становиште мање-више јасно и препознатљиво вековима у богослужбеном и свакодневном животу хришћана. Писмо одувек у хришћанском виђењу има улогу „књиге над књигама“ која дејствује на свим нивоима постојања, а која је основа не само формирања исправног теолошког мишљења, већ темељ на коме је изграђен практични етос. Други савет да „братија треба да пева псалме у дубокој промишљености“, да им „не замени смисао“, да их не схвати „површно“ заслужује већу пажњу — ова врло начелна и апстрактна констатација постаје тек јасна на основу Диодорових конкретних тумачења стихова псалама. Диодор, наиме, сматра да се текст псалма може лако превидети, површно или погрешно реципирати. То је неоспорно. Али, шта Диодор подразумева под „правилним“ и „промишљеним“ разумевањем Писма? Опште гледано, сваки реципијент има право на став да открива истинити и исправни смисао текста. У том случају, тешко је разликовати вредно од безвредног, односно исправну од неисправне рецепције. Из онога што је дато у коментарима могу се извући извесна начела, која Диодор примењује, а чији би резултат, према његовом мишљењу, требало да се идентификује као „исправно“ разумење Писма. Дакле, постоји извесна хијерархија у кретању кроз текст. Циљ тога кретања или читања јесте разумевање Писма. Међутим, ово разумевање постиже се применом различитих поступака, које Диодор врло експлицитно и поступно износи у своја два теоретска проемијума, а која практично примењује на стиховима. Графички би се то могло приказати овако:

Извор	методе:	Циљеви рецепције
текст	1. рационално читање	схватање и интерпретација нивоа значења: 1) историја 2) теорија
	поступци анализе текста а) парафразирање б) објашњавање речи и израза в) познавање тропа (алегорија, метафора, поређење, „скривени“ говор)	
	2. доживљајно читање	практични циљ: „васпитавање у праведности“ (2Тим 3 16)
	емотивно саживавање са текстом („исцељујуће“ дејство псалама)	

Писмо — коментар — реципијент

О елементима анализе и интерпретације значења текста биће посебно речи. Изузев ове експлицитне аргументације, треба назначити да се Диодор доследно држи тумачења стих по стих, које без изузетка поштује у свим освртима. Стихови су полазиште за даље објашњење — у Коментарима дати су дословно, без скраћивања, прескакања, мењања.<sup>9</sup> Иза њих следе објашњења, најчешће парафразе библијских стихова, које актуализују инхерентни садржај стихова. Иза њих остаје, интуитивно препознатљив, празан простор — рецепција није довршена, а читалац Коментара позван је да је заокружи. Коментатор има улогу посредника, он је нека врста помоћника и водича кроз текст, онај који објашњава, упућује, приближава. Та његова ненаметљива улога често може створити утисак „досадног“, не нарочито креативног коментара. Међутим, уколико читалац поверује саветима коментатора, перспектива се мења — и текст и метатекст постају обједињени у новој рецепцији, те тако настаје ново разумевање Писма, засновано на поступном, пажљивом и промишљеном читању Библије. Ово јесу „узвишенији увиди“ иза којих, према Диодору, мора стајати управо једно посвећено, детаљно, истовремено доживљајно и истраживачко читање Писма: *Имак ћемо, колико јод је мојуће, даћи, са Божијом јомоћи, разјашњење заблуда, и сами нећемо осјатаји неверни исјини, већ ћемо [тумачење] јредствавити у складу са исјоријом и словима, а анајојију и више увиде нећемо одбацији. Јер се исјорија не налази у сујројности са вишом теоријом, нејо се она најројив смајра те мељом и основном узвишенијих увида.*<sup>10</sup> Ово и јесте сврха коментарисања — сам коментар представља врсту припреме за настанак самосталног и квалитативно новог богословског увида, односно дела.

## 1.2. Подела — тематско раслојавање псалама (εἰς κεφάλαια διαίρεσις)

На почетку Увода, после јасно изречених интенција коментарисања, следе размартања о подели и редоследу псалама.

Диодор прави поделу псалама на основу тематских разлика и начина изношења одређене тематике: *целокујни садржај исалама се шакође дели на следеће врсте: ејичке (τὸ ἠθικόν) и дојмајске (τὸ δογματικόν).*<sup>11</sup> У оквиру

<sup>9</sup> Стихови су дати према Септуагинтином тексту за који се зна да је коришћен као предложак Писма у Антиохији. Овај предложак потиче из Александрије, из трећег, односно другог века пре Христа. Према сабирању и упоређивању библијских цитата нађених у делима Диодора, Теодора, Теодорита и Златоустог, реконструисана је верзија дела библијског текста који је, у ствари, идентичан богослужбеном, литургијском тексту. Осим тога, тај текст има елемената Лукијанове рецензије Септуагинте. У сваком случају, антиохијске егзегете зависиле су од грчких текстуалних варијаната Библије које су биле тада актуелне у црквеној употреби. (О тексту Писма и његовој употреби од стране антиохијских егзегета опширније: Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, 47–61)

<sup>10</sup> *Préface*, 86 (32) — 88 (4)

<sup>11</sup> *Préface*, 84 (5–6)

етичких псалама Диодор први тематску раслојеност: *Еџички се оџеџ деле на следеће: неки џсалми, наџме исџрављају морал џојединца, неки само морал народа јудејскоџ, а неки свих џуди заједно.*<sup>12</sup> Исто тако, догматске псламе раслојава на следећи начин:

Надаље, [као што] ће се у појединостима објаснити, догматски псалми деле се на две [групе]: неки псалми, наџме, говоре против оних, коџи биће сматрају нествореним [самобитним], неки, пак, против оних коџи кажу да не подлеже промислу. Ко учи да је оно нестворено, разумева га обично и као неподлежуће промислу. Али ко га одређује као неподлежуће промислу, не поџма га неизоставно као нестворено, већ признаје једног творца васељене, кога увек признаје, али чиџи промисао не управља тоталитетом, или се ограничава само на небеске ствари.<sup>13</sup>

По страни од ове тематске раслојености, Диодор напомиње да псалми као садржај могу имати историјску, односно пророчку тематику, те на овом месту, у оквиру прилично хаотичног покушаја да се обухвате и помеху све могуће тематске варијације Давидових псалама, он наводи следеће варијанте:<sup>14</sup>

(а) вавилонско ропство:

*Псалми имају и још један друџи садржај: вавилонско роџсџво; али и џу џосџџоји једна, џџ. више џодела. Јер, једни џоворе о џудима коџи су уџраво одведени у роџсџво, друџи џак о онима коџи су џамо, као и о онима коџи се надају џовраџку, џрећи, џак, о онима коџи су већ враћени.*<sup>15</sup>

(б) почеци јеврејске националне и верске историје:

*Има и друџих џсалама, коџи џоворе о џрошим доџађајима, џри чему џророк оно, џџо се десило у Еџџџу и у џусџџињџи, џриџоведа на корисџи онима коџи џосле џоџа [живе].*<sup>16</sup>

(в) макавејски устанци:

*Има и макавејских [џсалама]: неки од њих џоворе о особној личносџи [=улози] џојединих џуди, као џџо су Оџџас и џему слични, са дужним џошџовањем, друџи џак о свим Израџљцима заједно, док су џодносили муке.*<sup>17</sup>

(г) личности царева и пророка:

*Има и још друџих, коџи на џосебан начин џрисџају уз Јеремију и Језекију.*<sup>18</sup>

<sup>12</sup> *Préface*, 84 (6–9)

<sup>13</sup> *Préface*, 84 (9–15)

<sup>14</sup> Преглед свих поменутих варијанти псалама дат је у: Thome, *Historia contra Mythos*, 92–95.

<sup>15</sup> *Préface*, 84 (24–27)

<sup>16</sup> *Préface*, 84 (28), \*\*\*Paris. gr. 168.

<sup>17</sup> *Préface*, 84 (28–30), \*\*\*Paris. gr. 168.

<sup>18</sup> *Préface*, 84 (31)

(д) пророчки псалми:

*Пророчкој врсти припадају следећи: једни најављују зло које ће задесити народ због мноштва грехова; други небична чуда која праће невоље. Сви они на разнолике начине припремају за разноликост догађаја који долазе, јер је Дух Свети сарадницима унапред припремио исцељење.<sup>19</sup>*

Питање је, уколико останемо при почетној подели псалама на етичке и догматске, како разврстати даље наведене тематске варијације у ове две категорије. Очигледно је да, следећи тежњу ка систематичности излагања, те поменуте захтеве коментара као форме, Диодор покушава да дође до неке прихватљиве класификације. И ове две категорије, етички и догматски, задовољавајућа су основа једне свеобухватне, широко осмишљене, класификације. Она, чини се, прати јелинску поделу философских знања на теоретска (чисто метафизичка) и практична (применљива, етичка). Дакле, пренето на псалме — они или излажу јеврејску, касније и хришћанску, онтологију (*јоворе прошив оних, који биће створеним (самобитним), неки, пак, прошив оних који кажу да не подлеже промислу*) или дају етичке поуке о самом „начину“ живота (*исправљају морал појединца, ... морал народа јудејског, ... (или) свих људи заједно*). У оквиру њих Диодор набраја различите историјске теме, од догађаја у пустињи до макавејског доба, затим теме које се могу дефинисати као „пророчке“ или оне везане за поједине значајне личности. Сва ова тематика би требало да се, у зависности од конкретног случаја, уклопи у првопоменуте категорије, у зависности од целокупног контекста конкретног псалма. Касније, у самој разради, тј. тумачењу појединачних текстова, Диодор на самом почетку дефинише тему, те тако, на пример, Пс1 оцењује као „морални и уопштени, који не поучава неког одређеног појединца, већ људе уопштене“;<sup>20</sup> док би Пс4 био типичан пример догматског псалма, дефинисан као „прекор онима који сматрају да су створена бића ван промисла“;<sup>21</sup> а њему је тематски идентичан Пс19 који „осуђује они који тврде да дивствујуће не зависи од промисла“.<sup>22</sup> Објашњење Пс5 „заснива на историји“, пошто се он „дави вавилонским (догађајима)“, и већини текстова Диодор и даје историјску позадину са различитим мотивима. У корпусу I — II постоји неколико историјских тематских кругова у које он лоцира псалме:

а) догађаји везани за сам Давидов живот (сукоб са Саулом и Авесаломом, однос са Витсавејом) — псалми: 3., 6., 7., 11., 12., 13. 17., 18., 22., 34., 36. 38., 39., 50.;

б) догађаји везани за личност цара Језекије или ратове са Асиријом: псалми 14., 15., 20., 21., 27 — 33, 41., 48;

в) вавилонско ропство: 5., 9., 23 — 25, 40., 43;

<sup>19</sup> *Préface*, 86 (1–5)

<sup>20</sup> *Commentary*, 5.

<sup>21</sup> *Commentary*, 12.

<sup>22</sup> *Commentary*, 59.

У поменутом корпусу помиње још макавејске устанке (Пс 44 и Пс 47). Дакле, великој већини текстова егзегета даје историјску позадину, а у даљем тумачењу њихово разумевање заснива на извесној идентификацији реципијента са конкретним *Sitz im Leben* који је изнедрио појединачни псалм. О овоме ће засебно бити речи. Када је реч о одређивању теме, упадљиво је да мали број текстова Диодор означава као „месијанске“, премда он ниједном тексту не одбија могућност да му се базично историјско значење надгради „вишим смислом“, при чему је, у таквом случају, додавање месијанских референци сасвим легитимно. Као изричито месијанске одређује 2. и 45. псалм и, уместо неког логичног закључка, остаје овде отворено питање којим се критеријумима руководи када, без експлицитних историјских мотива у текстовима псалама, везује неки текст за прецизно дефинисан историјски контекст, односно, у мањем броју случајева, тумачи их у оквиру одређеног метафизичког или психолошког контекста.

### 1.3. О редоследу псалама (τάξις τῆς ἀναγνώσεως)

Након покушаја да се направи подела псалама Диодор преиспитује њихов редослед, тачније однос историјске хронологије њима изложене и поретка псалама према нумерацији у самој Књизи. У вези са овим односом лако се запажа несагласје између природног тока историјске нарације садржане у њима и редоследа којим су псалми поређани: *Морамо сада њочети, иако да њонуђени редослед њсалама користимо у [вези са] самом књијом њсалама, (а) не као редослед самих дођађаја.*<sup>23</sup> Надаље нуди објашњење за поменути несклад: *Јер, њсалми се нису [одувек] налазили у њом редоследу, већ је сваки њојединачно дивао њронађен. И ово ће се њоказати у мнојим њсалмима, али нарочијо кроз њо шјо у њрећем њсалму сјоји [њр]: „Псалм, који најиса Давид, када је од лица Авесалом, своја сина, бежао“ [Пс 3 1]; у 143. њсалму сјоји наслов „Песма њројив Голијати“ [Пс 143 1 LXX] Ко не зна да је њо шјо се десило са Голијатијом било раније нејо оно са Авесаломом? Псалме је задесило њо да им се Књија изјудила у вавилонском ројсјиву, ње да се њосле, у време Јездре, није цела књија одмах [састјавила], већ су њо један, два или њри њсалма дивали њронађени и њоново сјајани, [онако] како су нађени, а не како су од сјарина били сакујљени. Од њада је њрилично њуно наслова њојрејшно, јер су они, који су њсалме [њоново] слајали, мнојо њуја само њојађали смисао, не ујврдивши ја њрецизним знањем.*<sup>24</sup>

Да би могао надаље да доследно реконструише историјску нарацију, која има хронолошки и природни ток, Диодор је у обавези да објасни анахронизме у поретку псалама. Дато објашњење је одраније постојало као одговор на ову недоумицу, а неко другачије објашњење, да је, на пример, сваки

<sup>23</sup> *Préface*, 86 (18–19)

<sup>24</sup> *Préface*, 86 (20–31)



псалам засебна уметничка креација, настала неусловљено и слободно, пре него као сегмент ланчаног низа историјски нанизаних песама, премда у тематској и стилској корелацији са њима, вероватно да се уопште не би могло развити, а ни бити прихваћено, у антиохијској средини. Овакво објашњење релативизује историјску нарацију, која у антиохијском приступу на сваки начин и у ма ком жанру мора постојати, штавише бити темељ и фундаментални структурни елеменат текста.

## 2. Поступци у интерпретацији

### 2.1. Парафразирање библијског текста

Смисао парафразираног исказа је да на другачији начин, новим речима, широм формулацијом изнесе сасвим исти садржај, тј. да исти семантички потенцијал експлицираних појмова изрази новом терминологијом. У приказима појединачних псалама налази се поприличан број оваквих исказа. Неки од примера илуструју функционисање парафразирања стихова:

„Господе, Боже мој, у Тебе се уздах, спаси ме“ [Пс 7 1]: *док се мој син узда у бројеве, оружје, коње и, нагасве, у храбростџ и махњитостџ оних који су са њим, ја се уздам само у Тебе.*<sup>25</sup>

„Господ ће судити народима“ [Пс 7 8]: *Ти си Госџод, судија и арбџтар наг народима.*<sup>26</sup>

„Господе, ко ће боравити у сеници твојој, или ко ће пребивати на светој гори твојој?“ [Пс 15 1]. *Другим речима: ко ће издећи да не досџе у заробљеништџво, оџасностџи од неџријаџшеља или другџе џнескоде?*<sup>27</sup>

„Нека се сва земља боји Господа“ [Пс 33 8]: *исџравно је, онда, свим сџановницима земље да се боје, џе џако више обожавају и џошџују [Госџода].*<sup>28</sup>

„Дође да ме види и говораше узалуд“ [Пс 41 6] у значењу: *Они су усмерени на џревару, желе ми на речима добро здравље док заверу џрошџив мене не смеју казати, сџрах од царске власџи учини да не дају оџворене знаке своџ неџријаџшељсџва.*<sup>29</sup>

Овим поступком — парафразирањем стихова — постиже се неколико циљева:

- 1) усмерава се пажња читаоца на сваку појединачну реч, чиме се избега „површно“ прелажење;
- 2) развија се вербални и невербални контекст исказа, чиме се исказ оживљава, смешта у реалан животни, односно историјски оквир;

<sup>25</sup> *Commentary*, 22.

<sup>26</sup> *Commentary*, 23.

<sup>27</sup> *Commentary*, 44.

<sup>28</sup> *Commentary*, 101.

<sup>29</sup> *Commentary*, 132.

3) коначно, ово „оживљавање“ исказа почиње да делује на плану несвесног и ирационалног, што изазива у реципијенту емотивно „саосећање“ са текстом — читалац почиње да осећа текст Писма као свој властити израз.

У вези са овим последњим циљем, Диодор спомиње и тзв. „исцељујуће“ деловање псалама, настало као плод читаоачеве емотивне уживљености у текст, а не само логичке анализе.

Не придајемо, ипак, значаја томе да, док певамо псалме, ставимо себе у околности у којима су нам псалми неопходни. Најсрећнији су засигурно они, који због своје велике радости у животу, осећају потребу сами за захвалним псалмима. Како је нама, који смо људи, немогуће да не искусимо невоље и не доспемо у проблеме, који споља али и изнутра [у нама] прете, учи се душа да спозна неопходни лек, нашавши у псалмима наговештај оног што јој се већ десило, што она намерава да каже Богу, јер је Дух Свети [у њима] сам изнео све околности људске и кроз блаженога Давида даровао онима који страдају одговарајуће речи, којима ће се они, који их приме, моћи исцелити. Оно што ми сада док појемо псалме случајно дотичемо и површно схватамо, спознаћемо и примити онда када западнемо у муке и невоље, јер ране у нама саме природно жуде за одговарајућим [леком], и обрнуто — лек сам прилеже на одговарајућу бол и обузима је.<sup>30</sup>

Пажљиво ишчитавање и парафразирање текста последица је Диодоровог уверења да слово Писма треба „високо ценити“<sup>31</sup> јер је оно, како је на почетку напоменуто, инспирисано Духом. Парафразирање наликује покушају да се библијски исказ промени, оживи, објасни, али да му се не одузме ништа од његове аутентичности, па се зато парафраза стално ослања на изворни текст.

### 3.2. Објашњавање речи и израза LXX

Диодор често прибегава објашњавању појединих речи или синатагми из предлошка библијског текста који користи заједно са њиховим синонимима у јеврејском. Ово је, како Хил објашњава,<sup>32</sup> најслабији и често сасвим погрешан део његове анализе. Основни разлог за негативну критику истраживача јесте Диодорово евидентно непознавање језика оригинала, тј. лексике и граматике јеврејског језика. На нивоу интерпретације целине текста Диодорова егзегеза овим непознавањем није умањена, међутим, тамо где се он сам беспотребно уплиће у решавање филолошких недоумица које ни сам не познаје, остаје утисак да егзегета изневерава сопствене принципе тумачења — објективност и прецизност у приступању тексту. Посебно је замршен однос Септуагинтиног предлошка, који поседује Диодор, и јеврејског текста који стоји иза овог грчког превода, у који је имао увид.

<sup>30</sup> *Préface*, 82 (12–26)

<sup>31</sup> *Préface*, 88 (26)

<sup>32</sup> *Commentary, Introduction*, xviii

„Али избор је његов страх Господњи“ [Пс 1 2], реч „избор“ значи заинтересованост, бригу, ѿажњу.<sup>33</sup>

„Али ти си, Господе, моја одбрана, моја слава, ти подижеш главу моју“ [Пс 3 3] „Моја ѿлава“ значи ѿочетак и царство: јеврејски користи једну реч за „ѿочетак“ и „ѿлаву“; ово можеш јасније видети у књизи о стварању света, где Седмдесеторица каже: „У ѿочетку створи Бој небо и земљу“, а где Аквила ѿговори: „На концу створи Бој небо и земљу“.<sup>34</sup>

„Господе, овенчао си нас штитом милости“ [Пс 5 12b]: фраза „овенчао си нас“ стоји уместо „овенчај нас“ — једно време стоји уместо друго. Тако да он [у ствари] каже: „Овенчај нас, окружи и ѿради својом милошћу и добротом као штићом“.<sup>35</sup>

„Владари народа придружују се Богу Аврамовом“ [Пс 47 9b]: фраза „ѿридружују се“ значи „ѿридружиће се“: на основу онога што се догодило, владари свих народа ујединиће се заједно и ѿвасти славослов једноме Боју.<sup>36</sup>

„Чуваћу се од безаконика“ [Пс 18 23]: [значи] јер сам се чувао од сваког садрешња (иако је ѿромењено време у стиховима и ѿѿредљена дугућност уместо ѿрошлости, ѿок размисљања суѿрише овакво [значење]).<sup>37</sup>

Дакле, примедбе на семантички опсег речи и употребу времена Диодор изводи на темељу логичног закључивања, без познавања употребе истих речи или глаголских облика у јеврејском тексту. Оно што је њему битно је да од текста створи кохерентну целину и у том циљу он успоставља, типично и за његове ученике, ἀκολουθία, дефинисану као „развијање логике Библије“.<sup>38</sup> Усклађивање синтаксе и лексике ради одржавања извесног, логичког и очекиваног поретка догађаја и мотива једна је Диодорових особености, која ће у истој мери бити жива и упадљива и у егзегетском опусу Теодора Мопсуестијског.

### 3.3. Почеци стилске анализе

Тропи, иако коришћени приликом тумачења античких текстова, нису до Диодора нашли своју примену у анализи Писма.<sup>39</sup> Диодор сматра неоп-

<sup>33</sup> Commentary, 6.

<sup>34</sup> Commentary, 10.

<sup>35</sup> Commentary, 18.

<sup>36</sup> Commentary, 151.

<sup>37</sup> Commentary, 55.

<sup>38</sup> H. S. Pappas, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology*, GOTR 47, 2002, 61.

<sup>39</sup> Диодор овде помиње само неке основне тропе које је препознао у библијском тексту и применио их у његовој интерпретацији. Иначе, античка реторика препознала је и именовала велики број стилских фигура које су ушле у основу савремене стилистике. (Потпуна класификација и објашњење стилских средстава античке реторике: H. Lausberg, *Handbook of literary poetic*, Brill, Leiden — Boston — Köln, 1998.)

ходним познавање основа једне, савременим језиком речено, стилске диференцијације да би се постигла исправна и рационална рецепција примарног значења текста, која би, надаље, могла бити основа „узвишенијих увида“. Стога задатак тумача објашњава на следећи начин: „*ἰοισίῃο ἰοσίῃο-ји велика разлика између историје и теорије, алејорије, ἱройолојије и ἱара-боле [ἱоређења], ἱшумач мора да сваку ову фијуру класификује и објасни, да би ἱи као чиишалац моао да знаи шииа је исијорија, шииа теорија и осииало наведено*“.<sup>40</sup> Посебну пажњу, међу овим разматарањима, заслужују θεωρία и ἱοτορία. Ова два појма, која Диодор сматра централним принципима у егзегези, строго гледајући нису тропи, тј. стилске фигуре. То су два нивоа значења библијског текста која настају као продукт довршеног процеса читања и тумачења и о њима ће бити посебно речи. Наравно, ни остали појмови из стилистике, које Диодор спомиње, не припадају некој потпуној класификацији тропа, али дају увид у најважније литерарне карактеристике Писма, које ће свакако помоћи читаоцима инспирисаних речи да им, како пише у Уводу, „не замене смисао“.<sup>41</sup>

#### а) Алегорија (ἀλληγορία)

Алегорија је била саставни део стилистике античких текстова и најпре је примњивана у тумачењу митова, те је Диодор из те перспективе објашњава и истовремено одбацује. Одбијање алегорије, односно алегорезе<sup>42</sup> јесте антиохијска „особеност“ и дистинктивна карактеристика у односу на друге правце тумачења. При томе он прави разлику, у логичком смислу, између чистог назива, ознаке „алегорија“, оправдавајући апостола Павла који је користи у освртима на однос старозаветних и новозаветних догађаја, и појма „алегорија“, тј. оног што он заиста подразумева у античкој поетици. Та и таква алегорија, која се јавља у креирању и тумачењу античких митова, по његовом мишљењу недопустива је када се објашњава Писмо.

Оно што пре свега треба знати, а што ћу разјаснити у прологу псалма, јесте то да божанско Писмо познаје термин „алегорија“, а не сам [његов] појам [садржај]. Такође, блажени Павле користи, наиме, ознаку (ὀνόματι) када каже „то је алегоријски речено, јер су то два Савеза“ [Гал 4 24] и даље, али он не користи термин и појам (πράγματι) онако како су то Грци користили. Грци су алегоријом називали оно што се на један начин разуме, а на други казује, као на пример — потребно је ради јасноће поменути пар примера — што је Зевс, поставши бик, заробио Европу и кроз море је однео на друго место. Ово се не разуме онако како је речено, већ [тако] да је Европа пре-

<sup>40</sup> Prologue du Psaume CXVIII, 90 (2–5)

<sup>41</sup> Préface du Commentaire, 84 (1)

<sup>42</sup> О разлици између алегорије, алегорезе и алегоризације: У. Шнеле, Увод у новозаветну ејзегезу, ПБФ, Београд, 2007, 126.

ведена преко мора, након што се попела на брод, који је носио амблем бика. Јер, није могуће бику, једној животињи [као таквој] да преплива тако велико море. Ово [је] једна алегорија. И даље: Зевс је називао Херу сестром и женом. Дословце значи да је Зевс општио са Хером и да му је она истовремено била и жена и сестра. Ово је јасно из дословног текста, али се алегоријски овако тумачи: етар је начинио, будући сличан ватри, одређену мешавину са елементима који окружују земљу када се сјединио са ваздухом. Како је, пак, ваздух сродан етру, називају се [у дословном тексту] ови елементи с обзиром на блискост „братом и сестром“, а с обзиром на сједињење описују се као „муж и жена“. Овакве су природе грчке алегорије. И овде је довољно о овоме говорено, да не бисмо на крају [сами] као тумачи услед обиља алегорија упали у бесмисао, као што сам већ рекао.

*На дожанско Писмо се не односи оваква алегорија. Како, дакле? Крајко ћу рећи. Она ни у ком случају не укида додлежућу историју, сагледајући кроз додатоно созерцавање [теорију] даље сличне ствари, при чему се историја не укида. Историјашемо ово на примеру истих [речи] Ајосиола; те ћемо тиме показати да он дод алегоријом додразумева додату [вишу] теорију. Јер, на основу историје о Исаку, Исмаилу и њиховим мајкама — Сари и Ајари — надграна је тако виша теорија: она тумачи Ајару као њланину Синај, а Исакову мајку као Јерусалим, зато што је она била слободна и зато што је она додјала мајка свих верујућих. Пошто се Ајосиол овако дави вишом теоријом, он стога не укида историју. Јер, ко би могао да буде убеђен да је ајосиол рекао да прича о Сари и Ајари није истинита? На темељу те историје он тради вишу теорију и тумачи оно, што већ од раније додјоји, као узвишеније моменте. Ову вишу теорију Ајосиол додразумева дод алегоријом, при чему, као што смо рекли, он заиста дознаје дојам „алегорија“, али уопште не преузима његов садржај. Ово је у прологу Исалма речено, не кријући ипак да ће овде исто и [оваква] схватања бити доменути.<sup>43</sup>*

На основу приложеног текста непосредно се и без већих недоумица да сагледати Диодорово схватање алегорије и његово противљење њеној имплементацији у егзегези. Дакле, алегорија је тропос античке реторике коришћен најпре у тумачењу митова.<sup>44</sup> Она, иначе, има вредност метафоре проширене на већи текстуални сегмент, што, у суштини, јесте разлог услед кога се Диодор противи њеној употреби у егзегези слова Писма. До чега, заправо, доводи алегоријско тумачење? Наиме, у исказу, односно слици која има вредност метафоре, налазе се ентитети који немају реално, већ сам вербално, односно песничко постојање. У метафоричном исказу значење се „преноси“ са експлицираних ентитета на реалне, и то према некој

<sup>43</sup> Prologue du Psaume CXVIII, 90 (6) — 92 (9)

<sup>44</sup> О алегорези у платонистичкој традицији и њеној улози у тумачењу и расветљавању митова: Р. Кубат, „Алегореза у платонистичкој традицији“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: историјски проблеми и резултати*, књ.14, ПБФ, Београд 2013, 7–16

врсте стварне или само имагинативне сличности. Тако, на пример Јосифов сан (Пост 40<sup>9-11</sup>) представља песничку слику коју сам библијски аутор касније интерпретира алегоријски — ентитети у сну нису реални, али упућују на друге, збиљске и истините догађаје и лица. Међутим, уколико бисмо овај приступ применили на све, или већину старозаветних догађаја, односно наративних и дескриптивних секвенци у Библији, доспели бисмо до погрешног исхода — релативизације и деисторизације библијске историје. Резултат би било становиште да библијски догађаји и библијске личности представљају ознаке, „метафоре“, чак митолошке представе које имају само и искључиво ту улогу да упуте или на неке новозаветне моменте или на етичке и метафизичке поуке — ово друго и јесу импликације античких митолошких представа. Из поменутог разлога Диодор и наводи неколико краћих митова да би на примеру показао како функционише алегорија, односно алегоризација одређене слике. Очито, алегоризација старозаветних представа води, у суштини, њиховој деисторизацији. Све оно што су предања, инкорпорирана у коначну редакцију канонских књига забележила, постало би ирелевантно као реална историјска чињеница. Зато Диодор каже да Апостол Павле, надграђујући, као пример, причу о Сари и Агари новозаветним референцама, не користи алегорију као појам, пошто он не оспорава историјску релевантност ове приче — „јер, ко би могао да буде убеђен да је Апостол рекао да прича о Сари и Агари није истинита?“<sup>45</sup> Ако би Сара и Агара биле део неке алегоријске слике, онда би њихова функција била искључиво да упуте на спољни смисао, при чему би читав садржај био само љуштурса за скривање другачијег значења.<sup>46</sup>

Дакле, одбацивање античког тропоса, алегорије, у интерпретацији Писма условљено је тежњом ка афирмацији библијске историје, односно намером да се избегне свака митологизација и деисторизација њеног садржаја.

<sup>45</sup> Скоро исто каже Теодор у тумачењу Посланице Галатима: *Јер Ајосѿол не йонишѿава истѿоријско значење одломка ниѿи одбацује догађаје из далеке йрошлосѿи, већ йриѿоведа ове догађаје онако како су се одиѿрали и корисѿи истѿоријско значење йрема соѿсѿивеном разумевању када каже: „Ово йредсѿаваља садашњи Јерусалим“ и „као шѿио је у оне дане рођен од шѿела йонио рођеноѿ од Духа“.* (Теодор Мопсуестијски, Коментар на Посланицу Галатима, из: D. S. Wallace — Hadrill, *Christian Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 36)

<sup>46</sup> Тумачења Филона Александријског су, у већој мери него александријских отаца, типични пример употребе алегоријске интерпретације у тумачењу библијских текстова. Филонова тумачења су чисто алегоријска, без примеса типологије, и зато можда најбоља демонстрација питања „како“ функционише чисто алегоријско тумачење текста. Филон је тумачио старозаветне личности, појмове, појаве, а складу са таквим његовим приступом, стандардни наслови дати су корпусу његових дела (*De Abrahamo*, *De Aeternitate Mundi*, *De Agricultura*, *De Cherubim...*)



Поређење је сасвим јасно јер се исказује [речцом] „као“ (ὡς), нпр. када Писмо каже: „Као вода разлик се и расуше се косији моје“ [Пс 21 15 LXX] и даље: „Безах за њих као језиви леш“ [уј. Пс 37 21 LXX] и све оно што се увек на овакав начин излаже. Али се често поређење изриче и без овога; „Поставио си руку моју [као] лук од мједи“ уместио „као лук од мједи“ и даље: „Оставили су ме у најдубљем понору“ [Пс 87 7 LXX]; и још даље: „Када Аврам подиже очи, угледа шри човека“ [Посл 18 2] уместио „као да [су] шри човека“. Овде се, наиме, изражава поређење изостављањем што „као“.<sup>50</sup>

Диодор запажа да поређење може, наравно, да опстане у случају елидираних поредбених речца, при чему се она на основу синтаксичког контекста подразумева. Међутим, на темељу ове фигуре развила се књижевна врста — парабола — која је нарочито развијена у новозаветном корпусу. Диодор примећује ову употребу термина *παραβολήν* — „често Писмо приповедање (διήγημα) или поуку (διδασκαλία) назива поређењем (параболом), нпр. када каже: „Отворићу уста своја у параболу, објавићу приче (προβλήματα) из старина“ (Пс 72 2 LXX)“.<sup>51</sup> Без залажења у икакве детаље око параболе, у њеном контексту помиње још две кратке прозне врсте — загонетку и скривени („загонетни“) говор — не правећи, наравно, икакву диференцијацију између стилских фигура и књижевних врста. Отуда, помињање свих ових сличних појмова може дати утисак конфузног и недоследног излагања. Као пример загонетке наводи Самсонову загонетку Филистејцима, док за „скривени“ говор одваја више простора.

### Г) „Скривени“ говор (αἰνίγματα)

Овим изразом означава термин који је, чини се, сувишан из перспективе литерарне критике текста, али је у богословском смислу оправдан. Из перспективе античке и савремене поетике, ова Диодорова категорија идентична је алегорији, односно симболу. Међутим, пошто се Диодор оградил од сваке интерполације алегорије у интерпретацију библијског текста, дојећи се да библијске слике не постану тиме деисторизоване, нужно је морао дати ново име фигури која, у суштини, јесте нека врста симбола или алегорије, у зависности од дужине сегмента о коме се говори. „Скривени“ говор објашњава следећим речима:

*Из Мојсијевих књија би се многа штога могао пре описати као скривени говор него као алегорија. Када се каже: „змија рече жени“ [Посл 3 1] и „жена рече змији“ [Посл 3 2] и „Бој рече змији“ [Посл 3 14], [онда] су то скривени говори. Јер, није било тако да није било змије, већ је у ствари постојала змија, кроз коју је, међушим, деловао ђаво. Он [Мојсије] је, ипак само именује змијом, јер је она видљива, иако он наовештава да се скрива ђаво. Када би, наиме, била*

<sup>50</sup> Prologue du Psaume CXVIII, 92 (31) — 94 (4)

<sup>51</sup> Prologue du Psaume CXVIII, 94 (5–6)



[ово] алејорија смео би само јосјојаји јојам „змија“ како се [и] каже. Сага [овде] јосјоји истинитио једна материјална [видљива] ствар и једна скривена; оийљиви јојам је змија; како змија јо природи нема мојућности јовора, а ијак јрича, јасно је сасвим да кроз њу јовори ђаво. И ово је у еванђељима учинио јасним онај, који има моћ да разојкрива тајне и скривене јоворе, када о ђаволу каже: „Тај је од јочейка човекоудица и не јредива у истини... јер је лаж и ошац [лажи“ [Јн 8 44]. Додајо је „и њен ошац“, јер је он најјре лајао и стварао лаж. Госјодоу је истјо тако било мојуће да разојкрива скривене јоворе, ајосјолима и јророцима, јак, да јоворе о оийљивим [реалним] стварима. Сјоја Мојсије каже „змија“, и Ајосјол Павле каже „змија“. Зајо на тај начин јовори: „Бојим се да, као шјо је змија завела Еву лукавством, и ваше мисли не бдуу ујројашћене“ [2Кор 11 3] јри чему „змијом“ ојисује ђавола, не као да је [шјо] словесна змија, већ да би им кроз њу сјоменуо оноја који [кроз њу] делује. Јер, јромишљено [умно] (επινοητικόν) није [сјвар једне] бесловесне, већ једној (раз)умној [дића]. И о овој јоворној [сјилској] фијури ће ово бији довољно. Од мнојо шјоја рекли смо само мало да дисмо вреднима [знајижељнима] дали јросјора да даље на основу сличности за себе јрикујљају [јриме].<sup>52</sup>

Најважније особине овог тропоса, тј. начина изражавања, јесу следеће:

а) скривени говор користи симбол или ознаку која упућује на ентитет „изнад“ или „изван“ текста, као што „змија“ упућује на ђавола (ово је особина алејорије);

б) оба ентитета, и онај експлицитан у тексту, као и онај који стоји „иза“ њега, на који се упућује, јесу историјски егзистентни, тј. сапостојећи у сваком смислу — „постоји истинито једна материјална (видљива) ствар и једна скривена“.

Друга карактеристика важна је за богословско тумачење — на основу поменутог примера стиче се увид о начину на који антиохијска егзегеза објашњава она места из старозаветног текста која највише личе на етиолошке и митолошке представе, као што су то прва поглавља Постања. И тим местима, која стоје на почетку историје и уобличена су сасвим у духу старе источне књижевности, Диодор одбија митолошку позадину и алејоријско тумачење и интерпретира их крајње једноставно — десило се заиста све онако како је записано. Ева је збиља разговарала са змијом, кроз коју је „деловао ђаво“, али „није било тако да није било змије, већ је у ствари постојала змија, кроз коју је, међутим, деловао ђаво“.<sup>53</sup> Дакле, не само историја Израила, већ и стварање и сви догађаји везани за тај контекст, имају исти карактер реалних дешавања. Сотириолошке импликације оваквог тумачења су важне — оно не даје простора да се било који елемент Божијег

<sup>52</sup> Prologue du Psaume CXVIII, 94 (15–37)

<sup>53</sup> уп. фрагменти коментара на Октаеух (у: Ex Catenis), PG 33, 1561–1586.

деловања и односа са творевином и човеком доведе у питање, тј. протума-чи као привид, видљива слика која казује „нешто друго“. У прилог оваквом приступу иде то што, без обзира на стилску укалупљеност свих текстова старе књижевности и сличност у обликовању религијских представа, ова једнакост форме не значи и једнакост садржаја. У нашем случају, без обзира на блискост делова *Посијања* и митолошко-религијских текстова Старог Истока, тачније сумерско-акадске књижевности,<sup>54</sup> нема разлога поистовећивати наратив прича из *Посијања* са наративима сумерских епова.

### 3. Нивои тумачења

Читање псалама „у дубокој промишљености“ требало би да продукује исправним разумевањем, које представља, као што је назначено, реконструкцију основног нивоа значења — историје, односно вишег нивоа — теорије. Историја, према Диодоровој дефиницији, јесте сукцесивни низ догађаја који су се одиграли у реалном времену. Теорија се, међутим, изједначава са „вишим увидима“ који, што је важно, не стоје у супротности са историјским значењем текста. Изналажење оба ова нивоа значења, на првом месту реконструкција историјске наратије, постављено је као задатак егзегете. И овај однос веома је битан — да се „историја не налази у супротности са вишом теоријом“ и да је она темељ и основа „узвишенијих увида“.<sup>55</sup>

У разради Коментара, приликом давања објашњења за сваки појединачни псалом, Диодор је видно заокупљен реконструкцијом базичног нивоа значења, односно доказивањем и развијањем историјског контекста текста. „Вишим увидима“, које сам спомиње, не оставља превише простора, не разрађује их и не разматра, премда оставља јасно отворену могућност за њихову интерполацију у даље коментарисање. На овом месту, са очитом неприхватљивошћу, спомиње алегоријско тумачење Писма. Поменуто одбијање алегорезе оставља простора да се развију два нивоа значења текста — *ιστορία* и *θεωρία*.

#### 3.1. Историја

Следећим речима, у Прологу 118. Псалма, Диодор дефинише историју:

*Историја (ιστορία) је, дакле, чисто приповедање једној прошлој догађаја (πράγματος γεγονότος καθαρὰ διήγησις). Она је изванредна [одлична] када није контаминирана [помешана са] мислима казивача, нији било каквим*

<sup>54</sup> О текстуалним сличностима појединих делова Постања са текстуалним корпусом акадске књижевности — Н. Божовић, „Стварање човека у Пост 2 4б-25 и стварање Енкидуа у Епу о Гилгамешу I, 95 — 112“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки про-блеми и резултати*, књ. 15, ПБФ, Београд, 2014, 7–28

<sup>55</sup> *Préface*, 88 (2–4)

*догацима или морализаторским закључцима [изведбама] и личним [коментарима], као што је нпр. случај са њовешћу о Јову. Када је, наиме, јасна и сажетна, не замаара чињеоца йромишљањима аутора и друим морализаторским йоучавањима.*<sup>56</sup>

Ако се покушају извести консеквентни закључци из предоченог одређења, дају се опазити извесне „карактеристике“ Диодорове тенденције да реконструише историју. Прво, историја има подразумевано и стандардно значење које, као термин, већ поседује у језичкој (конкретно грчкој) употреби. Диодор не „измишља“ нов појам историје — она је, као што је и била, „приповедање прошлих догађаја“. Реч је о збиру момената који имају објективну вредност, независну од перспективе и улоге оног ко их доцније бележи и о њима говори, те зато онај ко излаже историју у било каквом виду треба да избегава изношење личних ставова, оцена, процена, морализаторских судова и сл. Дакле, чиста нарација, „јасна и сажета“, најквалитетији је облик презентовања историјских догађаја. Оно што он не говори, а што је чињеница, јесте то да добар део старозаветних дела, а то се нарочито односи на књигу псалама, не садржи историјску нарацију као једини и искључиви композициони елемент. Осим тога, и када је реч о наративним деловима Писма, нарација у њима никад није лишена „промишљања аутора“, јер је чињеница да се у самом библијском наративу, вероватно као плод формирања редакција, преписивања и преношења, јављају кратки коментари, интерполирани у приповедање, у оквиру иманетног процеса коментарисања — експлицитно додати коментари или пречитавања текста.<sup>57</sup>

Поред употребе термина историја у стандардном значењу и тежње да буде објективан у њеном излагању, јасно је да Диодор види, на сваки начин, историју као мериторни део структуре библијског текста. Врло очигледно, он пре жели да Библију представи као историографско него као уметничко дело, наравно, у оним границама у којима је могуће ову класичну поделу на историографију и песништво применити на библијске списе. Могуће је да Диодор има у виду Аристотелову, тј. добро познату античку диференцијацију између историографије и песништва, односно приповедања „онога што се истински догодило“ и „онога што би се могло догодити“;<sup>58</sup> што је извесно и вероватно. Песник, односно уметник, „саставља причу према вероватности“;<sup>59</sup> при чему ако „пева о ономе што се истински догодило, он није мање песник“.<sup>60</sup> Нема доказа да Диодор алудира на Аристотелов текст, али да му је поменута разлика услед доброг познавања реторике и граматике

<sup>56</sup> *Prologue du Psaume CXVIII*, 94 (38) — 96 (4)

<sup>57</sup> Драгутиновић, „Коментар као књижевна врста“, 18–19.

<sup>58</sup> Аристотел, *О йесничкој умейносии*, Дерета, Београд 2002, 71.

<sup>59</sup> *О йесничкој умейносии*, 72.

<sup>60</sup> *О йесничкој умейносии*, 72.

позната, несумњиво је, посебно ако се има у виду да је реч о општим и кардиналним чињеницама. Очито је да антиохијски приступ јудеохришћанској историји, забележеној у текстовима оба Савеза, никако не може дозволити да она буде тек нешто „што би се могло догодити“. Из овог разлога, могуће, *Коментаријар* даје сталну корелацију библијских стихова са конкретним историјским ситуацијама. Дакле, побојавши се да Стари Завет, у коме има доста „књижевног“ и уметничког, не буде идентификован као чисто уметничка креација више аутора, постоји упорно инсистирање на томе да Писмо јесте историјска књига и да оно садржи историјску, а не фиктивну нарацију. Из овог разлога јавља се и одбијање алегорезе, пошто се она темељи на алегији, која има само вербалну, али не и прагматичну вредност.

Када је реч о односу према вишем нивоу интерпретације, Θεορία, Диодор објашњава:

*Оно на шта треба изазвати је то да се теорија никад не јавља као разарање текста, што не би била теорија већ алегија. Читави преко текста нешто грубо изван [нега] није теорија, него алегија. Јер, проповедник никада не уништава историју, када сироводи теорију и пријом теорију назива алегијом — [последње] не зато што не познаје појмове, већ да би нас поукао да, и када мисли пријисујемо алегији, морамо их схватити као теорију да не бисмо нинакоји начин оштетили (саму) бит историје.<sup>61</sup>*

У свом основном нивоу текст и историја, на основу наведених речи, чини се да се изједначавају.<sup>62</sup> Када, дакле, Апостол Павле надграђује тумачењем причу о Сари и Агари, он гради „виши увид“, али никако нема намеру да „оштети саму бит историје“ тврђом да се описани старозаветни догађаји никада нису ни догодили. Питање, које се поставља и при читању дела Диодорових ученика, нарочито Теодора, јесте шта је циљ апологетског става према историји, у овом случају старозаветној. Очит је утисак да Диодоровом коментару понестају креативни, слободни и самосталнији излети у коментаристици и да инсистирањем на хронолошкој историјској нарацији у сваком тексту он долази у конфликт са чињеницом да неки библијски текстови, нарочито поетски, ипак садрже неопходну дозу уметничке фикције настале као плод надахнућа. Коначно, у оваквим конфликтима он ризикује понекад да изгуби чврстину аргументације којом „брани“ историју, те да тиме оспори вредност читавог приступа.

Разлози за наглашавање и афирмацију историје и историјске позадине Писма највероватније су сотириолошки, а условљени и различитим непре-

<sup>61</sup> *Préface*, 88 (4–11)

<sup>62</sup> О односу антиохијске егзегезе према историји и разликама у односу на александријску традицију: Н. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974); G. W. H. Lampe and K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (S M PRESS LTD, London 1956); R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (Westminster John Knox, 2002)

воверним тенденцијама његовог доба, у самој Цркви или ван ње. Овде је важно специфично тло у коме је поникло антиохијско богословље, а које је представљало мешавину многобожачког, јудејског и гностичког наслеђа.<sup>63</sup> Антиохијско хришћанство било је на првом месту усмерено против ширења докетистичког празноверја које се на његовој територији јављало у првим вековима.<sup>64</sup> Афирмација историје значи афирмацију творевине, вештаствене природе која је нешто онтолошки различито у односу на беспочетну божанску суштину. У непосредној узрочној вези са поменутом идентификацијом историје као бића творевине налази се чињеница да је Бог творац и спаситељ историје, те да она треба да буде очишћена од смрти и њених епифеномена како би постојала у заједници са Богом, не изгубивши ништа од своје суштине. Дакле, слично наглашавању сапостојања две различите природе у Христу, божанске и човечанске, постоји и тенденција Антиохијаца да докажу онтолошку вредност створене природе у тоталитету. Супротно гностичким тенденцијама, Диодор и његови настављачи покушавају да објасне да историја, тј. (материјална) творевина није привид, обмана и зло већ да је она створена од Бога, вођена промислом и коначно, кроз сједињење (али не сливање, односно утапање) природа у личности Сина Божијег, издвљена од небића.<sup>65</sup> На ово аутентично православно богословствовање бачена је неправедно сенка несторијанске јереси, која је безразложно, уместо природа, подвојила божанску личност Сина Божијег. Сенка Несторијевог заблуде дала је повода да се радови његових учитеља протумаче на погрешан начин. Постоји мишљење да је антиохијска христологија (у првом реду Теодорова) осуђена исто колико и Диодоров и Теодоров егзегетски рад. Према овом ставу, „њихова тумачења одвијају се према правилима и обрасцима античке граматичке и историјске анализе“,<sup>66</sup> псалмима се укида христолошка интерпретација, а да њихов значењски потенцијал остаје заробљен у један историјски период Израила чиме се зара онтолошко јединство Старог и Новог Завета. Мимо свих ових сумњи,

<sup>63</sup> опширније: Wallace — Hadrill, *Christian Antioch*, 14–26.

<sup>64</sup> „The implication is that docetic teaching concerning the unreality of Christ's humanity was from the first century rooted in the east and that in the second century it was strong enough to give rise to Ignatius' warnings to the Church as he travelled to Rome. It is in this setting that we may recognize the beginnings of an identifiable Antiochene christology. Without doubt the fuel of docetic teaching continued to stoke the fires of Antiochene doctrine throughout the second century.“ (Wallace — Hadrill, *Christian Antioch*, 22)

<sup>65</sup> У вези са последицама Маркионовог ниподаштавања Христове човечанске природе, запажа да „there is hardly an eastern Christian writer during the following six centuries who can restrain himself from anathematizing the memory of Marcion for the damage he did“. (Wallace — Hadrill, *Christian Antioch*, 22)

<sup>66</sup> O` Keefe, *A Letter that Killeth*, 85; Леонтије Византијски ову затвореност Теодорова и Диодорова егзегезе у историју Старог Израила и недостатак христолошких референци сагледава као извор кривоверног богословља.

Диодоров рад, неконтаминиран икаквим јеретичким идејама, пружа један од начина читања и тумачења Писма, актуелан и жив у Цркви и данас.

### 3.2. Теорија

Други ниво у интерпретацији текста представља тзв „надградња“ Писма „вишим смислом“. Дакле, текст има основно значење које, у суштини, јесте просто стицање увида, тј. могућности да се реконструише узрочно-последични след догађаја (πράγματα) њиме описаних. Када реципијент стекне свест и сазнање о овом елементарном нивоу има могућност, као што то чини Апостол Павле, да поменуте догађаје, не одбијајући им историјску релевантност, протумачи и на нов начин, дајући им значење које они до тада нису имали. Диодор афирмише теорију, „јер она не укида ниједи одбацује историју, већ је „средњи љућ“ и ова методика, усклађена и са историјом и са теоријом, ослобађа хеленизма, који ствари за групе издаје и води у айсург, а не руши јудаизам, не љуши ја, љошћо она [методика] приморава [нас] да се искључиво давимо словима и да их високо ценимо, а даје још и љросћора да се сћозна виши [смисао].“<sup>67</sup> Теорија, према овоме, представља неку врсту *via media* између хеленске методологије тумачења митова, неприхватљиве у егзегези, и јудејског остајања при нивоу *ιστορία*. Шта, заправо, подразумева промишљање, „созерцавање“ које за основу поседује знање о догађајима?

Када оповргнемо ово једном за свагда,<sup>68</sup> нећемо одбити да на адекватан начин додатно представимо теорију и узведемо мисли к вишој анагогији; нпр. да упоредимо Авеља и Каина са јудејском синагогом и Црквом, и да покушамо да покажемо да је јудејска синагога одбачена као жртва Каинова, док су приноси Цркве угодни, као што је тада била [жртва] Авељева; [надаље] законом прописано без мане јагње односи се на Господа.<sup>69</sup>

У Прологу 118. псалму Диодор наводи још неколико примера који илуструју пресликавање једног и истог историјског наратива у област новог теоријског значења.

*Пошћо намеравам да, уз Божију милосћ, изложим [љрошћумачим] 118. Псалом, морам да раније именоване љоворне фићуре љрецизно разликујем. Како је очићо да љсалом садржи мноћо чеја шакве врсће, љредочили смо чићаоцу [ћо] у љредљовору да би знали да нешћо у љсалму шреда разуметћи дословно, док се грућо [разумева као] шроћолоћија, љарадола или скривени љовор. Алећорија се, љак, у њему уоћшће и никако не налази, и када неки, који ја шћумаче, седи је љредсћављају шак да изћуде истћоријско шћумачење и љрошћивно шћексћу уводе бесмислице, оћшерећују [љреко мере] слух чића-лаца, осћављајући им љромишљање без узвишенијих увида. Када би, наиме,*

<sup>67</sup> *Préface*, 88 (22–27)

<sup>68</sup> Мисли се на алегорезу, о којој је као неподесној и бесмисленој већ говорио.

<sup>69</sup> *Préface*, 88 (16–22)

рекли да је овај исалам, дудући од Боја изречен, прошао пути са генерацијама људи и да одговара иренуитним и узвишеним стварима, долично [ишедало] би им одјаштење. Нир, кажем: Када су иророци иредвиђали дешавања, ирилаођавали су речи временима у којима су их казивали, као и онима која долазе, ше [ишо] казано је смислом [сврхом] иревазилазило (καθ' ὑπερβολήν) иренуитна времена, [иоказавши се] у односу на испуњење иророишва сасвим одговарајућим и доследним. Ради јасноће нећемо скривати ништа [и] даћемо једне или друге [иримере]. Према историји 29. исалам говори о улози Језекије, када је био ослобођен од болести и од иреишеће раиша Асираца; и на следећи начин он ирича о ослобођењу од зла: „Узвисићу ше, Госиоде, јер си ме заиштио и ниси дозволио да моји иеиријаштељи ликују нао мном. Госиоде, Боже мој, заваших ти и ти ме исцели. Госиоде, извео си душу моју из иодземља, јер си ме сачувао да у ироб не сићем“ [Пс 29 2-4 LXX] И ово одговара њему, Језекији, који се је ишада био ослобођен невоља, али одговара [и] свим људима који ће иосишати заједничари одећаној васкрсења. У ираво време рећи ће сваки човек Боју: „Узвисићу ше, Госиоде, јер си ме заиштио и ниси дозволио да моји иеиријаштељи ликују нао мном“ [Пс 29 2 LXX], ири чему Језекија назива иеиријаштељима Асирице и оне који су се (неиовој) болести радовали, док оштали људи иод иеиријаштељима у ишом смислу заираво иодразумевају невоље уошше, смрт и саишану — све ишо иде уз смртност. Надаће следи: „Госиоде, Боже мој, заваших ти и ти ме исцели. Госиоде, извео си душу моју из иодземља, јер си ме сачувао да у ироб не сићем“ [Пс 29 3-4 LXX]. Када је Језекија ово рекао, чинило се да говори са смислом [који] иревазилази [иосиојећи]. Јер, он није изведен из ироба, већ „као да је“ изведен из ироба збои шежине болести. Оно ишо је он, иак, ишада рекао са вишим смислом, нао, „извео си душу моју из иодземља“ [иш. Пс 29 4 LXX] одговара у иравом [дословном] смислу њему, када је из мртвих ушшо. И следећи стих ишо ишако: „јер си ме сачувао да у ироб не сићем“ [Пс 29 4 LXX]. Сасвим је јасно да иод иробом иодразумева смрт, али је ишада своју реч казао иревазишавши [иренуитни смисао] (καθ' ὑπερβολήν), када је, иак, у стварности ушшо из мртвих, доказао се ишадашњи „над-смисао“ као иштина, јер су се ствари ишада одвијале ирема [ишом] казаном иревазилашећем (смислу). И на овај начин схаштићеш скоро све изјаве шеших, када иримеш да оне ириодују [ишадашњим] дешавањима, а да се са дудућима слажу. Јер [је] ово блаиодати Духа да се иоклоне људима вечни и неунишиви дарови, каквим смашрам дожанске речи, које у сва времена моу ириодоватиш иодбражавању [уавршавању] људи. Или даље, [нир] 84. исалам казује човек који се враио из вавилонској роишва; Он иласи овако: „Насладио си се, Госиоде, земљом својом, ослободио си од роишва Јакова, оиросио си саишења народу своме“ [Пс 84 2-3 LXX] и ишако даље. Ово је ириодовало ишада, кад се збивао иовраишак, али још и више одговара васкрсењу, када ћемо се, ослобођени од смрти, ре-

*ишїи у ишїинском смислу свих їрехова. Када неко, ко овако разумева 118. їсалам, каже да ишїо їако одїовара їадашњим їриликама, као и онима їосле [које ће доћи], добро їовори; али ово није алеїорија, већ вишестїруко їримењива чињеница, їрема милосїи оноїа који [кроз њу] делује.<sup>70</sup>*

Егзегетски приступ који полази од уверења да старозаветни догађаји имају двоструку вредност — једну у конкретном историјском тренутку у коме су реализовани, а другу као парадигме будућих догађаја (у односу на новозаветну или есхатолошку реалност) — назван је типологија.<sup>71</sup> Типолошка интерпретација једнако је негована у обе егзегетске школе и постала је темељ схватања јудеохришћанске историје, нарочито односа старозаветне и новозаветне епохе. Према овом схватању, које већ није само „објашњавање“ стихова Писма, већ изграђен теолошки концепт, догађаји из времена пре доласка Господњег у оквиру односа Јахвеа и изабраног народа, представљају праслику и најаву догађаја новозаветне епохе. На овај начин је, каже Диодор, Апостол Павле протумачио причу о Сари и Агари, а Каин и Авељ прасликују будући однос синагоге и цркве, док је, на пример, ослобођење народа јудејског, о коме у псалмима налазимо молитве славослова и захвалности, уистину наговештај ослобођења човечанства од смрти. Истовремено, текст Писма Диодор и остали Антиохијци разумевају као поље откривења божанске речи инспирисано од Духа Светог, развивши „дубокопромишљену теологију откривајуће Речи“.<sup>72</sup> Дакле, теорија јесте у ствари типологија и ова интерпретација се разликује од Оригеновог трагања за „духовним значењем“ Писма.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> *Prologue du Psaume CXVIII*, 96 (5) — 98 (20)

<sup>71</sup> Схватање односа, тј. разлике између алегорије и типологије даје F. M. Young у виду разликовања између иконе и („обичног“) симбола. Типологија се заснива на пресликавању временски удаљених догађаја по принципу иконе, док алегорија претвара догађаје у симболе, ознаке. Типологија признаје временску и историјску димензију, док алегорија то не чини. „The distinction lies in a different perception of how the text related to that to which it was taken to refer: what I call ikonic exegesis requires a mirroring of the supposed deeper meaning in the text taken as a coherent whole, whereas allegory involves using words symbols or tokens, arbitrarily referring to other realities by application of a code, and so destroying the narrative, or surface, coherence of the text. This would account for the Antiochene acceptance of typology even as allegory was criticised and rejected.“ (F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997, 162)

<sup>72</sup> Hill, *Reading the Old Testament in Antioch*, 28.

<sup>73</sup> Ориген је на темељима које су поставили Јустин, Иринеј и Климент Александријски (који су опет угледали на Филона Александријског) изградио систематична спиритуалистичка тумачења библијских текстова, где је Писмо „одскочна даска за допирање до вишег и духовнијег значења“. (Wallace — Hadrill, *Christian Antioch*, 27). Ориген није одбацивао историјске догађаје, али их је занемаривао у односу на морално и духовно значење истих тих догађаја. Његов систем „provides a ladder by which one passes from the lower to the higher, and Origen is all too anxious to press higher and to leave the lower rungs behind him“. (Wallace — Hadrill, *Christian Antioch*, 29)



## Извори

- Diodore de Tarse, *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Préface du Commentaire — Prologue du Psaume CXVIII* (L. Mariès), у: RSR 9 (1919) 79–101.
- Diodore of Tarsus, *Commentary on Psalms 1 — 51* (прев. Robert C. Hill), Brill, Leiden — Boston 2005.
- Diodorus Tarsensis, *Ex Catenis*, PG 33, 1561–1628.
- Аристотел, *О йесничкој умейности*, Дерета, Београд 2002.

## Литература

- Божовић, Ненад, „Стварање човека у Пост 2 4б-25 и стварање Енкидуа у Епу о Гилгамешу I, 95 — 112“, у: *Српска шеоологија у двадесетом веку: исцраживачки йроблеми и резултати*, књ. 15, ПБФ, Београд, 2014, 7–28
- Драгутиновић, Предраг, „Коментар као књижевна врста“, у: *Српска шеоологија у двадесетом веку: исцраживачки йроблеми и резултати*, књ. 14, ПБФ, Београд, 2013, 17–25
- Drobner, R. Hubertus, *Lehrbuch der Patrologie*, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Mein, 2004.
- Frei, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven: Yale University Press, 1974.
- Hanson, R.P.C., *Allegory and Event*, Westminster John Knox, 2002.
- Hill C., Robert, *Reading the Old Testament in Antioch*, Brill, Leiden — Boston 2005.
- Јевтић, Атанасије, *Патрологија*, Хришћанска мисао, Београд, 2004.
- Кубат, Родољуб, „Алегореза у платонистичкој традицији“, у: *Српска шеоологија у двадесетом веку: исцраживачки йроблеми и резултати*, књ. 14, ПБФ, Београд 2013, 7–16
- Lampe, G. W. H. and Woolcombe, K. J., *Essays on Typology*, SCM PRESS LTD, London 1956.
- Lausberg, Heinrich, *Handbook of literary poetic*, Brill, Leiden — Boston — Köln, 1998.
- O’Keefe J., John, “A Letter that Killeth” *Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms*, у: JESC 8:1, The Johns Hopkins University Press 2000, 83–104.
- Pappas S., Harry, *Theodore of Mopsuestia’s Commentary on Psalm 44 (LXX): A Study of Exegesis and Christology*, GOTR 47, 2002.
- Quasten, Johannes, *Patrology* (volume III), Christian Classics, Allen — Texas
- R. B. ter Haar Romeny, *Eusebius of Emesa’s Commentary on Genesis and the Origins of the Antiochene School у: The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation* (ed. by Judith Frishman and Lucas van Rompay), Traditio Exegetica Graeca, Livanii in Aedibus Peeters 1997.
- Schäublin, Christoph, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese*, Köln — Bonn, 1974
- Шнеле, Удо, *Увод у новозавейну еизејезу*, ПБФ, Београд, 2007.
- Thome, Felix, *Historia contra Mythos*, Borengässer, Bonn, 2004.
- Wallace — Hadrill, D. S., *Christian Antioch*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Young M., Frances, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Zusammenfassung: Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, die Bedeutungsebenen des biblischen Textes und die Methodologie seiner Auslegung anhand des Psalmenkommentars Diodors von Tarsus zu untersuchen. Es wird versucht, alle aufgefundenen Elemente der Textauslegung als eine systematische und voneinander abhängige Abfolge von Regeln darzustellen, die sich beim Gang durch den Text ergibt. Die erwähnten Regeln sind ein Beispiel für die Textauslegung bei den Antiochenern und lassen sich in zwei Kategorien einteilen: 1) die Auslegungsmethode, und 2) die Ebenen der Auslegung. Die Auslegungsmethode ist das Verfahren, das vom Ausleger angewandt wird, um die Schrift richtig zu verstehen. Die Auslegung an sich bewegt sich auf zwei Ebenen, die die antiochenische Schule bzw. Diodor mit den Begriffen Geschichte und Schau umschreibt. Letztlich sind damit die Ebenen des geschichtlichen und des typologischen Textsinns gemeint.