



Џон Кели

Универзитет у Оксфорду, Колеџ Сент Едмунд Хол, Оксфорд

Из новозаветне исагогике*

Abstract: У првом делу студије писац излаже рецепцију Старога завета у младој хришћанској Цркви, да би у другом делу опсежно известио о процесу настанка новозаветних књига и о њиховој засведочености код ранијих учитеља Цркве и касније светих Отаца. Богонадахнутост Светога писма је тема која заокупља пажњу сваког библисте и црквеног радника, пошто је то једна од карактеристика каноничности списа. Јединству двају Завета, Старог и Новог, посветио је ваљану пажњу, при чему своје исказе поткрепљује сведочењима најраније хришћанске књижевности. У петом и шестом одељку студије аутор, иначе у свету познати патролог, обрађује питања везана за типолошко и алегоријског тумачење свештених књига, при чему је обрадио једну од богословских школа тумачења, Антиохијску школу.

Key words: Свето писмо, богонадахнутост, исагогика, типологија, алегорија.

1. Стари завет

Барем првих сто година историје Цркве, свештени списи су се, у стро-гом смислу речи, састојали искључиво из Старога завета. Наравно да су постојале и књиге које су сачињавале оно што је касније познато као Нови завет; практично све су биле написане пре краја 1. века, и биле су познате и коришћене међу хришћанским писцима 2. века.

Међутим, оне нису биле уздигнуте на нарочити статус канонског Писма. С друге стране, јудејство је имало своју збирку свештених или „свештих“ књига много времена пре настанка хришћанства. Њихов званични списак (канон), за који се каже да га је коначно ратификовао тзв. сабор у Јамнији 90–100. г. по Хр., у суштини је био закључен до крај апостолског доба, и било је природно да га Црква прихвати. Она је интимно тврдила за се да је *Нови Израил*, и као таква легитимни наследник како откривења,

* Наслов оригинала: Kelly, J.N.D. (1980^s). *Early Christian Doctrines*. (стр. 52–79). London: Adam & Charles Black. Превео Предраг Ракић.

тако и обећања датих Старом Израиљу. Отуда, када писци, као Климент Римски,¹ Варнава² и Јустин³ говоре о Писму („писано је“ и др.), оно што имају на уму јесте скоро увек јеврејска Библија.

Међу хришћанима 2. века постојале су неке заједнице (навешћемо их касније) које се нису лагодно осећале по питању Старога завета, или су га одбацивале као потпуно страни Јеванђељу Христовом, но оне су се налазиле изван главног тока хришћанства. За Цркву као целину Стари завет је била хришћанска књига која је на свакој страни говорила о Спаситељу. Ово поштовање према њему није умањено ни кад су, последњих деценија 2. века, новозаветни списи почели крчити пут ка општем признању као богонадахнути списи. Током целог патристичког доба, као и у потоњим вековима, Стари завет је прихватан као реч Божја, непоколебиви извор — књига спасоносног учења.

Треба приметити да је Стари завет, тако примљен за ауторитативан у Цркви, био нешто гломазнији и обимнији од 22 књиге⁴ (по Јосифу Флавију, 90. г. по Хр.) или 24 књиге (2 Језд 14, 44–46, око 90. г. по Хр.) јеврејске Библије палестинског јудејства. (Овај конвенционални укупни број постигнут је рачунањем 1 и 2 Самуилове и 1 и 2 о царевима као свега две књиге, 12 малих пророка као једне књиге, Јездра – Немија и 1–2 дневника као по једне књиге (свега две) и додавањем књиге о Рут и Плача Јеремијиног књизи о Судијама одн. књизи Јеремијиној).

Премда уз различити степен признања, Стари завет је за хришћане увек обухватао тзв. апокрифе, или *девићероканонске књиге*. Разлог за ово је што Стари завет који је дошао у руке хришћана, није био онај првобитни јеврејски текст, него његов превод на грчки, тзв. Септуагинта. Започета у Александрији око средине 3. века пре Хр., она је постала Библија јеврејске дијаспоре (расејања) где се говорио грчки језик, и већина старозаветних цитата у Новом завету почива пре на грчком преводу Старога завета неголи на јеврејском оригиналу. За палестинске Јевреје чврсто су биле одређене границе канона (*канон* је хришћански израз и није коришћен у јудејству); повлачили су оштру линију разграничења између књига које су „прљале руке“, тј. које су биле свештене, и других верских назидатељних списа. Јеврејске заједнице изван Палестине имале су еластичнији приступ, и док су поштовале јединствени положај Петокњижја, на позније књиге су гледале знатно слободније, притом пишући додатке неким књигама или драстично редигујући друге; нису се устезале ни да додају потпуно нове књиге већ устаљеном списку. На овај начин су 1 (3) Јездрина, Јудита, Товит и Макавејске књиге увршћене међу *исџоријске* књиге, а Премудрости

¹ Нпр. 23; 34, 6; 35, 7; 46, df.

² Нпр. 4, 7; 4, 11; 5, 4; 6, 12.

³ *Dial. passim*.

⁴ С. Ар. 1, 8 (око 90. по Хр.).

Соломонове, Еклезиастик (Премудрости Исуса сина Сирахова), Варух, Песма тројице младића, Прича о Сузани, Вел и Драгон (ове последње три су тзв. Додаци књизи пр. Данила), 151. псалм и Молитва Манасијина — међу *йесничке* и пророчке књиге.

У сваком случају, у прва три века је Црква прихватила све, или већину тих, додатих старозаветних књига као богонадахнуте, и без поговора их сматрала Свештеним писмом. Цитати из Премудрости Соломонових, на пример, налазе се у 1. Посланици Климентовој⁵ и код Варнаве,⁶ или из 2 (4) Јездрине и Еклезиастика код Варнаве⁷. Поликарп⁸ наводи Товита, а Дидахи⁹ Еклезиастик. Иринеј се позива¹⁰ на Премудрости Соломонове, Причу о Сузани, Вела и Драгона, и на Варуха. Тертулијан, Иполит, Кипријан и Климент Александријски толико често се позивају на девтероканонске књиге да није потребно указивати где све то чине. Крајем 2. века, кад је као плод расправе с Јеврејима постало јасно да они нису били истог мишљења по питању одбацивања девтероканонских књига, почела се увлачити резервисаност; Мелитон Сардички, на пример, после посете Палестини задовољио се констатацијом да је управо јеврејски канон ауторитативан.¹¹ Тачно је да је Ориген обилато користио „Апокрифе“ (као и друге стварно апокрифне списе), али му је његово познавање јеврејске Библије предочило да се мора суочити с проблемом. Запазио је да онда кад хришћани дискутују с Јеврејима, морају се ограничити на оне књиге које су Јевреји признавали; но он је, уз то, упозорио да ако би се ишло даље оваквим путем, то би неминовно довело до уништења примерака Светога писма иначе читаних у црквама, а који су садржавали и девтероканонске књиге.¹²

У 4. веку, нарочито кад су били утицајни научни стандарди александријског хришћанства, ове сумње су почеле добијати своје озваничење. Гледиште, које се сада распростирало по Источној цркви, како су га заступали Атанасије,¹³ Кирило Јерусалимски,¹⁴ Григорије Назијанзин¹⁵ и Епифаније,¹⁶ било је да се *девтероканонске књиге имају свесѝи у*

⁵ 3, 4; 27, 5.

⁶ 6, 7.

⁷ 12, 1; 19, 9.

⁸ 10, 2.

⁹ 4, 5.

¹⁰ *Haer.* 4, 26, 3; 4, 38, 3; 5, 5, 2; 5, 35, 1; *Dem.* 97.

¹¹ Уп. Eusebius, *Hist. eccl.* 4, 26, 13f.

¹² *Ep. ad Afric.* 4f.

¹³ *Ep. heort.* 39

¹⁴ *Cat.* 4, 33; 4, 35f.

¹⁵ *Carm.* 1, 12; *Ib.* 4, 36.

¹⁶ *Haer.* 8, 6; 76, 5.

йогређени йоложај у односу на ужи канон. Кирило је био бескомпромисан: књиге изван канона не треба читати ни приватно. Атанасије је показао већу флексибилност, одређујући да их могу читати катихумени (оглашени) у циљу назиданја. Ипак треба приметити: а) да се такви ставови изгледа нису тицали следбеника антиохијске школе, као што су Јован Златоуст и Теодорит; и б) да су чак и они источни писци који су се држали строге линије према канону док се о њему формално расправљало, обилато цитирали из девтероканонских књига у другим ситуацијама. Међутим, званична резервисаност на Истоку устрајала је још дуго времена. Још у 8. веку видимо да Јован Дамаскин сматра да јеврејски канон садржи 22 књиге, без Премудрости и Еклизиастика, премда је уважавао њихове прекарне особине.¹⁷

Зайаг, у целини, је нагињао стварању повољнијег става према Апокрифима, одн. девтероканонским књигама, док су црквена лица у контакту са Истоком, као што се очекивало, била склона мишљењу да оне не спадају у канон. Тако Иларије, премда их све наводи као догонадахнуте, идентификује ужи Стари завет са 22 књиге (како их је он рачунао) на јеврејском језику,¹⁸ док Руфин сматра да су Премудрости, Еклизиастик, Товит, Јудита и 1–2 Макавејска „неканонске, али црквене“, тј. хришћани их могу читати, али не могу бити ауторитативне за учење.¹⁹ Јероним, свестан тешкоће у расправљању с Јеврејима на основу књига које су они само одбацивали и, у сваком случају, сматрајући јеврејски оригинал за ауторитативан, био је чврстог мишљења да све оно што се не налази на јеврејском језику „треба сврстати међу апокрифе“, а не у канон;²⁰ касније је осорно допустио да Црква чита неке од ових књига ради назиданја, но не да поткрепи учење.²¹ Но за велику већину древних Отаца девтероканонски списи су уживали достојанство Писма у најпотпунијем смислу. На пример, Августин, чији је уплив на Западу био одлучан, није правио разлику између њих и осталог Старога завета, којем је, одступајући једном за свагда од древног јеврејског бројања, приписивао 44 књиге.²² Исти инклузивни став према Апокрифима јасно је пројављен на саборима у Ипону 393. г. и Картагини 397. г., као и у чувеној посланици коју је папа Инокентије I послао Ексуперију, епископу тулуском, 405. године.²³

¹⁷ *De fide orth.* 4, 17.

¹⁸ *In pss. prol.* 15.

¹⁹ *Comm. in symb. apost.* 38.

²⁰ *Praef. in Sam. et Mal.*; cf. *praef. in Ezr.*; *epp.* 53, 8; 107, 12.

²¹ *Praef. in lib. Sal.*

²² *De doct. christ.* 2, 13.

²³ Текст у *Journ. Theol. Stud.* XIII (1911–12), стр. 77–82.

2. Нови завет

Први писац који је недвосмислено говорио о „Новом“ завету истог ранга са Старим био је св. Иринеј.²⁴ Но кад учи да је Нови завет богонадахнуто Писмо, он сигурно није први. Писац 2. Петрове (3, 15сл.) пише о посланицама ап. Павла језиком који их ставља у ранг „осталих Писама“, тј. Старога завета, а према Игњатијевом гледишту, „Јеванђеље“ је од једнаког ауторитета с „Пророцима“.²⁵ Друга посланица Климентова²⁶ уводи цитат из Првог јеванђеља речима: „Друго писмо каже“; а Варнава²⁷ и Јустин²⁸ испред новозаветних цитата стављају формулу: „Писано је“. Међутим, *йосле Иринејевої времена*, потпуно библијски карактер специфично хришћанских списа био је универзално прихваћен, и као уобичајени израз ушао је „Нови завет“ (назив који одзвања из одредбе за јеврејско Писмо „стари завет“ /2 Кор 3, 14/ код ап. Павла). Климент Александријски, на пример, говори²⁹ о „свежем, новом завету“ датом новом народу Божијем; док пише о једној Господњој изреци он вели да је она „према Новом завету“.³⁰ Имамо Тертулијанов став да Римска цркве „удружује Закон и Пророке с јеванђелским и апостолским књигама“.³¹ Он је прихватио двоструку збирку једнаког ауторитета (коју назива *instrumentum utriusque testamenti*),³² и оба завета су по његовом гледишту једнако „божанско Писмо“.³³ Отуда не може бити сумње да су хришћанске књиге спадале у оно што се називало *αἱ ἅγια γράφαί*, *sancta scripture* или другим одговарајућим називима.

Формално йризнавање утврђеног списка или канона новозаветних списа може се датирати негде у средину 2. века. Први који га је сачинио, како се види из сведочанстава, био је Маркион, јеретик из Синопе на Црном мору, који је иступио из Цркве 144. г. Хришћанин по васпитању, одбио је да се користи алегоријским методама тумачења тада у моди у Цркви, и отуда је нашао да Стари завет није могуће помирити с Христовим Јеванђељима. Легализам и строга правда једног, мислио је он, и благодат и спасоносна љубав откривена у другом, представљали су два антитетичка, супротстављена схватања вере. Прихватајући Стари завет као буквално истинит, закључио је да морају постојати два бога, нижи Демијург

²⁴ Нпр. *Haer.* 4, 9, 1.

²⁵ Нпр. *Smyrn.* 5, 1; 7, 2.

²⁶ 2, 4.

²⁷ 4, 14.

²⁸ Нпр. *Dial.* 49, 5.

²⁹ *Paed.* 1, 59, 1.

³⁰ *Strom.* 3, 11, 71; уп. *ib.* 6, 15, 125.

³¹ *De praescr.* 36.

³² *Adv. Prax.* 20.

³³ Нпр. *De test. anim.* 5.

који је створио васељену (тј. Бог јудејства) и врховни Бог откривен први пут Христом. Не може се порећи сродност између његових идеја и идеја савременог гностицизма (Иринеј тврди³⁴ да је Маркион био следбеник гностичког Вјерују), али се уздржавао од идентификовања Демијурга са начелом зла. Међутим, његов дуализам учинио је да одбаци Стари завет, па је било природно што је настојао да се *канонизује* алтернативна збирка светих списа за употребу у његовој цркви. Ап. Павле, толико изразито противан Закону, био је његов узор, па је другачије хришћанске списе сматрао као заражене јеврејским гледиште, и стога подозривим. Отуда се и списак који је сачинио, састојао од јеванђеља од Луке са избаченим, наизглед, јудаистичким одељцима,³⁵ и њиме пречишћених десет Павлових посланица (уствари, све осим пастирских).³⁶

Значај Маркионовог поступка не би требало погрешно схватити. Он је понекад истицан (тако, на пример, велики немачки научник Харнак) као *зачећник саборној канона*, мада је то претерано гледиште. Црква је већ имала своју грубо одређену збирку или, прецизније речено, збирке хришћанских књига које је, као што смо видели, почела сматрати за Писмо. Изреке Господње, како сведочи њихова употреба код ап. Павла (1 Сол 4, 15; 1 Кор 7, 10) и раних Отаца,³⁷ чуване су од почетка, а око 150. г. видимо да Јустин зна за сва четири јеванђеља („успомене апостола“, како их назива),³⁸ и да спомиње њихову употребу на посведневним догослужењима. Иако је претерано рећи да су оне већ сачињавале зборник, ипак су биле на путу ка томе. Тек једну генерацију касније св. *Иринеј* је почео говорити о „четворо(струком) јеванђељу“ (тетраμόρφον εὐαγγέλιον) као о најприроднијој ствари на свету,³⁹ а Таџијан је започео да саставља свој *Дијалогесарон*, симфонију четири јеванђеља. Даље, премда је посланицама ап. Павла требало дуже времена него јеванђељима да се универзално уздигну на ниво Старога завета (важно је приметити да ни једном од Иринејевих 206 цитата не претходи оно *scriptura ait*), све као да даје закључити да су оне врло рано биле груписане у збирку. На пример, св. Игњатије тврди⁴⁰ да апостол „у свакој посланици“ спомиње Ефесце, док Поликарпови цитати из њих показују да је *ѿаква збирка* постојала у Смирни. Многобројни очигледни одједи на списе из те збирке постоје код Климента, што можда сведочи о томе да је био упознат са нуклеусом

³⁴ *Haer.* 1, 27, 2.

³⁵ Уп. Tertullian, *C. Marc.* 4 (нарочито 4, 2).

³⁶ В. id., *C. Marc.* 5.

³⁷ Нпр. Ignatius, *Smyrn.* 3, 2; Polycarp, *Phil.* 2, 3; 7, 2; Papias, *Frag.* (код Eusebius, *hist. eccl.* 3, 39); Justin, *1 apol.* 14–17.

³⁸ Нпр. *1 apol.* 66; 67; *Dial.* 103; 106.

³⁹ *Haer.* 3, 11, 8.

⁴⁰ *Eph.* 12, 2.

једне збирке већ 95. г. Отуда је сасвим вероватније да кад је написао свој *Apostolicum*, одн. када је издвојио Треће, Лукино јеванђеље, Маркион уствари *ревидирао сјисак књија* које су се налазиле у општој употреби у Цркви и тада први пут предложио такав зборник књига.

И поред свега, иако је идеја о специфично хришћанском канону била дубоко укореењена у црквеној самосвести и у пракси, Маркион је одиграо значајну улогу у практичном стварању једног канона. Оно што ниједан велики црквени центар није био учинио, колико знамо, и оно што их је његова иницијатива нагнала да учине, било је да сада и они ограниче своје спискове ауторизованих хришћанских књига на јаван, званичан начин.

Утицај *монџанизма*, — аскетског покрета насталог у Фригији 156. г., а чији је оснивач *Монџан*, а његови главни приврженици веровали за се да су оруђа новог излива Утешитеља, — кретао се у супротном правцу. У „прорицањима“ својих пророка монтанисти су видели⁴¹ откривење Светог Духа које су сматрали допуном „древних писама“ (*pristina instrumenta*). Отуда, од сада па надаље, за Цркву је била велика брига како да се Нови завет, како се почео називати, снабде са правим бројем књига, и правим књигама. На пример, насупрот Маркиону, *Терџулијан* је бранио богонадахнути карактер четири јеванђеља⁴² у њиховој целовитости и Дела апостолских,⁴³ као и 13 Павлових посланица.⁴⁴ Он је исто тако прихватио посланицу Јеврејима приписујући је Варнави,⁴⁵ као и Прву Јованову и Откривење.⁴⁶ Па ипак се у његовим списима не јавља нешто слично званичном каталогу новозаветних књига.

Најранији такав каталог о којем имамо податке јесте римски каталог садржан у тзв. *Мурајџоријевом фрајменџу*.⁴⁷ Пореклом из позног 2. века и тоном ауторитативан, Фрагмент је признавао цели Нови завет осим посланице Јеврејима, 1–2 Петрове, Јаковљеве и 3. Јованове; затим, ту је допустио место Мудрости и Апокалипси Петровој, дозволио читање Пастира Јерминог као корисног штива, и жигосао Маркионове и гностичке књиге као неподобне за разгледање „у васељенској Цркви“. Текст Фрагмента је веома оштећен, па су предложене исправке како би се успоставио спомен обеју Петрових посланица, или у сваком случају 1 Петрове.

Развој канона током нашег хришћанског доба пружа крајње сложену слику, коју нећемо сада излагати. (Проучавалац Библије треба да се по

⁴¹ Уп. Tertullian, *De carn. resurr.* 63.

⁴² *C. Marx.* 4, 2; 4, 5.

⁴³ *Ib* 5, 1; *De praescr.* 23.

⁴⁴ Он тврди да су пастирске посланице Павлове у *C. Marc.* 5, 21.

⁴⁵ *De pud.* 20.

⁴⁶ *Ib.* 19.

⁴⁷ Souter, 1956, стр. 191ff.

овом питању обрати стручним приручницима.) Главна ствар коју треба имати у виду јесте да је фиксирање коначно усаглашеног списка књига, и редоследа како их треба сврстати, било плод веома *йосћейеној йроце-са*. Док је главни обрис канона био успостављен крајем 2. века, у различитим местима су и надаље одржане различите традиције, а нека места (нпр. Александрија у Оригеново време)⁴⁸ као да су била мање пристрасна по питању фиксирања од других. Треба приметити три црте у овом процесу. Прво, као апсолутни критеријум почела је превладавати *айосћо-личносћ*, апостолско порекло списа. Уколико се није могло установити да нека књига не потиче из апостоловог пера, или да бар иза себе нема ауторитет апостола, била је безусловно одбацивана, ма како назидатељна или популарна код верних. Друго, било је извесних књига које су се дуго времена налазиле на граници канона, па ипак нису успеле обезбедити свој пријем у њега, обично из разлога што им је недостајао неопходни печат. Међу њима били су *Дигахи*, *Пасћир Јермин* и *Пејрово айокалийса*. Треће, неке књиге које су касније унете у канон, имале су чекати извесно време пре стицања општег признања. На пример, на Западу је посланица Јеврејима дуго времена била под сумњом, а Откривење је у 4. и 5. веку обично искључивано из канона тамо где је антиохијска школа превладала. Западна црква је потпуно ћутала о Јаковљевој посланици све до друге половине 4. века, а четири мале саборне посланице (2 Петрова, 2 и 3 Јованова, Јудина), будући изван већине раних спискова, у извесним круговима и даље су сматране сумњивим. Међутим, Црква је на Истоку и на Западу дошла до заједничког мишљења да су и оне свештене књиге. *Први званични документи који наводи двадесет седм књија нашеј Новоја заветја као једино канонске јесте Айанасијева Пасхална йосланица за 367. йодину*.⁴⁹ Но овај процес није свуда окончан до бар век и по касније.

3. Богонадахнутост Светога писма

Хришћанство је од јудејства наследило појам о божанском надахнућу Светога писма. Где год су Господ Христос и апостоли цитирали Стари завет, очигледно је да су га сматрали речју Божјом. Ово долази на видело у новозаветним списима, а изричито га истичу два навода у познијим посланицама: а) „Све је Писмо богонадахнуто, и корисно за учење, за карање, за исправљање, за васпитавање у праведности“ (2 Тим 3, 16); и б) „Никад пророштво не настаде човечјом вољом, него покретани Духом Светим говорише свети Божји људи“ (2 Пет 1, 21). Ове реченице јасно приказују ондашњи став Цркве према Старом завету кроза сав период који та књига покрива, а и према Новом завету након што је био канонизован као ауторитет нивоа Старога завета. Те књиге је, како се обично

⁴⁸ В. Hanson, 1954, ch. 8.

⁴⁹ PG 26, 1437.

каже,⁵⁰ написао Свети Дух; људски аутор је служио као Божји инструмент, оруђе, и његов језик је био, по речима псалмопевца које се често наводе у овом контексту,⁵¹ „грска (перо) хитрога писара“ (Пс 45, 1).

Не треба ни спомињати да су Свети оци сагледавали Библију у целини као догонадахнуту. Она за њих *није* била *збирка разнородних* делова: неких дожанског порекла, а других тек људских производа. Свети Иринеј, на пример, изненађен је њеном честом нејасноћом, па ипак је види „догонадахнутом у њеној целиности“,⁵² док св. Григорије Нисијски схвата да ап. Павле подразумева све садржано у Светом писму производом Светог Духа.⁵³ Чак и Теодор Мопсуестијски, који прави разлику између изванредног надахнућа пророка и ниже благодати „трезвености“ дароване Соломону, није био изузетак,⁵⁴ јер се задовољавао мишљењем да су сви писци оба Завета писали под упливом једног и истог Духа.⁵⁵ Ориген⁵⁶ и Григорије Назијанзин⁵⁷ после њега учили су да могу опажати дејство дожанске премудрости у најједноставнијим вербалним ситницама, чак у солесизмима⁵⁸ свештених књига. Ово гледиште је било доста раширено, и премда су неки Свети оци о овоме шире излагали, њихово опште мишљење је било да Свето писмо *није било изузето од грешака*, али да није садржавало ишта што би било сувишно. „Нема ни једне јоте или црте, изјављује Ориген, забележене у Библији која не постиже своје посебно дејство, за оне способне да се користе“.⁵⁹ Слично је Јероним тврдио да су „у дожанским списима свака реч, нагласак и тачка крцати значењем“;⁶⁰ они који су потцењивали једноставну садржину посланице Филимону, услед непознавања ствари, просто нису могли да оцене снагу и премудрост књиге коју су тиме прикривали.⁶¹ Према Јовану Златоусту, чак и хронолошки бројеви и спискови имена забележени у Писму имају своју дубоку вредност.⁶² Посветио је две омилије поздравима ап. Павла у Посланици

⁵⁰ Нпр. Origen, *C. Cels.* 5, 60; Basil, *Hom in ps.* 1, 1; Jeronim, *y Is* 29, 9ff.

⁵¹ Нпр. Theodoret, *In pss. praef.* (PG 80, 865); Jeronim, *Ep.* 70, 7.

⁵² *Haer.* 2, 28, 2.

⁵³ *C. Eunom.* 7 (PG 45, 744).

⁵⁴ *y Job* (PG 66, 697).

⁵⁵ *y Nah.* 1, 1.

⁵⁶ *y ps.* 1, 4 (PG 12, 1081).

⁵⁷ *Or.* 2, 105.

⁵⁸ B. Origen, *y Os.* (PG 13, 825ff).

⁵⁹ *Hom in Jerem.* 39, 1.

⁶⁰ *y Eph.* 2 (3, 6).

⁶¹ *y Philem.* prol.

⁶² *y illud, Bidi dom. hom.* 2, 2 (PG 56, 110).

Римљанима (гл. 16) у нади да ће убедити своје слушаоце да се ризнице премудрости скривају у свакој речи изговореној Духом.⁶³

Шта се у патристичком добу схватало под инспирисаношћу свештених списа? У александријском јудејству је популарно прихваћена теорија била да је инспирација своје врсте *обузетости*. Филон је објашњавао⁶⁴ чин прорицања у смислу да кад је Божји Дух обузимао пророке, они су губили свест; нису више знали шта су говорили или, пре, да више нису говорили они него је Бог говорио преко њихових усана. Хришћански апологета Атинагора износи сличан став, тврдећи да пророци говоре у стању екстазе (кат' *экстази*), и да Дух дише кроз њих умногоме као што музичар дува кроз *свиралу*.⁶⁵

Монтанисти, екстатичка секта, којима се ова теорија много допадала, учили су исто; још су њих троје (Монтан, Прискила и Максимила) пружали живе примере падајући у несвест за време прорицања.⁶⁶ Овакво учење је, природно, нашло снажног поборника у Тертулијану, који је подлегао утицају монтаниста.⁶⁷ Слично су учили и св. Јован Златоуст кад је говорио о апостолима Јовану и Павлу као о инструментима којима свира Свети Дух,⁶⁸ или Амвросије када описује *узбурканости* пророчког ума.⁶⁹

Међутим, премда је углавном била под Филоновим упливом и слободно поредила библијске писце са *инструментима*, оруђима црквена традиција је пажљиво избегавала схватање да је улога библијских писаца била чисто пасивна. На пример, Иполит објашњава да кад је Реч покретала пророке, она је *раздистријавала* њихов поглед и усмеравала њихово поимање;⁷⁰ и Ориген, одбацивши свако поређење између догонадахнутих писаца и екстатичких паганских прорицања, мисли да је улога Духа била да учини да библијски писци *јасније схватају* божанску истину, а притом не обуставе дејство своје слободне воље.⁷¹ Када Епифаније критикује монтанисте,⁷² опомиње их да су, за разлику од њих (монтаниста), истински пророци Божји (под којима мисли на старозаветне и новозаветне писце) били у *стању нормалне свести*, у пуном поседу својих способности за време писања. Отуда су они схватили оно што су писали; и премда их Свето писмо понекад приказује као жртве екстазе, била би грешка из

⁶³ *U illud, Salutate hom.* 1, 1 (PG 51, 187).

⁶⁴ *Quis rer. div. haer.* 249–66; *De spec. leg.* 4, 48f.

⁶⁵ *Leg.* 7, 9.

⁶⁶ B. Epiphanius, *Haer.* 48, 4ff.

⁶⁷ *C. Marc.* 4, 22; 5, 8; *De an.* 11, 21.

⁶⁸ *U Ioh. hom.* 1, 1f; *De Laz. conc.* 6, 9.

⁶⁹ *De Abrah.* 2, 61.

⁷⁰ *De Christ. et antichr.* 2.

⁷¹ *C. Cels.* 7, 3f; *U Ezech.* 6, 1f.

⁷² *Haer.* 48, 1–10.

овога изводити закључак да нису били свесни шта су бележили. Премда другачијег приступа, Златоуст⁷³ и Кирило Александријски⁷⁴ придају *лични дојринос* Мојсију, ап. Јовану и ап. Павлу приликом писања њихових списа. На Западу Јероним наглашава да се пророк налазио у нормалном стању,⁷⁵ а разлику у писању приписује њиховој општој култури и познавању прилика што изразито пројављују.⁷⁶ Тако Августин, говорећи о самом чину писања јеванђеља, допушта да су јеванђелисти *користили своје личне реминисценције* приликом састављања јеванђеља,⁷⁷ при чему је дејство Светога Духа било да стимулише њихово памћење и очува их од грешења, у смислу да руководи њиховим менталним способностима.⁷⁸

Поред ових и оваквих исказа о инспирацији, Свети оци нису дубље истраживали питања настала њиховим учењем о богонадахнутости. Осим два–три изузетка, узалуд тражимо позитивно, конструктивно учење о дејству Светога Духа на богонадахнуте писце. Додуше, *Августин* надугачко анализира⁷⁹ три главне врсте визије (телесна, духовна и разумска), којима је Бог писцима саопштавао ствари које је желео да они објаве. Он повремено истиче⁸⁰ да у неким случајевима Дух пружа директну визију пророку, у другима *догучава* његову *интелијенцију*, а опет у другима (нпр. у случају Кајафе) чини да лица искажу божанску *истину* а да тога *нису свесна*. Овде Теодор Мопсуестијски опет има оригинално мишљење о овом питању. На првом месту, док прихвата богонадахнутост целе Библије, он држи⁸¹ да се дејство Светога Духа разликовало *од њисца до њисца*. Нарочити дар подарен пророцима, на пример, био је другачије природе од благодати разборитости коју је Соломон поседовао. Друго, он покушава да испита феномен самог пророштва и сматра⁸² да тај дар обухвата стање екстазе, која је *одвлачила* пророкову *пажњу* од његове непосредне околине и усредсређивала је на „виђења (визије) тако страшне и тајанствене“, којих га је удостојио Дух. Тако је најпре захваћено чуло вида, а онда се вербална порука могла пренети његовом чулу слуха. Размишљања ове врсте су имала своју вредност, али су Августин и Теодор били мање–више усамљени теоретичари. Већина других писаца се задовољила да прихвате

⁷³ У *Gen. hom.* 7, 4; 12, 1; 20; 4.

⁷⁴ У *Joh.* 1, 10; 1, 18 (PG 73, 148; 176); *Rom.* 7, 25; 8, 3.

⁷⁵ У *Is. prol.*

⁷⁶ У *Is. prol.*; У *Ierem. prol.*; *Am. prol.*

⁷⁷ *Serm.* 246, 1.

⁷⁸ *De cinsens. evang.* 3, 30.

⁷⁹ *De Gen. ad litt.* 12, 1–14.

⁸⁰ *De div. quaest.* 2, q. 1, 1.

⁸¹ У *Job* (PG 66, 697).

⁸² У *Nah.* 1, 1.

богодонахнутост свештених писаца као такву, без даљег испитивања начина или степена њеног дејства на њих.

4. Јединство двају Завета

Кад је богодонахнутост свештених списа била узета као таква, Црква је морала разрадити методе егзегезе који би се користили приликом њиховог тумачења. Овде је било од суштинског значаја, како се ускоро уочило, одредити *џачан однос* Старога завета према Новом или, пре (пошто у најранијем стадијуму није постојао специфично хришћански канон), према Откривењу чији сведоци су били апостоли. Како смо већ споменули, решење до којег се доспело, састојало се у држању Старога завета као књиге која би се, ако би се читала непомућеним очима, сматрала скроз наскроз хришћанском. Прихватајући овај став, хришћански богослови и учитељи Цркве само су следили пример апостола и јеванђелиста, и заиста самог Господа. Из сваке странице јеванђелских извештаја очигледно је да је оваплоћени *Христос* без даљег преузео, применио на себе и на своју службу и, тако радећи, реинтерпретирао кључне појмове о Месији, Страдалном Слуги, Царству Божјем и др., које је нашао у израиљској вери. У складу са овим, суштина апостолске науке је била проповед да су се у појави, служби, страдању, васкрсењу и вазнесењу Господњем, и касније у изливању Духа, испунила древна пророчанства. Било да размотримо одломке најранијих проповеди садржаних у Делима апостолским, или расправу ап. Павла с противницима, или опсежна изложења у посланици Јеврејима, или оквир јеванђелских приповедања, увек смо непорециво суочени лицем у лице с претпоставком да је цели образац хришћанског Откривења, ма како јединствен и нов, „по Писму“. У овом контексту је веома поучан извештај у Лукином јеванђељу (Лк 24, 25–48) о два ученика на путу за Емаус, јер износи живу слику уверености ране Цркве у то да све догађаје из Христовог овоземаљског живота, поред њихових дубоких спаситељних претпоставки, треба схватити као испуњење онога што је написано о Њему „у Закону Мојсијеву и у Пророцима и у Псалмима“ (Лк 24, 44), и да је апсолутни јемац за ову увереност његова лична изричита ауторизација.

Као илустрацију *џосџајосџолске* праксе можемо цитирати писца Прве Климентове посланице. Средишња тачка његовог размишљања јесте Стари завет; он не само да је извор хришћанског понашања, него сачињава прототип хришћанске службе и богослужења. У 2. веку имамо Јустинов исказ Трифону Јеврејину: „Списи су много више наши него ваши. Јер ми се дамо њима уверити, док их ви читате не схватајући њихов прави смисао“.⁸³ Па и писац *Пројоведања Пејровој* представља као да апостоли кажу: „Размотавши књиге које поседујемо, и у којим пророци спомињу Христа,

⁸³ *Dial.* 29.

понекад у причама, понекад у загонеткама, понекад јасно и разговетно, открили смо његов долазак, његову смрт, његов крст, сва друга страдања која су му Јевреји нанели, његово васкрсење, његово вазнесење... И ми не кажемо ништа друго од Писма.⁸⁴ „Како можемо веровати, узвикује Јустин,⁸⁵ да је распети човек прворођен (првенац) нерођеног Бога, и да ће он судити целом роду људском, да нисмо нашли сведочанство ношено пре његовог доласка као човека, и видели да се то сведочанство тачно испунило?“ Јасно је⁸⁶ да ако он и његови савременици нису имали на располагању признат зборник проверених текстова или *тестимонија* (testimoni), у сваком случају су се користили утврђеним методом позивања на одабране делове Старога завета, посебно из Исаије, Јеремије, неких малих пророка и псалама, који су се чинили да излажу „предназначени савет Божји“ како је испуњен у јеванђељу. Међутим, било је других који су, под утицајем Филона Александријског, настојали да посао тумачења олакшају раскошним прибегавањем алегорији. Према Варнавиној посланици,⁸⁷ кључна грешка Јевреја је била што су дозволили завести се буквалним смислом Писма. Оно што је Бог стварно тражио од свога народа, нису биле крвне жртве, како их је Закон прописивао, него скрушено срце; не телесни пост, него избегавање порока у њима симболизованим.⁸⁸ Варнавина посланица чак открива⁸⁹ пророчанство о Спаситељевом имену и његовом распећу у броју Аврамових слугу (318), пошто се грчка слова за 18, тј. ΙΗ односе на Ιησοῦς, Т означава 300, а Т стоји и за крст (ΤΗ).

Православно мишљење којим се истиче јединство старих и нових уредби, нису прихватили сви хришћани. Одбацивао га је, како смо видели, Маркион, који је одбијао да се Стари завет прихвати као хришћанска књига уопште. Као историја људског рода и јеврејског народа, он може бити потпуно тачан, и могао би имати привремену вредност као зборник строге праведности, мислио је он; но његов писац мора да је Демиијург, не Бог љубави откривен Христом, и мора да га је коначно потиснуо нови закон проповедан Спаситељем. С друге стране, мање екстреман став од Маркионовог, но као и његов различит од званичног, превладавао је у хришћанским *иносџичким* круговима. Пример овога имамо у чувеном писму⁹⁰ које је *Валентијинијан Пилолемеј* упутио катихумену Флори око 160. г. Он, најпре, одбацује како православу тезу да је Мојсијев закон дело доброга Бога (његове несавршености довољно одбацују такву помисао),

⁸⁴ B. Clement Alex., *Strom.* 6, 15, 128.

⁸⁵ 1 *apol.* 53.

⁸⁶ Dodd, 1952, стр. 126f.

⁸⁷ 4, 7.

⁸⁸ 9f.

⁸⁹ 9.

⁹⁰ B. Epiphanies, *Haer.* 33, 3–7.

тако и супротну тезу да се он мора приписати злом Демијургу. Затим излаже да се садржина Петокњижа може сврстати у *шири одељка*, од којих један заиста потиче од Бога, један од Мојсија у оном јуридикчком делу, а један од народних старешина. Најзад, он разликује *шири нивоа*, тако рећи, у оном одељку који би се приписао Богу. Ту су најпре оне дожанске уредбе (нпр. Декалог) у којима нема несавршенства и које је Христос дошао не да укине него да испуни. Затим постоје неке смешане уредбе, делимично добре и делимично лоше (пример је *lex talionis*, које је Христос коначно потиснуо). Треће, ту је оно што он назива „типолошке“ заповести, тј. закони који се односе на жртвовање и уопште обредни закон, које имају вредност докле год се не тумаче буквално, него као праобрази (типови) или праслике. Из овога би требало да је јасно да Бог који је инспирисао ово троструко законодавство није апсолутни, беспочетни Бог, него његова слика, праведни Демијург.

И док је спремнији од Маркиона да призна духовну вредност бар делова Старога завета, Птоlemeј се с њим слагао у стварању *јаза* између старе и нове уредбе. Слична гледишта су била неизбежна где год је превладавало гностичко разлучивање између несазнативог врховног Бога и Демијурга, и све ово је приморавало Цркву да изразитије излаже свој сопствени став. Не без разлога се тврдило „да се права битка у 2. веку водила око места Старога завета“.⁹¹ Контуре овог апологетског става зацртао је Јустин кад је тврдио⁹² да су, на пример, Лија и Рахила праображавале Синагогу и Цркву, или да је полигамија патријараха била „домострој“ (икономија). Међутим, најпотпуније образложење православног става налазимо код св. Иринеја, чије су омиљене теме⁹³ да је Закон Мојсијев и благодат Новог завета, — оба прилагођена разним животним околностима, — подарио један и исти Бог на добро људског рода. Уколико Стари завет изгледа несавршенији од Новог, то је из разлога што је човечанство морало проћи кроз прогресивнији развој, док је стари закон био предвиђен за његове раније етапе.⁹⁴ Отуда не би требало закључити да је био плод слепог Демијурга и да је добри Бог дошао да га укине; у Проповеди на гори Христос га је испунио предлажући савршенију правду.⁹⁵ Што се тиче одељака који су били каменови спотицања маркионитима (нпр. прича о Лоту или извештај о израбљењу Египћана при изласку Јевреја), све што се захтевало⁹⁶ било је потражити дубљи смисао којег су они били само праобрази или праслике. Слично томе, а далеко од тога да су знали

⁹¹ Burkitt, 1932, стр. 129.

⁹² *Dial.* 134, 2; 141, 4.

⁹³ *Haer.* 3, 12, 14; 4, passim.

⁹⁴ *Ib.* 4, 13; 14; 38.

⁹⁵ *Ib.* 4, 12f.

⁹⁶ *Ib.* 4, 30–31.

само за нижег творца Бога, пророци су имали пуно познање свих догађаја око оваплоћења,⁹⁷ и били потпуно обавештени о Спаситељевом учењу и страдању.⁹⁸ Једина разлика је што је пророштво, самом својом природом, било нејасно и загонетно, и што божански указује на догађаје који би се могли тачно оцртати једино после својих остварења у историји.⁹⁹

Од овог времена па надаље заједничко постојање двају Завета бива уобичајена ствар за хришћанске писце. То почива на чињеници, како ју је истакао Теофил Антиохијски,¹⁰⁰ што су и *пророци и јеванђелисти били надахнути* једним и *истим* божанским *Духом*. Тврђење о једноти Бога, угроженом гностичком спекулацијом сваке врсте, било је нужна премиса за одбацивање гностичог разлучивања Завета, а да демонстрира ово јединство био је главни задатак св. Иринеја и савременика. Као плод њиховог труда, Тертулијан може говорити о „помирењу који постоји између Закона и јеванђеља“¹⁰¹ и о „сагласју између пророчких и Господњих изрека“.¹⁰² Ако и постоји разлика, она не долази од супротстављања Старога Новом завету него из чињенице што је овај други разрада свега садржаног у првом, као што је зрели плод завршени развој свог семена.¹⁰³ Према Оригену, „догмати заједнички такозваним Старом и Новом завету“ чине сагласје;¹⁰⁴ премда један претходи а други следи Христовој појави, међу њима нема ни јоте разлике.¹⁰⁵ Без сумње је начин сазнања пророка био другачији од начина сазнања апостола, јер су они први сазерцавали тајне Оваплоћења *пре* њиховог остварења; а то је била сасвим небитна ствар. Хришћани који ће присуствовати Христовом Другом доласку, о њему неће знати ништа више, премда ће њихово сазнање бити другачије врсте од апостола који су га предрекли; слично томе, сазнање апостола се не сме сматрати вишим од сазнања Мојсија и пророка.¹⁰⁶ Тако је још рано припремљен пут за класично учење које је Августин формулисао у изреци: „У Старом завету се Нови скрива, у Новом се Стари открива“.¹⁰⁷

⁹⁷ Ib. 1, 10, 1.

⁹⁸ Ib. 4, 33, 12.

⁹⁹ Ib. 4, 26, 1.

¹⁰⁰ *Ad Autol.* 3, 12.

¹⁰¹ *C. Marc.* 1, 19.

¹⁰² Ib. 4, 39.

¹⁰³ Ib. 4, 11.

¹⁰⁴ У *Joh.* 5, 8.

¹⁰⁵ У *Matt. comm.* 14, 4.

¹⁰⁶ У *Joh.* 6, 15–42.

¹⁰⁷ *Quaest. in hept.* 2, q. 73.

5. Типологија и алегорија

Егзегетском методу дотакнутом у претходном поглављу данас се у науци даје назив „типологија“ (учење о типосима, праобразима, прасликама). Сами Свети оци су користили разне изразе да би описали методе тумачења. Употребљаван је углавном израз „алегорија“, који им је сугерисао ап. Павле (Гал 4, 24), где су два Аврамова сина „алегорија“ двају Завета. Међутим, израз „алегорија“ у најбољем случају треба избегавати у свези са овим; чак и у патристичком добу реч је доводила у забуну, а њен данас прихваћени смисао означава нешто другачију врсту егзегезе него што је типологија. Како су Оци Цркве користили и типологију и алегорију (у њеном данашњем смислу), треба разјаснити разлику између ова два метода.

У *алејоријској ејзејези* свештени текст се сматра као тек симбол, или алегорија, духовних истина. Буквални, историјски смисао овде игра релативно малу улогу, и циљ егзегезе је да расветли морални, богословски или мистички смисао за који се претпоставља да га садржи свештени одељак, ако не и свака реч. Још је ап. Павле схватао да два Аврамова сина, Исмаил од робиње Агаре и Исак од Саре, представљају два Завета, Стари и Нови (Гал 4, 24). Класични пример алегоријског приступа Библији налазимо у Августиновом познатом тумачењу приче о милостивом Самарјанину (Лк 10, 30–37), према којем путник представља Адама, Јерусалим небески град одакле је путник пошао, Јерихон одатле проистеклу смртност, разбојници ђавола и његове анђеле, јадно стање у којем су га оставили јесте стање у које је сведен грехом, свештеник и левит недовољне службе Старога завета, Самарјанин Христа, крчма Цркву, итд.¹⁰⁸ Алегоризам је био добро заснован у александријском јудејству, и Филон се систематски њиме користио како би премостио јаз између старозаветног Откривења и своје платонске философије. У рукама таквог хришћанског писца из 2. века какав је био Варнава, филонски *алејоризам је мојао ојкрији хришћански смисао у најмање мојућим одељцима Сјароја завейа*. Хришћански гностици су били још смелији, примењујући алегорију на Нови завет и тумачећи тренутке из раног Христовог земаљског живота као потпуни образац символизама у којима се осликава драма еона. Тако, кад ап. Јован пише да Господ „сиђе у Капернаум“, гностички коментатор Ираклион¹⁰⁹ из глагола „сиђе“ изводи закључак да Капернаум мора означавати најнижи слој стварности, тј. материјални свет, и да разлог зашто Христос ту ништа није учињено нити рекао, мора бити што материјални свет није имао ништа с њиме.

Тийолоија, учење о типовима, праобразима, прасликама, као библијска дисциплина иде другим путевима од алегоризма, алегоријског, преносног

¹⁰⁸ *Quaest. evang.* 2, 19.

¹⁰⁹ B. Origen, у *Ioh.* 10, 48–59.

значања Светога писма. У суштини, типологија је *метод усаглашавања двају Заветиа*, Старога и Новог; водеће начело му је схватање да су догађаји и личности Старога завета уствари „ типови“, праобрази, одн. да напомињу, представљају, праображавају будуће догађаје и личности Новог завета. Типолог (лице које ишчитава праобразе у Старом завету) *схваћа историју озбиљно*; она је за њега прогресивно откривање доследног Божјег спаситељног плана. Отуда он претпоставља да се у свештеној историји од стварања света до Последњег суда може уочавати непоколебиви божански *план*, домострој спасења, при чему су претходне етапе божанске историје биле сенке будућих догађаја (цслов. „сјен будушчих благ“), или, да употребимо другу метафору, груби прелиминарни обриси потоњих збивања. Христос и његова Црква су били врхунац оваквог откривења; и пошто су сви Његови поступци према људима водили хришћанском Откривењу, сматрало се нормалним пронаћи такве путоказе ка Њему у великим ишчекивањима Њиме Изабраног народа.

Ово схватање није било изум хришћанских богослова. У самом Старом завету су догађаји из израиљске прошлости осликани као праслике или праобрази (типови) будућих стварности; нарочито Девтеро-Исаија гледа на избављење из Египта као на рекапитулацију Божије првобитне победе над хаосом, и очекује други Излазак из ропства у будућности и обнову твари (Ис 51, 9–16 у др.). Типологија, за разлику од алегорије, није у искушењу да потцени, а још мање да одбаци буквални смисао Светога писма. Управо из разлога што су се ту оцртани догађаји заиста догодили на историјском плану, они се могу протумачити очима вере као веродостојни путокази ка будућим Божјим поступањима према људима.

Типологија је карактеристични хришћански метод тумачења, и има своје корене чврсто усађене у библијском гледишту на историју. У својој борби с маркионитима, Црква је нашла у овом методу непроцењиво оружје у супротстављању њиховом покушају да одвоје два Завета један од другог. Највећа тешкоћа код њега је била установити, у светлу разумних критерија, *које се црпе Старога завета моју сматрају историјским „праобразима“*. Црквени писци често нису могли решити ова питања, и поједини њихови осврти на типологију могу се данас сматрати претераним; па ипак, ово је била формула коју су, мада често недоследно, примењивали на тумачење Светога писма.

У моди је данас разликовати *две* различите *школе* патристичке егзегезе, већ познату *александријску школу* са њеном склоношћу ка алегорији и *антиохијску школу* са њеном склоношћу ка буквалности. Но кроз све ове разлике, на дубљем нивоу поимања праобраза, очигледан је светоотачки озбиљни приступ Светом писму. Општа сагласност је постојала по кључним питањима, као: да су Адам, или касније Мојсије законодавац (законоположитељ) у правом смислу били сенке Христа; Потоп је

прасликавао крштење, а и општи суд; све жртве старог Закона, но најизразитије жртвовање Исака, биле су антиципације голготске Жртве; на прелазак преко Црвеног мора и једење мане гледало је као на крштење и евхаристију; пад Јерихона изображава крај света. Списак подударности може се проширивати скоро до бесконачности, јер Свети оци су се просто утркивали у своме проналажењу праобраза. Здушно су веровали да је оно што је Ориген назвао „јеврејска тајна у њеној целини“¹¹⁰ било, такорећи, предукус хришћанске тајне (тајинства).

Међутим, инхерентне тешкоће типологије су учиниле да је прелаз на *алејоризам* био веома склон искушењу своје *врсије*, нарочито тамо где је културни миље био јелинистички и прожет платонистичким идеализмом, са његовом теоријом да је сав видљиви свет симболичан одраз невидљиве стварности. Отуда не изненађује што је већина црквених Отаца у својој вени носила квасац алегорије, а неки веома моћан, при примени типологије. Александрија, славна крајем 2. и у 3. веку са своје катихетске школе, остала је стециште алегоријске егзегезе, с великим библистом *Оријеном*, као водећим представником. Као обожавалац Филона,¹¹¹ на Свето писмо је гледао као на пространи океан, или, да употребимо другу слику, шуму тајни;¹¹² немогуће је спустити се до њиховог најдубљег дна или их све опажати, али човек може бити уверен у то да је сваки *ред*, штавише свака *реч* коју су написали свештени писци, пренапрегнута смислом. Он је формално разликовао *три нивоа* значења у Светом писму,¹¹³ који одговарају трима саставним деловима људске природе: *телесни*, *душевени* и *духовни*. Први је био непосредни *историјски смисао*, и био је користан за обичне људе; други је *морални смисао*, или лекција из текста за јачање воље; трећи је *мистички смисао* и тражи се кад је у питању Христос, Црква или веће верске истине. У пракси је Ориген, изгледа, упустио нешто измењену троструку класификацију, и то: а) чист историјски смисао, б) типолошки (праобразни) смисао,¹¹⁴ и в) духовни смисао,¹¹⁵ у којем се текст може применити на побожну душу. Тако, кад псалмопевац узвикује: „Ти си, Господе, штит који ме заклања, слава моја; ти подижеш главу моју“ (Пс 3, 3), Ориген објашњава да овде на првом месту говори Давид; али, на другом, Христос је који зна у своме страдању да ће Га Бог оправдати; и трећи, то је свака праведна душа, која, сједињена с Христом, налази Његову славу у Богу.¹¹⁶

¹¹⁰ *Hom. in Jerem.* 10, 4.

¹¹¹ *B. Comm. Matt.* 15, 3.

¹¹² *Hom in Ex.* 9, 1; у *Gen.* 9, 1; у *Ezech.* 4, 1.

¹¹³ *De princ.* 4, 2, 4; *B. in Matt.* 10, 14; *hom. in Lev.* 5, 5.

¹¹⁴ Нпр. *Hom. in Num.* 8, 1.

¹¹⁵ Нпр. у *Cant.* 2.

¹¹⁶ *Sel. in ps.* 3, 4.

Ово је само један пример начина тумачења, који је у Оригеновим рукама могао постићи бескрајна гранања. Други пример би могао бити његово тумачење¹¹⁷ жртве спаљенице и жртве за грех прописане законом, у смислу да је она праобраз а) Христове жртве, и б) жртве коју сваки хришћанин, подражавајући Христа, треба да понови и оствари у своме срцу. Очигледно је да идући овим смерницама, нема граница симболизму који је могао настати у тумачењу Светога писма. И доиста, он истиче¹¹⁸ да је, захваљујући алегоријском методу, могуће га протумачити на начин достојан Светога Духа, пошто не би било умесно да се приповест или пропис схвати дословно као недостојно Бога. *Није њачно*, како се понекад тврдило, да је он *одбацивао буквални смисао*, премда је радо истицао да он није прихватљив у једном броју случајева. Међутим, без сумње је био склон¹¹⁹ да инспирацији Светога Духа олако припише замишљену духовну симболику коју је његова плодна имагинација открила у скоро свакој библијској речи или слици. Свако лично име, сваки број, све животиње, биљке и метали ту споменути, изгледали су му као алегорије догондахнутих или духовних истина. Најзад, он не настоји¹²⁰ само на томе да у јеванђељима пронађе духовни смисао, поред очигледног стварног смисла, већ је повремено спреман да позајми¹²¹ гностички метод опажања у епизодама из Христовог живота неких представа или предсказања догађаја остварених у духовном свету.

Не може се прикрити платонистичка црта у Оригеновом поимању Светога писма као потка симболике. Његов претходник *Клименій*, премда строго гледано није био егзегета, предочавао је овај метод и многе његове идеје водиле о егзегези. Развијао је теорију¹²² да се све најузвишеније истине могу саопштавати симболима; Мојсије и пророци су их користили исто онолико колико мудраци Египта и Грчке, а верски узнатковали студент Библије мора увек бити спреман да уочава дубљи смисао. У основи овог учења је било платонистичко схватање, које је делио и Ориген, да постоји јерархија бића, и да нижа бића одражавају симболе, или се могу сматрати, симболима виших. Потоњи александријски богослови, од Дионисија до Кирила, били су сви мање–више заражени овом склоношћу ка алегорији; а исто се може рећи о палестинским (Епифаније је био изузетак) и кападокијским Оцима. Захваљујући њиховом утицају, *алегоријска њрадиција је ѡрешла на Запад*, и очигледна је у егзегетским списима, на пример Иларија и Амвросија. Највећи латински егзегета Јероним, премда

¹¹⁷ *Hom in Lev.* 1, 4f.

¹¹⁸ *De princ.* 4, 2, 2; *Hom. in Nah.* 26, 3; *Hom. in Ierem.* 12, 1.

¹¹⁹ *De princ.* 4, 2, 5.

¹²⁰ Нпр. *C. Cels.* 2, 69.

¹²¹ Нпр. *In Ioh.* 10, 9; 13, 59, итд.

¹²² В. *Strom.* 5 passim.

у познијим годинама живота сумњичав у алегоризам, прихватао је Оригенова три смисла Светог писма,¹²³ сматрајући да је придегавање духовном смислу учинило непотребним антропоморфизам, недоследност и неусаглашеност којима Библија изобилује.¹²⁴ И *Авиустин* је сасвим слободно упошљавао алегорију, нарочито уживајући у тајанственом значењу имена и бројева. Изгледа да је сматрао да исти одељак Светога писма може имати неколико различитих смислова, и да их је све желео Дух Свети.¹²⁵ Формално је навео *четири смисла* Светога писма; историјски, „етиолошки“ (пример је у Христовом објашњењу код Мт 19, 8 разлога због којих је Мојсије дозвољавао књигу отпусну, развод брака), аналошки (који приказује потпуну сагласност Старога и Новог завета), и алегоријски или фигуративни.¹²⁶ Његово правило при одлучивању да ли је буквално или фигуративно смисао исправнији, било је да све што се може установити као неисклађено, узето буквално, са врлинским животом или с чистотом учења, мора бити схваћено фигуративно. Све у свему, сматрао је да тумачење не може бити исправно уколико не негује љубав према Богу или љубав према човеку.¹²⁷

6. Антиохијска школа

Традиција алегоријске егзегезе се била добро учврстила у Цркви, премда су њени потоњи изразити представници били обазривији од Оригена и више се чували од његових слободних излета. Али је у 4. и 5. веку уследило снажно противљење алегоризму сваке врсте. Средиште му је била Антиохија, црквена метрополија Сирије, где је традиција изучавања Библије, с педантном пажњом усредсређеном на текст, негована још од времена Лукијана (мученички скончао 312. г.). Водећи теолози на овом пољу били су Диодор Тарсијски (око 330 – око 390), Теодор Мопсуестијски (око 350–428) и Теодорит (око 393 – око 460), но нарочите илустрације антиохијског метода налазимо у проповедима таквог проповедника какав је био *Јован Златоуст* (око 347–407). Упркос разлици у нагласку, цела антиохијска школа је здушно веровала да је алегорија непоуздано, стварно нелегитимно средство тумачења Светога писма. Прави кључ у његову дубљу духовну поруку кад она није била потпуно јасна, као у случају истинитости пророчанства, био је оно што су називали *теорија* (θεωρία) („увид“, гледање). Под овиме су схватили, поред историјских чињеница изложених у тексту, моћ уочавања духовне стварности коју су писци хтели изнети. Тако су они прихватили ужу типологију, — заиста

¹²³ *Ер.* 120, 12; *ур. in Am.* 4, 4; *in Ezech.* 16, 31.

¹²⁴ *In Matt.* 21, 5; *in Gal.* 5, 13.

¹²⁵ *Confess.* 12, 42; *De doct. christ.* 3, 38.

¹²⁶ *De util. cred.* 5–8.

¹²⁷ Нпр. *De doct. Christ.* 3; нарочито 3, 14; 3, 23.

класичну дефиницију неке врсте „пророчанства израженог у стварима“ (ἡδιὰ πραγμάτων προφητεία), како је то изложио Златоуст,¹²⁸ но покушали су да је спасу од самовољног коришћења. Да би *тхеорија* функционисала, сматрале су: а) да не би требало укидати буквални смисао свештеног текста; б) да мора постојати стварно сагласје између историјске чињенице и даљег духовног предмета на видик, и в) да ове две ствари треба схватати заједно, мада, наравно, на различите начине.

Антитеза коју су Антиохијци правили између *алејорије* и *тхеорије* очигледна је у ставу Северијана Гавалског (око 400), којом оправдава паралелу коју је повукао између бића која су „пустила воде“ (Пост 1, 21) и хришћана препорођених крштењем. „Једно је, тврди он, ишчитати алегорију из историје, а сасвим друго сачувати историју нетакнутом док се опажа *тхеорија* изнад и преко ње.“¹²⁹ Златоуст износи исти став кад библијске исказе дели: а) на оне који допуштају „теоријски“ смисао поред буквалног; б) на оне које треба схватити једино у буквалном смислу, и в) оне који само допуштају неко значење другачије од буквалног, тј. алегоријске исказе.¹³⁰ Према Диодоровој формули, „ми не забрањујемо оно више тумачење и *тхеорију*, јер је историјска приповест не искључује, него је, напротив, основа, подлога за више увиде (теорије)... Међутим, морамо бити на опрезу и не дозволити *тхеорији* да занемари историјску основу, јер тада резултат не би био *тхеорија*, него алегорија.“¹³¹ Сходно овоме, он сматра да Каин праображава синагогу, Авељ Цркву, а јагње без мане прописано законом — Христа. Слично и Теодор у израиљском шкропљењу врата при изласку из Египта опажа аутентични знак нашег избављења Христовом крвљу, а у змији од мједи победу Господа над смрћу; у догађајима око Јоне види праобраз Христовог боравка у гробу и Васкрсења, и Његов позив човечанству на вечни живот (Јонин позив Ниневљанима на покајање).¹³²

Као теоретичари ове школе, Диодор и Теодор су најприлежније примењивали њена начела. Плод тога је била асимилација сваке чисте алегоријске или симболичне егзегезе из Старога и Новога завета, и драстично спутавање како строго пророчких, тако и типолошких елемената у Старом завету. На пример, Теодор Мопсуестијски одбијао је такве традиционално прихваћене текстове, као: Ос 11, 1д; Мих 4, 1–3; 5, 1д; Аг 2, 9; Зах 11, 1 2–14; 12, 10; Мал 1, 11; 4, 5д, као директно месијанске; они се нису уклапали у његове строге критеријуме, а контексти су им пружали (мислио је) сасвим задовољавајуће историјско објашњење.

¹²⁸ *De poenit. hom.* 6, 4; cf. *in ps.* 9, 4.

¹²⁹ *De creat.* 4, 2 (PG 56, 459).

¹³⁰ *In ps.* 9, 4.

¹³¹ *Praef. in pss.*, стр. 88.

¹³² *In Ion. praef.*; 2, 8ff (PG 66, 320f; 337–40).

Слично томе, број псалама којима је допуштао да проричу директно о оваплоћењу и о Цркви смањено је на четири (2, 8, 45, 110).¹³³ Што се тиче других псалама (нпр. 21, 2; 69, 22) које су апостолски писци или Он лично примењивали (односили) на Спаситеља, објашњавао је да су се они дали позајмити овој употреби, не због тога што су били пророчки, него што је Његова духовна категорија била аналогна псалмопевчевој.¹³⁴ Па ипак, био је спреман уступити да се неки псалми (нпр. 16, 55, 89) и пророчанства (нпр. Јоил 2, 28д; Ам 9, 11; Зах 9, 9; Мал 3, 1), премда немесијански узети буквално, могу легитимно протумачити као такви уколико су праобрази који су постигли своје пуно испуњење у хришћанском Откривењу. Теодоров став према Песми над песмама, која је одувек сматрана аналогном Цркве, или, пак, као општење људеће душе с Христом, био је исто тако предострожан. Сматрао је да се њеном јасном буквалном смислу мора придати пун значај, и да је то уствари епиталамијум који је саставио Солон да би прославио брак са египатском принцезом; но нема разлога закључити, као што су критичари чинили касније, да је искључивао и могућност дубљег смисла. С друге стране, мора се признати да је његов став био екстреман. Други осведочени Антиохијци, као Златоуст и Теодорит, премда лојални начелима школе, сматрали су да та начела треба примењивати флексибилније. Истичући да даје предност буквалном смислу, Златоуст није против тога да повремено износи и фигуративни смисао.¹³⁵ Теодорит много спремније од Теодора уочава пророчки елемент у псалмима,¹³⁶ и тврди да, иако далеко од тога да је љубавна песма, Песма над песмама је „духовно дело“.¹³⁷

Извори:

- Bardy, G. *Interprétation chez les pères. Dict. de la Bible: Suppl.*
- Blackman, E.C. (1948). *Marcion and His Influence*. London.
- von Campenhausen, H. (1972). *The Formation of the Christian Bible*. London.
- Cremer, H. *Inspiration. Haucks Realencyklo.*
- Daniélou, J. (1955). *Origen*. London.
- Devreesse, R. (1939). *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes*. Vatican City.
- Grant, R.M. (1957). *The Letter and the Spirit*. London.
- Hanson, R.P.C. (1959). *Allegory and Event*. London.

¹³³ Cf. Devreesse, 1948, стр. 70ff.

¹³⁴ Нпр. *in pss.* 21, 2; 30, 6 (Devreesse, 1948, стр. 121; 137f).

¹³⁵ Cf. *У Is.* 1, 22; 6, 6.

¹³⁶ *In pss.* prol.

¹³⁷ *In Cant.* prol.

- Knox, J. (1942). *Marcion and the New Testament*. Chicago.
- Lagrange, M.J. (1933). *Histoire ancienne du canon du nouveau testament*. Paris.
- Lampe, G.W.H. (1953). Typological Exegesis. *Theology*.
- Lampe, G.W.H. и Woollcombe, K.J. (1957). *Essays on Typology*. London.
- de Lubac, H. (1947). Typologie et allégorisme. *Rech. sc. relig.*
- *Histoire et esprit: L'intelligence de l'écriture d'après Origène*. (1950). Paris.
- Mangelot, E. Inspiration de l'écriture. *Dict. Théol. Cath.*
- Merk, A. (1925). Origenes und der Kanon des Alten Testaments. *У Biblica*.
- Pèpin, J. (1958). *Mythe et allégorie*. Paris.
- Pirot, L. (1913). *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*. Rome.
- Pontet, M. (1945). *L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*. Paris.
- *Sacramentum Futuri*. (1950). Paris.
- Sanday, W. (1893). *Inspiration*. London.
- Swete, H.B. (1914). *An Introduction to the Old Testament in Greek*, 2. ed. Cambridge: University Press.
- *The Cambridge History of the Bible*. (1970). Cambridge, итд.: Cambridge University Press. посебно поглавље iii, 6 и 7 поглавље iv, 9, 10 и 12; поглавље v, 13–18.
- *The Cambridge History of the Bible*. (1969). Cambridge, итд.: Cambridge University Press. посебно поглавље ii, iv и vi, 1.
- The Fathers and the Scriptures. *Theology*, (1954).
- Vaccari, A. La θεωρία antiochena nella scuola esegetica di Antiochia. *У Biblica*.
- Wiles, M. (1960). *The Spiritual Gospel*. Cambridge. посебно пог. 3.
- Wiles, M. (1967). *The Making of Christian Doctrine*. Cambridge. пог. 3.

Литература:

- Burkitt, F.C. (1932). *Church and Gnosis: A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*. Cambridge.
- Devreesse, R. (1948). *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Dodd, C.H. (1952). *According to the Scriptures*. London.
- Hanson, R.P.C. (1954). *Origen's Doctrine of Tradition*. London: S.P.C.K.
- Souter, A. (1956). *The Text and Canon of the New Testament*. London.

John Kelly

University of Oxford, St. Edmund Hall, Oxford

From the New Testament Isagogics

The well-known British patristic scholar John Norman Davidson Kelly, in his book *Early Christian Doctrines* (5th ed., Adam & Charles Black, London 1980), that is a standard secondary writing and a seminary textbook in Oxford, exposes in six sections some crucial scriptural matters, such as reception of the Old Testament by the early Christian community, with a special stress on the way how the early Church Teachers and later Church Fathers used to quote from it in their writings, and not only from the protocanonical books but also from the deutero-canonical books that have been accepted both in the Orthodox and the Roman-Catholic Churches as well. The scholar explains the process of collecting New Testament books into a canon being of the same sacral authority as the Old Testament books, always quoting Church Fathers as best witnesses of canonicity of each writing that was accepted by the universal mind of the Church. He also deals with the inspiration of the Holy Scriptures in general, giving a special stress on the unity of the Two Testaments. While exposing various schools of exegesis in the first four centuries of Christianity, Dr. Kelly deals in details with the typology in the Old Testament books, giving some examples of how Church Fathers interpreted them as well as some Jesus' parables, and in relation to this the way how the two Christian schools of interpretation, those of Alexandria and that of Antioch, used to approach and explain such significant matters. Thereby, the author is always aware of the complexity of this subject matter due to some heretic, Montanistic, Marcionite or Gnostic teachings on what preconditions of a canonical book should be.

Key words: Old Testament, New Testament, Inspiration, Isagogy, Typology, Allegory, Antiochian School of Exegesis, Gnosticism, Philo, Origen.

Датум пријема чланка: 14. 5. 2012.

Датум прихватања чланка за објављивање: 13. 12. 2012.