

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Ана – Фива Љ. Савковић

**Метафорика позива у посланицама  
апостола Павла: κλητός и сродни мотиви**

докторска дисертација

Београд, 2024.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Ana – Fiva Lj. Savković

**The Metaphorical Use of “Call” by Paul:  
Κλητός and Cognates**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2024

Ментор:

др Предраг Драгутиновић, редовни професор

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

---

Чланови комисије:

1. др Владан Таталовић, ванредни професор

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

---

2. др Драган Радић, ванредни професор

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

---

3. др Дарко Анев, ванредни професор

Универзитет у Скопљу, Православни богословски факултет „Св. Климент Охридски”

---

Датум одбране: \_\_\_\_\_

## Изјаве захвалности

Израду ове дисертације подржало је и помогло мноштво мени драгих људи, којима изражавам своју најдубљу захвалност за то.

Срдачну захвалност исказујем најпре Архиепископу и Митрополиту жичком Г. Јустину Стефановићу, за то што је благословио мој рад на тези. Веома сам му захвална што ми је омогућио да послужим Цркви на мени близак и својствен начин.

Најсрдачније се захваљујем својим сестрама у манастиру Градац, игуманији Нини, монахињама Тамари, Сари и Ирени, које су ме на свакодневном нивоу подржале у изради дисертације.

Своју највећу захвалност за израду ове дисертације желим да изразим свом ментору, професору Предрагу Драгутиновићу. Од њега је потекла моја инспирација за изучавање теологије, као и подстицај и подршка који су ми били потребни да бих се у ово истраживање упустила и у њему истрајала.

Неизмерно се захваљујем професору Тобијасу Никласу, који ми је на кључан и свеобухватан начин помогао не само тиме што ми је омогућио приступ потребној литератури и пружио бројне савете из своје богате ризнице знања већ и тиме што је учинио израду дисертације јединственим и драгоценим искуством пријатељске размене и личног узрастања.

Огромну захвалност исказујем професору Јоргу Фреју, који је надзирао мој рад, дајући ми савет, охрабрење и надахнуће у свим кључним фазама.

Захваљујем се срдачно професорима Владану Таталовићу, Драгану Радићу и Дарку Аневу, за њихову подршку и вољност да буду чланови комисије у одбрани овог рада.

Захваљујем се нарочито колеги и пријатељу Срећку Петровићу, који је увек био ту за мене и који ми је много помогао у графичком обликовању овог рада, на основу свог великог искуства у раду с текстовима.

Захваљујем се најсрдачније пријатељима и колегама из института *Beyond Canon* у Регенсбургу, од којих сам великодушно била потпомогнута у изради дисертације. Њихова помоћ ми је посебно значила и у великој мери олакшала и улепшала протекле године. Најпре се захваљујем Марку Јовановићу, уз чију срдачност и гостољубље сам од прве посете надаље осећала добродошлицу у Регенсбургу и искрену подршку у раду. Посебно се захваљујем Штефани Халингер и Шарлоти Шелинг, које су својим трудом олакшале моје студијске боравке. Боравећи повремено на овом институту, упознала сам професора Јана Бремера, коме се најљубазније захваљујем за заинтересованост и савете које сам од њега добила током истраживања. Захваљујем се и Алексеју Сомову за његове сугестије.

Колегиници и пријатељици Марини Ћакић захваљујем што је моје академско путовање улепшала и олакшала својим шармом, ентузијазмом, непрестаним бодрењем и сарадњом.

Искрену захвалност упућујем професорицама и пријатељицама Дијани Црњак, Мирјани Арежини и Слободанки Пртији с Филолошког факултета из Бања Луке, које су ми љубазно и усрдно пружале помоћ у изради тезе кад год ми је била потребна.

Захваљујем се професору Милосаву Вешовићу и доценту Данилу Михајловићу, за њихову помоћ у погледу мојих језичких недоумица.

Захваљујем се професору Миодрагу Ломи, због чијих предавања сам заволела библијску књижевност.

Захваљујем се и бројним пријатељима који су били уз мене у периоду док сам израђивала дисертацију. Међу њима, Марији Стоиљковић се посебно захваљујем за молитвену подршку и непрестано бодрење.

За пријатељско присуство у периоду израде дисертације, корисне сугестије и инспиративна промишљања, захваљујем се професору Растку Јовићу.

Захваљујем се најтоплије родитељима Љубисаву и Милице, сестри Јелени, и другим својим рођацима, за њихову свагдашњу љубав и подршку. У том погледу, посебно желим да се захвалим мојој покојној баки Соки, јер на оном што ми је она пружила почива моја вера у остварење дубинских жеља и настројења.

Најдубље се пак захваљујем Богу, за сву помоћ коју ми пружа, који је почетак и крај сваког смисленог учешћа у стварности.

Фива Савковић

## Сажетак

Предстојећа студија бави се метафоричком употребом позива у посланицама апостола Павла. У њој се полази од питања на основу чега се може рећи да је позив једна од Павлових метафора, шта апостол њоме описује, те шта њеном употребом постиже. Ради доласка до одговора, у раду је коришћена когнитивна теорија метафоре. У њој је метафора схваћена као разумевање мање познатог, апстрактног појма помоћу познатијег и конкретног појма. У студији се узима у обзир важно запажање когнитивних лингвиста да метафоре користимо у свакодневной перцепцији и комуникацији, обликујући помоћу њих искуство света и начин живота.

У првој фази истраживања запажа се да је у старозаветној традицији позив, као говорни комуникативни чин, био коришћен метафорички ради описа Божјег стваралачког ангажовања појединаца и читавог израиљског народа у историји света. Позваници су били упућени од Бога да изврше одређен подухват, чиме не само да су испуњавали Божју вољу већ су уједно изграђивали и сопствени идентитет.

Анализом одговарајућих одељака Павлових писама дошло се до закључка да се апостол надовезао на метафоричку употребу позива која је била установљена у библијској традицији, али на иновативан начин. Он метафором позива описује Божје стварање хришћанских заједница и обликовање идентитета њених чланова. Помоћу ове метафоре, у зависности од датог епистоларног контекста, апостол је руководио адресате у вери, предочавајући им да разумевају себе и учествују у животу полазећи од свести о својој припадности Христовој заједници. Његови описи кључних аспеката хришћанског искуства помоћу метафоре позива применљиви су и савременим читаоцима његових писама у разматрању основних смерница живота у данашњим црквеним заједницама.

Кључне речи: апостол Павле, позив, *καλέω* терминологија, когнитивна семантика, метафора, сликовна схема, говорни чин, стварање, црква, хришћански живот и идентитет.

Научна област: Теологија

Ужа научна област: Библистика – Свето Писмо Новог Завета

УДК: 81'373.612.2:27-248.4

## Abstract

The following study deals with the metaphorical use of calling in the epistles of the apostle Paul. It starts from the question on the basis of which it can be said that the call is one of Paul's metaphors, what the apostle conveys through it, and what he achieves by using it. To reach a conclusion, the cognitive theory of metaphor was utilized in the research. In it, metaphor is seen as the understanding of a less familiar, abstract concept by means of a more familiar and concrete concept. The study takes into account the important observation of cognitive linguists that we use metaphors in everyday perception and communication, shaping our experience of the world and way of life.

In the first phase of the research, it is noted that in the Old Testament tradition, divine call, as a spoken communicative act, was used metaphorically to describe God's creative involvement of individuals and the entire Israelite people in the history of the world. The called ones were instructed by God to carry out a certain undertaking, which not only fulfilled God's will, but also built their own identity.

By analyzing the relevant sections of Paul's letters, we came to the conclusion that the apostle followed up on the metaphorical use of calling that was established in the biblical tradition, but in an innovative way. He describes God's creation of communities of Christ followers and the formation of their identity with the calling metaphor. Through this metaphor, considering the specific epistolary setting, the apostle directed the recipients in their faith, educating them to perceive themselves and engage in life from the recognition of their participation in Christ's community. His descriptions of key aspects of the Christian experience using the metaphor of calling are also applicable to modern readers of his letters in considering the basic guidelines of life in today's life of the ἐκκλησία.

Keywords: apostle Paul, calling, καλέω terminology, cognitive semantics, metaphor, image schema, speech act, creation, ἐκκλησία, Christian life and identity.

Scientific field: Theology

Narrow scientific field: Bibliotics – New Testament

UDC: 81'373.612.2:27-248.4

## Листа скраћеница коришћених у раду

AB	Anchor Bible Series
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity
<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i>
<i>AppL</i>	<i>Applied Linguistics</i>
<i>ASE</i>	<i>Annali di storia dell'esegesi</i>
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>BibThBul</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BINS	Biblical Interpretation Series
BNTC	Black's New Testament Commentary
BRS	The Biblical Resource Series
BSAW	Berlin Studies of the Ancient World
BThSt	Biblich-Theologische Studien
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
<i>CBR</i>	<i>Currents in Biblical Research</i>
CEJL	Commentaries on early Jewish literature
<i>CognL</i>	<i>Cognitive Linguistics</i>
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
CSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
<i>CSJ</i>	<i>Cognitive Science</i>
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
DCLS	Deuterocanonical and Cognate Literature Studies
<i>EC</i>	<i>Early Christianity</i>
ECL	Early Christianity and Its Literature
<i>EIUC</i>	<i>Estudios Ingleses de la Universidad Complutense</i>
EKK	Evangelische-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FAT	Forschungen zum Alten Testament



FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GNS	Good News Studies
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HTS	Harvard Theological Studies
<i>HTSTS</i>	<i>HTS Teologiese Studies / Theological Studies</i>
IBC	Interpretation Bible Commentary
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JJMJS</i>	<i>Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>The Jewish Quarterly Review</i>
JSJS	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSRC	Jerusalem Studies in Religion and Culture
LBS	Linguistic Biblical Studies
LCL	Loeb Classical Library
LHBOTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
<i>LiS</i>	<i>Language in Society</i>
LNTS	Library of New Testament Studies
<i>LSJ</i>	<i>A Greek-English Lexicon</i>
LXX	Септуагинта
<i>MetSy</i>	<i>Metaphor and Symbol</i>
NCBC	New Cambridge Bible Commentary
NCCS	New Covenant Commentary Series
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
NICNT	The New International commentary on the New Testament
NIDNTT	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTT	New Testament Theology

ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
OTL	Old Testament Library
PAST	Pauline Studies
PG	Patrologiae cursus completus. Series graeca.
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PVTG	Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece
<i>RInq</i>	<i>Religious Inquiries</i>
<i>RR</i>	<i>Rhetoric Review</i>
<i>RSSI</i>	<i>Recherches Semiotique/Semiotic Inquiry</i>
SECA	Studies in Early Christian Apocrypha
<i>SJTh</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SP	Sacra Pagina Series
<i>SS</i>	<i>Sacra Scripta</i>
StBTh	Studienbücher Theologie
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
TSAJ	Texts and Studies in Ancient Judaism
<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
WBC	World Biblical Commentary
WG-RWS	Writings from the Greco-Roman World Supplements
<i>WiBiLex</i>	<i>Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>PMC</i>	<i>Речник српскохрватскога књижевног језика</i>
CKЗ	Српска књижевна задруга

## Садржај

Изјаве захвалности .....	1
Сажетак .....	3
Abstract .....	4
Листа скраћеница коришћених у раду .....	5
Садржај .....	8
Списак илустрација .....	13

### Први део

#### Прво поглавље

##### Уводна разматрања

1.1. Истраживачки хоризонти студије .....	14
1.1.1. Позив као теолошки појам у писмима апостола Павла .....	14
1.1.2. Павлова употреба καλέω терминологије .....	15
1.1.3. Метафора као средство промишљања и тумачења света .....	15
1.2. Критички преглед претходних истраживања .....	17
1.3. Полазиште, питања и значај овог истраживања .....	22
1.4. Извори .....	24
1.4.1. Павлова писма .....	24
1.4.2. Септуагинта, списи из периода Другог храма и античка грчко-римска литература .....	26
1.4.3. Дела отаца Цркве .....	26
1.5. Истраживачка средства и метода .....	27
1.6. Структура рада .....	28

#### Друго поглавље

##### Метафора и њена кључна својства

2.1. Античка схватања метафоре .....	30
2.2. Метафора у модерној филозофији .....	35
2.2.1. Блеков осврт на супституциона и поредбена схватања метафоре .....	35
2.2.2. Модерни преокрет у приступу метафори: интеракциона теорија метафоре .....	37
2.2.3. Рикерово разоткривање хеуристичке функције метафоре .....	38
2.3. Когнитивна теорија метафоре: метафора као средство перцепције .....	39

2.3.1. Когнитивна семантика: отеловљеност значења .....	39
2.3.2. Сливовно-схематски (image-schemata) обрасци перцепције .....	40
а) Сливовне схеме .....	40
б) Сливовне схеме у перцепцији силе (FORCE shemata) .....	40
в) Метафоричка разрада сликовних схема .....	41
2.4. Појмовна метафора .....	42
2.4.1. Дефиниција и структура .....	42
2.4.2. Принципи настанка .....	44
а) Начело непроменљивости .....	44
б) Корелација искуства наспрам упоређивања когнитивних модела .....	45
в) Пресликавање средишњег знања .....	46
г) Метонимијска мотивација .....	46
2.4.3. Схематизованост .....	47
2.4.4. Универзалност, конвенционалност и иновативност .....	48
2.4.5. Разрада метафора .....	50
2.4.6. Улога и примена .....	51
2.4.7. Идентификација и истраживање појмовних метафора .....	52
а) Појмовни приступ .....	52
б) Дискурзивни приступ .....	52
2.4.8. Заснованост дијахроног проучавања појмовних метафора .....	54
2.4.9. Појмовна метафора и библијске студије .....	55
2.5. Резиме: схватање метафоре и методе за њено истраживање у оквиру ове студије .....	56

### Треће поглавље

#### **Метафоричко утемељење директивних говорних чинова**

3.1. Функција и структура директивних говорних чинова .....	59
3.2. Метафоричка перцепција директива помоћу сликовне-схеме СИЛЕ .....	61
3.3. Директиви и схема ПРИНУДЕ .....	63
3.4. Метафорика говорних чинова и предстојећа студија .....	64

### Други део

#### Четврто поглавље

#### **Метафорика божанског говорног чина позива у наративу Писма**

4.1. Позив као једна инстанца божанског говора: уводна разматрања .....	67
4.2. Метафорички аспекти божанског позивања у старозаветним наративима .....	69
4.2.1. Наративи позива: литерарна обележја, структура и функција .....	69

4.2.2. Директивни говорни чин у наративима позива .....	71
4.2.3. Схема ПРИНУДЕ у перцепцији позива .....	73
4.2.4. Метафоричка перцепција божанског позива .....	75
4.3. Импликације метафорике божанског позива као говорног чина .....	77

#### Пето поглавље

##### **Метафорика позива у Септуагинтином преводу Дефтеро-Исаијиног пророштва**

5.1. Божански позив као мотив јеврејског и грчког текста Ис 40–55 .....	79
5.2. Инстанце метафоричке употребе καλέω језика у Ис 40–55 .....	86
5.2.1. Позив правде (41, 1–4) .....	86
5.2.2. Позив Израиља (41, 8–9; 43, 1–7) .....	87
5.2.3. Позив Кира (45, 4; 46, 11; 48, 15) .....	88
5.2.4. Позив Слуге Господњег (42, 6; 49, 1–6) .....	90
5.2.5. Позивање Аврама (51, 2) .....	94
5.3. Метафоричке импликације позива у Ис 40–55: обједињена запажања .....	95

#### Шесто поглавље

##### **Метафорика позива у јудејској литератури из периода Другог храма**

6.1. Опште одлике литературе Другог храма .....	99
6.2. Позив као чин увођења у постојање .....	100
6.3. Позив као обраћење .....	103
6.4. Позив као животна смерница .....	105
6.5. Закључни увиди о метафорици позива у дефтероканонској традицији .....	108

#### Седмо поглавље

##### **Метафорика позива у античком грчко-римском свету**

7.1. Позив као елемент митолошког дискурса .....	109
7.2. Позив као чин култног посвећења .....	110
7.3. Позив у античком филозофском дискурсу .....	111
7.4. Обједињена запажања .....	114

#### Трећи део

#### Осмо поглавље

##### **Апостол Павле и божански позив**

8.1. Павлово искуство и употреба позива: истраживачке перспективе .....	115
---	-----

## Девето поглавље

### **Метафора позива као обележје хришћана у Првој посланици Солуњанима**

9.1. Општа обележја писма .....	118
9.2. Метафоричка значења и употреба позива .....	119
9.2.1. Метафора позива у 2, 12 .....	120
9.2.2. Метафора позива у 4, 7 .....	123
9.2.3. Метафора позива у 5, 23–24 .....	125
9.3. Закључна запажања о метафоричкој употреби позива у 1Сол .....	126

## Десето поглавље

### **Метафора позива као оријентир у Павловом епистоларном руковођењу галатских хришћана**

10.1. Реторичке околности и циљеви писма .....	128
10.2. Метафора позива у иницијалном прекору адресата (1, 6–7) .....	131
10.3. Позив у опису Павловог религијског преусмерења (1, 15–17) .....	133
10.4. Позив на следовање истини (5, 8) .....	137
10.5. Позив на досезање хришћанске слободе (5, 13) .....	140
10.6. Закључна запажања .....	141

## Једанаесто поглавље

### **Позив као основа хришћанског идентитета у Првој посланици Коринћанима**

11.1. Кључне одлике, околности и циљеви писма .....	145
11.2. Позив у првом поглављу писма .....	150
11.2.1. Позив у Павловом представљању себе као апостола (1, 1) .....	150
11.2.2. Позив у ословљавању и опису цркве Божје (1, 2) .....	151
11.2.3. Позив као део проомијума (1, 9) .....	156
11.2.4. Позив као део аргументације о структури цркве (1, 24.26) .....	158
11.3. Позив као део инструкција о хришћанском начину живљења (1Кор 7, 17–24) .....	162
11.4. Закључна разматрања о метафоричким импликацијама позива у 1Кор .....	168

## Дванаесто поглавље

### **Метафора позива у Посланици Филипљанима: Христос као посредник, циљ и locus религијског живота**

12.1. Настанак и опште одлике писма .....	170
12.2. Метафора позива у Павловом осврту на сопствено искуство (3, 14) .....	171
12.3. Закључна запажања о метафорици позива у Фил .....	176

## Тринаесто поглавље

### Метафорика позива у Посланици Римљанима: Божје пресаздање свог народа

13.1. Реторичке околности, кључне теме и циљеви писма .....	177
13.2. Метафорика позива у идентификацији апостола и римских адресата (1, 1–7) .....	179
13.3. Позивање као аспект Божјег пресаздања (4, 17) .....	184
13.4. Позив као историјска актуализација Божје намере (8, 28–30) .....	187
13.5. Значај позива за конституисање Израиља (9, 6–13) .....	191
13.6. Актуално Божје (пре)саздање свог народа (9, 24–29) .....	193
13.7. Позив као показатељ Божје лојалности (11, 29) .....	196
13.8. Закључна запажања о метафорици позива у Рим .....	198

## Четврти део

### Четрнаесто поглавље

#### Закључак

14.1. Резиме .....	201
14.2. Синтеза, доприноси ове студије и назнаке за даље истраживање .....	202

#### Библиографија

Извори .....	210
Речници коришћени у раду .....	211
Секундарна литература .....	212
Биографија аутора .....	230
Библиографија .....	230

## Списак илустрација

Табела 1: Метафора ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ .....	43
Табела 2: Повезаност између сликовне схеме силе и директивних говорних чинова .....	62
Графикон 1: Сливовна схема у извођењу наредбе .....	64
Цртеж 1: Покретање објеката у простору дувањем ветра .....	73
Графикон 2: Сливовна схема ПРИНУДЕ при дувању ветра .....	74
Графикон 3: Сливовна схема БОЖАНСКОГ ПОЗИВА .....	74
Табела 3: Метафора НАРЕДБА ЈЕ СИЛА .....	75
Табела 4: Метафора БОЖЛИ ПОЗИВ ЈЕ ПРИНУДА .....	76
Табела 5: Метафора СТВАРАЊЕ ЈЕ ПОЗИВАЊЕ .....	96
Графикон 4: Сливовна схема позива солунских хришћана .....	122
Графикон 5: Сливовна схема позива солунских хришћана .....	124
Табела 6: Метафора АУТЕНТИЧНО НАСТРОЈЕЊЕ ГАЛАТА ЈЕ ПОЗИВ .....	142
Графикон 6: Сливовна схема позива коринтских хришћана .....	167
Графикон 7: Сливовна схема Павловог вишњег позива у Христу Исусу .....	175
Графикон 8: Сливовна схема Павловог позива .....	181
Графикон 9: Сливовна схема позива Павла и римских хришћана .....	184
Графикон 10: Сливовна схема позива у постојање .....	186
Графикон 11: Сливовна схема позива Аврама и његових наследника .....	187
Графикон 12: Сливовна схема позива хришћана .....	190
Графикон 13: Сливовна схема позива Исака и Јакова .....	192
Графикон 14: Сливовна схема позива Павлових актуалних адресата .....	196
Графикон 15: Сливовна схема позива Израиљаца .....	198
Графикон 16: Сливовна схема позива Божјег народа .....	199



# Први део

## Прво поглавље

### Уводна разматрања

#### 1.1. Истраживачки хоризонти студије

##### 1.1.1. Позив као теолошки појам у писмима апостола Павла

За разлику од апостола који су били Христови следбеници за време његовог земаљског деловања, Павле је примио позив за апостолску службу од васкрслог Исуса Христа. Он је по пореклу био Јеврејин, Израилџац из Венијаминовог племена, а по религијском опредељењу ревносни фарисеј (Фил 3, 5; 2Кор 11, 22; Рим 11, 1). Пре обраћења, Павле је био противник и прогонитељ цркве Божје, сачињене од оних који су исповедали веру у Исуса Христа (уп. Гал 1, 13; Фил 3, 6; 1Кор 15, 9). Тек је његов сусрет с васкрелим Христом, на који се Павле осврће у неким писмима (Гал 1, 15–16; 1Кор 9, 1; 15, 8–10; 2Кор 4, 4–6), те како извештају Дела апостолска (Дап 9; 22; 26), радикално изменио његова верска настројења и ток његовог живота. Он је постао сведок, ватрени обожаватељ и проповедник Исуса Христа! Последично томе, овај сусрет Савла/Павла с васкрелим Христом био је основа за утемељење и ширење хришћанства на територији Римског царства. Он га је начинио једним од првих, највећих и најугледнијих хришћанских проповедника, и то примарно међу незнабошцима (уп., нпр., Гал 1, 16; Рим 1, 1–7; Дап 22, 21; 26, 17–18). Када се говори о Павловом позиву, мисли се управо на овај догађај на путу за Дамаск, приликом ког он, негдашњи прогонитељ верујућих у Христа, постаје узорни апостол хришћанства.

У новозаветној егзегези првенствено се разматра како се овај догађај у Павловом животу одиграо и какве промене је подразумевао. Притом се примарно узимају у обзир Лукини наративни извештаји у којима је Павлов сусрет с Христом у три наврата подробно представљен. Сам Павле у својим писмима не открива готово ништа о свом позиву. Само се у Гал 1, 15–17 експлицитно осврће на њега, не говорећи пак ни у том случају о детаљима овог догађаја. Међутим, Павле учестало користи појам позива у писмима, да би описао свој положај пред Христом (1Кор 1, 1; Рим 1, 1), да би ословио своје адресате и указао на своју повезаност с њима (1Кор 1, 2; Рим 1, 6–7), те да би предочио и разматрао неке суштински важне аспекте њиховог живота (1Сол 2, 12; 4, 7; 5, 24; Гал 5, 8.13; 1Кор 1, 9.24.26; 7, 17–24; Рим 8, 28–30; 9, 25–26). Ове референце Павлових писама говоре у прилог томе да је он појмом позива означавао догађај обухватних размера и импликација, од фундаменталне важности за верујуће у Исуса Христа. Стога је у фокусу ове студије појам позива као део Павлове теолошке мисли и епистоларне комуникације. У истраживању овог феномена полази се од питања *шта је Павле појмом позива означавао, како га је интерпретирао и ради чега га је користио*, док питање како се његов позив у историјском смислу одвио остаје по страни. Другим речима, истраживачки хоризонт студије није реконструкција Павловог искуства позива, већ сагледавање оних аспеката хришћанског живота на која је он реферирао употребом овог појма.

### 1.1.2. Павлова употреба καλέω терминологије

Павлово схватање позива биће у предстојећој студији осветљено с аспекта његове употребе καλέω глагола и речи изведених из њега. У фокусу интересовања биће они аспекти хришћанског искуства на које он реферира користећи придев κλητός и сродну терминологију. Кључно настојање је да кроз осврт на његову употребу καλέω терминологије буде употпуњен и надограђен увид у значење и значај појма позива у Павловом теолошком тумачењу света.

Грчки глагол καλέω има више значења од којих су основна: „звати”, „позвати”, и „назвати/именовати”.<sup>1</sup> Овај глагол је у Старом завету био употребљен да означи чин Божјег звања, позивања и именовања различитих адресата, попут Адама, Мојсија, пророка, чак и неживих створења. Међутим, кроз његову специфичну употребу од стране појединих старозаветних писаца опсег значења καλέω глагола у библијском контексту значајно је био продубљен. Њиме је означавањем и *невербални* чин који Бог изводи у руковођењу својим створењима кроз историју света. У том смислу – кад глагол καλέω, који изворно означава говорни чин, постаје ознака специфичног религијског искуства – може се говорити о његовој недословној, тј. метафоричкој употреби у Библији.

У Новом завету, помоћу термина „καλεῖν”, „κλησις”, „κλητός” реферира се на укључење верујућих у догађај есхатолошког спасења откривеног у Исусу Христу.<sup>2</sup> Павле је био први писац који ову терминологију уводи у ранохришћански контекст. У употреби ових термина он се надовезује на старозаветну традицију, проширујући притом импликације καλέω терминологије у складу са својим мисионарским околностима, циљевима и потребама. Он најчешће користи глагол καλέω и сродне мотиве да би описао идентитет и ангажовања верујућих у Христа. Помоћу њих, Павле промишља и описује свој положај и деловање међу адресатима, као и њихов положај, улогу и назначење у историји спасења. Будући да у различитим епистоларним целинама апостол промишља о различитим аспектима религијског искуства помоћу καλέω терминологије, позив је у његовим писмима вишезначан појам, чије значење варира у зависности од аргументативног контекста.

Када Павле помоћу καλέω терминологије означава *невербална* искуства учешћа у догађају Исуса Христа, која имају онтолошки и есхатолошки значај у животима верујућих, његова употреба позива је метафоричка.<sup>3</sup> Запажање да је позив у неким инстанцама употребљен метафорички важно је ради стицања дубљих увида у значења и учинке овог појма код Павла.

### 1.1.3. Метафора као средство промишљања и тумачења света

Новија истраживања у области филозофије и когнитивне сематике, а посебно у области когнитивне лингвистике, показала су да метафора није само језичко средство и стилска фигура, како је од античких времена схватана, већ да је она првенствено *мисаони процес* којим перципирамо стварност. Стога, иако се у тумачењу метафоре креће од њене језичке артикулације, оно је суштински управљено ка откривању когнитивних механизма посредством којих она настаје. Ови механизми рефлектују доживљај стварности оног ко

<sup>1</sup> Stjepan Senc, прир., *Grčko-hrvatski rječnik za škole* (Zagreb: Kr. Hrv.-Slav.-Dalm. zem. vlada, 1910), „καλέω”, 468; *LSJ*, s.v. „καλέω”; Franco Montanari, „καλέω”, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, прир. Madeleine Goh и Chad Schroeder (Leiden; Boston: Brill, 1995), 1020; Günther Schauerte et al., קָרָא – qārā’; מִקְרָא – miqrā’ “call”, *TDOT* 13: 109–134; James Strong, *The New Strong’s Complete Dictionary of Bible Words* (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 1996), s.v. „καλέω”, 639; Lothar Coenen, прир., *NIDNTT*, s.v. “call”/„καλέω”.

<sup>2</sup> Уп. Christian Strecker, “Art. Berufung (NT)”, у *WiBiLex*, 2010.

<sup>3</sup> Појам позива биће написан великим словима у неким од наредних поглавља, након што буде изложена когнитивна теорија метафоре, ради одговарајуће теоријске анализе метафоричких аспеката овог појма.

извесну метафору креира и употребљава, као и могуће утицаје те метафоре на свест и понашање оних којима се помоћу ње нешто саопштава.

У ужем смислу, метафора је у когнитивној лингвистици схваћена као начин да помоћу познатих конкретних искустава разумемо нова и апстрактна искуства. У очима когнитивних лингвиста пренос који се одвија у метафори (метафорá – пренос) односи се управо на овај сазнајни процес довођења у везу два искуства, од којих је једно познатије а друго тек треба да буде спознато помоћу првог. Стога се приликом употребе метафоре не ради, како је то традиционално сматрано, о пуком преносу значења једне речи на другу, већ о много обухватнијем процесу у којем се познати појмови употребљавају за нова сазнања. У том светлу, метафора не представља само необичан, другачији и потенцијално лепши начин говора већ један од неопходних, конститутивних и свакодневно коришћених механизма у спознаји стварности и комуникацији.<sup>4</sup>

Метафора се показује као нарочито потребна у артикулацији религијских искустава и комуникацији о њима. Разлог је у томе што су ова искуства најчешће онострани и апстрактни и стога исказива једино посредним путем, тј. пренесеном употребом појмова који означавају већ добро позната искуства у оностраном, свакодневном животу. У складу с тим, метафора за религијске мислиоце и писце представља средство без којег аутентична религијска искуства не би ни могла бити доживљена, исказана и пренесена. Свето Писмо је прожето метафорама, што сведочи о томе да је употреба метафоре као средства спознаје и тумачења света важећа и за библијске писце.

И апостол Павле је учестало користио метафоре у својим писмима.<sup>5</sup> Употребљавао их је ради артикулације свог искуства, објашњења и уверавања адресата, обликујући тако њихову свест и понашање. Према речима Р. Хејза: „Павле, као мисионар и проповедник, у истој је мери песник колико и теолог [...] Његови аргументи били су уланчани помоћу метафора. У језику Павлових списа исијава скривена енергија метафора и алузија.”<sup>6</sup> Позив је једна од многобројних метафора које је он међусобно уланчавао и употребљавао да артикулише, представи и размотри новостечено религијско искуство.

Ако се метафора сагледа као „грађевински материјал у структури хришћанског тумачења стварности”,<sup>7</sup> онда је проучавање метафора коришћених у библијској литератури плоносан, чак и нужан, теолошки подухват. Полазећи од језичког аспекта метафоре, могуће је, бар у некој мери, спознати доживљаје и мисаоне процесе који су у њеној основи. Из овог

<sup>4</sup> Уп. George Lakoff и Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: Chicago University Press, 1980); Raymond W. Gibbs, Jr. и Gerard J. Steen, прир., *Metaphor in Cognitive Linguistics: Selected Papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, 1997* (Amsterdam/Philadelphia: Benjamins, 1999); Raymond W. Gibbs, Jr., прир., *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Zoltán Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2010); Zoltán Kövecses, *Where Metaphors Come From: Reconsidering Context in Metaphor* (Oxford: Oxford University Press, 2015); Dirk Geeraerts и Hubert Cuyckens, прир., *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Рајна Драгићевић, *Лексикологија српског језика* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2007).

<sup>5</sup> Види, нпр.: David J. Williams, *Paul's Metaphors: Their Context and Character* (Peabody, MA: Hendrickson, 1999); Andrie B. du Toit, “Forensic Metaphors in Romans and Their Soteriological Significance”, у *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, прир. Jan G. van der Watt, NovTSup 121 (Leiden, Boston: Brill, 2005), 213–246; D. Francois Tolmie, “Salvation as Redemption: The Use of ‘Redemption’ Metaphors in Pauline Literature”, у *ibid.*, 247–270; Cilliers Breytenbach, “Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul’s Metaphor of Reconciliation)”, у *ibid.*, 271–286; Christine Gerber, *Paulus und seine ‘Kinder’: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2012); Erin M. Heim, *Adoption in Galatians and Romans: Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiiothesia Metaphors*, BINS 153 (Leiden; Boston: Brill, 2017).

<sup>6</sup> Richard B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 2. изд. (Grand Rapids; Michigan: Eerdmans, 2002), xxxiii. Нагласак је ауторски.

<sup>7</sup> Jens Schröter, *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*, прев. на енглески Wayne Coppins (Texas: Baylor University Press; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 203.

разлога, приступити позиву у Павловим писмима као метафори, у оним инстанцама где овај појам јесте метафорички употребљен, и размотрити га у складу с тим, представља пут ка целовитијем схватању Павловог доживљаја и промишљања оних аспеката хришћанског живота која је он позивом означавао, откривао и о којима је тим путем комуницирао. Притом ће значења и значај ове метафоре бити посматрани у светлу њене усидрености у Павловим писмима.

То што нас од Павлових текстова дели више векова и што је он деловао у другачијем културолошком контексту од данашњег не обесмишљава дијахроно тумачење његових метафора, међу којима је и позив. Разлог је у томе што, како савремена когнитивна наука открива, метафора није искључиво производ културолошких чинилаца већ и универзалних људских когнитивних структура. Одређене метафоре могу бити живе у било ком тренутку и у било којој култури, јер се односе на основна људска искуства која трају.<sup>8</sup> Овакве метафоре настале су на основу употребе основних и општих образаца људских искустава. Оне су део свакодневне комуникације и, као такве, оне су неприметно, али учестало функционалне у размишљању и комуницирању.<sup>9</sup> Оне су средство наше перцепције света и њихова употреба говори пуно о томе на који начин свет доживљавамо.

У том смислу, универзалне метафоре су увек актуалне и релевантне. Тако је и метафора позива, као једна од библијских метафора које описују религијско искуство полазећи од основних и општих човекових психосоматских искустава, постала уобичајено коришћена у многим данашњим културама. Ово пак не говори у прилог њеној умртвљености већ пре укорењености и функционалности у осмишљавању и комуницирању искуства. Проучавати њена значења у контексту Павлове епистографије води стицању увида у то како је она иницијално упловила у токове хришћанских резоновања о свету и животу, како је послужила осмишљавању положаја и улоге првих хришћана, те како може утицати на саморазумевање и живот савремених читалаца Павлових писама.

## 1.2. Критички преглед претходних истраживања

Интересовање за Павлов позив разбуктало се у новијој егзегези нарочито под утицајем К. Стендаловог есеја “Call Rather Than Conversion”. У њему се разматра да ли је Павле приликом сусрета с васкрслим Христом на путу за Дамаск искусио религијско обраћење или пак позив као задатак који му Бог Израилља налаже, онако како је овај чин био схватан у старозаветном контексту. Стендал у овом есеју критички полемисе са схватањем да је Павле у Дамаску доживео обраћење из јудејства у хришћанство, које је било доминантно у тадашњој протестантској егзегези.<sup>10</sup> Он пак скреће пажњу на то да у Павлово доба јудаизам и

---

<sup>8</sup> Уп. Uta Poplutz, *Athlet des Evangeliums: eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotivmetaphorik bei Paulus* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2004), 26.

<sup>9</sup> Уп. George Lakoff, “The Death of Dead Metaphor”, *MetSy* 2, бр. 2 (1987): 143–147.

<sup>10</sup> У класичној протестантској егзегези хришћанство и јудаизам посматрани су као раздвојени и супротстављени религијски системи. У том светлу, Павлов позив тумачен је као радикални прелаз – обраћење – из јудејства у хришћанство. Нпр., за Ф. К. Баура, протестантског теолога друге половине 19. века, хришћанство је, попут хеленизма, религија универзалистичког карактера, за разлику од јудаизма као партикуларистичке религије. Апостола Павла он види као прву и репрезентативну фигуру која је узвеличала хришћанство као да оно има независни и апсолутни значај, у светлу прекида с јудаизмом. Он казује: „Павлинизам је, насупротив томе, најодлучнији раскид хришћанске свести од закона и читавог јудаизма који почива на Старом завету. С апостолом Павлом постајемо посебно свесни, пре свега, суштинске разлике хришћанства од јудаизма [...] Апостол Павле стога изражава уверење да је јудаизам, и све што се на њега односи, потпуно изгубило свој значај за хришћане.” Ferdinand Christian Baur, *Lectures on New Testament Theology*, прир. Peter C. Hodgson, прев. Robert F. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2016), 153. У делу *Paulus, der Apostel Jesu Christi: sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre: ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums* (Stuttgart: Becher & Müller, 1845), Баур посматра и тумачи Павлов сусрет с васкрслим Христом на путу за Дамаск као

хришћанство нису били религијски системи на начин на који данас постоје, те да он није могао доживети обраћење у модерном схватању те речи: „На првом месту, израз 'обраћење' лако нас наводи да уведемо у игру идеју да је Павле 'променио своју веру': Јеврејин је постао хришћанин. Али постоји довољно разлога да се такав модел доведе у питање. За почетак, људи тог доба нису размишљали о 'религијама'. Штавише, очигледно да је Павле остао Јеврејин испуњавајући своју улогу као апостол незнабожаца.”<sup>11</sup> Дакле, насупрот схватању да се Павле обратио у хришћанство, по Стендалу, он је себе доживљавао као Јеврејина који добија специфично ангажовање од Бога као творца, како Јевреја, тако и незнабожаца: „Служећи једном и истом Богу, Павле добија нов и посебан позив у служби Божјој. Божји Месија од њега тражи да као Јеврејин пренесе Божју поруку незнабошцима. Нагласак у извештајима увек је на овом задатку, а не на обраћењу. Уместо да буде 'преобраћен', Павле је позван на конкретан задатак који му је јасно разјашњен његовим сусретом с васкрслим Господом – а то је апостолство међу незнабошцима.”<sup>12</sup>

Стендал је с правом довео у питање олако поистовећивање позива и обраћења код Павла. Његово запажање да је анахроно говорити о Павловој промени религије пружило је веома важан хоризонт посматрања у дотадашњој егзегези и преокренуло токове размишљања о Павловом позиву. Могло би се рећи да је Стендалов есеј био позив да се ова тема изнова промисли уз приступ који је више у складу са самим Павлом, његовим језиком и контекстом.<sup>13</sup> Стендал је њиме иницирао низ даљих егзегетских полемика на ову тему.

Након њега, Б. Р. Гавента у књизи *From Darkness to Light* разматра Павлово схватање обраћења полазећи од његових писама, а затим се осврће на Лукине извештаје о овом догађају. Она приступа овој теми кроз терминологију инхерентну Павлу, увиђајући притом да је апостол користио различите термине да би указао на искуство радикалне промене у свом животу и код својих адресата. Слично Стендалу, она запажа да Павле користи пророчки језик када се у Гал 1, 11–17 осврће на своје обраћење, што значи да он остаје веран постојећим традицијама у тумачењу свог позива. Додатно, у разматрању Павлових референци на обраћење, Гавента обраћа пажњу и на одговарајућу реторичку ситуацију и намеру апостола. У том погледу, она наглашава да у епистоларним освртима на обраћење „Павлова примарна намера није да пише о себи, нити да критикује јудаизам. Уместо тога, он је заокупљен дебатом с хришћанима из јудејства који нуде савршенство кроз закон хришћанима из незнабоштва.”<sup>14</sup> Стога, кроз своје референце на сопствено искуство, Павле не говори о свом раскиду с јудејством, већ на основу властитог искуства аргументује зашто су ставови његових опонената погрешни. У том смислу, реторичка ситуација у којој он пише је виђена као кључна да би се стекао исправан увид у то шта је Павле подразумевао под својим

---

обраћење. Слично њему, Р. Бултман, чија теологија је означила прву половину 20. века, сматрао је суштином Павлове проповеди његово одбацивање јудејске антропологије засноване на моралним и религијским заслугама зарад теолошке антропологије засноване на Божјој благодати. Уп. Schubert M. Ogden, прев. и увод, *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann* (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1960), 120.

<sup>11</sup> Уп. Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 11. О савременим виђењима Павловог односа према јудаизму, види: Патријарх српски Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена: огледи из теологије апостола Павла* (Београд: Библијски институт, ПБФ, 2021), 83: „Обраћење Јудејца Савла у хришћанина Павла није променило његову веру у Бога, иако су његове представе о јеврејској традицији суживота са Богом биле донекле измењене.” Види такође: Jörg Frey, “The Jewishness of Paul”, у *Paul Life, Setting, Work, Letter*, прир. Oda Wischmeyer (London, New York: T&T Clark 2012), 57–95.

<sup>12</sup> Stendahl, *Paul among Jews*, 7.

<sup>13</sup> Он истиче континуитет Павла с израиљским наслеђем, наглашавајући да „ако схватимо Павла као позваног – а не обраћеног – [...] можемо доћи до тачнијег разумевања оног што је он написао у свом времену и околностима.” Stendahl, *Paul among Jews*, 23.

<sup>14</sup> Beverly R. Gaventa, *From Darkness to Light* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 33.

позивом. Према њеним речима, промена коју је он доживео и описивао овим речима може се најбоље објаснити као промена перцепције, тј. Павлов „когнитивни прелаз”.<sup>15</sup>

На започету полемику о томе да ли је Павле доживео обраћење или позив, и на који начин се то одвило, надовезује се и А. Сигал у својој студији *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. Он потврђује Стендалове ставове да је Павлова перспектива на сопствени позив другачија од Лукиних приказа његовог позива, те да апостол није раскинуо с јудаизмом примивши хришћанску веру, нити је променио своју религију. Такође, Сигал се слаже са Стендалом у томе да је Павле, као и Лука, описао ово искуство радикалне промене кроз призму пророчког послања и помоћу језика карактеристичног за старозаветне пророке.<sup>16</sup> Ипак, за разлику од Стендала, Сигал тврди да Павле тим путем јесте говорио о свом обраћењу у модерном схватању ове речи. Наиме, иако сам Павле није користио појам обраћења у описима свог искуства, по Сигалу, он јесте искусио обраћење из фарисејства у другу, апокалиптичку јудејску секту, након чега је живео као Јеврејин унутар хеленистичке заједнице хришћана из незнабоштва.<sup>17</sup> Зато се за Павла може рећи да јесте био обраћеник, јер обраћење, према савременим теоријама, обухвата и радикални прелаз унутар исте религије.<sup>18</sup> Дакле, Сигал не схвата Павлов прелаз из јудаизма у хришћанство као промену религијског система. Редифинишући појам обраћења, он надилази претходно успостављену дихотомију између Павловог обраћења и позива. На тим основама, он тврди да Павле јесте доживео својеврсно обраћење, те да је помоћу језика позива, и посредством других термина, говорио управо о томе.

К. О. Сандез се у својој студији *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* такође бави Павловим позивом, повезујући га с његовим апостолством. Тумачећи примарно Гал 1, 15–16а, и повезујући овај одељак с другим Павловим референцама на позив, он закључује да Павле никада себе није схватао и представљао као пророка, али да јесте користио пророчки језик да би посведочио и одбранио свој апостолски ауторитет. Према Сандезу, Павле је употребио језик позива да би догађај на путу за Дамаск јавно представио и протумачио као вид свог легитимног увођења у апостолско послање. Према његовим речима: „Изазов с којим се суочио био је да тврди да ово није било приватно откривење (уп. 2 Кор 12, 1–5; видети стр. 17, п. 11), већ се мора сматрати чином инаугурације. У овој ситуацији Павле легитимише свој позив и апостолски задатак позивајући се на узоре библијских пророка. Јер библијска пророчка традиција сведочи о откривењима и визијама као о Божјем начину да се пророку додели задатак [...] Подсећајући на традицију библијских пророка, Павле је у стању да постави легитимне темеље за своје апостолство.”<sup>19</sup>

К. Штрекер у студији *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* такође поставља питање како се одвио и шта је за Павла значајно догађај у Дамаску. Он се осврће на историју тумачења овог догађаја, преиспитујући виђење Павла као обраћеника помоћу модерних социолошких теорија обраћења. Штрекер пак приступа тумачењу одељака Гал 1, 11–17; Фил 2, 3–21; 2Кор 4, 6–12; 1Кор 9, 1; 15, 8–10 помоћу антрополошког модела ритуалне иницијације. Он долази до

<sup>15</sup> Уп. Gaventa, *From Darkness to Light*, 37.

<sup>16</sup> Уп. Alan F. Segal, *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1990), 5.

<sup>17</sup> Уп. Segal, *Paul the Convert*, 6–7.

<sup>18</sup> „Ниједан историјски пророк није се појавио са својим претходним искуством као Павле када је позван на свој задатак. У савременој употреби и друштвеним наукама реч обраћење може да означава прелазак из једне секте или деноминације у другу унутар исте религије, ако је промена радикална.” Segal, *Paul the Convert*, 6.

<sup>19</sup> Karl Olav Sandnes, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, WUNT 2/43 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 242.

закључка да су искуство обраћења (као личног преображења) и позива (као задатка или послања) за Павла спојени у овом моделу. Коментаришући Гавентине закључке, Штрекер казује: „Павле не тематизује само ’когнитивни прелаз’ већ много више основну промену положаја, која је промена бића. Али то је у потпуности у складу с природом иницијација, које обично подразумевају и фундаментално преображење људи [...] Тема стварања која одјекује у 2Кор 4, 6, и метафорика рођења у Гал 1, 15, такође наглашавају овај аспект елементарног преображења, а тиме и иницијацијски карактер догађаја у Дамаску.”<sup>20</sup>

Заједничко за претходно поменута истраживања је то да су фокусирана на Павлово искуство позива, као и на његов опис овог свог искуства. Ове студије у мањој мери узимају у обзир Павлове референце на позив његових адресата и његову свеобухватну употребу *καλέω* језика. Студија у којој су управо ови аспекти у фокусу проучавања потекла је од В. Клајна. Овај проучавалац истражује значења Павловог појма позива кроз лингвистичку и семантичку анализу његовог *καλέω* језика. На основу анализе свих инстанци Павлове употребе овог језика, Клајн констатује да апостол користи позив као технички термин. У контексту његових писама, позвати некога да постане нешто значи исто што и „назначити”, „одредити” га за то, тј. „учинити” таквим (уп. Рим 9, 25).<sup>21</sup> Надаље, Клајн инстанце позива код Павла сврстава у категорије оних којима је означен извор или порекло (Рим 9, 24); средство (Гал 1, 6.15); околност (1Кор 7, 17.18.20.21.22.24); и сврха (уп., нпр., 1Сол 2, 12; 4, 7; Гал 5, 13; 1Кор 1, 9; 7, 15) Божјег позива. Након ове класификације, он закључује да Павле позивом свеукупно означава Божје узрочно и ефективно деловање у самом „настанку”/„формирању” хришћана. Према његовим речима: „Бити ’позван’ значи бити *учињен хришћанином са свим пратећим предностима и одговорностима* [...] Изгледа да Павле користи *kalein* да означи конкретну и историјску *реализацију* Божјег унапред одређеног плана у нечијем животу.”<sup>22</sup> Овим увидом Клајн је указао на значајну разлику између оног што позив значи у дословном смислу и оног што означава у Павловом дискурсу. Такође, то што се пре позива не постаје реципијентом или учесником оног што је Бог за неког унапред одредио наводи Клајна на артикулацију велике разлике између појма изабрања и позивања. Наиме, позив се, за разлику од изабрања, не односи толико на сам избор, већ на *остварење* божанске намере.<sup>23</sup> Свеукупно, Клајнова студија је пружила веома важан допринос проучавању Павловог појма позива скретањем пажње колико се увида у том погледу може стећи на основу разматрања његовог *καλέω* језика.

С. Честер се у студији *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church* такође надовезује на разматрање обраћења код Павла, осврћући се, у тим оквирима, и на Павлову концептуализацију позива и употребу *καλέω* језика. Његова студија је у том погледу значајна из неколико разлога. Најпре, у њој се узима у обзир Павлова употреба позива као средства за описивање важних аспеката хришћанског живота у свеобухватном контексту његове епистоларне комуникације са заједницама његових адресата. Затим, ова комуникација је посматрана у његовој студији као додир различитих култура, оне из које сам Павле потиче, као и грчко-римског миљеа његових адресата. Честер разматра сличности и разлике у Павловој употреби позива у односу на Септуагинту и грчко-римске филозофе, те долази до значајних увида у посебности Павлове концептуализације позива. Он учача да је Павле примарно схватао позив као догађај посредством ког Бог, Христос и верујући ступају у однос који их на суштински начин повезује и који обликује понашање хришћана: „Чињеница да бити позван значи бити обраћен подразумева да позив

<sup>20</sup> Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 156.

<sup>21</sup> Уп. William W. Klein, “Paul’s Use of *Kalein*: a Proposal”, *JETS* 27, бр. 1 (1984): 55.

<sup>22</sup> Klein, “Paul’s Use of *Kalein*”, 62–63. Нагласак – А. С.

<sup>23</sup> Уп. Klein, “Paul’s Use of *Kalein*”, 64.

такође иницира стицање новог идентитета кроз припадање заједници [...] *Очито да је Павле, користећи позив да значи обраћење, развио моћно појмовно оруђе помоћу којег одржава границе заједнице хришћана.* Ово је фундаментална последица чињенице да их је Бог позвао да буду његов народ, а то значи да су њихов међусобни однос и однос с њим нераскидиво повезани. 'Како би овај поступак утицао на мој однос с Богом?' и 'Како би овај поступак утицао на мој однос с мојом браћом и сестрама у Христу?' постају кључна и повезана питања у процени прикладности понашања."<sup>24</sup> Честер запажа да позив у различитим инстанцама Павлових писама има другачија значења, надовезујући се при крају на претходно поменуто Клајнову класификацију позива.<sup>25</sup> Вишезначност овог појма указује на Павлову метафоричку употребу καλέω језика, која је запажена у потоњим студијама на ову тему.

Ц. Дан је скренуо већу пажњу на Павлову метафоричку употребу позива. Он учава да апостол у своје сотириолошке исказе интегрише разноврсне метафоре, које настоји категоризовати, делећи их на метафоре које потичу из друштвених обичаја, свакодневног живота, агрикултуре, трговине, религије и сфера кључних животних догађаја Павловог доба. Дан је препознао позив (καλέω) као једну од Павлових сотириолошких метафора и сврстао ју је међу оне које потичу из свакодневног живота.<sup>26</sup> Његова категоризација је веома сажета и он се не бави детаљније метафором позива. Ипак, он увиђа конститутивни значај метафора у Павловом опису аутентичног религијског искуства. Дан казује: „Павле користи веома различите метафоре вероватно у покушају да, колико је могуће, исказе реалност која пркоси једноставном или једнообразном или унифицираном опису. У различитим искуствима обраћења које је Павлово еванђеље преносило постоји нешто тако комплексно и стварно да је Павле морао преиспитати језик који му је био доступан како би пронашао начин да та искуства опише. Виталност тог искуства произвела је нове метафоре када је оно морало бити (колико је то могуће) вербализовано и другима пренесено.”<sup>27</sup>

Још неколико проучавалаца у новијој егзегези реферира на позив као елемент Павловог метафоричког дискурса. Следећи Дана, П. Ћимала примећује да је позив једна од његових бројних, међусобно повезаних сотириолошких метафора. Он објашњава како ове метафоре указују на другачије, али компатибилне аспекте нове реалности, те да ниједна од њих није самостална и доминантна у Павловој презентацији новог искуства. Иако примећује да је позив један сегмент Павловог метафоричког калеидоскопа, он не обрађује ову метафору детаљније.<sup>28</sup>

Ј. Хаси се бави детаљније Павловом употребом језика позива. У чланку “The Soteriological Use of ‘Call’ in the New Testament: An Undervalued Category?” он најпре запажа да је позив у егзегези ‘потцењена категорија’. Затим Хаси препознаје позив као једну од Павлових сотириолошких метафора, поред метафора као што су усвајање и завет/савез. Он такође увиђа да апостол ову метафору сврсисходно и плодносно користи да био описао конститутивне аспекте хришћанског живота и идентитета.<sup>29</sup> Хаси завршава чланак

<sup>24</sup> Stephen J. Chester, *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church* (London, New York: T&T Clark, 2003), 110, 112. Нагласак – А. С.

<sup>25</sup> У Апендиксу 1 ове своје студије (стр. 325–327), Честер настоји да класификује Павлову употребу καλέω κτλ. терминологије. Како сам казује, он се у томе служи претходно начињеном класификацијом у William W. Klein, “Paul's Use of *Kalein*: a Proposal”, *JETS* 27, бр. 1 (1984): 53–64. Разлика у односу на Клајна је у томе што Честер уводи нове категорије улоге/идентитета; божанског идентитета и намере и положаја позваника.

<sup>26</sup> Уп. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 328–332.

<sup>27</sup> Dunn, *The Theology of Paul*, 332.

<sup>28</sup> Уп. Peter Cimala, “Paul's Metaphorical Soteriology: Galatians as a Test Case”, *Neot* 49, бр. 2 (2015): 351–376.

<sup>29</sup> „Као и с посланицом Галатима, Павле је овде могао да употреби било коју из низа сотириолошких метафора, али он бира језик позива. Заиста, он користи позив у 1Сол тамо где не помиње оправдање или усвојење.” Ian Hussey, “The Soteriological Use of ‘Call’ in the New Testament: An Undervalued Category?”, *BibThBul* 46, бр. 3 (2016): 137. Нагласак – А. С.



запажањем би на метафору позива код Павла, и уопште у новозаветном дискурсу, требало обратити далеко већу пажњу због богатства њених могућих значења и примена у животу хришћана.<sup>30</sup>

У књизи *The Soteriological Use of Call by Paul and Luke* исти аутор истражује пак дубље сличности Павлове и Лукине сотириолошке употребе позива. Он пружа увид у групу речи које потичу од глагола *καλέω* и разматра њихову употребу у Старом завету, наглашавајући повезаност ових термина с појмовима изабрања, завета/савеза и месијанске гозбе. Хаси затим приступа егзегези оних одељака Павлових писама у које је уткан језик позива. Он примећује да Павле учестало користи ову терминологију и да је често позиционира на кључним местима у својој аргументацији. Он такође запажа да је у 1 Сол, Гал, 1 Кор и Рим позив поменут пре других сотириолошких категорија (попут оправдања, усвајања, спасења) зато што је, по његовом мишљењу, овај појам био близак незнабошцима. Хаси закључује да је Павлов (као и Лукин) циљ био „да разумевање својих читалаца обогате метафором спасења, која је Јудејцима и незнабошцима била не само позната већ и подстицајна у погледу етике и живота заједнице.”<sup>31</sup> Он закључује да позив истиче Божју иницијативу за спасење.<sup>32</sup> Такође, Хаси уочава да појам позива има *конститутивне* („ми имамо животни скрипт”), *релационе* („позвани смо и ословљени као индивидуе да уђемо у однос”), *корпоративне* („хришћански позив је примарно колективан”), као и *ангажујуће* („позив значи да постоји нешто што треба чинити у овом свету управо сада”) импликације у животима хришћана.<sup>33</sup> Другим речима, Хаси јасно предочава велико богатство значења ове метафоре за Павла. Међутим, он се не бави систематичније метафоричким аспектима позива, нити повезаношћу метафоричке природе и употребе овог појма с концептуализацијом и учинцима позива код Павла.

### 1.3. Полазиште, питања и значај овог истраживања

У досадашњој новозаветној егзегези бављење Павловим позивом почело је од полемике о томе шта је он заправо искусио на путу за Дамаск – обраћење из једне религије у другу или пак специфичан задатак који је он, као Израиљац, добио од васкрслог Христа. Иако су дати различити одговори на ово питање, постоји слагање у томе да се радило о дубинској модификацији Павлових схватања и живота, о радикалној промени и преображавајућем искуству далекосежних импликација. Међутим, у фокусу ове вишедеценијске полемике била је реконструкција догађаја у Дамаску и значење тог искуства за Павла, те је његова *καλέω* терминологија разматрана само у тим оквирима, а не у читавом обиму његове употребе у писмима.

У новијој егзегези пак приступило се обухватније овој Павловој теолошкој категорији. Клајн је настојао да одговори на питање како је Павле концептуализовао божански позив узимајући у обзир све инстанце *καλέω* терминологије у његовим писмима. Тим путем указао је на специфична значења позива код Павла, тј. да апостол њиме примарно означава Божје ефективно делање у испуњењу свог плана, а не позивање или називање у дословном смислу. Након ове студије, више пажње је посвећено Павловој *καλέω* терминологији и у другим истраживањима. Уочено је притом да је апостол овај глагол и сродне мотиве употребљавао

<sup>30</sup> Hussey, “The Soteriological Use of ‘Call’”, 142.

<sup>31</sup> Ian Hussey, *The Soteriological Use of Call by Paul and Luke* (Eugene, Oregon: ACT Monograph Series, 2018), 109–110.

<sup>32</sup> „Бог увек преузима иницијативу. Он увек доноси завет изабранима. Он позива/именује своје људе у процесу склапања савеза и они су његови. Ова спознаја са собом доноси одговарајући одговор на живот достојан позива.” Hussey, *The Soteriological Use of Call*, 110.

<sup>33</sup> Уп. Hussey, *The Soteriological Use of Call*, 116–117.

метафорички. Тако је позив од стране Дана и новијих егзегета сврстан у једну од Павлових сотириолошких метафора. Међутим, сама метафорика позива није детаљније проучена.

Предстојећа студија полази управо од ове тачке до које се дошло у досадашњој егзегези. Позив се код Павла примарно посматра као његово средство тумачења стварности и извођења мисије. У ужем смислу, полази се од тога да је Павле овај појам употребљавао метафорички у одређеним инстанцама. У надовезивању на претходна истраживања у којима позив јесте препознат као једна од његових метафора, али без разматрања какве то импликације има на значење и употребу овог појма, овде се креће управо од питања *како је метафоричност позива повезана с његовим значењима, применом и учинцима у Павловом писмима*. Једна од основних претпоставки студије огледа се у томе да сагледавање позива као метафоре може бити пут до откривања непрепознатих семантичких потенцијала овог појма.

Осврћући се на Павлове метафоре, Дан је с правом запазио да када нека од њих постане технички термин, њена снага олако буде заборављена.<sup>34</sup> Позив спада у једну од таквих метафора, јер она јесте употребљена и као технички термин код Павла.<sup>35</sup> Међутим, когнитивни лингвисти уочавају да такозване мртве метафоре нису уистину мртве јер су у свакодневној употреби у нашем размишљању и комуницирању.<sup>36</sup> Ми стичемо утисак да су мртве зато што губимо свест о њиховој присутности и делотворности у комуникацији. У том погледу, један од задатака теолога јесте да теолошки језик редовно оживљавају и реконструишу, како његова интерпретативна снага не би била ослабљена и како би он био плононосан у увек новим околностима хришћанског живота. Део овог подухвата је и запажање и предочавање семантичког богатства библијских метафора као важних елемената теолошког језика и размишљања. На овим основама, предстојећа студија би требало да води артикулацији семантичког богатства и значаја Павлове метафоре позива. У том погледу, поставља се питање *у којим инстанцама је Павле метафорички употребио позив и у чему се та метафоричност огледа, тј. шта позив уопште чини метафором у контексту његових писама*. С тим је уско повезано и питање *које аспекте хришћанског искуства је апостол овом метафором описивао*.

Још једно важно запажање когнитивних лингвиста које се овде узима у обзир јесте то да метафоре имају моћ да обликују свест и понашање.<sup>37</sup> Писци, проповедници, филозофи су од вајкада користили ову моћ метафора. Стога се у студији полази и од претпоставке да метафора позива у Павловим посланицама има нарочиту употребну вредност, улогу и учинке, тј. да ју је он стратешки употребљавао за своје мисионарске циљеве. У складу с тим, поставља се питање *из којих разлога и с којим циљевима је Павле користио позив као метафору, те шта је њоме могао постићи у комуникацији с адресатима и ширењу хришћанства*. Ово питање се односи и на потенцијалне учинке позива за данашње читаоце његових писама, будући да су метафоре увек отворене за нова тумачења у новим контекстима.

Укратко, у студији се полази од установљених запажања да је позив метафора којом је Павле тумачио и описивао неке аспекте хришћанског искуства и тим путем изграђивао одређена уверења код својих адресата. Циља се ка томе да се метафоричка природа позива дубље осветли постављањем питања: *Шта позив чини метафором код Павла, које аспекте хришћанског живота он њоме описује и шта тиме постиже?* Кроз одговоре на њих биће препозната и предочена значења и учинци метафоре позива у Павловим писмима, а тиме ће се наставити и допунити проучавање његовог свеукупног схватања позива. У томе се огледа

<sup>34</sup> Уп. Dunn, *The Theology of Paul*, 329.

<sup>35</sup> Уп. Klein, "Paul's Use of *Kalein*", 56.

<sup>36</sup> Уп. George Lakoff, "The Death of Dead Metaphor".

<sup>37</sup> Уп. Lakoff и Johnson, *Metaphors*, 157. Уп. Потпоглавље 2.4.6, стр. 51.

кључни допринос студије. Такође, биће предочено шта је иновативно у Павловој употреби позива у односу на њему претходећу традицију. Стицање ових увида могло би допринети и бољем разумевању апостола, његове теолошке мисли и кореспонденције, а последично и догађаја у Дамаску, који представља искуствену основу за Павлову употребу позива. Такође, сви предстојећи увиди у позив као значајну и учестало коришћену Павлову метафору могли би покренути оживљавање њене семантичке снаге у ширем теолошком дискурсу.

## 1.4. Извори

### 1.4.1. Павлова писма

Основни извор коришћен у овом раду су Павлове посланице. Њима се приступа као важном средству Павловог ширења вере у васкрслог Исуса Христа дуж Римског царства. Након успостављања заједница верујућих у Христа приликом усмене проповеди, апостол је с њима остајао у контакту путем епистоларне преписке. Према запажању патријарха Порфирија: „Основни мисионарски пројекат Апостола Павла, којем је посветио читав живот после обраћења на путу за Дамаск, и касније, кроз сазревање откривења о њему, било је изграђивање, односно пастирска брига о основаним хришћанским заједницама, што је остваривао посећујући их и остајући са њима у кореспонденцији.”<sup>38</sup> Он је у писмима поучавао, критиковао и храбрио реципијенте у складу с њиховим животним околностима, актуалним проблемима и својим апостолским уверењима и циљевима. Посредством посланица, он је настојао да учини себе присутним међу адресатима. Његова писма су и за време његовог живота препозната као моћно оруђе комуникације и уверавања.<sup>39</sup>

Узор за своја писма Павле је у формалном смислу нашао у хеленистичкој епистографији. Писмо је, као књижевна врста, одговарало његовим апостолским потребама јер у погледу садржаја, стила и структуре писма не постоје строга жанровска ограничења. Стога је Павле могао прилагођавати своје посланице тренутним мисионарским околностима и потребама, комбинујући у њима лирске одељке, химне, исповедања вере, апологетске делове, аутобиографске референце, познате изреке и пословице, саветодавне одељке итд. Иако је усвојио форму хеленистичког писма, пишући пак о хришћанским искуствима, Павле је уједно успоставио и аутентични епистоларни модел, окарактерисан као писмо упућено заједници (*Gemeindebrief*).<sup>40</sup>

Конкретна намена сваког његовог писма разликује се од реторичке ситуације у којој је писао. У неким је примарно имао за циљ да адресате ободри у њиховој вери (нпр. 1 Сол, Фил), док су друга била највише критичког и полемичког карактера, уколико је Павле био извештен о странпутицама и могућим опасностима на које су адресати наишли у погледу свог хришћанског утемељења (Гал, 1 Кор). Писмо Римљанима разликује се то томе што је било упућено заједници коју Павле тек треба да упозна лично. Оно представља зрели плод његовог теолошког искуства и промишљања и садржи много обухватније излагање о Павловој проповеди еванђеља. „Изузетан значај Павлових посланица огледа се у њиховој способности да буду извор за истраживање раног периода хришћанства. Оне пружају

<sup>38</sup> Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 51.

<sup>39</sup> Уп. Adolph Deissmann и Lionel R. M. Strachan, *Light from the Ancient East or The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman world* (London: Hodder and Stoughton, 1911); William G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1973); Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer: His world, His options, His skills*, GNS (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1995); Hans-Josef Klauck, *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis* (Waco; Texas: Baylor University Press, 2006); David G. Horrell, *An Introduction to Study of Paul*, 2. изд. (London; New York: T&T Clark, 2006).

<sup>40</sup> Уп. Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer*, 50–52; Предраг Драгутиновић, *Увод у Нови завет: Основи новозаветне науке I* (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010), 69.

сведочанства о животу Цркве у првим деценијама њеног постојања, њихови текстови су прозор у свет првих генерација хришћана [...] Оне не показују систематичност у обради теолошких тема [...], него су комуниколошки део одређених догађаја у прошлости и стога аутентично одражавају менталитет конкретних кореспондената.”<sup>41</sup>

Свако писмо састављено је с циљем да постигне жељени ефекат у датој ситуацији у којој су се апостол и адресати нашли. Међутим, и поред тога што су ова писма обележена одговарајућом ситуацијом адресата, искуства која су у њима описана и размотрена великим делом су и универзалног карактера. Ова писма су вероватно већ у раном периоду након њиховог настанка постала део епистоларних збирки намењених за читање и изван ситуација у којима су била написана. Стога она по значају и применљивости надилазе своје историјске адресате и конкретне реторичке ситуације. То су списи којима је обликована и утемељена хришћанска теологија, због чега они данашњим читаоцима пружају не само увид у токове раног хришћанства, већ и бројна размишљања једнако значајна и важећа за околности данашњег црквеног живота.

Посланице апостола Павла биле су пренешене из генерације у генерацију у збиркама. У већини рукописа *Corpus paulinum* садржи четрнаест писама, а то су: Посланица Римљанима, Прва и Друга посланица Коринћанима, Посланица Галатима, Посланица Ефесцима, Посланица Филипљанима, Посланица Колошанима, Прва и Друга посланица Солуњанима, Прва и Друга посланица Тимотеју, Посланица Титу, Посланица Филимону и Посланица Јеврејима.<sup>42</sup> Ова писма, као јединствена теолошка целина,<sup>43</sup> представљају примарни извор предстојећег проучавања, будући да се мотив позива учестало јавља у њима. У ужем смислу пак, због постизања истраживачког фокуса предстојеће студије, истраживање метафоричких аспеката позива биће примарно спроведено у Првој посланици Солуњанима, Посланици Галатима, Првој Посланици Коринћанима, Посланици Филипљанима и Посланици Римљанима. Фокус истраживања је, наиме, сужен на ова писма зато што у осталим Павловим посланицама мотив и метафора позива није заступљена у оној мери у којој је заступљена у наведених пет писама, која су најбогија грађом за истраживану тему. Истраживање позива у оквиру ових неколико писама пружиће основну представу о томе како је апостол метафорички осмислио позив и с којим мисионарским разлозима га је користио. Преостала Павлова писма биће притом узета у обзир током истраживања, а студија ће у целости указати на значај и неопходност даљег и детаљнијег проучавања позива у Павловим посланицама које нису у њеном фокусу.

Позив ће бити размотрен као један елемент у целини писма. Овај појам је повремено уткан у саме епистоларне почетке, тј. прескрипте, где се апостол, као аутор писма, представља ословљавајући своје адресате (1Кор 1, 1–3; Рим 1, 1–7). У другим писмима овај појам је уткан у критику адресата (Гал 1, 6; 5, 8.13), или пак у Павлове аутобиографске референце које треба адресатима да буду парадигматичне (Гал 1, 15; Фил 3, 14). Такође,

---

<sup>41</sup> Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 55.

<sup>42</sup> О томе како је ауторство ових писама схватано у очима Предања Цркве и библијске науке, види: Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 52–55. Уп. Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 70–71; Јоанис Д. Каравидопулос, *Увод у Нови завет*, друго издање (Београд – Шибеник: Истина, 2009), 170–171, 255; уп. такође: Martin Ebner, Stefan Schreiber (прир.), *Einleitung in das Neue Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008); Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 8. изд. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013); Karl-Wilhelm Niebuhr (прир.), *Grundinformation Neues Testament: Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, 5. изд. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020).

<sup>43</sup> „... што год да је истинито и на исправан начин следи из објективног истраживања, ми без обзира на научни миље у којем је такво истраживање обављено можемо његов резултат сматрати православним. Из наведених разлога и чињенице да је вера Новог Завета вера Цркве, кроз векове прихватана и потврђивана од Светих Отаца и православног предања, ми ћемо све посланице које носе име Апостола Павла посматрати као јединствену теолошку целину...” Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 55.

позив је послужио и као део саветодавних одељака и епистоларних апела везаних за опхођење адресата (1Сол 2, 12; 4, 7; 1Кор 1, 9.24.26; 7, 15.17–24). На другим местима пак овај елемент је у писмо уткан да би поткрепио епистоларну аргументацију (Рим 9, 24–26; 11, 29). Стога ће се у анализи кренути од шире целине писма да би у фокус били постављени одговарајући епистоларни одељци с инстанцама καλέω терминологије.

#### 1.4.2. Септуагинта, списи из периода Другог храма и античка грчко-римска литература

Поред Павлових писама, један од најважнијих извора за ово истраживање је Септуагинта, грчки превод Старог завета из 2. века пре н. е.<sup>44</sup> Проучавање позива започеће од сагледавања овог појма као елемента Септуагинте зато што се апостол Павле у својим посланицама у највећој мери користио овим преводом библијских списа.<sup>45</sup> Он се и у погледу употребе καλέω терминологије надовезао на традицију већ успостављену у Септуагинти. Ради анализе метафоричке употребе овог појма у старозаветном контексту, примарно ће бити коришћени тзв. наративи позива (нпр., Изл 3, 1–4, 17; Ис 6, 1–13; Јер 1, 4–19; Јез 1, 1 – 3, 15), Дефтеро-Исаијино пророштво (Ис 40–55), поједини стихови пророка Осије (2, 1.25), затим Друга и Четврта књига Макавејска и Књига пророка Варуха.

Изворна литература за студију су и списи из позног периода Другог храма, с којима Павле такође стоји у уској вези. Тако ће позив бити осмотрен као елемент Друге књиге Варухове, списа Јосиф и Асенета, и појединих Филонових списа.

У осврту на употребу позива у античкој грчко-римској литератури биће коришћени филозофски списи, примарно Платонов *Федон*, и Епиктетови *Разговори*. Такође, позив ће бити осмотрен као важан мотив Апулејевог *Златног магарца*, те као мотив везан за култ Изиде на који реферира Паусанија у свом *Опису Грчке*.

#### 1.4.3. Дела отаца Цркве

Важан извор овог истраживања представљају дела отаца Цркве у којима су посланице апостола Павла реципиране и тумачене. Ова дела представљају инстанцу у којој се огледају схватање и учинковитост Павлових писама у првим вековима црквене историје. Она такође представљају најзначајнију повезницу између Павла и његових савремених читалаца и егзегета. Повремени осврти на коментаре отаца сврсисходни су у овој студији ради стицања целокупног увида у значење и значај анализираних одељака Павлових писама у животу ране Цркве и у потоњим генерацијама хришћана који су себе разумевали као адресате Павлових писама и помоћу њих обликовали свој начин живљења.

Из богате ризнице светоотачке литературе у раду ће нарочито бити коришћена тумачења Павлових посланица која је сачино Свети Јован Златоусти. Златоусти је најпре био монах и свештенослужитељ у Антиохији, а потом патријарх Константинопоља (397—402), престонице тадашњег Источног римског царства. У свом живљењу и раду, Златоусти је на узоран начин повезивао хришћанску аскезу и образовање. Овај значајни егзегета не само да је

<sup>44</sup> „Септуагинта у новозаветном контексту подразумева комплексну и нехомогену збирку извора.” Jennifer M. Dines, *The Septuagint* (London: T&T Clark, 2004), 142–143.

<sup>45</sup> Уп. Henry Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, прев. Richard Rusden Ottley (New York: KTAV, 1968), 400; Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 67; Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*, прев. Wilfred G. E. Watson (Leiden: Brill, 2000), 328–329; Stanley E. Porter, “Paul and His Use of Scripture: Further Considerations”, у *Paul and Scripture*, прир. Stanley E. Porter и Christopher D. Land, PAST 10 (Leiden, Boston: Brill, 2019), 7–30; Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 68–69.

пружио драгоцен допринос светоотачкој мисли, као један од највећих учитеља и проповедника у историји Цркве, већ је нарочиту пажњу посветио тумачењу свих Павлових посланица. Стога су ова његова тумачења, у оквиру вишетомне енциклопедије *Patrologia Graeca*, важан извор ове студије. У њима се најснажније огледа учинковитост Павлових писама не само у црквеном контексту Константинопоља 4. века, већ и вековима касније. Према запажању једног од савремених проучавалаца Златоустових дела: „Читање Писма је, дакле, преображавајуће искуство за читаоце/верујуће – а ово схватање је обликовало Златоустово произношење омилија...”<sup>46</sup> Слично и наше данашње новозаветне егзегете запажају да се Златоусти издваја као најаутентичнији тумач апостола Павла.<sup>47</sup>

Из богате ризнице светоотачке мисли у студији се користимо и тумачењима Амвросија Медиоланског, Кирила Александријског, Августина Хипонског, Јеронима Стридонског, Теодорита Антиохијског и других отаца Цркве, у оним инстанцама њихових списа у којима су се они освртали на Павлове стихове који су предмет ове студије.

### 1.5. Истраживачка средства и метода

Главно средство истраживања метафорике позива у овој студији представља тзв. когнитивна теорија метафоре. Она потиче из когнитивне семантике, шире области која се бави мисаоним обрасцима и начинима доласка до сазнања. У светлу ове теорије метафора је препозната као оруђе спознаје и комуникације, и то једно од базичних која се у ове сврхе користе. Својом дефиницијом и анализама метафоре, когнитивни лингвисти пружају мноштво инструкција за њено уочавање у дискурсу и одговарајућу анализу. Под анализом метафоре подразумева се утврђивање тога како нека метафора настаје, на чему се темељи њена метафоричност, те шта се њоме обележава и постиже у перцепцији и комуникацији.

Ова теорија метафоре, иако је настала крајем 20. века разматрањем метафора у свакодневной комуникацији, применљива је и плодносна у дијахроној анализи текстова.<sup>48</sup> Она је применљива и у анализи метафора унутар античких списа зато што се, по схватањима когнитивних лингвиста, метафора не заснива на језику, него на универзалним човековим когнитивним структурама.<sup>49</sup> Иако у настанку и коришћењу метафора важну улогу имају и свагда променљиви културолошки чиниоци, то не укида универзалност појединих метафора, а тиме и применљивост когнитивистичких увида у анализи метафора које су део античких језика и списа, што је случај у овој студији. Према запажању И. Цачеса: „Важна последица когнитивног приступа је препознавање да читаоци нису потпуни странци у свету Новог завета, будући да *савремени читаоци деле когнитивне структуре с античким ауторима и читаоцима*. У стању смо да научимо старогрчки, а затим да схватимо велики део онога што читамо у грчком тексту Новог завета, јер делимо основне когнитивне обрасце с људима у

<sup>46</sup> Daniel Patte, *Romans: Three Exegetical Interpretations and the History of Reception*, том 1: Romans 1:1–32 (London, New York: T&T Clarke, 2018), 457.

<sup>47</sup> Уп. Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 189. Атанасије Јевтић, *Екклесиологија Светог Апостола Павла* (Врњци – Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2006), 11.

<sup>48</sup> Уп. George Lakoff и Mark Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1989).

<sup>49</sup> Уп., на пример, Beth M. Stovell, *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's Eternal King*, LBS 5 (Leiden, Boston: Brill, 2012); Frederick S. Tappenden, *Resurrection in Paul: Cognition, Metaphor, and Transformation*, ECL (Atlanta: SBL Press, 2016); William E. W. Robinson, *Metaphor, Morality, and the Spirit in Romans 8:1–17*, ECL (Atlanta: SLB Press, 2016); Fabian Horn, Cilliers Breytenbach, прир., *Spatial Metaphors: Ancient Texts and Transformations*, BSAW 39 (Berlin: Edition Topoi, 2016); Gregory R. Lanier, *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel* (London, New York: T&T Clark, 2018); Danilo Verde и Antje Labahn, прир., *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible*, BETL 309 (Leuven; Paris; Bristol: Peeters, 2020).

антици. Даље, когнитивна наука нам помаже да узмемо у обзир заједничка тумачења. Прво, док је друштвени притисак важан за формирање читалачких заједница, културни обрасци тумачења су такође ограничени когнитивним структурама. Друго, постоје заједнички елементи читалачког састављања поруке не само због друштвених притисака и заједничке културне позадине, већ и као последица конзистентних когнитивних структура заједничких различитим културама.”<sup>50</sup>

На основу наведеног, метафори позива се у овом раду приступа најпре у одабраним старозаветним и грчко-римским списима који су претходили Павлу и били коришћени у његовом литерарном контексту. У складу с начинима препознавања метафоре који пружа когнитивна теорија, трага се за оним инстанцама у којима је појам позива употребљен метафорички. Затим се разматра која су значења сугерисана метафоричком употребом позива у датом контексту. Циљ овог дела студије је уочавање традиција метафоричке употребе позива које су непосредно могле утицати на Павла.

Након тога, исти метода спроведена је у анализи позива као метафоричког елемента Павлових писама. У сваком од њих најпре се указује на одељке у које је позив на овај начин укључен. Затим се, у складу с карактеристикама самог писма и одговарајућим положајем одељка, уједно и помоћу увида когнитивних лингвиста о природи и функцији метафора, артикулише шта је Павле позивом обележавао и како је то могло утицати на његове адресате. Уједно се разматра како се он надовезивао на традицију употребе позива. Сабирањем свих појединачних закључака до којих се у том погледу дошло води целовитом увидом у Павлову метафорику позива, тј. у могућа значења и значај које овај појам има за њега и његове реципијенте.

## 1.6. Структура рада

Студија је подељена на четири веће целине. Прву од њих, поред изложеног уводног поглавља, чине наредна два поглавља, у којима су изложене теоријске претпоставке и средства за истраживање метафоре. У следећем, другом поглављу биће изложена различита схватања метафоре од Аристотела ка савременим увидима. Притом ће бити праћено постепено откривање метафоре као мисаоног феномена, што врхуни у когнитивној теорији метафоре, којој ће бити посвећена највећа пажња. Након осврта на њена достигнућа и дефинисање метафоре, биће изложени кораци за анализу које ова теорија пружа.

Треће поглавље је осврт на говорне чинове и њихове метафоричке аспекте. Говорни чинови ће најпре бити дефинисани и класификовани, да би затим у фокусу били директивни говорни чинови, њихово извођење и перцепција. Будући да говорни чин позивања представља једну инстанцу директива, ово поглавље пружа важне увиде за даљу анализу.

Друга велика целина студије садржи поглавља у којима је позив анализиран као део Павловог литерарног контекста. У четвртом поглављу почиње разматрање метафоре позива у контексту Старог завета. Полази се од такозваних наратива позива, у којима је Бог представљен као онај ко изводи говорни чин позива и њиме постиже специфичне ефекте у историји света. Анализом говорног чина приказаног у овим наративима помоћу претходно изнетих теоретских увида о метафорици говорних чинова, долази се до закључака о метафоричким аспектима у перцепцији божанског позива.

Пето поглавље садржи анализу позива у пророштву Дефтеро-Исаије. Овде је позив анализиран као део лирског штива и указано је да су појам позива и глагол *καλέω* управо у овом контексту по први пут употребљени метафорички. У овом поглављу запажено је наиме

<sup>50</sup> István Czachesz, *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 214–215. Нагласак – А. С.

да позив представља чин Јахвеовог стварања и управљања својим створењима. Израил је притом описан као Божја творевина која је у центру историје спасења којом Бог интерактивно руководи. Позив функционише у овом контексту и као подсетник Израилцима у заробљеништву да их Бог није напустио, већ остварује свој спасоносни план за њих.

Шесто поглавље обрађује потоњу употребу метафоре позива у списима из периода Другог храма. У њему је назначено неколико кључних семантичких аспеката који су овом метафором описивани у дефтероканонској литерарној традицији, а то су Божје стварање, обраћење као вид духовног пресаздања, и животно усмерење и посвећење верујућих Јудејаца.

Седмо поглавље је кратак увид у метафоричку употребу позива у античкој грчко-римској литератури, која је део Павловог литерарног контекста. У њему се истражује у којој мери је ова метафора била присутна у оквиру грчко-римских списа и указује на то да она није била коришћена на исти начин и с истим значењима која је имала у библијском штиву.

Трећу целину студије чине поглавља у којима се метафорика позива истражује у Павловим писмима. У осмом поглављу позив је размотрен у контексту Павла као хришћанског апостола и писца. У њему су изложене само уводне перспективе за ову анализу, да би у сваком следећем поглављу метафора позива била анализирана је у оквиру једног Павловог писма.

Од девог до тринаестог поглавља метафора позива је анализирана у саставу Прве посланице Солуњанима, Посланице Галатима, Прве посланице Коринћанима, Посланице Филипљанима и Посланице Римљанима. Примећено је да Павле метафорички користи појам позива већ у свом првом писму, 1 Сол, говорећи о новом религијском саморазумевању и усмерењу својих адресата кроз њихово окретање од идола ка Исусу Христу. Павле се надаље служи метафором позива у Гал, да би поткрепио своје критике и опомене галатских хришћана због њиховог религијског застрахења. Апостол настоји да их позивом поново упуту на исправна схватања хришћанске вере која су усвојили обраћењем, као и на одговарајуће понашање које исходи из исправног верског утемељења. У 1 Кор, метафора позива је делотворна у Павловом опису Божјег оснивања цркве као заједнице окупљене око Исуса Христа. У Фил позив је пак део апостоловог самопредстављања, које би требало да буде парадигматско за заједницу његових адресата. У Рим позиву се приступа као метафори којом Павле сажима положај хришћана пред Богом, ослањајући се на јудејску традицију у којој су овим појмом обележавана Божја стваралачка делања.

Последњу целину рада представља четрнаесто поглавље, у којем су изложени најважнији закључци до којих се дошло на основу целокупне претходне анализе, кључни егзегетски доприноси ове студије, као и импликације за даља истраживања.



## Друго поглавље

# Μεταφορά и њена кључна својства

### 2.1. Античка схватања метафоре

Μεταφορά је у антици била увршћена међу реторичке, односно стилске фигуре. Антички мислиоци посматрали су је као феномен речи, који настаје у колизији између правих (*proprium*) и неправих (*improprium*) значења.<sup>51</sup> Ово је било полазиште свих античких схватања метафоре, без обзира на међусобне разлике појединих филозофа у том погледу.

Прва и најутицајнија античка дефиниција метафоре потиче од Аристотела. У *Поетици*, он метафору увршћује међу именице (*Poet.* 1457b 1–2), дефинишући је следећим речима: „Μεταφορά (μεταφορά) је преношење на неку ствар имена које означава другу ствар, преношење или с рода на врсту или с врсте на род или с врсте на врсту или према односу аналогije” (*Poet.* 1457b 7–9).<sup>52</sup> Пример преношења с рода на врсту је за Аристотела садржан у стиху: „А ево галија ми стоји”, јер „бити усидрен” представља врсту стајања. Пример преноса с врсте на род Аристотел илуструје речима: „Десет хиљада племенитих учини Одисеј дела”, објаснивши да хиљада у овом примеру означава множину. За пренос врсте на врсту он пак даје следећи примере: „Тучем живот извади му” и „Тврдим тучем одсече”, јер песник у првом случају каже „извадити” уместо „одсећи”, а у другом „одсећи” уместо „извадити”, а обе речи представљају врсту одузимања (*Poet.* 1457 b 10–15). За пренос путем аналогije Аристотел казује: „Називам ’аналогijом’ случајеве када се други члан односи према првом исто као четврти према трећем: тада ће се уместо другога узети четврти члан, или уместо четвртог други, а понекад се метафори додаје и онај који је метафором замењен. На пример, чаша се односи према Дионису као штит према Ареју: неко ће чашу назвати Дионисовим штитом, а штит Арејевом чашом” (*Poet.* 1457 b 16–21).<sup>53</sup> Овај пример праћен је другом аналогijом: што је старост према животу, то је вече према дану, на чему је утемељено метафоричко називање вечери ’старост дана’ и старости ’вече живота’ (уп. *Poet.* 1457b 22–24). Аристотелов пренос по аналогiji прихваћен је у потоњој традицији као срж дефиниције метафоре, док су преноси између рода и врста у каснијој реторици и стилистици дефинисани као синегдоха и метонимија – фигуре које се од разликују од метафоре.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Уп. Kresimir Bagić, *Rječnik stilskih figura* (Zagreb: Školska knjiga, 2012), 187.

<sup>52</sup> У изворнику: μεταφορά δέ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορά ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.

Превод цитираних одељака античких филозофа – А. С., осим ако није назначено другачије.

<sup>53</sup> У изворнику: τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δευτέρον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον: ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δευτέρον. καὶ ἐνίοτε προστιθέασιν ἀνθ’ οὗ λέγει πρὸς ὃ ἐστὶ. λέγω δὲ οἷον ὁμοίως ἔχει φιάλη πρὸς Διόνυσον καὶ ἀσπίς πρὸς Ἄρη: ἐρεῖ τοίνυν τὴν φιάλην ἀσπίδα Διονύσου καὶ τὴν ἀσπίδα φιάλην Ἄρεως.

<sup>54</sup> Уп. Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden; Boston: Brill, 1998), 256, 260; Bagić, *Rječnik*, 191.

Аристотел је уочио да способност доброг стварања метафора (дословно: метафоризирања – μεταφέρεiv) представља природни дар генија: „Ово је ствар која се не може научити од другог, и то је знак генија, будући да стварање метафора подразумева дар уочавања сличности” (*Poet.* 1459a 6–8; уп. *Rhet.* 1405a 9).<sup>55</sup> Он казује да метафора има значајну улогу како у поезији, тако и у прози (уп. *Poet.* 1457b–1459a; *Rhet.* 1405a 3–5). У поезији се њоме, уколико је на прикладан начин употребљена, може постићи отменост говора: „Дикција постаје узвишена и отклања простоту кад се служи необичним изразима, а необичним изразима називам туђицу, метафору, продуженицу и уопште сваки израз који одступа од обичног говора” (*Poet.* 1458a 20–24). У прози, метафора је сагледана као елемент стила који је у функцији преноса поруке, а карактерише је јасност, допадљивост и необичност: „У прозном саставу томе треба поклонити утолико већу пажњу уколико на располагању стоји мањи број помоћних средстава него у поетском саставу. Метафора се нарочито одликује јасноћом, допадљивошћу и необичношћу...” (*Rhet.* 1405a 5–8).<sup>56</sup>

Стиче се утисак да је метафора за Аристотела, будући посматрана као елемент дикције и стила, била само језички украс. Међутим, Аристотелово поимање метафоре било је много обухватније. Он је препознао, посматрајући метафору кроз призму њене реторичке применљивости у перцепцији и комуникацији, да она има хеуристичку и инструктивну функцију.<sup>57</sup> Говорећи да се њоме, ако је употребљена на неодговарајући начин или изведена из даљине, не постиже уверљивост (*Rhet.* 1406b 6–19), Аристотел је указао на повезаност метафоре с вештином уверавања.<sup>58</sup> Поред тога, овај проучавалац метафору доводи у везу са спознајним процесима, говорећи да она омогућава задовољство учења и разумевања: „Лако учење по природи се допада сваком човеку, а речи пак имају одређено значење, због чега и јесу најугодније оне које потпомажу наше образовање. Необичне речи не знамо, али обичне знамо. Метафора је додуше та којом се постиже напред наведени ефекат. Тако, рецимо, када песник старост назива житном стабљиком, он нас поучава и пружа спознање помоћу рода, јер је једно и друго увенуло” (*Rhet.* 1410b 10–15).<sup>59</sup>

Метафора потпомаже учење живо предочавајући појаве (*Rhet.* 1410b 33). Аристотел објашњава: „Кажем да речи [и изрази] предмет сликовито приказују онда кад означавају ствари у акцији [ἐνεργεῖν]. Тако, на пример, казати да је крепостан човек ’четвороугаон’ значи изрећи метафору, јер су оба појма савршена, али то не изражава акцију, док израз *напон живота био им је у цвату* изражава акцију, што је случај и овде: *Ти што као опуштена животиња [пасеш у светом кругу]*, као и у: *Хелени тада јурнуше ногама хитрим*”

<sup>55</sup> У изворнику: μόνον γὰρ τοῦτο οὐτε παρ’ ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφυΐας τε σημεῖόν ἐστι: τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὁμοίον θεωρεῖν ἐστιν.

<sup>56</sup> У изворнику: τοσοῦτον δ’ ἐν λόγῳ δεῖ μᾶλλον φιλοπονεῖσθαι περὶ αὐτῶν, ὅσῳ ἐξ ἐλαττόνων βοηθημάτων ὁ λόγος ἐστὶ τῶν μέτρων: καὶ τὸ σαφές καὶ τὸ ἡδὺν καὶ τὸ ξενικὸν ἔχει μάλιστα ἢ μεταφορά.

<sup>57</sup> „Аристотел има на уму најмање две ствари о томе како метафора функционише: [1] когнитивна вежба декодирања, или (да тако кажем) ’разоткривање’ метафоре, представља прилику за просветљење, и [2] ова вежба је такође пријатна за публику.” John T. Kirby, “Aristotle on metaphor”, *AJPh* 118, број 4 (1997): 545.

<sup>58</sup> Marsh H. McCall, Jr., *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969), 40, наглашава да, будући да је инструкција форма уверавања, одељак *Rhet.* 1406b 6–19 може бити повезан с одељком о давању инструкција (*Rhet.* 1410b 10–15). Према његовим речима: „Може се претпоставити да би Аристотел рекао да, ако метафора изгуби моћ да убеди, она такође губи моћ да поучи, и да се овај заједнички ударац њеним способностима убеђивања и поучавања дешава када постане превише поетична.”

<sup>59</sup> У изворнику: τὸ γὰρ μανθάνειν ῥαδίως ἡδὺν φύσει πᾶσιν ἐστὶ, τὰ δὲ ὀνόματα σημαίνει τι, ὥστε ὅσα τῶν ὀνομάτων ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν, ἡδιστα. αἱ μὲν οὖν γλῶτται ἀγνώτες, τὰ δὲ κύρια ἴσμεν: ἢ δὲ μεταφορὰ ποιεῖ τοῦτο μάλιστα: ὅταν γὰρ εἴπῃ τὸ γῆρας καλάμην, ἐποίησεν μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους: ἄμφω γὰρ ἀπληθηκότα. Цитати из *Rhet.* наведени према: Aristotel, *Retorika*, prevod sa starohelenskog i komentari Dr Marko Višić (Podgorica: ITP Unireks, 2008).

(*Rhet.* 1411b 22–30).<sup>60</sup> Изложивши још примера из Хомеровог песништва, Аристотел закључује: „У свим тим случајевима употреба израза који изражавају акцију чини излагање чувеним” (*Rhet.* 1412a 2–3). Будући да су сви ови елегантни изрази засновани на метафорама, испоставља се да је метафора у Аристотеловим очима била препозната као једно од средстава којим се говор може учинити сликовитим и стога пријемчивијим. Овим запажањима Аристотел је, као што ће у наставку бити показано, значајно утицао на потоња античка схватања метафоре. На темељима његових схватања развијена су и преношена сва потоња античка разматрања овог феномена.

Средином првог века пре н.е. аристотеловска схватања метафоре била су укључена у латинску реторику преко Цицерона. Цицероново разматрање метафоре део је његове треће књиге *De oratore*, написане 55. год. пре н. е., у којој се он начелно бави стилем. Овај филозоф такође посматра метафору правећи разлику између речи као правих значења ствари (*vocabulum proprium*), која су настала готово истовремено кад и саме те ствари, и речи које су пренесене и постављене у њима страни контекст (*mutuatum verbum*).<sup>61</sup> Он увршћује метафорички употребљене речи, поред неуобичајених речи и новокованица, међу три појединости којима говорник може говор украсити и побољшати стил.<sup>62</sup> (*De orat.* 3, 152).

Цицерон следи Аристотела у свом груписању метафоре, поред метонимије, синегдохе и катахрезе,<sup>63</sup> међу оне случајеве кад се „реч схвата не онако како је речена, већ како је мишљена” (*De orat.* 3, 168). Али, за разлику од свог претходника, Цицерон дефинише метафору у светлу њене подређености поређењу: „Метафора је краћи облик поређења, скраћен у једну реч; ова реч је постављена на место ком не припада као да је њено властито: ако се сличност препозна, она пружа задовољство, али ако нема никакве сличности, онда бива одбачена”<sup>64</sup> (*De orat.* 3, 157). Иако овом дефиницијом евоцира Аристотелово удруживање метафоре и поређења као уско повезаних одлика стила, Цицерон иде у обрнутом смеру од Аристотела, за кога је поређење продужена метафора (уп. *Rhet.* 1407a 1).<sup>65</sup>

Цицерон је по својим схватањима употребе метафора још ближи Аристотелу. Он упућује на широки спектар њихове примене, од оних случајева кад метафора може пружити

---

<sup>60</sup> У изворнику: λέγω δὴ πρὸς ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει, οἷον τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι εἶναι τετραγώνον μεταφορά, (ἄμφο γὰρ τέλεια), ἀλλ’ οὐ σημαίνει ἐνέργειαν: ἀλλὰ τὸ “ἀνθοῦσαν ἔχοντος τὴν ἀκμὴν” ἐνέργεια, καὶ τὸ “σὲ δ’ ὥσπερ ἄφετον” ἐλεύθερον ἐνέργεια, καὶ “τοῦντεῦθεν οὖν Ἕλληνες ἄξαντες ποσίον.”

<sup>61</sup> Уп. *De orat.* 3, 149.157.

<sup>62</sup> У изворнику: Tria sunt igitur in verbo simplici quae orator afferat ad illustrandam atque exornandam orationem, aut inusitatum verbum aut novatum aut translatum.

<sup>63</sup> „Неопходна метафора”, тј. метафора која је скована због тога што је било неопходно пронаћи одређену реч, назива се (метафоричка) катахреза. Уп. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden, Boston: Brill, 1998), 254. Аристотел први помиње овакве метафоре (*Poet.* 1475b 25–30). Лингвистичка неопходност за катахрезу, тј. случај кад одговарајући израз не постоји, Аристотел и Цицерон посматрају као извориште метафоре. Цицерон притом разликује метафоре које потичу из неопходности („метафоре у којима узимате оно што нисте добили од некуда нека су врста позајмице”) од оних које не упућују на сиромаштво језика („још једна нешто смелија врста која не указује на сиромаштво, али преноси неки степен бриљантности стилу”). Уп. *De Orat.* 3, 156. Уп. такође: Anna Novokhatko, “The use of the term ‘metaphor’ in Latin linguistic discourse before Quintilian”, у *Latinitatis rationes: Descriptive and Historical Accounts for the Latin Language*, прир. Paolo Poccetti (Berlin; Boston: De Gruyter, 2016), 395–409.

<sup>64</sup> У изворнику: *Similitudinis est ad verbum unum contracta brevitatis, quod verbum in alieno loco tanquam in suo positum si agnoscitur, delectat, si simile nihil habet, repudiatur.*

<sup>65</sup> Као што Макал примећује: „Овај одломак је први у латинској реторици који подсећа на аристотеловску спрегу метафоре и поређења као блиско повезаних карактеристика стила.” Али постоји и велика разлика: Аристотел је дао предност метафори над поређењем и сматрао је поређење проширеном метафором (уп. *Rhet.* 1407a 1), док је Цицерон дефинисао метафору кроз њен однос према поређењу, чинећи метафору фигуром подређеном поређењу. Уп. Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, LCM (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 111, 230.

реч за оно за шта нема другог назива (*inopiae causa*)<sup>66</sup> до когнитивног задовољства које омогућава рецепција добрих метафора. Он казује: „Метафора има широк опсег употребе, који полази од случајева неопходности што настају под притиском оскудице и нужде, али накнадно је учињена популарном због своје пријатности и својства да забави. Баш као што је одећа измишљена да заштити од хладноће, након чега је почела бити коришћена исто тако и ради украшавања тела и лепоте, тако је метафоричка употреба речи започела због сиромаштва, али почела је најчешће бити коришћена ради задовољства [...] Кад се метафоричком речју изрази нешто што се једва може исказати дословним називом, значење за које смо хтели да се разуме разјашњава сличност ствари коју смо изразили помоћу стране речи.” (*De orat.* 3, 155).<sup>67</sup>

Међу многобројним својим својствима, метафора је за Цицерона најузвишенија по *сликовитости*. Када сагледава метафору као средство сликовитог приказивања, Цицерон се директно надовезује на Аристотела (уп. *Rhet.* 1411b). Он објашњава да метафора пружа задовољство зато што пружа могућност да сличност, на коју она подсећа, буде препозната: „Али и кад постоји мноштво посебних назива, људи налазе много веће задовољство у позајмљеницама, ако је пренесена реч добро изведена. Верујем да се то догађа било зато што је, у неку руку, знак даровитог ума да прескочи оно што му је пред ногама и да узима ствари издалека; било стога што слушаоца у мислима одводи негде другде, али ипак тако да не одлута, што представља највеће задовољство; било зато што појединачне речи призивају слику ствари и потпуно поређење; или зато што сваки израз који је пренесеног значења, ако је смислено изведен, непосредно утиче на чула, а посебно на чуло вида, које је најоштрије [...] пренесени изрази изведени из чула вида много су животијни: они нам у духу такорећи предочавају оно што не можемо опајати и видети” (*De orat.* 3, 160–161).<sup>68</sup> Сагледавањем метафоре у светлу њене сликовитости, а последично томе, могућности да уведе у процесе *препознавања*, *разумевања* и *унућивања*, Цицерон потврђује и развија Аристотелова схватања улоге метафоре. Према речима А. Новохатко: „Цицерон је нагласио урођену способност метафоре да прошири мисао публике у другом, али фокусираном правцу. Метафора иницира ментални процес у уму публике и приморава публику да се служи апстрактним појмовима, доводећи нас још једном у когнитивно поље за тумачење метафоре. Следећи Аристотела, Цицерон је уздигао метафору на ниво учења.”<sup>69</sup>

Аристотеловска традиција схватања метафоре била је настављена и разрађена од стране другог латинског филозофа, Квинтилијана. Он се метафором бавио у оквиру свог разматрања тропа у *Institutio Oratoria* (објављеном око 95. год. н. е.). Овај проучавалац дели став античких реторичара да је метафоричка употреба речи другачија од њихове праве употребе (уп. *Inst.* 8, 5, 3; 8, 6, 5). Слично Цицерону, он дефинише метафору у светлу њеног односа с поређењем: „Укратко, метафора је скраћен облик поређења и од њега се разликује по томе што се код овог последњег врши поређење с предметом који хоћемо да искажемо, а

<sup>66</sup> Квинтилијан је то дефинисао као „праксу прилагођавања најближег доступног термина да би се описало нешто за шта не постоји стварни термин.” (*Inst.* 8, 6, 34).

<sup>67</sup> *Tertius ille modus transferendi verbi late patet, quem necessitas genuit inopia coacta et angustiis, post autem iucunditas delectatioque celebravit. Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem, sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis. [...] Quod enim declarari vix verbo proprio potest, id translato cum est dictum, inlustrat id, quod intellegi volumus, eius rei, quam alieno verbo posuimus, similitudo.*

<sup>68</sup> У изворнику: *sed in suorum verborum maxima copia tamen homines aliena multo magis, si sunt ratione translata, delectant. Id accidere credo, vel quod ingeni specimen est quoddam transilire ante pedes posita et alia longe repetita sumere; vel quod is, qui audit, alio ducitur cogitatione neque tamen aberrat, quae maxima est delectatio; vel quod in singulis verbis res ac totum simile conficitur; vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus [...] illa vero oculorum multo acriora, quae paene ponunt in conspectu animi, quae cernere et videre non possumus.*

<sup>69</sup> Novokhatko, “The use of the term ‘metaphor’”, 401.

код метафоре предмет је стављен уместо другог предмета. Поређење је кад кажем да је човек учинио нешто *као лав*, а метафора је кад за њега кажем *да је лав*” (*Inst.* 8, 6, 8–9).<sup>70</sup> Ова дефиниција је често била коришћена као основа за схватање метафоре као скраћеног поређења у ком се изоставља реч „као”, што заправо није било инхерентно Квинтилијановом схватању.<sup>71</sup>

У погледу применљивости метафора, следећи и Аристотела и Цицерона, Квинтилијан описује метафору као декоративну промену говора која је привлачна и лепа, најлепша међу тропима, пуна сјаја, а не обична, неугледна и неугодна (уп. *Inst.* 8, 6, 4). Квинтилијан такође следи своје претходнике кад метафору и катахрезу схвата као изворе неопходних израза до којих се стиже узимањем речи из других семантичких поља и њиховом применом на оно за шта не постоји одговарајући назив (уп. *Inst.* 8, 2, 6). Метафора може обогатити говор „тима што замењује речи и позајмљује оно чега он нема, и што, на послетку, успева обавити врло тежак задатак тима што свакој ствари даје име. Именица и глагол преносе се из места где стварно имају право значење у друго где недостаје прави израз или где боље пристаје пренесено значење од правога” (*Inst.* 8, 6, 5).<sup>72</sup>

Тачка у којој Квинтилијан нарочито подсећа на свог грчког, као и на свог латинског претходника, представља повезивање метафоре с топосом проицљивости и подесности (уп. *Inst.* 8, 6, 14–16; уп. *Rhet.* 1411b 23–28; 1412a 1–6). Квинтилијан се нарочито надовезује на аристотеловску традицију запажањем да је „у метафори задатак да подстиче осећаје, да даје нарочита обележја предметима и да их учини очигледнима” (*Inst.* 8, 6, 19).<sup>73</sup> Како Новохатко закључује: „Кроз функцију ’постављања пред очи’ (sub oculos subiecere), метафора еволуира и у динамички процес комуникације и перцепције, али и у чин препознавања. Тако Квинтилијан развија концепт препознавања у идеју да метафору треба користити у складу с лингвистичким регистром и да метафора може функционисати само у контексту језичке интеракције: метафоре које нису спознате нису функционалне.”<sup>74</sup>

На основу ових сажетих увида у античка схватања метафоре, можемо закључити да су антички филозофи препознавали и дубоко истраживали моћ и делотворност метафоре не само као реторичке фигуре, већ и као механизма језика који се продуктивно примењује у различитим сферама процеса комуникације. Они су приметили да метафоре могу не само обогатити и украсити језик, већ и поучити, забавити и уверити реципијенте својим живописним представљањем сличности између ствари. Другим речима, метафора у латинском лингвистичком дискурсу, као и у грчком, „није била само говорна фигура која се користила у циљу улепшавања. О метафоричкој комуникацији која је предвиђена у аристотеловском когнитивном и семиотичком контексту расправљало се од самог почетка; а метафора је од почетка утемељена као језички чин.”<sup>75</sup>

<sup>70</sup> У изворнику: In totum autem metaphora brevior est similitudo, eoque distat, quod illa comparatur rei quam volumus exprimere, haec pro ipsa re dicitur. Comparatio est, cum dico fecisse quid hominem *ut leonem*; translatio, cum dico de homine, *leo est*. Уп. Marko Fabije Kvintilijan, *Obrazovanje govornika: odabrane strane, s latinskog preveo, predgovor i komentar napisao Petar Pejčinović* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1967).

<sup>71</sup> Уп. Sophia Niepert-Rumel, *Metaphernkombinationen in der neutestamentlichen Rede vom Tod Jesu*, WUNT 2/563 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 47.

<sup>72</sup> У изворнику: copiam quoque sermonis auget permutando aut mutuando quae non habet, quodque est difficillimum, praestat ne ulli rei nomen deesse videatur. transfertur ergo nomen aut verbum ex eo loco id quo proprium est, id eum id quo aut proprium deest aut translatum proprio melius est.

<sup>73</sup> У изворнику: Nam translatio permovendis animis plerumque et signandis rebus ac sub oculos subiiciendis reperta est.

<sup>74</sup> Anna Novokhatko, “The linguistic treatment of metaphor in Quintilian”, *Pallas* 103 (2017): 316.

<sup>75</sup> Novokhatko, “The use of the term ‘metaphor’”, 400.

Међутим, ма колико да су антички мислиоци били спремни препознати когнитивне аспекте метафора, а посебно њихову способност да помогну у учењу и спознавању, они су константно били ограничени у својим дефинисањима метафоре њеним свођењем на феномен речи, те посматрањем метафоре у светлу преношења значења с одговарајућег на неодговарајуће место у оквиру језика као уређеног система.<sup>76</sup> Из овог разлога, они нису могли у потпуности открити комплексност и домете метафоре као когнитивног механизма. Овакав приступ метафори није значајно промењен све до модерног доба, када је метафора препозната не само као лингвистички већ и као когнитивни феномен, који је много обухватније и темељније повезан с когнитивним процесима и језичком продукцијом него што је то у антици било уочено.

## 2.2. Метафора у модерној филозофији

### 2.2.1. Блеков осврт на супституциона и поредбена схватања метафоре

Након вишевековног традирања појединих античких дефиниција метафоре кроз приручнике реторике, приступ метафори био је радикално измењен тек у модерној филозофији. М. Блек, један од најутисајнијих протагониста ових радикалних промена, своја схватања метафоре започиње освртима на мишљења о њој која су била традиционално укорењена и општеприхваћена међу мислиоцима његовог доба. Он постојећа схватања сврстава у тзв. супституциону и поредбену теорију метафоре. Свој есеј „Метафора” он почиње излагањем ове две теорије и указивањем на њихова ограничења и недостатке, да би отворио хоризонте ка новим, проширеним виђењима овог феномена.

На првом месту, Блек се осврће на тзв. супституциону теорију метафоре, засновану на тврдњи да је метафорички израз својеврсна замена дословног. Према Блековим речима: „Свако гледиште које сматра да се метафорички израз користи уместо неког еквивалентног дословног израза, ја ћу назвати супституционим схватањем метафоре [...] Према супституционом схватању, фокус метафоре, реч или израз који има нарочиту метафоричку употребу унутар дословног оквира, користи се да искаже значење које је могло бити изражено дословно. Аутор замењује *М* користећи *Д*; задатак читаоца је да преокрене оно што је замењено, користећи дословно значење *М* као траг за долазак до намераваног дословног значења *Д*. Разумевање метафоре утом наликује дешифровању кода или одгонетању загонетке.”<sup>77</sup>

Рекавши ово, Блек указује на недостатке супституционог схватања метафоре. Један од њих настаје ако не постоји дословни еквивалент, *Д*, доступан на дотичном језику, помоћу којег читалац може да преокрене претпостављену замену. Ово је случај када је метафора врста катахресе, коју Блек дефинише као „употребу речи у неком новом значењу да би се надоместио недостатак у речнику.”<sup>78</sup> Многе метафоре начињене из нужде једноставно су незаменљиве, јер ће ново значење које оне доносе брзо постати дословно, тако да неће

<sup>76</sup> Важно је следеће запажање о разумевању метафоре у латинским дискурсима 1. века пре нове ере: „Римски дискурс о метафори [...] треба посматрати као саставни део шире лингвистичке расправе тог времена. Слика и речник кретања, промене, опозиције правога и страног места (са значењем које се преноси из једне области у другу), ишли су руку под руку с расправом о основним карактеристикама метафоре. Novokhatko, “The use of the term ‘metaphor’”, 407.

<sup>77</sup> Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (New York: Cornell University Press, 1962), 31–32. Блекова дефиниција тзв. супституционог приступа може се повезати с дефиницијама метафоре које се налазе у приручницима реторике. На пример, Х. Лаусберг овако казује: „Метафора (преност; метафора) је замена (*immutatio*) одговарајуће речи (ратник) другом речју, чије значење је кроз однос сличности (*similitudo*) повезано са значењем замењене (лав).” Heinrich Lausberg, *Elemente der Literarischen Rhetoric: eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen* (Ismaning: Hueber, 1990), 78.

<sup>78</sup> Black, *Models and Metaphors*, 33.

постојати дословни еквивалент тој метафори. Такве су, на пример, метафоре *ногар стола*, *зечја усна*, *наранџаста* итд.<sup>79</sup>

С друге стране, кад метафора не потиче из катахресе, претпоставља се да за њу постоји „неки лако доступан и подједнако сажет дословни еквивалент. Тако, у донекле несрећно изабраном примеру *Ричард је лав*, који модерни писци разматрају с досадном упорношћу, сматра се да постоји дословно значење које је исто као и значење реченице *Ричард је храбар*.”<sup>80</sup> Међутим, поставља се питање да ли је овај метафорички израз заиста сводив на свој дословни еквивалент, или, другачије речено, значење метафоричког израза није у потпуности садржано у његовом претпостављеном неметафоричком парњаку.<sup>81</sup>

Блек јасно упућује на ограничења и површност теорије супституције. Он показује да ова теорија метафору појми као пуку *декорацију*, која може пружити задовољство читаоцу, не доносећи притом семантичку новину у речнику.<sup>82</sup> Иако се често сматра да супституциона теорија потиче од античких мислилаца, након изложених увида у њихова схватања, можемо јасно видети да супституционо гледиште представља редукцију античких концептуализација метафоре. Као што примећују савремени проучаваоци, већ код Аристотела налазимо став да метафоре нису само естетски елементи језика, већ да оне омогућавају спознање.<sup>83</sup> Аристотел јесте упућивао на могућност да једна реч буде замењена другом у случају да је она прикладнија за употребу у датом контексту, али ово је за њега био само један од могућих начина извођења метафоре (уп. *Rhet.* 1405b 11–15). Схватање метафоре као пуке замене речи критиковао је и Цицерон, супротстављајући „промењене речи” (*mutata verba*) метафорам (*translata verba*), те тврдећи да метафоре треба да буду коришћене када одговарајући исказ не постоји, док се *mutata verba* користе у случају замене праве речи другом речју (*Orat.* 27, 92; уп. *De orat.* 3, 167). Квинтилијан се придружује овом размишљању критикујући оне писце који верују да метафору (и тропе уопштено) треба схватити само у оквирима замене једне речи за другу (уп. *Inst.* 8, 6, 3).

Друга мета Блекове критике је тзв. поредбена теорија метафоре. Према овом гледишту, метафора је скраћено или сажето поређење. Ово поређење се користи као еквивалент дословној замени метафоричког исказа, због чега Блек сматра „поредбено схватање” посебним случајем „супституционог схватања”.<sup>84</sup> Он на следећи начин објашњава по чему се ова схватања разликују: „Главна разлика између супституционог схватања (оног какво смо претходно размотрили) и његовог посебног облика који сам назвао поредбеним схватањем може се илустровати примером *Ричард је лав*. Према првом схватању, реченица значи приближно исто што и *Ричард је храбар*; према другом, приближно исто што и *Ричард је као лав (по томе што је храбар)*, с тим што се речи додате у загради експлицитно не исказују, него подразумевају. И у другом преводу, као и у првом, метафорички исказ се

<sup>79</sup> Уп. Black, *Models and Metaphors*, 33.

<sup>80</sup> Black, *Models and Metaphors*, 33.

<sup>81</sup> Према речима К. Багића: „Према теорији замене, значење метафоричке тврдње *Ахилеј је лав* у потпуности је садржано у свом наводном неметафоричком парњаку, *Ахилеј је храбар*. Међутим, и лексикализоване метафоре (као што је поменуто) откривају да се метафоричност не исцрпљује у маскирању дословности, тј. да метафора даје исказу нову – незаменљиву – вредност. Речи лав и храбар, чак и ако дозволимо њихову заменљивост, различито наглашавају циљану особину.” Багић, *Рječник stilskih figura*, 192.

<sup>82</sup> Уп. Black, *Models and Metaphors*, 33–34.

<sup>83</sup> Ако се упореди с Аристотеловом концептуализацијом метафоре, супституционо гледиште је нека врста редукције: „Приговори теорији супституције су очигледни: метафоре нису само на нивоу једне речи и не користе се само за декорацију, већ и промовишу знање (што Аристотел дефинитивно на тај начин посматра). Иако постоје метафоре које изгледају као пуке замене, већину метафора није лако превести на ’стварни језик’.” Niepert-Rumel, *Metaphernkombinationen*, 53.

<sup>84</sup> Уп. Black, *Models and Metaphors*, 35.

схвата као замена за неки други дословни еквивалент. Али поредбено схватање пружа опширнију парафразу, јер се првобитни исказ тумачи и као исказ о лавовима и као исказ о Ричарду.”<sup>85</sup>

Блекува примедба на поредбено схватање истиче његове недостатке. Главни ’проблем’ је у томе што ово гледиште претпоставља сличности као „објективно дате”, пре саме метафоре. Међутим, „ако би то тако било”, према Блековим речима, „сличности би се могле повиновати правилима која су строга као искази у физици.”<sup>86</sup> Због тога Блек закључује: „Метафоре су нам потребне управо у случајевима где се не може говорити о прецизности научног исказа. Метафорички исказ није замена за формално поређење или ма који други тип дословног исказа, већ он има сопствене могућности и постигнућа [...] У неким случајевима било би боље рећи да метафора ствара сличност него да исказује неку сличност која већ постоји.”<sup>87</sup>

Можемо резимирати да је Блек јасно указао на ограничења онога што он назива супституционом и поредбеном теоријом метафоре. Иако су ова схватања задобила примат у великом броју приручника о стилским фигурама, она су дефинисала метафору узимајући у обзир само изоловане делове сложених античких теорија, свдећи је тиме на пуки стилски орнамент који нема аутентични семантичког значај. Блек је разматрањем супституционог и поредбеног гледишта указао на неопходност да се метафора истражи не као језички исказ или декорација, већ као феномен који има далеко озбиљнију улогу у филозофском разматрању.

### 2.2.2. Модерни преокрет у приступу метафори: интеракциона теорија метафоре

Блекува критика традиционалних схватања метафоре била је праћена новим погледима на њу међу модерним филозофима. У одговору на недостатке посматрања метафоре као пуке декорације, модерни филозофи заузимају радикално нови став према овом феномену, из чега су поникле и нове теорије метафоре. Једна од најобухватнијих међу њима била је тзв. интеракциона теорија.

Интеракциона теорија метафоре зачета је најпре у размишљањима А. А. Ричардса о метафори. Он је први међу модерним филозофима скренуо пажњу на то да метафора није само језичка појава, већ општење међу мислима, трансакција међу контекстима. Ричардс је тиме „антиципирао когнитивни заокрет који је уследио пола века касније потврђујући да метафора није ствар речи, већ свакодневне мисли која произилази из отелотвореног искуства.”<sup>88</sup>

Он описује метафору као садејство две мисли: „Традиционална теорија запазила је само мали број облика метафоре, а потом ограничила примену термина *метафора* на само понеке од њих. Тиме је створен утисак да у метафори имамо посла с речима, њиховим померањем и премештањем, а она у бити представља размену и општење међу *мислима*, трансакцију међу контекстима. *Мисао* је метафорична и креће се кроз поређења, а одатле у језику настају метафоре.”<sup>89</sup> Овај проучавалац је две компоненте или две идеје које нам свака метафора даје назвао ’садржајем’ (tenor) и ’преносником’ (vehicle). „Садржајем” је назвао компоненту која се односи на особу, место или ствар представљену у метафори (нпр. човек),

<sup>85</sup> Black, *Models and Metaphors*, 36.

<sup>86</sup> Black, *Models and Metaphors*, 37.

<sup>87</sup> Black, *Models and Metaphors*, 37.

<sup>88</sup> Уп. Mason D. Lancaster, “Metaphor Research and the Hebrew Bible”, *CBR* 19, бр. 3 (2021): 238.

<sup>89</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric* (New York: Oxford University Press, 1964), 94. Нагласак је ауторски.



док је под „средством” подразумевао оно што се користи за представљање садржаја (нпр. вук).<sup>90</sup>

Ричардсову теорију разрадио је пак Блек, дефинишући метафору помоћу ’оквира’ и ’жаришта’. Оквиром је назвао онај део исказа који има дословно значење, а жариштем речи које су метафорично употребљене тако да успостављају неку врсту филтера или пројектора кроз који ће циљани предмет бити сагледан. Своје увиде Блек објашњава на примеру метафоре *Човек је вук*. Жаришна реч „вук” у овом исказу чини неку врсту филтера или пројектора кроз који сагледавамо човека. „Метафора вука”, казује Блек, „отклања неке појединости, истиче друге – једном речи, она организује наше схватање човека.”<sup>91</sup> Једна од кључних разлика између Блековог и Ричардсовог схватања метафора јесте та што Блек секундарни предмет у метафори посматра као систем, а не ствар или идеју, тврдећи да „метафора функционише тако што на главни предмет примењује ’систем асоцираних импликација’ карактеристичних за споредни предмет.”<sup>92</sup> Ови системи су, по Блековом мишљењу, културолошки засновани и дефинисани.<sup>93</sup>

Као што је запажено у разматрању Блековог осврта на супституциону и поредбену теорију метафоре, овај филозоф је одбацио идеју да су сличности изазване метафором објективно постојале пре саме метафоре. Напротив, Блек тврди да сам творац метафоре успоставља филтер, односно пројектор кроз које ће циљни објекат бити перципиран.<sup>94</sup> Он додатно објашњава ово запажање у другом есеју, под називом *More about Metaphor*, на следећи начин: „Аутор метафоричког исказа бира, истиче, отклања и организује обележја примарног предмета тако што на њега примењује исказе изоморфне елементима импликационог комплекса секундарног предмета.”<sup>95</sup> Последице томе, метафорички употребљена реч делује интерактивно и мења наше схватање циљног објекта.<sup>96</sup>

Интеракциона теорија метафоре једна је од најутицајнијих модерних теорија којом су радикално промењена схватања овог феномена и антиципирани увиди савремених когнитивних лингвиста.

### 2.2.3. Рикерово разоткривање хеуристичке функције метафоре

Преиспитујући историју теорија метафоре, Пол Рикер је био још један у низу филозофа 20. века који је закључио да је у класичној реторици, одумирањем свеобухватног принципа реторичке активности и свођењем реторике на таксономију фигура, метафора била погрешно схваћена као алтернативни начин говорења, а не као језички процес који доноси нове информације. Рикер одбацује „хегемонију речи” коју је супституциона теорија заступала и помера „тежиште теорије метафоре с именице на реченицу или дискурс.”<sup>97</sup> Другим речима, за разлику од античких теоретичара, Рикер не посматра метафору искључиво као феномен

<sup>90</sup> Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, 96.

<sup>91</sup> Black, *Models and Metaphors*, 41.

<sup>92</sup> Black, *Models and Metaphors*, 44.

<sup>93</sup> Објашњавајући ову претпоставку у погледу метафоре *Човек је вук*, Блек тврди да „дословна употреба речи уобичајено упућује говорника на прихватање низа стандардних уверења о звуковима (тренутне флоскуле) која су заједничко наслеђе чланова неке језичке заједнице.” Black, *Models and Metaphors*, 40.

<sup>94</sup> Black, *Models and Metaphors*, 37.

<sup>95</sup> Max Black, “More about Metaphor”, у *Metaphor and Thought*, 2. изд., прир. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 28.

<sup>96</sup> Уп. Black, “More about Metaphor”, 28.

<sup>97</sup> Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 15.

речи, већ као динамичну јединицу која функционише на свим нивоима језичне делатности: на нивоу речи, реченица, дискурса, текстова, стилова.<sup>98</sup> Он истиче да је метафора конститутивни принцип језика тврдећи како „не постоји дискурс о метафори који не би био исказан у појмовној мрежи која је и сама метафорички зачета. Не постоји неметафоричка тачка с које се не би видели ред и границе метафоричког поља.”<sup>99</sup>

За Рикера, метафора је аутентично средство описивања стварности и једна од њених примарних функција је хеуристичка. Рикер примећује да метафора значајно доприноси нашој спознаји: „Она учи нечему, и тако доприноси отварању и откривању оног поља стварности које обичан језик не разоткрива.”<sup>100</sup> Када аутор користи метафору у новом контексту, он укида стандардну референцу коришћених термина повезујући их с новим референцама и стварајући тако ново значење. Из тог разлога, метафора пружа нову визију или поновно откривање стварности. Можемо закључити да је Рикер овим увидима, пратећи Блека и филозофе који су му непосредно претходили, нарочито разоткрио употребљивост и ефективност метафоре у процесу спознаје, што је затим дошло у фокус проучавања когнитивних лингвиста.

## 2.3. Когнитивна теорија метафоре: метафора као средство перцепције

### 2.3.1. Когнитивна семантика: отеловљеност значења

Когнитивна теорија метафоре исходи из когнитивне семантике, тј. когнитивне теорије значења. Основно обележје когнитивне семантике је у томе што она, насупрот објективистичкој теорији значења, појми искуствени реализам као темељ сазнања. То значи да се наше знање о свету не заснива на установљеним значењима, већ се изграђује кроз стицање искуства. Како зачетници и промотери проучавања метафоре из перспективе когнитивне семантике, Џорџ Лејкоф и Марк Џонсон, казују: „У овоме се наша теорија радикално разликује од стандардних теорија значења. Уобичајене теорије претпостављају да је могуће изложити истину по себи, независно од човековог разумевања, и да ће теорија значења бити заснована на таквој теорији истине. Ми видимо да је теорије значења и истине могуће засновати само на теорији разумевања.”<sup>101</sup>

На лингвистичкој равни, когнитивна семантика је радикално раскинула са схватањем да постоји објективан (дослован) језик, који одговара објективној стварности и који је носилац објективних значења. Когнитивни лингвисти увиђају да језичко значење не постоји као самостални феномен у нашем когнитивном апарату, већ су наша „телесна” перцепција и „појмовна” или „пропозициона” схватања међусобно уско повезани процеси.<sup>102</sup> Према речима М. Џонсона, у искуству, креирању и комуницирању значења централну улогу има „наше физичко отеловљење, наше непропозиционо разумевање и наше имагинативно структурирање”, тако да су „наши најапстрактнији обрасци разумевања и резоновања префигурирани у телесним искуствима.”<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Уп. Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The creation of meaning in language*, прев. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin и John Costello, SJ (London; New York: Routledge, 2003), 17. Рикер започиње своју студију метафоре критичким освртом на Аристотелово везивање метафоре искључиво за име или реч.

<sup>99</sup> Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 339.

<sup>100</sup> Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 174.

<sup>101</sup> Lakoff и Johnson, *Metaphors We Live By*, 184.

<sup>102</sup> Уп. Mark Johnson, “Image-Schematic Bases of Meaning”, *RSSI* 9 (1989), 117.

<sup>103</sup> Johnson, “Image-Schematic Bases”, 114.

Когнитивна теорија значења претпоставља да адекватна семантичка анализа укључује две врсте основних структура: (1) биолошки утемељене, тзв. сликовно-схематске (image-schematic) структуре везане за наше чулно-моторно искуство унутар увек променљиве средине; (2) имагинативне структуре као што су метафоре, метонимије, радикалне категорије помоћу којих креирамо и развијамо своја семантичка и епистемиолошка повезивања.<sup>104</sup> Како бисмо осветлили место и улогу коју метафора има у очима когнитивних лингвиста, кретаћемо се постепено од когнитивистичког разумевања сликовних схема, тј. основних структура мишљења, ка разматрању метафоре као сложенијег умног механизма.

### 2.3.2. Сликовно-схематски (image-schemata) обрасци перцепције

#### а) Сликовне схеме

М. Џонсон је изложио теорију тзв. сликовних схема (image-schemata) у студији *The Body in the Mind*. Сликовним схемама он назива понављајуће структуре, поретке или обрасце наших интеракција, телесних искустава и когнитивних радњи кроз које се наше отеловљено искуство исказује на когнитивном нивоу.<sup>105</sup> Оне се формирају у нашем чулно-моторном систему док смо у интеракцији са спољним светом. Сликовне схеме су у значењском погледу *претпојмовног* карактера, али за нас „инхерентно имају значење, зато што су непосредно доживљене и зато што имају своју структуру”.<sup>106</sup> Оне служе као основа за образовање сложених категоријалних структура, метафоричких пројекција и обухватних наративних образаца помоћу којих обликујемо и повезујемо своја искуства.<sup>107</sup>

У когнитивној лингвистици запажено је мноштво сликовних схема функционалних у свакодневном искуству, међу којима су: САДРЖАТЕЉ (CONTAINER), ИЗВОР-ПУТ-ЦИЉ (SOURCE-PATH-GOAL), РАВНОТЕЖА (BALANCE), КРУГ (CYCLE), СИЛА (FORCE), ГОРЕ-ДОЛЕ (UP-DOWN), ПОНАВЉАЊЕ (ITERATION), ВЕЗА (LINK), СКАЛА (SCALE), ЦЕНТАР-ПЕРИФЕРИЈА (CENTER-PERIPHERY), ПРОЦЕС (PROCESS), ПУНО-ПРАЗНО (FULL-EMPTY), ДЕО-ЦЕЛИНА (PART-WHOLE).<sup>108</sup> Будући да су засноване на људским чулно-моторним способностима, сликовне схеме су универзалне, што значи да се јављају у свим језицима и културама, с тим што њихова важност није иста у свакој култури, нити су оне у свакој култури идентичне.<sup>109</sup>

#### б) Сликовне схеме у перцепцији силе (FORCE shemata)

У овом потпоглављу, између бројних поменутих сликовних схема, ближе ће бити размотрене сликовне схеме СИЛЕ, зато што ће управо оне имати велику важност за даље проучавање метафорике божанског позива у Писму. Џонсон казује: „У нашем напору да схватимо своје искуство, структуре силе имају централну улогу.”<sup>110</sup> Он полази од чињенице да *свака интеракција организама подразумева пројаву силе, било да ми деламо на другим објектима или они на нама*. Овај проучавалац истиче неколико кључних карактеристика у нашем доживљају силе.

<sup>104</sup> Уп. Johnson, “Image-Schematic Bases”, 116.

<sup>105</sup> Уп. Mark Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily basis of meaning, imagination, and reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 79.

<sup>106</sup> Duška Klikovac, *Metafore u mišljenju i jeziku* (Beograd: Biblioteka XX vek, 2004), 19–20.

<sup>107</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 44.

<sup>108</sup> Уп. Mark Johnson, *The Body in the Mind*, 126.

<sup>109</sup> Уп. Mateuzs-Milan Stanojević, *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode* (Zagreb: Srednja Evropa, 2013), 65.

<sup>110</sup> Johnson, *The Body in the Mind*, 42–48.

Најпре, сила се увек доживљава кроз *интеракцију*. Постајемо свесни силе када делује на нас непосредно или преко неког објекта у нашем пољу перцепције и зато свака схема силе укључује међудејство. Затим, наше искуство силе обично укључује кретање неког објекта (маса) кроз простор у извесном правцу. Другим речима, сила имплицира *управљеност*. На трећем месту, постоји типски *пут кретања*. На четвртном месту, силе имају своје *окидаче* или *изворе*, пошто су усмерене у одређеном правцу, извршиоци их могу управити ка *циљевима*. Четврто, силе имају различите *степене моћи или интензитета*. Пошто силе доживљавамо кроз интеракцију, Џонсон запажа да је у тај процес увек је укључена *структура или секвенца узрочности*. На пример, врата се затварају зато што ми или ветар узрокујемо да се то деси. У том смислу, силе су средства помоћу којих постижемо *узрочну интеракцију*.<sup>111</sup>

Џонсон идентификује најчешће структуре (сликовне схеме) СИЛЕ које су константно активне у нашем искуству:

**ПРИНУДА (COMPULSION):** Извршилац радње или ентитет покренут је у одређеном правцу спољним силама које могу потицати од човека или из другог извора.

**БЛОКАДА (BLOCKAGE):** Извршиоцу или ентитету је неком препреком онемогућено кретање предвиђеним путем, која се некако може премостити, нпр., заобилажењем, прескакањем или њеним уништењем.

**СУПРОТСТАВЉЕНА СИЛА (COUNTERFORCE):** Извршилац или ентитет сусреће се са силом која врши притисак на њега, ометајући његово кретање у планираном правцу.

**ПРЕУСМЕРЕЊЕ (DIVERSION):** Извршилац или ентитет судара се са силом која узрокује промену планираног правца кретања.

**УКЛАЊАЊЕ ПРЕПРЕКЕ (REMOVAL OF RESTRAINT):** Потенцијална баријера или препрека је уклоњена, што омогућава неометано кретање извршиоца или ентитета.

**ОМОГУЋЕЊЕ (ENABLEMENT):** Нека врста унутарње или спољне силе пружа извршиоцу или ентитету могућност да се креће у жељеном правцу.

**ПРИВЛАЧЕЊЕ (ATTRACTION):** Извршилац или ентитет је физички привучен ка објекту или месту.<sup>112</sup>

Посредством сликовних схема силе настају значења која могу бити преобликована, проширена и разрађена у значењске области неvezане стриктно за наше тело, као што су друштвене интеракције, рационална аргументација, или морално промишљање.

## **в) Метафоричка разрада сликовних схема**

Сликовне схеме су претпојмовни, базични обрасци наше перцепције који могу бити разрађени у процесу разумевања апстрактних појмова, што се најчешће одвија помоћу метафоричких и метонимијских пројекција. Посредством метафоричких пројекција заснованих на сликовно-схематским структурама, контуре и структуре нашег телесног (чулно-моторног) искуства утичу на наше разумевање најапстрактнијих области.<sup>113</sup> Тако, на пример, физички објект може бити у центру нашег посматрања, док неки важан појам може метафорички бити у центру извесне теорије. Предмете који су предалеко тешко је видети, док је удаљене идеје тешко разумети. Када вратимо новчане дугове, успостављамо финансијску равнотежу, а узвраћањем добротинства успоставља се морална равнотежа.

<sup>111</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 44.

<sup>112</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 45–47.

<sup>113</sup> Уп. Mark Johnson, “Image-Schematic Bases of Meaning”, 113.

Кретање у кругу доводи нас на почетну тачку, док мислима кружимо кад не можемо изнаћи решење ситуације или промену перспективе. Ови примери показују како у свакодневном искуству имагинативно креирамо проширену семантичку структуру на основу веома сведених сликовно-схематских извора.<sup>114</sup>

Размотривши својства сликовних схема, когнитивни лингвисти упућују на закључак да оне могу функционисати као један од темељних елемената у структури метафоре. Штавише, запажено је да се управо у религијским идејама метафорички пренос примарно односи на „сликовне схеме као привилеговане структурне елементе из конкретних изворних поља која су у питању.”<sup>115</sup> У складу с тим, у овој студији биће детаљније размотрена метафоричка разрада и пренос схеме СИЛЕ на одговарајуће циљне области религијског искуства.

## 2.4. Појмовна метафора

### 2.4.1. Дефиниција и структура

Прва студија у којој је утемељено и изложено когнитивистичко схватање метафоре објављена је 1980. године под насловом *Metaphors We Live By*. Њени аутори, М. Џонсон и Џ. Лејкоф, настојали су показати, на основу анализе бројних исказа из свакодневне комуникације, да метафора да није само вид необичног језичког изражавања, већ много обухватнији, умни феномен, који прожима наше мисаоне процесе и свакодневно споразумевање. Она се актуализује коришћењем конвенционалних структура знања у додиру с новим искуствима.<sup>116</sup>

Когнитивни лингвисти дефинишу појмовну метафору (*conceptual metaphor*) као разумевање једног појма или појмовне области помоћу другог појма или појмовне области.<sup>117</sup> Појмови се приликом рационализације нашег искуства повезују тако што се структура једног појма или појмовне области, углавном оног чулно сазнатљивог, пресликава на структуру другог појма или појмовне области, најчешће апстрактног. Појам/појмовна област која позајмљује своју структуру названа је *извором*, док је појам/појмовна област која се помоћу извора разумева названа *циљем*. Будући да у концептуализацији апстрактне стварности најчешће користимо појмове који потичу из нашег физичког окружења и непосредног искуства, најчешћи извори које користимо у креирању појмовних метафора су људско тело, животиње, биљке, машине, новац, храна, природне појаве попут светлости и таме и сл. Међу најчешћим циљним појмовима су они апстрактни, попут емоција, морала, религије, мишљења, друштва, комуникације, времена, живота.<sup>118</sup> С обзиром да је физичко искуство увек прожето и културолошким претпоставкама одређене друштвене заједнице,

<sup>114</sup> Javad Taheri и Mahshid Alvandi, “Meaningfulness of Religious Language in the Light of Conceptual Metaphorical Use of Image Schema: A Cognitive Semantic Approach”, *RInq* 2, бр. 4 (лето и јесен 2013): 93–103.

<sup>115</sup> Olaf Jäkel, “Hypotheses revisited: The cognitive theory of metaphor applied to religious texts”, *Metaphorik.de* 2, бр. 1 (2002): 23.

<sup>116</sup> Mateusz-Milan Stanojević, „Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije”, doktorski rad (Zadar: Sveučilište u Zadru, 2008), 71–72.

<sup>117</sup> Појам и појмовне области когнитивни лингвисти схватају као сразмерно сталне структуре знања. Уп. Lakoff и Johnson, *Metaphors We Live By*, 1–13, 244–245; Kövecses, *Metaphor*, 4.

<sup>118</sup> Уп. Kövecses, *Metaphor*, 8.

когнитивни лингвисти наглашавају да појмовне метафоре креирамо и у складу с културним кодом друштвене заједнице којој припадамо.<sup>119</sup>

Пресликавање у концептуалној метафори имплицира кореспонденцију између извора и циља, што значи да се структурални елементи циљног појма у метафори сагледавају посредством структуралних елемената изворног појма. Тај процес на језичком плану резултира низом метафоричких исказа. На пример, на основу бројних исказа из свакодневне комуникације, може се уочити да се наше знање о путу конвенционално пресликава на наше знање о животу. У том пресликавању изворна област је ПУТОВАЊЕ, а циљна област спознања је ЖИВОТ. Елементи путовања, као што су пут, дестинације, учесници и околности путовања, пресликавају се на структуру, циљеве, учеснике и околности живота. Овај процес очитује се у језичким исказима које утемељује појмовна метафора ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ, иако се она у том облику не јавља у говору.<sup>120</sup> У следећој табели приказани су неки аспекти овог метафоричког пресликавања:

Табела 1: Метафора ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ

ПУТОВАЊЕ (изворни појам)	ЖИВОТ (циљни појам)	ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ (језички искази утемељени на овој метафори)
Путник	Човек који живи	<i>Престао је да лута по беспућима сопственог живота.</i>
Дестинација	Сврха живота	<i>Крећем се успешно ка свом животном циљу.</i>
Возила, саобраћајни знаци, руководиоци	Средства/начини за достизање циља	<i>Свестан сам да у свим животним кризама морам држати волан чврсто у својим рукама и пратити знакове поред пута.</i>
Усмерење, правац пута	Животно опредељење	<i>Од кад се одала пороцима застранила је с правог пута.</i>
Сапутници	Сарадници, сажитељи	<i>Много тога смо заједно пребродили. Након раскида, наши путеви се трајно разилазе.</i>
Динамика пута	Животна динамика	<i>Хрлили смо вртоглаво у сусрет новим догађајима.</i>
Препреке	Животне тешкоће	<i>Њена утученост ме у свему спутава.</i>
Кораци	Етапе	<i>Сваким новим даном била је за корак ближа остварењу својих снова.</i>

Когнитивни лингвисти запажају да се метафоричко пресликавање одвија *једносмерно*, што значи да се у разумевању појмова увек крећемо од конкретнијег и једноставнијег ка

<sup>119</sup> Многе метафоричне структуре, нпр. РАСПРАВА ЈЕ РАТ, неће у свим културама бити схватљиве. Могло би се замислити да у некој култури расправа буде схваћена као игра, што би у мишљењу и изражавању припадника те културе креирало сасвим другачију структуралну мрежу метафоре. Уп. Lakoff и Johnson, *Metaphors We Live By*, 57; 154–155.

<sup>120</sup> Kövecses, *Metaphor*, 3–4.

сложенијем. Супротан смер може се десити понекад, али у том случају метафора нема уобичајену функцију.<sup>121</sup> Пресликавање је и *селективно* – усредсређено на један или неколико, а не на све појмовне аспекте: „Када се метафора фокусира на један или неке аспекте циљног концепта, можемо рећи да наглашава тај или те аспекте. Истицање обавезно иде заједно са скривањем. То значи да, када појам има неколико аспеката (што је иначе случај), метафора се фокусира на један (или можда два или три) аспекта, а остали појмовни аспекти ће остати скривени, односно ван фокуса.”<sup>122</sup> На пример, у метафори ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ многи елементи путовања, попут учесника, средстава, пута, трасе, динамике и сл., могу бити пресликани на појам живота, али притом неки елементи, попут могућности да се пут понови или да се отпочне испочетка, остају скривени и не користе се у нашим објашњењима живота. Запажање да су пресликавања у појмовним метафорама селективна подстакло је когнитивне лингвисте да размотре принципе њиховог настанка.

#### 2.4.2. Принципи настанка

Будући да се у појмовној метафори пресликавање одвија према извесним законитостима и принципима, услед којих се не пресликава целокупна структура извора на читав садржај циљног појма, поставља се питање шта то мотивише и ограничава метафоричко пресликавање. Истражујући ова питања, когнитивни лингвисти су дошли до неколико могућих објашњења настанка метафора и делимичности метафоричког пресликавања.

##### а) Начело непроменљивости

На питање зашто се код пресликавања користе неки аспекти изворне области, а други остављају по страни, когнитивни лингвисти су покушали одговорити на више начина, од којих је прво предложено објашњење тзв. начело непроменљивости (*invariance hypothesis*). Према овом начелу, у метафоричким пресликавањима чува се распоред, тј. сликовно-схематска структура изворног појма у складу с одговарајућом сликовном структуром циљног појма.<sup>123</sup> Другим речима, премда се циљни појам разумева помоћу изворног, наше конвенционално знање о циљном појму ограничава пресликавање изворног појма, тако да елементи изворног појма чије би пресликавање било некохерентно са структуром циљног појма остају скривени. Овај принцип назван је „начелом непроменљивости” управо зато што појмовни садржај извора који је пресликан чува своју базичну структуру у пресликавању.

Принципом непроменљивости може се објаснити ограниченост пресликавања у метафори ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ. На пример, могућност враћања уназад на путовању, као и поновног кретања с почетне тачке пута су елементи изворне области који остају скривени и не пресликавају се на област ЖИВОТА, јер искуство показује да се у животу не можемо вратити на сами почетак, те да поједини догађаји и одлуке трајно и неповратно мењају животне токове. Кад би се, дакле, поменути елемент путовања пресликао на област живота, то би довело до конфликта, јер конвенционално знање о животу говори у прилог његове неприменљивости и некохерентности за опис живота.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> „У концептуалним метафорама, разумевање апстрактних или сложених области заснива се на мање апстрактним или мање сложеним концептуалним областима. С метафорама које служе за разумевање, ово је природан правац; метафоричко разумевање иде од конкретнијег и мање сложеног до апстрактнијег и сложенијег. Понекад се може јавити и обрнути правац, али тада метафора има посебну, несвакидашњу функцију.” Kövecses, *Metaphor*, 329. Уп. такође: G. Lakoff и M. Johnson, *Metaphors*, 127.

<sup>122</sup> Kövecses, *Metaphor*, 92. Уп. такође: Lakoff и Johnson, *Metaphors*, 13–16.

<sup>123</sup> G. Lakoff, “The invariance hypothesis: Is abstract reason based on image-schemas”, *CognL* 1, бр. 1 (1990): 39–74.

<sup>124</sup> Уп. Kövecses, *Metaphor*, 131–132.

Међутим, иако начело непроменљивости разјашњава зашто се пресликавање ограничава у многим појмовним метафорама, оно не пружа објашњење за све инстанце ограничења метафоричких пресликавања. У случајевима неких метафора пресликавање је такође ограничено иако не би било некохерентно да се извесни елементи изворног појма пресликају на циљни. На пример, Џ. Грејди наводи да у метафори ТЕОРИЈЕ СУ ГРАЂЕВИНЕ не би било некохерентно да се прозор или под, као елементи грађевина, пресликају на наше знање о теоријама, па ипак ови елементи изворне структуре се не пресликавају на циљну.<sup>125</sup> Из овог разлога трагало се и за другим објашњењима настанка појмовних метафора.

## б) Корелација искуства наспрам упоређивања когнитивних модела

Настојећи да објасни разлику у процесу настанка појмовних метафора, Грејди је начинио поделу на тзв. корелацијске метафоре (*correlation metaphors*) и метафоре сличности (*resemblance metaphors*).

У корелацијске метафоре Грејди убраја метафоре које се образују на основама нашег телесног искуства. Оне настају концептуалном интеграцијом тзв. примарних метафора. Као једну од примарних метафора Грејди наводи метафору ВИШЕ ЈЕ ГОРЕ, која је заснована на базичној корелацији искустава квантитета и висине. Наиме, будући да се увећавањем количине неке материје увећава се и њена висина, може се метафорички говорити, нпр., о повишењу, порасту или скоку цена.<sup>126</sup> Пример сложене корелацијске метафоре је метафора ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ, у којој су уланчане примарне метафоре ЦИЉЕВИ СУ ДЕСТИНАЦИЈЕ И ДЕЛА СУ ПОКРЕТИ,<sup>127</sup> на основу чега се може метафорички говорити о томе да је неко дошао до свог животног циља или да је због својих моралних дела застранио. За све метафоре ове врсте заједничко је да су засноване на искуственим основама, будући да подразумевају корелацију две другачије димензије искуства. Овај процес карактеришу елементи универзалног људског искуства – основна чулно-моторна, емоционална и когнитивна искуства која не зависе од специфичности културе.

Међутим, Грејди запажа да се многе метафоре ипак не могу објаснити помоћу једноставних искуствених корелација. Ове метафоре укључују одређене културолошке факторе средине у којој настају. Оне су *мотивисане поређењем и уочавањем сличности између когнитивних модела утемељених у датој култури*.<sup>128</sup> Као пример оваквих метафора Грејди наводи изразе који су део традиционалног филозофског дискурса о метафорама *Ахилеј је лав* и *Човек је вук*. Метафоричко пресликавање у њима, како он запажа, није засновано на корелацији физичког искуства, већ на томе како посматрач перципира паралеле између изворних и циљних појмова. Тако, на пример, лавови и људи имају другачије низове особина у појмовној схеми, али храброст им је заједничка, што мотивише овакву метафору. Другим речима, у метафорама сличности изворна и циљна област нису доведене у везу на основама телесног искуства, већ на основу посматрачевог поређења културолошки уврежених когнитивних модела. То значи да су ове метафоре мотивисане нашим

<sup>125</sup> Уп. Joseph Grady, "Theories are buildings revisited", *CognL* 8, бр. 4 (1997): 267–290.

<sup>126</sup> Joseph Grady, "A typology of motivation for conceptual metaphor", у *Metaphor in cognitive linguistics*, прир. R. Gibbs и G. Steen (Amsterdam: John Benjamins, 1999), 86, запажа да, у случају оваквих метафора, циљни појмови (ВИШЕ) укључују базичне когнитивне процесе, те да нису софистициранији или удаљенији од непосредног искуства које одговара њиховим изворним областима (ГОРЕ).

<sup>127</sup> Уп. George Lakoff и Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 56.

<sup>128</sup> „Ову тврдњу ћу назвати 'хипотезом сличности' да бих је разликовао од теорије сличности и истакао улогу наше перцепције и репрезентационих схема, као супротстављених чињеницама о свету." Grady, "A typology of motivation", 89.



упоређивањем и истицањем сличности двају идеализованих когнитивних модела које се темељи на нашем стереотипном културном схватању света.<sup>129</sup>

### в) Пресликавање средишњег знања

Запажајући да разликовање настанка корелацијских метафора и метафора сличности не објашњава сва метафоричка пресликавања, З. Ковечеш предлаже још једно објашњење које осветљава делимичност и мотивисаност овог процеса. Наиме, он примећује да се из изворне области увек пресликава један део који он назива *средишњим знањем* (*central knowledge*). Средишњим знањем сматра се „најважнији део нашег енциклопедијског знања о поједином концепту [...] чија се важност очитује у великој конвенционалности, генеричности, интринзичности, и карактеристичности за поједину скупину ентитета.”<sup>130</sup> Средишње знање води до тзв. средишњих пресликавања у различитим метафорама, из којих потом могу уследити сва друга, специфичнија пресликавања. На пример, у ма ком концептуализовању апстрактних система (идеја, аргумената, друштвених организација) помоћу појма грађевине, кључни елементи грађевине, попут основе, структуре, стабилности и сл., биће пројектовани на циљну област, на основу чега метафорички говоримо о постојаним идејама, утемељеним тврдњама, стабилним аргументима, утврђеним друштвеним системима и сл.<sup>131</sup>

Како Ковечеш примећује, из средишњих пресликавања исходе сва друга, специфична пресликавања у некој појмовној метафори. Поред тога, средишња пресликавања карактерише то што одражавају културолошку важност изворне области и доводе до језичких израза који преваладају у појединој метафори.<sup>132</sup> На основу тога, можемо закључити да је појам средишњих пресликавања обухватнији од претходно изнетог Грејдијевог објашњења мотивисаности метафора јер се односи на све врсте метафора – како на метафоре сличности, тако и метафоре корелације – без обзира на улогу културе у њиховом разумевању.<sup>133</sup>

### г) Метонимијска мотивација

До још једног проишљивог и обухватног објашњења начела настанка многих појмовних метафора дошло се разматрањем улоге метонимије у процесу метафоричког пресликавања.<sup>134</sup> Наиме, иако метафора, за разлику од метонимије, представља концептуализовање једног појма помоћу другог који припада другачијој појмовној области, често се не може лако разлучити да ли се у неком случају ради о метафори или метонимији. Разлог је у томе што, према Ковечешовим речима, многе метафоре у свом настанку пролазе кроз фазу метонимије.<sup>135</sup> Ово се дешава када је један елемент уоквирене менталне структуре уопштен (схематизован) као појам који постоји изван иницијалног оквира у другим областима појмовног система, а тај процес уопштавања води до довољне појмовне удаљености између

<sup>129</sup> Уп. Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 83.

<sup>130</sup> Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 85.

<sup>131</sup> Као што и сам примећује, Ковечешов појам средишњих пресликавања одговара оном што Грејди назива примарним метафорама. Kövecses, *Metaphor*, 139.

<sup>132</sup> Уп. Kövecses, *Metaphor*, 140.

<sup>133</sup> Уп. Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 87.

<sup>134</sup> „Постоји много случајева у којима је тешко разликовати метафору од метонимије, с обзиром на ’стандардне’ дефиниције метафоре и метонимије. Уобичајена дефиниција метафоре у теорији концептуалне метафоре је да у метафори концептуализујемо једну област помоћу друге. У метонимији, елемент у домену, или оквиру, пружа ментални приступ другом елементу унутар истог домена или оквира.” Zoltán Kövecses, “The Metaphor–Metonymy Relationship: Correlation Metaphors Are Based on Metonymy”, *MetSy* 28, бр. 2 (2013): 78.

<sup>135</sup> Kövecses, “The Metaphor–Metonymy Relationship”, 75.

иницијалног оквира (из којег тај елемент потиче) и новог појмовног оквира, што затим омогућава метафоричко пресликавање.<sup>136</sup>

Примери овог процеса су бројни. Он се одвија у већ помињаној метафори ВИШЕ ЈЕ ГОРЕ. Наиме, квантитет (количина) и висина су изворно елементи исте појмовне структуре јер, док се, на пример, течност у чаши пуни, ми примећујемо да њен ниво постаје виши. У том смислу, ВИШЕ и ГОРЕ изворно потичу из истог појмовног оквира. Међутим, када се ова два елемента генерализују, настају две појмовне области – ВИСИНА и КОЛИЧИНА – које потом метафорички повезујемо у структуру ВИШЕ ЈЕ ГОРЕ.<sup>137</sup>

Слично томе, Ковечеш наводи пример појмовне метафоре ЗНАЊЕ/РАЗУМЕВАЊЕ ЈЕ ГЛЕДАЊЕ. Знање и гледање су наиме елементи истог појмовног оквира у нашем искуству, будући да у многим случајевима до сазнања о нечему долазимо гледајући ту појаву. Гледање је, дакле, један ступањ сазнавања. Али оно процесом генерализације постаје изворна област метафоре чија је циљна област сазнавање, те се на метафоричком повезивању знања и гледања, као две раздвојене појмовне области, заснивају изрази *Видећемо како ћемо то решити, Увидео је у чему је погрешно...*<sup>138</sup>

Будући да се у метонимијској мотивацији метафора ради о томе да о читавој појмовној области говоримо и закључујемо на основу њених истакнутих делова, можемо приметити да се метонимијском мотивисаношћу настанак метафора заправо објашњава на сличан начин као помоћу принципа средишњег знања и средишњих пресликавања. Према запажању М. Станојевића: „Успоредимо ли наведени приједлог с ранијим описом мотивације помоћу средишњег знања замијетит ћемо да је ријеч о истом односу: средишње знање о некој домени управо је метонимијски профилирани дио домене који рабимо у појмовној метафори (а исти учинак има и примјена Грејдијевог приједлога примарних метафора).”<sup>139</sup>

Поменуте принципе настанка метафора, а нарочито метонимијску мотивацију, узећемо у обзир приликом анализе метафорике позива као елемента библијског дискурса. Указаћемо на то како се позив, који је примарно једна, почетна инстанца говорног чина којим Бог ангажује своје адресате, постепено генерализује у извор метафоричког описивања читавог низа божанских подухвата којима Бог остварује и развија историју спасења. Дакле, биће показано у наставку студије како средишње знање о позиву, који је један елемент појма вербалног чина упућивања и ангажовања, постаје у библијском дискурсу извор за метафору божанског стваралачко-руководилачког деловања у историји света.

### 2.4.3. Схематизованост

Сликовне схеме, као базичне структуре сазнања, неретко су интегрисане у изворно поље метафоре. Према запажању Лејкофа и Џонсона, када је сликовно-схематска структура део изворне области у појмовној метафори, она се користи за конципирање циљне области. Такве метафоре задржавају инхерентну сликовно-схематску структуру и начин закључивања.<sup>140</sup> То значи да се, на пример, у појмовним метафорама у чије изворно поље је укључена ПУТ схема (попут метафоре ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ), полазне тачке, етапе, или усмерење пута пресликавају се на структуру апстрактног појма који разумевамо, тако да, на тим основама, можемо говорити о полазиштима, етапама или циљевима живота.

<sup>136</sup> Kövecses, “The Metaphor–Metonymy Relationship”, 75.

<sup>137</sup> Уп. Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 88.

<sup>138</sup> Уп. Kövecses, “The Metaphor–Metonymy Relationship”, 81–82.

<sup>139</sup> Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 89.

<sup>140</sup> Уп. Lakoff и Johnson, *Metaphors*, 177.

Будући да су сликовне схеме утемељене на телесном искуству човека, схематизованост метафора је њихов аспект који није културолошки заснован, већ утврђује њихову конвенционалност и универзалност. То значи да схематичне појмовне метафоре истичу заједничке елементе из више метафора и више култура.<sup>141</sup> Појмовна метафора која је у већој мери схематично заснована, биће распрострањенија у различитим културама од метафоре у којој је изворни појам специфичан за одређену културолошку средину.

#### 2.4.4. Универзалност, конвенционалност и иновативност

Универзалност великог броја појмовних метафора темељи се на чињеници да су оне засноване на људском телесном искуству, које је универзалног карактера. Лејкоф и Џонсон, а потом и други когнитивни лингвисти, утврдили су да су неке везе на којима су примарне метафоре засноване (као што је, на пример, сазнавање путем гледања) успостављене тако рано у нашем развоју да су део несвесних људских механизма сазнања: „Ми стичемо велики систем примарних метафора аутоматски и несвесно самим функционисањем на најобичније начине у свакодневном свету од наших најранијих година. Немамо избора у овоме. Због начина на који се неуронске везе формирају током периода конфлације, сви ми природно размишљамо користећи стотине примарних метафора.”<sup>142</sup> Слично томе, Ковечеш говори о универзалности појмовних метафора следећим речима: „Појмовне метафоре које се могу наћи у свим језицима су универзалне. Очигледно, због великог броја језика који се говоре широм света, било би немогуће добити убедљиве доказе за универзалност било које појединачне појмовне метафоре. Предложени су неки кандидати за универзалне метафоре, као што је метафора структуре догађаја.<sup>143</sup> (Могућа) универзалност појмовних метафора у великој мери постоји на генеричком нивоу.”<sup>144</sup>

Универзалност појмовне метафоре је основа на којој је смислено да она буде истраживана и као елемент библијског дискурса. Будући да психосоматска искуства јесу универзална, она пружају основу за истраживање и кључ разумевања оних метафора које потичу из удаљених епоха, попут библијске метафоре позива. О заснованости истраживања појмовних метафора у дискурсу Новог завета, проучавалац В. Робинсон казује: „Када су одређена отеловљена искуства универзална (кад се јављају широм света и времена), онда су одговарајуће примарне метафоре универзално стечене. Ове универзалне појмовне метафоре доприносе лингвистичким универзалијама, као што је начин на који се разумевање изражава као гледање у језицима широм света и кроз време. Когнитивни лингвисти су идентификовали стотине језичких универзалија, од којих су неке засноване на примарним метафорама. Постојање ових универзалија помаже да се објасни како разумевање и превођење могу функционисати упркос културним разликама и временским дистанцама, као што су оне између савремене публике и аутора и публике Новог завета.”<sup>145</sup>

Универзалност примарних метафора уско је повезана с њиховом конвенционалношћу. Наиме, чињеница да су нека метафоричка пресликавања део универзалног људског искуства чини такве метафоре општеприхваћенима, тј. конвенционализованима, а самим тим и неприметнима. У традиционалним теоријама управо су овакве метафоре назване мртвима

<sup>141</sup> Уп. Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 93.

<sup>142</sup> George Lakoff и Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 56.

<sup>143</sup> Метафора структуре догађаја детаљније ће бити размотрена у Потпоглављу 2.4.5, стр. 50. Она има важност за ову студију, јер се божански позив може посматрати као једна инстанца метафоре структуре догађаја, што ће бити објашњено у наредним поглављима.

<sup>144</sup> Kövecses, *Metaphor*, 329.

<sup>145</sup> Robinson, *Metaphor*, 35.

будући да су им, због високог степена конвенционалности, приписиване особине попут недејствениости, окошталости и сл. Такви су, на пример, изрази „ногар стола”, „зуб времена”, „златно доба”, „зрак сунца” и многе друге у свакодневној комуникацији присутне фразе (уп. 2.2.1). Ова врста метафора је често названа и успаваном метафором (*dormant metaphor*).<sup>146</sup>

Међутим, когнитивна теорија метафоре заузима радикално другачији став о функционалности конвенционалних метафора. За разлику од традиционалних теорија, она пориче умртвљеност тзв. мртвих метафора.<sup>147</sup> Лејкоф казује да до ове измене у схватању метафоре долази тиме што је њен *locus* измештен из језика у мисао. Због тога се, према Лејкофовим речима, „оно што је било названо мртвим метафорама у старој теорији показује као мноштво сасвим различитих феномена, укључујући метафоре које су најживље, а то су оне које користимо константно у свакодневној мисли.”<sup>148</sup>

Лејкоф анализира различите примере мртвих метафора. Један од њих уочљив је у енглеској речи “comprehend” (схватити), која потиче од латинског термина “comprehendere”, састављеног од “com” (заједно, скупа) и “prehendere” (ухватити). На основу ове етимологије, закључује се да је у основи овог појма метафоричко пресликавање РАЗУМЕВАЊЕ ЈЕ ХВАТАЊЕ. Она указује на концептуализацију схватања као „мисаоног хватања” ствари, закључака и идеја, што доводи до разумевања.<sup>149</sup> Анализирајући пресликавање физичког појма на област мисленог у овој метафори, Лејкоф закључује: „Ова метафора је систематична и веома жива; она је конвенционални део нашег појмовног система. Конвенционални живи модели мисли које употребљавамо сваког дана никако нису ’мртви’. Веома је важно разликовати метафоре које су конвенционалне од оних које више не постоје.”<sup>150</sup>

Конвенционалне метафоре одликују се тиме што је њихово изворно метафоричко значење постало дословно/стандардизовано, јер су оба значења присутна у свакодневном језику. Због блискости дословног и метафоричког значења у њима, њихову метафоричност не препознајемо лако, али то је ипак могуће кад се укаже на њу.<sup>151</sup> Оне метафоре код којих језичко пресликавање не може бити уочљиво изворном говорнику когнитивни лингвисти називају историјским метафорама, разликујући их од других конвенционалних метафора чија је метафоричност ипак препознатљива.<sup>152</sup>

---

<sup>146</sup> Ове метафоре су у традиционалним теоријама уврстане у катахрезу, тј. метафору насталу из неопходности. Сматрало се да је, након што су послужиле за допуњавање речника, њихово метафоричко значење прибројано стандардизованим значењима, које је могуће пронаћи у речницима. Стога оне више не представљају инстанцу необичне употребе речи, па је њихова метафоричност усахнула. Али и таква, тзв. успавана метафора, може ефикасно послужити као средство уверавања, јер аргументативна моћ коју црпи из залиха аналогичности интегрисаних у одређену друштвену и културну традицију путем језика може бити реактивирана развијањем нових аналогичности или променом контекста у коме се метафора обично користи, тако да „традиционална, призната метафора може послужити као полазна тачка за детаљан развој и аргументацију, баш као и неупитна чињеница.” Chaim Perelman и L. Olbrechts Tynesa, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1971), 402.

<sup>147</sup> Stanojević, *Konceptualna metafora*, 90.

<sup>148</sup> George Lakoff, “The death of dead metaphor”, 143.

<sup>149</sup> Уп. Lakoff, “The death of dead metaphor”, 145. Исто метафоричко повезивање налазимо и у основи речи ’схватити’ у српском језику, која је састављена од предлога ’с’ (који упућује на сабирање, повезивање) и глагола ’хватати’.

<sup>150</sup> Иако је у енглеском језику у речи “comprehend”, због њеног латинског порекла, изгубљено језичко пресликавање које је у њеној основи, у речи “grasp” (ухватити) јасно се очитује метафоричко порекло јер се овај термин односи и на ментално ’дохватање’, тј. схватање. Lakoff, “The death of dead metaphor”, 145–146.

<sup>151</sup> Уп. Stanojević, *Konceptualna metafora*, 93.

<sup>152</sup> На пример, у речи „луцидан” (проницљив, оштроуман) није уочљива етимолошка веза са светлошћу (лат. lux), нити постоји морфолошки пут којим би се до те повезнице могло доћи. Ипак, ова реч је заснована на темељу метафора ЗНАЊЕ ЈЕ ГЛЕДАЊЕ, односно ИДЕЈЕ СУ СВЕЛОСТ. Уп. Stanojević, *Konceptualna metafora*, 94.

Према когнитивним лингвистима, иновативне метафоре настају на темељу конвенционалних. Њихова иновативност читује се на равни језика, а настаје специфичном активацијом конвенционалних појмовних метафора у датој дискурзивној ситуацији. Како Лејкоф и Тарнер казују, у некој постојећој појмовној метафори долази до промене пресликавања или се постојеће пресликавање комбинује другачије или му се пак додаје ново пресликавање и то представља разраду и иновацију те метафоре. Ово се може десити у говорном контексту и у књижевним дискурсима.<sup>153</sup>

Ова запажања когнитивних лингвиста о универзалности, конвенционалности и иновативности појмовних метафора биће такође узета у обзир у анализи метафорике позива као библијског мотива. С једне стране, будући да позив потиче из аудитивног психосоматског искуства, овај појам је универзалног карактера, на основу чега можемо имати знање о њему у древним епохама. Поред тога, когнитивистичка запажања о присутности и дејствености конвенционалних метафора у свакодневной мисли и комуникацији указују не само на присутност и дејствености метафоре позива у данашњим културама већ и на њен потенцијал да буде иновативно употребљена у новим околностима и контекстима.

#### 2.4.5. Разрада метафора

Учестало се дешава да приликом активације појмовних метафора у конкретном дискурзивном контексту долази до њихове разраде. На пример, метафора ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ, чија су метафоричка пресликавања разматрана, може бити разрађена тако што се ПУТОВАЊЕ, које је изворна област ове метафоре, може употребити за опис и разумевање одређених животних поља, попут пословања, међуљудских односа, моралног или религијског опредељења и сл. На пример, неретко се може чути исказ *Само наставите с вежбама – на корак сте до оздрављења*, у ком се као циљни појам узима ЗДРАВЉЕ. Такође, у исказима *Образовање је само једна етапа на вашем путу до успеха; У каријери ћете наићи на успоне и падове, али немојте се поколебати и стати*, појам ПУТОВАЊА се метафорички користи у опису ПОСЛОВАЊА. Посматрано с ширег аспекта, за све наведене исказе могло би се рећи да представљају инстанце метафоре СВРХОВИТА АКТИВНОСТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ. Притом, пресликавања која важе на општем нивоу (ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ) важе и у инстанцама детаљније разраде ове метафоре (СВРХОВИТА АКТИВНОСТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ).<sup>154</sup>

Претходно наведени искази утемељени су на метафори структуре догађаја (event structure metaphor), „у којој се структура неког догађаја схвата на темељу нашег познавања области простора, физичког кретања и утицаја силе на ентитете у простору.”<sup>155</sup> У овој метафори читује се наше поимање стања као места, циљева као просторних одредишта, потешкоћа као препрека у стицању до жељене дестинације, а узрока догађаја као сила. На пример, оздрављење или пословни успех појме се као дестинација до којих се стиже одређеним делима, при чему различите здравствене и пословне околности могу бити

---

Лејкоф даје пример речи „педигре” (pedigree) као метафоре која више не постоји у језику, јер је немогуће уочити њено метафоричко заснивање. Наиме, ова реч је настала пресликавањем изворног појма „ждралова нога” на породично стабло. Међутим, ни ово концептуално пресликавање, ни структура изворног појма (слика ждралове ноге), ни терминологија изворног појма (pedigree у значењу ждралове ноге) не постоје, због чега се ова метафора с разлогом може назвати мртвом. Уп. Lakoff, “The death of dead metaphor”.

<sup>153</sup> Уп. Lakoff и Turner, *More Than Cool Reason*, 67. сс.

<sup>154</sup> Уп. Stanojević, *Konceptualna metafora*, 100.

<sup>155</sup> George Lakoff, “The contemporary theory of metaphor”, у *Metaphor and Thought*, прир. Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 202–251, на 219–222. Уп. такође: Stanojević, *Konceptualna metafora*, 99.

схваћене као препреке на том путу, док се здравствене или пословне активности и дешавања поимају као силе и окидачи/узрочници одговарајућих стања.

У ужем погледу, метафора структуре догађаја заправо подразумева метафоричку разраду сликовних схема ПУТА и СИЛЕ, која је изразито учестала у религијском дискурсу. Религијска стања поимају се као места до којих се стиже одређеним делима и начином живота, на шта нас упућују спољне, неретко онострани силе, при чему се наилази и на препреке. Као што ће у наредној анализи бити показано, метафоричка разрада метафоре структуре догађаја ових схема у ширем смислу неретко утемељује Павлов приказ и разматрање религијског живота, а у ужем смислу, његову метафоричку концептуализацију божанског позива.

#### 2.4.6. Улога и примена

Будући да је за когнитивне лингвисте метафора примарно мисаони феномен, они приписују метафори далеко већи значај у нашем свакодневном животу од античких теоретичара. У њиховим очима, метафора није језички трик, тј. бољи начин казивања, већ конститутивни механизам у самој перцепцији стварности, а самим тим, у производњи значења. У том погледу се путем когнитивне лингвистике радикално променило виђење улоге коју метафора има у нашим животима.

Кључни увид до којег су когнитивни лингвисти дошли проучавајући метафоричке исказе у свакодневној комуникацији јесте тај да метафора представља интегрални део наших мисаоних процеса, средство перцепције света и категоризације искуства. Лејкоф и Џонсон казују да је метафоричко повезивање један од кључних аспеката нашег резоновања: „Већи део нашег индиректног разумевања укључује разумевање ентитета или искуства једне врсте помоћу оних друге врсте – тј. разумевање преко метафоре.”<sup>156</sup> Према њиховим речима, закључивање је суштина метафоре, јер појмовна метафора омогућава да закључивања у чулним областима (нпр. у областима простора и објеката) служе за закључивања у другим областима (нпр. у областима субјективног просуђивања, концептима интимности, емоција, правде итд.).<sup>157</sup> Запажено је и да сличности између појмова које повезујемо у метафори не претходе увек њеном настанку, већ их често креирамо сопственим увидима. У том смислу, метафоре су више креативне него дескриптивне – оне показују на који начин неко перципира свет око себе.<sup>158</sup>

Увидевши да су перцепција света и расуђивање о искуству претежно метафоричког карактера, когнитивни лингвисти долазе до закључка да метафоре које користимо у великој мери *одређују и начин на који живимо*. Ову тврдњу они објашњавају следећим речима: „Метафоре нам могу креирати стварности, посебно друштвене. Метафора стога може бити водич за будућу акцију. Таква акција ће, наравно, одговарати метафори. Ово ће заузврат ојачати моћ метафоре да учини искуство кохерентним. У том смислу метафоре могу бити самоиспуњавајућа пророчанства. [...] Нове метафоре, као и конвенционалне, имају моћ да дефинишу стварност. Ово постижу преко кохерентне мреже импликација којима се наглашавају нека својства реалности, а друга скривају. Прихватање метафоре, која нас наводи да се фокусирамо само на оне аспекте искуства које она наглашава, води нас ка схватању да су импликације те метафоре истините.”<sup>159</sup>

<sup>156</sup> Lakoff и Johnson, *Metaphors*, 178.

<sup>157</sup> Уп. Lakoff и Johnson, *Metaphors*, 244.

<sup>158</sup> Уп. Kövecses, *Metaphor*, 3–10.

<sup>159</sup> Lakoff и Johnson, *Metaphors*, 157.

Ово запажање је за анализу која предстоји нарочито важно јер је њен крајњи домет да осветли примену метафоре позива од стране Павла као ранохришћанског мисионара и првог хришћанског писца. У том погледу, настојимо учити како је метафора позива могла апостолу послужити да обликује своју самоперцепцију, као и да утиче на перцепцију и начин живота својих реципијената.

#### 2.4.7. Идентификација и истраживање појмовних метафора

Будући да је појмовна метафора схваћена и као умна и као језичка појава, њој је могуће приступити с више аспеката. У концептуалном приступу метафора се идентификује и истражује као концепт мишљења, док се дискурзивни приступ бави метафором као језичким феноменом. Сматрајући да се до обухватног идентификовања и истраживања метафоре може доћи комбинацијом неких претпоставки оба наведена приступа, укратко ћемо се осврнути на њих, да бисмо у наставку назначили којим истраживачким методама ћемо се користити у овој студији.

##### а) Појмовни приступ

У појмовном приступу метафора се проналази и идентификује на основу њеног појмовног утемељења. Претпоставља се притом јасна веза између метафоричког исказа на равни језика и појмовне метафоре у уму, а то значи „да неки језични израз изричито (и размјерно јасно) упућује на неку појмовну метафору, што истраживач може открити упућеном интроспекцијом.”<sup>160</sup> У овом приступу фокус је на мотивацији метафора, њиховом међусобном односу и њиховом односу с другим спознајним механизмима. Овим приступом надилази се традиционално схватање метафоре као инстанце недословног значења, те се она сагледава обухватније. Према Џонсону: „...ма који адекватни исказ о идентификацији и разумевању метафоре мора објаснити комплексну интеракцију вансентенцијалног и вањезичког знања. Ми појмимо исказ као метафоричан не због тога што је он у дословном смислу нетачан (иако то може бити назнака), већ уопштеније, због напетости између дословног читања и његовог контекста (дословна је нетачност само једна инстанца тога).”<sup>161</sup>

Предност овог приступа је у томе што омогућује разматрање појмовних односа успостављених у метафори, а недостатак може бити у томе што не проблематизује однос појмовног и језичког у истраживању метафоре, а то може водити недоследности и непрецизности у њеном одређењу. Овај недостатак може се пак надоместити помоћу метода дискурзивног приступа.<sup>162</sup>

##### б) Дискурзивни приступ

У дискурзивном приступу кључно је настојање да се појмовне метафоре уоче и истражују на равни говорног дискурса и текста.<sup>163</sup> Један од кључних циљева овог приступа јесте

<sup>160</sup> Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 112.

<sup>161</sup> Mark Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), 23.

<sup>162</sup> Уп. Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 114.

<sup>163</sup> За приступ метафори у говорном дискурсу види, нпр., Lynne Cameron, “Operationalising ‘metaphor’ for applied linguistic research”, у *Researching and Applying Metaphor*, прир. Lynne Cameron и Graham Low (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3–28; Lynne Cameron, “Identifying and describing metaphor in spoken discourse data”, in *ibid.*, 105–132. Будући да у овој студији проучавамо метафору у тексту, не задржавамо се на приступу ове ауторке метафори у говорном дискурсу.

изналажење и формулисање јасних критеријума на основу којих би се у тексту могла идентификовати метафора. Међу новијим истраживањима која се овим питањем баве, најзначајније су студије групе Pragglejazz. Аутори наведене групе су поступак одређивања метафора означили скраћеницом MIP (Metaphor Identification Procedure), а затим су га модификовали и допунили новијим приступом названим MIPVU (Metaphor Identification Procedure VU).<sup>164</sup> Њихов циљ је да, на основу бројних анализа појединачних језичких израза, формулишу критеријуме одређења метафоре који су општеважећи. Pragglejazz група се притом искључиво фокусира на језичку раван у идентификацији метафора, а не на њихово појмовно утемљење.

Уочљиво је да овај процес идентификације метафоре полази од чињенице да је метафора релациони појам. Њено идентификовање одвија се на нивоу речи као лексичке јединице. Притом се прави разлика између основног значења речи (*basic meaning*) и њеног значења у контексту (*contextual meaning*). Контекстуално значење је дефинисано као значење које лексичка јединица има у ситуацији у којој је употребљена. Оно може бити конвенционално и посведочено, и у том случају стандардизовано, али може бити и иновативно. Основно значење речи је дефинисано као оно конкретније, специфичније, и чулно утемељеније у датом језику. Оно је увек укључено у речник и оно је старије.<sup>165</sup>

Идентификовање метафоре одвија се проналажењем инстанци употребе неке лексичке јединице у којима се њено контекстуално значење у довољној мери разликује од базичног. О томе се одлучује кроз одговор на питање *да ли је контекстуално значење део другачије семантичке или појмовне области*. Такође, уколико су основна и контекстуална значења речи довољно различита, она су потенцијално у метафоричком односу уколико показују неку форму сличности. То се обично дешава зато што се она заснивају на спољашњим или функционалним сличностима (атрибутима и односима) између појмова које означавају, без обзира да ли су ове сличности само схематске или веома комплексне.<sup>166</sup> Аутори притом напомињу да, уколико су ова значења речи у метонимијском односу, не треба да буде одбачена могућност да су и у метафоричком односу истовремено.<sup>167</sup> Кад се испостави да су наведени критеријуми испуњени, лексичка јединица може бити означена као метафора.<sup>168</sup>

Дискурзивни приступ, чије смо основне кораке изнели, такође има своје предности и недостатке. Предност се очитује у томе што се узимају у обзир језичке равни пројављивања метафоре, као и настојање да се формулишу јасни критеријуми за њено идентификовање. Међутим, фокусирање на речи као носиоце значења, на чему се ова идентификација заснива, сматра се делимично проблематичним. Наиме, у критици идентификационе методе Pragglejazz групе, исправно је запажање С. Ниперт-Румел, која казује да је тешко одредити шта тачно представља основно значење које ова група аутора претпоставља и где су његове границе, услед чега настаје опасност од тога да се основно значење схвати као истоветно дословном језику.<sup>169</sup> Стога се може закључити да поменута методологија, и поред многих корисних увида, има своја ограничења, те да не пружа неоспориве критеријуме за идентификовање метафоре. Разлог због којег се не може с прецизношћу формулисати метода

<sup>164</sup> Уп. Dr. Gerard J. Steen et al., прир., *A Method for Linguistic Metaphor Identification: From MIP to MIPVU* (Amsterdam; Philadelphia: Benjamins, 2010), 7.

<sup>165</sup> Уп. Steen et al., *A Method for Linguistic Metaphor*, 33–35.

<sup>166</sup> Уп. Steen et al., *A Method for Linguistic Metaphor*, 37.

<sup>167</sup> Уп. Steen et al., *A Method for Linguistic Metaphor*, 38.

<sup>168</sup> Уп. Steen et al., *A Method for Linguistic Metaphor*, 33.

<sup>169</sup> „Разликовање Pragglejazz групе између контекстуалног и основног значења може потенцијално бити од помоћи у разбијању дуалистичког система дословног и метафоричког језика. Али шта тачно обухвата основно значење и где су његове границе тешко је утврдити. Ово ствара опасност од једноставног стварања синонима за дословни језик са основним значењем.” Niepert-Rumel, *Metaphernkombinationen*, 96.



идентификације метафоре налази се и у њеној природи. Према речима Ниперт-Румелове: „Метафора је толико многострука појава која се јавља у толико различитим граматичким облицима, типовима исказа и контекстима да је немогуће издвојити критеријум за њену идентификацију који је применљив у сваком случају.”<sup>170</sup> Констатујући ово, она издваја два уопштенија критеријума као кључне у процесу препознавања метафоре, а то су: 1. напетост коју метафора изазива на а) семантичком или б) прагматичком нивоу, или в) на оба нивоа исказа; 2. чињеницу да метафоричка изјава значи више од онога што је изложено на нивоу реченице (другим речима, да иде даље од дословног значења).<sup>171</sup>

У овој студији користићемо се делимично методама појмовног и дискурзивног приступа у истраживању метафоре позива. Полазиће се од језичке равни метафоре, у настојању да инстанце метафоре позива у библијском тексту буду идентификоване на што прецизнијим и доследнијим принципима. Затим ће у фокусу бити разоткривање појмовног утемељења метафоре препознате на равни језичког исказа. Ипак, имајући у виду извесну „неухватљивост” метафоре као комплексног феномена, тј. њено измицање прецизном одређењу, у њеној идентификацији имаћемо у виду наведени критеријумом Ниперт-Румел, према ком се метафора пројављује тамо где постоји семантичка или граматичка напетост, при чему метафорички исказ казује нешто више од оног што је на основном семантичком нивоу реченице изречено и предочено.

#### 2.4.8. Заснованост дијахроног проучавања појмовних метафора

Код проучавања метафоре као елемента литерарног дела које је временски удаљено од савременог проучаваоца, као што је случај у овој студији, поставља се питање да ли је ово истраживање теоријски засновано и оправдано. Разлог због којег се претпоставке дијахроне анализе појмовне метафоре у литерарном делу преиспитују налази се у томе што удаљеност савременог истраживача од епохе истраживаног материјала може бити препрека за стицање одговарајућих сазнања о језику и културолошким околностима епохе у којој је то дело настало. Међутим, према когнитивним лингвистима, проучавање појмовне метафоре у делима из древних епоха јесте оправдано, а овај став има неколико образложења која исходе из основних претпоставки когнитивно-лингвистичког приступа метафори.

У когнитивној семантици метафора је примарно схваћена као део човекових универзалних спознајних процеса. Премда непосредни подаци о језику и култури значајно поткрепљују синхрону раван њеног проучавања, у фокусу когнитивне семантике, када је реч о метафори, није ова врста података, већ управо деловање универзалних обележја спознајних способности у актуалним, културолошки условљеним појавама. Другим речима, за когнитивну семантику *упориште знања о језику не налази се у непосредним подацима о језику и његовим изворним говорницима. Оно се налази у човековим когнитивним способностима*, те у одговарајућем проучавању пројава и резултата ових способности на историјској равни.<sup>172</sup>

Премда искуствена близина истраживача истраживаном материјалу омогућава непосредан и обухватан приступ језичким и културолошким подацима, она ни у ком случају не може бити ограничавајући фактор проучавања, будући да се не може прецизно одредити где је граница између оног што је релевантно за проучавање, тј. непосредно доступно и спознатљиво, и оног што је од говорника више или мање удаљено. Када би удаљеност проучаваног раздобља била препрека за истраживање, могло би се рећи да и материјал који

<sup>170</sup> Nipert-Rummel, *Metaphernkombinationen*, 97.

<sup>171</sup> Уп. Niepert-Rumel, *Metaphernkombinationen*, 97.

<sup>172</sup> Уп. Czachesz, *Cognitive Science*.

је само неколико година или деценија временски иза савременог истраживача, због динамике језичког развоја, није релевантан за истраживање. Међутим, *дијахрона језичка баријера није јасно одредива*, већ се ради само о ступњевитости у доступности знања о одређеном језику. Стога временска удаљеност може бити само отежавајућа околност, али не и непремостива препрека истраживању појмовне метафоре.<sup>173</sup>

Сумње у оправданост дијахроног истраживања метафоре понекад се пак сужавају само на аспект семантичке анализе оног језика који се више не употребљава у живој комуникацији. Међутим, ни оне нису научно оправдане јер се *семантичка дијахрона анализа не може раздвојити од граматичке дијахроне анализе* зато што су знања о језику (граматичка) и знања о свету (семантичка) међусобно повезана и недељива. Штавише, когнитивна лингвистика потцртава да се и граматичка и семантичка проучавања темеље на истим способностима, а то су способности адекватног научног утемељења истраживања. На тим основама је, на пример, меродавно истраживање језика који није матерњи, ма колико он био синхронијски или дијахрониски 'удаљен'. У том смислу, сложили бисмо се са следећима закључком М. Станојевића о утемељености дијахроног проучавања појмовне метафоре: „Усвајање искуственог реализма као могућег темеља знанственог истраживања значи прихваћање различитих интерпретација из различитих точки гледишта, које су све потенцијално 'исправне'. То значи и прихваћање големе разнородности знања изворних говорника о властитом језику и големе разнородности знања истраживача о језику који истражују (био он властити или не). Управо зато лингвисти могу истраживати језик који им није матерњи – без обзира колико он био синхронијски или дијахронијски 'удаљен' [...] Унаточ свим потешкоћама, људи могу разумјети и научити савремене живе језике али и њихове раније иначе, што је, у најмању руку, видљиво из опсега литературе о њима. Успркос културне удаљености, то доказује да и за савремене и за раније варијанте језика вриједе исте законитости. Ту је главна предност когнитивне лингвистике, јер нуди спознајне процесе који вриједе како у дијахроничким, тако и у синхроничким анализама. Уједно то је и начин приближавања идеалу економичности теорије: нема потребе претпостављати разлике између синхроничке и дијахроничке кад исти механизми могу добро објаснити и савремени и повијесни развој језика. Стабилност точке гледишта код истраживача постиже се рабљењем истог теоријског апарата те јасним и изријеком одређеним методолошким поставкама.”<sup>174</sup>

#### 2.4.9. Појмовна метафора и библијске студије

У светлу дефиниције појмовне метафоре као разумевања апстрактних појмовних области помоћу конкретних, психосоматских, она се показује као инхерентна религијској мисли и дискурсу. Наиме, главни задатак религије јесте да разуме Бога и божанску реалност, те да говори о овим апстрактним областима искуства помоћу онога што је људима блиско и познато. Појмовна метафора је управо једно од средстава за испуњење тог задатка. Према речима О. Јекела: „...религијска област треба у великој мери, ако не и сасвим, да зависи од метафоричке концептуализације. Не само да је веома апстрактна област далека чулном искуству, већ су и њене централне теме о *Богу, души, животу после смрти*, и о *слободи моралног избора*, традиционално прихваћене *управо* као метафизичке идеје *par excellence*. То да је наша концептуализација метафизичких идеја у принципу метафоричке природе уочено је од стране филозофа који су се бавили епистемологијом, као и међу филозофима који су анализирали метафору. Парагон ових првих је Кант, а главни протагонисти из друге групе су Блуменберг и Џонсон. Иста или слична запажања имају и теолози и тумачи Библије већ од

<sup>173</sup> „Сва дијахроничка истраживања у том су погледу међусобно једнака, јер код ниједног не можемо испитати изворне говорнике.” Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 110.

<sup>174</sup> Stanojević, „Dijakronijska varijacija”, 111.

шестог века, нарочито у погледу концептуализације *Бога*. Да закључимо најоопштенијим предсказањем: религијски дискурс треба да обилује метафоричким исказима.”<sup>175</sup>

На трагу запажања да је религијска мисао метафоричког карактера, проучавање метафоре у религијском дискурсу показује се не само као корисно већ и као неопходно. У складу с тим, когнитивна теорија метафоре омогућава да буде уочено *шта* је у религијском контексту метафорички описано (циљни појмови), и *на који начин* и *с којим разлозима* се то дешава (метафоричко пресликавање извора на циљ). Пошто је библијски дискурс прожет метафорама, могуће је и одговарајуће предузети истраживање библијских метафора да би се дошло до бољег разумевања библијских садржаја и начина размишљања и комуницирања библијских писаца.

У погледу односа између појмовних метафора и библијских студија, важно је поменути још једно запажање. Библија је специфична збирка религијских текстова. Стога, проучавати библијске метафоре захтева да им се приступи као компонентама библијског текста. Чињеница да је метафора смештена у текст подразумева да она није независни механизам којим су рефлектовани субјективни ауторски избори, већ да је она ограничена и појмовним и дискурзивним аспектима ширег библијског контекста.<sup>176</sup> Предност схватања метафора као „текстуално-специфичних” артикулисана је следећим речима: „Приступити метафори с аспекта жанра представља начин да се оде изнад нивоа лексике (тј. метафоре као дела дисциплинарног жаргона) да би се нагласак ставио на то како метафора може открити поглед на свет одговарајуће заједнице, испунити неке реторичке циљеве, и допринети откривању текста у складу с жанровским конвенцијама [...] Према томе, размишљање о позицији метафоре унутар реторичке структуре текста може бити добар извор информација о свим другим чиниоцима који су укључени.”<sup>177</sup>

## 2.5. Резиме: схватање метафоре и методе за њено истраживање у оквиру ове студије

У овом поглављу осврнули смо се на неке аспекте историје мисли о метафори, постављајући у први план континуитет њеног посматрања као когнитивног феномена. Запажено је да се овај аспект посматрања метафоре развијао од антике до данас: док је у античким теоријама метафора дефинисана као феномен језика који може имати нарочита спознајна обележја, у савременој когнитивној семантици дошло се до закључка да је она примарно феномен ума, који се очитује у језику.

Будући да је освртом на различите теорије метафоре предочена и њена изузетна комплексност, пре него што приступимо анализи божанског позива као метафоричког елемента библијског штива, изложићемо схватање метафоре од којег полазимо и истраживачке методе које у предстојећој студији примењујемо. Како је већ наговештено у уводном излагању, у овој студији метафора ће бити сагледана из перспективе когнитивних лингвиста, као механизам активације познатих форми размишљања и устаљених значења у процесима спознаје и артикулације нових искустава. Другим речима, у студији се полази од дефиниције појмовне метафоре као размишљања и говорења о мање познатим и апстрактнијим појмовима помоћу оних који су познатији и конкретнији, и који најчешће исходе из психосоматске искуствене димензије. Будући да религију нарочито карактерише поимање оностраних, апстрактних и тешко докучивих појава помоћу познатих и расположивих средстава, многи библијски појмови су метафорички утемељени. Штавише,

<sup>175</sup> Jäkel, “Hypotheses revisited”, 23. Нагласак је ауторски.

<sup>176</sup> Уп. Rosario Caballero, “Metaphor and Genre: the Presence and Role of Metaphor in the Building Review”, *ApplL* 24/2 (2003): 148.

<sup>177</sup> Caballero, “Metaphor and genre”, 148. Нагласак – А. С.

ако метафоричко резоновање схватимо у светлу когнитивне семантике, можемо рећи да су религијска спознаја и комуникација по себи метафорички процеси, који су у дискурсу Писма на специфичан начин присутни.

Један од разлога због којег когнитивну теорију метафоре бирамо као основно методолошко средство ове студије налази се и у томе што она, у већој мери у односу на све друге теорије метафоре, узима у обзир метафоричку дејственост конвенционалне метафоре. Позив – чију метафоричност истражујемо – може се убројати међу конвенционалне метафоре, које апостол наслеђује из своје традиције. Притом, циљ је да у свакој инстанци Павлове употребе ове метафоре буде размотрена и њена иновативност, с обзиром да конвенционалне метафоре, као што је у претходним поглављима поменуто, могу бити развијене и оживљене у новом употребном контексту. Укратко, у разматрању божанског позива имаћемо у виду да метафора која је у дугој употреби у некој традицији постаје својеврсна културолошка и семантичка ризница, чије драгоцености увек могу бити реактивирани и допуњени новим значењима. Према запажању Б. Шијаковића: „У метафорама су депоноване оне чињенице једне културе које су у стању да активирају контексте знања и представља неопходне за актуалну реализацију дате културе. Ови контексти нису статични и једном заувек дати, већ су динамични, а метафоре у њима функционишу као начини делања и разумевања, као форме понашања и знања.”<sup>178</sup>

У истраживању позива као елемента/мотива одређених библијских текстова крећемо се поступно. Поменуто је да се појмовна метафора јавља у бројним аспектима језика, ума и дискурса, због чега се може истраживати и на (1) језичкој равни, тј. као део дискурса; (2) као део мисаоних процеса. У студији метафоре позива биће примењен и дискурзивни и појмовни приступ метафори позива, што значи да ће бити уочени њени језички изрицаји, а затим анализирани мисаони процеси који су им у основи.

У дискурзивни целинама одабраних текстова настојимо идентификовати инстанце у којима је појам позива употребљен метафорички, као средство разумевања другачијег, апстрактнијег искуства од оног што појам позива у основи означава. Уочивши језичке пројаве метафоре позива, на које упућују граматичке и семантичке напетости исказа, настојимо дубље истражити њено појмовно утемељење. У том циљу, закључке о појединачним инстанцама метафоричке употребе позива међусобно повезујемо, узимајући у обзир и ванјезичке податке о реторичкој ситуацији писца који су могли утицати на обликовање и рецепцију договарајућег текста. Ово су етапе предстојеће анализе позива помоћу когнитивне теорије метафоре:

- *Одабир текстуалних целина* Писма и ванбиблијског штива карактеристичних по употреби мотива божанског позива и упознавање с основним околностима њиховог настанка и кључним формалним и тематским одликама;
- *Идентификовање и анализа метафоре позива* унутар одговарајућих одељака. На основу потенцијалне семантичке и(ли) граматичке напетости/инконгруентности мотива позива (кад овај појам упућује на другу појмовну област) унутар одговарајућег стиха/одељка, биће указано да се ради о метафоричкој употреби позива, након чега следи детаљније разматрање његовог метафоричког утемељења (извора, циља и метафоричког пресликавања).
- *Утврђивање метафоричког утемељења позива* у оквиру целине текста кроз прикупљање и анализу закључака везаних за појединачне инстанце метафоричке употребе позива унутар тог текста;

<sup>178</sup> Богољуб Шијаковић, *Отпор забору: неколико [п]огледа* (Фоча; Београд: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког; Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2016), 66.

- *Артикулација ефеката метафоре позива у датом тексту кроз повезивање закључака текстуалне анализе с вањезичким подацима о тексту, реторичкој ситуацији, намери писца и његовим потенцијалним реципијентима (Будући да метафора може имати много тумачења, у овој фази проучавања ограничавамо се на то да назначимо поједина тумачења која су метафором позива у датом тексту могла бити имплицирана и обликовати перцепцију реципијената.);*
- *Разматрање метафоре позива у Павловим писмима у односу према наслеђеној традицији, уз уочавање семантичких сличности на које се он надовезује и иновација које он у свом контексту у овом погледу успоставља;*
- *Последња етапа састоји се у повезивању свих појединачних закључака о метафори позива као елемента списка из Павловог литерарног контекста, а нарочито као елемента његових писама. У овој етапи су сумирани општи увиди у Павлову метафоричку концептуализацију и употребу позива у оквиру његове епистоларне комуникације са заједницама адресата. Кроз његово метафоричко утемељење појма позива открива се апостолова перцепција важних аспеката ранохришћанског религијског искуства.*

## Метафоричко утемељење директивних говорних чинова

### 3.1. Функција и структура директивних говорних чинова

Израз „говорни чин” скован је у области прагматике која се бави проучавањем употребне стране језика у друштвеном контексту. Теоријом говорних чинова у лингвистици и филозофији језика указано је на то да исказ не мора бити само констатација, опис или тврдња којом се подржава реалност, већ се она путем језика може мењати и обликовати. Џон Л. Остин и Џон Серл су проучавањем говорних чинова први скренули пажњу с традиционалне семантике и разматрања референцијалних истиносних аспеката реченичних значења на прагматичну страну језика. Остин је приметио да, док се вербално изражавамо, ми не стварамо само граматичке структуре и речи већ *вршимо радњу посредством изречених исказа*.<sup>179</sup> Серл је потом развио његову теорију. Он објашњава значење говорних чинова и смисао њиховог проучавања следећим речима: „Разлог због којег истраживање усредсређујем на говорне чинове јесте овај: свака језичка комуникација укључује језичке чинове. Јединица језичке комуникације није, као што је опште прихваћено, симбол, реч или реченица, или чак знаци којима су симболи, речи или реченице означени, већ произвођење или издавање симбола, речи или реченица при извођењу говорног чина. Узети знак као неку поруку, значи узети га као знак који је произведен или издат. Тачније речено, произвођење или издавање реченичног знака под одређеним условима је говорни чин, а ови говорни чинови [...] основне су или минималне језичке јединице комуникације.”<sup>180</sup>

Говорни чин, схваћен као радња извођења говорног исказа, реализује се на три нивоа: 1) *локуциони чин*, који представља основну активност изражавања, тј. продуковање смисленог језичког израза; 2) *илокуциони чин*, који имплицира циљ и сврху говорења, а манифестује се кроз комуникативну снагу исказа; 3) *перлокуциони чин*, који се односи на намеравани ефекат или дејство исказа на оног коме је он упућен.<sup>181</sup> У теорији говорних чинова примарно се разматра њихова илокуциона снага, тако да се *појам „говорни чин” у ужем смислу односи на илокуциони аспект њиховог извођења*.<sup>182</sup> Посматрајући говорне чинове кроз призму њихове илокуционе снаге, Серл на следећи начин скицира њихову општу формулу:

$$F(p)$$

<sup>179</sup> John L. Austin, *How to do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press), 1962.

<sup>180</sup> Džon Serl, *Govorni činovi: Ogledi iz filozofije jezika* (Beograd: Nolit, 1991), 60–61.

<sup>181</sup> Уп. George Yule, *Pragmatics* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 48. Перлокуциони чин или ефекат исказа може се разликовати од илокуционог. Нпр., питање *Да ли желиш да ти покажем како се то исправно ради?* с илокуционе тачке гледишта представља понуду, али перлокуциони ефекат овог исказа може бити самопохвала говорника, или показивање пријатељског става према адресату, или чак његово понижење или застрашивање.

<sup>182</sup> Уп. Džon Serl, *Govorni činovi*, 70. Уп. такође: Yule, George, *Pragmatics* (Oxford University Press, 1996), 49.

У Серловој формули знак „р” представља *исказни садржај* говорног чина, а променљива „F” означава *илокуциону снагу* којом је тај садржај презентован.<sup>183</sup> На пример, израз *Да ли је Иван отпутовао?* може бити схваћен као пропозициони садржај (*Иван је отпутовао*) презентован снагом питања, док је у исказу *Затвори врата!* исказни садржај презентован снагом наредбе.

Према основним функцијама, илокуциони говорни чинови су уопштено подељени на пет типова: декларативе, репрезентативе, експресиве, комисиве и директиве.<sup>184</sup> Декларативи су говорни чинови који утичу на реалност. Да би били важећи, потребно је да буду задовољени одређени услови, који су названи условима прикладности. Нпр., да би израз *Проглашавам вас мужем и женом* био валидан, говорник мора бити у служби матичара или свештеника. Репрезентативи су говорни чинови којима говорник исказује своја уверења или сазнања о свету који га окружује. Такав је, нпр., исказ *Земља је округла*. Експресиви су говорни чинови којима говорник исказује шта осећа, попут исказа *Много се радујем вашем успеху! Честитам! Жао ми је због свега*. Комисиви су говорни чинови који означавају шта говорник планира урадити, као у исказима *Вратићу се; Никада то нећу завршити*. Директиви су говорни чинови које говорник користи да би приморао или приволео слушаоца да нешто учини. Такви су изрази *Донеси ми чашу воде. Не дирај то! Можеш ли затворити врата?*<sup>185</sup>

Серл примећује да директиви могу бити благи покушаји говорника да адресат нешто учини, попут молбе, или могу бити јаког интензитета, као што је инсистирање или наређивање да неко нешто учини. Он овако симболички описује структуру директива:

↑! Ж (С ради Р)<sup>186</sup>

Слово Ж у овој формули означава да се овим говорним чином остварује жеља или хтење говорника, а пропозициони садржај је увек такав да слушалац (означен знаком С) чини неку будућу радњу (означену знаком Р). Дакле, онај ко извођењем директива заповеда или захтева од адресата да извесну радњу предузме *изражава жељу (хтење)* за тим. Глаголи који карактеришу ову групу чинова су: питати, наредити, заповедити, захтевати, молити, преклињати, позвати, допустити, саветовати и др.<sup>187</sup> Синтаксичку структуру реченица којима се исказују директиви Серл скицира на следећи начин:

Ја глагол теби(е) + да ти + Футур Глагола Жеље (исказни садржај) (Прилог).<sup>188</sup>

Ову структуру можемо препознати у исказима: *Заповедам ти да одмах напустиш ову просторију; Молим те да одеш свом дому; Позивам те да дођеш сутра*. За ове исказе карактеристично је да говорник перформативним глаголом (заповедам, молим, позивам) експлицитно исказује илокуциону снагу и циљ свог исказа. Међутим, директив може бити формулисан и имплицитно, тј. без глагола којим говорник исказује перформативне ефекте свог чина (*Одмах напусти ову просторију! Дођи сутра*). Такође, функција говорног чина

<sup>183</sup> Серл наглашава да постоји разлика између илокуционог чина и исказног садржаја илокуционог чина. Уп. Džon Serl, *Govorni činovi*, 70–80.

<sup>184</sup> Прву класификацију говорних чинова сачинио је Остин. Међутим, Серл је његову поделу критиковао зато што је заснована на илокуционим глаголима и модификовао ју је анализирајући говорне чинове на основу њихових илокуционих аспеката, тј. *става или односа говорника према садржају говорног чина*. Уп. John Searle, “A classification of illocutionary acts”, *LiS* 5, бр. 1 (апр. 1976): 53–54.

<sup>185</sup> Уп. Yule, *Pragmatics*, 54.

<sup>186</sup> Searle, “A classification of illocutionary acts”, 11.

<sup>187</sup> Searle, “A classification of illocutionary acts”, 11.

<sup>188</sup> Серлова формула директива: [I verb you + you Fut Vol Verb (NP) (Adv)]. Searle, “A classification of illocutionary acts”, 17.

може бити испуњена и када је он формулисан реченичном структуром која не одговара његовој функцији и у том случају ради се о индиректним говорним чиновима. На пример, говорни чин директива којим се од слушаоца захтева да устане може бити исказан на индиректан начин у облику питања (*Можеш ли устати?*) или констатације (*Ти и даље седиш!*).<sup>189</sup>

### 3.2. Метафоричка перцепција директива помоћу сликовне схеме СИЛЕ

У когнитивној лингвистици дубље је размотрена метафоричка перцепција говорних чинова. Когнитивни лингвисти запажају да у *разумевању ефеката говорних чинова користимо знање које имамо о дејству физичких сила*.<sup>190</sup> Џонсон ово повезивање објашњава следећим речима: „Говорни чиновни јесу *радње*, и, пошто су наше 'физичке' и 'друштвене' радње подређене дејству сила, не изненађује то што су наше језичке радње такође подређене силама, метафорички схваћено.”<sup>191</sup> Он увиђа да, на основу сличности нашег искуства физичких радњи и говорних чинова, структуре физичке силе (будући да су препојмовно образоване) могу у нашој перцепцији бити пројектоване на говорне чиновне, и да су таква пројектовања структура једне искуствене области на области друге врсте заправо метафорички процеси. Стога је *структура физичких сила метафорички оперативна у нашој перцепцији говорних чинова*.<sup>192</sup>

Надовезујући се на Џонсона, Лорена Перез Ернандез и Франсиско Хосе Руиз де Мендоза разматрају *метафоричко утемељење директивних илокуционих говорних чинова*. Они потврђују да је могуће метафорички разумети директиве помоћу схеме СИЛЕ, јер, баш као што силе померају објекте у простору, тако директивни говорни чиновни фигуративно померају адресата у смеру извршења радње. Ови проучаваоци напомињу да схеме СИЛЕ, упркос својој апстрактној природи, могу функционисати као изворне области појмовне метафоре, јер представљају уопштавања изграђена на основу низа искустава, а не само апстрактне концепте.<sup>193</sup> Ипак, ови проучаваоци напомињу да наша перцепција директива није искључиво метафоричка, већ да је искуство сила метафорички применљиво у овом процесу: „Ми не бисмо ишли тако далеко да тврдимо како директивни говорни чиновни треба да буду интерпретирани само метафорички. Међутим, изгледа да је могуће тврдити да део њиховог концептуалног формирања има преконцептуално утемељење у сликовној схеми силе, која је метафорички присутна. Ми користимо своје знање о силама да бисмо разумели ефекат који директивни говорни чиновни могу имати на наше адресате, и стога, баш као што силе показују степене снаге, то исто чине директивни говорни чиновни.”<sup>194</sup>

Претпојмовно утемељење директива у сликовној схеми силе очитује се у чињеници да ове чиновне описујемо помоћу појмова *снага* или *слабост*, који дословно карактеришу жива бића (људе или животиње).<sup>195</sup> Притом, суштински је важан увид тај да су директиви радње *међуодносног* карактера, јер, тиме што адресата у одређеном правцу и одређеним интензитетом покреће или ангажује, онај ко изговара директив заправо узрокује *друштвену*

<sup>189</sup> Уп. Yule, *Pragmatics*, 55.

<sup>190</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 57–64. Уп. Leonard Talmy, “Force Dynamics in Language and Cognition”, *CSJ* 12, бр. 1 (1988): 40–100.

<sup>191</sup> Johnson, *The Body in the Mind*, 57.

<sup>192</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 62–63.

<sup>193</sup> Уп. Lorena Pérez Hernández и Francisco José Ruiz de Mendoza, “Grounding, semantic motivation, and conceptual interaction in indirect directive speech acts”, *Journal of Pragmatics* 34, бр. 3 (2002), 273.

<sup>194</sup> Hernández и de Mendoza, “Grounding”, 271.

<sup>195</sup> Hernández и de Mendoza, “Grounding”, 271. Уп. такође: Johnson, *The Body in the Mind*, 57; Lorena Pérez Hernández, “The Cognition of Requests”, *EIUC* 4 (1996): 189–208.



интеракцију. Према речима Ернандеза и де Мендозе: „Схватање говорних чиновна као *сила*, а не само као *радњи*, има очигледна постигнућа зато што се узрочни и интеракциони аспекти илокуционих чиновна не губе у њиховом опису. Баш као што су силе подређене интеракционим законима физике, говорни чиновни се повинују принципима друштвене интеракције функционалним у свакој култури.”<sup>196</sup> Следећа табела показује бројне везе између области физичке силе и директива које ови проучаваоци уочавају:<sup>197</sup>

Табела 2: Повезаност између сликовне схеме силе и директивних говорних чиновна

Сликовна схема силе	Директивни говорни чиновни
Извршилац силе (Агониста) <sup>198</sup>	Говорник
Мета силе (Антагониста)	Адресат
Извршилац (Агониста) узрокује да Мета (Антагониста) нешто уради	Говорник узрокује да адресат нешто уради (покушавајући да га покрене на одређен начин) <sup>199</sup>
Унутарње тенденције силе Извршиоца (Агонисте) и Мете (Антагонисте) – степен силе Агонисте може бити виши или нижи од Антагонистиног; Агониста и Антагониста могу показати унутарњу силу ка извршењу неке радње или ка мировању);	Степен друштвене моћи говорника у односу на адресата и степен њихове воље за извршење радње;
Резултанта баланса сила	Степен јачине директивног говорног чина
Силе могу бити потпуно или делимично блокиране препрекама <sup>200</sup> (тј. физичким баријерама)	Директивне говорне чиновне могу спречити и/или ометати различити чиниоци (Адресатов мањак способности или жеље да изведе радњу, адресатово непоседовање захтеваног предмета итд.)
Силе су догађаји (тј. имају извор, развој и крај)	Говорни чиновни су догађаји (тј. имају ПРЕ, СРЖ, ПОСЛЕ)

<sup>196</sup> Hernández и de Mendoza, “Grounding”, 273. Нагласак је ауторски.

<sup>197</sup> Табела 1 у Hernández и de Mendoza, “Grounding”, 272.

<sup>198</sup> Аутори ове табеле указују на то да су терминологију (нпр., појмове агониста, антагониста, унутарње тенденције силе, резултанта баланса сила итд.) преузели од Л. Талмија (Talmy, “Force Dynamics in Language and Cognition”, 49–100). *Агониста* означава централни ентитет силе који је супротстављен другом елементу силе, тј. *антагонисти*. Супротстављени ентитет повинује се резултанти њихових снага (унутарњих тенденција силе) у смеру делања (уколико је сила агонисте јача од антагонистине) или у смеру неделања (ако је антагонистина сила јача од агонистине). Уп. Hernández и de Mendoza. “Grounding”, п. 17, 272.

<sup>199</sup> „Може се тврдити да директиви нису стриктно ’узрочни’. Чак ’наредбе’, које спадају у најнаметљивије типове директива, могуће је одбацити [...] Чињеница да је директиве могуће одбацити не значи, међутим, да они нису заиста узрочни. Они бивају изведени с намером да покрену адресата да уради нешто. У тим случајевима где постоји неусаглашеност, оно што имамо је сукоб сила при чему интринзична сила намере антагонисте (адресата) надилази одговарајућу силу агонисте (говорника).” Hernández и de Mendoza. “Grounding”, 272.

<sup>200</sup> Поменути проучаваоци сврставају Џонсонове сликовне схеме ’ограничења’, ’супротстављене силе’ и ’блокаде’ у категорију ’препреке’. Уп. 273.

На основу изложене табеле, можемо увидети да је кључни елемент у метафоричкој концептуализацији директива пресликавање физичке на друштвену интеракцију. Сливковне схеме силе које су нам искуствено блиске омогућавају да актера директива метафорички доживимо и опишемо као покретача, тј. Агонисту друштвене радње. У зависности од степена његовог ауторитета у односу на адресата, разликује се степен интензитета којим је адресат покренут на неко делање. Тај акт ангажовања у циљу извршења одређеног задатка метафорички перципирамо помоћу физичког искуства мање или више снажног физичког покретања неког ентитета у одређеном правцу, ка одређеном циљу. Неодлучност, невољност или неспособљеност адресата да оно на шта је покренут реализује можемо појмити као могућу препреку за извођење радње. У оној мери у којој је ауторитет оног ко директив изговара супериорнији, говорни чин је учинковитији.

Приказане везе ових различитих искуствених области (физичке силе и говорних чинова) представљају основу за метафоричка пресликавања појединачних инстанци директивних говорних чинова, попут захтева, наређења и сл.<sup>201</sup> Другим речима, како Ернандез и де Мендоза у наставку своје студије показују, ова базична метафоричка концептуализација у случају појединачне инстанце директива може бити даље разрађена у складу с учесницима, циљевима и околностима конкретног говорног чина, као и у складу с осталим елементима дате говорне ситуације.

### 3.3. Директиви и схема ПРИНУДЕ

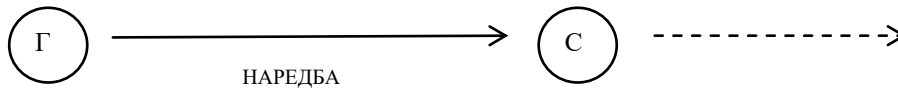
Утврдивши да схеме СИЛЕ у нашем доживљају метафорички структурирају говорне чинове, Џонсон и други когнитивни лингвисти детаљније разматрају различите сликовне схеме путем којих се тај процес одвија (уп. поделу сликовних схема СИЛЕ у Потпоглављу 2.3.2, стр. 40). Будући да се говорни чинови, како Џонсон запажа, увек врше *под утицајем* или *посредством* силе, једна од уобичајених сликовних схема коју користимо у њиховој перцепцији јесте схема ПРИНУДЕ. Ово је сликовна схема искуства које стичемо када смо у простору померени спољним силама, као што су ветар, вода, физички објекти и други људи. У неким случајевима када силе принуде померају ентитет или појединца у одређеном правцу, он је немоћан да се одупре, а некада се на ову силу може реаговати и она у складу с тим може бити модификована, али никаква препрека или супротстављена сила не може је спречити да достигне свој циљ.<sup>202</sup>

Пратећи Џонсона и у овом истраживању, Ернандез и де Мендоза казују да схема ПРИНУДЕ *утемељује ону подврсту директивних говорних чинова у којима говорник исказује своју жељу или хтење у виду наредбе*. Исказ оног ко говорни чин изводи у овом случају мора бити снажнији од адресата, јер ова асиметрија омогућава извршење говорног чина и превазилажење ма које баријере која се испречује сили наредбе.<sup>203</sup> Служећи се Џонсоновом скицом, ови проучаваоци на следећи начин графички приказују схему ПРИНУДЕ оперативну у извођењу наредба:

<sup>201</sup> Аутори овог чланка анализирају улогу схема силе у више појединачних инстанци директива попут захтева, претње, умољавања, као и метафоричку концептуализацију једне инстанце индиректно реализованог директива. Уп. Hernández и de Mendoza, "Grounding", 281–284.

<sup>202</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 45 и 58–60. Премда Џонсон детаљно образлаже оперативност схеме ПРИНУДЕ, он се укратко осврће и на оперативност других схема силе у говорним чинovima.

<sup>203</sup> Уп. Hernández и de Mendoza, "Grounding", 274.



Графикон 1: Сlikовна схема у извођењу наредбе

Знаком „Г” означен је онај говорник који наредбу изговара, а знаком „С” слушалац као реципијент директива. Пуна линија у овом графичком приказу представља актуални вектор силе, а испрекидана потенцијални вектор или путању на коју је слушалац спољном силом покренут.<sup>204</sup> Сила наређења, заснована на говорничковој супериорности у односу на адресата, таква је да у конверзацији омогућава неколико потенцијалних адресатових реакција: беспоговорно прихватање наредбе; постављање изазова наредби или њено игнорисање. Уколико су реципијенти говорног чина свесни говорникове супериорности, уобичајена реакција је беспоговорно прихватање наређења. У неким ситуацијама пак различити контекстуални или друштвени фактори (попут неправедног или неоправданог наређења; доживљаја да говорник нема истинску надмоћ и сл.) могу навести адресата да на директив одреагује другачије. Ове реакције сматрају се потенцијалним препрекама наредбе које узрокују конверзацијски обрт, на који говорник може одреаговати интензивирањем наредбе, да би превазишао препреке за њено извођење.<sup>205</sup>

Џонсон је у својој студији био највише фокусиран на то како схема ПРИНУДЕ функционише у структурирању говорних чинова, иако он притом помиње друге релевантне схеме силе, које су, поред схеме ПРИНУДЕ, у овом погледу функционалне.<sup>206</sup> Као што су Ернандез и де Мендоза показали, општи увиди у функционисање сликовних схема силе у перцепцији говорних чинова могу бити примењени у проучавању појединачних инстанци директивног говорног чина. Изложени увиди у повезаност ове сликовне схеме и директива биће у наредном поглављу ове студије примењени у анализи метафоричких аспеката појединачних инстанци божанског извођења говорног чина позива у старозаветним текстовима.

### 3.4. Метафорика говорних чинова и предстојећа студија

Након осврта на когнитивно-лингвистичка сазнања о перцепцији директива као врсте говорних чинова, потребно је образложити с којим разлозима и на којим основама се ова сазнања могу применити у предстојећој студији метафоре позива унутар библијског штива. У том циљу, важно је запазити да је појам позива део говорног искуства и да је позив један у низу појмова који потичу из вербалне и комуникативне сфере живота. Стога је и метафорика овог појма уско повезана с концептуалним оквиром из ког он потиче и биће посматрана управо с тог аспекта.

У свакодневном, општем људском искуству механизмима из аудитивне и вербалне сфере, попут разговора, слушања, казивања и сл., успоставља се и остварује споразумевање између људи као словесних бића и припадника језичких заједница. Путем говора и слушања долази до међусобног упознавања и сарадње, што заправо омогућава опстанак и функционалност друштва. Другим речима, говорна комуникација је у свакодневном животу пут до споразумевања на обухватним нивоима човековог постојања.

<sup>204</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 45.

<sup>205</sup> Уп. Hernández и de Mendoza, “Grounding”, 275.

<sup>206</sup> Johnson, *The Body in the Mind*, 60.

Будући да је вербална комуникација једно од универзалних и базичних човекових психосоматских искустава, појмови из ове области пријемчиви су за метафоричку употребу у разумевању различитих апстрактних искустава. Појмовима из ове области метафорички се најчешће описују различити аспекти друштвеног живота. Тако је, на пример, у свакодневном искуству „глас” – појам који потиче из аудитивне појмовне области – често употребљен као метафоричка ознака особе, њеног мишљења, стила и ставова.<sup>207</sup> Слично томе, слушањем се долази до разумевања и извршења намера саговорника, због чега појам „послушност” означава и повиновање, што значи да се њиме описује релациони аспект друштвеног живота.<sup>208</sup> Слично томе, појмови „чувен”,<sup>209</sup> „наглашен”,<sup>210</sup> „ућуткан”<sup>211</sup> и многи други који такође потичу из вербалне комуникације, неретко служе у фигуративном опису другачијег и обухватнијег искуства од оног на које се ови термини у свом ужем смислу односе. Метафоричка значења наведених појмова су у данашњем српском језику стандардизована, али до њих се дошло управо кроз дуг процес њихове метафоричке употребе.

Појам позива исходи управо из ове, аудитивно-вербалне области људског искуства. У *Речнику српскохрватског језика* позив је дефинисан као „молба, обавештење (писмено или усмено) коме да дође некуда, да учествује у чему, да се прихвати чега, да учини што; глас, покрет, гест који се упућује коме да се приближи, да се одазове”, док фигуративно означава „урођену склоност према каквом занимању, раду; стално занимање које служи као темељ егзистенције, звање, струку, професију”.<sup>212</sup> Наведено фигуративно значење позива, које је данас не само у српској већ и у многим другим језичким срединама конвенционално, засновано је пак на метафоричкој употреби овог термина, која датира још из античких времена, што има порекло у библијским списима.

Будући да су и у древном Израиљу, из којег је Писмо потекло, уобичајена психосоматска искуства коришћена у метафоричком говору о Богу, у библијском дискурсу често можемо наићи и на метафоричку употребу појмова из аудитивне и вербалне сфере живота. Древно израиљска култура била је примарно оралног карактера и из овог разлога су елементи усменог говора били нарочито коришћени у артикулацији апстрактних, религијских искустава.<sup>213</sup> Међу њима је и појам позива. Глагол אָרַךְ – којим је у Писму означен чин позива – у семитским језицима обухвата низ значења међу којима су „узвикивати, „звати”, „сазивати”, „позивати”, „молити”, „читати”, „декламовати”, али могло би се рећи да је основно значење овог глагола „говорити гласно”.<sup>214</sup> У Септуагинти и

<sup>207</sup> Уп. Darsie Bowden, “The Rise of a Metaphor: ‘Voice’ in Composition Pedagogy”, *RR* 14, бр. 1 (1995): 173–88.

<sup>208</sup> Послушан је онај ко се повинује, док реч „непослушан” означава оног који пружа отпор, ко је неукротив, непокоран, чак неморалан. *РМС*, s.v. „непокоран”, 733; „непослушан”, 735.

<sup>209</sup> Једно од значења речи „чувен” јесте „који се прочуо, веома познат, гласовит, угледан, знаменит”. Може се односити на особу, занимање, предмет итд. Уп. *РМС*, s.v. „чувен”, 898.

<sup>210</sup> Једно од значења речи „наглашен” је упадљив. Уп. *РМС*, s.v. „наглашен”, 504.

<sup>211</sup> Реч „ућуткати” фигуративно значи надјачати, угушити, заглухнути и умирити, стишати (нпр., Утишао је своју савест). Уп. *РМС*, s.v. „ућуткати”, 630.

<sup>212</sup> Уп. *РМС*, s.v. „позив”, 601–602.

<sup>213</sup> „Ових је дана постало одрживије почети с претпоставком да је у Израиљу, као и другде, писменост (чак и у најширем смислу) вероватно била ограничена на прилично мали део становништва, и да је морао постојати значајан број Израиљаца, можда чак и велика већина, чија је култура у суштини остала усмена [...] Опште је познато, дакле, да су одређени композициони аспекти неких текстова обликовани конвенцијама усмене традиције, док се феномени повезани са усменошћу често укључују у расправе о пореклу или преношењу садржаја.” Stuart Weeks, “Literacy, orality, and literature in Israel”, у *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, прир. James K. Aitken, Katharine J. Dell и Brian A. Mastin (Berlin: de Gruyter, 2011), 465. Уп. такође: Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature Library of Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press 1996).

<sup>214</sup> Уп. *TDOT* 13, s.v. „אָרַךְ qara”, 109–135.

новозаветном дискурсу преведен је глаголом καλέω, чије је основно значење „говорити другоме посредно или непосредно да би био доведен ближе, било физички или у личном односу”.<sup>215</sup> Наведена значења указују на то да појам позива примарно потиче из усмене комуникације.

Позив, дакле, у основи представља једну инстанцу говорног чина и као такав уткан је и у библијски дискурс. Богу је у овом контексту приписивано извођење говорних чинова, међу којима је и чин позива. Међутим, позив је у библијском дискурсу коришћен и метафорички у опису религијске сфере живота. Метафорика овог појма је и у Писму, као и у свакодневном искуству, уско повезана с искуством извођења говорних чинова. Стога је познавање метафоричког утемељења говорних чинова од базичне важности за проучавање метафорике позива као појма и мотива библијског штива. Метафорички аспекти говорног чина позива који Бог изводи биће анализирани у наредном, Четвртом поглављу рада, а метафорика библијског појма позива представља тему Петог поглавља. Кроз примену когнитивно-лингвистичких увида у метафору и метафорику говорних чинова биће осветљено метафоричко утемељење позива у традицији која претходи Павловим писмима.

Дугом и учесталом употребом позива у историји Израиља у овај појам биле су несумњиво депоноване чињенице израиљске културе које могу активирати одговарајуће контексте знања и представâ у новим ситуацијама. Употребом позива Павле је управо то и постигао: активирао је неке традиционалне семантичке аспекте позива у изражавању свог аутентичног, хришћанског искуства. Смисао предстојећег, другог дела студије огледа се у томе да нас опскрби увидима о метафоричкој употреби и конотацијама позива на које се апостол могао надовезати приликом писања својих писама.

---

<sup>215</sup> *NIDNTT*, s.v. “call”.

## Други део

### Четврто поглавље

## Метафорика божанског говорног чина позива у наративу Писма

### 4.1. Позив као једна инстанца божанског говора: уводна разматрања

Израилски народ у библијским списима излаже причу о себи и својој историји, смештајући је у контекст приче читавог људског рода. У тој причи Бог је приказан као стваралац света и протагониста историје, који се у њу учестало и делатно укључује. Једна од најчешћих Божјих активности у библијском приказу света је говорење. Извођење говорних чинова је божанска делатност путем које се у Писму изразито очитује да је Бог протагониста (први делатељ) историје света, који кроз говор ствара свет (уп. Пост 1, 3.6.9; Јон 4; Пс 33, 9), а затим се учестало укључује у његов развој. Без референци на Божје речи и инстанце божанског говора, Јахвеово име, идентитет, као и читава историја Израилља били би непојмљиви.<sup>216</sup> Из ових разлога, Божји говор има кључну важност за тумачење библијског текста. Како К. Ванхузер, проучавајући теолошки значај божанског говора у Писму, запажа: „Хришћанска теологија почиње Божјим говорним делањем и самопрезентацијом. То је Глас који ствара, зове Аврама, проговара из горућег грма и кроз пророке, обећава постојану љубав и заветну оданост Мојсију и Израилју. То је глас који говори Исусу Христу и који долази до савршеног самоизражаја у Исусу Христу. Стога све зависи од тога како ће неко тумачити библијске описе Бога који ствари креира речима.”<sup>217</sup>

Писмо приказује Бога као актера различитих говорних чинова: Бог ствара (Пс 33, 6.9), именује (Пост 1, 10; 17, 5; 35, 10); представља се (Пост 15, 7; 26, 24; 46, 3; Изл 3, 6; 20, 2), заповеда (Пост 1, 28; 2, 16; 12, 1; 22, 2; Изл 20, 3–17; Јер 11, 6), благосиља (Пост 1, 28; 9, 1; 12, 3), проклиње (Пост 3, 14; Јер 11, 3), обећава (Пост 9, 15–16; 12, 2; Изл 3, 17), пита (Пост 3, 11.13), предвиђа (Изл 7, 3–5; Ис 11, 1–2), зове (Пост 3, 9; 1 Сам 3, 4; Изл 3, 4), шаље (Ис 6, 8–9), диктира (Јер 36, 2), даје упутства (Изл 25, 10–40), одговара (2 Сам 2, 1), испитује (Јов 38), упозорава (Јез 7, 5–7), прекорева (Ис 1, 2–4; Јов 42, 7), теши (Пост 15, 1; Ис 43, 1–7) итд. Бог изводи ове говорне чинове непосредно, али често налаже и својим посредницима, нпр. пророцима и анђелима, да његове речи пренесе.

Бог у Писму није само актер говорних чинова већ и учесник дијалога. Он одржава вербалну комуникацију са својим створењима. Као творац, обраћа се и тварима, попут неба, земље (Ис 48, 13), мора (Ам 9, 6), звезда (Ис 40, 26), и вербално комуницира с људима – како с појединцима (уп., нпр., Пост 18, 17–33; Пс 65, 19; Јов 19, 16), тако и с колективима (уп. Ис 51, 4; Јер 7, 13.26; 35, 17). Међутим, Бог и људи у комуникацији учествују на различите начине. Према Ванхузеровим речима: „Бог је квалитативно другачија врста комуникативног делатеља, извор целокупне створене стварности чија комуникативна активност – укључујући говорење – не само да мења ствари већ их уводи у постојање. Штавише, Бог је онај према

<sup>216</sup> Уп. Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*, Cambridge Studies in Christian Doctrine 18 (New York: Cambridge University Press, 2010), 212–214.

<sup>217</sup> Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 58.

ком се друге твари односе као творевине према Творцу. Ово је начин којим Бог активно представља себе у Писму, дијалогски се међуодносећи с карактерима у тексту и с читаоцима...”<sup>218</sup>

Дијалогски однос Бога и његовог народа карактерише читав наратив Изласка. Он започиње Божјим ослушкивањем вапаја Израјлаца и Божјим подсећањем на обећања дата њиховим прецима (уп. Изл 2, 24), након чега следи Божје позивање Мојсеја (Изл 3). Како К. Еренспенгер закључује: „Приказ Бога као Оног који чује и одговара прожима не само наратив Изласка већ и читаво Писмо, и то је инхерентни аспект традиције Израјла.”<sup>219</sup> Кроз динамику ослушкивања, обраћања и одговарања рефлектује се динамика односа Бога и његовог народа. Притом, и овом дијалогу је инхерентна *асиметричност*: Израјл поима себе као народ који је конституисан кроз однос који Бог, као Творац света, иницира, и чије постојање представља континуирани одговор на Божји говорни чин.<sup>220</sup>

Будући да је Бог у библијском приказу света актер говорних чинова и учесник дијалога, наше свакодневно искуство говора, као и наше теоријско знање о говорним чиновима, могу бити употребљени у перцепцији овог суштински важност елемента библијског штива. У том погледу, теорија говорних чинова показује се као изузетно корисна и применљива у анализи различитих инстанци Божјег говора, међу којима је и чин позива. Следствено томе, увиди о метафоричким аспектима говорних чинова применљиви су у истраживању метафорике божанског позива као једне инстанце божанског говора.

У овој тачки поставља се питање у ком смислу уопште можемо говорити о метафорици божанског позива. Наиме, позив је у иницијалном значењу она инстанца говора којом Бог, посредно или непосредно, започиње комуникацију с људима, попут Аврама, Мојсија, пророка и апостола, да би их учинио својим дијалогским партнерима и делатним посредницима. Међутим, развојем старозаветне традиције и старозаветног дискурса дошло се до тога да је позив коришћен не само као ознака за Божје ступање у комуникацију са створењима, већ и за читав низ Божјих делатности и учинака који припадају другим, невербалним појмовним областима, попут Божјег стварања, активирања, ангажовања и назначења својих створења. Управо се у том смислу, кад позив означава невербалне Божје радње, неупитно може говорити о метафоричким аспектима овог појма.

Анализа која следи настоји ући у траг томе шта је у библијској традицији водило томе да позив постане ознака много обухватнијег поља значења од оног које он у свом иницијалном значењу има. Циљ је да се у поменутиим старозаветним текстовима разоткрије која су то значења из других, невербалних појмовних области имплицирана употребом овог појма и на којим основама је дошло до њиховог повезивања са семантичким пољем позива. Ради досезања овог циља, биће примењена когнитивна теорија метафоре (уп. Потпоглавље 2.3, стр. 39) и увиди когнитивних лингвиста о метафорици говорних чинова (уп. Потпоглавље 3.2, стр. 61).

У наредним сегментима овог поглавља позив ће бити анализиран као говорни чин уткан у структуру библијских наратива. Старозаветни наративи ће притом бити читани и анализирани у њиховој канонској форми, без обраћања нарочите пажње на саму историју текста, што је у складу с интенцијама ове студије. У овим наративима јасно се показује на који начин Бог изводи чин позива и шта њиме постиже. Кроз њихову анализу, у светлу теорије говорних чинова и когнитивистичких сазнања о њиховим метафоричким аспектима, биће откривени метафорички аспекти божанског говорног чина позива. Они су потенцијално

<sup>218</sup> Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 227.

<sup>219</sup> Kathy Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement* (London: T&T Clark, 2007), 160.

<sup>220</sup> Уп. Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power*, 162.

присутни у читалачком перципирању овог чина помоћу искуства деловања физичких сила и одговарајућих сликовних схема.

## 4.2. Метафорички аспекти божанског позивања у старозаветним наративима

### 4.2.1. Наративи позива: литерарна обележја, структура и функција

Божански позив је у библијској егзегези и ширем контексту Писма примарно повезан с идејом да Бог налаже изабраном појединцу или колективу специфичну службу или извршење одређеног задатка.<sup>221</sup> Искуства божанског позива артикулисана су најпре у старозаветним формама или обрасцима који су у библијској егзегези названи наративима позива (*call narrative, commission narrative, vocation account, Berufungsbericht*).<sup>222</sup> Међутим, наративи позива/послања нису искључиво део библијског контекста. Они су дубоко укореењени у причању прича у различитим културним контекстима и блиско су повезани са самоперцепцијом и разумевањем наше улоге или учешћа у свету. Према запажању И. Цачеса: „Међутим, ако погледамо шире, открићемо да је причање прича о 'позиву' или 'послању' веома уобичајено у многим, различитим културама. На пример, људи размишљају о свом послу, друштвеном статусу или циљевима као да су 'позвани' на то, било од стране божанског посредника или неког другог 'пошиљаоца'. Причање наратива позива је важан начин да се схвати смисао нашег постојања у свету [...] Приче о послању су етиолошке: у наративној форми дају разлог нечијем бићу за то ко је и шта је. Они дефинишу главне теме нечије биографије. Чак и у неексплицитно теистичком оквиру мишљења, приче о 'позиву' или 'мисији' људи играју централну улогу у стварању и одржавању организованог ја.”<sup>223</sup>

Предстојеће истраживање божанског позива у библијском контексту почиње од старозаветних наратива позива, јер Божје ангажовање изабраних особа у старозаветном дискурсу није у почетку и доследно било обележено језиком позива, нити било којим прецизним термином. Наиме, у старозаветној егзегези идеја или појам божанског позивања посматра се примарно као ситуациони мотив (*Situationsmotiv*).<sup>224</sup> Наративи позива представљају прву библијску инстанцу ове студије управо зато што се у њиховом светлу појам божанског позива може разумети обухватније него кроз проучавање терминологије коришћене да овај процес опише.<sup>225</sup>

Целовитим примерима ове наративне форме смарају се наративи који описују иницијацију великих пророка Исаије, Јеремије и Језекиља (Ис 6, 1–13; Јер 1, 4–19; Јез 1, 1 –

<sup>221</sup> Уп. D. Nathan Phinney, in *Dictionary of the Old Testament Prophets*, прир. Mark J. Voda и J. Gordon McConville, (Illinois: IVP Academic, 2012), s.v. “Call/Commission Narratives”, 65–71. Иако су искази позивања присутни и у профаном дискурсу (Из 18, 21; 25; 1Сам 18, 2), они задобијају специфичну теолошку важност у оним одељцима Писма у којима тај чин давања задатка или службе потиче од Бога. Уп. такође: Aaron Scharf, “Berufung/Berufungsbericht (AT),” у *WiBiLex*.

<sup>222</sup> Уп. Ernst-Joachim Waschke, “Calling”, II. Old Testament, у *Religion Past and Present*, [http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888\\_rpp\\_COM\\_01840](http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_01840), преузето 25. марта 2022. Први пут објављено у 2011. Уп. такође: Scharf, *Art. Berufung*.

<sup>223</sup> István Czachesz, *Commission Narratives: A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts* (Leuven: Peeters Publishers, 2007), 1, 19.

<sup>224</sup> Уп. Annette Weippert, *Bedeutung, Entwicklung und Funktion der Vorstellung von Erwählung und Berufung bei Paulus und ihr frühjüdischer und griechisch-römischer Kontext*, Dissertation der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2023, 69, 77–80.

<sup>225</sup> У неким инстанцама у наратив позива укључен је глагол „позвати” (קָרָא, грч. καλέω; нпр. у Изл 3, 4; 1Сам 3, 8; Ис 41, 2.4; 49, 1), а у истом циљу коришћени су и други глаголи: „видети/поставити” (ראה; грч. ὀράω, нпр. у 1Сам 16, 1); „узети” (קָח, грч. λαμβάνω; нпр. у 2Сам 7, 8; Ам 7, 15); „изабрати” (קָבַע, грч. ὀρχέομαι; ἐκλέγομαι; нпр. у 2Сам 6, 21; 1Цар 8, 16); „послати” (קָדַם; грч. ἀποστέλλω; нпр. у Изл 3, 10; Ис 6, 8) итд. Уп. Waschke, “Calling.”



3, 15), док друге пророчке књиге садрже појединачне референце на искуство позива (Суд 4, 6; Ос 1, 2; Ам 7, 14–15; Јон 1, 2; 3, 2). У наратив о позиву пророка Исаије укључен је извештај о виђењу Господа (6, 1), који претходи слушању његовог гласа (6, 8–13). Из овог разлога се понекад доводи у питање припадност овог извештаја наративима позива, а слично важи и за смену визуелних и аудитивних елемената у Јез 1, 1 – 3, 15.<sup>226</sup> Међутим, визија, аудитивни аспект и слање пророка нису раздвојени елементи, већ етапе јединственог догађаја у ком је одлучујући моменат пророково слушање гласа Божјег и одговарање на њега.<sup>227</sup>

Наративе позива налазимо и изван пророчких књига. Репрезентативни примери су позиви Мојсија (Изл 3, 1 – 4, 17) и Гедонеа (Суд 6, 11–17), док позиви Аврама (Пост 12, 1–3), Исуса Навина (ИНав 1, 1–9), Самуила (1Сам 3, 1 – 4, 1), Саула (1Сам 9, 1 – 10, 12) и Давида (2Сам 7, 8) не садрже сва структурална обележја жанра.

За наративе позива карактеристично је да, упркос међусобним разликама, имају велик број заједничких мотива и формалних карактеристика. Њихова структура је схематизована. Ово су њени кључни елементи:

- 1) опис околности у којима долази до потребе за Божјом интервенцијом, а то је најчешће угрожавајућа ситуација за народ Израиља (уп. Изл 2, 23; 3, 7; Суд 6, 13), или биографски увод (уп. Јез 1);
- 2) Божје издавање наредбе особи која је позвана (уп. Изл 3, 4; Суд 6, 14; Ис 6, 8–9; Јер 1, 7; Јез 2, 1–4; 3, 4.11);
- 3) приговор који адресат најчешће исказује реагујући на изречену наредбу (уп. Изл 3, 11; 4, 1.10.13; Суд 6, 15; Ис 1, 5а; Јер 1, 6);
- 4) одбацивање приговора с Божје стране уз пружање знакова и потврда божанске подршке и помоћи у извршењу задатка (уп. Изл 3, 12; 4, 14; Суд 6, 16с., Јез 2, 8 – 3, 11).<sup>228</sup>

Схематизованост структуре наратива позива наводи нас на закључак да њих не треба читати као биографске извештаје, већ као теолошка тумачења улоге вођа и пророка израиљског народа у процесу његовог колективног разумевања сопственог историјског образовања.<sup>229</sup> Из овог запажања исходи и закључак у вези с функцијом ових наратива у контексту Старог завета. Према речима Вашкеа: „И поред упоредивих елемената настанка, и тога што ови наративи имају заједничку традиционално-историјску основу, њихово порекло и међуодноси нису разјашњени са сигурношћу. Међутим, чињеницу да су ови наративи у блиској формалној и традиционално-историјској међусобној вези треба тумачити као значајан показатељ да наведени позиви не одражавају биографска искуства, већ да је више реч о фундаменталним теолошким промишљањима с ретроспективне тачке гледишта.”<sup>230</sup>

У структуралном погледу, у самој сржи наратива позива је Божје вербално деловање којим Бог ступа у комуникацију с адресатима налажући им да изврше одређену радњу. Овај говорни чин се заправо актуализује у наведеним етапама наратива. Другим речима, *наратив позива у основи представља приповест о Божјем извођењу одређеног говорног чина*. На

<sup>226</sup> Уп. Waschke, “Calling”.

<sup>227</sup> Уп. Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power*, 83.

<sup>228</sup> Уп. Waschke, “Calling”. Уп. такође: Schart, *Art. Berufung*. Czachesz, *Commission Narratives*, 2, структуру наратива позива/послања слично посматра, с тим да укључује више елемената: 1) увод; 2) конфронтација; 3) реакција; 4) послање; 5) протест; 6) поновно уверавање; 7) опис задатка; 8) инаугурација; 9) закључак.

<sup>229</sup> Уп. Dennis Bratcher, “The Prophetic ‘Call’ Narrative: Commissioning into Service”, *The Voice, Biblical and Theological Resources for Growing Christians*, <http://www.crivoice.org/prophetcall.html>, преузето 20. јануара, 2021.

<sup>230</sup> Waschke, “Calling”.

основу тога, поменути старозаветни наративи пружају могућност за анализу структуре и функције овог говорног чина којој ће се приступити у оквиру следећег потпоглавља.

#### 4.2.2. Директивни говорни чин у наративима позива

Сценарио наратива позива обично се смешта у тешке околности израиљског народа, узроковане или страдањем од непријатеља (Изл 2, 23–25; Суд 6, 13) или пак сагрешењима Израиљаца и њиховим одступањем од Јахвеа (Ис 5; 6, 5). Ова ситуација сигнализира да је Израиљу неопходан Божји уплив у историју, да би био избављен из датих околности. Та божанска интервенција почиње, према наративима позива, кроз Божје вербално оглашавање и обраћање изабраном припаднику Израиља. У том светлу приказ околности позива представља увод у вербални чин који Бог иницира.

На почетку сваке од ових приповести јасно је артикулисано да Бог започиње вербални чин. Тако је Божје успостављање комуникације с Мојсијем артикулисано речима: „Викну га Бог из купине и рече: Мојсије, Мојсије! (ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βράτου λέγων Μωϋσῆ, Μωϋσῆ)“<sup>231</sup> (Изл 3, 4); а у Сауловом позиву иницијално се казује: „Погледа га анђео Господњи и рече му (καὶ ἐπέβλεψεν πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ εἶπεν αὐτῷ)“ (Суд 6, 14); док Исаија казује: „Потом чух глас Господњи где рече“ (καὶ ἤκουσα τῆς φωνῆς κυρίου λέγοντος)“ (Ис 6, 8). Јеремија извештава: „И дође ми реч Господња говорећи (καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς με λέγων)“ (Јер 1, 4), а Језекиљ казује да му глас говори: „Сине човечји, устани на ноге да говорим с тобом (λαλήσω πρὸς σέ)“ (Јез 2, 1).<sup>232</sup>

Божје вербално обраћање наставља се изрицањем задатка, у ком се исказује његова намера и сврха започетог говорног чина. Та се наредба обично састоји у слању позваника да оде у правцу који му Бог налаже ради избављења народа (Изл 3, 10; Суд 6, 14) или да позове сународнике на покајање (Ис 6, 8–9; Јер 1, 7; Јез 2, 1–4; 3, 4.11). Божја наредба упућена Мојсију формулисана је овим речима: „Сада дођи (καὶ νῦν δεῦρο), ја те шаљем (ἀποστείλω σε) фараону да изведеш мој народ из Египта“ (Изл 3, 10). Гедeonу Бог говори: „Иди (πορεύου) у сили својој, и избавићеш Израиља из руку Мадиямских“, да би му затим указао на перформативну димензију свог исказа кроз питање: „Не послах ли те (ἰδοὺ ἐξάλεστειλά σε)?“ (Суд 6, 14). Исаија је пак чуо да му глас Божји говори: „Иди (πορεύθητι), и реци томе народу (εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ): слушајте, али нећете разумети, гледајте, али нећете познати“ (Ис 6, 9), док се Јеремији Господ обратио следећим речима: „Иди онима којима те шаљем (οὓς ἐὰν ἐξαποστείλω σε, πορεύση) и све оно што ти наредим, говори (καὶ κατὰ πάντα, ὅσα ἐὰν ἐντείλωμαί σοι, λαλήσεις)“ (Јер 1, 7). На основу ових исказа, увиђамо да у божанским наредбама наратива позива фигурирају императиви глагола „ићи“ (πορεύομαι; εἰσέρχομαι), „рећи/говорити“ (λέγω; λαλέω) и „слати“ (ἀποστέλλω). Ови императиви упућују на закључак да ће Бог интервенисати ангажујући људског посредника да реализује његово хтење.

Кад се прва фаза Божјег говорног чина одиграла, а пре његове потпуне реализације, дешава се покушај позваника да извршење наредбе заустави. Наиме, позваник на изрицање

<sup>231</sup> Могуће је схватити и да се анђео Божји обраћа Мојсију у овој инстанци, јер је Божји говор у овој причи паралелан јављању анђела кроз дублет „право из купине“ и кроз двоструко помињање Мојсија као адресата: „...и јави му се анђео Господњи у пламену огњеном из купине“ (3, 2)/„...викну га Бог из купине“ (3, 4). Анђео у пламену поменут у Изл 3, 2а заправо представља Божје присуство у оквиру ширег наратива о Мојсију и Изласку. Уп. Alexander A. Fisher, “Moses and the Exodus-Angel”, у *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, прир. Friedrich V. Reiterer, Tobias Nicklas и Karin Schöpflin (New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2007), 79–93.

<sup>232</sup> Предстојећа анализа наратива позива ослоњена је на грчки превод Старог завета, тј. на текст Септуагинте, зато што је она била примарни Павлов извор библијских цитата. Притом је важно ослонити се на грчки текст Писма јер је и новозаветна метафорика καλέω терминологије, коју Павле у своја писма укључује, уско повезана с метафоричким аспектима библијских наратива позива. О Павловој употреби Септуагинте као примарног извора види: п. 45 у Првом поглављу, стр. 26.

наредбе реагује приговорима у којима указује на сопствене слабости и ограничења за извршење задатка (Изл 3, 11; 4, 1.10.13; Суд 6, 15; Ис 1, 5а; Јер 1, 6). Приговор, као елемент наратива, примарно истиче да иницијатива за задатак не потиче од самих адресата, већ да они делују и против своје воље.<sup>233</sup> Притом, у пророчким наративима присутна је специфична врста приговора: пророци исказују отпор према поруци проклетства коју треба да пренесу као припадници народа којима је та порука упућена.<sup>234</sup> Међутим, без обзира на садржај и заснованост приговора, Бог их доследно одбацује, уверавајући позванике у своју помоћ, која подразумева божанско активно присуство у извршењу наредбе (Изл 3, 12а; Суд 6, 16а; Јер 1, 8).<sup>235</sup> Последице томе, Бог даје знак потврде да ће задатак, упркос колебању позваника, бити извршен (Изл 3, 12; уп. 3, 15–18; 4, 2–9; Суд 6, 17; Јер 1, 9–10).<sup>236</sup> Циљ знака је да божански говор подстакне на поверење и да укаже на његову снагу која надилази отпор адресата.<sup>237</sup> Наративи позива се овим елементом завршавају, упућујући у целини на *ефективност* Божјег говорног делања.

Кад се сви изложени увиди у ток наратива позива узму у обзир, може се јасно закључити да се у овим наративима заправо приказује Божје извођење специфичног говорног чина. Овај божански говорни чин одвија се на истим принципима као и говорни чинови које људи изводе. На основу анализе његових локуционих аспеката (језичких исказа) и илокуционих аспеката (функције), настојаћемо да утврдимо којој врсти говорних чинова божански позив припада.

Најпре, кључна одлика говорног чина који се у наративима позива одвија јесте та да Бог наводи адресата на извршење своје воље и хтења. Стога овај говорни чин припада *директивним говорним чиновима*, тј. оним чиновима којима говорник приморава слушаоца или апелује на њега да нешто учини (уп. Потпоглавље 3.1, стр. 59). У ужем смислу, као директив интензивног степена, божански позив спада у подврсту *наредбе*. Надаље, Бог у поменутих наративима овај чин директно изводи што значи да реченична структура позива одговара његовој илокуционој функцији (наредби). Такође, Бог исказује перформативне ефекте говорног чина који изводи („ја те шаљем“), у чему се јасно очитује перформативна димензија тог чина. Зато се с аспекта теорије говорних чинова божанска позивања могу окарактерисати као директно изведене, перформативне наредбе. Имајући то у виду, можемо размотрити у чему се очитују метафорички аспекти божанског позива.

<sup>233</sup> „У Старом завету, на истинитост пророчког позива указује и чињеница да прави пророк није онај који се клонио своје делатности, већ који често делује као 'позвани позваник' против своје првобитне воље.” Tobias Nicklas, “Paulus – der Apostel als Prophet”, у *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, прир. Joseph Verheyden, Korinna Zamfir и Tobias Nicklas (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 81.

<sup>234</sup> Овај аспект Исаијиног приговора садржан је у његовом питању Јахвеу докле ће проклетство које треба да проповеда трајати (Ис 6, 11а), док Језекиљ свој приговор уопште не исказује, али он је имплицитно наговештен у вишеструким Божјим опоменама пророка да остане истрајан и упоран у преношењу поруке (Јез 2, 6–8). Ј. Глазов запажа да је стих Изл 5, 22, у ком је садржана Мојсијева притужба на Божју интервенцију у Израилу, каснија редакција обликована под утицајем пророчких наратива. Уп. Gregory Glazov, *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*, LHBOTS 311 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 318.

<sup>235</sup> У позивима Исаије и Језекиља уверавање адресата исказано је понављањем поруке послања (Ис 6, 11–13) и речима охрабрења (Јез 2, 6; 3, 9–11).

<sup>236</sup> Ова динамика људских приговора и њихових одбацивања с Божје стране указује на то да задатак изречен у наративима позива надилази човечанске моћи, и да се њиховим извршењем заправо *спроводи божанска воља*. Према Вашкеовим речима: „У том погледу, послање је [...] уопштено схваћено као задатак који је суштински изнад људских моћи. Приговор позваног да је он неспособан да изврши задатак било због своје физичке немоћи (Изл 4, 10) или недостатка животног искуства (Јер 1, 6), као и обећање божанске асистенције које затим следи, истичу чињеницу да позваник не испуњава задатак својом, већ божанском снагом.” Waschke, “Calling”. Уп. такође: Grant Deena, “Questioning God’s Call: Moses Versus Gideon”, The Torah.com, <https://www.thetorah.com/topic/call-narratives>, преузето 28. јануара 2021.

<sup>237</sup> Уп. Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, OTL (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Pr, 1974), 71.

### 4.2.3. Схема ПРИНУДЕ у перцепцији позива

У наративима позива приказан је говорни чин који Бог изводи на истим принципима на којима се одвија и људско извођење говорних чинова. Стога његовој анализи можемо приступити користећи знања о томе како у свакодневном говору изводимо и перципирамо говорне чинове. У складу с тим, претходно изложено запажање да је психосоматско искуство физичких сила оперативно у нашој перцепцији говорних чинова може послужити у откривању и описивању метафоричких аспеката божанског позива (уп. Поглавље 3, стр. 59).

При анализи говорних чинова у оквиру претходног поглавља поменуто је да директиви представљају врсту говорних чинова које говорник користи да би приморао или приволео слушаоца да нешто учини. Поменуто је такође да директиви могу бити јачег интензитета, као што је наредба, или слабијег интензитета, попут молбе (уп. Потпоглавље 3.1, стр. 59).<sup>238</sup> Наредба је, дакле, подврста директивних говорних чинова у којој говорник с већим степеном интензитета приморава адресата на извршење свог хтења.

У когнитивној лингвистици запажена је и сличност између извођења наредбе и деловања неке физичке силе. На пример, природне силе/стихије, попут ветра или воде, могу дејствовати тако што односе неки објекат у простору, у одређеном смеру. Уколико је сила која дејствује високог интензитета, објекат бива ношен без моћи да се томе одупре. Стога се овакве силе, којима није могуће одупрети се, доживљавају као силе ПРИНУДЕ. На цртежу 1 илустрован је пример из свакодневног искуства када ветар својом снагом односи различите објекте у простору (шешир, кишобран и лишће...) насупротив воље особе која настоји да их ухвати:

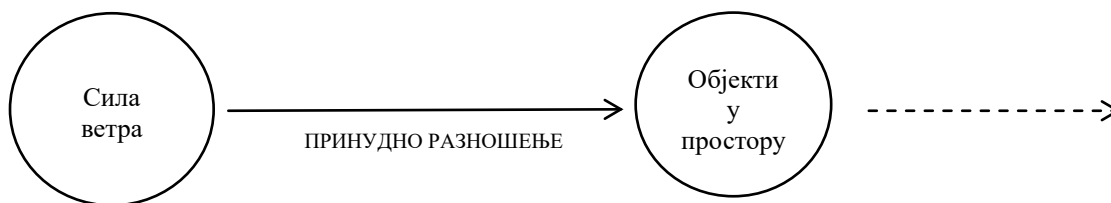


Цртеж 1: Покретање објеката у простору дувањем ветра

Управо овакво деловање физичке силе, приказано на примеру ветра који разноси предмете, перципирамо као ПРИНУДУ. Наша перцепција овог деловања може бити представљена помоћу одговарајуће сликовне схеме:<sup>239</sup>

<sup>238</sup> Уп. Searle, "A classification of illocutionary acts", 11.

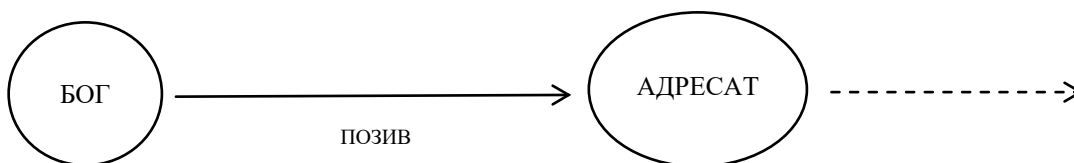
<sup>239</sup> Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 45.



Графикон 2: Сlikовна схема ПРИНУДЕ при дувању ветра

Веза између извођења наредбе и деловања физичке силе заснована је на чињеници да су оба ова дешавања првенствено интерактивног карактера. Говорни чиновници су друштвени догађаји у којима се одвија интеракција друштвених фактора (актера) на сличним принципима као и у интеракцији физичких сила. Тако говорник, тј. актер говорног чина, може покренути адресата у простору баш као што природне силе покрећу објекте. На пример, ако говорник изриче адресату наредбу да нешто донесе, он га покреће у смеру извршења те радње на сличан начин као што ветар покреће предмете на горе приказаном цртежу. Уколико је ауторитет говорника у ситуацији изрицања говорног чина већи од ауторитета адресата, његова наредба се доживљава управо као сила којој се адресат не може одупрети (као у случају јаког ветра који има снагу да разноси ствари). Због сличности у нашем доживљају ових догађаја, говорни чин наредбе перципира се помоћу искуства силе ПРИНУДЕ и одговарајуће сликовне схеме (уп. Графикон 1, стр. 64).

Ова запажања могуће је повезати с божанским позивом. Будући да је божански позив у библијским наративима представљен као Божје извођење наредбе, овај чин такође перципирамо помоћу искуства ПРИНУДЕ и одговарајуће сликовне схеме. У следећем приказу пунолинијским вектором обележена је путања на коју је адресат (пророк, вођа...) снагом Божјег позива покренут, а испрекидана линија представља потенцијални вектор позваника. Бог је у овом случају схваћен као покретачка сила, тј. њен извршилац. Адресат његовог позива – пророк или вођа Израилља – представља мету силе, а сам чин Божјег позива перципира се као вид ПРИНУДЕ. Снагом говорног чина позива Бог актуализује силу којом адресата у одговарајућем смеру одашиље. То значи да је божанском позиву инхерентна димензија управљености. Стога елементе божанског позива повезујемо графички с одговарајућом сликовном схемом:



Графикон 3: Сlikовна схема БОЖАНСКОГ ПОЗИВА

Запажање да је схема ПРИНУДЕ имплицитно оперативна у перцепцији Божјег позива, тј. да је наш доживљај божанског позива утемељен на искуству ове физичке силе, представља први у корак у откривању метафоричких аспеката овог говорног чина. На који начин је схема ПРИНУДЕ метафорички разрађена у перцепцији позива биће изложено у наредном потпоглављу рада.

#### 4.2.4. Метафоричка перцепција божанског позива

Когнитивни лингвисти скренули су пажњу на то да доживљај физичких сила примењујемо метафорички у свакодневној перцепцији говорних чинова. Процес се одвија тако што сликовне схеме које утемељују доживљај одговарајућих говорних чинова разрађујемо у изворна поља метафоре.<sup>240</sup> У складу с тим, сликовна схема ПРИНУДЕ може се развити у изворно поље метафоре помоћу којег перципирамо говорни чин наредбе. У том случају, извршилац силе, мета силе и њихова интеракција постају кључни елементи у структури тог изворног појмовног поља. Кроз ово искуство поимамо наредбу, која је циљно поље метафоре. Основни елементи овог метафоричког пресликавања приказани су у следећој табели и они могу бити разрађени и допуњени у складу с конкретном инстанцом говорног чина:

Табела 3: Метафора НАРЕДБА ЈЕ СИЛА<sup>241</sup>

ИЗВОРНО ПОЉЕ (Схема силе)	ЦИЉНО ПОЉЕ (Наредба)
Извршилац силе (Агониста) →	Актер говорног чина
Мета силе (Антагониста) →	Адресат говорног чина
Интеракција сила →	Вербална интеракција
....	

Будући да је чин божанског позива у Писму приказан као једна инстанца наредбе, наше искуство деловања физичких сила, у ужем смислу сликовна схема ПРИНУДЕ, укључено је и у перцепцију овог говорног чина. Схема ПРИНУДЕ бива разрађена у изворно поље метафоре помоћу којег наредбу перципирамо. У том светлу, Бога који позив актуализује појмимо као извршиоца силе (Агонисту), а његовог адресата као мету силе (Антагонисту). Њихову друштвену интеракцију перципирамо као интеракцију сила којом је адресат покренут у смеру извршења одређене радње. Приговори адресата представљају отпор извршењу наредбе, тј. противљење сили агонисте, али они су отклоњени, будући да је Бог супериоран у односу на своје саговорнике. Овај аспект говорног чина перципира се пак као оснажење позваника и надилажење препрека. Овим не тврдимо да је читав чин божанског позива метафоричан, већ да је метафоричан утолико што у његовој перцепцији једно појмовно поље (интеракцију физичких сила) користимо ради поимања другог појмовног поља (говорног

<sup>240</sup> Уп. Hernández и de Mendoza, “Grounding, semantic motivation”, 281–282.

<sup>241</sup> Празно поље с три тачке у табели 3 сугерише да постоји могућност за даље разраде метафоричког поимања НАРЕДБЕ помоћу искуства СИЛЕ у одговарајућој говорној ситуацији.

чина, тј. друштвене интеракције Бога и људи). Метафоричко пресликавање које се у перцепцији божанског позива одвија скицирано је на следећи начин:

Табела 4: Метафора БОЖИ ПОЗИВ ЈЕ ПРИНУДА

ИЗВОР (Схема ПРИНУДЕ)	ЦИЉ (Говорни чин позива)
Извршилац силе (Агониста)	Бога
Мета силе (Антагониста)	Вођа или пророк
Интеракција сила	Вербална, тј. друштвена интеракција
Покретање и усмеравање	Императив: „иди”/„реци”
Препреке силе (Отпор)	Приговори адресата
Надилажење препрека (Оснажење)	Уверавања и знаци

Перцепција божанског позива кроз призму силе говори о томе који су аспекти овог чина примарно важни и најочљивији, а то је важно за разумевање даљих импликација позива у целини Писма:

- Најпре, очито је да се друштвена интеракција између Бога и људи описана у наративима позива првенствено перципира као *интеракција сила*. Другим речима, позив се разумева као специфична инстанца Божјег делања која води даљој, људској активности. Кад је овај чин, као такав, смештен у историјски контекст, он означава пројаву и актуализацију Божје воље посредством човека. Бог се у том светлу разумева као узрочник, а човек као његов посредник.
- Други важан аспект божанског позива је *учинковитост*. Позив јесте вербалног карактера, али њиме се увек остварује неки битан историјски подухват, делање. Стога је управо дејственост још један термин из речника физичких сила који је од кључног значаја у опису позива.
- Трећи важан аспект позива састоји се у томе што се њиме представља начин Божјег делања и историјског учешћа, интервенисања. Наиме, позив је *покретачка, узрочна и принудна* Божја интервенција која човека *активира, ојачава и оснажује* за одређено делање.

Овакво поимање позива је у основи сваке инстанце овог чина описаног у библијским наративима позива, без обзира на разлике у конкретним околностима у којима се тај чин одвија. У наредном потпоглављу биће размотрене шире импликације наведених метафоричких аспеката у перцепцији Божјег позива у контексту Писма.

### 4.3. Импликације метафорике божанског позива као говорног чина

Уочени метафорички аспекти у перцепцији говорног чина који Бог изводи у наративима позива поткрепљују, у целини Писма, поимање Бога као моћног покретача и извођача кључних и формативних догађаја у историји Израиља. Ово се нарочито повезује с чињеницом да кључне етапе из историје Израиља започињу наративима позива. Другим речима, може се закључити да се путем честог уметања наратива позива у оквире библијске приче, кроз говорни чин који у њима фигурира, поткрепљује библијски приказ Бога као првог *узрочника*, тј. протагонисте читаве људске историје, *моћног* да људе у њој *ангажује, оснажи*, надиђе њихове недостатке и да их *учини посредницима остварења своје воље*. У том погледу, сам божански позив појми се као *средство Божјег делања којим Бог руководи историјским токовима*, укључујући у њих људе и одређујући циљ и смернице њихових животних улога и настројења.

У светлу сазнања да се говорна интеракција позива метафорички појми као интеракција божанске и људске силе, откривају се још неке важне импликације овог догађаја. Наиме, тиме што Бог омогућава позванику да изрекне своје приговоре, истакнута је *релациона* страна Божјег интервенисања у историјским токовима. Кроз дијалогско руковођење историјских процеса и успостављање односа с људима, Бог се показује као онај ко не дејствује једнострано и искључиво, већ међуодносно и сарадљиво. Функционалност појмова из области физичких сила у перцепцији ове стране божанског деловања уочава се у речима Ј. Глазова, који, тумачећи пророчке позиве, казује: „Осећање личне неподобности надилази се искуством *опраштања* и *оснажења* које иде руку уз руку с дијалогом [...] Дијалогски карактер суочавања је важан јер показује да Јахве не пориче пророкову личност чинећи га пуким гласноговорником. Пророков идентитет није поништен, јер Бог је 'са' пророком, а не 'у' њему”.<sup>242</sup>

Говорни чин позива у саставу Писма осветљава и положај човека, као Божјег саговорника, тј. позваника. Позваници су наиме презентовани као примаоци и посредници божанске силе. Тиме што они иницијално нису ради да прихвате божанску наредбу наглашена је, с једне стране, људска немоћ и колебљивост; тиме што позваник Божју наредбу ипак спроводи показује се да се божанском силом могу надићи човекова ограничења и недостаци.

Још један аспект инхерентан интеракцији физичких сила пројављује се уметањем божанских позива у наративни ток Писма. Ради се о *управљености*. У интеракцији сила, мета силе бива покренута на кретање у одређеном смеру. Ово се дешава и приликом актуализације божанског позива. Наиме, позвани појединац показује се као онај који је божанским позивом суштински управљен и оријентисан на мапи историје кроз задатак или улогу коју добија. Тај задатак је за реципијента формативног карактера, јер на кључан начин обликује идентитет позваника, који управо тим путем постаје вођа или пророк, тј. Божји посредник у колективу свог народа. Тако схваћен, чин позива представља средство

<sup>242</sup> Glazov, *The Bridling of the Tongue*, 52. Нагласак је ауторски. Уп. Norman Habel, “The Form and Significance of the Call Narratives”, *ZAW* 77 (1965): 317.



радикалног преображаја, јер путем овог чина позваник се од оног ко пружа отпор (Антагонисте) преображава у спроводника Божје воље.<sup>243</sup>

Додатно, метафорика богочовечанске говорне интеракције у наративима позива доприноси и специфичној интерпретацији самих догађаја и подухвата који су били конститутивни за историју Израилља. Овакав приказ иницијалних етапа најважнијих историјских подухвата потврђује, с аспекта божанског плана, *необходност* да се они одиграју у историји ради спасења света. Следеће запажање показује да се у библијској егзегези божански позив у поменути наративима перципира управо као несавладива покретачка сила, тј. као ПРИНУДА: „Када је реч једанпут изречена и одлука учињена јавном, мора се остварити божански план. Ова карактеристика пружа даљи увид у концепт пророчке *принуде*. Изговорена реч с небеса је неизбежна. Она мора ићи предодређеним током и особа којој је упућена мора бити њен посредник. Пророк стога потврђује да је покренут изреченом речју, а не неким екстатичким осећањем. Извештај и форма овог позива су сведочанство ове тврдње.”<sup>244</sup>

Посматрање божанског позива као говорне интеракције коју перципирамо помоћу искуства силе отвара могућност за дубље увиде о метафорици божанског позива као мотива који се јавља у широј библијској структури, дакле, и у одељцима Писма изван наратива позива. У том контексту, позив има различите конотације, али значења која су имплицирана у наративима позива остају му инхерентна. Као што ће бити показано, нове семантичке импликације позива надовезују се на овде предочена значења овог појма. Другим речима, повезивање позива с искуством физичке силе и начинима њеног делања у основи је многих других конотација овог мотива. Ово се јасно показује у Дефтеро-Исаијином пророштву, у ком је позив елемент поетског штива с широком мрежом метафоричких значења. Метафоричка употреба и значења позива као елемента Дефтеро-Исаијиног поетског штива у фокусу су следећег поглавља. Притом, овај пророчки спис је изабран као егземпларни за ову студију, због важности коју има за апостола Павла и циљеве студије, између других старозаветних текстова у којима је језик позива метафорички коришћен.

---

<sup>243</sup> Уп. Tobias Nicklas, “Paulus”, 82.

<sup>244</sup> Habel, “The Form and Significance”, 319. Нагласак – А. С.

## Пето поглавље

# Метафорика позива у Септуагинтином преводу Дефтеро-Исаијиног пророштва

### 5.1. Божански позив као мотив јеврејског и грчког текста Ис 40–55

Књига пророка Исаије обједињује списе пророка Исаије и његових настављача. Поглавља 40–55 ове књиге показују се, по специфичној композицији, стилу и тематици као засебна целина, чије ауторство се приписује тзв. Дефтеро-Исаији, пророку из 6. века пре н.е.<sup>245</sup> Ово штиво имало је велик утицај на бројне библијске писце, међу којима је био и апостол Павле. Међутим, када у својим писмима реферира на исаијанске списе, Павле се користи њиховим грчким преводом укљученим у састав Септуагинте, који се знатно разликује од масоретске верзије пророштва.<sup>246</sup> Стога ће се анализи метафоричких аспеката позива у Ис 40–55 приступити уз осврт на опште одлике јеврејске и грчке верзије списка као две различите контекстуалне целине овог мотива. Потом ће у фокусу проучавања бити инстанце његове метафоричке употребе у саставу грчког превода.

<sup>245</sup> Једна од претпоставки егзегета јесте да је већи део поглавља Ис 40–55 написан око 540. год. негде у Вавилону и да потиче од Дефтеро-Исаије. Постоје и новије претпоставке да је комплекс поглавља Ис 40–55 настао након 540. у вишестепеном и дуготрајном процесу. Према овим гледиштима, делови поглавља приписаних Дефтеро-Исаији, као што су 49, 13 – 52, 12; 50, 1–3; 51, 9–11.17–19; 52, 1–2.7–8.9–10, представљају дело групе писаца и приређивача, именоване као Прва јерусалимска редакција (*erste Jerusalem Redaktion*). Међутим, средином 5. века друга група, коју егзегете именују као Другу јерусалимску редакцију (*zweite Jerusalem Redaktion*), приређује текстове попут 40, 3–8.29–32; 46, 12–13; 50, 4–9; 51, 1–2.12–16; 54–44. Уп. Hans-Winfried Jungling, “Das Buch Jesaja”, у Erich Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament*, том 1, Kohlhammer-Studienbücher Theologie (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2016), 544–545.

<sup>246</sup> Због многобројних разлика између грчке и јеврејске верзије Књиге пророка Исаије, у најранијој егзегези грчког превода дошло се до претпоставке да је текст превођен с изворника различитог од стандардне верзије масоретског текста (*Vorlage*). Уп., нпр., Anton Scholz, *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias* (Würzburg: Leo Woerl, 1880). Међутим, Robert R. Ottley, *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus): Vol. 2, Text and Notes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015; изворно објављена 1906) и каснији проучаваоци преиспитују ову тезу, примећујући да се превод не разликује у великој мери од масоретског текста. А. Л. Зелигман казује „да тамо где не можемо одгонетнути који су били разлози или мотиви преводиоца за дату прераду текста не треба олако да претпоставимо како је преводилац користио јеврејски текст различит од масоретског [...] што пак никако не имплицира да треба искључити могућност да се предложак преводиоца јесте разликовао од масоретског текста.” Isac Leo Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, прир. Hanhart, Robert и Spieckermann Hermann, FAT 40 (Tübingen: Morh Siebeck, 2004), 119–294, на 200. Arie van der Kooij, “Isaiah in the Septuagint”, у *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, прир. Craig C. Broyles и Craig A. Evans, SVT 70/2 (Leiden; Boston: Brill:1997), 517, заступа став да се *Vorlage* преоводиоца није много разликовао од масоретског текста. Према новијим студијама, разлике у грчкој верзији Исаије не морају објашњене упућивањем на *Vorlage*. Уп. Mirjam van der Vorm-Croughs, *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses* (Atlanta: SBL Press, 2014). По Ken Penner, *Isaiah*, Septuagint Commentary Series (Leiden; Boston: Brill, 2020), 4, ове разлике узроковане су преводиоцевом непажњом, а не различитим изворником. До ових закључака он долази на основу увида да: (1) превод укључује честе промене једнако приписиване изворнику (*Vorlage*) или преводиоцу, али ретко су то измене које се могу приписати само изворнику (*Vorlage*); (2) већина мањих измена може бити схваћена или као грешка или као ажурирање чија референца није измењена; (3) већина измена не може бити објашњена као део конзистентне интенционалне методе превођења.

Поглавља Ис 40–55 реферирају на ропство у Вавилону и предстојећи повратак Јевреја из Вавилона у Јерусалим. Специфично искуство кроз које су Јевреји пролазили пред предстојећим догађајима Кирове победе и повратка из егзила представља тематску окосницу штива. Писац изворне верзије пророштва примарно се обраћао заједници својих сународника, јеврејских изгнаника.<sup>247</sup> Притом, Дефтеро-Исаија није био заокупљен повратком свог народа искључиво у физичком, тј. историјском и географском смислу, већ њиховим обухватнијим, емотивним, духовним и богослужбеним повратком Богу.<sup>248</sup> Он представља повратак Јевреја као други Излазак: „Типологија Изласка, која донекле има значај и у поглављима 1–39, централна је за тему спасења. Иако се други канонски списи позивају на традицију Изласка, овде је она херменеутички уздигнута на најпроминентнији положај, чинећи срж поглавља 40–55 и чак замењујући сам догађај првог Изласка као догађај спасења.”<sup>249</sup> Штавише, како Х-В. Јунглинг запажа, Дефтеро-Исаија говори о изласку из Вавилона као догађају који теолошки превазилази Излазак из Египта.<sup>250</sup>

Дефтеро-Исаијин спис не поседује логичну, тематску структуру.<sup>251</sup> Начелно се може поделити на две веће целине: први део чине поглавља 40–48, која се највише баве израиљским изгнаницима из Вавилона и догађајем Кира (44, 24 – 48, 12), док други део чине поглавља 49–55, у чијем су фокусу повратници и обнова Сиона.<sup>252</sup> Међутим, структура овог штива може се посматрати и кроз смену гласова који у њему проговарају и њихових исказа.<sup>253</sup> Ови гласови нису развијени карактери, а њихови искази нису међусобно спојени одређеним наративним или драмским принципом, већ паратаксом.<sup>254</sup> Због низања међусобно

---

<sup>247</sup> Уп. Katie M. Heffelfinger, *I Am Large, I Contain Multitudes: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*, BINS 105 (Leiden, Boston: Brill, 2011), 92.

<sup>248</sup> Уп. Heffelfinger, *I Am Large*, 89.

<sup>249</sup> Rikki E. Watts, “Consolation or Confrontation: Isaiah 40–55 and the Delay of the New Exodus”, *TynBul* 41, бр. 1 (1990): 32–33. Уп. Susanne Talarbadon, “The Paradigm of a Second Exodus in Jewish Tradition”, у *Exodus: Border Crossings in Jewish, Christian and Islamic Texts and Images*, прир. Annette Hoffmann (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 183, 185; Tounoussia Sassou, *The New Exodus in Second-Isaiah: Its Uniqueness and Relevance in Understanding the Refugee Crisis in Cameroon*, A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the S.T.L Degree From the Boston College, School of Theology and Ministry (Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2018).

<sup>250</sup> Уп. Jüngling, “Das Buch Jesaja”, 548.

<sup>251</sup> „На питање да ли се може учити било какав доследан распоред пророштва, можда је довољно рећи да недостатак сагласности између проучавалаца у њиховом покушају да га пронађу и неуспех било ког од ових покушаја да добију широку подршку, сугеришу негативан одговор [...] Али логичну, тематску структуру једнако је тешко пронаћи.” Roger Norman Whybray, *The Second Isaiah*, OT Guides (Sheffield: JSOT Press, 1983), 40–41.

<sup>252</sup>“Збуњујућа различитост структура и подела у коментарима сугерише да текст као што је Ис 40–55 може бити структурално посматран на неколико другачијих начина у зависности који критеријум се узима као одлучујући.” Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Yale University Press, 2002), 61. Један од могућих критеријума представљају формална обележја текста, у које Бленкинсоп убраја, нпр., пророчке формуле („тако казује Јахве” и сл.) које се могу појавити на почетку или крају пасуса (нпр. 49, 22; 50, 1; 52, 3); пророчке уводне (41, 21; 43, 1, 14; 44, 6; 45, 14; 49, 7) и и закључне речи (45, 13); апеле на обраћање пажње (41, 1; 42, 18; 48, 1, 12; 49, 1; 51, 1); завршетке химни (42, 10; 49, 13); промену или говорника или адресата (40, 9; 41, 8; 42, 1; 43, 8, 22; 46, 8; 51, 9.17).

<sup>253</sup> Уп. Heffelfinger, *I Am Large*, 141.

<sup>254</sup> Премда прича имплицитно постоји негде у њиховој позадини, она није у првом плану исказа. Како К. Хефелфингер запажа, у историји егзегезе постоје покушаји да се поједини делови Дефтеро-Исаијиног текста читају као наративне структуре. Нпр., део 40, 1–31 посматран је традиционално као наратив позива. Уп. Whybray, *The Second Isaiah*, 40; Habel, “The Form and Significance”. Међутим, у том делу списа изостављени су бројни елементи карактеристични за наратив позива: не појављују се карактери, већ само гласови; нема следа догађаја, нити интеракције између ових гласова која би нагонила публику да се запита шта ће се следеће догодити или да објасни каузалне односе међу догађајима. Надаље, део 44, 9–20 посматран је такође као прозни – као пародија на идолске рукотворине (44, 9–20). Међутим, божански глас који у овим стиховима проговара не

неповезаних говорних секвенци и изразите вокалности, ритмичности и трополошке згуснутости Дефтеро-Исаијиног дискурса,<sup>255</sup> његово штиво може бити окарактерисано као лирска поезија.<sup>256</sup> Према речима К. Хефелфингер: „Јединице Дефтеро-Исаијиног текста могу и треба да буду хеуристички увршћене у поткатегорију лирске поезије на основу њиховог ненаративног и недрамског тока, коренске ослоњености на паратаксу, и концентрације музикалности, вокалности и трополошке згуснутости.”<sup>257</sup> Посматрање овог штива кроз призму његових поетских обележја, како ова ауторка запажа, упућује да његову поруку не треба тражити у јединственој мисли која би могла бити парафразирана, попут дискурзивне тврдње или разрешења наративног заплета, већ у низу сусрета с гласом који у тексту сугестивно проговара.<sup>258</sup>

Ово штиво презентовано је у виду директног божанског обраћања Израилјцима. Глас који се у овом пророштву најчешће чује припада Јахвеу. То што писац уступа свој пророчки глас Јахвеу, тј. то што Јахве директно проговара у овом штиву, вероватно рефлектује његову реторичку ситуацију. Наиме, улога и перцепција пророка у раздобљу позног егзила била је тумачена у контексту одсуства монархије и храма. Ово одсуство могло је Јеврејима сигнализирати да *Бог не комуницира с њима обраћајући се директно* пророчким индивидуама.<sup>259</sup> Стога је у Дефтеро-Исаијиним списатељском поступку уочљиво да се

---

настоји да изложи процес прављења идола, већ пружа низ слика о лудости овог ангажмана. Пародија се развија асоцијативним и паратактичким низањем ових слика. Стихови 52, 12 – 53, 12 тумачени су као наратив о страдању, смрти и погребњу Слуге. Али у њима није присутна логична или хронолошка структура догађаја. Уп. Heffelfinger, *I Am Large*, 48–52.

<sup>255</sup> Дефтеро-Исаија учестало алудира, инсинуира, имплицира и чини исказе поливалентима. У многим стиховима уочљиве су алитерације (49, 8), асонанце (54, 8), хијастичка понављања (50, 4), игре речи и гласова (41, 5; 48, 4–5). Уп. Heffelfinger, *I Am Large*, 90.

<sup>256</sup> Говорећи о Дефтеро-Исаијиним спису као лирској поезији, К. Хефелфингер запажа да окарактерисати ово штиво као 'лирско' није анахроно (иако овај термин јесте инвенција грчког света касније усвојена у поетској критици), јер примери поетских творевина који се уклапају у наше модерно разумевање лирског жанра можда потичу из древне Месопотамије и античког Египта. Уп. Heffelfinger, *I Am Large*, 42. Притом, говорећи о поетским карактеристикама Ис 40–55, узима се у обзир да се античка јеврејска поезија разликовала од античке грчке поезије, посебно у погледу метрике: „Укратко дефинисана, библијска хебрејска поезија је неметричка форма стиха коју надасве карактерише инвентивност, приметна поетска дикција и текстура, и концизност. Овај нарочито сведен стил уочљив је у кратким стиховима, згуснутом дискурсу, који се постиже спајањем семантички важних речи. Као и у случају других поетских творевина, она укључује рутински вишу концентрацију речи и фраза, које имају ређу употребу и значења, смеле елипсе, изненадне прелазе, и другу стилистичку комплексност. Будући поезија, она треба да буде читана у оквиру шире дисциплине књижевних студија.” F.W. Dobbs-Allsopp, Elaine T. James, “Hebrew Poetry”, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0083.xml>. Преузето 3. јануара 2020.

<sup>257</sup> Heffelfinger, *I Am Large*, 57.

<sup>258</sup> „Значајно за пројекат разумевања 'поруке' Дефтеро-Исаије, мало је вероватно да ће ова јединица првенствено имати за циљ јединствену дискурзивну тврдњу или разрешење заплета. Уместо тога, поезија ће вероватно успети да створи догађај или низ догађаја – сусрете са гласом(овима) који изговара. Значење поезије ће се стога вероватно очитовати у утицају ових сусрета, а не у једној тачки која се парафразира.” Heffelfinger, *I Am Large*, 65.

<sup>259</sup> Неколико фактора је могло изазвати ову перспективу: „Прекид царског облика владавине допринео је опадању пророштва на два начина. Преегзилно пророштво било је у блиској повезаности с институцијом царске управе [...] Затим, чак је и важнији фактор био губитак идеолошког и имагинативног света у ком је пророчанство функционисало. Односи између неба и земље у античкој блискоисточној мисли били су добро дефинисани. Структура земље имитирала је структуру неба, тако што су царска управа и храм испод рефлектовали горње институције. С овим институцијама биле су уско усклађене (не само практично већ и филозофски) друге које су допуштале контакт између неба и земље: пророштва, обожење, молитва, и жртвовање. Ако није било цара на трону, онда је свет био неисправан и комуникација између неба и земље није више била могућа – или бар старији методи повезивања нису више били сачувани, а било је потребно пронаћи нове. Након детронизације царева из Давидове лозе, јудејски писци били су изгнаници, не само географски већ и метафизички [...] Постегзилни пророци су на почетку периода Другог храма показивали свест о свом

пророштво примарно формулише кроз тумачења старијих текстова. Стога, према запажању Б. Сомера, Дефтеро-Исаијин списатељски поступак одражава херменеутички засновану религију из периода Другог храма и након тога.<sup>260</sup> Евокацијом старијих текстова овај пророк утврђује свој ауторитет и традицију свог народа која је у то време била подривена због разочарења Израиљаца и услед појаве нових, конкурентних идеја из незнабожачких кругова.<sup>261</sup>

Дефтеро-Исаија се користио различитом грађом израиљске традиције, као што су дефтерономистички извори и свештеничке традиције, али у највећој мери ослањао се на пророчке текстове.<sup>262</sup> Алудирао је на северне и јужне пророке, на пророке из осмог, седмог и шестог века, а примарно на Јеремију и Исаију. Освртао се и на Псалме, док му мудросна књижевност није била блиска. Међутим, карактеристично је да овај пророк никада није помињао по имену изворе на које алудира, тако да су његове референце имплицитне. Оне понекад подразумевају прераду или егзегезу традиције.<sup>263</sup>

У тематском погледу, божански захвати који су се догодили у историји Израиља, попут позивања Аврама и Изласка из египатског ропства, представљају срж традиције на

---

секундарном статусу, који је био незнатно мање близак Јахвеу од оног који су имали велики пророци из прошлости.” Benjamin D. Sommer, *A Prophet reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*, *Controversions: Jews and Other Differences* (California: Stanford University Press, 1998), 174–175.

<sup>260</sup> „Дефтеро-Исаија је имао јединствену врсту пророчке инспирације. Он је искусио присуство божанског гласа кроз разматрање божанских гласова из прошлости. Дефтеро-Исаија је утемељио своја пророштва на старијим текстовима, прерађујући њихове речи да би креирао нова, али прерађена пророштва за своје доба. Он је на тај начин предвиђао оно што ће се догодити, јер су писци из времена Другог храма и каснијег периода изграђивали себе као тумаче и имитаторе пророштва. Дефтеро-Исаијина пренамена старијих текстова, дакле, долази до изражаја не само у природи унутар-библијских алузија већ и у историји пророштва и успону херменеутички засноване религије.” Sommer, *A Prophet reads Scripture*, 152. Индиректни аспект Дефтеро-Исаијиног пророштва уочљив је већ на самом почетку његовог списка, у ком је изостављен наратив пророчког позива. Дефтеро-Исаија не извештава о својој иницијацији у пророчку службу коју су искусили Мојсије, Исаија, Јеремија и Језекиљ. Али уводни стихови његовог списка садрже неке знаке иницијације, попут пророчког приговора (40, 6–8) и божанског уверавања (40, 9). Присуство елемената традиционалног наратива пророчког позива (који ипак не представљају употпуњену сцену послања) у његовим стиховима указује на то да је Дефтеро-Исаија искусио само делимичан приступ пророчком позиву. Иако се реч „глас” појављује у 40, 3, многи елементи иницијације нису присутни код Дефтеро-Исаије, попут израза „послати”, „ићи”, „јер ја сам с тобом”; физичког контакта између небеског бића и пророкових уста, визија. Евокација ове сцене служи као погодна метафора за Дефтеро-Исаијин статус: он јесте пророк, али у мањој мери од својих претходника. Уп. Sommer, *A Prophet reads Scripture*, 179.

<sup>261</sup> Уп. Sommer, *A Prophet reads Scripture*, 152. и 156. Додатно, примећено је да се текстуални ауторитет библијских списка развијао у складу с њиховим политичким контекстом, што је и овде вероватно био случај: „Свеукупно, постаје јасно да текстуални ауторитет Библије има своје корене у специфичној политичкој теологији неких њених списка. Потпуно је јасно да се овај текстуални ауторитет могао развити само у постмонархијским историјским контекстима. У супротном, конкурентски ауторитет цара увек би представљао значајну сметњу. Губитак царевине и државности у Израиљу и Јуди био је један од најважнијих предуслова за успон Торе као ауторитативног Писма.” Konrad Schmid, “Textual Authority in Ancient Israel and Judah Factors and Forces of its Development”, у *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity*, прир. Tobias Nicklas и Jens Schröter, WUNT 441 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 12.

<sup>262</sup> „Дефтеро-Исаија потврђује да су пророци пре њега говорили исправно. Чинећи то, он испуњава неколико циљева. Он утврђује израиљску традицију, признајући да су Јахве и преносиоци његових порука поуздани. Катастрофа која је погодила нацију не указује да је Јахве слаб. Напротив, то показује да је он знао унапред шта ће се догодити и да је он био довољно моћан да спроведе своју вољу. Баш као што је народ видео да Јахвеова моћ функционише против њих, они се могу поуздати у то да ће иста моћ бити функционална у њихову корист у одговарајуће време.” Sommer, *A Prophet reads Scripture*, 153.

<sup>263</sup> На пример, када реферира на личне тужбалице у Псалмима, Дефтеро-Исаија те псалме употребљава као да је лице које их у једнини изговара народ Израиља (уп. Пс 72 и Ис 44, 28 – 45, 8; 49, 7–23; 60, 1–21). Чинећи тако, пророк упућује да би индивидуалног говорника у овим псалмима требало метафорички разумети као персонификовани Израиљ, а жалост која је у овим стиховима исказана као туговање читавог народа. Уп. Sommer, *A Prophet reads Scripture*, 172–173.

коју се Дефтеро-Исаија у свом писатељском поступку најчешће осврће.<sup>264</sup> Алудирањем на ове догађаје, пророк сугерише да се започети божански стваралачко-спаситељски захват наставља актуалним избављењем Израјлаца из Вавилона, тј. њиховим новим Изласком и обновом Јерусалима, те да ови догађаји припадају континуираном низу стваралачких учинака Творца, кроз које он пројављује бригу за свој народ и намеру свеопштег спасења.<sup>265</sup> Излазак је притом, као што је било уобичајено у хебрејској поезији, осликан комбинацијом митских и историјских материјала (уп. Из 15, Пс 77:11–20 и 114), при чему је митски колорит давао нарочити, космички значај земаљским догађајима.<sup>266</sup>

Осврт на кључне Божје интервенције у историји света, а нарочито у историји Израјла био је значајан за Дефтеро-Исаију јер је поткрепљивао његов приказ Јахвеа као *сувереног руководиоца историје*.<sup>267</sup> Од његових рецепијената очекује се да у пресеку бројних референци на прошле божанске интервенције препознају интегритет Јахвеовог делања за добро Израјла и да из те перспективе перципирају своју актуалну ситуацију, обнове своје поверење у Јахвеа, те да се охрабре и одлуче на излазак из Вавилона и обнову Јерусалима.<sup>268</sup> Ово штиво им је снажно сугерисало да само кроз васпостављање односа с Богом могу усвојити адекватно разумевање своје ситуације и да само на том темељу могу пронаћи снагу за предстојећу мисију.

Грчки превод Исаијиног пророштва израђен је пак у другачијем друштвеном контексту израјлског народа од оног у којем је деловао Дефтеро-Исаија. Превод је настао средином 2. века пре н.е. у јудејској дијаспори Александрије.<sup>269</sup> Премда није могуће

---

<sup>264</sup> „Због садржаја Божје спаситељске интервенције, тј. због њене суштине, три догађаја (стварање, излазак и ослобођење из Вавилона) су спојени као јединствено онтолошко сведочанство Божје намере у погледу свог народа.” Brevard S. Childs, *Isaiah: A Commentary*, OTL (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Pr, 2001), 403–404.

<sup>265</sup> „Период из којег најчешће исходе поуке Дефтеро-Исаије су почели Израјла: ослобођење народних предака из ропства у Египту, њихов прелазак Црвеног мора, и њихово путовање кроз пустињу под Јахвеовим вођством. Ови догађаји – на које се често веома уопштено реферира као на ’догађаје Изласка’ – нуде очигледну аналогију слици коју је пророк изгнаницима представљао у вези с оним што им предстоји. Ова тема је већ поменута код Језекиља (посебно у Јез 20, 32–44), али на веома другачији начин. Дефтеро-Исаија ју је учинио својом. Као и у случају других историјских тема, његов циљ је био да увери изгнанике у истинитост Јахвеових обећања у вези с непосредном будућношћу подсећајући их на велика дела у прошлости, али он је отишао даље у том погледу. Он је поручивао да ће ’нови Излазак’ (да употребимо згодан модерни термин за ову тему) бити чак и спектакуларнији и да ће имати трајније последице од првог Изласка; у тој мери да је тврдио како Јахве казује (43, 18–19): ’Не помињите шта је пре било и не мислите о старим стварима, // Ево ја ћу учинити ново.’” Whybraу, *The Second Isaiah*, 49. Слично њему, Бленкинсоп примећује да овај пророк, ословљавањем расутих заједница Јевреја као Израјла/Јакова и Аврамовог семена, истиче важност израјлског успостављања континуитета с прошлошћу, креирања осећаја да се живи у складу с традицијом након дубоког прекида који се десио поробљавањем народа и деструкцијом царског уређења. Уп. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 200.

<sup>266</sup> Уп. Richard J. Clifford, “Commentary on Isaiah 40–55”, у *The New Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*, 3. рев. изд., прир. John J. Collins et al. (London: T&T Clark, 2022), 845–861. Запажање да митски дискурс прожима Дефтеро-Исаијино пророштво значајно је за проучавање божанског позива као мотива који је уско повезан с митопоемом представом Јахвеа као специфичног ствараоца и руководиоца света који своје циљеве постиже извођењем говорних чинов.

<sup>267</sup> „Јахве као Бог творац је основно веровање које води монотеистичку теологију Дефтеро-Исаије [...] Вера у Бога творца није нужно монотеистичка, њена конфигурација код Дефтеро-Исаије ипак поентира у том правцу, јер *creatio prima* и *creatio continua* су у потпуности везане за активност Јахвеа.” Huwel Clifford, “Deutero-Isaiah and Monotheism”, у *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, прир. John Day, LHBOTS 531 (New York; London: T&T Clark, 2010), 268.

<sup>268</sup> Уп. John Goldingay, *The Theology of the Book of Isaiah* (Downers Grove. Illinois: InterVarsity Press, 2014), 107.

<sup>269</sup> По Селингману, превод је настао око 145. год. пре н.е., премда он указује и на могућност да превод потиче из каснијег периода другог века због свог антихасмонејског става, који је карактеристичан за пост-Макавејски период, и због тога што подржава валидност Онијасовог храма у Леонтополису (уп. Ис 10, 24; 19, 19; уп. Josephus, *Ant.* 13, 68). Види: Robert Hanhart и Spieckermann Hermann, прир., *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, FAT 40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 119–294, на 244с. Arie van der Kooij, *The Oracle of*

утврдити историјски идентитет преводиоца,<sup>270</sup> о њему се може говорити на основу самог превода и доступних историјских сведочанстава. Тим путем долази се до закључка да је преводилац био члан јудејске заједнице у хеленистичкој културној средини Александрије, који течно говори грчки.<sup>271</sup> А. Зелигман и А. ван дер Кој повезују га с кругом окупљеним око свештеника Оније у храму Леонтополиса, посматрајући овај храм као место кроз које су јудејској заједници у Египту биле посредоване палестинске егзегетске традиције, но не постоје докази који овај закључак са сигурношћу поткрепљују.<sup>272</sup>

Грчки превод Исаије карактеристичан је по великом броју разлика у односу на текст јеврејског изворника. У погледу тога у којој мери преводилац уноси измене у односу на свој јеврејски изворник, које технике притом примењује и који су разлози за дате измене, мишљења проучавалаца се разликују. По некима, преводилац је актуализовао Исаијина пророчанства за заједницу свог доба. Зелигман је посматрао преводиоца примарно као егзегету који реконтекстуализује Исаијино пророштво тако што га осавремењује за сопствену заједницу.<sup>273</sup> На овој линији мисли је и ван дер Кој. За њега је LXX-Исаија вид тумачења којим се изворном тексту даје смисао пророштва у преводиочевом друштвеном контексту.<sup>274</sup>

Међутим, у очима других проучавалаца разлике између изворника и грчког превода Исаије нису производ тумачења, већ исходе из тога што је преводилац много више настојао да креира добро компонован текст превода него да верно прати језик изворника. Посматрајући преводиоца у том светлу, Р. Троксел казује: „Његов избор везника, преформулисање реченица и његово тумачење одломака с аспекта теологумена које је сматрао кључним за књигу показују да је више тежио ка томе да ову књигу доведе до својих читалаца него да њих доведе до хебрејског текста Исаије.”<sup>275</sup> Слично њему, Де Соза

---

*Tyre: The Septuagint of Isaiah XXII as Version and Vision* (Leiden: Brill, 1998), 76–87, заступа став да је превод настао 140. год. Уп. такође: Abi T. Ngunga and Joachim Schaper, “Isaiah”, у *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, прир. James K. Aitken (London: T&T Clark, 2015), 458; Rodrigo F. De Sousa, “Isaiah”, у *The Oxford Handbook of the Septuagint*, прир. Alison G. Salvesen и Timothy Michael Law (Oxford: Oxford University Press, 2021), 249.

<sup>270</sup> У иницијалној фази модерних проучавања LXX Исаије, сматрало се да су ово дело преводила два преводиоца, док је након студија Ј. Фишера *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?* из 1930. и Ј. Циглера *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias* из 1934. постигнута сагласност да се ипак ради о једном преводиоцу.

<sup>271</sup> Уп. Ronald L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, JSJS 124 (Leiden: Brill, 2008), 35.

<sup>272</sup> Иако се извештаји разликују у погледу детаља, познато је да су Јевреји у Леонтополису имали функционалан храм, различит и савременији од оног у Јерусалиму, којим су председавали свештеници из породице Оније IV. Јосиф Флавије даје податке о овом храму у Јудејским старинама 13, 68.

<sup>273</sup> Према његовим речима: „Изворни текст поставља преводиоцу одређене границе – тим више у случају верског документа чији садржај је прихватио као меродаван. Али поред тога, преводиочева историјска позадина никада не престаје да субјективно утиче на њега, а тиме и на његово дело. Опсег и снага сваког од ова два утицаја варирају од случаја до случаја, а исто важи и за збирку превода сачуваних у Септуагинти; превод Исаије на бројним местима карактерише не само прилично значајна независност у односу на јеврејски текст, већ и чињеница да показује подједнако изражен утицај околне културне атмосфере и изражава личне ставове аутора. Овај превод је, у ствари, готово једини међу различитим деловима Септуагинте који учестало одражава савремену историју [...] Она места на којима парафраза текста садрже алузије на догађаје који се дешавају у мање-више непосредној близини места становања преводиоца дају изненађујућу слику преводиочеве представе да је период у коме он живи време за испуњење древних пророчанстава, као и његових напора да осавремени стари библијски текст и да га оживи инспиришући га религиозним схватањима новог доба. Оваква спознаја нам омогућава да разлику између изворника и превода узмемо као основу за покушај да се реконструише комплекс теолошких идеја које стоје иза превода, његовог схватања Бога, његове историјске свести и очекивања у погледу будућности.” Seeligmann, *The Septuagint Version*, 128.

<sup>274</sup> Уп. der Kooij, “Isaiah in the Septuagint”, 513–529.

<sup>275</sup> Troxel, *LXX-Isaiah as Translation*, 132.

карактерише LXX Исаију као 'слободни превод' који се фокусира на преношење смисла изворног текста прилагођавајући томе лингвистичке одлике и композиционе могућности циљног језика.<sup>276</sup> Штавише, насупротив тумачима који преводиоца виде као егзегету Исаијиног пророштва, К. Пенер, заступа став да он није примењивао никакве конзистентне и интенционалне методе, те да су разлике првенствено резултат преводиочеве немарности.<sup>277</sup>

И поред бројних разлика у тексту изворника и превода Исаије, приметно је пак да постоје и изразите сличности у погледу композиције и кључних концепата обе ове литерарне творевине. Наиме, у грчкој верзији пророштва задржани су кључни мисаони концепти изворника, међу којима је и суштински важан концепт овог пророштва, а то је *представа Јахвеа као Бога који се својим интервенцијама учестало и доследно укључује у развој историје света, у чијем је центру брига за народ Израиља*. Према Селингмановим речима: „И поред тога што је преводилац Исаије сачувао извесну меру слободе у погледу текста који је имао пред собом, његов превод је био у великој мери подређен централној улози запажања о Божјем интервенисању у историји и судбини Израиља. Овде су такође концепти преводиоца делом формираны према библијским подацима [...] На оним местима где Библија по себи није била извор преводиочевих идеја, то је била или јудејска традиција или судбина израиљског народа.”<sup>278</sup> Док је специфична употреба јудејских предања у изворнику била уско повезана с херменеутички заснованом религијом из периода Другог храма, могуће да је преводилац употребљавао реминисценције на предања, као једну од својих метода, под утицајем синагоге у Александрији, која је практиковала овај модел осврта на прошлост јудејског народа.<sup>279</sup>

За ово штиво суштински значај имају референце на дијалог с Богом, кроз које се рефлектује динамика односа Јахвеа и његовог народа.<sup>280</sup> Стога је дискурс Дефтеро-Исаије прожет терминологијом из вербалног и аудитивног искуства. Пророштво започиње констатацијом да Господ проговара (κύριος ἐλάλησεν; уп. 40, 5) и да ће глас рећи: „Вичи!” (φωνὴ λέγοντος Βόησον; уп. 40, 6). Пред њим шири аудиторијум острва и народа треба да заћути („Ἐγκαινίσεις με”; уп. 41, 1), слушајући Јахвеа (уп., нпр., „οὐκ ἀκούσεσθε” у 40, 21 – „νῦν δὲ ἄκουσον, παῖς μου Ἰακωβ καὶ Ἰσραηλ” у 44, 1), док се у оглушавању на њега (уп. „ἐκάλεσα καὶ οὐκ ἦν ὁ ὑπακούων” у 50, 2) очитује (не)послушност Израиља према свом творцу (уп. 40, 28; 43, 22; 50, 4; 51, 4.7.21). Исто важи и за слушање гласа Божјег слуге („ἀκουσάτω τῆς φωνῆς τοῦ παιδὸς αὐτοῦ”; 50, 10). Бог зове своја створења када жели да их активира (уп. 45, 11; 48, 12.15; 49, 1), а своје изасланике ће слати да оглашавају добре вести (εὐαγγελιζόμενου ἀκοῆν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός; 52, 7), док је природа позвана да подвикује („σαλπίσατε”) због избављења Израиља (уп. 44, 23), а исто тако ће подићи глас и они који ће видети да је Сион избављен („ὅτι φωνὴ τῶν φυλασσόντων σε ὑψώθη, καὶ τῇ φωνῇ ἅμα εὐφρανθήσονται”; 52, 8а). Стога се може рећи да појмови говорења, слушања, одазивања или пак оглушавања, као и динамика дијалога Јахвеа и његових створења, а на првом месту Израиља, преносе суштинске поруке овог пророштва.

Божански позив је један појам јудејске традиције и један од елемената древног религијског језика који се учестало појављује у говорним секвенцама Дефтеро-Исаијиног пророштва. Позив је део аудитивне терминологије овог штива кроз коју се рефлектује његова порука. Позивање у овом штиву првенствено представља чин који Јахве често изводи у

<sup>276</sup> Уп. De Sousa, “Isaiah”, 250.

<sup>277</sup> Уп. Penner, *Isaiah*, 4–10.

<sup>278</sup> Seeligmann, *The Septuagint Version*, 279. и 293.

<sup>279</sup> Уп. Seeligmann, *The Septuagint Version*, 192–193.

<sup>280</sup> Уп. Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power*, 161.



историји. Међутим, позивањем се у контексту Дефтеро-Исаијиног штива перципира и описује много комплексније поље божанских интервенција од самог говорног чина. Будући да је употребљен као референца на широк спектар Божјих захвата који нису искључиво вербалног карактера, позив стиче веома богат, вишеснажењски набој у Ис 40–55 и постаје, што ће у наредним одељцима бити предочено, метафоричко средство приказа Јахвеовог стваралачко-руководилачког учешћа у историји света, а нарочито у историји Израиља.

Преводилац је референце на божански чин позивања реконтекстуализовао у грчкој верзији мењајући у неким инстанцама извесне компоненте у опису овог чина, а пратећи доследно текст изворника у другим инстанцама. У том поступку, позив је могао, с једне стране, задржати она значења и функције које му изворно даје Дефтеро-Исаија у саставу својих поглавља, док је, с друге стране, преносом у грчку верзију текста овај мотив могао бити обogaћен новим семантичким импликацијама. Стога ће анализу метафорике божанског позива у грчком преводу Ис 40–55 повремено пратити осврти на формулације и значења овог мотива у оквиру јеврејске верзије пророштва, иако је у фокусу посматрања овај појам у саставу грчког превода. Циљ је да се тим путем дође до обухватних увида о метафорици позива као елемента Дефтеро-Исаијиног штива која је превођењем на својствен начин пренесена у дискурс грчког језика, тј. у онај контекст и традицију употребе позива на коју се Павле касније надовезује.

## 5.2. Инстанце метафоричке употребе *καλέω* језика у Ис 40–55

Позивање је један од мотива помоћу којих се, како у изворној, тако и у преведеној верзији Ис 40–55, гради специфична представа Јахвеа. Референце на позив углавном припадају Јахвеовим говорним секвенцама, али на овај чин реферира и Божји Слуга као проминентна фигура пророштва (49, 1–6). Ове референце су укључене у Јахвеову самопрезентацију (уп. 41, 2–4); у његова охрабрења Израиља (уп. 41, 8–9; 43, 1–7; 48, 12–13; 51, 1–3); поглавља о Киру (45, 4; 46, 11; 48, 15); као и у одељке о Слузи Господњем (42, 6; 49, 1–6). У јеврејском тексту Дефтеро-Исаијиног пророштва чин извођења позива формулисан је глаголом *קָרָא*, који је у Септуагинти преведен глаголом *καλέω*. Анализом наведених пасуса у тексту грчког превода овог пророштва указаћемо на то како се метафорика *καλέω* језика у њему на специфичан начин актуализује и развија.

### 5.2.1. Позив правде (41, 1–4)

Јахвеова самопрезентација развија се кроз његове одговоре на оптужбу да је напустио и обесправио свој народ. Јахве се од ове оптужбе брани низом референци на своје историјске интервенције. Иницијално, у стиховима 41, 2–4, он указује на своје праведно управљање светом кроз следећа реторичка питања и одговоре:

<sup>2</sup> „Ко је подигао правду (*ἐξήγειρεν δικαιοσύνην*) с истока, *позвао је* (*ἐκάλεσεν αὐτήν*) да иде под ногама његовим (*κατὰ πόδας αὐτοῦ, καὶ πορεύσεται*)?

Он ће је дати народима и задивити цареve и њихове мачеве оборити на земљу, и њихове лукове развејати као плеву [...]

<sup>4</sup> Ко је учинио (*ἐνήργησεν*) и направио ово (*τέλοίησεν*)?

*Позвао ју је* (*ἐκάλεσεν αὐτήν*) *онај који је зове* (*ὁ καλῶν αὐτήν*)

од искона (*ἀπὸ γενεῶν ἀρχαίων*);

Ја, Господ, први (*ἐγὼ θεὸς πρῶτος*), и за оно што ће бити ја сам.”<sup>281</sup>

<sup>281</sup> Превод стихова А. С., према критичком издању: Ken Penner, *Isaiah* (Leiden, Boston: Brill, 2020). Осим ако није назначено другачије.



Израиљ је у овим стиховима ословљен као Божји слуга, којег Бог воли, изабира и позива. Грчки превод овог одељка верно прати масоретски текст,<sup>287</sup> у ком, према запажању К. Вестермана, Јахве позивом реферира на почетак своје активности у израиљској историји.<sup>288</sup> Посматрајући позив у оквиру наведених стихова, можемо закључити да овај појам, у спрези с другим квалификацијама Божјег односа према Израиљу, упућује на друштвену интервенцију која је била суштински значајна за сам настанак Израиља. Другим речима, у контексту описа Божјег односа према свом народу, позив очито стиче додатни семантички набој и постаје, попут изабрања и служења, метафоричка ознака Божје историјске интервенције конститутивног карактера.

У стиху 43, 1, нагласивши да је творац Израиља, Јахве се καλέω језиком осврће на један од конститутивних догађаја из прошлости овог народа:

„А сада овако говори Господ Бог који те створи (ποίησας σε), Јакове, који те је сазда (ὁ πλάσας σε), Израиљу:  
Не бој се, јер сам те откупио (ἐλυτρώσαμην σε),  
*позвах те по имену твојем* (ἐκάλεσά σε τὸ ὄνομά σου), мој си (ἐμὸς εἶ σύ).”

Позивање је у овој инстанци представљено као чин који се надовезује на стварање Израиља, и који је паралелан његовом откупљењу из Египта. Уткан у контекст стварања и откупљења, позив обухватно евоцира и имплицира низ интервенција које су водиле до коначног ослобођења Израиља из вишевековног египатског ропства те, као и у 41, 9, упућује на однос Бога и Израиља. Штавише, будући да је позив у 43, 1 део специфичне фразе „позвах те по имену твојем” (ἐκάλεσά σε τὸ ὄνομά σου), њиме се додатно наглашава личан и присан однос Јахвеа и његовог народа.<sup>289</sup>

Неколико стихова потом, Јахве најављује будуће сабрање Израиља из далеких крајева, описујући потомке овог народа као своје синове и кћери (43, 6), и као оне који се зову његовим именом (πάντες ὅσοι ἐπικέκληνται τῷ ὀνόματί μου), чиме изнова наглашава своју присност с њима. Израиљцима у александријској дијаспори, у доба кад је настао грчки превод овог текста, Божје подсећање на његову творачку бригу о свом народу и на његове некадашње и будуће интервенције у том погледу, могло је бити једнако охрабрујуће као и изворним реципијентима Дефтеро-Исаијиног пророштва у вавилонском егзилу. Позивом се у том контексту сугестивно наглашава да је Бог конституисао Израиљ као свој народ и да је о њему, као таквом, родитељски бринуо током историје низом својих *непосредних, интерактивних* уплива.

### 5.2.3. Позив Кира (45, 4; 46, 11; 48, 15)

Предстојећи успон персијског цара Кира и његово освајање Вавилона схватани су, у време вавилонског ропства, као знаци и потврде да је Јахве напустио свој народ. Стога догађај Кира заузима важно место у Јахвеовим обраћањима и читава три поглавља пророштва проблематизују укључење овог владара у историју Израиља. Јахве Дефтеро-Исаијиног пророштва изразито настоји на томе да историјску улогу и будућу победу овог владара представи као део свог планског руковођења историјом. Дефтеро-Исаија је протумачио персијског краља као Господњег Месију, који би, у име Бога Израиљевог, требало да сатре

<sup>287</sup> אֲשֶׁר הִקְדַּמְתִּיךָ מִקְצוֹת הָאָרֶץ וּמֵאֲצִיזֵי הַיָּם קָרָאתִיךָ וְאָמַר לִי עַבְדִּי-אַתָּה בְּחַרְתִּיךָ וְלֹא מֵאֲסֻתֶּיךָ:

<sup>288</sup> Уп. Claus Westermann, *Isaiah 40–66: A Commentary* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1969), 99.

<sup>289</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 73.

Вавилонско царство.<sup>290</sup> У 45, 2–5 он се обраћа Киру, као свом помазанику,<sup>291</sup> следећим речима:

<sup>2</sup> „Ја ћу ићи пред тобом, и равнати планине,

врата бронзана разбићу и гвоздене резе сломићу.

<sup>3</sup> И даћу ти тајна блага; открићу ти оно што је скривено, да би могао знати да сам ја Господ Бог који те *зове по имену твојем* (ὁ καλῶν τὸ ὄνομά σου), Бог Израиљев.

<sup>4</sup> Ради Јакова, слуге твојег, и Израиља, изабраника твојег, *позваћу те по имену твојем* (ἐγὼ<sup>292</sup> καλέσω σε τῷ ὀνόματί σου<sup>293</sup>) и прихватићу те, премда ти ниси знао

<sup>5</sup> да сам ја Господ Бог, и да нема другог Бога осим мене...”

Језик позива је функционалан и у овом Јахвеовом обраћању у опису Божјег односа према Киру, а посредно и према Израиљу. У стиху 45, 3 Јахве се представља Киру као Бог Израиљев, који га зове по његовом имену (ὁ καλῶν τὸ ὄνομά σου). Фраза „звати по имену” указује на Јахвеово познавање свог адресата, будући да знати нечије име подразумева познавање његовог идентитета (уп. 43, 1), чак и изван вид надређености и поседовања. У контексту шире целине поглавља 45–48, Јахвеово позивање Кира очито упућује на божанску интервенцију *конститутивног* карактера којом се Кир укључује у историју Јахвеовог спасења света, добијајући у њој специфичну улогу.

У стиху 46, 11 Јахве изнова алудира на догађај Кира говорећи:

„Зовем с истока птицу (καλῶν ἀπ’ ἀνατολῶν πετεινὸν) и из далеке земље.

Према ономе што сам одлучио,

Ја то рекох (ἐλάλησα) и начиних (ἐποίησα),<sup>294</sup>

Ја то створих (ἔκτισα) и саздах (ἐποίησα)

Ја сам га водио (ἠγάγον αὐτὸν) и учинио успешним пут његов.”

На основу овог исказа, можемо видети да Божји позив може бити упућен различитим створењима, међу којима је и птица. Међутим, звање птице с истока је у овом исказу заправо алузија на Кира и његово укључење у историјске токове. Чин позивања и низ глагола у наставку стиха поткрепљују приказ Јахвеа као творца и руководиоца света, а успех Кира је представљен као један сегмент у целини његовог управљања. Глаголима „рекох” (ἐλάλησα) и „доведох” (ἠγάγον), „створих” (ἔκτισα) и „саздах” (ἐποίησα) наглашено је да је чин позивања комплементаран чиновима стварања и руковођења.

Будући да је гласноговорнику овог пророштва нарочито важно да успех Кира буде схваћен као догађај који Јахве изводи за спасење Израиља, у исказу 48, 12–15 Киров позив се експлицитно смешта управо у контекст стварања света и историје Израиља:

<sup>290</sup> Уп. Talarbadon, “The Paradigm of a Second Exodus”, 184.

<sup>291</sup> „За преводиоца, Кир (у 45, 1) није фигура којој се Господ обраћа као ’*својем*’ [тј. Господњем] помазанику (יְהוָה), већ као ономе чије име је ’мој помазаник’ (τῷ χριστῷ μου Κύρω). На овај начин, преводилац разумева да Кир као незнабожац *није употребљен* од стране Господа ради спасења Израиља; већ пре да га је Господ *створио*.” Ngunga и Schaper, “Isaiah”, 459. Нагласак је ауторски.

<sup>292</sup> Термин ἐγὼ налазимо у рукописима SBRZ, а ἐγὼ у рукопису А.

<sup>293</sup> У рукописној традицији посведочене су две варијанте израза; према оној коју налазимо у S\*R, Јахве је позвао адресата по имену његовом (σου), док у Scb2 ABZ постоји сведочење да је Јахве је позвао адресата по имену свом (μου). У масоретском тексту пак у овој инстанци, као и у 42, 3, казује се само „позваћу те по имену” (יְהוָה).

<sup>294</sup> Формулације ἐλάλησα καὶ ἐποίησα укључени су у рукописе S\*S<sup>cb3</sup>; ἐλάλησα καὶ ἠγάγον у Scb2ABRZ.

- <sup>12</sup> „Чуј ме, Јакове, и Израилу, *којег ја зовем* (ὄν ἐγὼ καλῶ)<sup>295</sup>: Ја сам први и ја сам довека,  
<sup>13</sup> и моја је рука основала земљу, и моја је десница учврстила небо.  
*Ја ћу их позвати* (καλέσω αὐτούς) и они ће се држати заједно.  
<sup>14</sup> И сви ће људи бити сакупљени и слушаће. Ко им је објавио ово?  
 Ја који те волим извршио сам твоју вољу против Вавилона, да одагнам семе Халдејаца.  
<sup>15</sup> Ја рекох; *ја позвах* (ἐγὼ ἐκάλεσα): доведох (ἤγαγον) га и учиних успешним његов пут.”

Позивање Кира је у овом одељку представљено као једна од божанских интервенција у ширем процесу стварања света и спасења Израиља, односно Другог Изласка. Управо су језиком позива ови догађаји међусобно повезани јер су творевина (небо и земља), Израил и Кир ословљени и описани као Јахвеови адресати. Позив је у овој инстанци кохезивни елемент дискурса којим се упућује на јединственост божанског развоја света, што је могло пружити Израилцима специфичну перспективу на будући успон персијског владара. Позив и у овој инстанци метафорички упућује на стваралачко укључење и активацију као Јахвеове подухвате.

Чињеница да Бог позива Кира на исти начин као што позива свој народ Израиља упућује да је Киров позив део Израилског позива, што говори у прилог томе да је израиљски Бог једини истински владар. Другим речима, позив Кира је један од елемената Дефтеро-Исаијиног штива који указује на то да је и персијски цар подређен Јахвеу. У том смислу, ово штиво утврђује специфичан, монотеистички поглед на свет и заступа обезбожење земаљских моћника попут Кира (уп. 49, 7). Према речима С. Таларбадон: „Помазање Кира претпоставља да би Израилев Господ имао право да издаје наређења персијским краљевима, говорећи теолошким терминима: Дефтеро-Исаијин револуционарни задатак захтева монотеизам [...] Прогнани јерусалимски теолози, који су се окупили око анонимног господара званог Дефтеро-Исаија, били су, дакле, одлучни да предузму све неопходне кораке да потврде своју обухватну визију будућности Израиља. Као резултат тога, сићушна група потчињених људи на рубу настајућег персијског царства прогласила је апсолутну моћ свог (националног) Бога над целим светом. Сходно томе, концепт Другог изласка је дубоко испреплетен с незнабошцима – они ће се невољно покорити да ослободе Израил свог ропства (Из 43, 1–9) и биће приморани да прихвате Господа Израиља као јединог Бог на свету.”<sup>296</sup>

#### 5.2.4. Позив Слуге Господњег (42, 6; 49, 1–6)

Слуга Господњи је парадигматична фигура Дефтеро-Исаијиног пророштва (уп. 41, 8; 42, 1; 44, 1; 45, 4; 48, 20; 49, 3.5–6; 50, 10). У неким својим исказима Јахве експлицитно поистовећује Слугу с народом Израиља (уп. 41, 8; 44, 1), док у другим одељцима, попут оних који говоре о позиву Слуге (42, 1–6; 49, 1–6), није лако утврдити историјски идентитет носиоца ове титуле. Док је, по неким тумачима јеврејског текста, именом Слуге у овим стиховима означен израиљски народ,<sup>297</sup> други проучаваоци, не поричући да идентитет Слуге јесте нераскидиво везан за колектив Израиља, сматрају да је именом Слуге у овим инстанцама означен појединац, пророк који у датим историјским околностима преузима на

<sup>295</sup> У масоретском тексту на овом месту стоји партицип глагола позвати (קָרָא). Могуће да грчки превод овде користи израз ὄν ἐγὼ καλῶ како би нагласио да је Јахве актер позива.

<sup>296</sup> Talarbadon, “The Paradigm of a Second Exodus”, 185.

<sup>297</sup> У историји егзегезе јеврејског текста Дефтеро-Исаије постоје мишљења да се у фигури Слуге којем се Јахве у овим стиховима обраћа крије лик Кира. Уп. Blenkinsopp, *Isaiah* 40–55, 210. Према Westermann, *Isaiah* 40–66, 99; Childs, *Isaiah*, 324–325, у 42, 5–6 евоцира се пак изабрање Израиља. Ипак, Чајлдс запажа да, иако Израил јесте нераздвојиво повезан с фигуром Слуге код Дефтеро-Исаије, Слуга у неким стиховима представља појединца као отеловљење Израиља. Childs, *Isaiah*, 324.

себе мисију свог народа.<sup>298</sup> Идентитет Слуге у поменутиим одељцима посматран је пак другачије у контексту грчког превода. Тако, на пример, Ван дер Кој, заступа мишљење да су под именом Слуге у 49, 5–6 грчког текста означене одређене групе Израјљаца у египатској средини 2. века пре н.е.<sup>299</sup> Слично томе, Е. Екбалд наглашава да је у грчком преводу Ис 49, у односу на масоретски текст, направљена много јаснија разлика између Слуге Израјља и фигуре Слуге као појединца који на себе преузима неуспелу мисију свог народа.<sup>300</sup>

Премда постоји дуга историја полемике око тога да ли је Слуга колектив или индивидуа, Дефтеро-Исаијин дискурс у целини ипак говори у прилог томе да је ова фигура интенционално укључена у пророштво као мистична и метафоричка, те да не треба трагати за јасном границом између индивидуалног и колективног одређења њеног идентитета.<sup>301</sup> Изразита разноликост у тумачењу Слугиног идентитета у различитим стадијумима настанка, превођења и тумачења Исаијиног текста сведочи заправо о богатом имагинативном потенцијалу који се за фигуру Слуге везује. Према речима П. Хансона: „Иако су предложене десетине кандидата у погледу тога коју особу или групу означава Слуга, ствар је једнако збуњујућа. По питању ауторства, блиске тематске и стилске везе између одељака о Слуги и ширег контекста говоре о томе да се овде сусрећемо с инстанцом теолошке имагинације Дефтеро-Исаије. Ако то јесте случај, пред нас искрсава пут који обећава више од оног уобичајеног пута у тражењу аутора и идентитета Слуге. То је пут истраживања централних тема одељака о Слуги и њиховог односа према целини Дефтеро-Исаијине поруке. Резултат је пријатно откриће: значења одељака о Слуги, далеко од тога да су од читаоца била затајена непрозирношћу симболике, откривају се управо унутар вишезначности тог симболизма. Слуга, ослобођен стега позитивистичке потраге, обликује се у машти као катализатор за размишљање о природи одговора који се тражи од оних који су примили позив од Бога. [...] Разумно је претпоставити да таква рефлексивност може повремено бити фокусирана на богоугодне појединце, а у другим временима на позив група унутар заједнице или на крајњу сврху читаве нације.”<sup>302</sup>

Најважнија карактеристика Слуге као фигуре Дефтеро-Исаијиног штива јесте та да, без обзира на њена различита историјска идентификовања, она иманентно отеловљује парадигматичан однос с Богом. Слуга свој идентитет и задобија кроз опредељеност за мисију на коју га Јахве позива и упућује. Будући да се управо кроз искуство позива очитује овај парадигматичан однос Бога и Слуге, осврнућемо се детаљније на улогу овог мотива у пасусима 42, 6 и 49, 1–6, а потом и на његове метафоричке аспекте.

У стиховима 42, 1–7 Јахве први пут представља свог Слугу као оног ко ће успоставити мир и правду на земљи. Нагласивши затим да је он Бог Израјља и створитељ света (42, 4–5), Јахве се директно обраћа Слуги, говорећи му о његовој мисији (42, 6–7):

<sup>298</sup> Надовезујући се на запажање Чајлдса о идентитету Слуге, Зајц примећује да се идентитет Слуге најпре везује за народ Израјља да би постепено, кроз развој исаијанског пророштва, припао појединачном пророку који у датим околностима преузима улогу свог народа, а затим, код Трито-Исаије и следбеницима овог пророка. Уп. Christopher R. Seitz, “You are my Servant, You are the Israel in whom I will be glorified”: The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah”, *CTJ* 39 (2004): 128, 130.

<sup>299</sup> Arie van der Kooij, “The Servant of the Lord’: A Particular Group of Jews in Egypt According to the Old Greek of Isaiah – Some Comments on LXX Isa 49, 1–6 and Related Passages”, у *Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A.M. Beuken*, прир. Jacques van Ruiten и Marc Vervenne, BETL 123 (Leuven: Peeters, 1997), 394 сс. тврди да грчки одељци Ис 11, 11–16 и 49, 5–6 (напротив јеврејским) разликују две групе у егзилу: (а) народ Израјља, и (б) одређену групу Јевреја, која је следила Онију IV у Египту.

<sup>300</sup> Уп. Eugene Robert Ekbal, *Isaiah’s Servant Poems according to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study*, CBET 23 (Leuven: Peeters, 1999), 281.

<sup>301</sup> Уп. Paul D. Hanson, *Isaiah 40–66*, IBC (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 128.

<sup>302</sup> Hanson, *Isaiah 40–66*, 41.

- <sup>6</sup> „Ја, Господ, *дозвах те у правди* (ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνη),  
и држаћу те за руку и крепићу те.  
Дао сам те, ради правде (εἰς δικαιοσύνην)<sup>303</sup> да будеш савез роду мом  
(εἰς διαθήκην γένους μου),<sup>304</sup> светлост народима (εἰς φῶς ἔθνῶν),<sup>305</sup>  
<sup>7</sup> да отвориш очи слепима, да ослободиш оне који су заробљени из ропства,  
и оне који седе у тами из затвора.”

Слугин позив остварује се у правди (ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνη) и ради правде (εἰς δικαιοσύνην), што указује да Слуга посредује и рефлектује Божје праведно деловање и руковођење (уп. 41, 4). Такође, битан аспект Слугиног позива, приказан у 42, 6, представља божанско оснажење, потпора и подршка („и држаћу те за руку и крепићу те”), какве Јахве пружа позваним пророцима и вођама Израиља. Позив као мотив у Јахвеовом представљању Слуге, дакле, указује на то да је он блиско повезан с Богом и ангажован као Божји заступник у свету. Поред тога, као у случају изабраних пророка и вођа, јасно је исказан циљ Слугиног позива, а то је ослобођење и просвећење народа (42, 7), што значи да је Слугин задатак узведен на универзални ниво: *Слуга је неко кога Јахве ангажује да одигра заступничку и конститутивну улогу у остварењу његовог плана за спасење света.*

У наставку Дефтеро-Исаијиног штива, Слуга се и сам оглашава реферирајући управо на своје искуство позива (49, 1–6):

- <sup>1</sup> „Чујте ме, острва, и обратите пажњу! Народи ће устати након дугог времена’,  
каже Господ. *Он је позвао име моје од утробе мајке моје*  
(ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου).  
<sup>2</sup> И начини (ἔθηκεν) уста моја да су оштар мач, и сакри ме под заклон руке своје;  
и начини ме (ἔθηκεν με) одабраном стрелом и сакри ме у тоболцу своме.  
<sup>3</sup> И рече ми: ’Ти си слуга мој, Израиљ, и у теби ћу се прославити.’  
<sup>4</sup> И ја рекох: ’Узалуд се трудих, троших своју снагу залуд и ни у шта.  
Због тога је моја правда (ἡ κρίσις μου) у Господу, и тежак рад мој у Богу моме.’  
<sup>5</sup> А сад овако говори Господ, који ме саздао (ὁ πλάσας με) од утробе за свог слугу,  
да му сакупим Јакова и Израиља; бићу сабран и прослављен пред Господом,  
и Бог ће мој бити снага моја.  
<sup>6</sup> И рече ми: ’*да будеш позван мојим слугом* (τοῦ κληθῆναί σε παῖδά μου) велика је ствар  
за тебе, да поставиш племена Јаковљева и вратиш Израиљ из расејања.  
Погледај, поставио сам те (τέθεικά σε) за савез роду (εἰς διαθήκην γένους)<sup>306</sup>  
и светлост народима (φῶς ἔθνῶν), да будеш (τοῦ εἶναί σε) на спасење до краја земље.”

У овом одељку мотив позива има значајнију улогу него што је то случај у 49, 1–6 масоретског текста. Наиме, док у масоретском тексту 49, 1 Слуга казује: „Господ ме позва од мајчине утробе, у утроби мајке моје помену име моје”,<sup>307</sup> грчки превод гласи „он је позвао име моје од утробе мајке моје” (ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου), што значи да је јеврејски израз „помену по имену”<sup>308</sup> преведен κάλεω глаголом.<sup>309</sup> Затим, у стиху 49, 6

<sup>303</sup> Исказ εἰς δικαιοσύνην посведочен је у S\*; изостављен у S<sup>ca</sup> ABRZ.

<sup>304</sup> Заменица μου посведочена је у S\*; изостављена у S<sup>cb2</sup> ABRZ.

<sup>305</sup> Исказ εἰς φῶς ἔθνῶν посведочен је у SARZ; изостављен у B\*.

<sup>306</sup> Израз διαθήκην γένους εἰς посведочен је у SBR; изостављен је у рукописима AZ.

<sup>307</sup> :שְׁמִי אֵימָם אֱלֹהֵי הַקְּשִׁיבוּ לְאֵמִים מִרְחֹק יְהוָה מִבְּטֶן קַרְנָי מִמַּעַי אֲמִי הַזְּכִיר שְׁמִי:

<sup>308</sup> :הַזְּכִיר שְׁמִי:

превода јавља се глагол κάλεω, иако га у масоретском тексту нема – Јахвеов исказ „Недовољно је да ми будеш слуга”<sup>310</sup> (נָקַלְ מִהְיוֹתָ לִי עֶבֶד) преведен је речима: „Да будеш *позван* мојим слугом (тоῦ κληθῆναι σε παῖδά μου) велика је ствар за тебе”.<sup>311</sup> Према Дер Коју, овим уметањем κάλεω глагола, позивање Слуге је нарочито наглашено, и, за разлику од масоретског текста, позив Слуге да подигне племе Јакова и сабере Израил̄ из расејања представљен је као велики посао.<sup>312</sup>

Може се приметити да је одељак 49, 1–6 интенционални наставак 42, 1–6, што показују бројне паралеле у овим стиховима, као што су Јахвеова изразита наклоњеност Слузи, Слугин задатак да буде завет народу и светлост народима, као и сам чин божанског позивања. Међутим, једна од кључних разлика између поменутих одељака јесте та што се Слуга о искуству позива у 49, 1–6 сам оглашава. Он започиње извештај говорећи о позиву као искуству које се десило у утроби његове мајке, дакле, и пре његовог рођења. Тиме што је смештен у пренатални период, позив добија нарочите метафоричке импликације. Наиме, интеракција Бога и Слуге на коју се у 49, 1 указује појмом позива није се у пренаталним околностима могла одиграти вербално, што значи да позив и у овој инстанци упућује на невербално искуство које је предодредило његово целокупно будуће постојање и делање. Тиме што је извештај упућен широком аудиторијуму острва и даљњих народа (49, 1a), наглашене су универзалне импликације тог искуства.

У наставку извештаја Слуга све конститутивне аспекте свог живота, као што су његово *сازдање* (ἔθηκέν με; πλάσας με), *именовање* (тоῦ κληθῆναι σε παῖδά μου) и *животно назначење* (τέθεικά σε; τοῦ εἶναι σε), приказује као догађаје који су с позивом уско повезани по значају који за њега имају. Иако је у 49, 6 καλέω глаголом примарно означено именоване (тоῦ κληθῆναι σε παῖδά μου), њиме је истовремено имплицирано и *божанско конституисање Слуге придавањем улоге која га суштински дефинише*, што значи да позив и у овој инстанци упућује на фундаментално важан животни аспект Слуге.

На основу ових увида, можемо закључити да се у контексту Слугиног извештаја, појам позива уздиже се на уопштени ниво и постаје обухватна метафоричка ознака за искуство формативног божанског укључења у живот појединца/колектива, који тог реципијента на кључан начин обликује и на суштински начин одређује. Позив Слуге, који је и сам типска и метафоричка фигура овог пророштва, заправо имплицира суштинске и типске аспекте у искуству појединца или колектива као Божјих посредника.

---

<sup>309</sup> Према запажању Е. Екбалда, ово је једини случај у ком Септуагинта наведени јеврејски израз преводи κάλεω глаголом, који иначе одговара јевр. глаголу נָקַל, што, по мишљењу овог проучаваоца, указује на интерпретативну природу превода. Преводилац свесно уноси ове измене, да би нагласио да је позваник из стиха 49, 6 исти Слуга који се овде у 49, 1 оглашава. Читаоцу је, дакле, управо кроз употребу κάλεω глагола, скренута пажња на идентификацију говорника ових стихова с Израил̄ем. Уп. Ekbal, *Isaiah's Servant Poems*, 94.

<sup>310</sup> נָקַלְ מִהְיוֹתָ לִי עֶבֶד

<sup>311</sup> Јеврејски израз „помену име моје” (הִזְכִּיר) преведен је у 49, 1 глаголом κάλεω. Према Екбалду, преводилац је употребом κάλεω глагола у овој инстанци хтео да нагласи идентификацију овде поменутог Слуге с Јаковом/Израил̄ем, који је кроз Исаијино штиво иначе прималац позива, док је уметањем глагола κληθῆναι у 49, 6 повезао речи Слуге о самом себи („Он је позвао име моје”) с оним што Господ говори Слузи („И рече ми: да будеш назван мојим слугом”). Уп. Ekbal, *Isaiah's Servant Poems*, 109.

<sup>312</sup> der Kooij, “The Servant of the Lord”, 389.



### 5.2.5. Позивање Аврама (51, 2)

Језик позива у 51, 2 служи Дефтеро-Исаији у његовој специфичној интерпретацији и евокацији Јахвеових захвата у историји Израиља.<sup>313</sup> Његов гласноговорник Јахве следећим речима апелује на реципијенте:

<sup>2</sup> „Погледајте Аврама, оца свога, и Сару,<sup>314</sup> која вас је родила!  
Јер беше један, и *позвах га* (καὶ ἐκάλεσα αὐτόν), и благослових (εὐλόγησα) га  
и заволех (ἠγάπησα)<sup>315</sup> га и умножих (ἐπλήθυνα)<sup>316</sup> га.”

Реминисценцијом на позивање, благосиљање и умножење Аврама и Саре, Јахве изнова подсећа своје реципијенте да је Израиљ настао његовом историјском интервенцијом. Наиме, према наративу Пост 12, Божјим упућивањем Аврама да иде из своје средине и свог дома у земљу која му је назначена инициран је низ догађаја који су били конститутивни за историју Израиља, као што су склапање савеза, благосиљање Аврама и његово умножавање. Сада се, у Јахвеовом апелу 51, 2, појмом позива и његовим сугестивним уланчавањем с чиновима благосиљања и умножавања, евоцира читав овај низ догађаја који су уследили након божанског обраћања Авраму. Према запажању А. Вајпертове, ово је јединствено место унутар Писма на ком је наратив о позивању Аврама управо означен као позив.<sup>317</sup> Стога се може рећи да позив ни у овој инстанци употребе не означава искључиво вербалну интеракцију већ и *иницијалне етапе Божјег руковођења и саздања Аврама као праоца Божјег народа*. Будући да указује на обухватније семантичко поље од говорног чина, може се рећи да је позив и у овом случају употребљен метафорички.

За реципијенте Дефтеро-Исаијиног пророштва који су били у вавилонском ропству ова реминисценција могла је подсетити повратнике на Божју свагдашњу стваралачку наклоњеност Израиљу као Аврамовом потомству (уп. 41, 8). Аналогија између реципијената Дефтеро-Исаијиног штива и Аврама је очигледна: баш као што је Аврам био позван на мисију у своје време, адресати Дефтеро-Исаије треба да се у датом историјском тренутку на исти начин одазову Јахвеу.<sup>318</sup> Стога референца на позив прародитеља служи као аргумент тврдње да је Јахве извор њиховог националног идентитета. Исти апел могао је бити

<sup>313</sup> Према запажању Б. Сомера, овај стих сведочи о специфичној употреби аврамовских предања код пророка. Дефтеро-Исаијина употреба предања о Авраму рефлектује обновљено интересовање за патријархална предања у периоду егзила. Међутим, Дефтеро-Исаијина употреба аврамовских предања је специфична. Она није везана за одређен библијски текст колико за ову тему као елемент израиљске традиције: „Могуће је да је Дефтеро-Исаија користио општепознате израиљске приче или идеје више него неки одређени текст у ком се оне појављују. Његова употреба оваквих елемената стога припада проучавању историје традиције више него унутарбиблијским алузијама или егзегези. У неким случајевима речник упућује на одређени текст, али чак и тад веза између њих може бити производ опште употребе теме...” Sommer, *A Prophet reads Scripture*, 133.

<sup>314</sup> Формулација Σάρραν је посведочена у рукописима S\*, а формулација Σάρραν S<sup>ca</sup> ABRZ.

<sup>315</sup> Формулација εὐλόγησα је посведочена у SBRZ, а формулација ἠλόγησα у кодексу А.

<sup>316</sup> Израз καὶ ἐπλήθυνα αὐτόν посведочен је SARZ; изостављен је у кодексу В.

<sup>317</sup> Уп. Weirpelt, *Bedeutung*, 75.

<sup>318</sup> „...главна порука је јасна. Сетите се Аврама и Саре, који су изашли управо из ове земље у коју сте прогнани. Аврам је био само један човек када сам га позвао, али његово потомство се умножило као звезде на небу. Оно што је Бог учинио за Аврама, он може и учиниће за вас. Сион ће бити промењен из пропасти и пустиње у плодност и радост као у Едемском врту Божијем.” Norman H. Snaith, “A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences”, у Harry M. Orlinsky и Norman H. Snaith, *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, 135–264. VTSup 14 (Leiden: Brill, 1967), 135–264, на 191. Уп. Blenkinsopp, *Isaiah 40–55*, 200.

подстицајан Израилцима и у каснијим околностима егзила да се присете Јахвеове иницијалне творачке активности у погледу Израиља.<sup>319</sup>

### 5.3. Метафоричке импликације позива у Ис 40–55: обједињена запажања

Пратећи инстанце позива у поглављима Ис 40–55 Септуагинте, примећено је да се на Јахвеа доследно реферира као на актера овог говорног чина, што је део шире презентације њега као творца који се учестало укључује у историју света. Међутим, примећено је такође да, када се позив приписује Јахвеу у оквиру поменутих поглавља, овај појам није употребљен искључиво као ознака за говорну интеракцију већ и да значи Јахвеова невербална дела, фундаменталног и далекосежног карактера. То је најочигледније у оним инстанцама текста у којима се говори о пренаталном позивању (49, 1) или пак о позивању апстрактних појава (41, 2.4), народа (41, 8; 43, 1; 48, 12) и творевина (46, 11а; 48, 12), будући да се позив у овим инстанцама не може реализовати као вербални чин и да поменути позваници не могу бити адресати вербалног позива. На овом трагу, и у другим инстанцама употребе позива, где се он односи на појединце попут Кира и Аврама, може се наслутити додатни, метафорички набој у употреби овог појма (уп. 45, 4; 46, 11; 48, 15; 51, 2). До сличног закључка долази и Вајпертова, проучавајући инстанце овог штива у којима је Бог актер позива: „Истраживање  $\kappa\tau\eta/\kappa\alpha\lambda\epsilon\omega$  с Богом као субјектом [...] показало је да Божји позив покрива широко поље које *далеко превазилази прости чин комуникације*. Ово укључује делотворност божанског позива, што се огледа и у његовој стваралачкој моћи и у власти над космичким елементима као и у свом овлашћењу да додељује имена и тиме утврђује показује идентитет људи.”<sup>320</sup>

Увиђањем да је језик позива, на основу семантичке и граматичке напетости коју ствара у наведенима стиховима Дефтеро-Исаије, употребљен метафорички, може се размотрити његово метафоричко утемељење. Управо чињеница да једна врста искуства – које је примарно вербалног карактера – постаје средство разумевања и комуникације о другој врсти искуства – а то је Божје одношење према различитим створењима и појавама – упућује на закључак да библијски писац искуство извођења говорног чина користи ради разумевања оностраних и апстрактних области божанског делања и богочовечанских односа. Језик позива у целини Дефтеро-Исаијиног пророштва користи се, дакле, за сагледавање и приказ Бога као учесника у историји света, као и за перцепцију његовог односа према свету који ствара и којим управља. У погледу мотивисаности ове метафоре, запажа се да је позив, као иницијални сегмент говорног чина посредством ког Бог ангажује појединца у историји света (уп. Потпоглавље 4.2, стр. 69), код Дефтеро-Исаије издвојен из свог изворног, вербалног појмовног оквира, да би метафорички означио делатне упливе Јахвеа у историју невербалног карактера, те свеобухватно историјско ангажовање појединаца и колектива, а то је другачија појмовна област од самог позива. Ово запажање нас наводи на закључак да је метафорика позива успостављена на метонимијским основама (уп. Потпоглавље 2.4.2, стр. 44).

Користећи вокабулар когнитивне теорије метафоре, можемо рећи да се структура позива у Ис 40–55 метафорички пресликава на однос Бога и света, описујући примарно Божје интервенције у историји. Дакле, уколико посматрамо говорни чин позива као изворну област метафоре, а Бога и његово однос према створењима као циљну област, анализом одговарајућег метафоричког пресликавања можемо доћи до дубљих увида у то шта се и на

<sup>319</sup> „У 51, 1–3 пророк је, обраћајући се обесхрабреној публици убеђен да за њих нема наде у њиховом јадном и исцрпљеном стању, користи предања о чудесном родитељству Аврама и Саре и чудесном дару бројних и просперитетних потомака да подржи ново обећање да ће Јерусалим (Сион) поново ускоро бити испуњен просперитетним и бројним становништвом. Оно што је Јахве некада учинио за њихове претке, може и сада учинити за њих.” Whybray, *The Second Isaiah* (Sheffield: JSOT Press, 1983), 48.

<sup>320</sup> Weippert, *Bedeutung*, 80. Нагласак – А. С.

који начин позивом у овим поглављима осветљава. Другим речима, циљ је увидети на који начин говорни чин позива, као елемент свакодневног искуства, пружа писцу ових поглавља појмовну структуру за приказ неких аспеката Јахвеовог учешћа у историји света. Основни елементи овог метафоричког пресликавања скицирани су следећом табелом:

Табела 5: Метафора СТВАРАЊЕ ЈЕ ПОЗИВАЊЕ

ПОЗИВ	БОЖЈЕ СТВАРАЊЕ У ИСТОРИЈИ
Позивалац	Јахве
Адресати	Твари (небо, земља) Појаве (правда) Појединци и колектив (Аврам, Кир, народ Израиља, Слуга Господњи)
Говорна интеракција	Формативна интеракција
Контекст позива	Историја
Задатак/циљ позива	Животни ангажман

Метафоричко пресликавање структуре позива као говорног чина на структуру Божјих интеракција с његовим створењима у историји света пружа нам специфичне увиде у начин на који Јахве у свету функционише. Бог се метафорички перципира као иницијатор позива, а његова створења као адресати позива. Позив се одвија у контексту историје. То што је Бог приказан као свагдашњи иницијатор позива, тј. као онај ко успоставља и руководи интеракције са својим створењима, *поткрепљује представу њега као ауторитативног руководиоца и протагонисте историјских дешавања*. На основу различитих инстанци позивања у Ис 40–55, јасно је да Бог ословљава различите адресате и да својим позивима постиже различите учинке у јединствено руковођеној историји света. Референтно поље његових позива је целокупна творевина: он позива твари, попут неба и земље (48, 13), створења, попут птице (46, 11), као и апстрактне појмове, попут правде (41, 2.4). Међутим, његова циљна група су људи, који могу бити ословљени као појединци, попут персијског владара Кира (45, 4; 46, 11; 48, 15) и праоца Аврама (51, 2), или колективно, како је ословљен народ Израиља (41, 9; 43, 1). Штавише, у случају Слуге Господњег, који је вишезначна и типска фигура овог штива, позив је узведен на ниво уопштене ознаке специфичне богочовечанске интеракције која на суштински начин одређује људски живот и делање (49, 1–6).

Будући да је позив говорна интеракција, метафоричким пресликавањем овог говорног чина на сферу божанског делања примарно се истиче *интерактивни* карактер тог делања. У том светлу, показује се како Бог *међуодносно* управља историјом света, чинећи од својих створења сараднике у развоју свог плана. Поред тога, будући да позив, као директивни говорни чин, имплицира да говорник адресату налаже извршење одређене радње, тј. свог хтења, и да га иницијално опскрбљује силом која је за то потребна, метафоричком употребом позива у опису Божјег деловања наглашена је Божја стваралачко-управљачка *ефективност*. Још један елемент инхерентан позиву као говорном чину јесте *управљеност*. У

метафоричком пресликавању овог аспекта позива на опис Божјег историјског деловања, показује се да Бог пружа животну оријентацију адресатима. Чак и када су му реципијенти појединости попут правде, неба и земље, позив упућује на то да Бог и ове појаве на одређен начин укључује у своје устројство света и да им даје одређену улогу. Свеукупно, позив у штиву Ис 40–55, као акт који се приписује Јахвеу, метафорички сугерише да Бог у историју укључује и у њој *ангажује* твари и створења, те да их на мапи света *управља* и *руководи* према својим намерама и плановима, задајући им основне смернице постојања.

Интерактивни аспект позива утиче на то да се његовом метафоричком употребом у Дефтеро-Исаијином дискурсу не казује нешто важно само о Јахвеу, већ и о његовим адресатима као учесницима овог чина. Бити позван од стране Јахвеа упућује, дакле, да је *реципијент позива Богом управљен и ангажован*. У том погледу, постоји извесна разлика у позиву неживих бића, попут неба и земље, с којима Јахве успоставља однос позивајући их, а да им притом не изриче специфичан задатак (уп. 48, 13), и реципијената попут Кира, Аврама и Господњег Слуге, којима се налаже да реализују одређени подухват и чије се историјско назначење управо тиме остварује. Тако је Кир позван да буде учесник историје тиме што ће победити израилске непријатеље и остварити Божје планове (46, 11; 48, 14–15), док Аврамово позвање означава његово животно преусмерење којим он постаје праотац народа (уп. 51, 2). Слуга Господњи је пак позван да буде завет роду и светлост народима (42, 6; 49, 6), чиме се универзализује мисија овог Јахвеовог адресата. *Позив се и у том смислу примарно појми као стваралачка интеракција, јер се кроз његову реализацију у историји наставља Божји процес стварања у ком људи постају Божји сарадници и посредници, чије се ангажовање имплицитно перципира као њихов одзив на божански позив*.

Бити позван од стране Јахвеа означава у овом дискурсу да је реципијент на фундаменталан начин опредељен, усмерен од стране Јахвеа, и да ће својим учешћем у интеракцији позива бити *(ре)конституисан*. У складу с тим, ословљавајући Израил као изабраног и позваног реципијента, Јахве подсећа адресате да је њихов идентитет оформљен његовом иницијативом и захватима у историји, чиме им се предочава да они имају привилегован статус у Божјим очима (уп. 41, 9; 43, 1; 48, 12). У том погледу, референца на позив Израиља метафорички упућује на мноштво засебних ангажовања израилских вођа и пророка, која су водила томе да се Израил образује као слободан народ. Тако употребљен, *позив постаје средство перцепције које Израилцима треба да пружи специфичну перспективу на сопствени идентитет и положај у различитим историјским околностима*. У контексту изворног Дефтеро-Исаијиног списка опомена на то да су позвани могла је подстаћи Израилце у егзилу да актуална дешавања, међу којима је успон Кира, појме као део плана Бога који је континуирано и делатно активан у њиховој историји. Слично томе, мотив позива је, као део Септуагинте, могао сугерисати Израилцима египатске дијаспоре да Бог промишља о свом народу брижно и праведно, те да у складу с тим поимају свој положај и улогу у актуалном друштвеном окружењу. Такође, позивом да буде завет роду и светлост народима апелује се на Израил или одређени део овог народа у дијаспори да прошири хоризонте свог самопоимања, делања и односа према незнабожачким народима и предочава му се да мисионарење међу њима јесте у складу с божанским плановима (уп. 42, 6; 49, 6).

Употреба позива као мотива којим се описује однос Јахвеа и људи узведена је на уопштени и вишезначни ниво нарочито у извештају Слуге Господњег. Ова Дефтеро-Исаијина фигура представља се као неко кога позив на суштински начин одређује. У *опису Слугиног позива сустичу се индивидуални и колективни аспекти језика позива, и овај појам постаје универзална референца којом се могу описати кључни елементи формирања људи као Божјих створења и сарадника*. Другим речима, кроз позив Слуге, позив постаје обухватна ознака Божјег интервенисања у животу појединца или колектива, који се појми као својеврсни наставак стварања кроз интерактивно прихватање Божје стваралачке, покретачке и руководилачке иницијативе (49, 1–6).

На основу свих претходних увида, можемо закључити да је метафоричка употреба божанског позива била део специфичног Дефтеро-Исаијиног списатељског поступка. Служећи се јудејским традицијама у састављању свог пророштва, овај пророк-песник евоцирао је кључне историјске догађаје Израиља у свом елиптичном, лирском штиву, при чему позив метафорички упућује на Божје интерактивне захвате којима се у историји наставља стварање. Позив је притом у уској вези с митопоетским слојевима интегрисаних јудејских предања и овај мотив упућује на комплексну представу Јахвеа као аутора и управитеља света који говором реализује своје циљеве и хтења.

Пратећи Дефтеро-Исаијине кључне мисаоне концепте и списатељске поступке, грчки преводилац Исаијиног пророштва у своју верзију списа такође укључује позив као метафоричку ознаку ширег спектра Божјих активности у историји света, које су примарно стваралачко-руководилачког карактера. Међутим, кроз многобројне преводилачке измене, он додаје мотиву божанског позива и низ нових импликација (уп. 41, 2.4; 49, 1–6). *У контексту Септуагинтиног превода овог пророштва καλέω језик постаје носилац метафорике позива.* Као такав, појам божанског позива био је пријемчив за даље традирање на грчком у потоњој библијској и дефтероканонској литератури, као и у литерарним творевинама хеленизма и раног хришћанства. Тиме су постепено установљена његова метафоричка значења, која ће бити примењена и проширена код апостола Павла.

## Шесто поглавље

# Метафорика позива у јудејској литератури из периода Другог храма

### 6.1. Опште одлике литературе Другог храма

Период библијске историје и књижевности између протоканонских дела Старог завета и појаве новозаветних списа назван је периодом Другог храма или дефтероканонским. Други храм у Јерусалиму био је освећен 515. год. пре н. е., по повратку Јевреја из вавилонског ропства. Овај период је имао две етапе: прва је трајала од освећења храма до владавине Александра Македонског, док друга почиње његовом владавином 332. год. пре н. е., а завршава се крајем првог века нове ере. Јерусалимски храм био је уништен 70. год. н. е. од стране Римљана, и од тада Јевреји више нису имали храм.<sup>321</sup>

Друга етапа из периода Другог храма обележена је сменом хеленистичко-римских владара над Палестином. У овом периоду Јевреји у Палестини били су угрожени од страних освајача и продора њихових културолошких и религијских утицаја. Њихова вера нашла се пред многим изазовима у културолошки и религијски мешовитом контексту. Стога је јудаизам у овом периоду био на значајан начин одређен настојањем Јевреја да потврде и одрже сопствено религијско наслеђе у сусрету с изазовима свог доба. Ово је важило и за Јевреје у дијаспори, која је утицала на њихово самопоимање и актуализацију вере. Јевреји у Палестини и дијаспори носили су се са изазовом успостављања равнотеже између асимилације грчке културе и одржања у својим јеврејским коренима и идентитету. Ово је учинило јудаизам хеленистичког доба фрагментарним. Различити аспекти јудаизма били су наглашени на различите начине као средства за афирмацију и очување јудејског верског наслеђа. Ова искуства су имала значајан утицај на артикулацију теолошке мисли Јевреја, па и новозаветних аутора.<sup>322</sup>

Списи који су настали током овог периода пружају директан контекст за развој Павлове епистографије. Стога је важно испитати како су се поимање божанског позива и метафоричка употреба језика *καλεω* развили у овом контексту. У наредним одељцима биће изложене и укратко анализирани поједине инстанце позива у литератури хеленистичког јудаизма из периода Другог храма, ради стицања увида у значења овог појма на која се Павле могао непосредно надовезати.

---

<sup>321</sup> Уп. Matthias Henze, *Mind the Gap: How the Jewish Writings between the Old and New Testament Help Us Understand Jesus* (Minneapolis: Fortress Press, 2017).

<sup>322</sup> Уп. Ruben A. Bühner, *Paulus im Kontext des Diasporajudentums: Judenchristliche Lebensweise nach den paulinischen Briefen und die Debatten um „Paul within Judaism“*, WUNT 507 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023).

## 6.2. Позив као чин увођења у постојање

Један од важних аргумената за очување јудејске вере у ситуацијама изгнанства и верским изазовима који су се јављали у додиру с освајачима и њиховим веровањима представља осврт на Бога Израилља као Творца света. Идеја да Бог Израилља ствара свет и руководи њиме, која је била изразито присутна и наглашена код Дефтеро-Исаије (уп. Пето поглавље, стр. 79), искрсава у први план и у Књизи пророка Варуха. Ово је једна од књига Септуагинте која није постала део јеврејске Библије, али је укључена у различите хришћанске Библије. Ради се о композитном делу непознатих аутора које датира између прве половине 2. века пре нове ере и 1. века пре нове ере, а нека од њих се протежу и на 1. век нове ере. Сматра се да је овај спис изворно написан на јеврејском, али најранији сачувани документ је написан на грчком.<sup>323</sup> Једна од примарних намера књиге је да пружи смисао искуству ропства у Вавилону, презентујући га као „парадигму за наредне периоде изгнанства и туђе владавине.”<sup>324</sup>

У првом плану ове књиге је теологија стварања.<sup>325</sup> Пророштво апелује на Израилце да се врате вери у Јахвеа и држању заповести Торе. У контекст опомене Израилју да обнови своју верност Јахвеу и Тори (3, 9 – 4, 4), постављен је експлицитни исказ о Јахвеовом стварању света (3, 32–36), у ком се казује:<sup>326</sup>

<sup>32</sup> „Али онај који све зна, познао је њу, пронашао је расуђивањем својим: који је *успоставио* (ὁ κατασκευάσας) земљу за вечност, испунио је животињама четвороножним.

<sup>33</sup> Који шаље (ὁ ἀποστέλλων) светлост, и она иде, *позва је* (ἐκάλεσεν αὐτό) и *послуша га* (ὑπήκουσεν αὐτῷ) с трепетом.

<sup>34</sup> Звезде пак засјаше на стражама својим и обрадоваше се, *позва их* и *рекоше* (ἐκάλεσεν αὐτοὺς καὶ εἶπον): ’Овде смо’, и засјаше с весељем Творцу своме (τῷ ποιήσαντι αὐτούς).

<sup>36</sup> Он је Бог наш, и нема другога који би се с њим равнао.”

У овим стиховима приказано је Божје укључење своје творевине у историју. Бог је успоставио земљу, испунио ју је животињама, и сада се *обраћа* вербално својим створењима. Он шаље светлост (ὁ ἀποστέλλων τὸ φῶς), а она *одговара* тиме што иде (καὶ πορεύεται). Бог ступа у однос са својим створењима путем говора, у чему се одражава наратив Постања. У ужем смислу, он изводи говорни чин позива. Бог *позива* светлост (ἐκάλεσεν αὐτό), а она га *слуша* (καὶ ὑπήκουσεν αὐτῷ τρόμῳ). Он *позива* звезде (ἐκάλεσεν αὐτούς), а оне му *казују* да су ту (εἶπον πάρεσμεν), те сијају с весељем свом Творцу (3, 35).

У стиховима 3, 33 и 35, као и код Дефтеро-Исаије, позив метафорички представља Божји стваралачки чин који рефлектује Божје интерактивно учешће и суверенитет у историји. Иако су позивање (ἐκάλεσεν) светлости, њено слушање (ὑπήκουσεν) и сијање (ἔλαμψαν) радње исказане у аористу, ово глаголско време не упућује на то да се ради прошлим радњама и о

<sup>323</sup> Уп. Steven D. Fraade, “1 Baruch”, у *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture 2*, прир. Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013), 1545–1564; Innocent Himbaza, “Baruch”, у *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, прир. Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi и Christophe Nihan (Zürich: TVZ, 2013), 759–765.

<sup>324</sup> Fraade, “1 Baruch”, 1545.

<sup>325</sup> Уп. Tobias Nicklas, “Schöpfungstheologie in Buch Baruch: Bedeutung und Funktion”, у *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*, прир. Tobias Nicklas, Korina Zamfir, DCLS 6 (Berlin; New York: De Gruyter, 2010), 81–93.

<sup>326</sup> Превод – А. С, према издању: *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, прир. Alfred Ralfs (Stuttgart: Hanhart Deutsche Bibelsesellschaft, 1935).

временској разлици у њиховом извршењу, већ описује Бога као онога ко трајно шаље светлост, која непрекидно сија.<sup>327</sup> То је полазиште за апел на Израил да поврати своју веру у Бога који је суверен над другим боговима и историјским токовима (уп. 3, 36). Израил је у овом штиву имплицитно позван да прати упутства Торе (4, 1–7), као што се звезде одазивају Божјем позиву и тиме учествују у стваралачкој динамици свога Творца.

Други аспект стваралачке делатности Божје који је у списима Другог храма изразито наглашен јесте схватање Бога као творца који има моћ не само да живот да већ и *да га врати*, тј. *обнови након смрти*. Ова идеја исказана је, на пример, у Другој књизи Макавејској, написаној око 140. год. пре н. е.<sup>328</sup> Ова књига говори о историји побуне Макавејаца, почевши од почетка хеленистичке реформе све док Јуда Макавејац није победио селеукидског управитеља Никанора.<sup>329</sup>

Страдање Јевреја за време цара Антиоха IV Епифана представљено је као праведна казна за њихове грехе. У исто време, идеја о Божјој обнови развија се како би били подржани они Јевреји који су доследни у својој вери. У светлу ове идеје, Бог је схваћен као онај који не само да изворно даје живот, већ је способан и да га врати. У ужем смислу, онај који је својом речју створио свет ни из чега (уп. Пост. 1), он га и васкрсава. О овом уверењу говори се у седмом поглављу књиге, кроз пример страдања и смрти седморо браће и њихове мајке, који су одбили да једу месо и тиме прекрше законе предака.<sup>330</sup> Охрабрујући их да прихвате мучење и смрт како би остали одани Богу, мајка каже својим синовима:

<sup>22</sup> „Не знам како се јависте у мојој утроби, нити вам ја даровах дух и живот, нити свакоме од вас ја распоредих основни састав (στοιχείωσιν).

<sup>23</sup> Зато, *Творац света*, Који је *створио* постање човека и пронашао постанак свега, Он ће вам опет *вратити и дух и живот* са милошћу, пошто не штедите себе ради Његових Закона.”<sup>331</sup>

Опет, када најмлађи син из истог разлога треба да буде мучен и убијен, мајка му се обраћа следећим речима:

<sup>28</sup> „Преклињем те, чедо, да погледаш на небо и на земљу, и видећи све што је у њима, да познаш да је то све Бог *створио из небића* (οὐκ ἐξ ὄντων), и да род људски тако постаје.”

Мајка смисленост смрти својих седам синова заснива на вери у Бога као Творца универзума, човечанства, па и њених синова, који може *вратити дух и живот* својим створењима. На такво поимање Бога овде се аутор књиге ослања, јер је само такав Бог моћан да награди верујуће за њихове патње и оданост. Веза између уверења о Богу као творцу свега и оном ко има моћ да васкрсава важна је јер „када је тело уништено, на пример ватром – као у овом поглављу, што је експлицитно у вези са првим сином – постоји потреба за новим стварањем

<sup>327</sup> Уп. Nicklas, “Schöpfungstheologie”, 84–85.

<sup>328</sup> Уп. Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, CEJL (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2008), 11. Cf. Tobias Nicklas, “Das Zweite Buch der Makkabäer”, у *Einleitung in die Septuaginta*, том 1, прир. Siegfried Kreuzer (München: Güntersloher Verlagshaus, 2106), 306–313.

<sup>329</sup> Уп. H. W. Attridge, “2 Maccabees”, у *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, том 2, прир. Michael E. Stone, CRJNT (Assen: Van Gorcum, Philadelphia: Fortress Press, 1984), 178.

<sup>330</sup> „Оно што таквим патњама даје храброст да прихвате своју судбину је вера у будуће васкрсење. Ово веровање се налази на уснама неколико деце мученика.” Attridge, “2 Maccabees”, 180.

<sup>331</sup> Наведено према: Атанасије Јевтић, прев., *Књиге Макавејске* (Врњачка бања: Интерклима, 2002).



ни из чега да би се омогућило васкрсење.”<sup>332</sup> У континуитету између схватања *Бога као оног који свет ствара ни из чега и који има моћ да га обнови након пропасти и смрти*, одржање јудејске вере поприма надисторијско утемељење. Ова идеја о Богу је присутна и уже повезана с језиком позива у Павловој епистоларној аргументацији у Рим 4, 17–24, где је укључен и појам позива, што ће у наставку рада бити показано (уп. Потпоглавље 13.3, стр. 184).

Божје стварање из небића доводи се у везу с позивом и у Другој књизи Варуховој (Сиријачкој апокалипси Варуховој). Написао ју је непознати аутор почетком 2. века н. е. у Палестини.<sup>333</sup> Изворно је написана на јеврејском, али најстарије поуздано текстуално сведочанство сачувано је на сиријском, које је преведено с грчког.<sup>334</sup> Апокалиптичког је карактера и говори о освајању Јерусалима које се десило 587. г. пре н. е. од стране Вавилонског царства. Ово штиво у малој мери користи старозаветне изворе, а у великој мери има паралела с Новим заветом у погледу апокалиптичких слика, посебно с Павловим посланицама 1Кор, 2Кор и Рим.<sup>335</sup>

Бог је у овом спису представљен као творац (14, 17; 21, 4–5; 54, 13; 78, 3; 82, 2) који управља својом творевином (уп. 21, 5; 54, 2–4) и који ће јој судити у будућности испуњавајући све што је у прошлости обећано и светећи се непријатељима Израиља (уп. 82, 2.4–9). Стога тренутне патње Израиља, изабраном и вољеном од Бога, не говоре у прилог томе да је овај народ одбачен од Бога.

Структурално јединство књиге чине делови дијалога између Бога и Варуха.<sup>336</sup> Варух се, у оквиру своје молитве, обраћа Богу следећим речима: „Чуј ме, ти који си *створио* земљу, који си поставио небески свод *речју* и учврстио небеса над небесима духом, који си на почетку света *позвао оно што тада није постојало* и што ти се повинује” (2Вар 21, 4).<sup>337</sup> Ове речи упућују да је Бог првенствено схваћен и ословљен као творац који ствара делујући вербално, а стварање у самом почетку изводи као вербални чин позивања свега што није постојало у постојање. Последица овог чина јесте *успостављање таквог односа с творевином* да све што је настало одговара на Божји позив тако што се укључује у историју повинујући му се.

Опис Бога као творца који позива из небића у постојање укључен је и у јудејски филозофски дискурс преко Филона Александријског. Он је био плодотворни јудејски филозоф, који је живео и деловао у првој половини 1. в. нове ере, дакле, у Павловом друштвеном контексту. Један је од представника Александријске егзегетске школе. Основни предмет његових анализа било је Мојсијево Петокњижје. У његовим списима може се

<sup>332</sup> Schwartz, *2 Maccabees*, 313. Уп. такође Jonathan A. Goldstein, “The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo”, *JJS* 35 (1984): 127–135; David Winston, “Creation Ex Nihilo Revisited: A Reply to Jonathan Goldstein”, *JJS* 37 (1986): 88–91.

<sup>333</sup> Уп. Adam H. Becker, “2Baruch”, у *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture 2*, прир. Louis H. Feldman, James L. Kugel и Lawrence H. Schiffman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013), 1565–1585. На стр. 1566 овог текста примећено је да ова књига има пуно паралела с другим апокалиптичким текстовима састављенима након уништења Другог храма. Уп. Такође: Matthias Henze, *Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel: Reading ‘Second Baruch’ in Context*, TSAJ 142 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 32.

<sup>334</sup> Уп. Henze, *Jewish Apocalypticism*, 25; Michael Stone, “The Syriac Apocalypse of Baruch”, у *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, том 2, прир. Michael E. Stone, CRJNT (Amsterdam: Van Gorcum, Fortress Press, 1984), 409.

<sup>335</sup> A. F. J. Klijn, “(Syriac Apocalypse of) Baruch”, у *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*, прир. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company, INC, 1983), 620.

<sup>336</sup> Уп. Henze, *Jewish Apocalypticism*, 36.

<sup>337</sup> Преведено према: Antonio Maria Ceriani, прир., *A Facsimile Edition of the Peshitto Old Testament Based on Codex Ambrosianus (7al): Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti: Ex codice Ambrosiano, Sec. fere VI* (Piscataway: Gorgias Press LLC, 2013), 533–552.

увидети како доктринарна јудаистичка мисао долази у спој с хеленистичком филозофском равни размишљања.<sup>338</sup>

Премда је у многим инстанцама Филонових дела Бог описан као онај ко уводи ствари у постојање (cf. *Opif.* 81) и ствара свет (*Leg. All.* 3.10; *Somn.* 1.76; *Mos.* 2.100; *Migr.* 183), и сва бића (*Mut.* 46), и који одржава оно што нема постојање (*Quis Het.* 36), у *Spec. Leg.*<sup>339</sup> 4.187 Божје стваралаштво је описано управо καλέω језиком:

„Јер он је *позвао у постојање оно што претходно није постојало* (μή όντα έκάλεσεν εις τό εϊναί), створио ред од нереда, посебна својства од ствари које та својства нису имала, и сличности од оног што није слично, и идентичност од онога што је било различито, и међусобно заједништво и хармонију од појединости које претходно нису имале заједништво ни уређење, и једнакост од неједнакости, и светло од мрака; јер он увек брине да испољи своје благотворне моћи да би променио све што је несређено у односу на тренутно лоше стање тога, и да би *преобразио то и довео у боље стање.*”<sup>340</sup>

Чињеница да Филон користи језик позива да опише Божју стваралачку активност само у једном случају унутар његовог огромног корпуса указује да је био под снажним утицајем грчких филозофа, више него у додиру с библијском традицијом употребе божанског позива. Филон је тумачио само Тору, а не пророчке књиге, у којима је позив чешће коришћен. Међутим, од је велике важности то што је, у наведеном Филоновом одељку, позив у постојање уско повезан с прелазом, преображајем или побољшањем. То значи да се позивом реферира не само на сам чин стицања живота већ и на његов *побољшан* или *преображен* квалитет. Позив је у том контексту, дакле, Божји чин који метафорички описује Божје изворно стваралаштво, тј. довођење створења из небића у биће, као и Божји потенцијал да у историји пресазда бића, тиме што их преображава и доводи у боље стање. На овај учестали и континуирани карактер Божјег стваралачког учешћа у историји, којим се надопуњује квалитет постојања, реферираће и Павле у својим писмима језиком позива, што ће бити анализирано у наредном делу рада.

### 6.3. Позив као обраћење

Повезаност позива и преображења је изражена пак у спису Јосиф и Асенета, романираној легенди у којој је разрађена старозаветна референца на то да је фараон оженио Јосифа Египћанком, кћерју паганског жреца (уп. Пост 41, 45). Написана је на грчком језику у

<sup>338</sup> Уп. Maren R. Niehoff, *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*, прев. на немачки Claus-Jürgen Thornton и Eva Tyrell (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018); Emil Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ III/I* (175 B. C. – A. D. 135), реѵ. и прир. Geza Vermes, Fergus Millar и Martin Goodman (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 813–891; Peder Borgen, “Philo of Alexandria”, у *Jewish Writings of the Second Temple Period, Volume 2: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, том 2, прир. Michael E. Stone, CRJNT (Amsterdam: Van Gorcum, Fortress Press, 1984), 233–282.

<sup>339</sup> Четврта књига Филоновог списка *De Specialibus Legibus* укључује његово разматрање ствари повезаних с осмом, деветом и десетом заповешћу Декалога. Уп. Naomi G. Cohen, “On the Special Laws”, у *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture 2*, прир. Louis H. Feldman, James L. Kugel и Lawrence H. Schiffman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013), 1033–1336.

<sup>340</sup> Превод и нагласак – А. С., према издању: Philo. Vol 8: *On the Special Laws*, Book 4, прир. G. P. Goold, прев. F. H. Colson, LCL 341 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

периоду између 1. века пре н. е. и средине 2. века н. е.<sup>341</sup> Књига је састављена у стилу старогрчког романа.<sup>342</sup>

Бог је у овом спису примарно приказан као створитељ света који свет одржава својом речју (уп. 8, 9; 12, 1с.). Он воли људе и својим милосрђем омогућава им спасење. На овој основи развија се прича о преобраћењу Асенете у јудејство, инспирисано њеном љубављу према Јосифу.<sup>343</sup> Преобраћење је схваћено и као поновно стварање (уп. 8, 9; 15, 5; 16, 16, 18, 9), као „побољшање од недостатног, пуког људског стања природног за пагане ка анђелском положају који природно припада Јеврејима. Оно готово да нема моралне импликације и последице.”<sup>344</sup>

Схватање преобраћења из незнабоштва у јудаизам као једног аспекта Божјег стварања, којим се бића укључују у божанску сферу постојања, уочљиво је у Јосифовој молитви Богу за Аснетино преобраћење (8, 10–11):

<sup>10</sup> „Боже Господе мог оца Израиља,  
Најузвишенији, Јаковљев Моћни,  
Који си дао живот свима  
И позвао (их) из таме на светлост  
Из заблуде у истину  
Из смрти у живот;

Ти, Господе, благослови девицу,  
<sup>11</sup> Начини и обнови је својим духом,  
И пресаздај је својом скривеном руком,  
И учини да оживи опет твојим животом,  
И допусти јој да једе хлеб живота,  
И да пије чашу благослова,  
И приброј је својим људима,  
Које си изабрао пре него што је све дошло у постојање,  
И допусти јој да уђе у твој мир,  
Који си припремио за изабране,  
И да живи у твој вечном животу у векове векова.”<sup>345</sup>

---

<sup>341</sup> Уп. Christoph Burchard, “Joseph and Aseneth”, у *Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic works*, прир. James H. Charlesworth (Garden City, New York: Doubleday & Company, INC 1985), 177–247; Patricia Ahern-Kroll, “Joseph and Aseneth”, у *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture 2* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013), прир. Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman, 2526, запажа да то што је књига усмерена на јудејски идентитет у вишебожачкој средини јесте у складу с животом и литературом Јевреја у Египту тог доба.

Два српскословенска преписа Житија Аснетиног потичу из 15. века. Један се појавио у Српско-словенском зборнику из времена деспота Стефана Лазаревића, који је уредио и објавио С. Новаковић (Stojan Novaković, „Srpsko-slovenski zbornik iz vremena despota Stefana Lazarevića”, *Starine JAZU*, IX (1877): 27–42). Други препис потиче из треће четвртине 15. века, а чува се у Букурешту у Румунској академији под ознаком Slave 306, ркп. стр. 435а (432а) – 457а (457б).

<sup>342</sup> Уп. Ahern-Kroll, “Joseph and Aseneth”, 2525.

<sup>343</sup> „Чини се да је љубавна прича у првом одељку осмишљена да промовише и хвали покајање незнабожаца и њихово преобраћење у јудаизам, као и да увери Јевреје у пожељност мешовитих бракова с преобраћеницима и његову компатибилност с побожним прихватањем верског одвајања Јевреја од нејевреја, што налаже Закон.” Schürer, *The history of the Jewish people*, 548.

<sup>344</sup> С. Burchard, “Joseph and Aseneth”, 192.

<sup>345</sup> Превод – А. С. Према грчком тексту изворника у Christoph Burchard и др., *Joseph und Aseneth: Kritisch herausgegeben*, PVTG 5 (Leiden, Brill: 2003).

Јосиф се моли Богу да обнови Асенету. тј. да је изнова сазда, како би је убројао у свој изабрани народ. Централна тачка овог чина обраћења је укључење индивидуе у Божји народ. Према запажању Никелсбурга: „Као и у паралелним библијским епифанијама, промена имена означава промену од индивидуалног ка колективном и матријархалног у положај утемељења. Асенета, која је тражила уточиште, биће град уточишта (13, 12; 15, 7). Први преобраћеник је прототип будућих преобраћеника. Она је и жена и град, преобраћеник и сабор преобраћених. Њена бесмртност је обећана свима који следе њен пример и тиме постају грађани њеног града.”<sup>346</sup>

Јосиф ословљава Бога Израилља као онога који је дао живот свему и *позвао сва створења из таме на светлост*. Божје позивање из таме у светлост, из грешке у истину и из смрти у живот има духовне импликације. Оно укључује преображење или обнављање духовног стања, што води спасењу. То значи да је чин божанског позива паралелан давању живота, при чему се позивање из таме у светлост примарно односи на духовне, квалитативне аспекте нечијег постојања.<sup>347</sup> „Божја спасоносна активност схваћена је као аналогна његовој стваралачкој активности [...] бити обновљен, наново створен и изнова учињен живим треба схватити као изразе сличног значења.”<sup>348</sup> Позивање се такође односи на прелаз *из заблуде у истину*. Овакав прелаз не означава физичко пресаздање, већ пре умно преобраћење, промену перцепције.<sup>349</sup> Такво позивање значи уједно и прелазак *из смрти у живот*. Свеукупно, наведени изрази упућују на промену Асенетиног стања, што значи да се о оживљавању у овом контексту говори метафорички. Позивом се означава низ прелаза који заправо конституишу религијско преобраћење, а оно се поима као вид стварања. Ово није стварање ни из чега, већ пресаздање за вечни живот с Богом, тј. духовно преобликовање и прибрајање првобитно сазданих бића божанској сфери постојања. Стога језик позива у овом спису постаје део терминологије обраћења у јудејску веру, при чему је само преобраћење схваћено као нарочит вид Божјег стваралачког делања.

#### 6.4. Позив као животна смерница

Четврта књига Макавејска је филозофско-морална беседа у којој се похваљује подвиг и страдање седморице браће из доба Макавејаца. Написана је грчким језиком. Њен писац, вероватно хеленизовани Јеврејин из Александрије или Антиохије, не излаже библијску хронику, већ се позива на догађаје јудејске историје ради поучавања.<sup>350</sup> У том погледу, он се примарно надовезује на Другу књигу Макавејску, у којој је описано страдање поменутих мученика у верско-националној борби за очување идентитета Израилља,<sup>351</sup> започетој током

<sup>346</sup> Nickelsburg, “Joseph and Aseneth”, 69.

<sup>347</sup> „Асенета је описана као ‘мртва’ пре свог обраћења, које представља њено путовање у живот. У овом спису бесмртност је добробит обраћења. Она улази у јудаизам онако како је Павле сугерисао да незнабошци треба да уђу у хришћанство.” Segal, *Paul the Convert*, 92.

<sup>348</sup> Randall D. Chesnutt, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 147.

<sup>349</sup> Уп. Chesnutt, *From Death to Life*, 145.

<sup>350</sup> Уп. Emil Schürer, *The history of the Jewish people*, 588–593; Н. Anderson, “4 Maccabees: A New Translation and Introduction”, у *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, том 2, прир. James H. Charlesworth (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1983), 531–543; David A. DeSilva, “4Maccabees,” у *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture 2*, прир. Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013), 2362–2398.

<sup>351</sup> Уп. Атанасије Јевтић, „Увод у Четврту књигу Макавејску”, у *Књиге Макавејске*, прев. Атанасије Јевтић (Врњачка Бања: Новограф, 1995), 89–97. Страдање првосвештеника Елеазара и седморице младића с њиховом мајком описано је у 2Мак 6–7. Уп. Потпоглавље 6.1, стр. 99.

Макавејског устанка (167–164. пре н.е.) и настављеној за време владавине династије Хасмонеја (164–37. пре н.е.).<sup>352</sup> Она је највероватније написана у последњим деценијама првог века пре н.е. или у првом веку н.е.<sup>353</sup>

Реторичке околности у којима је ова књига написана и њени циљеви нису сасвим очигледни. Поједине референце на актуалност оног што се описује (уп. 4Мак 1, 10; 3, 19; 14, 9) и јудејски епитаф књиге (4Мак 17, 8–10) водили су неке проучаваоце к претпоставци да је 4Мак била изворно састављена за усмено излагање, било као синагошка или празнична беседа или пак као омилија у циљу комеморације Макавејских мученика. Међутим, већа је вероватноћа да је она од почетка била замишљена као књижевно дело, које се по многим карактеристикама може упоредити с филозофском дијатрибом и епидеиктичким говором, у чијем је фокусу суочавање с опасношћу од асимилације и могућег прогона Јевреја у дијаспори.<sup>354</sup> Реторичка ситуација описана у књизи не упућује на кризу која је Јевреје задесила у време Макавејског устанка, већ на недаће у јудејској дијаспори првог века, где су Јевреји били изложени различитим друштвено-економским и културолошким притисцима да напусте своја религијска уверења и традиционални начин живота. Традиција Макавејских мученика могла је у тим околностима бити евоцирана да би овај народ учврстио свој идентитет и како би био подстакнут на очување сопственог наслеђа.<sup>355</sup>

Ова књига представља један од најбољих плодова синкретизма јеврејске и грчке мисли. Њен писац има јако библијско осећање идеје „Деце Аврамове” и „Народа Божјег” (уп. 6, 17.22.28–29; 12, 18; 17, 6.22; 18,1.23).<sup>356</sup> Он повезује филозофски дискурс с јудејском религијом управо тако што похваљује примену стоичког принципа владавине разума над страстима у животима значајних библијских личности, попут Аврама (15, 28), Мојсија (2, 17), Давида (3, 6). Страдање Макавејаца описано је у стиху 3, 19 као њихов позив да сведоче принцип целомудреног разума у својој историјској ситуацији (ἦδη δὲ καὶ ὁ καιρὸς ἡμᾶς καλεῖ ἐπὶ τὴν ἀλόδειξιν τῆς ἱστορίας τοῦ σόφρονος λογισμοῦ). Истовремено, аутор сматра да је отеловљење грчког идеала врлине могуће остварити само кроз одржање јудејског Закона. На крају, он апелује на читаоце – као Аврамове наследнике – да држе Тору и да подражавају описана дела побожности, да би учествовали и у божанском наслеђу које припада поменутиим мученицима (17, 7 – 18, 24). Начин излагања писца 4Мак, који проговара из перспективе припадности јудејској дијаспори, био је близак и Јеврејима и незнабошцима који су се у таквој средини налазили, међу којима је био и апостол Павле.<sup>357</sup>

Мотив божанског позива уткан је у две инстанце наратива о страдању Макавејских мученика (11, 20; 16, 16). Први пут се овај мотив појављује у опису страдања шестог брата (4Мак 11, 13–27), чему је претходило добровољно мучеништво петорице његове старије

<sup>352</sup> Борба је отпочела тиме што је првосвештеник Мататија са својих пет синова пружио отпор Антиоху Епифану, владару Јудеје из династије Селеукида. Борбу је наставио његов трећи син Јуда, назван Макавејцем. Јерусалимски храм је током његове оружане борбе био ослобођен и поново освећен 164. пре н.е., а Јуда и његови наследници из династије Хасмонеја завладали су потом Јудејом. У време Симона Макавејца Јудеја постаје самостална (142–135. пре н. е.), а пада под власт Римске империје 63. год.

<sup>353</sup> Неки проучаваоци сматрају да књига датира из времена Римског царства пре разрушења Јерусалимског храма, зато што се овај, за Јевреје изузетно важан догађај, у њој не помиње. С друге стране, постоје мишљења да је она написана крајем 1. века (око 90–100), или чак почетком 2. в., када је заједница Јевреја у Антиохији била бројна, и када је заживео култ мученика из доба Макавејаца. Уп. Stephen A. Cummins, *Paul and Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2* (Cambridge: Cambridge University Press 2004), 77–78. Уп. такође: Јевтић, „Увод”, 92–93.

<sup>354</sup> Уп. Schürer, *The history of the Jewish people*, 589; Anderson, “4 Maccabees”, 535.

<sup>355</sup> Уп. Cummins, *Paul and Crucified Christ*, 78.

<sup>356</sup> Уп. Јевтић, „Увод у Четврту књигу Макавејску”, 96.

<sup>357</sup> Уп. Cummins, *Paul and Crucified Christ*, 79.

браће. Слично њима, шести брат добровољно одабира страдање по разуму уместо слободе, исповедајући јавно своју одгојеност у истим законима у којима су узростала и његова пострадала браћа (11, 15). А затим, док трпи сурова мучења, он узвикује:

„О свештенолепна борбо (ὁ δὲ βασιζόμενος ὃ ἱεροπρεποῦς ἀγῶνος), на коју смо, због побожности (διὰ τὴν εὐσέβειαν) и на вежбање болова, толика Браћа (ἀδελφοὶ τοσοῦτοι) позвани (κληθέντες) и нисмо побеђени (οὐκ ἐνίκηθημεν)! Јер, тиранине, непобедиво је побожно знање” (11, 20).<sup>358</sup>

У овом одељку мученик описује себе и своју браћу као позване – κληθέντες – на борбу због побожности. Карактеришући себе и своју браћу као позване, он имплицира да су они Богом покренути и упућени на борбу за очување отачког наслеђа и Закона. Позив се овде смешта на раван животног и етичког ангажовања. Њиме се описује *животно назначење у контексту одржања јудејске вере*.

Позваност је елемент религијског наслеђа које браћа својим страдањем треба да одбране и потврде. Позваност у овом дискурсу представља колективну особину јудејског народа, јер страдална браћа треба да буду узор својим сународницима, реципијентима овог штива. На борбу, коју разум води против деструктивних страсти ради победе побожности позвани су, дакле, попут браће Макавејаца, сви Јевреји, као Аврамови наследници.

Мотив позива се у овом штиву изнова јавља у стиховима који описују страдање мајке браће Макавејаца. Како писац казује, ова жена доказује да је људима могуће надвладати своје страсти самим тим што је страдање свих својих синова посматрала не одвраћајући их од тога, већ подстичући их да издрже смртне муке за очување своје вере (16, 1–13). Гледајући како старац Елеазар страда, и знајући да за тим следи мучење њених синова, она им је говорила:

„О Децо (моја) племенит је *подвиг на који сте позвани* (ἐφ’ ὃν κληθέντες) да budete сведоци народа (ὕπὲρ τῆς διαμαρτυρίας τοῦ ἔθνους)! Борите се грчевито (ἐναγωνίσασθε προθύμως) за отачки Закон (16, 16).”

Позив је и у апелу мајке доведен у везу с борбом и побожношћу, јер она описује и ословљава своје синове као позване на борбу за очување Торе. Тиме је имплицирано да су они, попут старозаветних пророка, упућени на одређено етичко ангажовање ради Бога, чак и кад оно собом носи животно страдање. Њихов позив састоји се у томе да својим мучеништвом очувају наслеђени Закон.

Језик позива је, дакле, укључен у ово штиво као део апологетског дискурса и у том циљу је функционална и његова метафорика. У наративу о страдању седморице браће из доба Макавејаца позив је употребљен као елемент традиционалног религијског језика којим се означавају *Богом иницирана животна (етичка и етничка) назначења оних који припадају јудејском религијском колективу*. Као житељи Римског царства, Јевреји су били прогоњени због својих религијских уверења и начина живота, те је ова похвала негдашњим страдањима Макавејских мученика, у којој су они окарактерисани као позвани на борбу за очување побожности и Закона, била подстицајна за све њихове сународнике који су се у сличној ситуацији могли наћи. Кроз осврт јунака овог дела на сопствену позваност на борбу за побожност, писац 4Мак охрабрује реципијенте којима се штиво обраћа да се поистовете с њима, те да ради очувања вере издрже притиске оних који ту веру угрожавају.

<sup>358</sup> Стихови из 4Мак наведену су према преводу Атанасија Јевтића.

## 6.5. Закључни увиди о метафорици позива у дефтероканонској традицији

У хеленистичком периоду Другог храма позив је коришћен као метафора унутар различитих творевина јудејске литературе. Писци ових списа надовезали су се на старозаветну употребу позива као говорног чина којим Бог учествује стваралачки и протагонистички у историји. Они су притом развили метафоричке импликације позива и прилагодили их сврси и контексту својих списа. У том погледу, уочљиво је неколико семантичких аспеката метафоре.

У неким списима позивом је примарно означен *чин божанског стварања*, који описује Бога као дијалогског творца, који улази у однос с творевином, покрећући је на одзив као начин учешћа у историји. Ово схватање позива је најчешће било део аргументације о супериорности Бога Израиља над другим боговима и, последично томе, о крајњој доминацији Израиља над другим народима, уколико овај народ остане веран свом Богу усред историјских недаћа.

Позив је такође био повезан у јудејском дискурсу и с преобраћењем незнабожаца из идолопоклонства у јудејску веру, што је такође поимано као вид Божјег стварања. Преобраћење је било схватано као пресаздање за нови живот у божанској сфери постојања. Позивом је, у том контексту, метафорички означаван управо тај прелаз обраћеника ка светлости, истини и животу, дакле, сам *чин преобраћења*.

Позив је у јудејској литератури Другог храма употребљаван и у спрези с идејом да Бог, који ствара ни из чега, може дати живот и након смрти и уништења. На овом схватању било је утемељен апел на верност јудејству и онда када су Јудејци били у ситуацији да зарад очувања вере морају прихватити смртна страдања. У том контексту, позваност је постао епитет којим се описује *свеукупно животно назначење Јудејаца да остану у потпуности верни поштоваоци јудејског Закона*.

Апостол Павле се, на својствен начин усклађен с његовим религијским искуством и циљевима, надовезао на ове традиције метафоричке употребе позива које су биле утемељене у јудејској литератури ради описа религијског положаја и етичких назначења својих заједница, што ће бити у фокусу наредног дела рада.

## Метафорика позива у античком грчко-римском свету

### 7.1. Позив као елемент митолошког дискурса

Појам божанског позива није био коришћен у античком грчко-римском друштву у оном значењу који је имао у библијском контексту, као ознака за чин Божјег ангажовања појединца или колектива у историјски формативним подухватима. Активност особе у свакодневном радном друштву грчко-римског света била је схватана засебно од религијског посвећења и означавана је терминима као што су: ἔργον (рад), πόνοσ (посао), πρᾶγμα (учињена ствар, дело, радња), τέχνη (вештина, занимање), τάξις (уређење) и сл. У класичном грчком језику καλέω терминологија је ретко коришћена у значењу божанског позива.<sup>359</sup>

Међутим, иако позив у античком грчко-римском контексту није имао исте семантичке димензије и употребу као у библијском дискурсу, метафорика позива као специфичне форме божанског издавања наредбе и децидираног упућивања адресата није била сасвим страна грчкој митологији. У њој је појам позива био је употребљен да опише моћ појединих богова и оностраних бића да успоставе контакт с људима и издају наредбе које људски живот детерминишу, о чему сведочи неколико инстанци Платоновог *Федона* везаних за опис Сократовог поимања смрти. Заступајући став да је душа бесмртна, Сократ у последњим часовима свог живота објашњава да се смрти не плаши онај ко живи за душевне врлине, а не ради телесних задовољстава (уп. Plat. *Phaedo* 114e). Такав човек је, по Сократовим речима, спреман поћи у Хад „када га судбина позове” (εἰς Ἄιδου πορείαν ὡς πορευόμενος ὅταν ἢ εἰμαρμένη καλῆ; Plat. *Phaedo* 115a).<sup>360</sup> Стога, саговорницима који покушавају да га одврате од прихватања смртне пресуде Сократ одговара: „Ви, дакле, Симија, Кебете, и остали, поћи ћете тамо други пут, сваки у своје време, а мене, могао би рећи трагичар, већ сада судбина зове” (ὅμεις μὲν οὖν, ἔφη, ὃ Σιμμία τε καὶ Κέβης καὶ οἱ ἄλλοι, εἰς αὐθις ἔν τινι χρόνῳ ἕκαστοι πορεύσεσθε: ἐμὲ δὲ νῦν ἤδη καλεῖ, φαίη ἄν ἀνὴρ τραγικός, ἢ εἰμαρμένη; Plat. *Phaedo* 115a). Сократ, дакле, по угледу на трагичке песнике, изражава своје спокојство у сусрету са смрћу описујући је као неизбежни позив који управља токовима живота.

Сократове речи сведоче о томе да је у грчком митолошком дискурсу језик позива био коришћен у перцепцији и опису неизбежних догађаја, попут смрти. Акт приморавања људи на извршење и прихватање таквих дела био је приписиван богињи судбине (ἢ εἰμαρμένη), једној од примордијалних богиња које одлучују о токовима универзума као целине. Премда наведени Платонов искизи представљају једну од веома ретких инстанци у којима је посведочена метафоричка употреба позива у митолошком дискурсу,<sup>361</sup> они ипак указују да је оваква употреба позива била блиска митолошком начину размишљања.

<sup>359</sup> NIDNTT, s.v. “Call”: 271–276.

<sup>360</sup> Превод – А. С., према издању: Plato, *Euthiphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, LCL 36, прев. на енгл. Harold North Fowler (Cambridge, MA: Harvard University Press, London: William Heinemann Ltd., 1914).

<sup>361</sup> Платонов израз јавља се касније код новоплатоничара Јамблиха (уп. Iambl. *Protr.* 25, 71, 17), што указује на његову конвенционалност.



## 7.2. Позив као чин култног посвећења

Античка литерарна традиција с почетка нове ере сведочи о употреби позива у култном домену. Позивом је метафорички означено божанско налагање поштоватељима култа да обаве специфични задатак или, у ширем смислу, да се култу у потпуности посвете. Оваква употреба позива везује се нарочито за култ богиње Изиде. Она је изворно била египатско божанство, али поштована је и у грчком, а посебно у римском свету. Грци су још у 7. веку пре н. е. упознали њен култ. У грчко-римском свету она је светкована као мајка целе природе, која управља небом, морем и Подземљем. Могуће да њено име у корену описује „ону која влада светом” и на томе је засновано уверење да она персонификује краљевски престо. Била је укључена у мит о Озирису као његова жена и мајка њиховог сина Хоруса. Веровало се да Изиде одржава људски род, помаже смртницима, отклања несреће и расплиће ткање судбине. Њено поштовање пренето је из Грчке у Италију, где је мали број њених мистерија најпре тајно одржаван, да би од времена Домицијана овај култ узео све више маха и достигао свој врхунац у Риму 2. века н. е.<sup>362</sup>

О Изидином култу сведочи једини римски роман сачуван у целини, познат под називима *Metamorphoses* и *Asinus Aureus* (Златни магарцац). Његов аутор је Апулеј, северноафрички писац и реторичар из 2. века н.е. У овом делу Апулеј приповеда о доживљајима богатог младића Луција, који је, како он казује, позван (*vocatus*) од богиње Изиде. Луцијеве згоде започињу његовим одласком у Тесалију с жељом да упозна магију. Његово прво учешће у магијском чину завршило се тиме што је Луције нехотице претворен у магарца. После бројних неуспелих покушаја, Луције је успео да поврати свој људски лик тек када му је у помоћ притекла богиња Изиде, након чега је он имао јаку жељу да се посвети њеном култу.

Једанаесто поглавље романа посвећено је опису Луцијевог посвећења. Богиња Изиде приказана је у овом контексту како у својим рукама држи кључеве Подземног света и спасење сваког појединца. Она одређује када ће неко бити посвећен, означава тог појединца и чак одабира свештеника који ће извршити чин посвећења (уп. *Apul. Met. XI, 21*). Свештеник ког Луције моли да буде посвећен Изиди обавештава га да богиња за овај задатак бира само оне који се налазе на прагу смрти, те да их она поново оживљује. Он о посвећењу говори као о *небеској наредби* (*Apul. Met. XI, 21*), саветујући Луција да се ње придржава, као онај ког је Изиде одавно обележила и одредила за своју службу.

Саветујући Луција да буде стрпљив, Изидин свештеник описује помоћу позива одлучујући подстицај који богиња даје за приступање свом култу. Луције то саопштава следећим речима: „Сматрао је како све то треба да сачекам стрпљиво и послушно, јер се морам исто тако помно чувати наглости и непослушности, и избегавајући обе опасности: *кад будем позван* да не оклевам, а да не пожурујем ако немам *налога*” (*quae cuncta nos quoque observabili patientia sustinere censebat, quippe cum aviditati contumaciaeque summe eavere, et utramque culpram vitare, ac neque vocatus morari nee non iussus festinare deberem*; *Apul. Met. XI, 21*).<sup>363</sup>

<sup>362</sup> Уп. Reinhard Grieshammer, Mareile Haase и Sarolta A. Takacs, “Isis”, у *Brill’s New Pauly. Antiquity*, том 5, прир. Hubert Cancik и Helmuth Schneider, 1125–1132, [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e527850](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e527850), преузето 25. септембра 2021. Уп. такође: Jan Bremmer, “The Mysteries of Isis and Mithras”, у *Initiation into the Mysteries of the Ancient World* (Berlin: de Gruyter, 2014), 114; Драгослав Срејовић и Александрина Цермановић, *Речник грчке и римске митологије* (Београд: СКЗ, 2004), s.v. „Изида”: 164–165.

<sup>363</sup> Превод цитата из овог дела и нагласак – А. С. Преведено према издању: Apuleius, *The Golden Ass: Being the Metamorphoses of Lucius Apuleius*, прев. на енгл. W. Adlington, прир. S. Gaselee, LCL 44 (London: William Heinemann Ltd.; New York: G. P. Putnam’s Sons, 1924).

На основу Луцијевих речи, увиђамо да је позваност значењски блиска налогу. Његове речи указују и на то да је чин позивања повезан с процесом спасења и моралног преображења Изидиних изабраника. Будући да богиња има власт над животима ових појединаца, и способност да с њима успостави вербалну, личну комуникацију, њен позив метафорички означава посвећење реципијента које прожима читаву његову егзистенцију, и у том погледу позив је схваћен слично као у старозаветном дискурсу. Међутим, за разлику од старозаветног контекста, ово ангажовање везује се у Изидином култу искључиво *за сам чин култног посвећења*, а не за животно ангажовање позваника као Божјег саделатеља у историјским токовима.

О томе да је језик позива у Изидиним мистеријама означавао специфични однос који богиња успоставља с појединцима укључујући их у своју службу сведочи и путописац Паусанија у свом делу *Опис Грчке* (Ἑλλάδος περιήγησις), из 2. века н.е. Он је у десет књига приказао све најважније локалитете и знаменитости Грчке под римском влашћу у време владавине Пет добрих царева. У десетој књизи, описујући грчко светилиште посвећено Изиди смештено у Титореји, недалеко од Асклепијевог храма, Паусанија казује како Титорејци сматрају да је у Изидино светилиште дозвољен улазак само онима који су почаствовани тиме што их *богиња позива у сновима* (ἐκείνοισ ἐστὶν οὖς ἂν αὐτῇ προτιμήσασα ἢ ἴσις καλέσῃ σφᾶς δι' ἐνυπνίων; *Paus.* X, 32, 13).<sup>364</sup> Паусанија затим напомиње да исто правило важи у градовима изнад Меандра за све оне који желе приступити светилиштима богова подземног света (*Paus.* X, 32, 13).

Премда се наведене формулације Апулеја и Паусаније, у којима је присутна метафоричка употреба позива, јављају у грчко-римској литератури 2. века н. е., оне највероватније рефлектују присуство оваквог начина размишљања и употребе појма позива у традицији мистеријских култова која овим записаним сведочанствима претходи. На основу ових примера, можемо закључити да је и у грчко-римском култном дискурсу позив коришћен да означи интервенцију божанских сила ради покретања и упућивања позваника на остварење подухвата који радикално мењају егзистенцију тих појединаца. Позивање, чији су актери супериорна и наднаравна бића, метафорички означава њихове неопозиве наредбе које детерминишу људске животе. Ипак, иако се позивом у грчко-римском религијском дискурсу, слично као и у библијском, метафорички концептуализовало схватање да богови ступају с људима у интеракције налажући им шта да чине и одређујући тиме њихове судбине, разлика је у томе што се у грчко-римском религијском дискурсу чин позива везује за појединачна божанства која руководе људима у одређеним аспектима њихових живота, а не за јединствено и свеукупно Божје творачко одређење целокупног живота и идентитета, којим се радикално мења судбина појединаца, колектива и читавог света.

### 7.3. Позив у античком филозофском дискурсу

Грчко-римски филозофи често су доживљавали себе као позване и послате од стране богова, слично јудејским пророцима, и у некој мери су испуњавали сличну улогу у својим заједницама у погледу религијских вредности. Према речима И. Цачеса: „Лојални божанском послању, они су објављивали моралну корупцију, показивали су се као култни реформатори, унапређивали су облике савршеног живота и предвиђали како би савршена држава изгледала.”<sup>365</sup>

<sup>364</sup> Уп. Pausanias, *The Complete Works*, прев. на енгл. W. H. S. Jones (Hastings, East Sussex: Delphi Classics, 2014).

<sup>365</sup> István Czachesz, *Commission Narratives: A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts* (Leuven: Peeters, 2007), 49.

У ужем погледу, мотив божанског позива налази се учестало у дискурсу стоика. Иако почечи стоицизма сежу у 3. век пре н.е., овај правац достиже своју пуноћу у првим вековима нове ере на римском тлу. Утицај стоика био је нарочито велик у образованом и вишем слоју друштва, али њихова учења била су доступна и нижим класама зато што су стоички учитељи и проповедници поучавали не само у учионицама већ и на трговима и улицама.<sup>366</sup> Њихов основни циљ био је да филозофију заснују као умеће исправног живљења.

Епиктет је био један од кључних представника стоицизма. По рођењу је био роб у Хијерапољу, у Фригији, да би му након смрти Нерона била подарена слобода због његових интелектуалних способности. Постао је ученик Гаја Мусонија Руфија, римског стоика. Живео је у Риму до Домицијановог прогнанства филозофа 94. год., када је отишао у Никопол и ту остао до краја свог живота.

Школа овог филозофа налазила се на путу између Рима и Атине, тако да је Епиктет био у додиру с дешавањима у Риму, иако је до своје смрти око 135. год. боравио у Никополу.<sup>367</sup> Његово чувено дело под именом *Разговори* (*Ἐπικτήτου Διατριβαί*) записао је његов ученик Флавије Аријан, на основу белешки вођених током Епиктетових предавања. Овај спис садржи углавном Епиктетова учења у оквиру стоичког концепта етике и космологије. У њему су забележени Епиктетови разговори с ученицима и посетиоцима разних профила, а у већини случајева ради се о фиктивним разговорима помоћу којих је Епиктет поучавао по узору на Сократа.<sup>368</sup>

Епиктет је међу стоицима био јединствен по својој побожности, што га чини нарочито блиским хришћанским мислиоцима. По његовим речима, филозофи најпре поучавају томе да „постоји бог који о свему води рачуна, којем не измичу не само наши поступци, већ и наша схватања и размишљања” (Epict. Diss. 2, 14, 11). Епиктетово уверење да Бог непрестано и активно брине о сваком човеку учинило је његову етику теолошки утемељеном.<sup>369</sup> Он у *Разговорима* најчешће спомиње Зевсово име и карактерише га као личност, као бога и оца људских бића,<sup>370</sup> њиховог вођу и старатеља,<sup>371</sup> који је свеприсутан.<sup>372</sup> Иако је он као филозоф био активан неколико деценија након апостола Павла, овде ћемо се осврнути на његову употребу позива, јер његова учења одражавају вишевековну традицију стоичке школе која му је претходила.

Епиктет користи мотив позива кад говори о бављењу филозофијом. Он говори о филозофском *позиву као специфичном начину живљења*. За њега, бављење филозофијом долази од Бога и захтева од филозофа да својим примером посведочи и оправда своја учења, те да остане веран одређеним моралним начелима у свим животним околностима и недаћама. Тако у поучавању о доследности, забележеном у 29. поглављу Прве књиге *Разговора*, Епиктет напомиње да тренутак у ком је филозоф позван да се суочи с тешкоћама (κληθέντα

<sup>366</sup> Уп. Runar M. Thorsteinsson, *Roman Christianity & Roman stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality* (New York: Oxford University Press, 2010), 20.

<sup>367</sup> Уп. Thorsteinsson, *Roman Christianity*, 55.

<sup>368</sup> Уп. P. Gregorić, „Uvod u stoičku etiku i Epiktetov nauk”, у Epiktet, *Priručnik*, preveo i priredio Pavel Gregorić (Zagreb: KruZak, 2006), 1–39. Уп. такође: Thorsteinsson, *Roman Christianity*, 58.

<sup>369</sup> Стоици су се међусобно разликовали у својим религијским схватањима. Епиктет наводи како су неки говорили да Бог не постоји; други су сматрали да постоји, али на пасиван и индиферентан начин, а неки да се брине само о небеским стварима, други пак да води рачуна и о земаљским стварима и људима, али само уопштено. Групи која верује да је божанско провиђење на сваком кораку с човеком припадао је Епиктет. Уп. Thorsteinsson, *Roman Christianity*, 18.

<sup>370</sup> Уп. Epict. Diss. 1, 3, 1; 1, 6, 40; 1, 9, 7; 1, 19, 9.11; 3, 22, 82; 3, 24, 3.15–16.

<sup>371</sup> Уп. Epict. Diss. 1, 9, 7; 1, 14, 12–14; 2, 7, 11; 3, 22, 53.

<sup>372</sup> Уп. Epict. Diss. 1, 14, 1. 9; 1, 30, 1; 3, 26, 28. Уп. такође: Thorsteinsson, *Roman Christianity*, 62.

εἷς τινα τοιαύτην περίστασιν εἰδέναι) представља прави час за доказивање тога је ли уистину усвојио филозофско образовање (Epict. Diss. 1, 29, 33). Терминологија позива је у овом контексту уткан у судску метафору сведочења.<sup>373</sup> Филозоф је упоређен са сведоком који је од „бога позван да сведочи”<sup>374</sup> (ὡς μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος; Epict. Diss. 1, 29, 46), да би бога оправдао тиме што ће доказати да оно што се дешава, а што није у власти наших моралних ставова, само по себи није ни добро ни лоше (Epict. Diss. 1, 29, 47). Филозоф ће посведочити ово управо тако што се неће жалити на невоље које трпи, оскудицу и бројне неправде и ружења, већ ако трпљењем оваквих невоља јавно потврди достојанство свог филозофског васпитања. У супротном, он би, како Епиктет казује, сведочењем осрамотио позив који му је упућен (κατασχύνειν τὴν κλήσιν ἣν κέκληκεν; Epict. Diss. 1, 29, 49). Заузимањем оваквог става филозоф ће сведочити на основу својих дела, а не пуким речима (Epict. Diss. 1, 29, 56), а управо такав веродостојни сведок филозофске истине био је Сократ, на чији пример се Епиктет осврће и на крају ове поуке (1, 29, 64–66).

У првом поглављу друге књиге Епиктетових *Разговора* забележена је поука по садржају и теми веома слична претходно изложеној, и у њој је такође функционалан језик позива. Епиктет поучава о томе да између смелости и опрезности не постоји никаква супротност зато што смелост треба имати у односу на ствари које нису у нашој вољи, док треба бити опрезан у ономе на шта можемо утицати, јер ништа није добро или лоше само по себи, већ „суштина доброг лежи у употреби утисака” (Epict. Diss. 2, 1, 4). Епиктетов кључни доказ за ову тврдњу јесте Сократов став према смрти (Epict. Diss. 2, 1, 13–20). Смрт према овом и другим стоицима спада у ону групу догађаја који нису у нашој вољи и којима треба приступити смело, али с предострожношћу. Управо је ослобађање од осећања бола, страха и узнемирености према смрти и збивањима која нису у нашој надлежности оно што човека чини истински слободним (Epict. Diss. 2, 1, 24) и у ставу филозофа који се применом свог образовања лишио ових осећања очитује се његова слобода (Epict. Diss. 2, 1, 25).

У том контексту Епиктет помиње позив филозофа. Филозофи су они који се баве питањима попут смрти, прогона, мучења (Epict. Diss. 2, 1, 38), или тачније ставом који заузимамо према оваквим појавама. Филозоф све то чини, према Епиктетовим речима, „уз смелост, уз поверење у онога ко те позвао на то, у оног ко те је проценио достојним таквог положаја” (πάντα ταῦτα θαρροῦντως, πεποιθότως τῷ κεκληκότι σε ἐπ’ αὐτά, τῷ ἄξιον τῆς χάρας ταύτης κεκρίκοι; Epict. Diss. 2, 1, 39). На основу ових речи, увиђамо да је за Епиктета позив божанског порекла и да се њиме описује животно усмерење филозофа. Филозофи су позвани да дају пример исправног начина живљења и размишљања, у чему је кључно заузимање исправних ставова према ономе што нам се дешава. Филозоф може остварити свој позив смелошћу и разборитошћу у тешким животним ситуацијама, а управо је овакав моменат за проверу филозофске веродостојности Епиктет описује изразом „καίροῦ καλοῦντος” (кад се пружи прилика) забележеним у Epict. Diss. 2, 1, 34.

На основу изложених инстанци метафоричке употребе позива, увиђамо пак да се метафорика овог појма код Епиктета, на сличан начин као и у библијском дискурсу, очитује у томе што се позивом описује ангажовање, које је Богом иницирано а одражава се на целокупан начин живљења. Међутим, иако је позив код Епиктета схваћен као божански чин, његова употреба овог појма разликује се од употребе позива и у библијском, па и у митолошком дискурсу, по томе што је код њега „...овај чин увек сагледан из перспективе моралне одговорности. Ни Божја улога творца, ни његова брига за спасење његових

<sup>373</sup> Уп. Chester, *Conversion in Corinth*, 73.

<sup>374</sup> Превод – А. С. Преведено према издању: Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and The Fragments*, прев. на енгл. William A. Oldfather, 2 том, LCL 131 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press London: W. Heinemann Ltd., 1956).

створења нису истакнуте у светлу позивања. Уместо тога, фокус је искључиво на задатку на који је филозоф позван.<sup>375</sup>

Појам позива био је, дакле, прилагођен Епиктетовим филозофским схватањима, али метафорички аспекти који се у Писму везују за употребу овог појма очитују се и у његовом дискурсу, а то су божанска иницијација и управљање позваника, као и његова посвећеност и децидираност у остварењу наложеног задатка. У том погледу, може се закључити да чак и у филозофском дискурсу мотив позива има неке метафоричке импликације које има и у библијском контексту. Иако пак позив филозофа долази од Бога, у схватањима овог филозофа он не упућује на одлучујући, конститутивни аспект односа Бога и човека, што божански позив имплицира у дискурсу Писма, већ позив у стоичком дискурсу примарно осветљава појединца и врлине које он треба да отелови својим примером, својим учењем и својим поступцима.<sup>376</sup>

#### 7.4. Обједињена запажања

На основу осврта на инстанце позива у оквиру овог поглавља, може се закључити да овај појам у античком грчко-римском литерарном свету имплицира метафорику божанског одређења и упућивања на нешто што је животно важно, али не исходи из Божјег чина стварања свих бића и руковођења њима у јединственом плану развоја историје света. Стога, појам позива сугерише неминовност и предодређеност позваника за одређени ангажман, попут религијске или филозофске посвећености, али не односећи се на његов целокупни живот, идентитет и положај пред Богом у свеобухватној мери као што је то био случај у контексту Писма и шире јудејске литерарне традиције.

---

<sup>375</sup> Уп. Chester, *Conversion in Corinth*, 73.

<sup>376</sup> „Што се тиче позива филозофа, Епиктетов фокус је мање на промени самог живота, већ на мисији и стилу живота који иде уз то.” Weippert, *Bedeutung*, 74. Уп. Chester, *Conversion in Corinth*, 74.

# Трећи део

## Осмо поглавље

### Апостол Павле и божански позив

#### 8.1. Павлово искуство и употреба позива: истраживачке перспективе

Божански позив, који је био учестало коришћен мотив у старозаветној литератури и списима из периода Другог храма, и који није био непознат античкој грчко-римској мисли, уско је повезан с апостолом Павлом. Позив у његовом животу представља прекретницу, догађај којим он, као некадашњи прогонитељ цркве Божје, састављене од верујућих у Исуса Христа (уп. Гал 1, 13; Фил 3, 6; 1Кор 15, 9), постаје не само члан ове религијске заједнице већ и један од најзначајнијих и најучинковитијих проповедника вере у васкрслог Христа.

Новозаветни спис који детаљно тематизује Павлов позив су Дела апостолска. Апостол Лука пружа три донекле различита наративна приказа о томе како Павле на путу за Дамаск среће васкрслог Исуса Христа и добија од њега налог да проповеда веру у Исуса Христа међу незнабошцима, што радикално мења његову веру, саморазумевање<sup>377</sup> и начин живљења (Дап 9, 22, 26). Неки елементи заједнички су за сва три Лукина извештаја, на пример, Христово јављање Павлу и непосредно обраћање питањем „Савле, Савле, зашто ме гониш?“ (9, 4; 22, 7; 26, 14), као и назначење Павла да постане Христов „изабрани сасуд“ (σκεῦος ἐκλογῆς), тј. сведок и посредник у ширењу хришћанства (9, 15; 22, 15.21; 26, 16.22).<sup>378</sup> С друге стране, у овим извештајима постоје разлике у погледу тога ко о њему приповеда (У Дап 9 сам наратор, а у Дап 22 и 26 приповеда се из Павлове перспективе); пред ким и ради којих циљева се о позиву извештава (у Дап 22 Павле се брани пред јеврејским судом, сведочећи о свом континуираном припадању јудејству, а у Дап 26 он износи одбрану самог хришћанства пред грчко-римским судом). У складу с тим, детаљи сценарија се такође мењају (уп., нпр., Дап 9, 7; 22, 9; 26, 14), као и сам циљ казивања.<sup>379</sup> Оно што је пак заједничко свим овим наративима,

<sup>377</sup> О томе како је овај догађај утицао на Павлово самопоимање и његов идентитет биће речи у Једанаестом поглављу (стр. 145), где је метафора позива анализирана у контексту 1Кор.

<sup>378</sup> Ови наративи имају бројне паралеле с другим античким наративима позива који им претходе. На пример, постоје поклапања с легендом о Илиодору како је она исприповедана у 2Мак 3. Такође, уочљива је сличност с наративом о обраћењу Асенете у *Jos. Asen.* 14, 2–8. Уп. L.J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary* (Leuven: Peeters, 2003), 174; Christoph Burchard, *Dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 104 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 59–88; Jan N. Bremmer, “Close Encounters of the Third Kind. Heliodorus in the Temple and Paul on the Road to Damascus”, у *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, JSRC, Том 8 (Leiden: Brill, 2008), 215–233.

<sup>379</sup> На пример, Daniel Marguerat, *The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles'*, Society for New Testament Studies Monograph Series 121, прев. на енгл. Ken McKinney, Gregory J. Laughery и Richard Bauckham (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 203, сматра да је Црква кључна теолошка тема у Дап 9, док је у Дап 22 то Павлов јудаизам, а у Дап 26 сама христологија. Ове три верзије Лукиног извештаја о позиву István Czachesz, *Commission Narratives: A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts* (Leuven: Peeters, 2007), 89, посматра пак као три типа наратива послања, од којих први осликава Павла као ученика иницираног у религијске институције, други га осликава као пророка, а трећи као филозофа.

према речима Д. Маргра, представља истицање „моћи Васкрслога као преображавајуће силе унутар историје”.<sup>380</sup> Такорећи, наративи о Павловом позиву примарно указују да васкрсли Христос у историји суверено дела, чинећи од Павла свог изабраног посредника.

Иако Павлове референце на сопствени позив претходе Лукиним описима овог догађаја, занимљиво је да сам Павле о свом позиву открива врло мало.<sup>381</sup> Он га помиње експлицитно само у једној референци Посланице Галатима (1, 15–17). Имплицитно се осврће на ово искуство у 1Кор 9, 1, говорећи да је видео Исуса Христа, и у 1Кор 9, 16–17, казујући да има налог да проповеда еванђеље, те у 1Кор 15, 8, говорећи да се Христос, после свих апостола, јавио и њему.<sup>382</sup> Такође, Павлова референца о сијању светлости у срцима верујућих у 2Кор 4, 6 може бити схваћена као имплицитна референца на искуство позива.<sup>383</sup> Павлове референце на сопствени позив присутне су и на самом почетку посланица 1Кор и Рим, где се он представља као „позвани апостол”, али и овде нема описа самог догађаја позива, већ су ове референце примарно у функцији његовог самопредстављања и потврде апостолског ауторитета. Чињеница да се Павле не осврће на детаље свог позива говори у прилог томе да он ову теолошку категорију није користио ради описа прошлих догађаја, већ за тумачење својег живљења у садашњости.<sup>384</sup> Његов фокус није, дакле, толико на самом догађају позива колико на резултатима овог искуства, тј. чињеници да је њиме трајно промењен његов положај пред Богом и хришћанима, као и његов начин учешћа у историји спасења (уп. Фил 3, 14).

У погледу Павлове употребе позива, важно је приметити да се он у већини својих писама учестало осврће на импликације позива у животу својих адресата (1Сол 2, 12; 4, 7; 5, 24; Гал 5, 8.13; 1Кор 1, 9.24.26; 7, 17–24; Рим 8, 28–30; 9, 25–26; 11, 29; 2Сол 1, 11; 2, 14; Кол 3, 15; Еф 1, 18; 4, 1.4; 1 Тим 6, 12; Јевр 3, 1; 5, 4; 9, 15; 11, 8). Такође, кад год помиње свој позив у писму, он смешта референце на њега у шири контекст Божјег позивања хришћана (уп., нпр., Гал 1, 6.15; 5, 8.13; 1Кор 1, 1–2; 9, 24.26; Фил 3, 14сс.; Рим 1, 1–7; 9, 25–26). Стога се и његова експлицитна референца на сопствени позив у Посланици Галатима може сагледати као део шире епистоларне аргументације намењене саморазумевању и промени понашања адресата. То значи да Павле не посматра свој позив изоловано од позива својих адресата, већ управо као искуство које њих повезује, те на основу којег он може, кроз критике и апеле, обликовати њихову веру и понашање, тј. остварити у сарадњи с њима своје апостолско руковођење. Начин на који Павле користи појам позива у овим епистоларним целинама, приказујући га као заједничко искуство себе и својих адресата, указује да је он свој апостолски позив схватао као део ширег, колективног догађаја Божјег позивања хришћана, те да је свом позиву давао утемељење и смисао у светлу заједничке рецепције и општих импликација хришћанског позива. *Стога је обухватан опис међусобне повезаности Бога, адресата и њега кроз искуство позива индикативан за тумачење овог појма код Павла.*

Истраживању значења и значаја која појам позива има за апостола Павла у наредним поглављима *приступиће се с аспекта ове, њему инхерентне употребе појма у писмима.*

<sup>380</sup> Marguerat, *The First Christian Historian*, 192. Нагласак је ауторски. Уп. David G. Horrell, *An Introduction to Study of Paul* (Edinburgh: T&T Clark, 2016), 204.

<sup>381</sup> „Павле је нем поводом тога шта се тачно десило, док аутор Дела апостолских, који је завистан од касније традиције, може да пружи детаљан извештај о догађају. Постоји само једно веродостојно објашњење тога: традиција која утемељује основу за опис у Дап је легендарно наративно проширење података које је већ сам Павле дао. Стога, опис Павловог искуства свог позива у Дап нема историјску вредност изван података датих од самог Павла.” Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, 174.

<sup>382</sup> Чини се, на основу ових осврта, да Павле ово своје искуство начелно схвата као васкршње искуство, у којем се васкрсли Христос јавља и њему, након што се јавио дванаестици апостола.

<sup>383</sup> Одељак 2Кор 12, 2–4 не односи се на исто искуство.

<sup>384</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 174.

Притом, *биће анализирани апостоли експлицитне референце на позив*, артикулисане помоћу *καλέω* терминологије (1 Сол 2, 12; 4, 7; 5, 24; Гал 1, 6.15–17; 5, 8.13; Фил 3, 14; 1 Кор 1, 1–2.9.24.26; 7, 17–24; Рим 8, 28–30; 9, 25–26; 11, 29), док ће имплицитне референце остати ван домашаја ове студије.<sup>385</sup> Такође, поједине Павлове експлицитне референце на позив биће укључене у ову анализу, али неће бити у њеном фокусу (нпр. 2 Сол 1, 11; 2, 14; Кол 3, 15; Еф 1, 18; 4, 1.4; 1 Тим 6, 12; Јевр 3, 1; 5, 4; 9, 15; 11, 8). Павловој употреби позива приступиће се и у светлу његовог надовезивања на претходну традицију употребе овог појма у старозаветном дискурсу и дефтероканонским списима, која је била, на шта је указано у претходним поглављима, метафоричке природе. Дакле, у наредним поглављима *биће осматрени метафорички аспекти позива* у одговарајућим инстанцама *καλέω* терминологије Павлових посланица.

Као што је већ поменуто, Павлове инстанце позива биће посматране у саставу аргументативних целина његових писама, састављених у одређеним реторичким ситуацијама и ради одређених мисионарских циљева. Циљ анализе која следи је стицање увида у то како је апостол кроз метафоричку употребу позива, у сплету с бројним другим метафоричким појмовима, тумачио своје место и улогу у свету, као и положај и деловање својих адресата, што у ширем смислу обухвата све верујуће у Исуса Христа. Циљ је осветлити и како је Павле помоћу позива хтео утицати на схватања и понашање својих адресата. Такође, овим путем се долази и до увида у то како је апостол разумевао начин Божјег делања међу људима у догађају Исуса Христа. Резултати овог истраживања употпуниће досадашње егзегетске увиде о Павловој перцепцији позива као *специфичног религијског искуства*; о његовој концептуализацији позива као *теолошког појма* и о његовој употреби позива као *епистоларног мотива и мисионарског оруђа*.

---

<sup>385</sup> Павлово искуство позива и његов појам позива се често изједначава с обраћењем, за које би се пре могло рећи да је модерни термин, стран Павловом дискурсу. Иако постоје бројни разлози због којих би се Павлово искуство позива заиста могло посматрати као његово обраћење, у овој студији се доследно полази од терминологије коју је сам Павле користио. Стога се позив не изједначава с обраћењем, изабрањем и сличним искуствима, иако се увиђа да постоје сличности међу њима. „Библијски критичари користе 'преобраћење' као 'кровни термин' за све врсте индивидуалних и колективних религиозних искустава у антици: покајање, обнову, унутрашње преобраћење, просветљење, иницијацију, визију, можда и исцељење или егзорцизам; другим речима: свака промена се може посматрати као верски значајна. Као свеобухватни термин, 'обраћење' може послужити за разраду великих религиозно-историјских линија мисли (као што је Нок радио у своје време), али није од користи за ближи поглед на сложеност појединачних религијских феномена, посебно у време када путеви јудаизма и хришћанства нису били раздвојени [...] Али сам Нови завет нуди *само скуп језичких и биографских образаца (посебно Павлових)* који би касније могли да се користе као сирови материјал за 'канонизацију' одређеног искуства о томе како постати хришћанин. Овај развој догађаја, међутим, не треба накнадно учитати у темељне текстовима хришћанства.” Moisés Mayordomo, “‘Conversion’ in Antiquity and Early Christianity: Some Critical Remarks /Konversion in der Antike und in der frühen Christenheit: einige kritische Beobachtungen”, у *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel/Crossing Religious Boundaries: Studies on Conversion and Religious Belonging*, прир. Christine Lienemann-Perrin и Wolfgang Lienemann (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 225–226. Нагласак – А. С.



## Метафора позива као обележје хришћана у Првој посланици Солуњанима

### 9.1. Општа обележја писма

Прва посланица Солуњанима је прво писмо апостола Павла и уједно најранији сачувани хришћански спис.<sup>386</sup> Написана је крајем 50. или почетком 51. год, највероватније у Коринту (уп. Дап 18, 1–18а).<sup>387</sup> Солунску заједницу хришћана, којој је писмо упућено, апостол је оснивао на свом Другом мисионарском путовању, око 49–50. год. (уп. 1Сол 2, 2), заједно са Силом и Тимотејем (уп. 1Сол 3, 1; Дап 17, 1–9).<sup>388</sup> Ови апостоли су били Павлови сарадници и у писању писма (1Сол 1, 1).<sup>389</sup>

Према тексту писма, очљиво је да се заједница верујућих којој је оно упућено састојала примарно од хришћана из многобоштва (уп. 1Сол 1, 9; 2, 14). Павле говори о њиховом окретању од идола к Богу (1, 9) и о њиховом страдању од својих сународника (2, 14). Међутим, према извештају из Дап 17, 1сс., у Солуну је постојала локална синагога, од које је Павлова проповед започела, на основу чега се закључује да је у солунској заједници хришћана био присутан и изван број Јевреја. Иако је упитно да ли је овај извештај о присуству Јевреја у солунској заједници историјски поуздан, или представља стратегију писца Дап да приказује како Павлова мисија у сваком месту започиње од локалне синагоге, велики број егзегета усваја овај податак и сматра да мањи део хришћанске заједнице Солуна јесу чинили верујући из јудејства.<sup>390</sup>

<sup>386</sup> Уп. Ulrich Mell, *Das Evangelium in einem rhetorischen Brief. Ein Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief*, WMANT 166 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023); Christof Landmesser, “Erster Thessalonicherbrief”, у *Paulus Handbuch*, прир. Friedrich W. Horn (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 165–171; Stefan Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, ÖTK (München: Gütersloher Verlagshaus, 2014); Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 76–78.

<sup>387</sup> Датирање писма засновано је на комбинацији извештаја из Дап 17, 1–9 и Павловог осврта на то да је из Атине послао Тимотеја у Солун (3, 1–2). Уп. Gordon Fee, *First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009), 4, 8; Schreiber, *Der erste Brief*, 50.

<sup>388</sup> Уп. Mell, *Das Evangelium*, 54; Carl R. Holladay, *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ* (Nashville: Abingdon Press, 2005), 403; Landmesser, “Erster Thessalonicherbrief”, 167; Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 77.

<sup>389</sup> Силван и Тимотеј су били сапошиљаци и коаутори писма. Епистолярно „ми”, које је учестало у 1Сол, укључује сву тројицу апостола (с тим што у 3, 1сс. није могуће укључити Тимотеја, док су 2, 7.11 личне Павлове изјаве). Ипак, Павле је наведен као први пошиљалац писма и има смисла схватити да је он главни пошиљалац, који је писмо написао, тј. диктирао. Двојица сарадника су највероватније били укључени у процес планирања и писања. Могуће је да је неко од њих био упућен и да писмо достави и прочита адресатима. Уп. Schreiber, *Der erste Brief*, 53; Holladay, *A Critical Introduction*, 402.

<sup>390</sup> Mell, *Das Evangelium* 54, 57–58, тврди да је из овог разлога врло вероватно да су мисионарски успеси у Солуну постигнути искључиво међу нејеврејима. Истог мишљења је Christine M. Thomas, “Locating Purity: Temples, Sexual Prohibitions, and Making Difference in Thessalonike”, у *From Roman to Christian Thessalonikē: Studies in Religion and Archaeology*, прир. L. Nasrallah, С. Bakirtzis и S. J. Friesen (Cambridge, Massachusetts: Harvard Divinity School, 2010), 115, која казује да нема сведочанстава у прилог томе да је у Солуну у Павлово време постојала јеврејска заједница. Уп. такође: Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic*

У прескрипту се Павле, Силуан и Тимотеј обраћају Солунској цркви која је у Богу Оцу и Господу Исусу Христу (τῆ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ; 1, 1). Затим следи проомијум, који укључује Павлову захвалност за избор Солуњана и њихово обраћење Богу (1, 2–10). Корпус писма састоји се од референци на апостолску проповед еванђеља међу адресатима (2, 1–12), учинковитост еванђеља у њиховим патњама (1, 13–16), те на лични однос Павла и верујућих у Солуну (2, 17 – 3, 10). У поглављима 4–5 примарно су укључене есхатолошке теме. Она садрже и апеле на адресате да се одрже у вери и да се понашају на одговарајући начин. У том погледу, нарочито су наглашене напомене на чистоту, освећење и братољубље (4, 1–12). При крају следе конкретна упутства за живот заједнице (5, 12–24), а затим и постскрипт (5, 25–28).<sup>391</sup>

У тематском погледу, централан је Павлов осврт на веру солунских хришћана. Ословљавајући адресате као Солунску цркву на почетку писма, апостол упућује на настанак нове верске заједнице. Она је образована Божјим изабрањем адресата (1, 4), апостолском проповеђу у Светом Духу (1, 5), те обраћењем незнабожаца (1, 9). Кључно обележје вере коју су Солуњани примили је очекивање Сина Божјег, Исуса Христа, који је из мртвих подигнут на небеса (1, 10). Притом је нарочито истакнуто да је прихватање вере у Исуса Христа уско повезано с применом те вере у свакодневном животу, тј. да обраћење верујућих у Солуну имплицира њихово усвајање и актуализацију одговарајућих етичких мерила (уп. 2, 12; 3, 12–13, 4, 1–12; 5, 12–24).<sup>392</sup>

## 9.2. Метафоричка значења и употреба позива

Посланица 1 Сол не садржи директне старозаветне цитате, највероватније зато што је била примарно упућена хришћанима из незнабоштва. Ипак, Павле у њој користи старозаветну терминологију, алузије и мотиве, да би описао догађај укључења незнабожаца у спасоносни план Бога Израиља. Он помоћу израиљског метанаратива о спасењу артикулише и тумачи обраћење хришћана из Солуна, као и настанак и актуално стање ове црквене заједнице. Позив представља један од елемената израиљског језика који Павле у том циљу примењује.<sup>393</sup>

Референце на Божји позив присутне су у три инстанце овог писма: у апелу на Солуњане да се владају достојно Бога на крају првог апологетско-паренетског одељка 2, 1–12; у саставу паренезе 4, 1–12, где је позив део апела на хришћане да живе у светости и части (4, 7); и на крају паренезе 5, 12–24, у којој Павле завршава списак упутстава за понашање хришћана жељом да их Бог посвети у потпуности (5, 23–24). У овим инстанцама позив није

---

*Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1987) 5–33. Ипак, упитно је да ли извештај из Дап о присуству јеврејске заједнице у Солуну треба сасвим дискредитовати као историјски релевантан. Чињеница да Павле користи јудејску апокалиптичку терминологију говори у прилог томе да део заједнице јесу чинили Јевреји (4, 13 – 5, 11). Уп. Schreiber, *Der erste Brief*, 32–33, 55; Holladay, *A Critical Introduction*, 403; Fee, *The First and Second Letters*, 6–7; Landmesser, “Erster Thessalonicherbrief”, 166; Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 78.

<sup>391</sup> Уп. Rudolf Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief: Kommentar* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2016).

<sup>392</sup> Према речима Ш. Шрајбера: „Фигура ‘Христа’ је свакако била у центру поруке. Као онај ко представља Јахвеа, он обезбеђује директан приступ Јахвеу и уводи у нови начин живота.” Schreiber, *Der erste Brief*, 46.

<sup>393</sup> Шрајбер примењује да 1 Сол не садржи СЗ цитате првенствено због тога што су адресати потицали из незнабожачке културе, и зато што се Павле у писму првенствено фокусира на идентитет и животне праксе новонастале заједнице. Ипак, писмо прожимају СЗ алузије, као што су давање Св. Духа у 4, 8 (уп. Јез 11, 19; 36, 27; 37, 6.14); љубав према ближњем и братољубље у 4, 9 (уп. Лев 19, 18); метафора о оклопу у 5, 8 (уп. Ис 59, 17с. Прем 5, 17–22). Старозаветни мотиви које Шрајбер уочава у 1 Сол су Божја љубав према Израиљу и изабрање у 1, 4 (уп. Пнз 7, 7с.); Син Божји у 1, 10 (уп. Пс 2, 7; 2 Сам 7, 14); позив у 2, 12 (уп. Ис 41, 9), Дан Господњи у 5, 2 (уп. Јоил 1, 15; Ис 13, 6); Божја верност у 5, 24 (уп. Пнз 7, 9; 32, 4.6). Које мотиве су адресати могли схватити као одјеке израиљског Писма остаје скривено од нас. Могуће је да су појединци из јудејске традиције могли, на састанцима заједнице, пренети релевантна запажања другима и развити дубље разумевање СЗ мотива укључених у 1 Сол. Уп. Schreiber, *Der erste Brief*, 67.

употребљен у дословном значењу, већ метафорички, будући да се овај појам односи на читав живот хришћана, а не искључиво на њихово учешће у говорном чину, што ће у наредним сегментима поглавља бити показано. У том погледу, Павле се надовезује на старозаветну традицију употребе ове метафоре. Да би детаљније било уочено шта је метафоричко у Павловој употреби позива у обраћању хришћанима Солуна и какви су ефекти ове метафоре унутар овог писма, свака инстанца употребе позива биће детаљније размотрена у контексту одговарајућих одељака.

### 9.2.1. Метафора позива у 2, 12

Одељак 2, 1–12 представља засебну тематску целину писма. У њему се Павле присећа свог мисионарског борава међу Солуњанима и проповеди еванђеља. Он потврђује да долазак апостола к адресатима није био узалудан (2, 1), те да њихова проповед, упркос страдању, борби и понижењима којима је праћена, није била ствар заблуде, нечистоте и лукавства (2, 3). Апостолски мотиви за ширење еванђеља, како Павле надаље образлаже, нису били угађање људима (2, 4), нити ласкање, похлепа и задобијање људске славе (2, 5–6). Насупрот томе, Бог је био *покретач апостолске проповеди* и сведок њихове *честитости* (2, 5–6.10). Павле апелује на Солуњане да се присете како су он и његови сарадници, као Христови апостоли, били брижни, несебични и благи према Солуњанима као родитељи према деци (2, 7–8.11). Истовремено, он их подсећа како су се трудили и радили док су боравили међу њима, да их не би финансијски оптеретили (2, 9). Павле у 2, 10 приводи крају овај осврт на мисионарски боравак у Солуну говорећи да су се апостоли владали *свето, праведно и непорочно* пред верујућима (*ὡς ὁσίως καὶ δικάϊως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν*). Затим он у 2, 12 резимира то искуство и уједно закључује овај одељак о иницијалној проповеди речима: „Молили смо вас и храбрили и сведочисмо вам *да живите достојно Бога који вас позива у своје Царство и славу* (*εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν*).”

У новозаветној егзегези неретко се расправља о томе да ли одељак 2, 1–12 представља Павлову одбрану од стварних оптужби или пак паренетски текст у ком он, бранећи се од потенцијалних оптужби, потврђује интегритет и веродостојност своје проповеди.<sup>394</sup> Било да је реч о истинским или потенцијалним оптужбама као поводу за писање овог одељка, важно

---

<sup>394</sup> Ова дебата је започела након студије Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), у којој је аутор указао на формалне сличности између апологије грчких филозофа и 1Сол 2, 1–12. По његовом запажању, Павле је обликовао свој одељак ослањајући се на општу форму апологије филозофа који су доказивали своју истинску посвећеност филозофији за разлику шарлатана који су проповедали ради ласкања, славе и новца. Уп. такође: Abraham J. Malherbe, “‘Gentle as a Nurse’: The Cynic Background to 1 Thess. ii”, *NovT* 12 (1970): 203–217; Karl P. Donfried and J. Beutler, прир., *The Thessalonians Debate: Methodologica Discord or Methodological Synthesis* (Cambridge: Grand Rapids, 2000); Fee, *The First and Second Letters*, 54–55.

И поред уочљивих формалних сличности између Павлове одбране и апологије грчких филозофа, егзегете пак запајају и посебности Павловог извештаја. Наиме, Павле се поставља као Христов апостол и позива се учестало на Бога као сведока својих намера и учинака, што говори у прилог његовој укоренености у старозаветном пророчком дискурсу. Он се, у осврту на мисију у Солуну, примарно саморазумева и представља као аутентични Божји изасланик и гласноговорник, у складу са старозаветним пророцима (2, 4–5). Да ли су оптужбе против којих се он брани биле заиста биле упућене апостолима и одакле су потекле не може се дознати на основу текста писма. Како Р. Хопе запажа, постоји могућност да се Павле, као проповедник Божје речи, овим наративом брани од осуде која му јесте била упућена, али могуће је и да он истиче божанско порекло еванђеља како би ојачао веру заједнице. По његовом запажању, за разлику од хеленистичког путујућег филозофа који зна да ће наићи на одбијање од стране власти и народних маса, за Павла су невоље и прогони део проповеди еванђеља, што исходи из библијске традиције страдања и прогона пророка, због чега новији проучаваоци посматрају 1Сол 2, 1–12 првенствено као одјек постегзилне пророчке и мудросне теологије јудаизма. Уп. Rudolf Hoppe, *Apostel – Gemeinde – Kirche: Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung* (Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 2010), 30–37.

је запазити да у свом осврту на иницијалну проповед Павле подсећа Солуњане на *учинковитост* апостолске мисије.<sup>395</sup> Та се учинковитост огледа у понашању самих проповедника и њиховом односу према Солуњанима, чему је посвећен највећи део наратива (2, 1–11). Међутим, Павле закључује овај одељак казујући да се његово мисионарско деловање састојало у томе што је Солуњане непрестано подстицао да живе (εἰς τὸ περιπατεῖν)<sup>396</sup> достојно Бога који их позива у своје Царство и славу (2, 12). То значи да је кључни циљ мисије била одговарајућа измена њиховог понашања и начина живота.<sup>397</sup> Овај исказ о Павловим мисионарским учинцима и намерама формулисан је помоћу метафоре позива.<sup>398</sup>

Говорећи о позваности својих адресата у Божје царство и славу, Павле положај ове претежно незнабожачке заједнице хришћана сагледава и тумачи у светлу израиљског схватања сопствене позиције и значаја, као Божјег народа, у историји света. У томе се имплицитно надовезује на пророчки дискурс, нарочито на Дефтеро-Исаију (уп. Пето поглавље, стр. 79). Карактеристично је за овог пророка да је језик позива користио у уској вези с концептима божанског стварања и управљања историјом света. Наиме, божанско позивање представљало је за њега Божје стваралачко укључење и покретање изабраних актера у реализацији свог плана за спасење свих народа (уп. Ис 42, 6; 49, 6.8). Дефтеро-Исаија је и сам настанак Израиља и смисао постојања свог народа посматрао кроз призму његове позваности од стране Бога (уп. Ис 41, 9; 43, 1; 48, 12.15).

Павле се у 1Сол 2, 12 уједно надовезује и на употребу позива у списима из периода Другог храма (уп. Шесто поглавље, стр. 99) у којима позив метафорички означава и *стваралачку активност Божју везану за Израиљ* (Вар 3, 32–36), као и *преобраћење* верујућих незнабожаца као нови ступањ Божјег стварања (уп. *Jos.As.* 8, 10–11). Притом, код Павла се позивом не описује обраћење у јудејску веру на исти начин на који се о томе говорило у овим списима, јер он имплицира да Бог Израиља позива његове незнабожачке адресате на учешће у својој сфери постојања кроз веру у Исуса Христа (1, 9–10).

Описујући адресате у Солуну као оне које Бог позива у своје Царство и силу, апостол упућује на то да су они, примањем вере у Христа, ступили у однос с Богом некада само Израиља, те да су прибројани Божјем народу и да су припали божанској области

---

<sup>395</sup> Otto Merk, “1 Thessalonians 2, 1–12: An Exegetical-Theological Study”, у *The Thessalonians Debate: Methodologica Discord or Methodological Synthesis*, прир. Karl P. Donfried и J. Beutler (Cambridge: Grand Rapids, 2000), 97, 104.

<sup>396</sup> У дословном значењу Павле им казује да „ходе” (εἰς τὸ περιπατεῖν) у складу с Богом који их позива. Ово је био уобичајен израз којим је описиван начин живљења. У основи оваквог изражавања је схватање живота као ПУТОВАЊА, што когнитивни лингвисти препознају као једну од универзалних концептуалних метафора (уп. Потпоглавље 2.4.1, стр. 42).

<sup>397</sup> Према Златоустовим речима: „Посматрајте поново како, у свом односу према њима, он и поучава и теши. Јер ако их је Он позвао у своје Царство, ако их је позвао у славу, све треба да трпе. Молимо вас, не да нам учините не тек неку милост, него да стекнете Царство небеско.” *Chrys. hom. in Thess* 3, 1, PG 62.

<sup>398</sup> На сличан начин и такође у циљу обликовања схватања и понашања адресата позив је употребљен и у посланицама 2 Сол 11, 11; 2, 14 и Еф 1, 18; 4, 1.4. Сличност се показује најпре у томе што је мотив позива у оба ова писма уско повезан с мотивом изабрања адресата (2Сол 2, 12; Еф 1, 4), као и у 1Сол 1, 4. У 2Сол 1, 11 апостол казује адресатима да ће се молити за њих, да буду достојни (ἀξίωσι) Божјег позива. У 2Сол 2, 14 с позивом је уско преплетен апел на понашање достојно Бога (εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), као и у 1Сол 2, 11; 4, 7. Такође, у 2 Сол 2, 14 помиње се да су адресати позвани посредством еванђеља нашег (διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἡμῶν), ради задобијања славе Господа Исуса Христа. Овде је пак уочљива сличност с употребом позива у 1Сол по томе што апостол упућује на проповед еванђеља као средство Божјег позива (уп. Гал 1, 6.15–16), као и на циљ позива, што је у овој инстанци слава Господња. Такође, у аргументативном погледу, позив је у оба ова писма употребљен у циљу доказивања Божјег укључења адресата, иако су они претходно били незнабошци, у Божју историју спасења (уп. 2Сол 2, 13).

постојања.<sup>399</sup> Ово је *стваралачки* аспект метафоре позива, који Павле пројектује на своје адресате и њихово укључење у историју спасења кроз догађај Исуса Христа. Могло би се рећи да референцом на позив Павле у овом случају резимира свој наратив о апостолској проповеди и *обраћењу* Солуњана, те да тако означава да су они „створени за” нов начин постојања, кроз служење истинитом Богу и кроз веру у Исуса Христа (1, 9–10).

Партиципом презента  $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$  глагола у фрази „ $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ” Павле упућује на континуираност и актуалност овог стваралачког чина. Актуалност Божјег позива упућеног Солуњанима имплицира, дакле, да је настанак њихове заједнице процес у ком и сами позваници имају конститутивну улогу. Они су постављени у положај оних који треба достојно и континуирано да се одазивају Божјем позиву, а тај се одзив метафорички односи на читаву њихову егзистенцију ( $\pi\epsilon\rho\iota\tau\alpha\tau\epsilon\iota\nu\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\xi\iota\omega\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ). Дакле, структура Павловог апела у 2, 12 имплицира да се у *одговарајућем моралном поступању хришћана Солуна наставља започето стварање њихове заједнице*. То што су позвани значи да су већ укључени у нов начин постајања, али уједно и да су *упућени* на достизање крајњег циља позива, а то је живљење у складу с парадигматичним моралним вредностима Божјег царства.<sup>400</sup> У овом погледу приметно је да се Павле надовезује на још један аспект употребе позива у јудејској традицији, када се овим појмом означава животно и религијско *назначење* (4Мак 11, 20; 16, 16; уп. Потпоглавље 6.3, стр. 103), с тим што Павле ово назначење Солуњана такође везује за проповед Исуса Христа, а не за њихову етничку припадност.

Метафоричност позива огледа се у томе што се задобијање новог положаја пред Богом од стране верујућих у Солуну поима се и као њихово кретање ка ( $\epsilon\iota\varsigma$ ) Божјем Царству и слави. У основи овог кретања је сила Божја, која адресате покреће и управља ка достизању задатог циља. Графички би се ово могло приказати помоћу сликовне схеме СИЛЕ (уп. Потпоглавље 3.3, стр. 63, и Графикон 1, стр. 64), при чему стрелица приказује Божје навођење хришћана ка своме Царству и слави као циљним, назначеним дестинацијама:

Бог  $\longrightarrow$  Солуњани који су поверовали у Исуса Христа  $---\rightarrow$  Божје Царство и слава  
путем апостолске проповеди

Графикон 4: Сливовна схема позива солунских хришћана

Пуна линија у овом графичком приказу представља *актуални* вектор Божје силе којом су адресати покренути, а испрекидана *потенцијални* вектор или путању на коју су они том силом упућени. Овим се имплицира да су хришћанска егзистенција и етика у светлу позива схваћене као *просторни прелаз* верујућих к божанској димензији реалности – Божјем Царству и слави. Такође, у овом приказу се пуном стрелицом указује на укљученост адресата

<sup>399</sup> Према речима В. Крауса: „Израз *'бити позван у βασιλεία'* заправо значи исто што и *'припасти народу који је део βασιλεία'*. Користећи овај израз, Павле позиционира незнабошце који су поверовали на исти ниво с члановима Божјег народа. Позивање незнабошца који су постали верујући у βασιλεία у 1 Сол 2, 12 није посредовано. То значи да су Солуњани који су поверовали у Исуса изједначени с народом Божјим.” Wolfgang Kraus, *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, WUNT 85 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 138. Нагласак је ауторски. Како Ј. Хаси запажа, референца на позив у Царство Божје могла би бити знак Павлове упознатости с Исусовим усменим учењима о Царству и може имплицирати да се Божје склапање савеза с Израилем на нови начин успоставља у догађају Христа. Уп. Hussey, *The Soteriological Use of Call*, 65.

<sup>400</sup> Према речима Schreiber, *Der erste Brief*, 146: „Ново уверење и нови однос с Богом резултирају новим начином живота [...] Позив у однос с Богом значи за младу заједницу нови живот с есхатолошким квалитетом.” Слично запажа и Mell, *Das Evangelium*, 192, „да активна реализација овог етичког животног концепта није предуслов, већ нужна последица Божјег позива/изабрања.” Такође, Weipert, *Bedeutung*, 192, примећује да групни идентитет који су Солуњани задобили треба да постане видљив кроз њихово понашање.

у одређен начин делања од стране Бога, који је за њих конститутиван, док испрекидана стрелица имплицира да је њихов коначни циљ тек назначен и да зависи од њиховог даљег опхођења. Шта конкретније подразумева етичка промена коју божански позив имплицира биће уочено у наредној инстанци употребе овог појма (4, 7).

### 9.2.2. Метафора позива у 4, 7

Павле се у одељку 4, 1–12 враћа етичким темама, поукама и апелима. Он започиње паренезу подстичући адресате да својим начином живљења угоде Богу (4, 1). У 4, 2–3, казује им да оно што је Богу угодно јесте њихово *освећење* (ἀγιασμός),<sup>401</sup> које се остварује избегавањем блуда, тј. уздржањем од сексуалног неморала (ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας). Овај захтев је затим, у стиховима 4, 4–5, подробније објашњен поуком: „Да свако од вас зна како чувати своје тело<sup>402</sup> на свет и частан начин (σκεῖος κτᾶσθαι ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ), а не у страсној пожуди (μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας), као незнабошци који не познају Бога.” У наставку паренезе апостол им налаже да указују поштовање и љубав ближњима (4, 6.9–11). У 4, 7 он пак образлаже и утемељује ове претходно изнете апеле тврдећи: „Јер Бог нас није позвао на нечистоту, него на освећење (οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ’ ἐν ἀγιασμῷ).” У овом стиху освећење је, дакле, представљено као циљ хришћанског позива и то је аргументативна основа Павловог апела.

Пре него што буде размотрена метафорика позива у овој инстанци, важно је осврнути се детаљније на специфичности Павловог схватања освећења, с којим он овде уско повезује позив. Наиме, за разлику од уобичајених античких схватања и пракси, освећење о ком овде говори не подразумева ритуални чин обављен у храму, већ га он смешта у само индивидуално и друштвено тело хришћана и посматра као нешто што се остварује усвајањем и практиковањем одговарајућих моралних ставова.<sup>403</sup> И у другим писмима апостол повезује

<sup>401</sup> Могуће је рећи да Павле и самом појму освећења даје метафоричке импликације у саставу овог писма. Ради се о томе да он под освећењем подразумева пут до Бога и усличења Богу који је омогућен и његовим адресатима из незнабоштва кроз сусрет с Христом. Насупрот оваквој концептуализацији освећења, које прожима I Сол, оно је у јудејској традицији која је претходила Павлу наглашавало Божју дистанцираност у односу на људе. Божје пребивалиште је схватано као специјални простор који је био далек људима и до којег се могло доћи само упражњавањем нарочитих ритуалних пракси од стране верујућих Јевреја. У Павловим очима, Божја светост пак не имплицира тешко премостиву дистанцу у односу на људе. Премда Бог и даље пребива у сфери своје светости, она је омогућена чак и верујућима из незнабоштва кроз сусрет с Христом. Освећење, дакле, не захтева култне радње у правом смислу речи, већ се сама хришћанска егзистенција, која треба да буде морално исправна, схвата као начин доспевања до светости. Оно се одвија у очекивању есхатона и у оним инстанцама у којима есхатон већ прожима садашњу егзистенцију хришћана. У том смислу, може се рећи да је Павле употребио појам освећења метафорички, будући да, уместо временски и просторно условљеног храмовног култа, овим појмом означава живот хришћана као пут доласка до Бога. Оно се постиже етичком исправношћу, али Божји удео је кључан за остварење освећења. Уп. Eckart David Schmidt, *Heilig ins Eschaton: Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief*, BZNW 167 (Berlin/New York: De Gruyter, 2012), 392, 400–404.

<sup>402</sup> У новозаветној егзегези постоје различита мишљења у погледу тога да ли термин σκεῖος, што дословно означава „сасуд”, у стиху 4, 4, треба схватити као „тело”, или пак као „мушки полни орган” или пак као „жену”. Премда је постоје отежавајуће околности за сваку опцију, највећи број егзегета схвата овај термин као метафору за тело. Традиција превођења овог термина као да означава жену појавила се знатно касније, од Јована Златоустог. Уп. Schreiber, *Der erste Brief*, 216–218; Fee, *The First and Second Letters*, 146–150; Thomas, “Locating Purity”, 57. Уп. такође: Schmidt, *Heilig ins Eschaton*, 256–258.

<sup>403</sup> Павлова заједница преузела је у оквирима свог друштвеног контекста, по запажању Томасове, положај Јевреја у погледу симболичког комплекса идолопоклонства и *pornia*. То не значи да је Павле од солунских хришћана захтевао да имају исте ритуале очишћења и освећења као Јевреји, већ да се својим моралним вредностима и праксама, као хришћани, издвоје из паганске средине. То такође значи да су Павлови концепти очишћења и освећења били специфични у односу на типична античка схватања. Док су у античкој средини ови чинови актуализовани одласком на култно место и учешћем у одговарајућим ритуалима којима се раздвајају свето и профано, за Павла су ови концепти етички структурирани. Према њеним речима: „Индивидуа, односно

светост с телом и начином живота (уп., на пример, 1Кор 6, 13–18; 2Кор 6, 16; Гал 5, 16сс; 6, 8; Рим 8, 6; 13, 14; 14, 17–18; 15, 16).<sup>404</sup> Овакво схватање освећења, као подухвата који обухвата живот хришћана, а локализован је у њиховом индивидуалном и друштвеном телу, додатно је утемељен помоћу метафоричке употребе позива у структури стиха 4, 7. Наиме, то што Божји позив упућује на (ἐπί) освећење имплицира метафорички да читав живот треба да буде усмерен ка освећењу и прожет њиме. У наредним пасусима овај увид биће подробније образложен.

Као и у претходној инстанци позива (2, 12), и у 4, 7 очитују се два доминантна значењска аспекта ове метафоре, а то су истовремена укљученост у процес (позива) и упућеност на достизање задатог циља (која је овим говорним чином позваницима задата). Позив не припада само прошлости, већ је из перспективе прошлости делотворан на садашњост коју обликује, као и на будућност, јер мотивише хришћане да се понашају у складу с есхатолошким очекивањима.<sup>405</sup> Наиме, позваност хришћана на освећење говори о томе да су они већ доживели радикалне измене своје егзистенције. Бог је верујуће већ осветио кроз веру у Исуса Христа, у чему се очитује његово стваралачко-руководилачко учешће у историји.<sup>406</sup> Како М. Конрад запажа: „У 2, 12, Павле је говорио о позиву у (εἰς) Божје Царство и славу. У 4, 7 он пак не казује καλεῖν εἰς него καλεῖν ἐν. Формулацију према којој је Бог позвао на освећење треба схватити тако да адресати нису просто позвани на освећење кроз Божји чин позива, већ да јесу освећени.”<sup>407</sup> Уједно, позив „на” освећење имплицира да ово стање тек треба пројављивати и достизати, тј. да је оно не само дато већ и задато адресатима позива. Дакле, у 4, 7 помоћу метафоре позива показује се да Бог верујуће у Христа чини освећенима, те да их уједно упућује на даље освећење кроз одговарајуће понашање,<sup>408</sup> што графички може бити приказано на следећи начин:

Бог ———> Солуњани који су поверовали у Исуса Христа - - -> освећење  
путем апостолске проповеди

Графикон 5: Сликава схема позива солунских хришћана

И у овом графичком приказу пуна линија представља актуални вектор Божје силе којом су адресати покренути, а испрекидана потенцијални вектор или путању на коју су они упућени. То што је Бог хришћане Солуна позвао на освећење, насупрот нечистоти, такође имплицира и да је светост кључна за измену њиховог положаја пред Богом, за њихову припадност Божјем

---

њено физичко тело, представља локацију на којој се налази свето у Првој посланици Солуњанима. Павле није разумео чистоћу као просторну праксу, као што би то његова паганска публика чинила, већ као телесну праксу. Павле соматизује језик ритуалне чистоће. Уп. Thomas, “Locating Purity”, 122–123.

<sup>404</sup> Према Шрајберу: „Под телом се мисли на целокупну друштвену егзистенцију људског бића, која се протеже далеко изван сексуалности, иако се она и даље схвата као један аспект те егзистенције. Језик је метафоричан и упућује на питање: Како освојити посуду или уређај (σκεῦος)? Одговор може бити само: правилном употребом. Употреба се односи на реалност друштвеног живота, а тиме и на смисао физичког постојања хришћана у свету.” Schreiber, *Der erste Brief*, 218.

<sup>405</sup> Weippert, *Bedeutung*, 192, 196.

<sup>406</sup> Како запажа Mell, *Das Evangelium*, 272, верујући су у статусу оних који прихватају Божје делање, а Бог је тај који је успоставио процес сталног освећења као напредовање ка савршеном начину живота.

<sup>407</sup> Matthias Konradt, “‘Um Gott zu gefallen’ (1 Thess 4,1) Paulus’ ethischer Ansatz in 1 Thess 4,1–12 und die Kontroverse um den ‘frühen Paulus’”, у *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, WUNT 479, прир. Ulrich Mell и Michael Tilly (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 296. Нагласак је ауторски.

<sup>408</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 196–198.

царству и слави.<sup>409</sup> Дакле, Павле је и у овој инстанци употребио метафору позива тако да њоме назначи ово стваралачко саучешће и сарадњу Бога и адресата у њиховом хришћанском конституисању и актуализацији.

### 9.2.3. Метафора позива у 5, 23–24

Завршни део писма чини низ савета и поука за свакодневни живот (5, 12–24), на чијем крају се Павле изнова осврће на Божје позивање адресата (5, 24). Апелујући на њих да ближњима и претпостављенима указују признање и поштење, да буду великодушни, да се моле и захваљују, и уклањају од зла у сваком виду (5, 12–22), Павле им казује: „А сам Бог мира нека вас потпуно освешта, и да се ваш дух, душа и тело у целости сачувају беспрекорним за долазак Господа нашег Исуса Христа. Веран је онај који вас позива (πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς), он ће то и учинити (ὅς καὶ ποιήσει)” (5, 23–24).

Наведени стихови чине завршни благослов у оквиру писма. У њима је садржана Павлова жеља да Бог солунске хришћане учини освећенима и сачува без порока за долазак Господа Исуса Христа. То значи да апостол и овде, при самом крају писма, прожима две тематске нити које је у писмо уткао, а то су апел на освећење (3, 12–13; 4, 3–7) и одговарајуће ишчекивање доласка Исуса Христа (уп. 1, 10; 4, 13–18; 5, 1–11). Притом, освећење је и овде описано као чин који обухвата особу у целости: душу, дух и тело, а остварује се кроз вођење врлинског и непорочног живота. Међутим, у 5, 23–24 јасно је назначено и да се освећење не постиже искључиво човековим етичким залагањем, већ је примарно плод Божјег деловања у односу с људима, јер Бог је тај који ће Павлове адресате учинити светима.<sup>410</sup>

Павле даје до знања да се освећење темељи на Божјој верности и учинковитости (5, 24). По трећи пут у писму Бог је описан као онај који позива заједницу верујућих (ὁ καλῶν ὑμᾶς), при чему је у овој инстанци фраза „ὁ καλῶν ὑμᾶς” употребљена као замена за Божје име – Бог је онај који их позива.<sup>411</sup> Као и у 2, 12, партицип презента καλέω глагола говори о томе да је Бог онај ко континуирано упућује позив. То наводи на закључак да је позив и у овој инстанци употребљен метафорички, ради разумевања и описа односа који је успостављен између Бога Израилља и хришћанске заједнице Солуна, након проповеди апостола.

Доводећи у уску везу Божје позивање и учинковитост (ὅς καὶ ποιήσει), Павле и овде подсећа на Дефтеро-Исаију, који је у свом пророштву користио референце на позив да би адресате уверио у Божју присутност и ангажованост у историји спасења (уп. Ис 41, 2.4; 46, 11). Референцом на позив апостол стратешки резимира, на крају свог писма, да је стање солунских хришћана, од тренутка њиховог обраћења до потпуног посвећења Богом руковођено. Међутим, за разлику од претходних инстанци позива, у којима он примарно апелује на адресате да се понашају у складу са својом позваношћу, у 5, 24 он примарно наглашава да је Бог субјект започетог процеса освећења, који ће овај процес довести до краја. Према речима Шрајбера: „Бог је тај ’који зове’. Божји позив адресата је доказ његове верности. О овом позиву је већ било речи у 2, 12 (есхатолошко позивање) и у 4, 7 (позивање

<sup>409</sup> Златоусти повезује позив с претходним стихом 1Сол 4, 6, у ком апостол казује да је Бог осветник за свако наносење штете ближњем. У том светлу, позив је првенствено схваћен као подстицај на часно понашање према ближњима. Он, штавише, првенствено везује божански позив у овом контексту за честито и беспрекорно понашање према ближњима, говорећи о томе следећим речима: „Зато што је говорио о свом брату, и додао, да је Бог осветник, показујући да чак и ако је неверник ово претрпео, онај који је то учинио претрпеће казну, али како апостол казује, не као освету, већ зато што си увредио Њега. Он вас је сам позвао, увредили сте Онога који вас је позвао.” Chrys. hom. in Thess 5, 2, PG 62.

<sup>410</sup> Уп. Schreiber, *Der erste Brief*, 317.

<sup>411</sup> У овом случају употребе метафоре позива, Павле не говори о свом позиву. Он властитом позиву он говори у каснијим писмима, у складу с одговарајућом реторичком ситуацијом.



на освећење), тако да су упамћени изабрање (1, 4), Божје прихватање заједнице и захтеви упућени њој. Аутори писма поуздају се у Бога, да ће услишити њихову молбу: 'он ће то и учинити.' Тако читаво писмо води ка мотивацији да се уздамо у Бога, који је *заједницу позвао у постојање и стално је прати*. Ово поверење обликује њихов однос с Богом и омогућава им да одрже хришћански идентитет кроз све унутарње и спољне изазове који долазе с животном ситуацијом њих као мањине у доминантно хеленистичко-римском граду."<sup>412</sup>

Структура исказа у 5, 24 наводи, дакле, на закључак да је у овој инстанци метафором позива примарно наглашен стваралачко-руководилачки карактер Божјег делања у погледу настанка и даљег живота заједнице хришћана у Солуну. Другим речима, на самом крају паренезе метафором позива изнова се истиче да је Бог Израиља у своје спасење укључио хришћане Солуна, те да их он доследно наводи на досезање назначеног животног циља и оснажује за тај подухват. Ово је чин који рефлектује Божју стваралачку учинковитост, интенционалност и лојалност, због чега хришћани, као стални реципијенти позива, треба да се ослоне на Бога. Њихова позваност указује на радикалну и трајну измену њиховог односа с Богом, што резултира и целосном променом њиховог стања и понашања. Апостоли су притом Божји посредници у овом захвату.<sup>413</sup> Укључењем позива у последње стихове писма, Павле заправо заокружује опис њихове радикалне религијске промене који је започео већ у стиху 1, 9–10, реферирајући на обраћење Солуњана.

### 9.3. Закључна запажања о метафоричкој употреби позива у 1Сол

Прва посланица Солуњанима је најстарији хришћански документ у ком су артикулисани неки важни аспекти настанка једне црквене заједнице сачињене од некадашњих незнабожаца. Ова заједница, према апостоловим речима, припала је Богу кроз проповед Исуса Христа и укључена је у процес спасења давно започет од стране Бога Израиља. Да би описао положај ове заједнице пред Богом, те да би њене чланове поучио и охрабрио у вери, Павле користи различите старозаветне појмове, међу којима је и божански позив. Он се притом надовезује на метафоричку употребу овог појма, која је, међу израиљским писцима, највише била присутна код Дефтеро-Исаије, као и у литератури из периода Другог храма. Павле ову традицију употребе позива прилагођава свом контексту и својим реторичким потребама. Он реферира на Божје изабрање и позивање својих адресата да би дао до знања да су они заједница коју Бог Израиља успоставља и укључује у своју историју спасења примањем вере у Исуса Христа. Према запажању патријарха Порфирија: „Павле јасно истиче да су верни избраници Божји, а да се Бог открива као онај који позива у нови живот и спасење (1Сол 5, 9). На тај начин, он у црквеном контексту реинтерпретира есхатолошку јудејску традицију о праведнима и избранима који ће бити сачувани у последњи дан.”<sup>414</sup>

Схватање да је Бог онај који њих позива у своје Царство и славу (2, 12) говори у прилог томе да их он свеукупно укључује у своју област постојања, тј. да их прибраја себи, својим људима.<sup>415</sup> Дакле, метафора позива у овој инстанци примарно упућује на Божје

<sup>412</sup> Schreiber, *Der erste Brief*, 319. Нагласак – А. С.

<sup>413</sup> Притом, Златоусти запажа Павлову смерност у погледу апостолске улоге у спасењу Солуњана, казујући: „Посматрајте његову понизност. Јер, пошто се молио, не мисли, каже, да се то дешава из мојих молитава, него из сврхе, с којом вас је позвао. Јер ако вас је позвао на спасење, а Он је истинит, Он ће вас сигурно спасити, тиме што то хоће.” Уочљиво је и да Златоусти опажа и артикулише уску повезаност божанског позива и сврхе/намере. *Chrys. hom. in Thess* 11, 2, PG 62.

<sup>414</sup> Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 199.

<sup>415</sup> Вајпертова закључује да су теолошки концепти избора и позива у основи овог писма јер заједница која је формирана Божјим изабрањем Солуњана (1, 4) и понашање на које су виšekратно упућени позивом (2, 12; 4, 7; 5, 24) чине темељ и главне покретаче у даљој консолидацији њихове заједнице. Уп. Weippert, *Bedeutung*, 206.

*пресаздање незнабожаца из Солуна кроз њихово обраћење.* Притом се фразом *ὁ καλῶν ὑμᾶς* описује трајно обележје Божјег новоуспостављеног односа према њима. Позив на освећење и чистоту у 4, 7 говори пак о томе да Бог од солунских хришћана захтева другачији етички начин живота од оног који су претходно водили, тј. да њиховом животу даје другачије *назначење*. Додатно, позивом се у 5, 24 имплицира да они своје тело, дух, душу, и читав живот треба надаље да ускладе с припадношћу сфери божанског постојања, ослањајући се на Божје руководство и подршку у томе.

Метафором позива у овом писму нарочито су наглашена два аспекта хришћанског живота. С једне стране, хришћани Солуна већ су позвани од Бога у Царство и славу, што значи да су укључени у подухват Божјег спасења. То значи да Бог већ успоставља нови однос према заједници незнабожаца која је поверовала у Исуса Христа. С друге стране, бити позван значи уједно да је пред реципијентом позива циљ на који је упућен. У контексту овог писма то имплицира да адресати на сотириолошкој равни треба да достигну одређени циљ, тј. да својим животом пруже одређену реакцију, тј. одзив, што би их утврдило у започетом процесу хришћанског оформљења. Њихово понашање треба да буде часно, достојно Бога и Божје заједнице. То даље значи да они имају етички удео у сопственом спасењу и потврди вере коју су преко апостола примили. Метафора позива адекватно осликава ову *узајамност* Божје учинковитости у погледу спасења верујућих и њиховог претпостављеног ангажмана ради досезања властитог спасења. Врло је могуће да ју је Павле зато и употребио у овом писму, за опис своје заједнице обраћеника, што ће он разрадити надаље, у својим наредним писмима.

У погледу аргументативне функције, важно је приметити да је метафора позива у 1 Сол део паренетских одељака. Помоћу ње није само артикулисан нови однос који је успостављен између Бога и адресата већ су њоме означене и импликације тог односа за свакодневни живот хришћана. Позив упућује адресате да се разликују од своје средине тиме што ће својим моралним држањем и руковођењем очистити и освештати своје тело и своје животе. Од њих се очекује да се у потпуности посвете Богу и да према ближњима заузму ставове поштења и братољубља, што су могли видети на примеру апостола. То значи да *позив метафорички описује основне претпоставке и знаке хришћанског живота*. Њиме се апелује на адресате да у сарадњи с Богом обликују себе према стандардима Царства којем су припали, како би пројавили, потврдили и наставили учешће у том новом, спасоносном начину егзистенције.

## Метафора позива као оријентир у Павловом епистоларном руковођењу галатских хришћана

### 10.1. Реторичке околности и циљеви писма

Посланица Галатима је највероватније била написана као циркуларно писмо галатским црквама (1, 2; уп. 3, 1).<sup>416</sup> У писму нема експлицитних референци на место и време његовог настанка. Њени адресати налазили су се негде у Малој Азији. Постоји неколико претпоставки о њиховој географској локацији, на основу који се изводе даље претпоставке о времену састављања писма. Уколико се Павле обраћао црквама римске покрајине Галатије, којима је проповедао на свом Првом мисионарском путовању, ово је једно од његових најранијих писама, написано око 50. год или чак пре.<sup>417</sup> Уколико се пак ради о адресатима из регије Северне Галатије, писмо потиче из знатно каснијег периода, након Павловог Трећег мисионарског путовања.<sup>418</sup> У новијој егзегези сматра се да је писмо Гал написано око 55/56 г. н.е.<sup>419</sup> Могло је бити написано у Ефесу или у пределима Ахаје/Македоније.<sup>420</sup>

<sup>416</sup> Уп. Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Edinburgh: Thomas Nelson Inc, 1990); Frank J. Matera и Daniel J. Harrington, *Galatians*, SP 9 (Collegeville: Liturgical, 1992); Carl R. Holladay, *A Critical Introduction*, 462–480; D. A. Carson, Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2. изд. (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), 456–478; Michael Theobald, “Der Galaterbrief”, у *Einleitung in das Neue Testament*, StBTh 6, прир. Martin Ebner и Stefan Schreiber (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008), 347–364; Jörg Frey, “Galatians”, in *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, прир. Oda Wischmeyer (London: T&T Clark International, 2012), 199–222; Martin Meiser, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022); Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 79–83.

<sup>417</sup> Према хипотези о Јужној Галатији, апостол се обраћао житељима римске покрајине Галатије, која је обухватала унутрашњу област регије Галатије, као и велики део Фригије, и регије на југу – Ликаонију, Исаурију, Писидију и Памфилију, а касније и делове Пафлагоније и Понта. Римска покрајина Галатија основана је 25. год. пре н. е. Градови ове области поменути су у Дап 13с. као одредишта Првог Павловог мисионарског путовања. У прилог ове тезе говори изразито присуство јудејства на овим просторима, а Павле у писму имплицитно полемиче управо с хришћанским проповедницима из јудејства. Такође, Павле у Гал често помиње Варнаву (2, 1.9.13), који је могао бити познат адресатима, јер је заједно с њим утемељио хришћанске заједнице у овој области. Поред тога, Павле је иначе користио имена римских покрајина, као што, нпр., у 1Кор 16, 1 он говори о црквама Галатије у контексту у ком помиње и друге покрајине (уп. 1Сол 1, 7с; 4, 10; Фил 4, 15; 1Кор 16, 5.15; 2Кор 1, 1.8.16; Рим 15, 19.26; 16, 5). У прилог ове тезе говори и то што у Дап ипак не постоји јасна референца на Павлово мисионарско делање у регији Галатије, нити би то било у складу с његовим обичајем да веће градове користи као своје мисионарске „базе”. Такође, Према Дап 20, 4, међу Павловим сапутницима били су хришћани из покрајине Галатије (Гај из Дерве, и Тимотеј из Листре), али нико из Северне Галатије. За реконструкцију теологије овог писма, избор између хипотезе о регији и покрајини је од великог значаја. Ако се писмо датира веома рано, ово значи да је Павле своје учење о оправдању формирао веома рано, што искључује могућност развојности његовог теолошког тумачења. Другачије би било ако писмо потиче из каснијег периода. У том случају, Павле је дошао до развоја својег схватања оправдања временом. Уп. Theobald, “Der Galaterbrief”, 351.

<sup>418</sup> Према тзв. хипотези о Северној Галатији, Павле се обраћа адресатима у географској регији на коју реферирају Дап 16, 6 и 18, 23. Северна Галатија је део Мале Азије око града Анкире (данашње Анкаре). Овде су се у 3. веку пре н. е. доселили европски Келти. У прилог ове тезе говори то што Павле не помиње да је заједно Варнавом основао заједнице хришћана којима се обраћа (уп. 4, 19), што одговара ситуацији Другог или Трећег мисионарског путовања, с обзиром да је на првом путовању он деловао заједно с Варнавом. Такође, већа је вероватноћа да се Павле у Гал 3, 1 обраћа становницима регије Галатије као „неразумним Галатима” него да се овај израз односио на некелтске становнике Јужне Галатије. У прилог овој тези говори и то што се у Дап 18, 23

Ситуација адресата којима се апостол обраћа може се разматрати на основу текста писма. Тим путем долази се до закључка да он пише верујућима у Христа које је иницијално обратио у хришћанство својом проповеђу еванђеља, а који су након тога потпали под утицај других мисионара с чијим ставовима се Павле не слаже, те с њима у писму индиректно полемише (1, 6–9; 4, 9.17.21; 5, 4; 6, 12с.). Доминантни део адресата засигурно се састојао од незнабожаца будући да Павле заступа њихову позицију у одбрани своје мисије (уп. 2, 5.14; 4, 8–9; 5, 2–3; 6, 12–13). Остатак су могли чинити Јевреји који су изворно били чланови галатских цркава (2, 15; 3, 2–3.13–14.23–29; 4, 2.5; 5, 1), али и они који су ширили уверења супротстављена Павловом еванђељу (1, 7).

Писмо има неколико већих структуралних целина: уводни део (1, 1–10), аутобиографску аргументацију (1, 11 – 2, 21), теолошко-аргументативни део (3, 1 – 5, 12) и паренезу (5, 13 – 6, 10), за којом следи закључак (6, 11–18).<sup>421</sup> Гал се разликује од осталих Павлових писама у погледу неких композиционих елемената. На пример, у уводном поздраву снажно је наглашено божанско порекло Павловог апостолства (1, 1–2); прескрипт не садржи уобичајено молитвено благодарење (уп. 1Кор 1, 4–9; Рим 1, 8–12); проомијум писма почиње одсечном оптужбом адресата (1, 6–7) и двоструким проклињањем Павлових опонената (1, 8–9), за чим следи дугачка аутобиографска секвенца (1, 11–24); завршетак писма, у ком Павле експлицитно изјављује да га је сам написао, упућује на закључак да је остатак писма диктирао (6, 11–18). Према запажању К. Холадеја, специфична литерарна форма писма рефлектује специфичну реторичку ситуацију у којој је настало, а то је верско посрнуће и застрањење адресата, услед ког је био подривен и Павлов ауторитет међу њима.<sup>422</sup>

О каквом застрањењу је реч? Павле наиме описује своје адресате као хришћане који су кључне претпоставке своје вере одбацили услед свог приклањања мисионарском покрету који је заговарао „друго еванђеље” од оног које им је апостол изворно проповедао (1, 8). Највероватније да се ради о хришћанским проповедницима из јудејства под чијим утицајем је подривена веродостојност Павлове проповеди и његових религијских ставова.<sup>423</sup> Услед тога, реске опаске апостола присутне су у многим инстанцама писма (уп. 2, 3; 4, 9; 5, 4; 6, 12–13.17). Он настоји да одбрани аутентичност своје проповеди у очима својих адресата,<sup>424</sup> и да

---

говори се о Галатији као регији. Поред тога, нема доказа о томе да су Јевреји били насељени на простору Северне Галатије, а то се поклапа с Павловим описом адресата као оних који су пре обраћења били незнабошци (4, 8). Уп. Frey, “Galatians”, 209; Meiser, *Der Brief des Paulus*, 12; Theobald, “Der Galaterbrief”, 347–364.

<sup>419</sup> Meiser, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 15–34, модификује тезу о јужној Галатији кроз претпоставку да адресати јесу били насељени у римској покрајини Галатији, али не у оним местима наведеним у Дап 13сс, већ у другим местима унутар ове области у којима је Павле могао ширити своју мисију. Као могућа места Јужне Галатије у којима је Павле могао основати заједнице, наводе се, на пример, Катекаумен, Филомелион и Тиријум, између којих је било могуће развити мрежу домаћих заједница (Hausgemeinde). Јасно је да су адресати већински потицали из нејеврејске културне средине, јер Гал 4, 8 говори о верујућима који нису из јудејства, за које је било карактеристично обожавање божанстава која су била поштована широм царства, као и царског култа. Павле је могао оснивати тамошње заједнице на свом Другом мисионарском путовању.

<sup>420</sup> Уп. Jörg Frey, “Galatians”, 211–214.

<sup>421</sup> Уп. Frey, “Galatians”, 202–203.

<sup>422</sup> Уп. Holladay, *A Critical Introduction*, 464.

<sup>423</sup> Уп. R. Jewett, “The Agitators and the Galatian Congregation”, у *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, Inc. 2002), 344. Уп. такође: Lategan, “The Argumentative Situation of Galatians”, 395.

<sup>424</sup> „Павлов углед као апостола такође је у питању. Очигледно је Павле морао жестоко да се брани од напада на своју личност у Галатији. Из тог разлога, он не само да отвара писмо једноставним помињањем свог апостолства, као што то чини, на пример, у два писма Коринћанима, већ и изричито упућује на наређење које је добио од Христа или самог Бога, што кроз удвостручавање ’не од људи, ни преко човека’ упечатљиво подвлачи [...] Павлово узбуђење, које га је навело да се тако грубо прихвати писања на самом почетку свог писма, указује на то да је однос између апостола и галатских цркава дубоко нарушен. Али Павле се својим писмом усуђује на последњи покушај да поврати Галате и показује се као изузетно борбен.” Uta Poplutz, “Der Brief an die Galater:

их наведе да одбаце утицаје које су примили од његових опонената,<sup>425</sup> те да изнова своју веру заснују на његовом еванђељу.

Учење против ког се Павле оглашава везано је, у ужем смислу, за чин обрезања (уп. 2, 3.7–9.12; 5, 2–3.6.11; 6, 12–13.15). На основу писма, уочава се да су опоненти заговарали неопходност обрезања да би хришћани из незнабоштва припали Божјем народу.<sup>426</sup> У Павловим очима, овај приступ обрезању рефлектовао је заправо целокупно прихватање Торе као основне претпоставке хришћанског живота.<sup>427</sup> Међутим, он је сматрао да је значај који је Тора претходно имала у погледу учешћа у Божјем народу сада припао Христу (уп. 3, 23–25; 6, 15), те је схватање обрезања као неопходног услова да би се приступило заједници верујућих из незнабоштва представљало за Павла негацију и неразумевање Божјег спаситељског делања у Христу.<sup>428</sup> Из овог разлога, он у свом обраћању апелује на Галате да превреднују проповед хришћанских мисионара из јудејства у светлу божанског откривења његовог еванђеља.<sup>429</sup> Павле је желео да се његови адресати „одупру искушењу потчињавања ’традиционалном’ гледишту како би задобили неупитни статус у садашњем времену и тако наставили да иду у оном правцу којим су кренули корачајући право према истини *добрих вести у Христу*, ма по коју цену.”<sup>430</sup>

У циљу артикулације своје поруке, аргументације својих ставова и остварења својих реторичких циљева, Павле је и у ово писмо уткао језик позива. Налазимо га у свим кључним структуралним целинама писма. Позив се јавља у уводном делу, тј. у формулацији главне оптужбе (1, 6–7), затим у Павловој аргументацији својих ставова доказима из личног искуства (1, 15–17), у закључку теолошко-аргументативног дела (5, 7–8), као и у апелу на почетку паренезе (5, 13). У свим инстанцама позив је употребљен метафорички. Будући да је свака метафора на себи својствен начин функционална унутар одређеног реторичког оквира и усклађена са садржајем списа и циљевима писца, позив је у овом писму у служби Павловог исправљања галатских хришћана и поновног успостављања његовог апостолског ауторитета.

---

Der rufende Gott”, у *73 Ouvertüren: Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft*, прир. Egbert Ballhorn (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018), 548.

<sup>425</sup> У егзегези постоје различита мишљења о томе какво је било религијско опредељење ових страних проповедника, њихов однос према Исусу, као и садржај њихове проповеди. Поставља се питање да ли су били хришћани из јудејства или хришћани из незнабоштва који су прешли у јудаизам. Поставља се и питање какав значај је Исус Христос за њих имао и да ли је његова смрт за њих имала сотириолошке импликације. Већина проучавалаца се пак слаже у томе да су они били хришћани из јудејства који су проповедали обрезање као обавезно. Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 22–24.

<sup>426</sup> У погледу Павлових опонената и њиховог мисионарског деловања, треба имати у виду да о њима сазнајемо на основу писма које је полемично и апологетско. Из тог разлога, није извесно да су они видели сукоб о ком Павле говори на исти начин као и он. Могуће је чак и да су само хтели додати његовој проповеди неке елементе, или чак да су сматрали да он проповеда обрезање као обавезно. Будући да се изражава у апологетском тону, није искључено да Павле пренаглашава проблем који су непријатељи изазвали да би утврдио своју апостолску проповед и ауторитет. Meiser, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 22.

<sup>427</sup> Уп. Carl R. Holladay, *A Critical Introduction*, 465.

<sup>428</sup> Према Lategan, “The Argumentative Situation of Galatians”, 392: „Срж теолошког аргумента у његовом писму је то да се спасење не задобија ’делима закона’, тј. стицањем Божје награде за испуњавање закона, него на основу ’вере’, тј. поверењем у Божје обећање о оправдању, које је омогућено догађајем крста (3, 1–14).” Уп. Cummins, *Paul*, 193; Udo Schnelle, *Apostle Paul: His Life and Theology* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic 2005), n. 36, 276.

<sup>429</sup> Cf. Paul E. Koptak, “Rhetorical Identification in Paul’s Autobiographical Narrative: Galatians 1:13 – 2:14”, у *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002), 163.

<sup>430</sup> Mark D. Nanos, “The Inter- and Intra-Jewish Political Context”, у *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002), 407. Нагласак је ауторски.

Засебно посматрање наведених инстанци позива у оквиру одговарајућих исказа и њиховог аргументативног контекста водиће ће до обухватног увида у то како метафора позива функционише у овом Павловом настојању да своје обраћенике врати на пут исправног прихватања оног што им Бог у Христу, кроз његово апостолство, дарује и открива.

## 10.2. Метафора позива у иницијалном прекору адресата (1, 6–7)

Кључна теза писма исказана је на самом почетку проомијума (1, 6–7), следећим речима:

<sup>6</sup> „Чудим се (Θαυμάζω) да се тако брзо (οὕτως ταχέως) *одврати*те (μετατίθεσθε) *од* (ἀπὸ) *оног који вас позва благодаћу* [Христовом] (τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ])<sup>431</sup> *на* (εἰς) друго еванђеље (ἕτερον εὐαγγέλιον),  
<sup>7</sup> *које није друго* (ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο), осим што постоје неки који вас подбуњују (ταράσσοντες ὑμᾶς) и желе да изопаче (μεταστρέψαι) еванђеље Христово (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ).”

Павле почиње прекор исказујући изразито лични став према ономе што ће у наставку коментарисати, а то је понашање његових адресата. Наиме, глагол „θαυμάζω” и израз „οὕτως ταχέως” указују да је његова оцена ситуације негативна и пре него што ће је прокоментарисати с когнитивног аспекта.<sup>432</sup> Овако формулисан увод, с реторичке тачке гледишта, има за циљ да на самом почетку Галате посрамаи за оно што следи.<sup>433</sup>

Разлог Павловог чуђења и мета његове критике је *прелаз* (μετατίθημι– прећи, променити, напустити, одвратити се)<sup>434</sup> адресата од оног који их позва на друго еванђеље, које он карактерише као лажно и непостојеће (ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο). Он, дакле, Галате представља као оне који с једне инстанце одлазе ка другој, који се *одврати*ју, *одступа*ју, напуштају оног ко их је позвао благодаћу [Христовом] (ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ).

Фраза „τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς”, употребљена у опису инстанце коју Галати напуштају, има више значења. Будући да је у јудејској традицији Бог описиван као позивалац вођа и пророка (уп., нпр., Изл 3, 7–18; 1Сам 3, 2–10; Ис 6, 1–13; Јер 1, 4–5), и свог народа у историји спасења (уп., нпр., Ис 41, 8–9; 48, 12; Ос 11, 1), она у контексту Павловог писма најпре упућује на Бога Израилља и његово формативно укључење адресата у историју спасења (уп. Пето поглавље, стр. 79). Користећи ову фразу уместо Божјег имена, апостол наглашава повезаност својих адресата с Богом као творцем и руководиоцем историјских догађаја, и Божје успостављање односа с њима.<sup>435</sup> Тиме Павле реферира на сам почетак њиховог

<sup>431</sup> У рукописима P46<sup>vid</sup> F\* G H<sup>vid</sup> a b након χάριτι не налази се атрибутивни генитив; рукопис HS 327 садржи реч θεοῦ; рукописи D d326<sup>1241s</sup> садрже Ἰησοῦ Χριστοῦ, док рукописи P51 κ A B F<sup>c</sup> K L P Y 33 81 104 365 630 1175 1505 1611 1739 1881 2464 садрже само Χριστοῦ. Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 51; Bruce M. Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament* (UBS4), 4. изд. (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 589–590.

<sup>432</sup> Глаголом θαυμάζω је у античкој епистографији, као и у политичким говорима, могао бити започет проомијум. Овај глагол је могао сугерисати позитивне или негативне конотације у вези с оним што следи. Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 53.

<sup>433</sup> Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 53.

<sup>434</sup> Овај глагол био је *terminus technicus* којим се говорило о промени политичких и војних страна, а исто тако и за промену мишљења. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 53.

<sup>435</sup> Тумачећи овај стих, Јероним указује на повезаност одступања Павлових адресата и Бога који позива из небића у биће. Другим речима, овај црквени отац запажа да се они повлаче од Оног који ствара живот и уводи у њега. Јероним реферира на 1Кор 1, 28, стих у којем је Божје стварање уско повезано с позивањем. Уп. Saint

религијског живота, тј. на њихово верско утемељење, подсећајући их да је оно било Богом покренуто и остварено.<sup>436</sup>

Надаље, Павле казује да се позив адресата догодио „благодаћу [Христовом]” (ἐν χάριτι [Χριστοῦ]).<sup>437</sup> Из ових речи може се схватити да он говори о средству позивања (у инструменталу). Али могуће је превести овај израз и дативом – „у благодати Христовој”, што онда означава просторну сферу позива.<sup>438</sup> Највероватније пак да Павле наведеним изразом стратешки сугерише више могућих значења, наглашавајући да благодат представља и место и средство позива, те да на кључан начин описује верско укључење Галата као хришћана у историју којом Бог ауторитативно и плански управља.<sup>439</sup> Павле их, дакле, подсећа не само да су они Богом укључени у историју спасења већ и да су вери приступили посредством Исуса Христа.<sup>440</sup>

Међутим, иако Павле наведеним речима на првом месту упућује на Бога као иницијатора обраћења, и на благодат Христову као основно обележје овог догађаја, његов израз допушта још могућих значења. Како запажа Ф. Муснер: „Приметно је да апостол не пише: Ви сте у процесу отпадања од правог еванђеља к лажном; него су супротности које је он формулисао: ’позив’ (Бог) – ’друго јеванђеље’. Мора да је то звучало изненађујуће Галатима, јер сигурно нису мислили да ће окретањем к ’јудаизму’ постати неверни Богу, или ’отпасти’ од њега, али напротив. Апостолова формулација показује да је Божји позив Галата био позив на еванђеље које им је Павле проповедао.”<sup>441</sup> Ако је пак Божји позив Галата био позив на Павлово еванђеље, то значи да је и Павлова проповед божански утемељена. Имплицитно, фраза „τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι” означава и самог апостола као актера верског утемељења Галата,<sup>442</sup> а уједно и сам садржај њиховог обраћења, а то је Христово

---

Jerome, *Commentary on Galatians*, прев. Andrew Cain, Fathers of the Church 121 (Washington: The Catholic University of America Press, 2010), 72.

<sup>436</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 263.

<sup>437</sup> Могући су различити преводи фразе ἐν χάριτι [Χριστοῦ]. Осим наведеног превода, због предлога „ἐν” у њој, који упућује и на просторну димензију, превод могао гласити и „на благодат Христову”. Уп. Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1988), 44; Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Edinburgh: Thomas Nelson Inc, 1990), 15.

<sup>438</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 263.

<sup>439</sup> „У Посланици Галатима Божја благодат је примарно и најфундаменталније дар Христов, дар без ког нема других дарова. Ово даје нарочите конотације позиву Галата. Благодат је у Павловом дискурсу повезана с Божјем деловањем/подухватом у Христу.” Orrey McFarland, “‘The One Who Calls in Grace’: Paul’s Rhetorical and Theological Identification with the Galatians”, *HBT* 35 (2013): 156.

<sup>440</sup> Јован Златоусти тумачи ово место следећим речима: „Позив је од Оца, а узрок му је Син. Он је тај који је донео помирење и дао га као дар, јер нисмо спасени делима у праведности: или бих пре рекао да ови благослови потичу од Обојице; како Он каже, у Јн 17, 10: Све моје је твоје, а све твоје је моје. Он каже да се они не склањају од еванђеља, него од Бога који вас је позвао, што је страшнији израз и вероватно ће утицати на њих.” Chrys. *hom. in Gal* 1.5, PG 61. Нагласак – А. С.

<sup>441</sup> Franz Mußner, *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Der Galaterbrief* (Freiburg: Herder, 1974), 54. Муснерово запажање имплицитно наводи на закључак да у контексту Павловог писма, позивање указује на Бога као оног који није условљен и ограничен религијском традицијом (јудаизмом), већ суверено остварује своје планове.

<sup>442</sup> Andrie Du Toit, *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*, прир. Cilliers Breytenbach, BZNW 151 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007), 155–156, примећује: „Али у овом специфичном контексту, као и у 5, 8, поставља се питање да ли је пред нама игра речи, укључујући Павла као Божјег посредника који је реализовао конкретни позив ради Бога. Шта год је у питању, из ове формулације сасвим је јасно да је крајња лојалност, коју Павле настоји да поново задобије, лојалност Богу. Као Божји ἀπόστολος, он има важну улогу, али на најдубљем нивоу он је само инструмент, посредник.” Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 54.

еванђеље.<sup>443</sup> Стога, фразом „τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ” у овој инстанци су свеукупно означени узрочници и суштински аспекти обраћења галатских хришћана.

Ради увида у појмовно утемељење метафоре позива унутар овог иницијалног прекора, важно је приметити и да је додавањем предлога „од” (ἀπό) на почетак конструкције „од оног који вас позва благодаћу [Христовом]” (ἀπό τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ]), Павле дао читавом исказу аспект усмерења. Будући да други део фразе – „τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ὑμᾶς ἐν χάριτι [Χριστοῦ]” – имплицира свеукупност хришћанског обраћења, у целини исказа указује се, дакле, на то да је позиву било инхерентно усмерење Галата у погледу основних претпоставки њиховог хришћанског живота. Надаље, ако отићи од оног који их је позвао значи застранити, и приклонити се, приступити нечем неистинитом и чак непостојећем, онда је фраза „καλέσαντος ὑμᾶς” обележје оног што је у суштински исправно, истинито и стварно. Њоме је, дакле, обележена *свеукупност аутентичног веровања на коју су адресати упућени од Бога приликом примања вере у Христа*. Стога би се могло рећи да апостол у 1, 6 метафором позива примарно промишља и говори о АУТЕНТИЧНОМ ВЕРСКОМ НАСТРОЈЕЊУ својих адресата. То му помаже да их наврати на основе њихове вере и да их прекори за фундаментално одступање од ње. Галати су прекорени зато што се удаљују од свих истинитих аспеката свог верског утемељења, тј. од иницијатора, посредника, места, средства и садржаја овог догађаја и свега што је ова интеракција у њиховом даљем веровању требало да имплицира, тј. животног пута на који их је наводила.

### 10.3. Позив у опису Павловог религијског преусмерења (1, 15–17)

Након што је Галатима скренуо пажњу на њихово религијско застрањење, у стиховима 1, 13–17, који су део шире аутобиографске секвенце, Павле извештава о сопственом позиву и последицама овог догађаја у свом животу. Он се најпре осврће на свој претходни начин живљења у јудејству (ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ), у ком је, како казује, напредовао као велики ревнитељ за отачка предања (1, 13–14), гонећи и пустошећи Цркву Божју (ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ). Затим Павле указује на велики заокрет у свом начину живљења који је довео до тога да он, негдашњи прогонитељ хришћана, „сада проповеда веру коју је некада рушио” (1, 23б). Овим речима он артикулише иницијалну фазу те радикалне промене:

<sup>15</sup> „А када благоволи Бог, који ме *издвоји* од утробе материне (ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς) и *позва* благодаћу Христовом (καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ),

<sup>16</sup> да објави Сина свог у мени (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), да благовестим њега међу народима (ἵνα εὐαγγελίσωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν), тога часа не питах тела ни крви,

<sup>17</sup> нити изађох у Јерусалим онима који су били апостоли пре мене, него отидох у Арабију, и опет се вратих у Дамаск” (1, 15–17).

Стихови 1, 15–17 чине једну реченицу, при чему прва два стиха чине њен главни део. Као што примећује О. Сенднес, ова Павлова реченица значењски је „преоптерећена” исказима који дефинишу Божју интервенцију у његовом животу, док је финалном (ἵνα) реченицом описан

<sup>443</sup> Слично томе, Poplutz, “Der Brief an die Galater”, 547, запажа да „апостол изједначава одвраћање галатских цркава од поверења у његово јеванђеље с одбацавањем самог Божјег позива.” Такође, Norbert Baumert, *Der Weg des Trauens: Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper* (Würzburg: Echter, 2009), 16, уочава да Павле говори о одвраћењу Галата од његовог еванђеља као о њиховом одвраћању од Бога: „Иначе би то био неједнак пар: од Бога до 'другачијег јеванђеља' – које би такође говорило о Богу? Вероватно не бисте разумели да је то назвао отпадништвом од Бога.” Такође, Weippert, *Bedeutung*, 264, казује да, док Галати мисле да својим позиционирањем мењају свој став унутар хришћанске вере, Павле им указује да они потпуно прекидају однос с Богом тиме.



крајњи циљ те интервенције.<sup>444</sup> Уочено је да Павле глаголима „издвојити” (ἀφορίζω) и „позвати” (καλέω) евоцира пророчки дискурс. Како Сенднес и други проучаваоци запажају, премда зависне реченице у стиховима 1, 15–16а не представљају сам наратив пророчног позива, оне изразито рефлектују карактеристике овог жанра управо зато што поменути глаголи, помоћу којих се Павле у овим стиховима самоперципира и самопредставља, у старозаветном дискурсу на кључан начин карактеришу Божје ангажовање израиљских вођа и пророка (уп. Четврто поглавље, стр. 67).<sup>445</sup>

У ужем смислу, уочљиво је у Павловој референци на сопствени позив да се он надовезује на онај аспект пророчке традиције у којем се чинови издвајања и позивања карактеришу као *пренатална искуства*. Смештањем ових догађаја у пренатални период (ἐκ κοιλίας μητρός), Павле наликује на Јеремију, који је био посвећен за пророка и пре свог рођења (уп. Јер 1, 5),<sup>446</sup> а још више овом формулацијом алудира на Дефтеро-Исаијину фигуру Слуге Господњег, позваног од мајчине утробе (Ис 49, 1).<sup>447</sup> Тим путем, Павле показује да се он саморазумева и као Божји слуга и као пророчка фигура.<sup>448</sup> Помоћу алузије на пренатални позив, Павле, као и пророци који му претходе, сугерише да су читав његов идентитет и животно ангажовање одређени интеракцијама којима Бог предодређује и опредељује своје адресате да буду посредници његове воље у историји спасења, којом он плански и ауторитативно управља. Такође, то што Павле позивом описује оно што му се догодило пре рођења значи да се он и у овој инстанци надовезује на старозаветну традицију метафоричке употребе позива, будући да се у пренаталном периоду позив није могао одвити вербално (уп. Потпоглавље 5.2.4, стр. 90).<sup>449</sup> Надаље, референца на пренатални позив и у погледу Павла,

---

<sup>444</sup> Уп. Sandnes, *Paul*, 58.

<sup>445</sup> Уп. Sandnes, *Paul*, 58.

<sup>446</sup> „Закључак који треба извући је да Павле овде намерно карактерише свој идентитет као упоредив с Јеремијиним. Поистовећујући свој позив са Јеремијиним, Павле такође имплицира да се његов задатак може сматрати сличним задатку пророка. Дакле, у тренутку када је писао своје писмо Галатима, Павле је очигледно протумачио свој позив као пророчки налог.” Liataert, *Paul the Missionary*, 168.

<sup>447</sup> „Кратко поређење Гал 1,15б и ових текстова сугерише да су сличности између Гал 1, 15б и Ис 49, 1.5 значајније од сличности овог стиха с Јер 1, 5. У Ис 49, 1 глагол καλεῖν и универзалистички циљ Слугиног послања (Ис 49, 6) кореспондира Гал 1, 16αβ. Јеремијино послање народима има другачију сврху. Ова разматрања су потврђена стихом Гал 1, 24 (καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν), који је реминисценција на Ис 49, 3 (καὶ ἐν σοὶ δοξασθήσομαι) и стихом Гал 2, 26 (μη πῶς εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον) који је реминисценција на Ис 49, 4 (κενῶς ἐκοπίασα καὶ εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰσχύμ μου). Ове сличности сугеришу да је Павле имао на уму Ис 49, 1–6 када је формулисао Гал 1, 15 и да је вероватно цитирао по сећању.” Sandnes, *Paul*, 61–62.

<sup>448</sup> Павле се саморазумева и самопрезентује кроз пророчке фигуре Исаије и Јеремије и тиме што казује да је он кроз позив упућен незнабошцима. Наиме, како М. Мајсер запажа, у библијској традицији само су Јеремија (уп. Јер 1, 5) и Дефтеро-Исаија (Ис 42; 49) били пророци незнабожаца. Ово пак не значи да је његова мисија везана искључиво за незнабошце. Павлов исказ исходи из контекста његове имплицитне полемике с хришћанима из јудејства и стога он објашњава из ког разлога он проповеда еванђеље незнабошцима. Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 72, 75.

<sup>449</sup> У тумачењу овог Павловог стиха, Јероним казује да би се уобичајено помислило како је појединац добар или лош на основу својих дела, те да би неко могао тврдити како праведан човек не би могао бити изабран од Бога пре него што учини добра дела, а да грешник не може бити презрен пре него што згреши. Али решење ове загонетке за Јеронима налази се у чињеници да Бог има предзнање о свакоме: „Божје предзнање омогућава му да воли оне за које зна да ће бити праведни и пре него што изађу из материце, и да мрзи за које зна да ће бити грешници и пре него што почине грех.” Уп. Jerome, *Commentary on Galatians*, 83. Управо је мотивом пренаталног позива артикулисано Божје предзнање и промишљање о Павлу. Тиме позив заправо, у Павловом дискурсу, као и у Старом завету, постаје категорија којом се обележава божански, преображавајући уплив у живот појединца, који понекад или привремено остаје скривен људима. Позив, као библијски мотив, упућује управо да Бог, као творац, зна намеру и сврху својих створења и пре њихове актуализације у историји. Чак и пре њиховог рођења. Смештањем позива у пренатални период наглашава се такође да човеково настројење и животно усмерење првенствено исходи из његовог односа с Богом, и Божје намере за њега. Златоусти пак, тумачећи Павлов позив, сматра да се он осполио у његовом животу с извесним одлагањем, што је било Богом промишљено: „Овде је његов циљ да покаже, да је неким тајним провиђењем био остављен неко време сам

што је важило и за његове адресате у 1, 6, у фокус ставља верско утемељење, тј. сам почетак верског живота.<sup>450</sup>

У наставку самопрезентације пак Павле казује да је његов позив реализован посредством благодати Божје (καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ), па и тиме прави паралелу позиву својих адресата (уп. 1, 6).<sup>451</sup> Благодат и у овом случају може бити схваћена као средство или сфера у којој се позив одвија, или као да подразумева оба ова аспекта. Укључујући овај елемент у опис сопственог позива, Павле наглашава да он није позван на основу ма које сопствене заслуге или квалитета, већ искључиво на основу Божјег делања.<sup>452</sup>

Затим Павле излаже *циљеве* и *импликације* свог позива, говорећи да га је Бог позвао да (1) у њему открије свога Сина (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί),<sup>453</sup> (2) да би га Павле благовестио међу народима (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Приметно је притом да помоћу позива он описује не само задатак, тј. мисију на коју је упућен већ и сопствено обраћење, као полазну тачку своје мисије.<sup>454</sup> Управо тиме што представља себе не само као посредника већ и као *locus* Божје речи, Павле концепуализује свој позив *иновативно* у односу на пророчке позиве јудејске традиције. Како Р. Сиампа уочава, референцом на позив он користи опште карактеристике пророчког позвања за артикулацију својег искуства, али његова референца се не исцрпљује у евокацији пророчког позива: „Павлов наратив рефлектује библијску традицију (каква је виђена у случају Аврама и Мојсија) према којој, када Бог почиње да чини нову ствар међу својим људима, он подиже пророка (категорија која одговара и Авраму и Мојсију) и даје му откривење себе и свог плана за ту особу (и свој народ) који резултира радикалним *преокретом* и *реоријентацијом* њеног живота и деловања. Стога је могуће да су заједнички елементи у позивима Аврама, Мојсија и Павла једноставно елементи заједнички концепту 'пророчког позива' у Писму [...] Дакле, иако је могуће да Павле има на уму неке паралеле између себе и Аврама или Мојсија (или обојице), вероватније да његов језик овде рефлектује *драматичну реоријентацију* типичну за пророчко

---

себи. Јер ако је био издвојен из утробе своје мајке да буде Апостол и да буде позван на ту службу, а заправо није био позван до тог тренутка, он који је позив одмах послушао, очигледно да је Бог имао неки скривени разлог за ово одлагање.” Chryst. *hom. in Gal* 1.9, PG 61.

<sup>450</sup> Занимљиво је да Свети Августин тумачи овај Павлов израз о одвајању од мајчине утробе као престанак повиновања телесним родитељима: „Човек је одвојен, да тако кажем, од мајчине утробе када се раздваја од слепог обичаја својих телесних родитеља; човек се узда у тело и крв, с друге стране, пристајањем на телесни савет своје телесне породице и родбине.” *Augustinus, Epistulae ad Galatas*, 8, 2.

<sup>451</sup> Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 72.

<sup>452</sup> Уп. Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power*, 88.

<sup>453</sup> Премда би фраза „ἐν ἐμοί” могла бити схваћена као датив (мени), или као инструментал (кроз мене, мноме), или пак као ознака најдубље унутарње реалности (унутар мене), највероватније да је Павле имао у виду оно што обједињује све ове могућности, а то је потпуна преиначење читавог сопства. Уп. Cummins, *Paul and the Crucified Christ*, 123. Уп. Liataert, *Paul the Missionary*, 169. Нагласак – А. С. Gaventa, *From Darkness to Light*, 27, даје предност дативу, указујући такође на више могућности превода фразе „ἐν ἐμοί”.

<sup>454</sup> У овом погледу, показује се да анализа метафоричких аспеката позива доприноси надилажењу супротстављања позива као пророчког задатка и позива као обраћења приликом интерпретације ових стихова. Метафорика овог језика нам управо говори о томе да је позив полисемично, евокативно средство Павловог самоописивања, те да се значење позива не исцрпљује у једном од наведених превода. Павлова вешта употреба позива очитује се управо у томе што он њиме сугерише кључне карактеристике свих ових искустава Богом инициране радикалне промене која има далекосежне импликације. Sandnes, *Paul – One of the Prophets?*, 58, n. 36. „Сам Павле, у време кад је написао своја писма, разумео је одлучујућу трансформацију у свом животу као пророчки позив, стога, по његовим речима, он је био 'позван'. Ово пак не значи да Павле не може бити схваћен као типични обраћеник.” Уп. Liataert, *Paul the Missionary*, 161. Баумерт такође запажа да се у овом стиху не говори експлицитно о обраћењу: „Наш текст нас стога не овлашћује да говоримо о 'обраћењу', јер је овај догађај наставак искуства који се десио у спрези с 'позивом'.” Baumert, *Der Weg des Trauens*, 22. Такође, Weirpertz, *Bedeutung*, 174, казује да позив као обраћење и као мисијско деловање ни у ком случају нису раздвојени аспекти Павловог искуства.

позвање.”<sup>455</sup> Наведено Сиампино запажање говори у прилог томе да Павле кроз позив промишља и говори о *свом свеукупном религијском и животном настројењу*. Он указује на његове пренаталне почетке, на Бога као главног актера овог захвата, те на крајње домете истог.

У наставку референце, Павле исказује своју реакцију на позив који је примио. Он наиме казује да, након што је позван, није питао тело ни крв (εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι), нити је дошао у Јерусалим онима који су били апостоли пре њега, већ је отишао у Арабију<sup>456</sup> и опет у Дамаск (1, 16б–17). Дакле, позив за Павла имплицира упућеност у одређеном смеру делања, тј. извршења животног ангажмана. Будући да се он због позива упућује ка одређеној дестинацији (1, 16–17), и да се, у ширем смислу, драматично реоријентише у свом свеукупном живљењу и веровању (1, 23), може се закључити да и свој позив концептуализује као АУТЕНТИЧНО ВЕРСКО НАСТРОЈЕЊЕ. То не значи да Павле експлицитно и једнозначно говори о позиву као настројењу, већ да помоћу појма позива он промишља и комуницира о кључним смерницама свог религијског руковођења у саставу аутобиографског дискурса.

Павле помоћу референце на свој позив *позиционира* себе у односу на друге апостоле и у односу на своје адресате, па и у односу на своје ривале. Најпре, за њега је позив, схваћен као извор аутентичног настројења, главни показатељ аутентичности његовог апостолства. Он истиче да позив доживљава као *усмерење које исходи из божанског ауторитета* тиме што му не претпоставља ништа (ни тело ни крв), па чак ни ауторитете других апостола, као посредника хришћанских предања (1, 17).<sup>457</sup> Баумерт примећује: „Али Павле наглашава: Нисам *питао* ’ни крв ни тело’, што овде означава ’људску компетенцију’ и вероватно треба да се разуме у контексту његових јеврејских корена. ’Нисам тражио компетентно људско тумачење’ – не зато што је тако нешто сматрао тривијалним, већ зато што је овај упад био толико моћан и јак да га је сам Бог прво позвао у своје непосредно подучавање. И он је *следио* тај глас. Такође није *ишао* ’онима који су били апостоли пре њега’ јер очигледно није добио никакву наредбу да то учини (као и после у 2, 1).”<sup>458</sup>

На ширем плану, описујући себе као оног ко је позван благодаћу, Павле се повезује са својим адресатима који су такође били позвани (1, 6). Међутим, као онај ко се позиву непосредно и доследно повинује, он истовремено наглашава и супротност у односу на њих, јер они су, у тренутку кад им се Павле обраћа, одступили од свог позива и њиме назначене верске и животне оријентације (1, 6).<sup>459</sup> За разлику од адресата, Павле се, реагујући доследно

<sup>455</sup> Roy E. Ciampa, *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2* (Tübingen: J.C.B. Mohr – Paul Siebeck, 1998), 119. Нагласак – А. С.

<sup>456</sup> Арабија о којој Павле овде говори је била северна Набатеја, арапска држава Набатејаца која је постојала у антици и која је 106. п. н. е. постала једна од покрајина Римског царства. Њен главни град био Петра. Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 76.

<sup>457</sup> Реферирајући на оне који су постали апостоли пре њега (πρὸ ἐμοῦ), Павле наглашава да је разлика у њиховом апостолском статусу временска и да се не односи на саму утемељеност статуса. Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 76. Он у даљем тексту писма чак прекорева друге апостоле због недоследног понашања према хришћанима из незнабоштва на заједничким трпезама (уп. 2, 11–14), говорећи им да „не иду право (οὐκ ὀρθολοδοῦσιν) према истини еванђеља” (што значи да њихово понашање перципира и описује кроз призму метафоре ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ).

<sup>458</sup> Baumert, *Der Weg des Trauens*, 22–23. Нагласак – А. С. Глаголи „ићи” и „следити” у овом запажању указују на то да је позив повезан с оријентацијом, покретом, кретањем у одређеном правцу, другим речима, да се позив у овом писму поима као животно настројење.

<sup>459</sup> „Супротстављајући себе другим особама на површини писма – насупрот стереотипном поретку – аутор писма описује своја дела као доследна, независна и божански руковођена (1, 12.15–16), и одражава непогрешиви интегритет и беспрекорну посвећеност Божјем позиву (1, 14; 2, 19–21). Он је јединствени преносилац истините поруке (2, 5.14; 4, 16), отеловљење откривења Сина Божјег (1, 16; 2, 20), подучен једино божанским откривењем (1, 16–18), непоколебљив и победоносан у сваком суђењу и сукобу. Свеукупно, Павле

и с потпуном преданошћу божанском ауторитету, исправно односио према свом позиву.<sup>460</sup> Уједно, као онај ко је претходно живео у јудејству, те чији је живот позивом био радикално реоријентисан, Павле се успешно дистанцира од својих ривала, мисионара из јудејства, и тиме релативизује аутентичност њиховог религијског усмерења.<sup>461</sup>

Још један важан ефекат метафоричке концептуализације позива у 1, 15–17 као аутентичног верског, а тиме и целокупног животног усмерења, јесте и тај што управо њиме Павле доводи своје апостолство међу незнабошцима и садржај својег проповедања у везу с Богом Израилља, те и тако артикулише *аутентичност* своје мисије. Наиме, Бог је у Писму и свеукупној библијској мисли инхерентно иницијатор позива. Стога се Бог и у овом контексту поима као узрочна сила (протагониста) Павлове хришћанске реоријентације. Штавише, Божји позив у пророчким наративима имплицира силу којој се адресат не може одупрети (уп. Потпоглавље 4.2.3, стр. 73). Стога, приказујући себе као подстакнутог на мисију позивом, тј. овако схваћеном божанском силом, Павле се самопоима и представља као својеврсни настављач израилске пророчке традиције, чије хришћанско обраћење и мисионарење су Богом покренути, руковођени и оснажени процеси. У имплицитној полемици с ривалима у Галатији, њему је важно да истакне да је његов апостолски позив у потпуности Божје дело, те да његови учинци, који из тог позива исходе, ни у ком случају нису плод његове самовоље. Такође, специфичном употребом позива Павле наглашава да је његов верски заокрет, премда иновативан у односу на традиционална јудејска схватања и начин живота, ипак део јединственог плана и делања Бога Израилља.<sup>462</sup> Дакле, и његово радикално одступање од неких претпоставки јудаизма, као и његово хришћанско ангажовање међу незнабошцима, потичу од Бога Израилља који делује у догађају Христа.<sup>463</sup>

#### 10.4. Позив на следовање истини (5, 8)

У петом поглављу посланице, Павле низом опомена закључује своје разматрање штетног утицаја проповедника из јудејства на Галате (5, 1–12).<sup>464</sup> Упозоривши адресате на последице онаквог схватања Торе и обрезања какво им они намећу (5, 1–6), Павле им поставља питање: „Трчасте добро (Ἐτρέχετε καλῶς), ко вас спречи да се и даље покоравате истини (ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι)?” (5, 7). Он, дакле, најпре похваљује своје адресате, реферирајући на њихово негдашње добро трчање, тј. опхођење (уп. 2, 5; 4, 13–15; 4, 9).<sup>465</sup> Међутим, у овом реторичком

---

је божански одређен гласник незнабошцима у коме се манифестује јединствено непоколебљиво представљање Христовог живота (’откривен у мени’, 1, 16).” Dieter Mitternacht, “Foolish Galatians? A Recipient-Oriented Assessment of Paul’s Letter”, у *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002), 415.

<sup>460</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 173.

<sup>461</sup> Уп. Meiser, *Der Brief des Paulus*, 72.

<sup>462</sup> „Павлов прелаз из ревнитеља за отачка предања (Тору) и прогонитеља у проповедника је дело Божје, не људски продукт. То је ствар позива који је у потпуности заснован на Божјој вољи (1, 15 аналогно пророцима: Јер 1, 5; Ис 49, 1).” Frey, “Galatians”, 216.

<sup>463</sup> Додатно, како Ehrensperger, *Paul and the Dynamics of Power*, 91, запажа да се Павле имплицитно позиционира и према другим ауторитетима у свом животног контексту. Јер, будући да је он позван од Бога Израилља, сувереног у односу на ма ког другог земаљског владара, он шаље поруку о „скривеном отпору ма којој зависности од ма које другог извора моћи. У контексту Римског царства ово би могло бити описано као алтернативно вођство покрета чији је наратив, фокусиран на распетог, представљао скривен запис о одолевању свим снагама и владарима овог света.”

<sup>464</sup> Павле сада завршава свој третман јудаистичке претње овом лабавом колекцијом коментара и примедби. Longenecker, *Galatians*, том 41, 231.

<sup>465</sup> Метафорика атлетике била је уобичајена у античком свету (*TDNT* 8, s.v. “τρέχω, δρόμος, πρόδρομος”). Фигуративно изображење живота кроз слику атлете који трчи на стадијуму често је коришћена и у Павловим писмима (уп. Гал 2, 2; 1Кор 9, 24–27; Фил 3, 14, Рим 9, 30 – 10, 21). Уп. Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon*

питању слика њиховог *негдашњег* „доброг трчања” супротстављена је њиховом *садашњем* непоковању истини. На тим основама закључује се да њихово тренутно понашање, у Павловим очима, није исправно, те да ни верске претпоставке на којима је оно утемељено нису истините (уп. 1, 9).

Метафором атлетске трке, која је у антици била учестало коришћена, Павле указује на то да су његови адресати уклоњени с тркачке стазе због интервенције других тркача, те да они не могу доћи до циља по правилима такмичења. Оваквим приказом он им предочава обим лоших учинака који потичу од њиховог односа према онима који их заводе с правог пута. Павле на овом месту, кроз призму трке, заправо разрађује метафору ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ (уп. Потпоглавље 2.4.1, стр. 42). Галатски хришћани су они чији верски живот се одвија у одређеном смеру. Павлу је важно да покаже како је њихово животно настројење у датом тренутку промењено тако да иду странпутицом, супротно од истине којој треба да стреме. Према Баумерту: „У овом контексту, о ’трчању’ се фигуративно мисли, наиме о томе су да су дозволили себи да се увере у истину у процесу који је у току и да следе ово уверење [...] Ово њихово држање/понашање, њихово свакодневно и увек обнављајуће унутрашње усмерење је сада (као код ходања, а не као у стању стајања) изненада било поремећено.”<sup>466</sup>

Утврдивши да су Галати тренутно одступили од истине, Павле у 5, 8 казује: „То уверење (ή πεισμονή) није од онога који вас зове (οὐκ ἔκ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς)”. У овој констатацији он се опет користи појмом позива указујући на *порекло уверења које је у основи њиховог одступања од истине и неисправног опхођења, тј. скретања с правог пута.*<sup>467</sup> Правећи разлику између позива и лоших уверења којима су тренутно руковођени, Павле имплицитно позив поставља у основу њиховог претходног, доброг трчања, тј. исправног руковођења. Стога се може рећи да и у овој инстанци Павле говори о *управљености* хришћанског живота помоћу позива. Његова тврдња да погрешна уверења не потичу од оног ко позива имплицитно упућује на то да је *позив извориште или почетна инстанца исправних уверења.*<sup>468</sup>

Структура стихова 5, 7–8 рефлектује, дакле, Павлово метафоричко концептуализовање позива као АУТЕНТИЧНОГ ВЕРСКОГ НАСТРОЈЕЊА, слично као и у претходним инстанцама (1, 6.15–17). Међутим, у овој инстанци употребе позива Павлова формулација је специфична због партиципа презента καλέω глагола (καλοῦντος). Наиме, фразом „онај који вас зове” апостол означава не само иницијалне аспекте у обраћењу Галата (као што је учинио у стиху 1, 6) већ и *свагдашњу упућеност* верујућих на усвајање истинитих уверења и следовање

---

*Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline* (Leiden: Brill, 1967); Carl E. DeVries, “Paul’s ‘Cutting’ Remarks about a Race: Galatians 5:1–12”, у *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students*, прир. G. F. Hawthorne (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975), 115–119; David J. Southall, *Rediscovering Righteousness in Romans: Personified dikaiosynē within Metaphoric and Narratorial Settings*, WUNT 2/240 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 159–165; Poplutz, *Athlet des Evangeliums*, 346 сс., разматра како је Павле укључио метафору атлетског такмичења у своја писма, постижући различите ефекте и проширујући тако значења ове метафоре.

<sup>466</sup> Baumert, *Der Weg des Trauens*, 128.

<sup>467</sup> „Термин πεισμονή је редак и само овде се унутар Новог Завета појављује, а по први пут у грчким списима. Може означити ’уверавање’ као активност, ’уверење’ као довршену чињеницу, или ’повиновање’ [...] Изгледа да је најадекватније разумети као да означава људску ’лажну убедљивост’ насупрот Божјој вољи о сврси. Члан ή у споју с πεισμονή идентификује ту измишљену уверљивост тако да је оно о чему се у непосредно претходећем стиху 7 говори. Речју τοῦ καλοῦντος (’онај који зове’) мисли се на Бога, као у 1, 6. Ова реченица, дакле, која је потпуно негативна, на саркастичан начин износи Павлово мишљење о Јудаистима: њихов рад и утицај немају никакве везе са Божјом вољом и сврхом.” Longenecker, *Galatians*, 231.

<sup>468</sup> Августин ово њихова садашње уверење карактерише као телесно, супротно томе што потиче од оног који позива на слободу. Уп. Augustinus, *Epistolae ad Galatas* 42, 8.

истини које потиче од Бога, а остварује се Павловим апостолским посредством.<sup>469</sup> Како казује Фи, „прелаз на садашње време је у овом случају изузетно важно приметити, онај ко их је испрва позвао себи зове их путем писма, у овом случају не на 'обраћење', него на повратак свом разуму у погледу 'истине еванђеља'.”<sup>470</sup>

У овим стиховима још једном се показује да је позив обухватна, вишезначна референца, којом апостол упућује не само на иницијално хришћанско обраћење већ и на све оно што подразумева актуално аутентично руковођење хришћана у даљим фазама њиховог религијског живота. У том погледу, позив је обухватнији појам од обраћења, јер се њиме означава не само приступање вери, већ и садашњост, па и будућност, тј. читав живот верујућих.<sup>471</sup> Последично томе, позив се односи и на Павлову проповед Галатима, али и на његово садашње писмо и у њему садржане критике и инструкције.<sup>472</sup> Кад се пак ова инстанца позива повеже с претходнима, може се увидети да позив имплицитно означава и Павлово континуирано руковођење адресата, чак не само на тадашњих већ и универзалних прималаца његових писама.<sup>473</sup>

У погледу функције позива у овим стиховима, очито и у овој инстанци, слично као и у иницијалном прекору (1, 6), Павле настоји да измени схватања и опхођења својих адресата, те да их наведе на животно преусмерење. Подсећањем да њихово садашње уверење и поступање не потичу од онога који их позива, он им заправо назначује да треба да одбаце лажна учења хришћана из јудејства, те да се врате истини еванђеља и да се њоме континуирано и доследно руководе у својим опредељењима и поступцима.<sup>474</sup> Другим речима, апостол их опомиње да њихово садашње понашање одступа од њиховог аутентичног хришћанског настројења, да треба да превреднују своја уверења и одбаце лажна учења како би поново ступили на пут следовања истини, на шта су еванђељем упућени.

---

<sup>469</sup> Тумачећи овај стих, Јероним примећује да је у неким рукописима израз „од онога који вас зове” замењен речју Бог (*ex Deo*). Та измена нема смисла, по његовом мишљењу, зато што је Павле претходно укорио адресате да се не повинују истини, а сада у овом стиху тврди „да убеђивање и послушност нису били толико у власти позваних као у власти онога који врши позив.” Али он у наставку објашњава да Божја превасходност у актуализацији позива не укида одговорност позваних, која је одлучујућа за целокупну реализацију позива: „Божје дело је, наравно, једна ствар, а људско дело друга. Божје дело је да зове, а дело људи јесте да верују или не верују [...] Ни Бог ни ђаво нису разлог зашто нагињемо ни добру ни злу. То уверење не долази од онога који нас је позвао него од нас; ми смо ти који бирамо да ли се обазрети на онога који зове или не. Другим речима: То уверење које сада следите не долази од Бога, који вас је првобитно позвао, већ од оних који су вам касније нанели невоље.” Jerome, *Commentary on Galatians*, 208–209.

<sup>470</sup> Gordon D. Fee, *Galatians*, Pentecostal Commentary Series, прир. John Christopher Thomas (Blandford Forum, Dorset: Deo Publishing, 2007), 193. Нагласак – А. С.

<sup>471</sup> Weippert, *Bedeutung*, 278.

<sup>472</sup> Према запажању Meiser, *Der Brief des Paulus*, 240, презент партиципа би у овом стиху могао да значи да Бог Галате по други пут позива посредством Павла.

<sup>473</sup> У ширем погледу, Павлова публика обухвата универзалне реципијенте ради којих апостол на неким местима „трансцендира ограничења специфичних историјских поставки претпостављајући изванвремени квалитет” (уп. 2, 17–20). Bernard C. Latagan, “The Argumentative Situation of Galatians”, у *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002), 385.

<sup>474</sup> Амвросије Медиолански тумачи: „Истина је да су Јевреји наметнули јарам закона на њих људском одлуком, а не судом Бога, који их је позвао на благодат преко свог апостола.” Ambrosiaster, *Ambrosiasteri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*, прир. Heinrich Joseph Vogels, CSEL 81 (Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866), 81, 3, 56.

## 10.5. Позив на досезање хришћанске слободе (5, 13)

Стих 5, 13 је почетак Павлове паренезе у којој он даје савете о практичном животу хришћана. Као и у другим својим писмима, правила која овде налаже у складу су с претходним садржајем писма и упућују на закључак да је већ изложено учење основа на којој хришћани треба да заснују своје живљење.<sup>475</sup>

Павлова тврдња да основа вере није Тора и да повиновање закону не доноси спасење, већ да се оно остварује Божјим оправдањем људи кроз догађај Исуса Христа (уп. 2, 16), у пракси имплицира радикалан прелаз од доминације Закона ка искуству слободе. Последица тога је да слобода задобија кључно место у етичком руковођењу хришћана.<sup>476</sup> Али ова тврдња могла је узроковати погрешна тумачења, а последично томе и погрешну примену етичких идеала. Стога Павле у паренетском делу писма објашњава шта је заправо хришћанска слобода. Објашњавајући праве импликације слободе коју проповеда, апостол уједно полемише с погрешним схватањем слободе од закона до ког су могли доћи или његови обраћеници у Галатији или, највероватније, његови опоненти који су погрешна тумачења представљали као да она исходе из Павлове проповеди (уп. 2, 17.21; 5, 6).<sup>477</sup>

Тему слободе Павле је зачео у стиху 5, 1, казујући: „Стојте, дакле, у слободи којом вас Христос ослободи.” Нагласивши, дакле, да је Христос ослободио хришћане од подређивања наредбама Торе, он се навраћа теми слободе у 5, 13, апелујући на Галате:

„Јер сте ви, браћо, на слободу позвани (Υμεῖς γὰρ ἐπ’ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί), само не на слободу угађања телу (μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί), него да из љубави служите једни другима (ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις).”

У наведеном апелу апостол се користи језиком позива у аористу индикатива пасива другог лица множине, што представља паралелу употреби καλέω глагола у претходним инстанцама у којима он говори о позиву адресата (1, 6; 5, 8). Слично као што је учинио у стиху 1, 6, он интегрише језик позива у фразу која почиње предлогом „ἐπί”, коју формулише у дативу (ἐπ’ ἐλευθερίᾳ). На основу ове формулације, видимо да позив и у овом случају имплицира *просторну димензију, кретање и управљеност* или *упућеност* ка одређеном циљу. Будући да се Павлов апел односи на понашање његових адресата – на њихово верско утемељење и етичко руковођења – ова управљеност се метафорички пресликава на раван верског и моралног живота. Специфичност ове инстанце позива је у томе што се њоме истиче *крајња дестинација* АУТЕНТИЧНОГ ВЕРСКОГ НАСТРОЈЕЊА хришћана. Ако ово осмотримо из

<sup>475</sup> „Почевши од 5, 13, Павле излаже директно учење и саветовање у погледу хришћанског живота. То да ово треба да уради након претходног, доктринарног дела (III) у складу је с његовом процедуром и у другим писмима (уп., нпр., Рим 12, 1сс.; Еф 4, 1 сс.; Фил 4, 1сс.) и то упућује на важну истину: учење је основа на којој се хришћански живот живи, а живот је сфера у којој се доктринарне истине примењују.” Fung, *The Epistle to the Galatians*, 243.

<sup>476</sup> „У својој интеракцији са галатским црквама, Павле је, на првом месту, стекао јасније разумевање односа између вере и деловања [...] Темељни помак од доминације закона био је Павлово искуство ослобођења. А ово ослобођење је у исто време постало обележје новог постојања у вери – постојања у коме се етичко понашање верника такође могло разумети само помоћу слободе (5, 1.13) [...] Промена од ’дела’ к ’вери’ стога мења суштинску природу етичког понашања. Управо је ова промена угрожена поруком Павлових противника – која наводно нуди практичне смернице за свакодневни живот верника, а заправо га ослобађа одговорности независних етичких одлука.” Latagan, “The Argumentative Situation of Galatians”, 392.

<sup>477</sup> „Претпоставља се да се Павле овде бори против странке слободњака који су га сматрали недовољно еманципованим, али докази су недовољни да се утврди постојање такве странке у Галатији. Вероватније да се сукоби с лажним ставом да слобода од закона представља моралну дозволу – закључак који су или грешком извели сами обраћеници или су, што је вероватније, опоненти грешком схватили то као последицу његове проповеди (уп. 2, 17.21; 5, 6).” Fung, *The Epistle to the Galatians*, 243.

перспективе Павлове метафоричке концептуализације живота као путовања, која је у овом писму присутна (уп., нпр., 2, 14; 5, 7–8), онда бисмо позив на слободу о којој Павле говори могли појмити као *циљ* и *смисао хришћанског живота*.

У наставку, Павле објашњава своје схватање хришћанске слободе. Будући да подразумева слободу од појединих заповести јудејског закона (5, 1–6), слобода је супротна егоцентричном заступању сопствених прохтева, жеља, ставова...<sup>478</sup> Хришћанска слобода од заповести јудејског закона имплицира међусобно служење (*δουλεύετε ἀλλήλοις*) у љубави (*διὰ τῆς ἀγάπης*), у чему се за Павла заправо очитује смисао и пуноћа закона (уп. 5, 14). Апостол на овај начин не искључује Тору из хришћанског живота, али упућује на другачије виђење и примену закона од оног које су његови ривали промовисали. Тиме су међусобно служење и љубав,<sup>479</sup> које хришћанска слобода подразумева, имплицитно представљени као крајњи домети хришћанског позива.<sup>480</sup>

Позив је и овде у функцији Павловог описа и исправке понашања својих адресата, тј. део његове хришћанске паренезе и апела на посрнуле Галате да се својим схватањима и поступцима (пре)усмере к правим циљевима и да се опходе на одговарајући начин једни према другима. Позив се поима као аутентично настројење које не треба и не сме бити злоупотребљено тако да води у погрешном смеру: „Позив, који сте чули и који сте пратили, не сме да буде злоупотребљен! Стојите на раскршћу. А на великодушност се може одговорити само великодушношћу.”<sup>481</sup> Златоусти такође говори о аргументативној сврси овог Павловог стиха следећим речима: „Христос нас је, каже, избавио од јарма ропства, оставио нам је слободу да поступамо како хоћемо, не да бисмо своју слободу користили за зло, већ да бисмо имали основа за примање веће награде, напредујући до више филозофије. Да неко не посумња, пошто је Закон изнова и изнова називао јармом ропства и nanoшењем проклетства, да је циљ његовог апела за напуштање Закона био да се живи безаконно, он исправља ову идеју, и наводи да је његов циљ, не да би наш животни ток буде незакон, већ да наша филозофија може надмашити Закон... Овде опет наговештава да су свађа и партијски дух, љубав према владавини и дрскост били узроци њихове грешке, јер је жеља за владањем мајка јереси. Рекавши: Будите једни другима слуге, он показује да је зло произашло из овог дрског и надменог духа, те стога примењује одговарајући лек. Пошто су ваше поделе настале из ваше жеље да владате једни над другима, служите једни другима; тако ћете се опет помирити.”<sup>482</sup>

## 10.6. Закључна запажања

Појам позива, који је учестало и на различите начине коришћен у јудејској литерарној традицији, пружа апостолу Павлу концептуални оквир за предочавање важних аспеката хришћанског искуства. У Посланици Галатима он коригује верско настројење адресата, пољуљано под утицајем проповеди мисионара из јудејства који су, кроз наметање обрезања као неопходног за приступ вери, давали Тори суштински значај за религијски живот

<sup>478</sup> „Док се раније Павле залагао за хришћанску слободу против јеврејског законодавства, овде он преусмерава своју мисао да се заложи за хришћанску слободу против наводно 'хришћанског' егоцентричног слободњаштва.” Longenecker, *Galatians*, 239.

<sup>479</sup> Meiser, *Der Brief des Paulus*, 253, запажа да се Павле у 5, 14 надовезује на употребу појма љубав у јудејској традицији (уп. Лев 19, 18).

<sup>480</sup> Meiser, *Der Brief des Paulus*, 251: „Завршно *ἀλλήλοις* разјашњава да ова суштинска служба више не води доминацији, и доводи у питање бар имплицитно постојеће хијерархијске структуре у античком *οἶκος*; утолико је појам *δουλεύειν* на нов начин дефинисан.”

<sup>481</sup> Baumert, *Der Weg des Trauens*, 133.

<sup>482</sup> Chrys. *hom. in Gal 5.4*, PG 61.



хришћана из незнабоштва. За Павла овај значај припада искључиво Исусу Христу, тако да прихватање ставова које пропагирају његови опоненти заправо води отпадништву од Бога. У том контексту, појам позива помаже Павлу да артикулише позицију себе и својих адресата на мапи религијског живота, те да им укаже на њихово тренутно верско застрањење и да их упутује на одговарајуће промене.<sup>483</sup>

Употреба метафоре позива у Гал је део Павлове шире концептуализације хришћанског живота помоћу метафоре ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ.<sup>484</sup> У тим оквирима, живот верујућих разумева се и описује као путовање, чији водич је Бог, који је и протагониста историје. Божји посредник у овом подухвату је апостол Павле, при чему су он и галатски хришћани схваћени као путници. У том контексту, позив се односи на њихово АУТЕНТИЧНО НАСТРОЈЕЊЕ. Њиме је означена свеукупност чинилаца којима верујући бивају укључени у догађај Христа и упућени на следовање истини. Позив притом има структуру метафоре догађаја (уп. Потпоглавље 2.4.5, стр. 50). Ово метафоричко пресликавање може се графички представити:

Табела 6: Метафора АУТЕНТИЧНО НАСТРОЈЕЊЕ ГАЛАТА ЈЕ ПОЗИВ

ПОЗИВ	→	АУТЕНТИЧНО НАСТРОЈЕЊЕ
Позивалац/Узрочник		Бог Израилља
Посредник		Павле
Позваници		Павле и галатски хришћани
Средство		Благодат Христова; Павлово еванђеље и писмо
Место		Благодат Христова
Почетна инстанца		Обраћење
Крајња дестинација		Објава Сина Божјег незнабошцима и хришћанска слобода
Препрека		Павлови ривали, мисионари из јудејства
Оријентир		Следовање истини

Актер позива је Бог Израилља. Позив је средство којим он покреће и усмерава хришћане на путу њиховог веровања и живљења. У том светлу, обраћење у хришћанство је почетна инстанца њиховог позивања, а Павлова проповед и његово писмо, као и његово свеукупно поучавање и кориговање хришћана, представља средство његовог континуираног

<sup>483</sup> „Карактерисање Бога као 'оног који вас је позвао у благодати' на почетку посланице Галатима служи на различите начине изоштри *односе* између различитих страна укључених у сукоб у Галатима [...] Свака изјава о Богу као ономе који позива није само изјава о самом Богу, већ и изјава о његовом *односу* према онима који су позвани.” Weippert, *Bedeutung*, 266 и 270. Нагласак – А. С.

<sup>484</sup> Наведена метафора је један вид разраде метафоре СВРХОВИТА АКТИВНОСТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ, која је на схематској равни утемељена као метафора структуре догађаја (*event structure metaphor*), чија својства су наведена у Потпоглављу 2.4.5 (стр. 50). У њој је кључно метафоричко разрађивање сликовних схема ПУТА и СИЛЕ.

посредовања у Божјем позивању незнабожаца. Благодат Христова је кључно обележје – средство и простор у ком се Божји позив одвија. Једна од крајњих дестинација позива, коју Павле истиче у писму Галатима, јесте слобода, али она слобода која подразумева служење ближњима и љубав према њима. За Павла је пак циљ, због специфичности његовог позива, проповед Сина Божјег међу незнабошцима, али и у том погледу је он повезан с адресатима, јер су они примаоци ове проповеди. Сметња на путу су мисионари из јудејства, који пропагирају лажна уверења и њима спречавају Павлове адресате да се доследно крећу у смеру који им је позивом назначен.<sup>485</sup>

Ова метафоричка концептуализација, као и друге метафоре структуре догађаја, укључује разраду сликовних схема ПУТА и СИЛЕ. Хришћани су, у том светлу, покренути Богом који је иницијална *сила* (протагониста) на кретање *путем* који води крајњој дестинацији, а то је смисао, тј. циљ хришћанског живота. Схваћен као догађај, позив може метафорички описати више аспеката хришћанског живота, као што су узрочници и основне смернице. У писму Галатима најистакнутији аспект Павлове метафоричке употребе позива је *упућеност/настројење* које се њиме имплицира. Наиме, појам позива је у свим инстанцама овог писма укључен у језичке конструкције којима се описује хришћанска животна *оријентација*. Премда се јавља и у другим писмима, у Гал је ова димензија метафоре позива нарочито развијена и истакнута због Павлове оштре критике и потребе да измени веровање и понашање својих адресата.<sup>486</sup>

Изложено истраживање предочава да се *управо структура позива као говорног чина метафорички пресликава на опис динамике религијског живота*. Наиме, позив, као директив, представља говорну интеракцију којом је адресат упућен на извршење одређене радње, тј. хтења оног ко позива, и управо зато имплицира *управљеност* адресата од стране говорника (уп. Потпоглавље 3.3, стр. 63, и Потпоглавље 2.3.2.б, стр. 40). У метафоричком дискурсу ова управљеност пресликава се с говорне на религијску сферу, да би ефективно било назначено животна настројење хришћана као Божјих позваника. Другима речима, позив метафорички имплицира различите аспекте њиховог позиционирања и кретања у Богом руковођеној историји спасења.

Димензија управљености, инхерентна позиву, чини га применљивим и плодноним за формулацију критика и апела у Павловом епистоларном обраћању. С једне стране, Павле језиком позива означава иницијаторе хришћанског искуства и кључне аспекте хришћанског обраћења, а с друге стране, смештајући позив у контекст своје критике тренутних верских поставки адресата, Павле указује на њихово одступање од изворних претпоставки вере коју су прихватили кроз интеракцију с Богом, као и на потребу да се они у том погледу преусмере. Позив се стога уклапа у Павлов опис *динамике хришћанског живота*, тј. у представу хришћанског живота као континуиране интеракције у којој се хришћани управљају или у складу с иницијалним божанским смерницама или насупрот њима. Позив се метафорички

<sup>485</sup> Позив је употребљен као део апела на понашање адресата и у 1Тим 6, 12. Апостол казује Тимотеју, закључујући своје писмо: Бори се добрим подвигом вере, хватај се за живот вечни у који си позван. У овој инстанци циљ позива је вечни живот, у складу са свеукупном аргументацијом и циљевима овог Павловог писма. У Павловој употреби позива и у другим писмима уочљиво је да он овим мотивом поткрепљује своју аргументацију и апеле, представљајући крајње домете хришћанског живота као циљне инстанце позива. У случају Галата то је досезање слободе у љубави према ближњима, за 1Тим то је досезање вечног живота, у 1Сол 4, 7 ради се о светости, у 2Сол 2, 14 о слави Господњој, у 1Кор 7, 15 и Кол 3, 15 о досезању мира, а у Јевр циљ позива је досезање заједничког наслеђа светих (уп., нпр., 9, 15; 11, 8).

<sup>486</sup> Ово важи за Павлову употребу позива и у другим Павловим писмима, где позив имплицира прелаз из једног места на друго, односно из једног стања у друго (уп. 1Сол 4, 7; 1Кор 1, 9; 7, 15). Chester, *Conversion at Corinth*, 61, увиђа да Павле позивом „наглашава оно пре и после позива, од нечега ка нечему.” Анализирајући позив у Гал, McFarland, “The One Who Calls in Grace”, 156, такође запажа да позив за Павла подразумева усмереност од једне ствари на другу. Међутим, у Гал је овај аспект позива највише истакнут јер се Павле нарочито бави верским застрањењем адресата ради њиховог кориговања, тј. преусмерења.

односи на иницијалне и циљне домете хришћанског живота обухватајући, дакле, читав „спектар” интеракција које на суштински начин одређују животни пут хришћана, почевши од хришћанског обраћења па све до досезања кључних етичких идеала.

Веома је важно запазити и да позив, као вербална интеракција, метафорички имплицира сарадњу Бога и људи у актуализацији хришћанског живота. С једне стране, тај аспект позива помаже Павлу да говори у прилог Божје инклузивности у погледу незнабожаца, будући да су они догађајем Христа укључени у народ Божји, због чега обрезаше није услов за њихову припадност заједници спасених. То што су Павлови адресати окарактерисани као позвани, попут самог Павла, казује им да њихово хришћанско конституисање није ствар обрезаша, и у ширем смислу повиновања Закону, већ нешто што је Богом остварено. Ради се о томе да се сам приступ вери адресатима десио кроз интеракцију с Богом, посредством Христове благодати и Павлове проповеди. Стога ова интеракција треба да буде суштински критеријум њиховог даљег верског руковођења. Како У. Поплуц запажа: „Подсећајући их да је Божји позив нови, хришћански начин живљења, који неизоставно захтева одговор, Павле реторички вешто сугерише Галатима да им се Бог директно обраћа.”<sup>487</sup> Ова директност коју Поплуцова помиње такође је одлика говорног чина позива који Бог изводи у библијском приказу света.

Метафорички аспекти терминологије позива функционални су и у Павловом указивању на сопствено драстично преусмерење и промену (1, 15–16). Његова интериоризација искуства позива има специфичне ефекте у саставу писма у ком он жели исправити понашање адресата. Описујући свој позив као чин који потиче од Бога и који се десио у благодати Христовој, као и позив адресата, Павле је указао на заједничке основе њиховог верског утемељења. Ипак, он је адресатима указао не само на оно што га с њима повезује, а то је примање божанског позива посредством благодати, већ и на оно што их у датом моменту разликује, а то је реакција на позив која говори о исправности његове и неисправности њихове тренутне религијске оријентације. Наиме, док се његови адресати управо одвраћају од оног који их је позивао, он се према позиву у својим даљим животним подухватима управља искључиво и доследно као према АУТЕНТИЧНОМ ВЕРСКОМ НАСТРОЈЕЊУ. На основама супротстављања себе и својих адресата у погледу реакције на искуство позива, Павле може ефективније апеловати на њих да своје опхођење промене и да га преусмере ка крајњим инстанцама које позив имплицира у свести хришћана, а то је слобода која се остварује у служењу ближњима.

Активирајући многобројна семантичка поља у свести читалаца, позив се показује као моћно средство Павловог мисионарског подухвата. У дискурсу овог писма њиме се подржава Павлово кључно мисионарско настојање да своје обраћенике ефективно упуту на превредновање уверења и адекватно поимање сопствене позиције и одговорности у погледу хришћанског идентитета и властитог спасења. Међутим, Павле се обраћа и универзалним читаоцима, опомињући да живот у Христу свагда захтева праћење основних животних смерница које исходе из искуства које он описује као божанско позивање.

---

<sup>487</sup> Poplutz, “Der Brief an die Galater”, 547.

## Позив као основа хришћанског идентитета у Првој посланици Коринћанима

### 11.1. Кључне одлике, околности и циљеви писма

Прва посланица Коринћанима била је упућена хришћанској заједници Коринта, коју је Павле утемељио приликом свог Другог мисионарског путовања.<sup>488</sup> Начелно се о Павловој мисији у Коринту закључује на основу Дап 18, 1–17, где Лука описује његову осамнаестомесечну активност у овом граду. Постоје две референтне тачке из овог описа на основу којих се ова мисија смешта између 49. и 52. год н. е.<sup>489</sup>

Павле је након мисије у Коринту остао у живој епистоларној преписци с тамошњом хришћанском заједницом. Претпоставља се да је коринтској цркви упутио најмање четири посланице: канонску Прву и Другу Коринћанима, једно претписмо (1Кор 5, 9), и тзв. Писмо у сузама (2Кор 2, 3.9; 7, 8–12). Прву Коринћанима написао је у Ефесу, где је намеравао да се задржи са Состеном (1, 1), вероватно до празника Педесетнице (16, 8). Ради се о последњој, евентуално претпоследњој години његовог боравка у Ефесу, што значи да је писмо написано 54. или 55. године.

1Кор представља низ поука, савета и инструкција везаних за одређене животне околности црквене заједнице Коринта. Павле је свестан да се јединство цркве изграђује и одржава кроз исправне увиде у њен настанак, кључне аспекте њеног постојања и одговарајуће саморазумевање њених чланова.<sup>490</sup> Стога су ово писмо, као и друга Павлова

<sup>488</sup> Уп. D. G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 1–16; Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet: Spomen ispunjenja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993), 264–271; Џон Дрејн, *Увођење у Нови завет* (Београд: Клио, 2004), 432–443; Holladay, *A Critical Introduction*, 418–461; Raymond E. Brown, *Uvod u Novi zavjet* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008), 507–535; Thomas Schmeller, *Einleitung in das Neue Testament*, StBTh 6, прир. Martin Ebner, Stefan Schreiber (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008), 303–325; Каравидопулос, *Увод у Нови завет*, 189–200; Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 84–89.

<sup>489</sup> Једна референца је Клаудијев едикт о изгону из Рима оних Јевреја који су били део покрета Хрестус (уп. Дап 18, 2). Издавање овог едикта посведочено је код римских историчара Светонија (Suetonius Claud. 25, 4) и Оросија (Oros. Hist. 7.6.15). Док Светоније помиње овај догађај без датирања, Оросије га смешта у 49. г. н.е. Према су научници смештали изгон који Светоније помиње у 41, 49. и 54. г. н. е., новија истраживања указују да је Клаудије више пута изгонио Јевреје из Рима и да се изгон није могао догодити 41, али могао се одвити у било којој години између 42. и 54. Види: Dixon Slingerland, “Suetonius Claudius 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius’ ‘Historiarum Adversum Paganos Libri VII:’ Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews”, *JQR* 83, бр. 1/2 (јул – окт., 1992): 127–144. Друга референца је Галионово проконзулство у Ахаји, поменуто у Дап 18, 12, које се, на основу записа из Делфа (IG, VII, 1676; SIG, II, 801d), смешта у 50–51. или 51–52. год.

<sup>490</sup> Према речима А. Линдемана: „У основи се пак Павле, у својој реакцији на ситуације у Коринтској цркви, фокусира само на једну тему, а то је ἐκκλησία и њено οἰκοδομή.” Andreas Lindemann, “Der erste Korintherbrief”, *HNT* 9/I (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 15. Слично њему, Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 300, описује 1Кор као спис у чијем су фокусу проблеми практичне еклисиологије којима Павле приступа користећи грчко-римске политичке термине и концепте везане за међуљудске односе. Уп. такође: D. G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 18.

писма упућена Коринћанима, окарактерисани као ситуациони списи и као „проблемски заснована теологија”.<sup>491</sup> Маргарет Мичел описује писма Коринћанима као неку врсту епистоларног романа или слагалице састављене од низа Павлових интерпретативних осврта на различита збивања унутар заједнице.<sup>492</sup> Као таква, коринтска кореспонденција указује на изузетан интерпретативни ангажман апостола у руковођењу својих обраћеника и на живу динамику њиховог дијалога.<sup>493</sup>

Упитно је које су околности у коринтској цркви подстакле апостола на писање посланице. Њен почетак наводи на претпоставку да је један од кључних повода био подела између коринтских хришћана (уп. 1, 10 сс.). Према референци у 1, 12, сматра се да су се у Коринту издвојиле најмање три групације хришћана: једна је била усмерена на реторички образованог апостола Аполоса, друга на самог Павла, оснивача заједнице, а трећа на Петра, о чијем деловању у Коринту нема поузданих података. Најоштрији контраст је изгледа постојао између усмерених на Аполоса, који су на искључив начин заступали интелектуални приступ вери, и усмерених на Павла, који су се пак примарно позивали на духовне дарове, попут говорења језика.<sup>494</sup> Груписање хришћана Коринта одсликавало је притом тек започети процес њиховог саморазумевања и самоодређења, а не поделу унутар заједнице с утемељеном структуром и јасним разграничењима у односу на шири друштвени контекст.

Желећи да спречи овакве поделе, Павле се у целини писма критички осврће на критеријуме на којима су оне засноване. С једне стране, он указује на ирелевантност људског знања и похвале у светлу крста и ума Христовог (1, 17.30; 2, 16). Овај осврт се односи на групу која је фаворизовала Аполоса и придавала превелики значај реторичким вештинама и образовању. С друге стране, он указује и на недовољност стицања духовних дарова уколико се они не користе за изградњу заједништва (уп. 12, 25–27), што је вероватно било упућено групи која је фаворизовала Павла. Уједно, он расуђује о једењу мяса принесеног идолима у светлу доброг опхођења према ближњима (уп. 8, 8–13). Апостол раздорима супротставља уједињеност хришћана „у истом уму и у истој мисли” (*ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ*; 1,

<sup>491</sup> Уп. Holladay, *A Critical Introduction*, 430.

<sup>492</sup> Павле одговара на постављена питања почињући одговоре формулацијом “περὶ δέ” (нпр. у 7, 1; 8, 1; 11, 1; 12, 1; 16, 1.12 сс.), додатно појашњава шта им је хтео рећи у случајевима кад су га адресати погрешно разумели (уп., нпр., 5, 9сс.); оцењује и исправља њихова уверења и поступке (нпр. 1, 11сс; 11, 18сс.). Уп. Маргарет Мичел, *Павле, Коринћани и рођење хришћанске хеременеутике*, прев. Фива Савковић (Градац: манастир Градац, 2017), 17.

<sup>493</sup> Због мозаичке структуре и повремене Павлове недоследности у излагању идеја и ставова, литерарна целовитост писма доводи се понекад у питање. Постоје претпоставке да је садашњи текст посланице састављен од неколико засебних писама. Међутим, тврдње које говоре у прилог овој тези нису се показале као довољно утемељене и општеприхваћене, јер се некохерентност 1Кор пре може посматрати као израз апостола живе и садржајне комуникације у оквиру јединственог писма. Према запажању К. Холадеја, мозаичка структура 1Кор може наводити на закључак да су засебна разматрања различитих околности укључена у писмо у завршној фази његове продужене израде. Уп. Holladay, *A Critical Introduction*, 420. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 17, такође посматра 1Кор као јединствено писмо које је повезано апелом на уједињење. Schmeller, *Einleitung*, 304, примећује да је на уопштенем нивоу писма могуће пратити тематски континуитет.

<sup>494</sup> Аполос је био реторички образовани јудеохришћанин из Александрије, који је деловао у Коринту након Павла (уп. Дап 18, 24сс.). Неке референце у 1Кор 1–4, у којима се Павле осврће на Божју мудрост насупрот људске, односе се на припаднике ове групе, који су имали интелектуално наглашен приступ вери. Насупрот њима, поуздање у духовне дарове давало је потребно достојанство групи усмереној на Павла, на коју се вероватно односе поглавља 12–14. Ови хришћани су били мање образовани и нижег сталежа, а сматрани су незрелима од стране образованијих. О позиционирању групе усмерене на Кифу мање се може сазнати из писма, а вероватно се радило о мешовитој групи јеврејских и нејеврејских хришћана која се противила либералној пракси у погледу једења мяса жртвованог идолима. Уп. Jörg Frey, “Das Ringen des Paulus um die Einheit der Gemeinde: Der erste Korintherbrief als Vermittlungsschreiben und seine integrative Argumentationsstruktur”, у *Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth: Historisch-kulturelle und theologische Aspekte*, прир. Jacob Thiessen и Christian Stettler (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 157–160.

10) као основу њихове заједничке вере.<sup>495</sup> Стога се може рећи да је апел на јединство и заједништво тематска спона која прожима читаву структуру Павлове аргументације.<sup>496</sup>

Садржај, реторичке околности и циљеви овог писма били су пак уско повезани с историјом, географским положајем и друштвеном структуром самог Коринта, у ком се налазила заједница Павлових реципијената.<sup>497</sup> На основу Павлових разматрања подела, увиђа се да оне нису биле засноване на доктринарним неслагањима, већ на друштвеним несугласицама и проблемима у интеграцији хришћанске заједнице Коринта.<sup>498</sup> Грађани Коринта били су сталешки изразито раслојени. Разлике и поделе су настајале на основу порекла, етничке припадности, степена образовања, економске моћи, административне улоге, правног статуса (поседовања римског грађанства) и сл.<sup>499</sup> Живот и морал у овом

---

<sup>495</sup> Павлов подстицај адресата да остану у истом уму (воџс) има нарочиту важност за започети процес њиховог хришћанског формирања. Према речима Никласа и Шлугела: „Овај воџс треба да оформи стандард за њихово етичко одлучивање и да им помогне да превазиђу *ἔριδες* (1Кор 1, 11) и *σχίσματα* (1Кор 1, 10).” Т. Nicklas и Н. Schlögel, “Mission to the Gentiles: The construction of Christian identity and its relationship with ethics according to Paul”, *HTSTS* 68, бр. 1 (2012): 246. Слично томе, Ц. Б. Такер примећује да је, за Павла, распети Исус Христос „идентификационо-организациона реалност унутар његових заједница”, док је воџс „свеобухватна метафора заједнице”, као и „ознака ефективне комуникације”. Уп. J. Brian Tucker, *You Belong to Christ: Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1–4* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2010), 140, 158.

<sup>496</sup> Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* посматра 1Кор као апел на уједињење различитих фракција унутар коринтске цркве, зарад чега Павле користи одговарајуће политичке термине, топосе и жанр политичке (саветодавне) реторике.

<sup>497</sup> Коринт је грчки град смештен у североисточном делу Пелопонеза. У класичном раздобљу старе Грчке био је веома богат и по томе конкурент Атине. Међутим, приликом победе Римљана над Ахајским савезом био је разорен у 146. год. пре н. е. Обновљен је као римска колонија 44. год пре н. е. од стране Гаја Јулија Цезара. Цезарово обнављање града представљало је нови почетак у његовој историји. Од 27. године Коринт је постао и нови управљачки центар провинције Ахаје. Цезарово насељавање ослобођених робова и ратних ветерана у граду утицало је на његов економски напредак, будући да су насељавањем у Коринту ови грађани добили прилику да поправе свој друштвени статус. Њихова сналажљивост утицала је на то да Коринт постане производни и трговачки центар. Коринт је био и значајан банкарски центар античког света (Plut. Mor. 831A). Као трговачки центар чији су житељи често предузимали пословна путовања, и као новоосновани град који је изгубио континуитет са својом претходном традицијом, Коринт био је отворен за нове утицаје, што се читавало и у рецепцији Павлове хришћанске мисије. Како проучаваоци запажају, у новооснованом, културно хетерогеном граду постојала је већа жеља за изградњом новог културног и друштвеног идентитета него у већ утврђеним културним центрима, попут Атине. То је важило и за отвореност ка изградњи новог религијског идентитета: „...Коринт је током првог века нове ере имао динамичну и растућу културу и економију која је привлачила имигранте из целог источног Медитерана да раде у његовој цветајућој производњи, маркетингу и услужним секторима, било као робови или као слободни имигранти. Без обзира на њихово географско порекло, нови мигранти су прекинули многе културне везе са својим домовинама и вероватно су били подложнији новој и, у неким аспектима, неконвенционалној верској поруци.” Donald W. Engels, *Roman Corinth: an alternative model for the classical city* (University of Chicago Press, 1990), 113. Уп. Gerd Theissen, *The Social Settings of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Edinburgh: T & T Clark, 1982), 100; Nancy Bookidis, “Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E.”, у *Urban Religion in Roman Corinth. Interdisciplinary Approaches*, прир. Daniel N. Schowalter и Steven J. Friesen, 141–164, HTS 53 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

<sup>498</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 222.

<sup>499</sup> Административне и друштвене структуре града биле су део ширег економског и политичког система Римског царства. Друштвена структура Римског царства визуелно се најбоље може приказати као велика пирамида, тј. као систем у ком моћ, статус и богатство припадају у највећој мери малобројној владајућој класи, која чини један проценат царства. Високе службе у администрацији царства и војној команди биле су резервисане за сенаторе и *equites*, док је управљање грађанским заједницама било резервисано за елиту окупљену у *ordines decurionum*. Богатство је било веома важан чинилац за приступање елитном слоју. Међутим, друштвени положај је на кључан начин био одређен пореклом и правним статусом (поседовањем римског грађанства). Висок положај био је често наслеђен, док је ниско порекло начелно представљало баријеру за прогрес и друштвену стигму, чак и за појединца који би успео да се обогати. Важна различитост успостављена је чак и између три главне категорије људи нижег слоја: робова (*servi*), ослобођеника (*liberti*) и оних који су били рођени слободни (*ingenui*). У градској средини, статус и позиција робова зависили су од тога коме су они служили и у којој мери. Ослобођеници су често остајали везани за своје претходне власнике, ослањајући се на њихово покровитељство. Независним трговцима и занатлијама недостајала је пак сигурност снабдевања коју су

мултиетничком и мултикултуралном граду у развоју били су дефинисани сталном борбом за друштвени положај, богатство и моћ.<sup>500</sup> Ово је за разумевање писма значајно будући да је у односима између хришћана Коринта рефлектовано стање ширег коринтског друштва.<sup>501</sup>

Чланови коринтске цркве били су на различитим друштвеним положајима. Иако је већи број хришћана био нижег сталежа (уп. 1, 26), водеће фигуре у хришћанским групама потицале су из вишег економског слоја. Ови појединци били су на положајима административног руковођења, поседовања робова, као и покровитељства кућних цркава. Неки од њих су поменути по именима у преписци: Состен (1, 1), Хлоја (1, 11), Крисп и Гај (1, 14), Стефан (1, 16; 16, 15, 17), Фортунат и Ахаик (16, 17), као и Акила и Прискила (16, 19). Неки чланови ове црквене заједнице поменути су и у Посланици Римљанима, попут Фиве (уп. Рим 16, 1–3) и Гаја (16, 21–23).<sup>502</sup> Представници више класе били су веома активна и доминантна мањина, од које је често зависила организација заједнице и односи између њених чланова приликом њихових окупљања.<sup>503</sup> До сукоба је долазило због разлике у устројству, навикама и организацији хијерархијског друштва и егалитарне заједнице, јер су хришћани Коринта припадали истовремено овим структурама.<sup>504</sup> Поред статусног ривалства, међу њима је постојала етничка различитост, због чега су се такође могле појавити унутарње поделе и напетости.<sup>505</sup>

С обзиром на поменуте друштвене околности коринтских хришћана, Павлово писмо је у великој мери везано за саморазумевање и односе чланова цркве као специфичне структуре формиране у контексту сталешки слојевитог коринтског друштва. Како Ј. Бремер запажа, хришћани су се издвајали од својег окружења као заједница која није била повезана етнички, нити крвним сродством, па ни грађанским положајем, већ су то били људи који су изабрали да замене стандардне друштвене обрасце и законе другачијим обрасцима и законима унутар своје заједнице.<sup>506</sup> Павлово адресирање њихових проблема, а нарочито динамике њихових односа, указује на сложеност тог процеса изградње и актуализације

---

робови имали. Шире друштвено јединство било је постигнуто многим вертикалним везама које су биле успостављене између робова и ослобођеника с њиховим покровитељима и домаћинствима. Уп. David G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, SNTW, Edinburgh: T&T Clark, 1996), 65–68.

<sup>500</sup> Уп. Victor Furnish, *The Theology of the First Letter*, NTT (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 2.

<sup>501</sup> Према речима Haas, *First Corinthians*, IBC (Westminster: John Knox Press, 1997), 7: „Једна ствар коју знамо, ма колико да је хришћана било у Коринту, јесте то да су они представљали спектар различитих друштвених и економских класа, од управитеља просперитетних домаћинстава до робова. Ова друштвено-економска различитост, изузетно необична за добровољна удружења како у античком, тако и у данашњем свету, створила је неке напетости и потешкоће у цркви.” Уп. такође: Furnish, *The Theology of the First Letter*, 6–7; Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6*, AGJU 18 (Tübingen, 1993), 59–107.

<sup>502</sup> „Хлоја, чији су људи посетили Павла у Ефесу, можда је била добростојећа, као што је био и Гај, који је гостопримство свог дома ставио у службу цркве, као и Ераст aedile, још један преобраћеник, који је поплочао позориште о свом трошку за време Неронове владавине.” Engels, *Roman Corinth*, 108. Уп. Theissen, *The Social Settings*, 91–96.

<sup>503</sup> Уп. Theissen, *The Social Settings*, 72–73.

<sup>504</sup> Уп. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, 2. изд. (New Haven and London: Yale University Press, 2003), 53.

<sup>505</sup> У етничком погледу, већински део новообновљеног града чинили су Римљани. Међутим, стратешка позиција града привлачила је досељенике из разних крајева света, међу којима су неки били грчког, сиријског, јеврејског, египатског порекла. Иако је у Коринту била активна јеврејска синагога (Дап 18, 1–17), на основу целине писма стиче се утисак да су већински део цркве чинили хришћани из незнабоштва. Уп. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, 264. Уп. такође: Holladay, *A Critical Introduction*, 424.

<sup>506</sup> Уп. Jan N. Bremmer, “Early Christians in Corinth (A.D. 50–200): Religious Insiders or Outsiders?”, *ASE* 37/1(2020): 181–202.

хришћанског идентитета у друштвеној средини која функционише према другачијим принципима. Према Р. Хејзовим речима: „Павле је био суочен с огромним задатком ресоцијализације, у настојању да преобликује морална уображења ових обраћеника из незнабоштва у обрасце живота који су у складу с путевима Бога Израиља.”<sup>507</sup> Како би постигао овај циљ, он је наглашавао да значај различитих друштвених обележја, попут националне припадности, економског положаја, образовања и богатства, нема *формативну важност* у контексту хришћанске заједнице. Иако ова друштвена обележја нису била анулирана у оквиру цркве, најважнији аспект за задобијање и одржање хришћанског идентитета био је, у Павловим очима, сама припадност Христу и заједници хришћана. Апостолу је било важно да се његови адресати остварују подређујући свом хришћанском искуству сва друга претходно стечена друштвена обележја, праксе и привилегије.<sup>508</sup>

У служби ових Павлових поука о успостављању и одржању хришћанског идентитета у 1Кор употребљена је и метафора позива. Позив се као елемент писма тематски везује за настанак и структуру цркве и функционисање њених чланова у светлу шире друштвене поставке Коринта. Павле већ у прескрипту реферира на себе и своје реципијенте као Божје позванике (1, 1–2), извештавајући у проомијуму о кључним елементима њиховог позива (1, 9). У главном делу писма он кроз призму позива говори о настанку и саставу цркве Коринта (1, 24. 26). Затим се учестало осврће на позив у седмом поглављу, разматрајући идентитет и понашање хришћана у конкретним животним околностима (7, 15.19–24). У свим овим инстанцама он позив користи метафорички. Стога, размотрити метафоричко утемељење позива у саставу ових поглавља води детаљнијим увидима у Павлово поимање цркве и хришћанског живота.<sup>509</sup>

---

<sup>507</sup> Hays, *First Corinthians*, 4. Нагласак је ауторски. У погледу одношења хришћана према ширем друштву и начина друштвеног живљења, В. Фурниш запажа: „Павле изражава поверење у то да су његови обраћеници прекинули неке од својих претходних пракси (1Кор 6, 9–11), и да су они искусили прекид, а често и потпуну измену својих односа према породици, пријатељима и ширем друштву. Ипак, апостол такође увиђа да се верујући не могу сасвим издвојити из друштва (нпр., 1Кор 5, 9–10; 7, 12–13), те да обраћење означава само почетак њихове акултурације еванђеља (3, 1–3). Последице томе, Павлов задатак није се састојао само у томе да помогне заједници да се постави и дефинише у односу са спољним 'светом'. Његов једнако хитан, а можда и тежи задатак јесте да им помогне у разрачунавању с тим светом који наставља да буде присутан у животима верујућих, и тиме у самој цркви, јер су у својим међусобним односима, и у својем одношењу према својим вођама (укључујући Павла), као и у својим друштвеним структурама и праксама, коринтски хришћани и даље били под утицајем друштвених образаца и конвенција Римског Коринта.” Furnish, *The Theology of the First Letter*, 10. Уп. Theissen, *The Social Settings of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 102.

<sup>508</sup> Запажено је да би се Павлов начин постојања као Јеврејина који верује у Христа могао описати тзв. моделом „угњеженог идентитета” (“nested identity”). Ради се о схватању идентитета као конструкцији састављеној од различитих нивоа, који су у хијерархијском односу, при чему се та хијерархија различито успоставља у зависности од ситуације. То значи да ће од животног контекста зависити који ниво идентитета је истакнут, посебно у мултиетничким и мултикултуралним срединама. Уп. Blake E. Ashforth, Scott A. Johnson, “Which Hat to Wear? The Relative Salience of Multiple Identities in Organizational Contexts”, у *Social Identity Processes in Organizational Contexts*, прир. Michael A. Hogg и Deborah J. Terry (New York: Psychology Press, 2002), 31–48; Sylvie Honigman, “The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt”, у *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, прир. Yair Furstenberg, АЈЕС 94 (Leiden and Boston: Brill, 2016), 25–74. Р. Бухнер запажа да различити нивои идентитета прехришћанског Павла (Јеврејин, из Венијаминовог племена, фарисеј) нису постали неважећи након што се он окренуо Христу, али његов „идентитет у Христу” јесте хијерархијски надјачао друге, што посебно долази до изражаја у случају сукоба норми имплицираних овим идентитетима. Уп. Bühner, *Paulus im Kontext des Diasporajudentums*, 371–384. Уп. такође: Jörg Frey, “The Relativization of Ethnicity and Circumcision in Paul and His Communities”, у *Paul within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*, прир. Michael Bird и др., WUNT 507 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 52–54.

<sup>509</sup> Појмовна метафора дефинисана је као разумевање једног појма или појмовне области (најчешће конкретног и психосоматског) помоћу другог појма или појмовне области (најчешће апстрактног). Овај процес метафоричке употребе појма одвија се мисаоно, а рефлектује се у језику. Стога метафоричка концептуализација појма подразумева употребу једног појма у опису другог појма, која се одвија у мишљењу и језику. Када је



## 11.2. Позив у првом поглављу писма

### 11.2.1. Позив у Павловом представљању себе као апостола (1, 1)

На самом почетку прескрипта, аутор писма се представља следећим речима: „Павле, вољом Божјом *позвани апостол* Исуса Христа” (Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ). Апозиција „κλητὸς ἀπόστολος”, која следи након Павловог имена, говори о томе како се он разумева и како жели да буде схваћен међу примаоцима.<sup>510</sup> У том погледу, кључна су два аспекта: он је *апостол*, тј. онај ко шири веру у Исуса Христа, који је на ову службу *позван*, што указује на повезаност између његовог апостолства и Бога Израиља.

Глаголски придев „позвани” (κλητός) даје специфичну димензију Павловом представљању активирајући старозаветна значења καλέω терминологије у контексту његовог писма. Иако се овај придев у овом облику не јавља у Септуагинти,<sup>511</sup> његово значење исходи из старозаветног схватања позива као чина који Бог изводи да би укључио појединце у историју спасења, ангажујући их на одређен начин ради остварења својих хтења и планова (уп. Четврто поглавље, стр. 67). Стога, користећи овај придев у опису својег ширења хришћанске вере, Павле најпре предочава да га Бог Израиља ангажује као апостола Исуса Христа.<sup>512</sup> Како Р. Хејз запажа, апостол овде „истиче мотив Божјег позива, који истовремено *ауторизује* и *мотивише* његову мисију. Бог је, а не Павле, онај који, у коначној инстанци иницира и покреће проповед еванђеља.”<sup>513</sup>

Додатно, придев „κλητός” упућује да је Павлова апостолска служба уско повезана с пророчком службом Старог завета. Иако Павле не назива себе пророком експлицитно, позив се у старозаветном дискурсу примарно односи на пророчку иницијацију. Управо зато, помоћу придева κλητός, Павле сугерише да остаје у извесном континуитету с јудејском пророчком традицијом. Будући да се обраћа примарно некадашњим незнабошцима, он се у том погледу нарочито надовезује на пророка Јеремију (уп. Гал 1, 15–16; Јер 1, 5; уп. Потпоглавље 10.3, стр. 133).<sup>514</sup> Павлова служба се остварује кроз проповедање Исуса Христа,

---

појам метафорички концептуализован, то значи да је њиме у комуникацији означена друга област искуства од оне на коју он изворно и примарно упућује (уп. Потпоглавље 1.1.3, стр. 15). Под Павловом метафоричком концептуализацијом позива мисли се на његово употребљавање позива, као психосоматског појма, у опису апстрактног, религијског искуства. У анализи Павлове метафоричке концептуализације позива полази се од његове употребе καλέω језика, јер се на језичкој равни рефлектује метафоричка употреба одговарајућег појма. Циљ је да се утврди које апстрактне појмовне области Павле описује помоћу појма позива и шта тиме постиже.

<sup>510</sup> Као што Tucker, *You Belong to Christ*, 132, истиче: „Божји позив и воља (θελήματος) успостављају за Павла такву позицију у заједници у оквиру које он може охрабрити Коринћане да живе на одређен начин.”

<sup>511</sup> Овај придев се јавља у СЗ уобичајено у плуралу, као део израза ’свети сабор’ (κλητοὶ ἅγιοι; уп. ниже, стр. 183, п. 656) и у неколико инстанци у значењу ’позваници’ (κλητοὶ; уп. 2Сам 15, 11; Соф 1, 7; 1Цар 1, 49; 2Цар 15, 11; 3Мак 5, 14).

<sup>512</sup> Тумачећи самопредстављање Павла као позваног апостола, Јован Златоусти учачао превасходност Божјег деловања у актуализацији позива: „Видите како он одмах, од самог почетка, одбацује њихову гордост, и обара на земљу сву њихову лепу машту, говорећи о себи као позваном. Јер оно што сам научио, каже он, нисам сам открио, нити сам стекао својом мудрошћу, него док сам прогонио и разарао Цркву, позван сам. *А овде је све до Онога који зове: а до призваног такорећи ништа, осим да се покори.*” Chrys. hom. in I Cor 1.1, PG 61. Нагласак – А. С.

<sup>513</sup> Hays, *First Corinthians*, 15.

<sup>514</sup> „Али чак и сасвим летимичан преглед показује да је Павле своје апостолство свакако повезао с великим пророчким личностима Израиља. Изгледа да су Дефтеро-Исаија посебно, али и Јеремија – евентуално и Илија – одиграли улогу. Апостол Павле може да опише свој позив мотивима из старозаветних позива пророка, при чему се важни аспекти његовог апостолства могу боље разумети на позадини димензија службе старозаветних пророка, а у његовој аргументацији се више пута појављују топоси који се такође сусрећу код важних

али пророчка димензија огледа се у томе што га за то ангажује Бог Израиља. Дакле, представљајући се као позвани апостол на почетку писма Коринћанима, Павле наговештава да је његова мисија у Коринту, коју је започео претходним проповедањем и коју сада наставља кроз своје епистоларно обраћање адресатима, покренута Богом, а усмерена на ширење вере у Христа.

Метафоричка димензија у Павловој употреби позива очитује се у томе што он овим појмом из вербалног искуства описује свој религијски положај. Наиме, позив као говорни чин имплицира да говорник покреће адресата у одређеном правцу делања, те да адресат, уколико је инфериоран у односу на говорника, мора делати у смеру извршења задате радње (уп. Потпоглавља 3.2, стр. 61, и 3.3, стр. 63).<sup>515</sup> Стога се помоћу позива Павле представља као Богом упућен, чак и приморан, на ширење вере у Исуса Христа. Штавише, његов апостолски ангажман садржи димензију *неопходности* или *присиле*.<sup>516</sup> Оваквом употребом придева κλητός Павле на самом почетку писма пружа одређену перспективу за рецепцију оног што у њему предстоји.

### 11.2.2. Позив у ословљавању и опису цркве Божје (1, 2)

У стиху 1, 2 апостол ословљава своје адресате речима:

„Цркви Божјој која је у Коринту (τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὐσῆ ἐν Κορίνθῳ),  
освећенима у Исусу Христу (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ),  
позванима светима (κλητοῖς ἁγίοις),  
са свима који на сваком месту<sup>517</sup> *призивају* име Господа нашег Исуса Христа  
(τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ),

---

израиљских пророка и у којима се Павле очигледно ослања на њему дата откривења (или дата другим ранохришћанским пророцима)...” Т. Nicklas, “Paulus – der Apostel als Prophet”, у *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/278), прир Ј. Verheyden, К. Zamfir и Т. Nicklas (Tübingen 2010), 77–104, на 103.

<sup>515</sup> Наиме, когнитивни лингвисти су учили да је наш доживљај директивних говорних чинова, у које и позив спада, сличан доживљају физичких сила које покрећу предмете у простору, јер извођењем оваквог говорног чина реципијент је приморан да учини оно што говорник жели. Они говоре о аналогiji нашег доживљаја физичких сила, који покрећу предмете у простору (попут ветра, воде и сл.) и говорног дејства друштвених сила (попут људи који имају моћ и ауторитет да својим наредбама покрећу реципијенте на извршење жељене радње).

<sup>516</sup> Уп. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 55. На овакво поимање своје службе проповедања еванђеља као обавезе која му је наложена, Павле експлицитно указује у 1Кор 9, 16. За више о Павловом схватању своје примораности на проповед еванђеља види: Jörg Frey, “Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‘Kollegen’”, у *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*, Kleine Schriften II, прир. Benjamin Schliesser, WUNT 368 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 361–398.

<sup>517</sup> „На сваком месту, и њиховом и нашем. Јер иако је писмо написано само Коринћанима, он ипак помиње све верујуће који су по целој земљи; показујући да Црква у целом свету мора бити једна, ма колико била одвојена на различитим местима... И иако је место одвојено, Господ их повезује, будући да су заједнички свима. Зато и уједињујући их додаје: ’и њихове и наше’. А ово је далеко моћније [ујединити], него оно друго [раздвојити]. Јер као што људи на једном месту, имајући много и супротних господара, бивају расејани, и њихово једно место им помаже да не буду једнодушни; њихови господари дају наређења у супротности једни другима, и свако свој пут учртва, према ономе што Христос каже код Матеја 6:24: ’Не можете служити Богу и мамону’; тако да они на различитим местима, ако немају различите господаре, већ само једног, нису на местима пометени у погледу једнодушности, јер их један Господ повезује заједно. Не кажем, дакле, (тако он говори), Коринћанима – да ви будући Коринћани међусобно треба да будете једнодушни – него са свима који су у целом свету, пошто имате заједничког Учитеља. Због тога је и други пут додао ’наше’; јер пошто је рекао: Име Исуса Христа, Господа нашег, да се не би показао непажљивим да прави разлику, он се поново придружује, и Господу нашем и њиховом.” Chrys. *hom. in I Cor* 1.2, PG 61.

њиховог и нашег (αὐτῶν καὶ ἡμῶν).”

Ово је први пут да Павле у прескрипту овако детаљно разрађује опис адресата.<sup>518</sup> Он им се најпре обраћа као цркви Божјој (τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ) у Коринту. Појам ἐκκλησία је значењски веома богат. У Септуагинти њиме је био именован сабор, тј. чин народног окупљања Израиљаца (уп., нпр., Пнз 4, 10; 23, 1.2.3.8; Суд 20, 2; 1Днев 28, 8; 2Днев 23, 3; 30, 2.24.25; Пс 25, 12; 67, 26). Будући да је у грчком друштву од 5. века пре н. е. надаље ἐκκλησία била ознака за сабор свих грађана који су имали једнако учешће у атинским демократским процесима одлучивања и који су се састајали да донесу одлуке везане за заједнички живот унутар полиса, ове политичке конотације биле су придодате појму ἐκκλησία и у контексту Септуагинте. Како објашњава К. Пападеметри, грађанска и демократска значења речи, која су била конститутивна за грчку културу, нису била религијског карактера, али та су значења могла бити употребљена да опишу одговарајуће друштвено-религијско тело у контексту теократске управе Израиља.<sup>519</sup>

Велика је вероватноћа да су се верујући у Христа и пре Павла идентификовали као ἐκκλησία (уп. 1Кор 15, 9; Гал 1, 13).<sup>520</sup> Тиме су први хришћани потврђивали своје одржање континуитета с израиљском традицијом, нарочито са старозаветним схватањем Божјег народа.<sup>521</sup> Међутим, Павле је овај појам прилагодио свом контексту и потребама, и тиме је значајно изменио и проширио његова значења. Највећа новина је у томе што је апостол њиме означио не само Јерусалимску ἐκκλησία – која је у израиљској традицији сматрана репрезентативном за читав народ Божји<sup>522</sup> – већ примарно овим појмом он означава локално сакупљање негдашњих незнабожаца у име Исуса Христа.<sup>523</sup> Штавише, Павле њиме не

<sup>518</sup> Уп. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 32.

<sup>519</sup> „Грађански и демократски квалитет речи ἐκκλησία подразумева идеје самоуправе, равноправности чланова и саборности; такође претпоставља слободу говора и колективно расуђивање. Свакако, све су то елементи античке и савремене грчке културе; међутим, они нису имали религиозни карактер, као ни 'теократска' влада Израиља. Ипак, ове семантичке карактеристике могу понудити јасан опис, у савременим грчким терминима, присуства друштвено-религијског тела, које укључује сличне институције колективног управљања, било да су политичке, верске или чак и једно и друго. Поред тога, реч ἐκκλησία преводиоци су могли да користе за појмовну аналогију.” Κυριαkoula Papademetriou, “The dynamic semantic role of etymology in the meaning of Greek biblical words. The case of the word ἐκκλησία”, у *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek: Semantics – Exegesis – Translation*, прир. Eberhard Bons, Jan Joosten и Regine Hunziker-Rodewald, BZAW 443 (Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2015), 273.

<sup>520</sup> Уп. Young-Ho Park, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World*, WUNT 2, 393 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 99. Уп. такође: Johan Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 313; Robert J. Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 20; Ekkehard W. Stegemann и Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), 263; Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 31; Paul Trebilco, “Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?”, *NTS* 57 (2011): 440–460.

<sup>521</sup> Како James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 540, примећује: „Поента је у томе да, кад год би се верујући сабрали ради заједништва у богослужењу, они су били у директном континуитету са сабором Израиља, они су били заједница Божја.” П. Требилко запажа како су хеленисти који су били чланови хришћанских заједница, бирајући ἐκκλησία као своје обележје, показали да се саморазумевају као народ Божји Старог завета који се разликује од њима савремених припадника Јерусалимске синагоге, који нису били верујући у Христа: „Претпостављам да је, како је време одмицало, раним јеврејским хришћанима – вероватно хеленистима – била потребна колективна етикета са значењем 'сакупљање' или 'заједница' да би о себи говорили као о 'групи'; то би једноставно била лингвистичка неопходност, а вероватно се међу хеленистима први пут развио осећај да су посебна група, с идентитетом који је био прилично препознатљив у поређењу с широм јеврејском заједницом.” Уп. Trebilco, “Why Did the Early Christians”, 454. Нагласак је ауторски.

<sup>522</sup> Young-Ho Park, *Paul's Ekklesia*, 133.

<sup>523</sup> Уп. Paula Fredriksen, “Paul, Purity, and the Ekklesia of the Gentiles”, у *The Beginnings of Christianity: a collection of articles*, прир. Jack Pastor и Menahem Mor (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Impress, 2005), 212, казује: „Павле је

обележава верујуће у Христа искључиво у њиховој локалној окупљености већ и у њиховој трајној и надлокалној димензији постојања.<sup>524</sup> Он имплицира да су појединачне заједнице које назива ἐκκλησία повезане међусобно тако да формирају надлокалну целину заједништва на коју се овај појам такође односи.<sup>525</sup> Према зажању Г. Фиа, Павле је њиме обележавао и *корпоративни идентитет* окупљених заједница.<sup>526</sup> Слично и П. Требилко запажа да је „заједница” или „група” једно од значења термина ἐκκλησία код Павла, а оно је утемељено на схватању цркве као окупљања/сабрања/скупа.<sup>527</sup> Према његовим речима: „Тако самоодређење за групу не значи само ’сабрање’, употребљено за њих кад су сакупљени, него у проширеном смислу може служити и као обележје саме ’заједнице која се сабира’. Тада оно постаје ознака за групу, без обзира да ли је она окупљена, и тако овај израз реферира на њих трајно у времену [...]”<sup>528</sup>

Павле се у својој употреби појма ἐκκλησία надовезао како на његова значења у Септуагинти, тако и на употребу у грчком друштву.<sup>529</sup> Већ само укључење овог изворно политичког појма у религијски дискурс представља његову метафоричку употребу.<sup>530</sup> Метафорички аспекти појма уочљиви су утолико што Павле имплицитним реферирањем на грађанске скупове и њихово политичко уређење описује начин постојања хришћана у односу с Богом. Према запажању Ј. Парка, „Павле је применио саму суштину грађанске идеологије како би конструисао и комуницирао своје разумевање *хришћанског постојања у односу с*

---

направио кључни корак у употреби овог термина тако што га је храбро применио на локалне скупове незнабожаца. Под локалним подразумевам пленарни састанак у одређеном граду, иако поједини проучаваоци користе ту реч да означе више скупова у граду.” Уп. Ralph J. Korner, “Ekklesia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location”, *JMJS* 2 (2015): 63; Young-Но Park, *Paul’s Ekklesia*, 100.

<sup>524</sup> Како М. Мичел запажа: „Црквена заједница у Коринту, којој се Павле обраћа, била је наравно политичко тело у ширем смислу, ’грађанско тело’. То је била религијска групација унутар полиса са својом сопственом друштвеном структуром и чланством.” Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 65.”

<sup>525</sup> Појединачне заједнице представљале су цркву као целину на одређеној локацији, стога се не може говорити о контрасту помесних цркава и ’светске цркве’ код Павла. Уп. Frey, “Paulus und die Apostel”, 782.

<sup>526</sup> „У употреби термина као ознаке за локално окупљање заједнице верујућих нагласак је још увек на томе да они постоје као окупљена заједница (уп. 5, 1–5; 11, 18; 14, 23), али овај термин је такође употребљен као главно обележје њих самих као новоствореног, есхатолошког народа Божјег...” Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 32. Ово је већ био случај и у Септуагинти, према запажању у Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 192: „Септуагинта користи реч ἐκκλησία за јеврејску заједницу без обзира на то да ли је реч о конкретном сабрању или не.”

<sup>527</sup> На пример, у 1Кор 11, 16, овај термин је примарно употребљен у значењу заједнице или групе. Уп. E. W. Stegemann и W. Stegemann, *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 264. У том значењу Павле користи овај термин и када говори о онима које је прогонио (уп. 1Кор 15, 9; Гал 1, 13; Фил 3, 6).

<sup>528</sup> Trebilco, *Selfdesignation and Group Identity*, 172. Нагласак – А. С. Аутор се позива на запажања Е. Штегемана и В. Штегемана, који кажу да црква код Павла повремено означава заједницу или групу „чији чланови су међусобно повезани чак и ван њихових актуалних састајања кроз узајамне друштвене интеракције.” Stegemann и Stegemann, *The Jesus Movement*, 264.

<sup>529</sup> Предмет полемика је да ли се Павле притом више ослањао на израиљску традицију или политички контекст грчко-римског друштва у употреби овог појма. Уп. G. K. Beale, “The Background of ἐκκλησία Revisited”, *JSNT* 38/2 (2015): 151–168; Bremmer, “Early Christians”, 188; John S. Kloppenborg, “Intimations of Democracy in early Christ groups”, у *God’s Grace Inscribed on the Human Heart: Essays in Honour of James R. Harrison*, прир. Peter G. Bolt и Sehyun Kim (Sydney: SCD Press, 2022), 227–240.

<sup>530</sup> „У већини случајева када је та реч употребљавана да значи скуп без икаквих посебних карактеристика грчке ἐκκλησία, могли бисмо говорити о метафори која приписује додатне карактеристике појму састанка; на пример, ἐκκλησία повνηρευομένων ’ἐκκλησία злотвора’ (Пс 25 [26], 5), ἐκκλησία ὄχλου ’ἐκκλησία гомиле’ (Сир 26, 5), ἐκκλησία προφητῶν ’ἐκκλησία пророка’ (1 Сам 19, 20), ἐκκλησία πιστῶν ’ἐκκλησία верних вођи’ (1Мак 3, 13). [...] Тако је кроз Септуагинтин текст створено ново значење, ἐκκλησία κυρίου, које су касније, у грчко-римском контексту, могли да разраде Павле и други новозаветни писци да би установили хришћански термин ἐκκλησία.” Papademetriou, “The dynamic semantic role of etymology”, 279 и 280.

Богом.”<sup>531</sup> Г. ван Кутен тврди да је грчко-римско политичко значење појма ἐκκλησία као „грађанског окупљања” било одлучујуће за њега, јер је желео да своје заједнице прикаже као алтернативне организације које постоје поред грађанских сабора.<sup>532</sup> По мишљењу Л. Велборна, ἐκκλησία верујућих у Христа се у светлу Павлове преписке с Коринћанима показује као нарочито демократски уређена.<sup>533</sup> Бремер пак запажа да је апостол употребом појма ἐκκλησία у раној фази хришћанства промовисао доживљај хришћана да они, за разлику од својих паганских суседа, припадају много широј заједници, која је превазишла границе појединачних полиса.<sup>534</sup> Ова значења појма ἐκκλησία у опису ранохришћанских заједница исходе из метафоричке примене изворно политичког појма на религијске заједнице окупљене око Христа.<sup>535</sup>

Међутим, метафоричке конотације ἐκκλησία код Павла утемељене су на значајан начин и на старозаветном поимању божанског позива и употреби καλέω терминологије. Речју ἐκκλησία је на језичком плану исказано саморазумевање раних хришћана као „заједнице од Бога позваних у последњим временима”.<sup>536</sup> Наиме, ова реч се састоји од предлога „ἐκ” (из; од) и именице „κλήσις” (звање),<sup>537</sup> чиме је сугерисано да је црква, као скуп верујућих у Христа, састављена од оних који, због и услед свог *позива*, треба да узму специфично учешће, односно ангажман у историји спасења. Притом, појам божанског позива, садржан у ἐκκλησία, упућује на то да се само биће цркве остварује и пројављује кроз божанско свеобухватно ангажовање њених чланова. Позив је полазна тачка њиховог односа с Богом.<sup>538</sup> Позив метафорички имплицира да су чланови цркве повезани тиме што су животно упућени у одређеном правцу, к извршењу Божје воље и хтења.<sup>539</sup> Надаље, будући да је Бог у

<sup>531</sup> Park, *Paul's Ekklesia*, 107, 110. Нагласак – А. С.

<sup>532</sup> George van Kooten, “Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies [ἐκκλησίαι] of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley”, *NTS* 58 (2012): 522–548.

<sup>533</sup> „Када се процењује у овом контексту, чини се да је *ekklēsia* верујућих у Христа у Коринту била изузетно ’демократска’, утолико што је била конституисана као *politeia* у којој би чланови могли да теже решавању тензија које проистичу из друштвене неједнакости на основу принципа једнакости ’у Христу’” L. L. Welborn, “How ‘Democratic’ Was the Pauline *Ekklēsia*? An Assessment with Special Reference to the Christ Groups of Roman Corinth”, *NTS* 65, бр. 3 (2019): 308.

<sup>534</sup> Bremmer, “Early Christians”, 198.

<sup>535</sup> Употреба овог профаног термина у саморазумевању раних хришћана говори о томе да службе у њиховим заједницама нису схватане и обављане култно, што је био вид разграничења од грчко-римског култног контекста. Уп. Frey, “Paulus und die Apostel”, 781.

<sup>536</sup> Jens Schröter, “Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament”, у *Kirche, Themen der Theologie* 1, прир. С. Albrecht (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 40. Уп. Frey, “Paulus und die Apostel”, 781.

<sup>537</sup> *NIDNTT*, Vol. 1, s.v. „ἐκκλησία”, 291–307; *TDNT*, s.v. „ἐκκλησία”, 487–536; уп. Papademetriou, “The dynamic semantic role of etymology”, 268.

<sup>538</sup> Уп. Weippert, *Bedeutung*, 216–217.

<sup>539</sup> У овом погледу, метафорика позива повезана је с метафором тела Христовог, којом Павле упућује на корпоративно јединство хришћана у 1Кор. Он се у 12, 27 обраћа адресатима казујући: „Ви сте тело Христово и удови понаособ” (Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους). Повезујући на овај начин традиционално коришћену метафору друштвеног тела с Исусом Христом, апостол разрађује своју „метафоричку еклисиологију”. Уланчавањем ових метафора у писму, он поткрепљује свој апел на јединство верујућих у истом разуму и истој мисли (1, 10), које се може постићи само кроз њихово саморазумевање као чланова јединствене целине. Док сам појам тела упућује на корпоративно јединство заједнице, тј. однос органске повезаности делова и целине, кованица „тело Христово” додатно одређује природу те заједнице. Наиме, будући да су Распеће (уп. 1, 23; 2, 2) и Васкрсење (15, 3сс.) на кључан начин везани за догађај Исуса Христа, његово тело може се појмити само у овом контексту као тело распето(г) и васкрсло(г). Стога, према речима Никласа, „Ово није једноставно ’сабрање’ мање или више велике групе људи: они који се окупљају у одређено време и на одређеном месту ’представљају’ тело Христово, које се не може ограничити на времена и просторе, пред хоризонтом његове пуноће сабраности на крају времена.” Tobias Nicklas, “‘Ihr aber seid der Leib Christi!’ (1 Kor 12, 27). Impulse für eine metaphorische Ekklesiologie”, *SS XIX*, 1–2 (2021): 150.

библијском схватању света јединствени актер позива, термин ἐκκλησία у целости указује на Божју *централност* у погледу настанка и актуализације хришћанске заједнице.<sup>540</sup>

Будући да Павле примаоце писма у Коринту ословљава изразом ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, њихова припадност Богу је двоструко наглашена (уп. 10, 32; 11, 22; 15, 9; Гал 1, 13).<sup>541</sup> Према запажању патријарха Порфирија: „Целина и јединство су дело Божијег избора, а не природно својство или постигнуће једне заједнице. Нагласком на јединству народа реч ἐκκλησία задржава старо значење у новом руху: Црква је органско јединство народа са Богом...”<sup>542</sup> Свеукупно, у прескрипти писма ἐκκλησία служи као разграничавајући назив (in-group language) за Павлове заједнице, који значења црпи уједно из библијске употребе позива и начина функционисања грчко-римских политичких сабора. Павлови адресати се саморазумевају и описују у пресеку ових метафорички сугерисаних значења.

Две апозиције које Павле даље наводи у опису адресата – (1) „освећенима у Исусу Христу” (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) и (2) „позванима светима” (κλητοῖς ἁγίοις)<sup>543</sup> – допуњују опис прималаца као цркве Божје. Појам „освећење” (ἁγιασμός – освећење; ἁγιάζω – посветити, осветити; ἅγιος – свет) укључен је у обе фразе.<sup>544</sup> У овом контексту њиме се означава да су незнабошци који су поверовали у Христа издвојени од оних који не знају Бога.<sup>545</sup> Фраза, „κλητοῖς ἁγίοις” упућује пак на њихову припадност Богу (уп. Рим 1, 7).<sup>546</sup> И овде метафора позива учествује у обележавању верујућих у Христа као специфичног друштвеног тела.<sup>547</sup> Приметно је притом да у овој фрази одзвања Павлов опис себе као

---

Посматрање хришћанске заједнице као тела Христовог започиње од Павла, који овом метафором апелује на јединство хришћана (1Кор 12, 12–27) и поучава о природи хришћанске заједнице (Рим 12, 4–5). Уп. D. G. Horrell, “Σῶμα as a Basis for Ethics in Paul”, у *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend*, прир. F. W. Horn – U. Volp – R. Zimmermann, WUNT 313 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 351–363; R. von Bendemann, “Körperkonzeptionen im Corpus Paulinum im Licht der hellenistisch-römischen Medizin”, у *Paul’s Graeco-Roman Context*, прир. C. Breytenbach (BETL 277; Leuven et al.: Peeters, 2015), 157–191; M. V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ* (New York: Cambridge University Press), 2006; Фива Савковић, „Херменеутика и метафора: Хеуристичка функција метафоре ’једно тело у Христу’ (Рим 12, 4–5)”, *Симплексис* 2 (2019): 5–24.

<sup>540</sup> Кључна одлика заједница названих именом ἐκκλησία није била њихова величина, ни географска локација, нити етничка припадност чланова, већ чињеница да их Бог ствара и да њему припадају. Уп. Trebilco, “Why Did the Early Christians”, 444; Young-Ho Park, *Paul’s Ekklesia*, 174; Ralph J. Komer, “Ekklesia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location”, *JMJS*, бр. 2 (2015), 76.

<sup>541</sup> Paul Trebilco, *Selfdesignations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press 2012), 173 и 175.

<sup>542</sup> Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 197.

<sup>543</sup> Златоусти повезује ову инстанцу позива са стихом Еф. 2, 8, говорећи да фраза позванима светима упућује на то да се позив дешава посредством благодати, док је у Еф. 2, 8 експлицитно речено да су они благодаћу спасени, кроз веру. Уп. Chrys. *hom. in I Cor 5.1*, PG 61.

<sup>544</sup> „Глагол ’освећени’ вероватно би требало схватити као метафору за хришћанско обраћење (уп. 6, 11 и 1, 30) [...] Верујући су издвојени ради Бога, баш као што су сасуди били ради храма. Али управо зато што су ’издвојени’ за Бога, они морају имати карактер Бога, који их је издвојио.” Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 32. Уп. изнад, стр. 123, п. 401.

<sup>545</sup> Они су Духом укључени у Христово есхатолошко тело, тако да лажни богови и космичке стихије, а самим тим и грех, немају више моћ над њима (уп. 1Кор 12, 12–13; 27; Гал 3, 28; 4, 3–9; Рим 6, 11). Уп. Fredriksen, “Paul, Purity, and the Ekklesia of the Gentiles”, 213.

<sup>546</sup> Ова фраза је била део израиљске традиције (уп. Изл 12, 16; уп. 19, 6; Лев 23, 3.4; Бр 28, 25.26; 29, 1.7.12).

<sup>547</sup> „Термином οἱ ἅγιοι успостављају се границе око хришћанске заједнице. Они су ’Божји свети народ’ и издвојени су Богом, као Божје поседство. *Позвати* их речима οἱ ἅγιοι помаже да се заснује засебна група и да се тиме креира идентитет њих као ’Божјег светог народа’. Наговештено је да је ово разлог зашто Павле користи уобичајено овај термин у почецима писама; затим, можемо увидети зашто започиње 1Кор 1, 2 речима: ’освећенима у Исусу Христу, позванима светима’. Све ово је покушај у 1Кор да се ’промени’ њихов идентитет, тако да могу уистину *постати* ’Божји свети народ’ [...] Тако да овај језик служи у креирању идентитета, као и у његовом опису.” Trebilco, *Selfdesignations and Group Identity*, 135. Нагласак је ауторски.

„позваног апостола” (1, 1). Двоструком употребом овог придева он стратешки указује на повезаност себе и својих адресата на основама њихове специфичне укључености и ангажовања у историји спасења од стране Бога.

У наставку стиха, Павле смешта коринтску заједницу хришћана у ширу целину оних који на сваком месту призивају (ἐλικάλουμένοις) име Господа Христа (1, 26). Тиме се указује да обраћање Исусу Христу као Господу на кључан начин карактерише учеснике Божјег сабрања. Будући да је призивање богова представљало уобичајену религијску активност у класичној литератури од Платона (уп., нпр., *Plat. Tim.* 27c) до Епиктета (уп., нпр., *Epic. Diss.* 2, 7, 12), призивати Исуса Христа као Господа претпоставља веру у њега као Бога. Глагол καλέω је конститутиван и за овај исказ. У позивању Господа одјекује Божје позивање хришћана (κλητός ἀπόστολος, κλητοῖς ἁγίοις) и тиме се изнова показује да позив на кључан начин описује само биће и динамику постојања цркве.

Надаље, језиком позива у 1Кор 1, 26 Павле смешта себе, као позваног апостола, и своје адресате, као позване свете, међу све оне који на сваком месту призивају свог Господа Исуса Христа. Другим речима, он кроз призму позива описује однос између Бога, својих адресата и себе у контексту шире заједнице верујућих у Исуса Христа. Будући позван да шири еванђеље, он је Богом упућен на коринтске хришћане, а они су, као чланови сабрања које на сваком месту призива Исуса Христа, упућени на њега као апостола. Према запажању Б. Такера, Павле користи позив као кључну ознаку свог идентитета и положаја у контексту своје мисије, указујући истовремено да су „основа коринтске друштвене идентификације, њихово јавно показивање посвећености и њихова ритуална изражавања вере (тј. групне норме) засновани на Божјем позиву.”<sup>548</sup>

Ако се поменуте инстанце позива скупа сагледају, може се закључити да глагол καλέω у целини прескрипта има вишеструке метафоричке импликације. Њиме се описује и појми идентитет и положај пошиљаоца (κλητός) и прималаца (κλητοῖ) писма у контексту историје спасења. Такође, њиме су наговештене особене претпоставке и начин постојања њих као хришћанске заједнице (ἐκκλησία), састављене од оних који су Божјим позивом укључени у историју спасења, да се као заједница актуализују призивајући (ἐλικάλουμένοις) име Господа Исуса Христа.<sup>549</sup>

### 11.2.3. Позив као део проомијума (1, 9)

У структури хеленистичког приватног писма, након прескрипта обично је следио проомијум, у ком аутор најављује теме које ће касније разрадити у телу, тј. главном делу писма. Павле у својим проомијумима обично захваљује Богу за примљене духовне дарове, добро владање и даљи напредак ословљене хришћанске заједнице (уп. 1Сол 1, 2–10; Флп 1, 3–11, 2Кор 1, 3–7; Рим 1, 8–12). Притом, ово захваљивање може антиципирати и његово даље казивање о томе шта заједници недостаје у погледу њеног начина живота и владања, и у том смислу проомијум може имати и дидактичку функцију.

У проомијуму 1Кор Павле издваја неколико кључних аспеката у вези прималаца писма. Он захваљује Богу на њиховој обогаћености у сваком благодатном дару (1, 4–5) и утврђености Христовог сведочанства у њима (1, 6). Затим им казује да ће их Христос утврдити и надаље, до краја, да буду беспрекорни на дан Господа Исуса Христа (1, 8). Референцама на обогаћеност и утврђеност заједнице (βεβαίωω – потврдити, успоставити, утврдити) апостол зачиње тему Божјег утемељења коринтске цркве, којој ће се враћати у

<sup>548</sup> J. Brian Tucker, *You Belong to Christ*, 131.

<sup>549</sup> Према Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 77: „Позваници су позвани на начин живљења који рефлектује положај који им је већ додељен.” Нагласак је ауторски.

наставку писма (уп. 1, 24с; 3, 5–11). Ову тему он на кључан начин разрађује у последњем стиху проомијума (1, 9), казујући Коринћанима да је веран Бог „од кога сте позвани у заједницу Сина његовог Исуса Христа, нашег Господа” (δι’ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν).

У овој инстанци открива се сама структура позива. Аорист индикатива пасива κολέω глагола (ἐκλήθητε) у комбинацији с предлогом „у” (εἰς) даје просторну димензију изразу. Стога се позив схвата као покретање ка одређеној дестинацији/локацији, а то је заједница Исуса Христа. Према речима Фурниша: „Не ради се само о томе да их је Бог ’позвао’ да приме еванђеље, већ о томе да су они заправо били *пренесени* у Христову заједницу и притом *преображени*.”<sup>550</sup> Његово тумачење позива као преноса и преображења указује на метафоричке импликације појма у контексту Павловог проомијума.

Метафора позива је у овој инстанци експлицитно повезана са схватањем цркве као корпоративног јединства. Према речима Никласа и Шлугела: „Нови ’хришћански’ идентитет у односу с Богом и с Христом, ипак, не треба никада да буде погрешно схваћен као нешто што се односи највећим делом на верујућу *индивидуу*. Бити ’у Христу’ увек значи делити овај ’идентитет у односу’ с другима. Другим речима, бити ’у Христу’ значи бити део заједнице верујућих који су ’тело Христово’ (1Кор 12, 12–31, посебно 12, 27, и Рим 12, 4–5) и који зову једни друге ’браћом’ и ’сестрама’.”<sup>551</sup> Слично и Џ. Харисон запажа да је Павле био добро упознат с реконструисањем хришћанског идентитета као корпоративног јединства кроз многе метафоре, као што су Божја „грађевина” и „храм” Светог Духа (1Кор 1, 26–30; 3, 9; 6, 19).<sup>552</sup>

Хришћанско схватање заједнице (κοινωνία), у односу на друге облике груписања у антици, било је специфично по томе што за верујуће у Христа заједница не настаје међусобним договором и равноправним партнерством њених чланова, већ благодатним делањем Божјим, које се у 1, 9 артикулише помоћу κολέω глагола, тј. као позивање.<sup>553</sup> Као што се хришћанска заједница разликује од профаног колектива, тако се и њено заснивање суштински разликује од заснивања других друштвених групација. „Црква од почетка није поистовећивана с религиозном заједницом или друштвеном организацијом, него је схватана као *нова стварност*...”<sup>554</sup> Бити њен члан није значило припасти групи истомислљеника, или групи оних који имају исти друштвени положај и привилегије, као што је то био случај у грчко-римским круговима, већ је то значило делити сам положај постојања (уп. Рим 8, 28–

<sup>550</sup> Furnish, *The Theology of the First Letter*, 35. Нагласак – А. С. Уп. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 1. Teilband: 1 Kor 1, 1 – 6, 11, ЕКК VII/1 (Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag, 1991), 123.

<sup>551</sup> Nicklas и Schlögel, “Mission to the Gentiles”, 244. О изградњи идентитета као дијалектичком и интерактивном, друштвеном процесу говоре бројни проучаваоци. На пример, Peter L. Berger и Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books Ltd., 1966), 194: „Идентитет је, наравно, кључни елемент субјективне стварности и, као и свака субјективна стварност, стоји у дијалектичком односу с друштвом. Идентитет се формира друштвеним процесима. Једном кристализован, он се одржава, модификује или чак преобликује друштвеним односима. Друштвени процеси укључени у формирање и одржавање идентитета одређени су друштвеном структуром.” Уп. Also Hubert Knoblauch, “Religion, Identität und Transzendenz”, у *Handbuch der Kulturwissenschaften* (Stuttgart: Metzler, 2011), 349–363.

<sup>552</sup> James R. Harrison, “Introduction: Excavating the Urban Life of Roman Corinth”, у *The First Urban Churches 2: Roman Corinth*, прир. James R. Harrison и Welborn, L. Laucance (Atlanta: SBL Press, 2016), 17. Уп. такође: Bradley J. Bitner, *Paul’s Political Strategy in 1 Corinthians 1–4: Constitution and Covenant*, SNTSMS 163 (Cambridge: Cambridge University press, 2015), 197–301.

<sup>553</sup> „Хришћанска κοινωνία се сада разликује од профане по томе што не настаје узајамним споразумом и равноправним партнерством, већ благодатном, једностраном иницијативом Божјом (као што се овде дешава позивом).” D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in der Paulusbriefen* (Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1963), 115.

<sup>554</sup> Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 191. Нагласак је ауторски.



30).<sup>555</sup> Стога се позив не схвата као пуко отварање могућности за Коринћане да припадну специфичној друштвеној категорији – на шта овај појам у дословном смислу упућује – већ као *само то задобијање и остварење новог друштвеног идентитета кроз припадност заједници Исуса Христа*.<sup>556</sup> Позивом је дакле описан специфичан аспект религијског искуства, а то је божанско прибарање верујућих заједници Исуса Христа. Будући да је Исус Христос распет и васкрсао, овај процес укључења може се перципирати само на тим основама, тј. као придружење заједници распетог и васкрслог Господа.<sup>557</sup>

Важно је запазити да је у овој инстанци употребе позива опет у првом плану Бог као кључни актер тог процеса. „Тако Павле”, према запажању Фиа, „поново преусмерава њихов фокус с њих самих на Бога, који је својим позивањем одговоран за само постојање њих као верске заједнице.”<sup>558</sup> Такер такође запажа да је „језик позива централан у дискурсу 1, 1–9, и њиме заједница бива уверена да је њено порекло у Богу, за разлику од других добровољних удружења.”<sup>559</sup> Чињеница да су Коринћани од Оца позвани у заједницу његовог Сина сведочи о неисправности њихове тежње да припадну појединим људима, за шта ће их Павле у наставку писма прекоревати (уп. 1, 11с).<sup>560</sup> Другим речима, позив утврђује *суштинску и корпоративну упућеност верујућих од стране Бога на Исуса Христа*, насупрот њиховом подвајању због појединих људских ауторитета. Дакле, осврћући се на њихову позваност, Павле их већ у проомијуму писма подсећа да је Христос кохезивна фигура црквене заједнице, те да они, као позваници, не треба да се међусобно деле, групишући се око појединаца.

#### 11.2.4. Позив као део аргументације о структури цркве (1, 24.26)

Прву аргументативну целину писма (1, 10 – 4, 21) Павле започиње апелом на уједињење коринтских хришћана. Он је већ у прескрипту и проомијуму поставио основе за овај апел, идентификујући себе и своје адресате као позванике (1, 1–2), и назначивши да је циљ позива укључење у заједницу Исуса Христа (1, 9). Павле надаље образлаже тему црквеног јединства указујући детаљније на саму природу заједнице верујућих и њену радикалну различитост од ширег друштва, која се очитује у претпоставкама, принципима и циљевима њеног постојања (уп. 1, 23; 2, 12–16; 3, 18–23). Употреба позива проминентна је и у овом делу писма. Апостол управо тако поткрепљује своје објашњење о различитости коринтске заједнице хришћана од других колектива унутар Римског царства, од чијих припадника је она формирана (1, 24.26).

У ужем погледу, у одељку 1, 18–24 Павле образлаже садржај, смисао и ефекте своје проповеди. Он казује да је реч о крсту, која чини срж његове проповеди, схваћена као лудост ( $\mu\omega\rho\iota\alpha$ ) у очима света, због чега је она безвредна према општим друштвеним мерилима (уп. 1, 18с). То важи, према његовим речима, како за Јудејце, који од Бога траже знаке обећаног спасења, тако и за Грке, који су претежно били фокусирани на мудрост у политичким и

<sup>555</sup> Уп. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 104.

<sup>556</sup> Према Оригеновим речима: „Верујте у Христа увек, јер сте позвани ни за какву другу сврху него да будете с једно с нама у њему.” Origen, “Fragments on the Pauline Epistles”, *JTS* 3 (1902); *JTS* 9–10 (1908–1909); *JTS* 13–14 (1912–1913): 9:234.

<sup>557</sup> „...реч κοινωνία може да се односи и на духовни однос према Исусу Христу и на заједницу људи који су скупа позвани у тај однос. У ствари, по Павловом разумевању, ове две стварности су неодојиве. Бити ’у Христу’ значи бити у црквеној заједници.” Hays, *First Corinthians*, 19.

<sup>558</sup> Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 45.

<sup>559</sup> Tucker, *You Belong to Christ*, 133.

<sup>560</sup> Уп. Chryst. *hom. in I Cor 2.1*, PG 61. Уп. такође: Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 195.

економским областима друштвеног живота (уп. 1, 22).<sup>561</sup> Стога проповед о распетом Христу није пружала жељена постигнућа ни једнима, ни другима: Јудејцима је била саблазан, а Грцима лудост (1, 23). Као таква, она у ширем друштву није прихваћена. Међутим, по Павлу, догађај Христа је актуални Божји захват који даје нову димензију стварности. Њиме је положај људи пред Богом радикално измењен. Наиме, откривањем Божје мудрости у Исусу Христу обеснажена је таква мудрост која није довела до спознаје Бога (1, 19–21).<sup>562</sup> Бог је управо из тог разлога, кроз распетог Христа, учинио да они који верују буду спасени „лудошћу проповеди“ (1, 21).

Павле овај део аргументације закључује речима: „Онима који су пак позвани (αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς), Јудејцима и Грцима, проповедам Христа, Божју силу и Божју мудрост“ (1, 24). Позванима он, дакле, именује оне који у Христу препознају Божју мудрост и силу. Тиме што у позване убраја и Јудејце и Грке, Павле јасно даје до знања да су позваници у етничком погледу припадници грчко-римског друштва.<sup>563</sup> Али, оно што њих из тог друштва издваја је афирмативна рецепција еванђеља. У овој инстанци позива показује се да су они пренесени у нов начин постојања не само Божјом намером већ и својом отвореношћу за ’реч о крсту’ и њоме назначено схватање стварности.<sup>564</sup> Они усвајају божанску перспективу којом је радикално подривена светска мудрост чије вредновање је било распрострањено међу Коринћанима.<sup>565</sup>

У наредном одељку аргументације (1, 26–29), Павле апелује на адресате да Божје деловање у Исусу Христу сагледају из перспективе сопственог искуства:

<sup>26</sup> „Гледајте пак на свој позив (βλέπετε γὰρ τὴν κλησὶν ὑμῶν), браћо! Нема међу вама ни много мудрих по телу (σοφοὶ κατὰ σάρκα), ни много моћних (δυνατοί), нити племенитог рода (εὐγενεῖς),

<sup>561</sup> Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 170. Слично и Dieter Zeller, *Die Erste Brief*, 83, тумачећи стих 1, 9, казује: „Овде је моћна реч-догађај Божји позив који долази кроз постајање хришћанином.”

<sup>562</sup> „У овом одломку морамо имати на уму да се термин ’мудрост’ у коринтском окружењу може односити и на поседовање узвишеног знања и на способност да се то знање изрази на моћан и реторички углађен начин. Велики део контроверзе у Коринту је можда био изазван тенденцијом да нови хришћани сматрају Павла и друге хришћанске проповеднике реторичарима који се такмиче за пажњу и одобравање јавности заједно с другим популарним филозофима. Павлово снажно побијање осмишљено је да *преобликује категорије дебате и да стави јеванђеље у категорију одвојену од других врста ’мудрости’* које се нуде на популарном тржишту идеја. Јеванђеље није езотерично тело религиозног знања, није fino упакована филозофија, није план за бољи живот; уместо тога, то је најава о Божјој апокалиптичној интервенцији у свету, ради света.” Haas, *First Corinthians*, 27. Нагласак – А. С. Слично, Mitchel, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 71, запажа: „Јеванђелска прича, као пример Божје парадоксалне логике, нужно подразумева преиспитивање σοφία, δύναμις и εὐγενία (’мудрост, моћ и узвишено порекло’) који разбија ’људске’ конструкције још увек тако оперативне у животима Коринћана и међусобним односима. Уместо свега овога, јеванђеље нуди Христа распетог, нову врсту σοφία (’мудрости’), као што је у 1, 30 рекапитулирано. Уп. Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995), 178.

<sup>563</sup> „Божји позив не укида етничке идентитете; него, у 1 Кор 1, 24, они настављају да буду део Павлове друштвене категоризације оних који схватају спасоносни значај Христа.” Tucker, *You Belong to Christ*, 131.

<sup>564</sup> Мичел следећим речима примећује да су позваници за Павла нова друштвена категорија, заснована на рецепцији еванђеља: „Павле тврди да је *logos tou staurou* (’реч крста’) вербални израз који дели свет у три групе на основу херменеутичке способности: на ’Јевреје’ (којима је саблазан), ’пагане’ (којима је лудост) и на ’оне који су призвани’ (којима је сила Божја и мудрост Божја). Херменеутичка способност је на овој инстанци одређена – ’њу схватају’ позвани пошто су они изабрани за то, а остали нису. Усмерења на знаке (*sêmeia*) и мудрост (*sophia*) једнако су недовољна ако нису помешана са посебним увидом призваних (*klētoi*) у правила и разлоге који руководе божанску комуникацију.” М. Мичел, *Павле и рођење хришћанске херменеутике*, 63–64. Такер схвата Павлову антитезу у 1, 18–25 као дискурзивну стратегију за формирање идентитета заједнице. Уп. Tucker, *You belong to Christ*, 167.

<sup>565</sup> Уп. Weipert, *Bedeutung*, 226.

<sup>27</sup> него је Бог оно што је лудо пред светом одабрао (ἐξελέξατο) да посрами мудре и оно што је слабо пред светом, одабрао је Бог да посрами јаке.

<sup>28</sup> И оно што је пред светом неплеменито и понижено одабра Бог: оно што је ништа (τὰ μὴ ὄντα) да уништи оно што је нешто (ἵνα τὰ ὄντα καταρῆσῃ),

<sup>29</sup> да се ниједно тело не похвали (μὴ καυχῆσται) пред Богом.”

Апостол подстиче Коринћане да се осврну на сопствени позив<sup>566</sup> управо зато што им то искуство открива по чему се њихова заједница разликује од ширег друштва. На основу наведених исказа, јасно је да већи део хришћанске заједнице Коринта чине људи који су на друштвеној маргини – они без образовања, племенитог порекла и друштвене моћи, који су у ширем друштву незнатни, омаловажени и одбачени.<sup>567</sup> Павле ове људе описује као ништавне, тј. непостојеће (τὰ μὴ ὄντα), јер они нису били друштвено признати и прихваћени.<sup>568</sup> То је било у складу с мерилима грчко-римског друштва, у ком је нечије постојање суштински зависило од сталежа, порекла, образовања и богатства, док је обезвређење угледа и јавно понижење водило губитку друштвеног идентитета.<sup>569</sup> Насупрот томе, позив као чин укључења у Христову заједницу пружа другачији темељ постојања, насупрот друштвеним конвенцијама. У том смислу, *позив се схвата као стваралачки чин друштвеног карактера* (уп. Рим 4, 17).<sup>570</sup>

У наставку, Павле казује да Бог прибраја друштвено непостојеће заједници хришћана управо зато да би уништио „оно што је нешто” (ἵνα τὰ ὄντα καταρῆσῃ). Израз „τὰ ὄντα” односи се на оне који су признати према општим друштвеним стандардима, а посредно и на само вредновање, прихватање и повезивање људи на основу њиховог богатства, образовања и порекла. Тиме се додатно наглашава Божја ауторитативност у стварању хришћанске заједнице, у односу на свет и светска мерила (1, 286–29). Харисон повезује овај Павлов приказ друштвеног превредновања у формирању коринтске заједнице хришћана с њиховим политичким контекстом: „У свему овом, морамо рачунати на континуирани утицај империјалних владара, Јулијевско-клаудијевске династије и Флавијеваца, у одређењу статуса колонијалног Коринта и његових насељеника у различитим променама градског идентитета и моћи. Стога је Павлов критички став према империјалним владарима тог доба (1Кор 2, 6.8) и његово одбацивање њиховог квази-божанског статуса (1Кор 8, 5–6: λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς) још уочљивије у контексту Коринта. Актуално доба је пролазило (1Кор 7, 31б) и, у оштром сукобу с пропагандом Јулијеваца и Клаудијеваца, доба испуњења десило се slabим и будаластим верујућима (10, 11б; уп. 1, 27), а не мудром и моћном дому Јулијевско-Клаудијевске династије и њеним провинцијалним клијентима [...] Они који су у Христу

<sup>566</sup> Павле користи именицу κλήσις и у 1Кор 7, 20; Фил 3, 14 и Рим 11, 29.

<sup>567</sup> Уп. Zeller, *Die Erste Brief*, 117.

<sup>568</sup> Према Theissen, *The Social Settings*, 71: „Израз τὰ μὴ ὄντα има друштвени карактер, посебно зато што је доведен у супротност с оним што је εὐγενεῖς; стога последње три поменуте категорије (мудри, моћни и племенитог рода) засигурно имају друштвену важност.”

<sup>569</sup> Уп. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 187. Уп. такође: Zeller, *Die Erste Brief*, 117.

<sup>570</sup> „Појашњавајући безвредност изабраних као τὰ μὴ ὄντα додатно у стиху 28, Павле повлачи аналогију њиховом позиву у процес стварања, који је описан у Римљанима 4,17 као 'позивање из небића у биће.’” Zeller, *Die Erste Brief*, 118. Према Годојевим речима: „Термин ἐκλέγεσθαι не означава овде одлуку о вечном предодређењу, него енергични подухват при којем Бог води себи (медијум, λέγεσθαι) из светске средине (ἐκ) оне индивидуе које нико не сматра вреднима пажње.” Frédéric Godet, *Commentary on St Paul's First Epistle to the Corinthians*, прев. на енглески, 2 тома (Edinburgh: T. & T. Clark, 1886), 1:112; цитирано у Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 184. Слично и Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 85, тврди да се Павлова порука састоји у томе да хришћани Коринта дугују своје постојање делатности Божјој, која је у историји делатна кроз Христа Исуса.

Исусу поседују божанску праведност, светост и спасење (1Кор 1, 30б). У овом великом друштвеном и сотириолошком преуређењу које Бог извршује у Христу, 'оно што јесте' анулирано је 'оним што није' (1Кор 1, 29б).<sup>571</sup>

Аргументативну целину Павле закључује констатацијом да ниједна људска похвала пред Богом није оправдана (1, 31). Њоме апостол до краја подрива сваки покушај заснивања заједнице и сопственог постојања на искључиво људским основама, било да су то знање, богатство или положај друштвених моћника (уп. 1, 12). „Док су филозофи користили максимум да успоставе људску самодовољност и вичност у свим околностима, Павле је користи да успостави целовитост идентитета у Христу и зависност од Христа: ὁμῆϊς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ (3, 23). На овај начин она допуњује закључни део његове опомене против проналажења лажног осећаја сигурности и симболичке вредности у људским вођама.”<sup>572</sup>

Може се закључити да Павле помоћу позива у наведеним одељцима 1Кор 1 примарно говори о заједници оних који верују у Исуса Христа: о њеном настанку, начину и смислу постојања. У ужем смислу, позив упућује на оснивање и структуру ове заједнице. Наиме, о Богу се у овим одељцима говори као о оном ко заједницу Исуса Христа оснива као позивалац (уп. 1, 9). Њени чланови названи су описани као позваници, а то су Павле и они припадници коринтског друштва који, без обзира на своје етничко порекло (1, 24), степен образовања, богатства и друштвену моћ (1, 26сс.), прихватају проповед о распетом Христу као Божју мудрост и силу.<sup>573</sup> Њима је пружена могућност живљења у новој, христоцентричној творевини, тј. колективу окупљеном око Христа (1, 9). Притом је нарочито наглашено да Бог у свом одабиру позваника поступа обратно у односу на опште принципе друштвеног вредновања и груписања (1, 26–28), те да хришћани у својој рецепцији Божјег делања поступају паралелно томе (1, 24).<sup>574</sup>

Све ово наводи на закључак да је у целини првог поглавља позив метафорички концептуализован као ЗАСНИВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА У ЗАЈЕДНИЦИ ИСУСА ХРИСТА.<sup>575</sup> То значи да се помоћу језика позива говори о различитим аспектима настанка и кључним обележјима чланова заједнице Исуса Христа. Позив се притом схвата као чин њеног оснивања и међусобног повезивања хришћана Коринта, због чега је овај појам јако важан за њихово саморазумевање и поступање. Овом метафором је сугерисано да актуална подела између адресата не одговара природи заједнице којој припадају, јер је идентитет њих као чланова

<sup>571</sup> Harrison, “Introduction”, 12.

<sup>572</sup> Jeanette Hagen Pifer, *Faith as Participation: An Exegetical Study of Some Key Pauline Texts*, WUNT 486 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 71.

<sup>573</sup> Позив је у овим стиховима, према схватању Јована Златоустог, повезан са заједницом ученика који су реципијенти позива, чиме се доказује Божја мудрост о којој је апостол претходно говорио: „Крст је демонстрација неизрециве силе и мудрости, а лудост је Божија много моћнија од мудрости људске. И то опет доказује не преко учитеља, већ путем самих ученика. Јер, погледај свој позив, каже он: да су не само учитељи они међу необученима, већ и ученици сличне класе били предмети Његовог избора; да Он није изабрао много мудраца ... по телу. И тако се показало да оно о чему он говори превазилази и снагом и мудрошћу, јер убеђује и многе неразборите: изузетно је тешко убедити неупућеног, посебно када се говори о великим и потребним стварима. Међутим, они су примили уверавање. И за то он позива саме Коринћане као сведоке. Јер, погледајте свој позив, браћо, каже: размислите; испитајте: јер то што су тако мудра учења, мудрија од свих, за обичне људе, сведочи о највећој мудрости у учитељу.” Chrys. *hom. in I Cor 5.1*, PG 61.

<sup>574</sup> „Бити 'у Христу', 'Богом позван' или бити део 'тела Христовог' стога значи просуђивати не на основу људских и светских стандарда, него према принципима који су процењени на основу односа верујућих с Христом, њиховог поседовања 'вођс Христовог', што показује свој најдубљи смисао у Христовом умирању на Крсту.” Nicklas и Schlögel, “Mission to the Gentiles”, 246.

<sup>575</sup> На сличан начин Божји позив у 1Кор схвата Tucker, *You Belong to Christ*, 129, казујући да у 1Кор 1–4 Павле описује оквир у ком се успоставља друштвени идентитет коринтских хришћана и запажајући да је само то заснивање идентитета у овим стиховима схваћено као Божји позив у Христу.

цркве успостављен на божанским основама, тј. у интеракцији с Богом која се одвија на радикално различит начин од светских удруживања. Према речима Вајпертове: „Божји позив постаје свеобухватни фактор успостављања идентитета верујућих у Христа. Божји позив успоставља нову стварност која надилази границе подела.”<sup>576</sup> Позивом се, дакле, доследно и учестало у првом поглављу писма упућује на *божанску заснованост хришћанске заједнице*. Њиме Павле наглашава да је Бог јединствени оснивач и протагониста цркве окупљене око Христа, те да овај њен базични аспект не сме бити преокренут или подривен ма којим људским критеријумима и учинцима.

### 11.3. Позив као део инструкција о хришћанском начину живљења (1Кор 7, 17–24)

Поглавља 1Кор 7, 1 – 11, 1 чине другу целину писма, у којој Павле разматра како хришћани треба да се поставе у различитим животним ситуацијама.<sup>577</sup> У 1Кор 7 он се примарно фокусира на брак и безбрачност, на шта је можда био подстакнут питањем адресата шта брак имплицира у животу хришћана (уп. 7, 1). Павле се начелно залаже за то да хришћани треба да задрже брачни статус у којем већ јесу (7, 8.10–13.27.40), мада у појединим ситуацијама он није против промена. На пример, у случају да неверујући супружник хоће да се раздвоји, Павле казује: „Нека се раздвоји, брат или сестра у таквом случају нису ропски везани, јер *на мир нас је позвао Бог* (δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ Θεός)” (7, 15).<sup>578</sup> Овим стихом Павле укључује метафору позива у свој дискурс о моралном руковођењу хришћана. Њоме он упућује на то да је међусобни мир један од критеријума хришћанског резоновања и одлучивања: „С прагматичне тачке гледишта, тврдња скрива захтев: ’Поступајте у складу са миром у који вас је Бог ставио’.”<sup>579</sup>

Метафора позива пак фигурира у наредном одељку писма, у стиховима 7, 17–24:

<sup>17</sup> „Уосталом, свако нека живи (οὕτως περιπατεῖτω) онако како му је доделио Господ и *како га је позвао Бог* (ὡς κέκληκεν ὁ θεός). Тако налажем по свим црквама.

<sup>576</sup> Weippert, *Bedeutung*, 228.

<sup>577</sup> Уп. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 483.

<sup>578</sup> У Кол 3, 15 такође се помиње позив на мир: „И мир Божји [Христов – NA28] нека влада у вашим срцима, на који сте позвани у једном телу, и будите захвални.” Златоусти следећим речима објашњава како схватити израз мир Божји: „’Мир Божији’ – то је оно што је чврсто и постојано. Ако због човека заиста имате мир, он брзо долази до распада, али ако због Бога, никада. Иако је говорио о љубави универзално, опет долази до нечег посебног. Јер постоји и љубав која је неумерена; на пример, када неко из велике љубави износи оптужбе без разлога, и упушта се у свађе, и стиче одбојност. Не ово, каже он, не желим ово; не претерујте радећи овако, него као што је Бог склопио мир с вама, тако га чините и ви. Како је Он склопио мир? Својом вољом, не примивши ништа од вас. Шта значи: ’Нека мир Божији влада у вашим срцима?’ Ако се две мисли боре заједно, немојте имати љутњу, не дозволите злоби да буде награђена, већ миру; на пример, претпоставимо да је неко неправедно увређен; од увреде се рађају две мисли, једна га позива да се освети, друга да издржи; а ови се боре једни са другима: ако Божји мир стоји напред као судија, он даје награду ономе ко се залаже, и срамоти другог. Како? Убеђујући га да је Бог мир, да је склопио мир с нама. Не без разлога, он показује велику борбу која постоји у овој ствари. Нека се љутња, каже, не понаша као судија, нека се не расправља, а ни људски мир, јер људски мир долази од освете, од патње какве нема ни у једној страшној болести. Али на ово вас не упућујем, каже он, него оно што је Он сам завештао. Он је представљао арену унутар, у мислима, и такмичење, и рвање, и судију. Па опет опомена, ’на који сте позвани’, каже он, то јест за шта сте позвани. Он их је подсетио колико је добрих ствари узрок мира; због тога вас је позвао, јер вас је тако позвао, да добијете достојну награду. Јер зашто нас је створио као ’једно тело’? Није ли да би она могла да влада? Није ли то да бисмо могли имати прилику да будемо мирни? Зашто смо сви једно тело? И сад смо једно тело? Због мира смо једно тело, а пошто смо једно тело, ми смо у миру.” Chryst. *hom. in Col* 8.3, PG 62. О позиву адресата у једном телу говори и Еф 4, 4.

<sup>579</sup> Weippert, *Bedeutung*, 244.

- <sup>18</sup> Ако је *ко позван као обрезан* (περιτετημένους τις ἐκλήθη), нека остане обрезан. Ако је *ко позван у необрезању*, нека се не обрезује.
- <sup>19</sup> Јер и обрезање је ништа и необрезање је ништа, него је вршење Божјих заповести оно што се рачуна.
- <sup>20</sup> Свако нека остане у позиву којим је позван (ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω).<sup>580</sup>
- <sup>21</sup> Ако си *позван као роб* (δοῦλος ἐκλήθης), нека те то не брине. Иако можеш постати слободан, радије искористи то што си роб.
- <sup>22</sup> Јер *ко је као роб позван у Господу* (ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος), ослобођеник је Господњи. Тако и *онај који је позван слободан* (ἐλεύθερος κληθεὶς), роб је Христов.
- <sup>23</sup> Купљени сте за високу цену! Не будите робови људима!
- <sup>24</sup> Свако (ἕκαστος), браћо, у ономе у чему је позван (ἐν ᾧ ἐκλήθη), у томе нека остане пред Богом (ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ).”

У овом одељку Павлов дискурс о брачном животу прекида се излагањем општих максима и принципа резонувања, применљивих како на брак, тако и на положај хришћана у различитим друштвеним околностима. У стиховима 17, 20 и 24 изложен је општи принцип живљења, а у 18–19 и 21–23 он је поткрепљен примерима из друштвеног живота.<sup>581</sup> Наиме, Павле казује да би свако требало да живи онако како му је Господ доделио и како га је Бог позвао (7, 17); да свако треба да остане у позиву којим је позван (7, 20) и у ономе у чему га је позив затекао (7, 24). Он притом наглашава да се његове инструкције односе на све цркве (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις). Позив је уткан и у његове максиме (17, 20, 24) и у њихова објашњења (18, 21, 22, 24). Тиме он изнова увезује мотив позива, као суштински важну категорију хришћанског идентитета, са свакодневним животом, резонувањем и понашањем хришћана.

Примери из друштвеног живота којима Павле илуструје примену својих максима су обрезање (18–19) и ропство (21–23). Ово су две типске и обухватне категорије античког друштва и специфична обележја друштвеног идентитета. Обрезање је одликовало Јевреје као припаднике изабраног Божјег народа, насупрот другим народима. Павлова изјава да обрезање није ништа, као и необрезање (7, 19), представља израз радикалне негације важности ових категорија с хришћанске тачке гледишта, а самим тим и својеврсну релативизацију друштвене поделе коју оне уводе. Оно што Павле по значају супротставља обрезању/необрезању је вршење Божјих заповести (7, 19). Међутим, и негирање фундаменталног значаја обрезања, као и његово супротстављање Божјим заповестима, било је сасвим иновативно и скандалозно Јеврејима његовог окружења.<sup>582</sup>

Институција ропства, којој Павле у наставку приступа кроз призму позива (7, 21–23), била је јако заступљена у античком свету, па и у Коринту. Робови су такоређи били у власништву својих господара. Изненађујуће је то што Павле и онима који су били позвани као робови казује да то не треба да их брине (7, 21). Дакле, у светлу позива он неутрализује и фундаментални значај друштвене категорије ропства за хришћане. Као и у случају обрезања,

<sup>580</sup> Сличан израз – о позиву којим је неко позван – налазимо и у Еф 4, 1: „Молим вас, дакле, ја сужањ у Господу, да се владате достојно звања на које сте позвани (τῆς κλήσεως ἣς ἐκλήθητε).”

<sup>581</sup> Уп. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 315; Hays, *First Corinthians*, 122.

<sup>582</sup> Како Хејз запажа: „Павлово уверење да је ’обрезање ништа, и да је необрезање ништа’ (стих 19) шокирало је његове јеврејске савременике, али било је саставни део његове визије цркве. Он је видео цркву као заједницу која је трансцендирала етничке границе да би ујединила Јевреје и незнабошце. Али још шокантнији је био финални део Павлове изјаве: оно што се рачуна у нешто није обрезање, ни необрезање, него ’држање заповести Божјих’ (стих 19)! Али обрезање је било једна од заповести Божјих (Пост 17, 9, 14)! Ако је држање заповести кључно, како обрезање може бити неважно? Пошто се садашњи аргумент тиче проблема јудејског идентитета, Павле не нуди објашњење овде. Његова изјава претпоставља да Закон треба читати изнова кроз нова херменеутичка сочива, будући да је Христос циљ Закона.” Hays, *First Corinthians*, 124.

ово је могло зазвучати шокантно, будући да ропство по себи није омогућавало самостално живљење (обављање послова, стицање новца, успостављање друштвених односа и сл).<sup>583</sup> Додатно, Павле фразом „роб Христов” метафорички описује положај верујућих у заједници хришћана (7, 22). Будући да је институција ропства подразумевала потпуну припадност и потчињеност роба господару, овај појам је метафорички указивао на потпуну предају верујућих Исусу Христу.<sup>584</sup>

Павлова релативизација значаја ропства као друштвене категорије у контексту црквене заједнице, као и опис положаја хришћана помоћу метафоре роба, допуњена је у стиху 7, 22, где апостол казује: „Јер ко је као роб позван у Господу (ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος), ослобођеник је Господњи. Тако и онај који је слободан, роб је Христов.” То значи да се позиција хришћана суштински вреднује из перспективе његове или њене припадности заједници Исуса Христа (уп. 1, 9). Другим речима, друштвеним вредностима дата је другачија вредност „у Христу”.<sup>585</sup> Изједначавајући позваног роба с ослобођеником пред Христом, а оног ко је иначе слободан с робом Христовим, апостол указује да се друштвени положај превреднује у заједници Исуса Христа (уп. 1, 9): док у другим друштвеним констелацијама неко пак остаје роб, у односу с Христом, и у заједници окупљеној око Христа, он задобија слободу. Јован Златоусти појашњава на шта се ова слобода у Христу односи следећим речима: „Јер који је у Господу позван као слуга, слободан је човек Господњи; тако и позвани, будући је слободан, слуга је Христов. Јер, каже он, у стварима које се односе на Христа, обоје су једнаки: и као што сте ви Христов роб, тако је и ваш господар. Како је онда роб слободњак? Јер Он га је ослободио не само од греха већ и од спољашњег ропства док и даље остаје роб [...] Али како то да је роб слободњак иако је и даље роб? Кад је ослобођен од страсти и болести ума: кад гледа с презиром на богађење и гневљење и све друге сличне страсти.”<sup>586</sup>

То што је роб слободан из перспективе свог односа с Христом значи да укључење у заједницу Исуса Христа заправо постојању додаје квалитативно нову димензију у датом контексту.<sup>587</sup> Како Шреге закључује: „Ако је роб ослобођеник Господњи, а слободан човек Христов роб, онда оно што је заиста важно јесу хришћанска слобода и ропство, које превазилазе све социолошке и друштвене категорије и трансцендирају све друге стандарде и

---

<sup>583</sup> Притом, ропство је у антици било схваћено другачије него у каснијим историјским периодима и другачије него што се оно данас поима. Према објашњењу Д. Мартина, ропство је пружало многим робовима економску сигурност, као и друштвену покретљивост. Бити роб угледног господара понекад је омогућавало сигурност и није се косило с образовањем и стицањем способности, тако да је чак и ослобођени роб понекад остајао у служби свом претходном господару, како би имао сигуран извор прихода. Уп. Haas, *First Corinthians*, 124.

<sup>584</sup> Такође, ово идентификационо обележје говори о томе да ангажман који вера у Христа подразумева није привремена дужност, већ се односи на читав живот верујућег: „Ови одељци, који потичу из веома различитих делова Римског царства, сви сугеришу посебан однос између бога и обожаваоца, који нема паралеле у тадашњем паганском свету.” Bremmer, “Early Christians”, 190. Уп. такође: Jan N. Bremmer, “Slaves of God/Christ: narrated total devotion in the apocryphal Acts of Peter”, *Religion* 53, бр. 1 (2022): 87–115.

<sup>585</sup> „Павлов дискурс овде тежи к томе да понуди промену приоритета засновану на поређењу две ствари које он цени, иначе његова реторика губи на снази. Чињеница да Павле успоставља правило о овој теми указује да за њега није реч о ’равнодушности’, већ о ствари од фундаменталног значаја.” J. Brian Tucker, *Remain in your Calling: Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians* (Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011), 78.

<sup>586</sup> Chrys. *hom. in 1Cor.* 19.4, PG 61.

<sup>587</sup> Амвросије тумачи овај Павлов стих слично као и Јован Златоусти: „Ко год је избављен од греха заиста је слободан. Антички мислиоци су имали обичај да кажу како је роб свако ко се понаша немудро. Они су све мудре људе звали слободнима, а све који нису мудри звали су робовима у оној мери у којој су они били забринути. У сваком случају, чак и слободан верујући је роб Христов, јер бити слободан од Бога је највећи од свих грехова.” Ambrosiaster, *Ambrosiastri*, 81, 80.

класификације.”<sup>588</sup> Слично томе, Целер запажа да роб у друштву и даље остаје роб, али из перспективе припадања Христу, ослобођен је на основама другачијег система вредновања.<sup>589</sup> И обратно, онај хришћанин који је према друштвеним стандардима слободан, ипак је роб Христов, јер је његов нови, црквени идентитет формиран на основама његове припадности Христовој заједници.<sup>590</sup> Припадање Христу, дакле, фундаментално прожима и мења саморазумевање хришћана, а тиме и њихово опхођење.

Надаље, Павле у стиху 23 поентира речима: „Купљени сте за високу цену! Не будите робови људима!” (уп. 1Кор 6, 20). У овој инстанци ропство и слобода заправо служе као метафоре којима Павле упућује на квалитативне аспекте нечијег друштвеног положаја. Оваквим резонавањем он такође превреднује и дестабилизује симболички свет древног робовласничког система.<sup>591</sup> И у овом случају он посматра положај појединца с христолошке и сотириолошке тачке гледишта, тј. с аспекта припадања заједници Исуса Христа (уп. 1, 9).<sup>592</sup> Управо такво гледиште прожима читав наведени одељак седмог поглавља и уско је повезано с метафоричком концептуализацијом позива унутар њега.

На основу ових увида у 7, 17–24, може се извести неколико закључака о метафорици позива у овом одељку писма. *Павле позивом означава оне аспекте у животима верујућих који су пред Богом релевантни, тј. оно што је конститутивно за живот и идентитет хришћана.* Зато се може рећи да је позив и у 1Кор 7 метафорички концептуализован као ЗАСНИВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА У ЗАЈЕДНИЦИ ИСУСА ХРИСТА. Метафоричком употребом позива у овом поглављу апостол подробно упућује адресате на то како да се саморазумеју и остваре као хришћани у свагда променљивим околностима друштвеног живота.<sup>593</sup>

Важно је приметити да је кроз предлог „ἐν”, у комбинацији с глаголом „μένω” (7, 20, 24) позив уланчан са спољним околностима и описан као догађај који се у њих смешта.<sup>594</sup> Тиме Павле показује да се укључење у заједницу хришћана, а тиме и остварење хришћанског идентитета, стиче управо у контексту одговарајућих друштвених околности. Међутим, друштвени положај се, за Павла, суштински разликује од позива *по значају* који има за хришћане. Управо се на основу ове различитости друштвеног положаја, као оквира, и позива, као основе хришћанског постојања, закључује да ЗАСНИВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА У ЗАЈЕДНИЦИ

<sup>588</sup> „Ако је роб ослобођеник господара, а слободан човек је Христов роб, онда хришћанска слобода и веза које превазилазе све социолошке и друштвене категорије имају праву важност која превазилази све друге стандарде и класификације.” Schrage, *Der erste Brief*, 142.

<sup>589</sup> Златоусти робовање тумачи као нечију привезаност за грех: „Ватра и гвожђе и тираније безбројне и болести и сиромаштво и дивље звери и безброј ствари страшније од ових, нису могле да повреду верне; не, учинили су их још моћнијим. А како ће ропство шкодити? Није само ропство, љубљени, оно што боли; али право ропство је ропство греху. И ако ниси роб у овом смислу, буди смео и радуј се.” Chrys. *hom. in 1Cor.* 19.6, PG 61.

<sup>590</sup> „Његова слобода је сада стављена у перспективу његовим упућивањем на Христа. Апостол у вези са својим посебним позивом обично себе описује као ’Христовог роба’ (уп. Рим 1, 1; Гал 1, 10; уп. Фил 1, 1).” Zeller, *Die Erste Brief*, 255.

<sup>591</sup> „Павле је очекивао да ће друштвено-политички поредак његовог времена у блиској будућности бити пометен Божјим есхатолошким судом. Међутим, када се то није догодило, метафорички преокрети овог одломка могли су само да поткопају систем изнутра и да припреме пут за одумирање ропства као друштвене институције у каснијој хришћанској цивилизацији.” Haas, *First Corinthians*, 125.

<sup>592</sup> Norbert Baumert, *Sorgen des Seelsorgers: Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes* (Würzburg: Echter, 2007), 102.

<sup>593</sup> „У 1Кор 7, 17–24, Павлов аргумент изгледа као да говори о континуираном фундаменталном значају садашњег стања Коринћана у животу и о томе како се он односи према животу ’у Христу’.” Tucker, *Remain in Your Calling*, 54.

<sup>594</sup> Уп. D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung*, 133.



ИСУСА ХРИСТА не имплицира нужно измену друштвеног положаја.<sup>595</sup> Тачније, позив указује на чињеницу да нечија друштвена позиција може имати различито значење у различитим животним контекстима. Из тог разлога, позив не треба да буде схваћен као подстицај за промену друштвеног или брачног положаја. Схватити позив на тај начин значило би преместити фокус еванђеља с есхатолошке димензије на сферу друштвене реорганизације (уп. 7, 31). Такође, хришћански начин живљења се, у Павловим очима, не своди ни на изолацију из друштва.<sup>596</sup> Надаље, Павле не упућује адресате ни на пуко задржавање датог друштвеног положаја. Насупрот томе, он наговештава да ЗАСНИВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА У ЗАЈЕДНИЦИ ИСУСА ХРИСТА подразумева нарочито друштвено и морално резонување и ангажовање хришћана у одговарајућим околностима, што притом треба да буде утемељено на свести о припадности Христовој заједници.<sup>597</sup> Према речима Вајпертове: „Остати у позиву значи остати у начину живота који одговара позиву, јер је понашање конститутивно за идентитет који је позивом на нов начин одређен.”<sup>598</sup>

Ако се Павлови осврти на живот хришћана у 1Кор 7 повежу с поменутиим моделом тзв. „угњеженог идентитета” (nested identity),<sup>599</sup> јасно се показује да идентитет верујућих у Христа укључује више аспеката, од којих је најважнији њихова позваност у заједницу Исуса Христа. Позив има формативни значај у погледу хришћанског живљења, те њему треба подредити друге аспекте идентитета. Према Такеровим речима, треба разумети „на инклузиван начин централност Божјег позива у односу према претходним друштвеним идентитетима.”<sup>600</sup> Подследично томе, друштвене околности у животу хришћана треба да се усклађују с искуством припадности Христовој заједници.<sup>601</sup> Овакво схватање позива графички може бити представљено на следећи начин:

---

<sup>595</sup> „...Павле није схватао неку претходну друштвену улогу као суштину позива. Чини се да је Павлова логика да позив јеванђеља (у примарном смислу) може обухватити транспозицију и сублимацију земаљских околности тако да оне омогућавају да позив на службу постане (или остане) активан.” Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 549. С. Честер примећује у вези с односом позива и друштвеног положаја: „Такав положај је имао значај као локација на којој чланови Божјег народа примају и живе свој позив. Напредак у положају не треба тражити, али може се прихватити. Ипак, то је ирелевантно за нечији положај пред Богом, а положај у цркви не би требало да буде одређен положајем у друштву.” Chester, *Conversion at Corinth*, 106.

<sup>596</sup> „Одлучујући чинилац није *место*, већ пре *начин* који је есхатолошки одређен, тј. испитивање позваних у послушности и служби унутар структура и референци овог света, а не унутар религијског гета или једне сфере заштићене од профане уобичајене стварности.” Schrage, *Der erste Brief*, 135. Нагласак је ауторски.

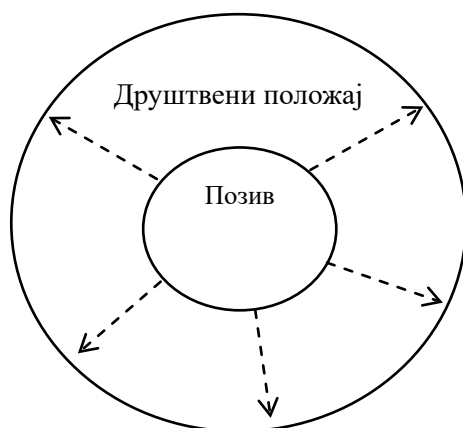
<sup>597</sup> „Он позив на спасење не своди на друштвени бољитак, већ му оставља есхатолошку вредност.” Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung*, 143. Према Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 124: „Павле не саветује хришћане само да остану у свом садашњем положају. Он редифинише њихов одговарајући крајњи циљ: то не треба да буде измена земаљског положаја (7, 8.17–24, 27, 40), већ остварење хришћанског κλησικς (7, 15; 17–24).” Уп. Zeller, *Die Erste Brief*, 256–257.

<sup>598</sup> Weippert, *Bedeutung*, 249.

<sup>599</sup> Уп. белешку 22.

<sup>600</sup> Tucker, *Remain in Your Calling*, 75. Према Christian Strecker, “Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung”, у *Religionsgemeinschaft und Identität: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, прир. Böhm и M. Öhler, BThS 142 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2013), 165: „Конечно, 1Кор 7, 17–24 је од кључне важности за разграђење идентитета верујућих у Христа. Овде Павле објашњава да позив на веровање у Христа релативизује или суспендује релевантност друштвено-културних разлика и хијерархија, те у коначници води ка ’живљењу као да не’ (ὡς μὴ) (1Кор 7, 29–31).”

<sup>601</sup> Уп. Zeller, *Die Erste Brief*, 250.



Графикон 6: Сликава схема позива коринтских хришћана

Позив је представљен кружницом смештеном унутар ширег поља, као ознаке за свеукупност друштвеног живота. Стрелице указују да позив представља *инхерентно преображавајућу* категорију у животу хришћана.<sup>602</sup> Њиме се мења саморазумевање и поступање хришћана у контексту њихове заједнице с Христом, иако они истовремено остају на својим друштвеним положајима. У том смислу, позив описује суштинску промену перцепције и превредновање које се одвија у постојећим, свакодневним животним оквирима. Иако су друштвене околности позива за Павла у сотириолошком погледу ирелевантне, оне самим позивом могу бити у великој мери преквалификоване.<sup>603</sup> Божанско порекло позива говори у прилог томе да се хришћански начин живота може актуализовати у различитим и увек променљивим друштвено-историјским ситуацијама управо зато што имплицира Божји утицај у живот појединца као члана шире заједнице окупљене око Христа. Управо се у томе очитује његова „непокретна динамика”.<sup>604</sup>

Будући да се промена коју позив у контексту Павловог аргумента 7, 17–24 имплицира актуализује примарно на нивоу саморазумевања и опхођења хришћана као чланова ширег друштва, могло би се рећи да је он код Павла *интериоризован* у односу на старозаветна поимања овог појма (уп. Пост 12, 1–3). У том погледу, чини се као да Павле схвата позив слично стоицима (уп. Потпоглавље 7.3, стр. 111). Разлог је у томе што су стоици појмили божански позив као нужност да се остане у датим друштвеним околностима („καίροϋ καλοῦντος”; *Epict. Diss.* 2, 1, 34), које притом нису схватане као суштински значајне за идентитет стоика.<sup>605</sup> Међутим, разлика између Павла и стоика је у том погледу велика.

<sup>602</sup> Испрекиданост стрелица указује на потенцијал позива да делује преображавајуће, док крајњи резултати зависе и од реакције позваника (уп. Потпоглавље 3.3, стр. 63).

<sup>603</sup> Уп. Zeller, *Die Erste Brief*, 250. D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung*, 146, запажа: „Чињеница да они који су позвани остају на свом претходном месту сведочи о неупоредивој вредности позива.”

<sup>604</sup> Ђ. Агамбен у свом филозофском контексту разматра Павлов концепт позива, запажајући овај аспект његове дијалектике: „Klesis указује на појединачни преображај који подвргава себи сваки правни статус и световно стање искључиво због његовог односа с месијанским догађајем. Стога није ствар у есхатолошкој индиферентности, већ у промени, такорећи унутарњем прелазу с ма ког световног стања помоћу искуства ’позваности’ [...] klesis описује ову непокретну дијалектику, покрет у месту [...] *meneto* (’остати’) не указује на индиферентност, већ означава непокретни анафорички гест месијанског позива, то да је он суштински и пре свега позив свих позива...” Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (Stanford, California: Stanford University Press, 2005), 22–23.

<sup>605</sup> Уп. Zeller, *Die Erste Brief*, 251.

Наиме, по стоицима, релативизација значаја коју друштвене околности имају за живот појединца исходи из његове мудрости да разликује оно што је у његовој контроли, а то је његова перцепција стварности, од спољних околности, које он не може изменити (уп. *Epic't. Diss.* 1, 29, 47). Код Павла је пак ова релативизација заснована на припадности појединца Богу и заједници хришћана и само се из овог угла може другачије сагледати значај друштвеног положаја за живот.<sup>606</sup>

#### 11.4. Закључна разматрања о метафоричким импликацијама позива у 1Кор

Једна од најважнијих тема Прве посланице Коринћанима су размирице унутар хришћанске заједнице Коринта. У апелу на адресате да надиђу поделе и да се уједине, Павле их подсећа на само утемељење и природу њихове заједнице, као и на суштинске одлике њиховог црквеног идентитета. Он разматра цркву у Коринту као заједницу која је Богом основана, указујући на разлике између ње и ширег друштва у погледу структуре и принципа постојања. Павле у том контексту учестало користи метафору позива. Она је у свим инстанцама писма у функцији описа цркве као заједнице Исуса Христа и идентитета њених чланова.

У прескрипту су изрази „позвани апостол” (*κλητὸς ἀπόστολος*) и „позвани свети” (*κλητοῖς ἁγίοις*) обележја којима Павле описује себе и своје адресате као учеснике исте, Богом успостављене црквене структуре коју назива *ἐκκλησία*. Ова заједница је успостављена Божјим позивом, а актуализује се призивањем (*ἐπικαλούμενος*) имена Исуса Христа, око којег је окупљена. Надаље, у стиху 1, 24 указује се да су позваници они који, за разлику од ширих друштвених кругова, афирмативно реципирају еванђеље Исуса Христа. У 1, 26с. апостол се осврће на позив као ново искуство постојања у заједници заснованој на нестандартним принципима здруживања.

У седмом поглављу писма појам позива урођен је у саветодавни дискурс, где Павле износи своја мишљења и савете за вођење хришћанског живота и заснивање односа у свакодневним околностима. У том контексту позив сваког појединца поима се као његово хришћанско утемељење, тј. свеукупност његових хришћанских схватања, активности и обележја наспрам оних аспеката живота који за хришћане немају одлучујући значај. Као и у 1Кор 1, Павле употребом позива указује да друштвени положај није основа хришћанског идентитета, већ само шири контекст и претпоставка остварења хришћанских вредности и циљева. Хришћански идентитет се остварује и одржава у постојећим друштвеним околностима, уколико позив, схваћен као придружење заједници Исуса Христа, задржи доминантну важност и формативну снагу у том процесу.

Свеукупно се уочава да у контексту 1Кор позив означава чин који се одвија између Бога и верујућих који није говорног карактера, већ се њиме описује еклисиолошка и сотириолошка равна хришћанског постојања. У том смислу се говори о позиву као појмовној метафори којом Павле комуницира о важном аспекту хришћанског живота. Помоћу позива се у свим инстанцама писма метафорички промишља о ЗАСНИВАЊУ ИДЕНТИТЕТА У ЗАЈЕДНИЦИ ИСУСА ХРИСТА.

Када је позив, као говорни чин, метафорички употребљен у опису догађаја Исуса Христа, овај појам снажно осликава само успостављање и постојање цркве и њених чланова. Најважнији метафорички аспект позива у 1Кор читује се у томе што се њиме истиче да је хришћанска заједница Богом утемељена, на неконвенционалним принципима. Позив у том

<sup>606</sup> „Мора се, наравно, додати да хришћанска слобода није идентична стоичком душевном миру (*ataraxia*) или чак аутономности (*autopraxia*) и да се не може постићи повлачењем у неосвојиви бастион унутрашњости (уп. 29–31).” Schrage, *Der erste Brief*, 141. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, 125, запажа да је *κλησις* ознака оног што међусобно повезује чланове заједнице, насупротив различитости њиховог положаја у спољном свету.

смислу осликава Божје стваралачко делање. Међутим, позваност претпоставља прихватање Божје интервенције у Исусу Христу од стране позваника, и тиме упућује на дијалошки карактер црквеног живота. Као одговор на позив, верујући узимају учешће у божанском стваралачком процесу и то резултира њиховим стицањем нове димензије идентитета. Укључење верујућих у заједницу Исуса Христа, тј. цркву као специфичну друштвену творевину, треба да буде основа њиховог саморазумевања и поступања. То значи да је позив фундаментално важна категорија хришћанске заједнице и идентитета сваког њеног члана, те да у светлу позива треба да буду сагледани постојање и деловање верујућих у Исуса Христа. То такође значи да позив као говорни чин, у својим различитим језичким изрицајима (κλητός/ κλητοί, ἐκκλησία, κλήσις), успешно описује специфичну заједницу (in-group language) и њој инхерентну динамику постојања.

Делотворност позива уочљива је управо у промени саморазумевања верујућих. Наиме, припадност црквеној заједници, те обликовање идентитета и понашања с тог аспекта од стране сваког хришћанина, најизразитије указује на Божју дејственост и сарадњу с људима у историјским околностима. Из ових разлога, метафоричка концептуализација позива као кључног чиниоца у успостављању хришћанске заједнице и идентитета њених чланова помаже апостолу да у целини писма поткрепи свој апел на њихово јединство. Позив његове адресате на кључан начин повезује и дефинише, насупрот другим друштвеним квалификацијама. Будући да црква и идентитет њених чланова нису утемељени на друштвеним конвенцијама, они не треба ни да се подвајају на основу тога. Напротив, позив упућује сваког верујућег појединца на изградњу и одржање сопственог идентитета у светлу припадности заједници Исуса Христа. Павлова метафора позива била је значајна за његово формулисање животних смерница заједници Коринћана, али она је на исти начин сугестивна и савременим читаоцима овог писма уколико се они разумевају као Христови позваници у сопственим околностима друштвеног живота. Њоме је и савременим хришћанима сугерисано да у складу са суштински важним аспектима хришћанске вере и идентитета, који потичу из односа с Христом и члановима заједнице окупљене око њега, резонују и одлучују о свим другим аспектима свог живота.

## Дванаесто поглавље

# Метафора позива у Посланици Филипљанима: Христос као посредник, циљ и *locus* религијског живота

### 12.1. Настанак и опште одлике писма

Апостол Павле оснива хришћанску заједницу у Филипима око 49. год, на свом Другом мисионарском путовању (уп. Дап 16, 11–40). Овој цркви је потом упутио писмо<sup>607</sup> из заточеништва (1, 7.13.14.16.17.30; 2, 17), али без назнака у ком месту. Традиционално је сматрано да га је апостол написао кад је био заточен у Риму (уп. Дап 28, 16–31), око 61–60. год. Премда се као могућност узима и да је место писања била Кесарија (уп. Дап 23, 23), у новијој егзегези највероватнијом се сматра претпоставка да је Фил написана у Ефесу (уп. 2Кор 11, 23; 6, 5; 1, 8–11; Рим 16, 7), око 53–55. године.<sup>608</sup>

Павле пише Филипљанима да би стекао увиде у то како напредују у вери (1, 25), те да би их укрепио у овом погледу, због чега им шаље Епафродита и Тимотеја (2, 19–30). Он похваљује веру адресата и изражава своју блискост с њима (1, 3–11; 2, 18; 4, 1), као и захвалност за дарове које су му послали (4, 10–20). Такође, Павле се осврће на ширење еванђеља (1, 7–26), а затим саветује Филипљане како да размишљају и живе хришћански (1, 27–30; 2, 1–18; 4, 6–9). Део 3, 3 – 4, 3 издваја се пак као имплицитна полемика с јудеохришћанима који су, слично онима у Галатији, наметали своје ставове о неопходности обрезвања за хришћане из незнабоштва. У њега Павле укључује метафору позива, чије значење ће бити сагледано у складу с њеном припадношћу овој аргументативној целини.

---

<sup>607</sup> Због структуралних, тематских и стилских прелаза и различитости у писму постоје претпоставке да је Фил спој два или три иницијално засебна писма. Наиме, стих 3, 1 могао би бити схваћен као завршетак једног писма, док одељак који затим следи представља тематски и стилски груб прелаз и изгледа као ново писмо, у ком се Павле осврће на опасност од опонената из јудејства. Такође, чини се да је део 4, 10–20 могао бити написан пре 2, 25–30. Захваљивање за помоћ, које би очекивано уследило у 2, 25–30, налази се тек у 4, 10. На основу оваквих увида, начињена је претпоставка да се Фил може сагледати као спој следећа три писма: Писмо А (4, 10–20), које садржи кратку захвалницу послату одмах након Епафродитовог доласка с даром од Филипљана; Писмо Б (1, 1 – 3, 1), послато као уверавање по Епафродиту; Писмо В (3, 2 – 4, 3), полемичког садржаја и касније написано, када је Павле постао у потпуности обавештен о теолошкој дебати у Филипима. Уп. Paul A. Holloway, *Philippians* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 11. Међу егзегетама данас ипак преовладава мишљење да је ово изворно био једнообразан спис, јер то што се наизменично мењају стил и тематика у складу је с Павловим начином писања и паузама у диктирању. Уочене су и бројне термилошке и тематске паралеле у одељцима за које се претпостављало да су одвојена писма. Уп. Jörg Frey, “Der Philippenerbrief im Rahmen der Paulusforschung”, у *Der Philippenerbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt*, WUNT 353 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 4–5; Holloway, *Philippians*, 18–19; Lukas Bormann, “The Letter to the Philippians”, у *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, ур. Oda Wischmeyer (London, New York: T&T Clark, 2012), 230–231; Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 96.

<sup>608</sup> Уколико се узме у обзир да је, према Фил 1–2, пет до осам путовања реализовано између Павловог боравишта и Филипа, те да су додатна путовања планирана (1, 26; 2, 24), велика је вероватноћа да је писмо написано у Ефесу, који је географски био најближи Филипима. Уп. Holloway, *Philippians*, 20–24; Frey, “Der Philippenerbrief”, 8; Gordon D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 37–38. Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 97.

## 12.2. Метафора позива у Павловом осврту на сопствено искуство (3, 14)

У трећем поглављу писма Павле се жустро осврће на ставове опонената који су представљали опасност за верско утемељење његових адресата. Он их назива „псима”, „злим делатницима” и „подрезанима” (3, 2). Овај опис упућује да Павле говори о јудеохришћанским мисионарима који су сматрали обрезање неопходним за хришћане из незнабоштва. Апостол њихов приступ вери назива уздањем у тело, супротстављајући томе уздање у Духа Светог и Исуса Христа, као основну претпоставку религијског живота (3, 3). У наредним стиховима он излаже своје виђење сопственог религијског искуства као контрааргумент поменутих ставовима.<sup>609</sup>

Павле почиње своју аргументацију биографским освртом у 3, 4–6, казујући да би се и сам могао „уздати у тело” онако како то чине јудеохришћани с којима имплицитно полемише. Јер и он је био обрезан, Израиљац из племена Венијаминовог, фарисеј (3, 5) и ревносни поштовалац Закона (3, 6). То значи да је и сам учествовао у искуствима и обележјима религијског живота која његови опоненти сматрају релевантним како самим својим пореклом, тако и делима којима он активно потврђује своје порекло. Као такав, он је и прогонио Цркве Божје (κατὰ ζῆλον διώκων τὴν ἐκκλησίαν; 3, 6). Међутим, Павле излаже све ово само да би у наставку, на основу хришћанског искуства, обеснажио став да су набројани аспекти религијског живота суштински важни за учешће у њему. Његова даља аргументација усмерена је ка томе да укаже на радикалну промену у перцепцији стварности која му се десила познањем Исуса Христа.<sup>610</sup> С аспекта овог искуства, он је претходно набројане чиниоце свог живљења у јудејству сагледао као безначајне за учешће у вери. Насупрот томе, он посматра искуство Исуса Христа као једино вредно и релевантно у овом погледу (3, 7–8). Ово поређење и превредновање аспеката религијског живота Павле изражава помоћу метафора новчаног ДОБИТКА и ГУБИТКА.<sup>611</sup>

<sup>609</sup> „Термин Ioudaismos овде не значи 'јудаизам' (као нешто што се разликује од хришћанства), већ енергичну одбрану Торе, Храма и верских традиција која се развила против 'хеленизма' и која је негована још од времена Макавејских ратова. Бивша активност прогонитеља појављује се као 'део унутрашње јеврејске конфронтације око питања валидности Торе'. Када Павле говори о свом 'ранијем' живљењу у овој насилној акцији за јеврејску традицију и начин живота, то не значи да је он у међувремену одустао од свог 'јудаизма' или да се одрекао тога – тј. своје припадности народу Божијем и вери отаца – већ да је његова 'ревност' – која се сада сматра лажном – окренута у супротном правцу Божјом интервенцијом и откривењем Христовим. Отуда, чак и с обзиром на Гал. 1.13с. и Фил. 3.7с., не можемо рећи да се Павле осећао суштински одвојеним од јудаизма.” Frey, “The Jewishness of Paul”, 62. О каснијем развоју термина Ioudaismos као ознаке за оне који су следили Исуса и, иако на различите начине, наставили да се придржавају јеврејских обичаја и ритуала, до обележја посебне верске групе која се разликовала од хришћана, види: Jan N. Bremmer, “Ioudaismos, Christianismos and the Parting of the Ways”, у *Jews and Christians. Parting Ways in the First Two Centuries C.E.?*, прир. J. Schröter, B.A. Edsall и J. Verheyden (Berlin and Boston: de Gruyter, 2021), 57–87.

<sup>610</sup> Павле у 3, 5–6 износи седам друштвених обележја идентитета којима описује свој претходни религијски живот, да би их у 3, 7–11 супротставио новом друштвеном обележју идентитета њега као верујућег у Исуса Христа. Уп. Paul A. Holloway, *Philippians* (Fortress Press, 2017), 156.

<sup>611</sup> У Фил 3, 6–7 Павлов став о релативизацији значаја Торе у светлу хришћанског искуства предочен је помоћу метафора новчаног добитка и губитка, тј. новчаних рачунања. Он казује: „Али све што ми беше добитак сматрах за штету Христа ради” (Ἀλλὰ ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν). Ово је, према запажању когнитивних лингвиста, једна од базичних појмовних метафора којима дефинишемо делања, циљеве и права. М. Џонсон је назива метафором ДРУШТВЕНОГ РАЧУНАЊА. Она је резултат учесталог тумачења великог броја друштвених и моралних интеракција кроз призму стицања и трошења новца и трговачке размене добара. Будући да оно што радимо у друштвеним и моралним сферама живота утиче на наше и туђе благостање, ови утицаји наших делања појме се метафорички као новчано побољшање или погоршање. Резултат овог процеса је схватање да морална дела могу имати кредитно покриће или узроковати дуговања. Уп. Mark Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 33–42. Павле користи ову метафору у многим инстанцама, промишљајући помоћу ње о неким аспектима односа између Бога и људи (уп. Рим 4, 3–5). Према овој метафори, када неко поштује одговарајући морални ауторитет, морално је

Надаље, у стиховима 3, 9–11, апостол супротставља праведности Закона веру у Христа (уп. Рим 7, 7–14; Гал 3, 23–29). Он казује да је његова крајња жеља да буде *нађен* у Христу (εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ; 3, 9), и то „не са својом праведношћу која је од закона, него оном која је по вери у Христа”,<sup>612</sup> те да тако *доспе* у васкрсење мртвих (καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν; 3, 11). Ова терминологија сугерише да Павле с метафорике новчане размене, заступљене у 3, 7–8, прелази на просторну концептуализацију религијског живота. У ужем смислу, референца на доспевање у васкрсење мртвих указује на то да он метафорички схвата и описује свој религијски живот као ПУТОВАЊЕ.<sup>613</sup> Овај начин размишљања и изражавања апостол разрађује и допуњује у 3, 12–14, казујући:

<sup>12</sup> „Не као да сам то већ *задобрио* (Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον), нити као да сам *се усавршио* (ἢ ἤδη τετελείωμαι), него *стремим* (διώκω) да бих то *достигао* (δὲ εἰ καὶ καταλάβω), као што бих *достигнут* од Христа Исуса (ἐφ’ ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ).

<sup>13</sup> Браћо, не сматрам да сам то *достигао* (κατελήφηναι ἐν δέ), али заборављам оно што је *иза* (τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος) и *пружам се* (ἐπεκτεινόμενος) к ономе што је *испред* (ἔμπροσθεν),<sup>614</sup>

<sup>14</sup> И тако *стремим да стигнем до циља* (κατὰ σκοπὸν διώκω) ради *награде* (εἰς τὸ βραβεῖον) *вишињег позива Божјег у Христу Исусу* (τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).”

Наведени стихови прожети су терминима као што су „задобити” (λαμβάνω), „достигнути” (καταλαμβάνω), „пружати се” (ἐπεκτεινόμεναι), „стремити” (διώκω) до „циља” (σκοπός),<sup>615</sup> „награда” (βραβεῖον). Ова терминологија пак наводи на закључак да је у основи Павловог

---

да прими награду, тј. позитивну вредност, а када неко не поштује постојећи ауторитет, морално је да буде кажњен, тј. да прими негативну вредност. На пример, у контексту Павловог аргумента у Рим 8 живот и смрт су награда и казна које Бог као ауторитет актуализује, одржавајући баланс у моралним рачунима. Уп. Robinson, *Metaphor*, 106–110. Метафору НАГРАДЕ Павле ће употребити у наставку своје аргументације у Фил 3, 14, као део атлетске метафорике. У Strecker, *Die liminale Theologie*, 119, запажено је: „Павле заправо описује неку врсту духовног и менталног одвајања од друштвене структуре. То се тешко може јасније артикулисати, будући опозициони пар κερδῆ/ζημία не оставља простора за компромис.”

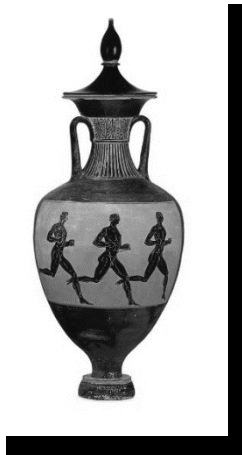
<sup>612</sup> „Изјаве у 3.7–11 су значајне теолошки. Централни концепт ’праведности’ описује врсту односа према човечанству какву Бог жели. Овај однос не произилази из праведности Закона, већ од праведности Божје која се преноси верношћу Божјом у Христа или кроз веру у Христа.” Bormann, “The Letter to the Philipians”, 233.

<sup>613</sup> Когнитивни лингвисти су приметили како се на основу бројних свакодневних изјава може видети да је наше знање о путовању конвенционално пресликано на наше знање о животу. У овом мапирању, изворни концептуални домен је ПУТОВАЊЕ, а циљни домен сазнања је ЖИВОТ. Разумевање живота као путовања се види као једна од примарних концептуалних метафора у когнитивној теорији метафоре. Метафора ЖИВОТ ЈЕ ПУТОВАЊЕ уобичајена је и моћна метафора која се користи у свим језицима и културама да би се изразила идеја да се живот може посматрати као путовање с различитим фазама, путевима и дестинацијама, које воде до краја (уп. Потпоглавље 2.4.1, стр. 42). Уп. такође: Kövecses, *Metaphor*, 3–4. Lakoff и Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 61–64.

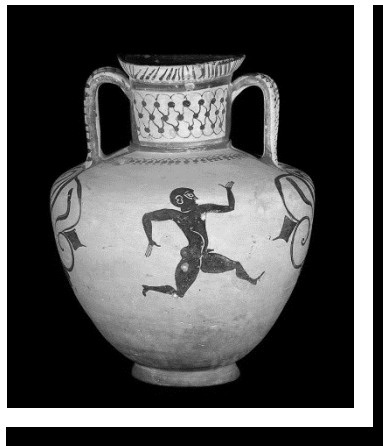
<sup>614</sup> Јероним Стридонски тумачи овај стих следећим речима: „Избаците прошлост из свог ума. Усредсредите се на будућност. За оно што је данас сматрао савршеним он потврђује да ће бити лажно сутра, док посеже за све бољим и вишим циљевима. Овим постепеним напредовањем, које никада није статично, већ увек је у развоју, он је у стању да нас научи да оно што ми, на наш људски начин претпостављамо да је савршено, ипак остаје на неки начин несавршено. Једини савршенство је истинска правда Божија.” Hieronymus, *Opera, Pars III: Opera polemica, 2: Dialogus adversus Pelagianos*, CSL 80, прир. С. Moreschini (Turnhout, Belgium: Brepols, 1990), 18–19. Слично овај исказ тумачи и Јован Златоусти, казујући: „Тако и ми треба да делујемо, да заборавимо своје успехе и да их бацимо иза себе. Јер тркач не рачуна колико је кругова завршио, већ колико је остало. И ми не треба да рачунамо колико смо напредовали у врлини, већ колико нам је остало.” Chrys. *hom. in Phil* 12, 1, PG 62.

<sup>615</sup> Термин σκοπός не припада директно атлетском речнику. Изворно је то ознака за мету у стрељаштву (уп. Hom Od 22.6; SapSal 5.21; Philo Mos. 2.151), коју стоичари метафорички преносе на циљ живота. Уп. Angela Standhartinger, *Der Philippenerbrief*, HNT 11/I (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 242.

разматрања религијског живота у овој инстанци метафора АТЛЕТСКОГ ТРЧАЊА, којом се он заправо надовезује на претходно коришћене метафоре ДОБИТКА и ПУТОВАЊА. Метафорика атлетског трчања била је уобичајена у античком грчком дискурсу, па и у Павловом посланицама (уп. Фил 2, 16; Гал 2, 2; 1Кор 9, 24–27; Рим 9, 30 – 10, 21).<sup>616</sup> Атлетско трчање представљало је кључни елемент Олимпијских игара и стога друштвено-културолошког контекста Грка. Следећи прикази сведоче о значају ове активности, као и о положају и покрету тркача, који је могао бити евоциран у мислима Павлових рецепијената када је он атлетском метафором говорио о свом религијском опредељењу и настројењу.<sup>617</sup>



Слика 1



Слика 2



Слика 3<sup>618</sup>

Павле, дакле, себе види и представља као атлету, тј. тркача који остварује свој религијски живот тако што је жарко усредсређен на циљ и награду која му следује кад га досегне. Ту актуализацију сопственог религијског живота он описује као своје *стремљење* (διώκω) к циљу, *досезање* (καταλάβω) жељеног добра, остављање прошлих догађаја *иза* себе<sup>619</sup> и *пружање* (ἐπекτεινόμενος) к оном што је *испред* (ἔμπροσθεν).<sup>620</sup> Дакле, потрага поменута у 3,

<sup>616</sup> Уп. Потпоглавље 10.4, стр. 137, п. 465.

<sup>617</sup> „Грка на стадиону (‘stade’), кратки спринт, била је најстарији – и заиста једини – догађај на првих тринаест Олимпијских игара. Тако долазимо до модерне речи ‘стадион’, по чијем победнику је Олимпијада названа. Стаза није била кружна, већ равна и имала је приближно 192 метра. Постепено су се друге трке додавале програму у Олимпији.” За више о томе, види: Judith Swaddling, *The marathon’s ancient origins*, <https://www.britishmuseum.org/blog/marathons-ancient-origins>. Објављено први пут 11. септембра 2017, преузето 12. јануара 2024.

<sup>618</sup> На сликама је приказано: (1) Уједначен ритам три тркача на дуге стазе; амфора из 333 пре н. е.; (2) Снажна акција спринтера; амфора начињена у античкој Грчкој, око 550–525 пре н. е.; (3) Бронзана фигура девојке која трчи из 520–500 пре н. е. Преузето са: <https://www.britishmuseum.org/blog/marathons-ancient-origins>.

<sup>619</sup> Теодорит објашњава овај Павлов исказ следећим речима: „Неки мисле да се речи о необраћању пажње на оно иза односе на живот под законом. Ја мислим да он то говори о свом проповедничком залагању. Јер његов обичај је био да буде брз и да меша доктринарну изјаву с охрабривањем. Оно што он овде каже је: ‘Не обраћам пажњу на свој претходни учинак, али с ентузијазмом стремим к оном што је испред.’” Theodoret, *Commentarius in omnes b. Pauli epistolas*, прир. Charles Marriott (Oxford: J. H. Parker, 1852), 2, 61.

<sup>620</sup> „Ово је слика спортисте који је усмерен ка циљу, блокирајући оно што је иза и фокусирајући се на оно што је испред [...] Павле тако замишља свој хришћански живот као трку у којој не обраћа пажњу на периферне сметње нити се брине о томе ко га сустиже: само се бори, напреже, стреми и протеже ка циљу и пажљиво се фокусира на оно што је испред.” Michael F. Bird and Nijay K. Gupta, *Philippians* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2020), 151. Уп. Fee, *Paul’s Letter*, 346.



11 („да бих достигао у...“) постаје Павлов спринт („Стремим да стигнем до циља...“)!<sup>621</sup> У другом делу стиха апостол пак додаје да је његово кретање мотивисано *наградом вишњег позива*, који долази од Бога и који се дешава у Исусу Христу (εις τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Позив тиме постаје део Павлове концептуализације религијског живота као атлетске трке.

Именица „κλῆσις“ је у генитиву укључена у фразу „εις τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ“, због чега је различито тумачена. Неки тумачи сматрају да је ово генитив апозиције, на основу чега се Божји позив схвата као сама та награда којој Павле стреми.<sup>622</sup> Слично томе, постоје схватања позива у 3, 14 као чина којим судија на Олимпијским играма оглашава атлети да може приступити примању награде.<sup>623</sup> Будући да је позив у поменутој инстанци део метафоричког дискурса, могуће је да су њиме истовремено сугерисана различита значења. Повезивање позива с примањем награде у атлетском такмичењу било би притом блиско и разумљиво Павловим адресатима из незнабоштва. Ипак, Павле је у употреби позива иначе полазио од наслеђене библијске традиције према којој је ово примарно ознака за ангажман појединца или колектива у историји спасења, који обухвата читав живот верујућих, а не само на његове крајње етапе (уп., нпр., Гал 1, 15–16; 5, 13; 1Кор 1, 9; Рим 9, 28). Стога се чини вероватним да је ово значење позива примарно имплицирано и у Фил 3, 14, те да је позивом обухватно означен целокупан Павлов религијски живот, а не само награда која се стиче по досезању циља.<sup>624</sup> Стога би се могло закључити да је позив у овом контексту имплицитно изједначен са самом атлетском трком, тако да се у Павлу преплићу тркач и Божји позваник. У том смислу, метафора ПОЗИВА и метафора АТЛЕТСКЕ ТРКЕ се у овој инстанци аргумента највероватније преклапају и прожимају сугеришући слична значења, и тако појачавају ефективност Павловог исказа о сопственој устремљености ка задобијању Христа.

Кроз поређење претходно изложених слика 1–3 и увида о метафоричкој перцепцији позива као говорног чина (уп. Потпоглавље 4.2.3, стр. 73, и Потпоглавље 4.2.4, стр. 75) могуће је уочити још неке заједничке карактеристике у доживљају атлетске трке и Божјег позива. Наиме, трчање атлете, будући да је он на одређеној путањи усмерен к одређеном

<sup>621</sup> Глагол καταλαμβάνω нема објекат у грчком језику. Њиме се описује потрага с нарочитим нагласком на труду који се притом улаже. Термин δίκω може бити употребљен у негативном значењу („гонити“ у 3, 6), или у позитивном значењу досезања узвишеног циља (3, 14). Уп. Holloway, *Philippians*, 172, п. 3.

<sup>622</sup> Одговарајући превод фразе би у том случају био „ради награде која је вишњи позив Божји.“ Уп. Holloway, *Philippians*, 175; Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company 2017), 431; Gerald F. Hawthorne и Ralph P. Martin, *Philippians*, прерађено изд., WBC 43 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004), 210; Hussey, *The Soteriological Use of Call*, 84; James W. Thompson и Bruce W. Longenecker, *Philippians and Philemon* (Michigan: Baker, 2016), 112.

<sup>623</sup> „Неки проучаваоци сугеришу да позив означава дозивање победника да приђе столу судије и прими награду, као што се наводи у 2 Тимотеју 4.7–8. Тако, Бог позива победника да прими награду која се налази у Христу Исусу.“ Bird и Gupta, *Philippians* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2020), 152. Уп. Williams, *Paul's Metaphors*, 262; Hussey, *The Soteriological Use of Call*, 84–85; O'Brien, *The Epistle to the Philippians*, 431; Hawthorne и Martin, *Philippians*, 210.

<sup>624</sup> Док нека тумачења сугеришу да фраза „позив Божји навише“ означава да се награда састоји од самог позива, вероватније да је то награда „...коју неко добија у оквиру позива, док позив није награда сам по себи“. Bird и Gupta, *Philippians*, 152. „Управо зато што термин klēsis за Павла има тако теолошки богате нијансе, мора се довести у питање [...] да он овај израз користи по аналогiji с грчким играма, у којима је, после сваког догађаја, гласник објављивао име победника. Нема доказа да је ова именица (или глагол kaleō) коришћена у том контексту. Ако ништа друго, позив за Павла долази на почетку трке [...] Награда је очигледно врхунац целокупног дела спасења – са свим његовим импликацијама – на које нас је Бог позвао.“ Moisés Silva, *Philippians* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 2005), 177. „Позив лежи у прошлости, али његов крајњи циљ још увек је у будућности. Само овај последњи предлог нуди могућност разумевања κλῆσις у складу с другим Павловим позивним изјавама и стога је пожељнији.“ Weippert, *Bedeutung*, 287.

циљу, можемо перцепирати помоћу сликовне схеме СИЛЕ, коју користимо и у перцепцији позива као говорног чина, што би се графички овако могло представити:

Бог —————> Павле - - - - -> задобијање Исуса Христа

Графикон 7: Сликковна схема Павловог вишњег позива у Христу Исусу

У овом приказу Бог представља иницијални узрок и силу која покреће Павла. Пуна линија притом означава Божје покретачко дејство (силу ПРИНУДЕ), а испрекидана потенцијални вектор или путању на коју је Павле том силом покренут и којом је оснажен. Циљ Павла, као Божјег позваника и као атлетског тркача, представља пуноћа религијског учешћа у Исусу Христу. Стицање овог искуства је за њега испуњење задатка на који је Богом позван, тј. упућен, а истовремено и награда која га очекује на крају трчања.

Позивом је у фрази τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, у спрези с метафором атлетске трке, сугерисано да иницијални импулс за религијски живот долази од Бога Израиља, а одвија се посредством Исуса Христа. То значи да Павле на суштински начин везује актуализацију позива, као ознаке кључних аспеката религијског живота, за Исуса Христа.<sup>625</sup> Овом фразом сугерисано је уједно да је Христос не само посредник већ и *locus* позива, тј. религијског живота.<sup>626</sup> Другим речима, Бог упућује верујуће на Христа као место реализације, садржај и циљ религијског живота. Такође, то што позив потиче *одозго* у складу је с Павловом просторном концептуализацијом религијског живота. Наиме, узвишеност позива, изражена прилогом ἄνω, имплицира његову нарочиту вредност и пожељност.<sup>627</sup> У овом случају се искуство физичке узвишености пресликава метафорички на духовну сферу, описујући духовно добро којем се тежи (уп. 2, 9; 3, 20).<sup>628</sup> У светлу метафорике аргументативне целине, смештање позива на висину сугерише да је позив тежња ка

<sup>625</sup> „Тако је Христос и средство и циљ Божијег позива; и ’знати га’ коначно и у потпуности је ’награда’ ка којој Павле протеже сваки нерв.” Fee, *Paul’s Letter*, 350.

<sup>626</sup> Уп. Fee, *Paul’s Letter*, 349.

<sup>627</sup> Занимљиво је Златоустово запажање да онај ко посеже за наградом мора посегнути високо јер онај ко додељује награду стоји на узвишењу, па је самим тим и награда високо уздигнута. Овим речима он тумачи ово Павлово представљање свог религијског живота: „Колико се онај који тако трчи разликује од онога који лежи на леђима, толико се Павле разликује од нас. Свакодневно је умирао, свакодневно је добијао одобрење, није било периода, није било времена у којем његов курс није напредовао. Желео је не да узме, већ да уграби награду; јер то јесте начин на који је можемо узети. Ко даје награду стоји на висини, награда је на висини.” Chrys. *hom. in Phil* 12, 1, PG 62. Затим Златоусти детаљније описује награду, развијајући метафорику њене узвишености: „Немогуће је описати лепоту те награде; онај ко га има сам то зна, и онај ко ће га примити. Није од злата, није украшена драгуљима, далеко је драгоценија. Злато је блато, у поређењу с том наградом, драго камење је само цигла у поређењу с његовом лепотом. Ако имате ово, и одете на небо, моћи ћете да ходате тамо с великом чашћу; анђели ће вас поштовати, када будете носили ову награду, а пуно поверења ћете им свима прићи, у Христу Исусу. Видите смирење његовог ума; то чиним, каже он, у Христу Исусу, јер је немогуће без Његовог подстицања прећи тако огроман интервал: потребна нам је велика помоћ, моћан савез; Он је хтео да се борите доле, а на висини Он вас крунише. Не као на овом свету; круна није овде, где је такмичење; али круна је на том светлом месту. Зар не видите, чак и овде, да најугледнији од рвача и кочијаша нису крунисани на стази испод, него их цар позива и тамо их крунише? Тако је и овде, на небу добијате награду.” Chrys. *hom. in Phil* 12, 2, PG 62.

<sup>628</sup> Тако Павле у Фил 2, 9 казује да Бог уздигне високо Христа (ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν), док у Фил 3, 20 казује да је „наше живљење на небесима” (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει), откуда се и очекује долазак Исуса Христа. Слично он позиционира живот хришћана у висине, на пример, у 1 Сол 4, 16–17 и Гал 4, 26. У Јев 3, 1 налазимо израз „звање небеско”, а хришћани су заједничари овог звања (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι).

завршетку започетог процеса постизања жељеног, такорећи ка пуноћи и достизању савршенства.<sup>629</sup>

Будући да је Павлов циљ у одељку 3, 3 – 4, 3 да предочи адресатима како обрезање, а тиме и оданост Тори, нису кључни предуслови и компоненте религијског живота, употребом метафоре позива у 3, 14 он поткрепљује ове своје тврдње. Наиме, то што је сусрет с васкрслим Христом постао кључни аспект његовог религијског искуства, основно мерило његовог вредновања и циљ његових напора, артикулисано је, у преплету различитих метафора, и фразом „εις τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ”. Њоме апостол илуструје и поткрепљује тврдње о Христу као кључној компоненти и суштинском одређењу религијског живота.<sup>630</sup> Другим речима, уланчавањем Божјег позива с искуством Исуса Христа, Павле сугерише да је религијски живот посредован, актуализован и обележен васкрслим Христом, а не пореклом, обрезањем и поштовањем Закона (уп. 1Кор 7, 17–24). У наставку аргумента он ће повезати ово своје разматрање с адресатима, апелујући на њих да га у овој перцепцији и актуализацији вере подржавају и опонашају (3, 15–17), и да се тако разликују од „непријатеља Христовог крста” (3, 18–19).

### 12.3. Закључна запажања о метафорици позива у Фил

Позив је у Посланици Филиппљанима, слично као и у Посланици Галатима, део Павловог полемичког дискурса с аутобиографским освртима. Апостол имплицитно полемиче с оним хришћанима из јудејства који заговарају обрезање као неопходно за верујуће у Христа из незнабоштва. Да би уверио своје адресате у неисправност ставова које опоненти намећу, Павле се осврће на сопствено религијско искуство. Њему је притом циљ да истакне да је најрелевантнији аспект овог искуства вера у васкрслог Христа. У том светлу, повиновање Тори нема конститутивни значај у изградњи и остваривању хришћанског идентитета и живота.

Павлова аргументација у овом одељку писма прожета је бројним метафорама (3, 7сс). Он концептуализује религијски живот као новчани ДОБИТАК, као ПУТОВАЊЕ, и као АТЛЕТСКУ ТРКУ, у којој се тркач усредсређује на досезање одговарајуће НАГРАДЕ. Метафора ПОЗИВА је један елемент ове метафоричке концептуализације чија значења се у 3, 14 уско повезују и преплићу с метафором трчања. Овим метафорама описани су кључни аспекти хришћанског живота. У том контексту позивом се предочава да живот хришћана потиче од Бога, а актуализује се кроз искуство Исуса Христа. Наиме, то што се вишњи позив добија од Бога у Исусу Христу (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) значи да Бог упућује верујуће да свој религијски живот актуализују посредством Христа, у Христу и зарад Христа. Овако схваћена, метафора позива појачава Павлову тврдњу да обрезање није неопходно адресатима из незнабоштва за примање и актуализацију хришћанске вере и стицање спасења, већ да је за остварење овог циља једино неопходна потпуна усредсређеност на познање Исуса Христа. У савремено доба, пошто питање обрезивања више није препрека за достизање Христа, Павлова аргументација и даље супротставља овом настојању, тј. свецелом стремљењу к Христу, све друге не суштински битне аспекте верског искуства.

<sup>629</sup> Уп. Strecker, *Die liminale Theologie*, 131.

<sup>630</sup> Од Христа у датом контексту позив не потиче, али он се може схватити као циљ или награда позива. Уп. Weippert, *Bedeutung*, 291.

## Тринаесто поглавље

# Метафорика позива у Посланици Римљанима: Божје пресаздање свог народа

### 13.1. Реторичке околности, кључне теме и циљеви писма

Посланица Римљанима је вероватно Павлово последње писмо, написано у Коринту око 56–57. године. Ово је једино његово писмо упућено заједници верујућих у Христа коју он није лично основао, нити посетио (уп. 1, 11.13; 15, 22).<sup>631</sup> Павле је посредством појединих чланова римске цркве могао бити упознат с њеним актуалним околностима (уп. 16, 3–15).<sup>632</sup> Као апостол незнабожаца, он се првенствено обраћа верујућима у Христа из незнабоштва (уп. 1, 5–6; 1, 13; 11, 13; 16, 4), премда његови искази упућују на закључак да римској заједници хришћана припадају и верујући из јудејства (уп. 2, 17; 4, 1; 7, 1), од којих је она вероватно и потекла и преко којих се у почетку ширила.<sup>633</sup>

Међу бројним тематским нитима које Павле у посланици преплиће, изразито је уочљиво његово настојање да адресатима предочи како су Јудејци и незнабошци обједињени у догађају Исуса Христа (уп. 1, 16; 4, 24; 10, 12; 11, 32). Павле очито жели да овај увид буде основа њиховог самопоимања и подстицај за међусобно прихватање и изградњу солидарних, толерантних односа (уп. 12–15). Ово Павлово настојање, које посланицу у целости прожима, указује на реторичке околности и циљеве писма. Наиме, културолошке и етничке разлике верујућих у Риму могле су узроковати њихову међусобну суревњивост и поделу,<sup>634</sup> због чега

<sup>631</sup> Посланица је вероватно била упућена различитим заједницама које су чиниле цркву у Риму: „Павле се у Рим очито обраћа хришћанској заједници као целини. Али он никада не користи термин *ἐκκλησία* за цело тело, иако поздравља *ἐκκλησία* коју познаје у дому Прискиле и Акиле (16, 5) и назначавачу ову врсту груписања и на другим местима (16, 7. 10б. 11. 14). Ово наводи на закључак да је римска заједница била организована око домаћих цркава, с ретким окупљањима целог тела.” Brendan Byrne, S. J., *Romans*, SP 6 (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007), 10.

<sup>632</sup> Уп. Craig S. Keener, *Romans: A New Covenant Commentary*, NCCS 6 (Cambridge, UK: The Lutterworth Press, 2009), 9; Holladay, *A Critical Introduction*, 483–519; James D. G. Dunn, *Romans*, WBC 38/B (Dallas: Word Books, 1988), x–lxxii; Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 1–94; Драгутиновић, *Увод у Нови завет*, 100–105.

<sup>633</sup> „Порекло хришћанства у Риму највероватније се може видети у вишеструким контактима, углавном економским, између Јерусалима и велике јеврејске заједнице у престоници (уп., за нешто каснији период, Дела апостолска 28, 21). С обзиром на учесталост трговине, било је неизбежно да хришћански верници у Палестини оду у Рим и почну делити своја веровања у синагогама јеврејске заједнице...” Byrne, *Romans*, 10. О присуству и утицају Јудејаца у римској цркви говори и чињеница да се Павле у Рим учестало позива на стихове Писма, претпостављајући да је оно добро познато његовим незнабожачким адресатима (уп. 7, 1). Уп. Keener, *Romans*, 11–12. Такође, Павле и сам позив интегрише у ово писмо у тој мери и на такав начин да се може претпоставити како је и овај старозаветни појам био познат реципијентима. Уп. Weippert, *Bedeutung*, 294.

<sup>634</sup> Поделе међу припадницима римске цркве могле су бити вишеструке. С једне стране, подела између верујућих из јудејства и незнабоштва могла је бити узрокована догађајима који су уследили након Клаудијевог прогона Јевреја из Рима (41–54. н.е.), услед чега су вероватно већински и водећи део цркве почели чинити хришћани из незнабоштва. Када је пак Клаудијев едикт, након његове смрти, постао неважећи, многи хришћани из јудејства вратили су се у Рим, настојећи да обнове начин живота у цркви на основама јудејске традиције, што је могло изазвати ривалство с члановима цркве који нису потицали из јудејства. Поред тога, и међу самим

је Павлу било веома важно да својим адресатима укаже на оно што њих, као учеснике јединствене религијске заједнице, и поред њихових бројних различитости, на кључан начин повезује и обједињује.<sup>635</sup> Према Муснеровим речима: „Основна идеја писма је: спасење за све. Павле је сигуран да је свим људима, било Јеврејима или незнабошцима, потребно Божје обећање спасења: 'Јер сви су сагрешили и лишени су славе Божије' (3, 23; види такође 3, 9).”<sup>636</sup>

Да би тврдње о међусобној обједињености римских хришћана образложио, Павле им најпре предочава то да су пред Богом *сви* сагрешили – како незнабошци (1, 18–22), тако и Јудејци (2, 1–29), али да се откривењем Исуса Христа догодила радикална измена статуса читавог човечанства у Божјим очима (3, 21–26). Овај догађај он представља као нову етапу у подухвату спасења Бога Израиља, којом је измењен и идентитет Божјег народа (9, 24–29). С једне стране, Павлу је важно да прикаже како, према речима Б. Берна, „оно што Бог чини у Христу, дакле, није ништа друго до реализација обнове народа претходно најављена и обећана у писмима Израиља.”<sup>637</sup> Али, пошто апостол истовремено наглашава да актуална реализација обнове Божјег народа није заснована на етничкој припадности, која је током историје била једна од одлучујућих компоненти израиљског саморазумевања, он истовремено прави искорак у односу на устаљен начин размишљања великог дела својих сународника. Стога се он и у овој посланици показује као тумач Писма који не репродукује теолошко предање Израиља, већ на вешт начин контекстуализује своје „библијско резоновање” у складу са својим реторичким околностима.<sup>638</sup> Џ. Крафтон проницљиво описује његов реторички поступак следећим речима: „У Посланици Римљанима Павле реконституише хришћанску заједницу у Риму, своју сопствену мисионарску каријеру, и читаву хришћанску мисију помоћу новог низа појмова. Павле креира текст као стратешко и стилизовано именовање ситуације, којим позива читаоце да учествују у специфичном погледу на свет. Павле креира реторичку визију у којој су он и римски хришћани актери у остварењу обухватне божанске намере. Он се нада да ће они перципирати сами себе и његову личност и послаће на нов начин, тако да они заједно с њим могу постати активни учесници у божанском плану. Павлова намера је да укључи читаоце у свој свет колико је год то могуће, кроз теолошку аргументацију, емоционални и етички апел и показивање начина на који он и Римљани у овом свету већ учествују.”<sup>639</sup>

Божански позив је један од термина јудејског симболичког универзума<sup>640</sup> који Павле у посланици учестало евоцира да би утицао на перцепцију чланова римске цркве у погледу

---

хришћанима из незнабоштва могла се јавити подела на оне који су, будући јудејски прозелити, сматрали да треба држати јудејске обичаје, Закон и правила исхране (могуће је да Павле њих описује у Рим 14 као слабе у вери) и хришћана из незнабоштва који нису били јудејски прозелити. Уп. Вурне, *Romans*, 11–12. Такође, неразумеваше се вероватно могло појавити и међу јудејским групама верника с обзиром на различита усмерења и слабу повезаност синагога у престоници. Уп. Keener, *Romans*, 12.

<sup>635</sup> У односу на Гал, Павлов тон је мање полемичан, будући да он „није суочен с јудејском групом која врши притисак на Христове следбенике из незнабоштва да се обрежу и постану прозелити, већ с потребом да категоризује две подгрупе које су биле у међуобној напетости, чак и у конфликту, у оквиру заједничког ('in-group') идентитета.” Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 189.

<sup>636</sup> Franz Mußner, *Die Kraft der Wurzel: Jesus – Judentum – Kirche* (Freiburg: Herder, 1989), 35.

<sup>637</sup> Уп. Brendan Byrne, S. J., “Interpreting Romans Theologically in a Post-‘New Perspective’ Perspective”, *HTR* 94, бр. 3 (2001): 238.

<sup>638</sup> Уп. William S. Campbell, *Paul And The Creation Of Christian Identity* (London: T&T Clark, 2008), 11.

<sup>639</sup> Jeffrey A. Crafton, “Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding”, *NovT* 32, бр. 4 (1990): 320.

<sup>640</sup> Павле се у обликовању идентитета својих заједница надовезивао на јудејску традицију и терминологију: „Стога су павловске заједнице имале посебан идентитет, али онај који је настао из и у вези с јеврејским

њиховог религијског статуса и изградње међусобних односа, те да би их учинио активним члановима божанског плана. Позив има значајну улогу како у прескрипту, где Павле описује себе и своје адресате с аспекта њиховог учешћа у догађају Христа (1, 1–7), тако и у другим, аргументативним одељцима писма: у стиху 4, 17, у ком апостол библијским сведочанствима образлаже прибранање некадашњих незнабожаца, кроз веру у васкрслог Христа, Аврамовим наследницима; у одељку 8, 29–30, у ком Павле укратко реферира на започето спасење свих оних који воле Бога и њихово прибранање породици Исуса Христа; и у одељцима 9, 6–13.24–26; 11, 29, у којима он говори о историјским етапама тог свеопштег спасења. Заједничка семантичка нит свих поменутих одељака очитује се у томе што се у њима с различитих аспеката говори о процесу Божјег пресаздања свог народа: док се у 4, 17 Бог описује као онај који је на кључан начин учествовао у стварању Аврамових потомака, у другим поменутих одељцима је сам тај процес стварања описан с есхатолошке или пак с историјске тачке гледишта, с фокусом на то да се овај процес односи и на самог Павла и актуалне адресате писма. Стога се и језик позива, укључен у ове текстуалне целине, повезује с темом стварања и пресаздања Божјег народа и на значајан начин доприноси приказу тог процеса у светлу догађаја Исуса Христа. Апостол користи поливалентност и метафорику καλέω језика као реторичко оруђе, показујући притом вештину да традиционалне појмове прилагоди свом епистоларном контексту и тиме прошири њихове семантичке импликације.

Будући да је метафора контекстуално утемељен феномен, те да се њено значење не може у потпуности разумети независно од конкретне реторичке ситуације у којој је употребљена, метафоричке аспекте позива у Рим размотрићемо управо анализом καλέω терминологије у контексту одељака који су њиме прожети. Циљ је да разматрањем појединачних инстанци Павлове употребе позива назремо јединствено појмовно утемељење ове метафоре у Рим. Осветљавање метафоричке καλέω терминологије не само да ће употпунити слику о Павловом поимању божанског позива већ ће пружити и проницљивије увиде у Павлово самопоимање и његове мисионарске стратегије и намере.

### 13.2. Метафорика позива у идентификацији апостола и римских адресата (1, 1–7)

Терминологија позива фигурира већ у прескрипту, тј. у делу писма у ком Павле представља себе и ословљава своје адресате (1, 1–7). То уводно епистоларно обраћање у Рим знатно је проширено у односу на Павлова претходна писма (уп. 1Кор 1, 1–3), што одговара апостоловој потреби да пред заједницом коју није основао и лично упознао утемељи свој ауторитет и да с њом успостави однос блискости.<sup>641</sup>

Павле се самоописује низом кованица које креира повезујући традиционални јудејски дискурс с изразима који га карактеришу у светлу његове мисије проповедања Исуса Христа. Он започиње самопредстављање следећим апозицијама:

„Павле, роб Исуса Христа (δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ), позвани апостол (κλητὸς ἀπόστολος), издвојен за еванђеље Божје (ἄφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ)” (1, 1).

---

симболичким универзумом. Без обзира на њихову локацију, њихов идентитет није формулисан у супротности с јудаизмом, већ у вези с њим.” Campbell, *Paul And The Creation*, 67.

<sup>641</sup> „Павлова преписка усмерена је к увођењу промена у перцепцијама, ставовима, понашању, обрасцима понашања [...] Важан услов за прави сусрет је да аутор и прималац деле исти систем веровања, уверења и вредности или барем функционалан минимум тога. Ово ствара заједништво, солидарност и поверење. У верским системима ова заједничка уверења повезана су с одређеним ауторитативним симболима који функционишу у верниковом симболичком универзуму. Наш прескрипт једноставно обилује ауторитативним симболима.” Andrie Du Toit, *Focusing on Paul*, 231. Уп. такође: Byrne, *Romans*, 37.

Интегришући термине из јудејског симболичког универзума (слуга, позван, издвојен) у наведене апозиције свог прескрипта, и напомињући затим да је еванђеље, за које је он издвојен, Бог унапред обећао преко пророка (1, 2), Павле приказује своју мисију служења Исусу Христу и ширења еванђеља као својеврсни наставак израиљске историје којим се испуњавају Божја обећања.<sup>642</sup> Појам позива је у овом његовом самопредстављању нарочито ефективан у спрези с појмовима апостолства (послања),<sup>643</sup> ропства<sup>644</sup> и издвајања,<sup>645</sup>

<sup>642</sup> Павле истиче „да је еванђеље део историје Бога и његовог народа Израиља, коју он наставља у причи о Христу, и којој се еванђеље неће супротстављати, нити ће је бацити у заборав. То је велика тема Рим 9–11, али не само ових поглавља.” Klaus Haacker, *The Theology of Paul's Letters to the Romans* (New York: Cambridge University Press, 2003), 24.

<sup>643</sup> Глагол „ἀποστέλλω”, који је у основи именице „ἀπόστολος”, значи „послати, одаслати”. У Старом завету повезан је с појмом позива, будући да се овим глаголом у тзв. наративима позива/послања описују етапе Јахвеовог ангажовања изабраних посредника (уп. Изл 3, 4.10), на чему се темељи и метафорички набој овог појма. Он је био функционалан и у хеленистичком друштву: „Именица ἀπόστολος није била хришћански неологизам, нити је била уобичајена у класичном грчком. Натписи на тавану откривају да реч има наутички контекст, у значењу 'флота', 'поморска експедиција', или 'морски изасланик'. Реч такође може бити синегдоха за сам брод, често се појављује с именом његовог власника. Метафорична веза између наутичких путовања и дипломатског преношења порука које се спајају унутар једног термина учинила би тај термин идеалним за усвајање од стране ране хришћанске заједнице.” Stephen Peter Rugg, *The Prophet in the Apostle: Paul's Self-Understanding and the Letter to the Romans*, Boston College Electronic Dissertation (2017), 41, <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:107510>, преузето 4. априла 2019.

У раном хришћанству овај појам је имао различиту употребу и значења. Павле се представља као апостол својим заједницама (1 Сол 1, 1), при чему своје апостолство схвата на нарочит начин у преписци са заједницама у којима је требало да истакне свој ауторитет особе коју је позвао сам Христос на апостолску службу (Рим 1, 1; 1 Кор 1, 1; Гал 1, 1). Тиме је он наглашавао своје специфичне овлашћење у погледу службе које потиче од његовог сусрета с Васкрелим Христом и фундаменталну једнакост с осталим Христовим апостолима који су непосредно познавали Исуса и били овлашћени од њега на ову службу (1 Кор 9, 1; 15, 8). Додатно, Павле је себе схватао као позваног да еванђеље објављује незнабошцима, пошто је био апостол незнабожаца (Гал 2, 7). Уп. Frey, “Paulus und die Apostel”, 378–380.

<sup>644</sup> Опис пророка као Јахвеових робова изразито је фреквентан у старозаветном дискурсу (уп. Пост 26, 24; ИНав 1, 2; Ам 3, 7; Ис 20, 3). Такође, народ Израиља је код Дефтеро-Исаије учестало описан као Јахвеов корпоративни роб, који позван и изабран (уп. Ис 41, 8–9; 42, 1; 44, 2; 45, 4). Према Дану: „Павле се овде јасно ослања на своје јеврејско наслеђе. Јеврејски поштоватељ Бога је сасвим природно мислио о себи као о Божјем робу (Нем 1, 6, 11; Пс 19, 11, 13; 27, 9; 31, 16; итд.; 1QH 7.16; 9.10–11; итд.). Именица се користи и у множини и у једнини, за Израил као целину (5 Мој 32, 36; Јер 46 [LXX 26], 27; Језек 28, 25); и велике личности из прошлости често се помињу као Јахвеови робови, посебно Мојсије (нпр. 2 Цар 18:12; Не 9, 14; Пс 105, 26; Дан 9, 11; Мал 4:4; Josephus, *Ant.* 5, 39), и пророци (Јездра 9, 11; Јер 7, 25; 25, 4; 35 [LXX 42]), 15; Езек 38, 17; Дан 9, 6; Амос 3, 7; Зах 1, 6). Као таква, идеја црпи своју снагу из уверења Израиља да га је једини Бог изабрао да буде посебан и посебно његов – Израил припада искључиво Јахвеу и ником другом, велики израиљски хероји почашћени су титулом управо због безусловног квалитета за њихову посвећеност Богу Израиља и њихову улогу у одржавању савеза између Бога и његовог народа. Сама идеја не значи нужно да је Павле себе сврстао у ред тако великих личности. Али користећи овај термин за себе, Павле је свакако желео да укаже на исту искључивост и безусловни карактер своје припадности и зависности. Фраза није толико почасна колико указује на посвећеност.” Dunn, *Romans*, 7. Уп. Jan N. Bremmer, “Slaves of God/Christ”, 87–115.

<sup>645</sup> Глаголом „издвојити” (ἀφορίζω) у комбинацији с глаголом „позвати” (καλέω), Павле реферира на своје обраћење/послање, које се десило на путу за Дамаск. Овим појмом, он евоцира Божје ангажовање вођа и пророка описано у Старом завету (уп. Четврто поглавље, стр. 67). Концепт издвајања везан је у Писму нарочито за корпоративно издвајање Израиља (уп. Пнз 7, 6–7; Лев 20, 26. Ис 44, 2; уп. Потпоглавље 5.2.2, стр. 87). Павле повезује овај појам и свој апостолски позив и у Гал 1, 15. На Павлову употребу овог појма у опису апостолства можда је утицало фарисејство, јер је реч фарисеј потекла из јудејског корена, פָּרִישִׁי (издвојити), који се налази и у основи појма ἀφορίζω у Септуагинти. Иронични обрт би у том случају био то што, док је Павлова оријентација пре обраћења захтевала стриктно раздвајање од нечистих пагана, сада је он издвојен да управо њима проповеда. Уп. Jewett, *Romans*, 102. Дан посматра овај појам у вези с појмовима ἅγιος ('свети') и ἀγιαζω ('посветити'), посебно у Јез 45, 4 и Лев 20, 26, такође примећујући да „одвајање од незнабожаца сада постаје за Павла одвајање ради незнабожаца.” Уп. Dunn, *Romans*, 9. За више о односу и значењу појмова изабрања и позива у Рим, види: Weipert, *Bedeutung*, 292–312.

уланчанима око његовог имена, који су првенствено релационог карактера и који су метафорички употребљени. Они приказују Павла у светлу његовог специфичног односа с Богом, наговештавајући да он и писмом које започиње преноси божанску поруку и испуњава божанску намеру. У оној мери у којој Павле у овој инстанци описује апстрактније, обухватније и далекосежније аспекте свог живота од конкретног говорног чина позива можемо тврдити да је његова употреба овог појма метафоричка.

Термин κλητὸς уноси специфичне конотације у овај сплет Павлових самоодређења. Иако се овај термин у овом облику не јавља у дискурсу Септуагинте,<sup>646</sup> Павле њиме несумњиво евоцира старозаветни концепт пророчког позива као чина којим Бог кроз вербални контакт ангажује изабраног појединца да испуни одређени задатак у историји спасења, што на кључан начин одређује идентитет тог реципијента (уп., нпр., Изл 3, 1 – 4, 17; Ис 6, 1–13; Јер 1, 4–19; Јез 1, 1 – 3, 15). Овакво схватање позива утемељено је на тзв. наративима позива, у чијој је сржи директивни говорни чин којим Бог покреће адресата на извршење жељене радње, односно свог хтења (уп. Четврто поглавље, стр. 67). Будући да овај божански говорни чин у ужем смислу представља наредбу – која се уобичајено перципира помоћу физичког искуства силе ПРИНУДЕ – управо ову сликовну схему метафорички примењујемо и разрађујемо и у перцепцији позива као библијског појма (уп. Потпоглавље 4.2.2, стр. 71). Будући да се то односи и на Павлово схватање и употребу божанског позива, његова уводна самопрезентација може графички скицирати на следећи начин:<sup>647</sup>

Бог —————> Павле    - - - - ->    апостолско служење Исусу Христу

Графикон 8: Сливовна схема Павловог позива

У овом графичком приказу пуна линија означава Божје покретачко дејство (силу ПРИНУДЕ), а испрекидана потенцијални вектор или путању на коју је Павле, као реципијент позива, том силом покренут (уп. Потпоглавље 3.3, стр. 63). На основу тога, можемо приметити да придев „позвани” описује Павла као реципијента и посредника божанске покретачке силе у процесу откривења и ширења догађаја Исуса Христа.<sup>648</sup>

Придевом κλητὸς у овој инстанци Павле изражава и поткрепљује принудни доживљај својег послања да проповеда еванђеље.<sup>649</sup> Позив упућује на Бога као кључног субјекта овог

<sup>646</sup> Термин κλητὸς не јавља се у 1. л. јединине мушког рода у Септуагинти, нити се јавља у значењу које Павле даје овом појму. Уп. Потпоглавље 11.2.1, стр. 150.

<sup>647</sup> У коришћењу сликовне схеме ПРИНУДА надовезујемо се на Џонсонову поделу сликовних схема силе функционалних у метафоричкој перцепцији говорних чинова, међу којима управо ова врста схеме одговара перцепцији директивних говорних чинова у случају кад говорник има већи ауторитет од адресата. Уп. Johnson, *The Body in the Mind*, 45. Уп. Потпоглавље 3.3, стр. 63.

<sup>648</sup> У овој инстанци запажамо да позив функционише као метафора структуре догађаја (event structure metaphor), чије опште претпоставке су наведене у Потпоглављу 2.4.5, стр. 50. У овој метафори је кључно наше метафоричко разрађивање сликовних схема ПУТА и СИЛЕ. У овом случају, Бог је сила која Павла упућује на одређено делање, чему је инхерентна путања деловања.

<sup>649</sup> Како Златоусти примећује, тумачећи Рим 1, 1, Павле себе обликује као позваног апостола у свим писмима, показујући своју промишљеност (εὐνομοσύνην), и то да ово што чини не потиче од његовог тражења, него да је позван када је постао близак и послушан Богу. Уп. Chrys. *hom. in Rom.* 1.1, PG 60. Тумачећи овај стих, Амвросије казује слично, да је Павле, зато што је признао и исповедио веру у Господа, постао савршени слуга. Говорећи да је позвани апостол, он је показао да је унапређен да буде преносилац порука Богом задужен за овај посао. Тиме је Павле посведочио да има заслуге пред Богом, јер он служи Христу, а не закону. Уп. Theodore S. de Bruyn, Stephen A. Cooper, and David G. Hunter, прир., *Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles:*



подухвата. Павле и у другим писмима исказује да је проповедање еванђеља обавеза која му је Богом наметнута (уп. 1Кор 9, 16; 2Кор 2, 14), те да се не ради о избору у уобичајеном значењу речи, већ о божанском назначењу које је укоренењено је у искуству позива од његовог рођења (уп. Гал 1, 15–16). Оваквом интерпретацијом својег учешћа у историји спасења апостол не само да представља себе кроз призму старозаветних пророка, нарочито Јеремије, већ, приписујући својој проповеди божанску одређеност и неизбежност, он јој даје предзнаке пророчких мисија.<sup>650</sup> То се у ужем смислу односи и на саму посланицу коју упућује Римљанима. Према речима Св. Јована Златоустог: „Јер Он га сам позива, и сам издваја. А он то чини да би посланица имала валидност и наишла на добар пријем.”<sup>651</sup> Штавише, метафоричком употребом позива Павле изражава не само сопствену упућеност на ширење еванђеља већ на сличан начин карактерише и учешће својих адресата у испуњењу божанских планова, што ће бити уочљиво већ у завршетку прескрипта (1, 6–7), као и у наредним инстанцама позива (уп. 8, 28–30; 9, 24–26; 11, 29).

Неколико стихова након што је представио себе као позваног апостола, изложио исповедање вере у 1, 3–4<sup>652</sup> и казао да је примио благодат и апостолство посредством Исуса Христа, ради чијег имена треба да приведе у послушност вере све незнабошце (1, 5),<sup>653</sup> Павле ће у стиху 1, 6 своје адресате ословити као „позванике Исуса Христа” (κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ).<sup>654</sup> Сличну фразу он користи и на самом крају прескрипта, упућујући писмо „свима који су у Риму, вољенима од Бога, позванима светима (κλητοῖς ἁγίοις)<sup>655</sup>” (1, 7а).

---

*Romans*, WG-RWS 41 (Atlanta: SLB, 2017), 8. Уп. такође: Theodore de Bruyn, прир., *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 59–60.

<sup>650</sup> Према речима Ј. Фреја: „Он није био слободан да бира хоће ли проповедати еванђеље или не, већ је својим позивом и послањем осетио озбиљну обавезу и чак примораност (ἀνάγκη) која му је наметнута, или чак претњу која му је упућена...” Frey, “Paulus und die Apostel”, 349. Фреј примећује и да је позив у спрези с појмом апостолства служио Павлу да изрази своју независност од људског овлашћења његове мисије, што му је посебно било важно после спора с апостолима у Антиохији (уп. Гал 2,11–14). Апостол нарочито наглашава ову титулу стављајући је на почетак својих писама упућених заједницама у којима је његов ауторитет био доведен у питање. Придевом κλητὸς Павле је притом наглашавао да је његово апостолство утемељено у искуству Христовог позива. Према његовим речима: „Писма написана након 1Сол, која откривају релативизацију или чак преиспитивање Павловог ауторитета на различите начине у заједницама адресата, показују пак да се Павле сада, у овој фази свог потпуно независног рада, више ослања на своју ауторитативну слику о себи као особе коју је позвао сам Христос (Рим. 1, 1; 1Кор 1, 1; Гал 1, 1) и тако ставља нагласак на специфично овлашћење своје службе кроз сопствени сусрет са Васкрслим (1Кор 9, 1; 15, 8).” Frey, “Paulus und die Apostel”, 380.

<sup>651</sup> Chrys. *hom. in Rom.* 1.1, PG 60. Тумачећи Рим 1, 1, Ориген казује: „Реч 'позвани' може бити схваћена као уопштени појам јер се односи на све који верују у Христа. Међутим, свака особа засебно је позвана или да буде апостол, или пророк, учитељ, неожењен, или роб брачној вези, према ономе што Бог предвиђа и изабира. И ради разноликости благодати, испуњава се оно што је написано: 'Многи су позвани, али је мало изабраних.' Ипак треба знати и да је могуће бити позван апостол или позвани пророк или позвани учитељ, а одбацити благодат позива и отпасти од њега.” Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, Books 1–5, превео Thomas P. Scheck, *Fathers of the Church* 103 (Washington: The Catholic University of America Press, 2001), 63.

<sup>652</sup> Уметањем ранохришћанског исповедања вере у стихове 1, 3–4, он не само да осветљава есхатолошки и космолошки значај догађаја Исуса Христа већ утврђује и своју повезаност с адресатима с којима дели исто веровање у Христа као „нашег Господа” (Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). Уп. John E. Toews, *Romans, Believers Church Bible Commentary* (Scottsdale: Herald Press, 2004), 40.

<sup>653</sup> Израз 'послушност вере' (ὕπακοήν πίστεως), који Павле овде укључује, део је његовог програма уједињења: „Пошто је 'послушност' била омиљени ројам за јеврејску теологију, а 'вера' је била омиљена лозинка за нејеврејске вернике у Риму (14, 1.22.23), координација ова два појма показује интересовање за проналажење заједничког.” Jewett, *Romans*, 110. Уп. Toews, *Romans*, 41.

<sup>654</sup> „Треба напоменути, међутим, да је ово у Посланици Римљанима једини случај у свим Павловим писмима где су адресати идентификовани унутар 'идентификације пошиљаоца' у оквиру уводне формуле. Фраза 'κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ' није почетак 'обележавања примаоца' јер се не налази у дативу; него је то закључак Павловог самопредстављања.” L. Ann Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, JSNT 55 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 78. Jewett, *Romans: A Commentary*, 112, пак сматра да фраза

У овој инстанци употребе *καλέω* терминологије Павле се пак надовезује на колективне конотације које она има у традиционалном јудејском дискурсу (уп. Ис 41, 9; 43, 1; 48, 12; Ос 11, 1),<sup>656</sup> али на иновативан начин, јер кованицом „κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ” он посматра позваност својих адресата (међу којима су и незнабошци) у контексту догађаја Исуса Христа (уп. 1 Кор 1, 2.9). Придев „κλητοὶ” је и у овом случају, као и у 1, 1, метафоричка квалификација којом је означено да су римски адресати кроз интеракцију с Богом иницирани, наведени и оснажени на учешће у историји спасења.<sup>657</sup> Међутим, у целини ове метафоричке фразе, име Ἰησοῦ Χριστοῦ упућује на посебни карактер ове иницијације. Наиме, уметањем овог имена у фразу којом описује адресате, Павле указује на Христа као суштинску спону између Бога и њих као реципијента позива. Павлова христолошка допуна овог епитета рефлектује његово настојање да догађај Христа интерпретира као основну претпоставку за припадност Божјем народу.<sup>658</sup> У овој се фрази суштински осликава Павлова ревизија израиљског саморазумевања, при чему се „догађај Христа додаје догађајима који су били централни у њиховој историји, не само као додатна ставка, већ као одлучујући фактор који је захтевао реконфигурацију читавог наратива.”<sup>659</sup>

Без обзира на то што Павле говори о свом специфичном, апостолском позиву, док своје адресате описује уопштено као позванике Христове, не дефинишући детаљније шта њихов позив подразумева, у целини прескрипта фразе „позвани апостол”, „позваници Христови” и „позвани свети” примарно указују на Павлово стратешко повезивање себе и

---

’позваници Христови’ јесте део адресирања пошљаоца. Чак и да је то случај, Павлова употреба позива у овом прескрипту нарочито наглашава обједињеност и повезаност апостола и адресата у истом Божјем подухвату.

<sup>655</sup> Позивајући се на претпоставку изнесену у Ernst Kühn, *Der Briefdes Paulus an die Römer* (Leipzig: Quell & Meyer, 1913), 16, Р. Цует указује на могућност да фраза „κλητοῖς ἀγίοις” означава различиту групу верујућих у Риму од оне означене фразом „κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ” (1, 6). По њему, Павле њоме реферира на римске хришћане из јудејства, који су остали повезани с Јерусалимом (међу којима је, по њему, свакако била и група верујућих коју Павле поздравља у стиху 16, 15). Уп. Jewett, *Romans: a commentary*, 114.

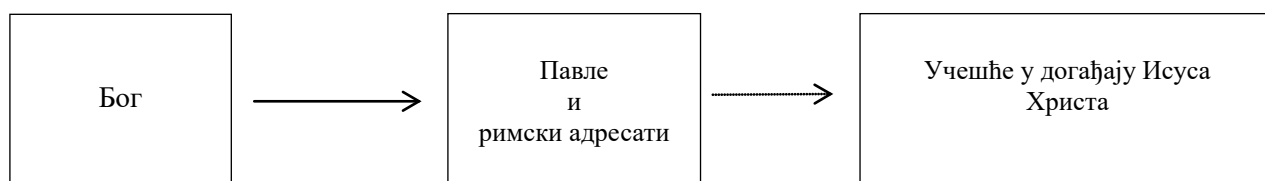
<sup>656</sup> У свештеничким извештајима јавља се специфични израз „свети сабор” као ознака за културну заједницу (нпр., „κληθήσεται ἀγία” у Изл 12, 16; 19, 6; „κλητὴ ἀγία” у Лев 23, 3.4; „ἐπίκλητος ἀγία” у Бр 28, 25.26; 29, 1.7.12). Ова Павлова фраза наликује и есенском титуларном обележавању ратника фразом „позваници Божји” (אֱלֹהִים לְאֵל) на ратним трубама (IQM 3, 2) и заставама (IQM 4, 11). Уп. Jewett, *Romans: a commentary*, 113–114.

<sup>657</sup> Златоусти примећује и да Павле стратешки понавља појам позива у уводу свог писма, као и то да је циљ овог поновљеног карактерисања адресата као позваних њихово међусобно уједињење: „Приметите како доследно он користи реч позвани – говорећи позвани апостол, међу којима сте и ви позвани, свима позванима у Риму – и он чини ове не од сувишка речи, већ ради жеље да их подсети на њихове предности. Јер будући да међу њима који верују вероватно јесте било оних који су конзули (ὁ πάτων; consulares) и владари исто као и сиромашних и обичних људи, остављајући по страни неједнакост сталежа, он се истим ословљавањем обраћа свима њима. Али ако у стварима које су потребније и духовније, све јесте постављено као заједничко робовима и слободнима, на пример, љубав Божја, позив, еванђеље, усвојење, благодат, мир, посвећење, и све друго, шта може бити друго до крајња лудост, да се они које је Бог спојио и начинио једнакима по части у већим стварима, деле зарад земаљских ствари? На овим основама, претпостављам, на самом почетку, овај блажени апостол, одбацујући ову штетну болест, управља њих ка матери свих благослова, понизној умности.” Chrys. *hom. in Rom.* 1.3, PG 60.

<sup>658</sup> Постоји могућност да се у овом стиху израз „κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ” протумачи тако да је Христос актер позива (genitivus subjectivus), али то не може са сигурношћу да се учини јер фраза пружа могућност и за другачија тумачења (genitivus possessoris). У сваком случају, ова инстанца представља изузетак у Павловој употреби позива јер уобичајено Бог је онај ко позив изводи. Значење фразе остаје отворено и у наговештајима, и ту се изнова уочава Павлова флексибилност у тумачењу Писма и употреби библијске терминологије за артикулацију хришћанског искуства. Уп. Weirpelt, *Bedeutung*, 296.

<sup>659</sup> „За Павла је овај радикални корак оправдан свитањем новог доба у Христу, упркос његовом привидном разводњавању вековне етничке границе између Јевреја и нејевреја. У овој ревизији израиљског саморазумевања, Христов догађај додаје се догађајима који су били централни у њиховој историји, не само као додатна ставка, већ пре као одлучујући фактор који је захтевао реконфигурацију целокупног наратива [...] Јер за Павла Јевреји остају Јевреји у Христу, а он се такође противио свим покушајима да се нејевреји натерају на јудаизацију. Христова заједница за Павла је место где се признају етничке разлике, а да се не кажњавају да постану средство дискриминације.” Campbell, *Paul And The Creation*, 6–7.

својих адресата језиком позива. Овим поступком он јасно истиче да је позваност – њега као апостола Исуса Христа и римских адресата као Христових позваника – кључна идентификациона одлика која њих карактерише и повезује. Другим речима, укључујући глаголске придеве позван/позвани (κλητός/κλητή) у идентификацију себе и римских адресата, Павле у први план истиче да они на различит начин учествују у истом процесу који Бог у датом историјском тренутку иницира и руководи, а у чијем је центру откривење Исуса Христа, као и рецепција и ширење еванђеља.<sup>660</sup> Другим речима, позив на проповедање Христа незнабошцима је управо оно што апостола упућује на римске хришћане, док њихова позваност у догађају Исуса Христа представља разлог због којег су они упућени на Павла. Графички би се ово маркирање Павла и адресата путем позива могло на следећи начин скицирати:



Графикон 9: Сливовна схема позива Павла и римских хришћана

Будући да су Павле и његови адресати позвани на другим географским местима, и у другачији условима, у овим инстанцама писма јасно се уочава да је управо помоћу метафоричких аспеката позива Павлу било могуће да сугерише како су они учесници истог процеса. Наиме, позваност Павла и његових адресата овде подразумева оно што је опште и заједничко у њиховом хришћанском формирању и остварењу. У овој инстанци метафоричке употребе καλέω терминологије Павлов фокус је на именовању и опису пошиљаоца и реципијената писма као учесника у догађају Исуса Христа, док ће у наредним сегментима писма Павле осветлити друге аспекте и шире импликације овог процеса који је метафорички означен појмом позива.<sup>661</sup>

### 13.3. Позивање као аспект Божјег пресаздања (4, 17)

У четвртном поглављу писма Павле користи позив образлажући тврдњу да се Аврамово наслеђе успоставља у верујућима у Христа. У аргументацији он полази од традиционалних елемената јудејске теологије. Позивајући се на Пост 12, 3 и 17, 5, он најпре подсећа да је Авраму првобитно било дато обећање како ће постати отац многим народима, а не само Израљцима (уп. 4, 11б.12.16.18). Следеће опште место јудејске теологије на које се Павле позива аргументујући своје ставове јесте поимање тог Бога, који Авраму даје обећање и којем

<sup>660</sup> Уочљиво је да Павле своје индивидуално позвање посматра у контексту општијег, заједничког искуства. Према Дановим речима: „Павлови читаоци су прецизно дефинисани као позваници, они чији животи су одређени Божјим позивањем, који су увучени у реализацију Божје намере снагом тог позива [...] Унутар тог позива, који је једна од разликујућих одлика оних који припадају Христу, Павле разматра свој позив као специфични задатак (1, 1; уп. 1Кор 1, 1), иако се у оба случаја он стара да потврди како идеја специфичног позива не може бити раздвојена од општег позива.” Dunn, *Romans*, 9.

<sup>661</sup> Разматрајући Павлову употребу језика позива и друге инклузивне исказе овог прескрипта („свима који су у Риму”, „вољенима од Бога”), Џует закључује да је „уводно обраћање Посланице Римљанима одређује тон читавог писма, нудећи најинклузивнији програм за уједињење света у Новом завету.” Jewett, *Romans: a commentary*, 114.

Аврам поверова, као оног „који оживљује мртве и зове непостојеће као постојеће (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)” (4, 17).

Обе фразе које Павле овде повезује у опису Бога потичу из јудејске традиције. Исказ да Бог оживљује мртве изражава веру у Божју моћ васкрсавања, која је била нарочито проширена у постегзилном периоду јудаизма.<sup>662</sup> Друга фраза, у којој фигурира терминологија позива, метафорички описује Божју стваралачку делатност.<sup>663</sup> Иако на Божје стваралаштво помоћу позива у старозаветном дискурсу реферира Дефтеро-Исаија (уп. Ис 41, 4; 46, 11; 48, 13), исказ да Бог позива у постојање био је карактеристичан за каснији период јудејске традиције, нарочито за дефтероканонске и Филонове списе (уп. Потпоглавље 6.2, стр. 100). Позивом се у литератури из периода Другог храма описује не само чин стицања живота већ и побољшање или преображење постојања кроз обраћење незнабожаца из идолопоклонства у јудејску веру (уп. Потпоглавље 6.3, стр. 103). Обраћење је у том светлу схваћено као један аспект Божјег стварања, који подразумева увођење створења у област божанске сфере постојања. Ова терминологија била је примењена на обраћенике који су били придодати јеврејској заједници зато што је њихово обраћење, у очима Јудејаца, значило да су они уведени у ово царство Божје бриге и промишљања.<sup>664</sup>

Ако детаљније размотримо фразу καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα у Рим 4, 17б, уочавамо да је позив у њој концептуализован као чин којим Бог узрокује прелаз из сфере непостојања у сферу живота (уп. 1Кор 1, 26; уп. Потпоглавље 11.2.4, стр. 158).<sup>665</sup> То значи да се у овој инстанци помоћу нашег доживљаја простора појми процес настајања, тј. да се сам процес настанка схвата као *прелазак* у сферу бивства. Притом се Бог перципира као узрочник овог радикалног прелаза, тј. као сила која иницира настанак бића. Златоусти у овој инстанци примећује Павлово описивање Божјег стваралачког чина појмом позива: „И опет, као што је Бог Отац не по природном односу, већ по привржености вери, утолико је и послушност оно што га чини Оцем свих нас. [...] Јер ако је могао да оживи мртве и да донесе оно што није постојало у биће, онда би могао и оне који нису рођени од њега начинити да буду његова деца. И зато не каже да уводи у живот ствари које нису, него да их позива, показујући тако већу лакоћу тог чина. Јер као што је нама лако назвати ствари њиховим именом, тако је и Њему лако, и много лакше, *дати за живот стварима које нису постојале.*”<sup>666</sup>

Будући да божанским позивањем на прелазак из једне просторне димензије у другу описује процес настанка/постајања створења, можемо закључити да Павлово резонување у 4, 17б утемељује метафора **СТВАРАЊЕ ЈЕ ПОЗИВАЊЕ ИЗ НЕБИЋА У БИЋЕ**. То пак не значи да се наведеном фразом експлицитно поистовећују позивање и стварање, већ да се Божје стварање посматра из специфичне перспективе, кроз призму актуализације говорног чина. То даље имплицира да је поменута метафоричка концептуализација стварања заснована на

<sup>662</sup> Уп. Прем 16, 13; Дан 12, 2; 2Мак 7, 23; Тов 13, 2; Пс 71, 20; *Jos.As.* 20, 7; Уп. Jewett, *Romans: A Commentary*, 334. Dunn, *Romans*, 217.

<sup>663</sup> Према Дановим речима, фраза исказује два аспекта вере у Божју стваралачку моћ: идеју да је Божје стварање ефективно позивање (2Вар 21, 4; *Jos. As.* 8, 9; Ис 41, 4; 48, 13) и веровање да Бог ствара ни из чега – (*creatio ex nihilo*), што је уочљиво у 2 Мак 7, 28; *Jos. As.* 12, 2; 2Вар 21, 4; 48, 8; 2Ен 24, 2. Уп. Dunn, *Romans*, 218.

<sup>664</sup> Уп. Halvor Moxnes, *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (Leiden: Brill, 1980), 244–246.

<sup>665</sup> Тумачећи овај део посланице, Ориген запажа значењску повезаност између позива и стварања у Павловим исказима: „У овом одломку апостол делује раскошно у похвалама Бога и бележи почетак његовог првобитног стварања с дивљењем, када је Бог створио универзум да постоји ни из чега, а ствари које нису биле, по својој моћи, назвао стварима које јесу и које постоје. И ништа му није било тешко у процесу стварања, до те мере да иако ништа није постојало, све је, изненада призвано, настало као да је одувек постојало.” Origen, *Commentary*, Books 1–5, 265.

<sup>666</sup> *Chrys. hom. in Rom.* 8.4, PG 60. Нагласак – А. С.

метафоричком разрађивању сликовних схема СИЛЕ и ПУТА, што би се графички могло овако приказати:

Бог ———→ створења - - - - -> биће/постојање и пресаздање

Графикон 10: Сlikовна схема позива у постојање

Притом је важно запазити да Павле Бога описује помоћу партиципа презента *καλοῦντος*, чиме указује да Бог континуирано позива. Павле у аргументацији четвртог поглавља идентификује Бога управо на овај начин, тј. с аспекта његовог континуираног позивања, да би подсетио своје реципијенте на *актуалност Божјег стварања*, или, другим речима, на то да је *Божје пресаздање створења њиховим увођењем у божанску сферу постојања инхерентни елемент његовог односа према њима*. Другим речима, Бог о ком Павле говори није творац чије стваралаштво је настанком света окончано, већ се интерактивно наставља у историји света, што представља јако упориште за његове даље тврдње о Божјем актуалним *стваралачким учинцима у Христу*.<sup>667</sup> Из ове перспективе, Павле ће аргументовати Божју садашњу активност пресаздавања у Христу и то је кључни учинак његове метафоричке употребе позива у Рим.

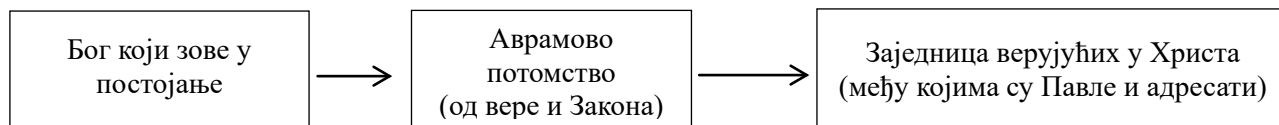
У наставку аргумента Павле се осврће на иницијалну пројаву божанског стваралачког укључења у историји Израилља, којим се у библијском дискурсу зачиње шира прича о спасењу света (уп. Ис. 51, 2; Јев 11, 8).<sup>668</sup> Наиме, Павле се осврће на Аврамово и Сарино рађање потомства из њихових готово умртвљених тела, наглашавајући да се ово без Божје интервенције не би могло догодити (уп. 4, 18–19; уп. Ис 51, 2 и Потпоглавље 5.2.5). Затим Павле указује на уску повезаност Божјег конститутивног учешћа у њиховом родитељству с Аврамовим „одзивом” на Божју иницијативу, тј. с његовом вером „да је оно што Бог обећа кадар и учинити” (4, 21). Он, дакле, посматра Аврамову афирмативну рецепцију божанске иницијативе као довршење овог богочовечанског стваралачког процеса. Притом, референце на Божје обећање да ће Аврам бити наследник света (4, 13), и на Божју неограничену стваралачку моћ (4, 17), Павле у закључку свог аргумента *пројектује на себе и своје адресате* и тиме он позив творца имплицитно преноси на формирање нове заједнице оних који верују у Бога који је васкрсао Исуса (уп. 4, 23–24).<sup>669</sup> Божји позив у том контексту подразумева другачију религијску промену од обраћења у јудејство, ону која се односи и на Јудејце (Аврамове потомке од закона) и на незнабошце (потомке од вере). Према речима Б. Шлисера: „Баш као што Бог у свом суверенитету даје обећање патријарху и зове га у свој план спасења, његов садашњи чин избора кроз еванђеље зове људе к вери, у есхатолошки народ верујућих из јудејства и незнабоштва. Божји позив ствара нови идентитет, идентитет бивања

<sup>667</sup> Као што је приметио Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), 66–67, у аргументацији Рим 4 можемо видети „Павлову тенденцију да се према речи Светог писма односи као према речи изговореној у садашње време.” Уп. Moyses, “The Minor Prophets in Paul”, 55.

<sup>668</sup> У Посланици Јеврејима мотив Аврамовог позивања је у функцији доказа његове вере и поверења у Бога, што и јесте тема 11. поглавља овог писма.

<sup>669</sup> За Павла, Божји акт позивања односи се, што је било изненађујуће његовим сународницима, и на Јудејце, сугеришући да и они само Божјим стваралачким захватом могу постати Аврамови наследници (уп. 4, 14–16). Уп. Moxnes, *Theology in Conflict*, 250.

Аврамовим семеном, његовим наслеђем.”<sup>670</sup> Овај стваралачки процес могао би на следећи начин бити скициран:



Графикон 11: Сликковна схема позива Аврама и његових наследника

Укратко, Павле стратешки укључује метафору позива у „коришћењу Аврамове приче као наратива о божанском обећању које објављује Божју намеру да делује у људским делатностима како би се створио уједињени нови народ верујућих из јудејства и паганства.”<sup>671</sup> Он најпре подсећа реципијенте на то да је активно и суверено стваралаштво једна од кључних делатности Бога Израилља. Надаље, у оквиру свог аргумента он указује да је циљна група Божјег стваралаштва далеко обухватнија од Аврамових крвних наследника, а то су они који верују у Божје васкрсење Исуса Христа, међу којима су сам Павле и реципијенти његовог писма.<sup>672</sup> Бог их укључује у своју сферу постојања, преображавајући их и прибрављајући свом изабраном и пресазданом народу. Другим речима, Божје позивање представља њихово пресаздање. Они су пресаздани као они који верују у васкрслог Христа, и на основу те вере су Аврамиви потомци.<sup>673</sup> Осим тога, Павле метафоричком употребом позива као говорног, интерактивног чина истиче узајамност процеса стварања, заправо да је одзив/реакција Божјих створења као позваника такође конститутивни део Божјег стваралачко-сотириолошког процеса. Овим стиховима Павле антиципира тему Божјег пресаздања свог народа, којој ће се приступити детаљније у 8. и 9. поглављу писма.

#### 13.4. Позив као историјска актуализација Божје намере (8, 28–30)

Отварање израилског наслеђа за све верујуће у Христа је аспект ком се Павле навраћа и у 8. поглављу посланице, посматрајући га с шире, космолошке и есхатолошке тачке гледишта. Он казује да читава творевина од свог почетка потребује и чека коначно спасење и потпуно

<sup>670</sup> Benjamin Schließer, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2007), 371–372.

<sup>671</sup> Hays, *Echoes of Scripture*, 66–67; Moyses, “The Minor Prophets in Paul”, 57.

<sup>672</sup> „Учинивши Авраама оцем и Јевреја и нејевреја у Христовом покрету, Павле је пронашао начин да нејеврејским Христовим следбеницима да специфичан идентитет који их је смислено лоцирао ’у ширу културну причу’ у оквиру његовог разумевања божанске намере за свет. Кроз проповедање добре вести, незнабошци бивају у Христу и примају усиновљење у Аврамову лозу. Ово је такође створило везу између две различите групе у покрету верујућих у Христа и тако нагласило заједништво упркос разликама.” Cf. Campbell, *Paul And The Creation*, 64.

<sup>673</sup> Амвросије Медиолански такође указује на аргументативну функцију коју овај одељак има у Павловој аргументацији: „Говорећи ово, апостол позива незнабошце у веру Аврамову, јер иако је био необрезан, веровао је Богу чија се вера сада објављује у Христу, и оживео је са својом женом. Јер када су били остарели и истрошени у позним годинама, повратили су своју младалачку снагу. Као резултат тога, Аврам није сумњао да ће добити сина од Саре, за коју је знао да је неплодна и код које је менструални циклус који припада женској природи већ престао. Из тог разлога они који нису Јевреји не би требало да буду заокупљени ни једним ни другим: необрезањем или обрезањем, и треба да буду једино жељни вере, сигурни јер верују у Онога који оживљава мртве и зато што нема никог другог ко има моћ да својом вољом све одједном створи, када жели да постоје ствари које не постоје.” de Bruyn et al., *Ambrosiaster's Commentary*, 83–84.

преображење (уп. 8, 19–21), чија реализација и јесте одувек била део Божјег плана (8, 28–30), а појам позива је функционалан и у Павловом приказу тог процеса:

<sup>28</sup> „А знамо да онима који воле Бога све помаже на добро, њима који су *позвани по намери* (οἷς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν),<sup>674</sup>

<sup>29</sup> Јер које унапред позна, унапред и одреди (ὅτι οὖς προέγνω, καὶ προώρισεν),<sup>675</sup> да буду саобразни лику Сина његовог, да он буде Прворођени међу многим браћом.

<sup>30</sup> А које унапред одреди, њих и *позва* (οὖς δὲ προώρισεν, τοὺτους καὶ ἐκάλεσεν), а које *позва*, њих и оправда (καὶ οὖς ἐκάλεσεν, τοὺτους καὶ ἐδικαίωσεν); а које оправда, њих и прослави (οὖς δὲ ἐδικαίωσεν, τοὺτους καὶ ἐδόξασεν).”

Ови стихови, пре свега, осликавају свеобухватност, осмишљеност и актуалност спасења творевине. Овај процес укључује низ Божји сукцесивних делања која воде спасењу све оне који воле Бога и који су „саобразни лику његовог Сина”, тј. Исусу Христу (8, 29; уп. 1, 4). По речима М. Волтера: „...Павле жели да пренесе читаоцима сигурност да њихова садашња ситуација и њихова будућност нису производ унутрашње историјске контингентности, већ немају своју основу нигде другде него у самом Богу, који ће све довести до намераваног краја.”<sup>676</sup>

Опис овог процеса започиње у стиху 8, 28, констатацијом да су они који воле Бога „позвани по намери” (οἷς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν). Појам *πρόθεσις* је по први пут овде укључен у Павлов корпус (уп. 9, 11), и њиме се уводи тема интенционалности, која прожима Божје стваралачке и спасоносне подухвате (уп. Ис 46, 10–11). Идиом „κατὰ πρόθεσιν” коришћен је у хеленистичком контексту кад се говорило о томе да људи изводе одређена дела ’интенционално’ или ’према плану.’<sup>677</sup> У ужем смислу, Павле се овде надовезује на јеврејску мисао о Божјој намери која „помера историју и креће се кроз историју к њеном намераваном крају.”<sup>678</sup> У датом епистоларном контексту, овим изразом сугерисано је да оно што се дешава у одређеном историјском тренутку, када се апостол обраћа римским хришћанима, представља једну фазу у подухвату који је већ био Богом испланиран и назначен пре него што је у историји започео.<sup>679</sup>

<sup>674</sup> „Појам ’намера’, употребљен овде по први пут у Павловом корпусу, показује се као груби еквивалент јеврејском појму *נְטָוּ*. Карактеристичан пример је Ис 46, 10, где Јахве објављује своје божанство: ’Сврха ће моја опстојати и ја ћу испунити своју намеру.’ [...] Највише ћемо на сличну употребу *πρόθεσις* у Рим 9, 11. У контексту ове перикопе, Божја ’намера’ односи се на успостављање нове твари, у којој ће ’синови Божји’ бити ’откривени’ у прикладно одговорној улози.” Jewett, *Romans*, 528. Идеју о индивидуалном предодређењу стога не треба уносити овде. Cf. Michael Wolter, *Der Brief an die Römer*, Teilband 1: Röm 1–8, Band VI/1, EKK (Vandenhoeck & Ruprecht & Co, 2014), 531.

<sup>675</sup> „Када се савремени читаоци сусрећу са терминима као што су ’изабрани’ и ’предодређени’ (Рим 8, 29–30), склони су да их читају у светлу каснијих теолошких расправа, као што су одбрана слободне воље од фатализма код грчких отаца, Августинова одбрана Божје суверене благодати од Пелагија, или расправе из доба реформације. Павлова публика би мислила о Израиљу као о људима које је Бог одабрао и препознала би да је Павлов аргумент осмишљен да покаже да је Бог био толико суверен да није био дужан да бира (у погледу спасења) на основу јеврејске етничке припадности.” Keener, *Romans*, 109–110.

<sup>676</sup> Wolter, *Der Brief an die Römer*, 530.

<sup>677</sup> Уп. Wolter, *Der Brief an die Römer*, 530.

<sup>678</sup> Dunn, *Romans*, 482.

<sup>679</sup> Кирил Александријски казује: „Бити позван према Божјој намери значи бити позван по његовој вољи. Али, да ли је ово воља онога који зове или воља оних који су позвани? Природно, сваки импулс који води праведности долази од Бога Оца. Христос сам једном казује: ’Нико не може доћи мени осим ако га Отац не привуче.’ Ипак није погрешно рећи да су неки позвани према Божјој намери и према својим сопственим намерама такође.” Cyrillus Alexandrinus, *Explanatio in Epistolam ad Romanos*, col. 828, PG 74.3.

Појам „намера” повезан је с „позивом” будући да се управо позив одвија према Божјој намери.<sup>680</sup> Позив је и у старозаветном контексту био схваћен као чин уско повезан с Божјим руковођењем историјом. Позивом је означавано укључење Божјих посредника у историју, које се односило како на појединце, попут Мојсија и пророка, тако и на колектив израиљског народа (41, 9; 43, 1; 48, 12; 49, 1; уп. такође: Потпоглавље 4.3, стр. 77). Штавише, Дефтеро-Исаија кроз позив метафорички описује неке аспекте Божјег стварања и пресаздања (уп. Пето поглавље, стр. 79). Стога, укључивши фразу „позвани по намери” у свој пасус Рим 8, 28–30, Павле пројектује Божју спасоносну интенционалност инхерентну мотиву позива на римске хришћане у актуалном историјском моменту, надовезујући се притом на претходни опис себе и адресата (1, 1; 1, 6), као и на референцу о позваности Аврамових наследника у божанску сферу постојања (4, 17.24).

Тема Божје интенционалности разрађена је у 8, 29а глаголима „унапред познати” (προϋνώσκω)<sup>681</sup> и „унапред одредити” (προορίζω)<sup>682</sup>. Павле казује да је Бог унапред одредио оне које је унапред познао. У 8, 29б он пак открива да Бог ове унапред познате и одређене људе саображава лику свог Сина, тако да Исус Христос „буде Прворођени међу многим браћом”. То значи да је Божји подухват описан у овим стиховима заправо чин пресаздања, преобликовања (уп. 9, 20), јер ће његови примаоци бити преобразени тиме што ће постати Христова браћа, тј. чланови Божје породице (уп. 8, 15.17.19). Метафора „прворођени” (πρωτότοκος),<sup>683</sup> као и метафоре из области породичних односа (син, брат), на кључан начин истичу релациони карактер Божјег подухвата спасења, којим Бог одређене људе поставља у трајни однос са собом, мењајући тиме њихов начин постојања.

Стихом 8, 30 Павле заокружује опис спасења, указујући на још неке етапе тог процеса. Наиме, он казује да оне које је унапред одредио Бог „позва” (ἐκάλεισεν), те да њих „оправда” (ἐδικαίωσεν) и „прослави” (ἐδόξασεν). Дакле, у целини 8, 28–30 Павле на скоро сваку етапу Божјег спасоносног делања двоструко реферира (προέγνω → προώρισεν → προώρισεν → ἐκάλεισεν → ἐκάλεισεν → ἐδικαίωσεν → ἐδικαίωσεν → ἐδόξασεν).<sup>684</sup> Док је глаголима „унапред позна” (προέγνω) и „предодреди” (προώρισεν) примарно наглашена Божја интенционалност, глаголима „оправда” (ἐδικαίωσεν)<sup>685</sup> и „прослави” (ἐδόξασεν),<sup>686</sup> на другој страни низа, наглашена је Божја ефективност. Приметно је да у овим стиховима апостол говори о спасењу као о већ оствареном Божјем подухвату, иако је пре тога навео да „цела творевина заједно уздише и тугује до сада” (8, 22). Он хоће да увери своје адресе да је њихово назначење за

<sup>680</sup> „Намера коју он овде помиње, ипак, значи да се не може све приписати позиву, јер ... да је позив довољан, како би онда могло бити да нису сви спасени? Стога он казује да не само позив већ и намера за оне који су позвани је у функцији спасења.” Chrys. *hom. in Rom.* 15.1, PG 60.

<sup>681</sup> Уп. Пост 18, 19; Бр 16, 5; Пнз 34, 10; Ос 12, 1; 13:4; Ам 3, 2; Јер 1, 5; Пс 38, 18; 139, 1–16. У вези с овим појмом код Павла, види: Рим 11, 2; 1Кор 8, 3; 13, 12; Гал 4, 9.

<sup>682</sup> „Иако јеврејска Библија говори о Божјем предодређењу догађаја (2Цар 19, 25; Ис 22, 11), реч προορίζω не појављује се у Старом Завету. Павлов циљ овде није да успостави апстрактно учење о предодређењу или синовству, или да позове на ’размишљање о класичним проблемима детерминизма и слободне воље’, већ да увери изнова рањиве, нападене верујуће у Риму да њихови животи и делања имају значај у великом плану Божје обнове твари кроз обнову ’синовства’ саображавањем слици Исуса Христа.” Jewett, *Romans*, 529. Уп. Wolter, *Der Brief an die Römer*, 533.

<sup>683</sup> „Пошто се ради о корпоративној димензији (Христос као најстарији од многе браће), Павле је вероватно имао на уму и чињеницу да се Израил такође називао Божјим ’прворођеним’ (Изл 4, 22; Сир 31, 9; Пс Сол 18, 4.” Dunn, *Romans*, 485.

<sup>684</sup> „Поновљена употреба τούτους такође открива његову заинтересованост за верујуће као оне који имају користи од Божјег чина.” Jewett, *Romans*, 415.

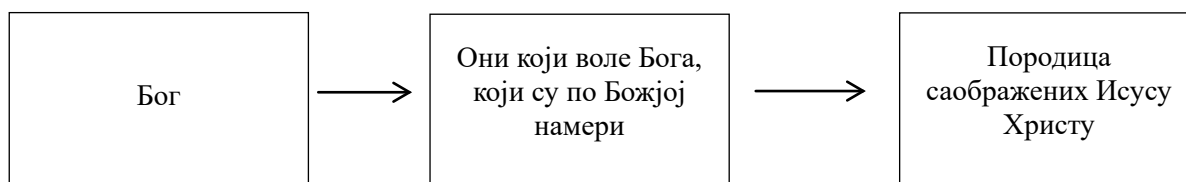
<sup>685</sup> Концепт оправдања је веома важан за Павла (уп. Гал 2, 16; 3, 24; 1Кор 6, 11) и један од оних који прожимају Рим (3, 24.26.28.30; 5, 1, 9; 8, 33; 10, 4).

<sup>686</sup> Уп. Рим 5, 2; 8, 17.21; 2Кор 3, 18; 4:6; Фил 3, 21.



спасење, и поред све напетости и туговања због тренутног стања, јасно уочљиво.<sup>687</sup> Другим речима, иако коначно спасење оних који воле Бога и који ће бити саображени лику његовог Сина припада есхатолошкој будућности, оно је извесно, пошто су „унапред одређени Божји савет и предодређење толико сигурни да он може говорити о будућности с једнаком сигурношћу као и о садашњости.”<sup>688</sup>

Глагол *καλέω* уметнут је у сред овог низа Божјих спасоносних подухвата. Њиме се у том контексту указује метафорички на *иницијалну етапу остварења божанске намере у историји*. Према речима Берна: „Будући да је садржај божанског плана за људска бића сада јасан, Павле резимира (у 30. стиху) ’ланчани’ низ који представља окосницу у реализацији тог плана. Први корак у остварењу целог процеса јесте Божје ’позивање’ (*ἐκάλεισεν*). Јудејска традиција коју Павле имплицира уско је везивала позивање с Божјим стварањем (позвати у постојање) свог народа (уп., нпр., Ос 11, 1). У овом светлу, позив који се појављује као прва фаза у реализацији Божјег плана, реферира на позивања садржана у еванђељу. *Посредством еванђеља Бог је ’позвао’ у постојање Божји народ, састављен од Јудејаца и незнабожаца* (уп. 9, 24; 1Кор 1, 26), одређених да покажу Божји изворни план за људска бића.”<sup>689</sup> На основу овог увида и претходне анализе стихова 8, 28–30, можемо закључити да је у њима метафора СТВАРАЊЕ ЈЕ ПОЗИВАЊЕ ИЗ НЕБИЋА У БИЋЕ разрађена у метафору СТВАРАЊЕ ХРИСТОВЕ ПОРОДИЦЕ ЈЕ ПОЗИВАЊЕ. Графички би се то могло приказати на следећи начин:



Графикон 12: Сликoвна схема позива хришћана

Ако узмемо у обзир да је божанском позиву инхерентан аспект ПРИНУДЕ, као и у претходним инстанцама (1, 1.6–7; 4, 17сс), може се додатно увидети да метафора позива у датом контексту поткрепљује Павлов приказ спасења као процеса који Бог децидирано и према намери изводи.<sup>690</sup> Другим речима, сликовна схема ПРИНУДЕ, која је инхерентна метафори позива, помаже нам да процес спасења схватимо у целини као нешто што ће се *несумњиво остварити*. Према речима Дана: „Не ради се о позиву који може бити одбијен; Бог не препушта своје намере случају, већ их сам спроводи у дело. Павле посматра цео процес из

<sup>687</sup> „Дакле, верници могу утврдити своје будуће славно стање упркос садашњој патњи, јер Бог сада испуњава свој план и довршиће га [...] иако спасоносни план има временски размак између садашњости и будућности...” Jae Hyun Lee, *Paul’s Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16–8:39* (Leiden, Boston: Brill, 2010), 413.

<sup>688</sup> Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung*, 166.

<sup>689</sup> Вурне, *Romans*, 269. Нагласак – А. С. Уп. такође: Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung*, 163.

<sup>690</sup> Ориген разликује две врсте позива у свом тумачењу ових стихова. Он разликује позив од позива по намери: „И даље је могуће решење овог проблема: Како се може рећи да ’оне које позва, њих и оправда’ кад, као што смо претходно рекли, сигурно је да су ’многи позвани, а само неки изабрани’? Али мени ово изгледа као да постоје различите врсте позива, као што смо у претходном одељку објаснили. Јер, да потврдимо, свако је позван, али није свако позван ’према намери’. Јер они који су позвани према доброј намери и доброј вољи коју показују према Богу су они који су ’позвани по намери’, а ови су, будући позвани, такође и оправдани.” Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, Books 6–10, превод Thomas P. Scheck, *Fathers of the Church* 103 (Washington: The Catholic University of America Press, 2002), 89.

перспективе његовог успешног исхода, у ком спасени радо потврђују да је њихово приступање вери Божје дело.”<sup>691</sup>

Позив је, дакле, и у овом контексту, слично као и у прескрипту и у 4. поглављу, део Павловог аргументативног дискурса о Божјем стварању новог и свеобухватног религијског ентитета од стране Бога Израиља. Метафоричким мозаиком појмова у 8, 29–30 наглашена је, на уопштен начин, интенционалност и извесност пресаздања Божје породице, тј. саображавање чланова Божјег народа лику Исуса Христа. У наредним инстанцама метафоричке употребе καλέω терминологије он ће се пак фокусирати на историјске етапе у погледу настанка и пресаздања Божјег народа (9, 6–13.24–27).

### 13.5. Значај позива за конституисање Израиља (9, 6–13)

Павле се у деветом поглављу посланице, које је део шире аргументативне целине 9–11,<sup>692</sup> враћа теми Аврамовог наслеђа, разматрајући процес образовања Израиља у Аврамовим потомцима (9, 6–13). Појам позива у овом поглављу служи као крилатица којом он увезује своју аргументацију (уп. 9, 7.12.24.25.26).<sup>693</sup> Констатовавши да нису Израиљци сви који су од Израиља (9, 6б), те да нису сви Аврамови потомци по телу деца Божја (9, 7а), Павле у стиху 9, 7б наводи Божје речи упућене Авраму: „...У Исаку ће ти се назвати семе” (ἐν Ἰσαακ κληθήσεται σοι σπέρμα; Пост 21, 12б). Премда је у овом цитату термином κληθήσεται примарно означен чин именовања, уочљиво је да за Павла овај глагол има и дубље семантичке конотације, јер се заправо односи на само Божје успостављање/стварање Аврамовог наслеђа.<sup>694</sup> Павле притом наглашава да је у Исаку основан Израил због Божјег обећања да ће управо Исак, међу другим Аврамовим синовима, бити његов наследник (уп. 9, 9).

Аргументација се наставља позивањем на Јакова као следећу праотачку фигуру која је носилац Аврамовог наслеђа и Божјег обећања. Павле подсећа да је Јаков, син Ревеке и Исака, будући зачет од истих родитеља као и његов брат близанац Исав, постао наследник искључиво на основу Божјег избора (уп. 9, 10–13).<sup>695</sup> Реферирањем на избор Исака и Јакова за Аврамове наследнике, иако они нису били прворођени синови, Павле изнова ставља у

<sup>691</sup> Dunn, *Romans*, 485. Будући да је сликовна схема ПРИСИЛЕ инхерентна метафори позива, овим се такође сугерише да се укључивање незнабожаца међу Божје изабране може посматрати као резултат божанске воље. То је приметно у следећем запажању: „Баланс људског одговора је представљен изразом ’они који воле Бога’, али највећи акценат је на Божјем учинку у позивању и изабрању [...] Божанска иницијатива није изненадна Божја одлука; нарочито његов позив незнабожаца није се десио просто одбацивањем Израиља, већ је у потпуности био део његове намере од почетка. Управо је, изнова, убеђење да је Бог творац а не само спаситељ оно што Павла утврђује у мишљењу да се божанска намера односи и на незнабошца, као и на Јудејца, давно пре него што је Аврам постао архетипски ’позваник’ (док његов народ у покушају да задржи своје специјалне повластице заборавља да је Бог Израиља такође творац свих ствари и свих бића).” Dunn, *Romans*, 494–495.

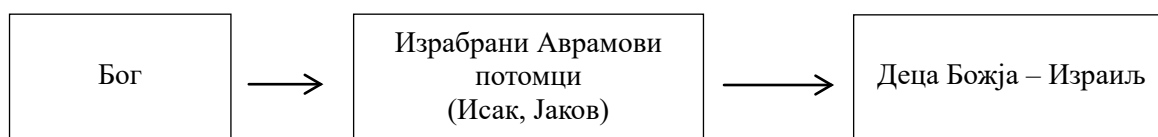
<sup>692</sup> Читаво поглавље је део ширег Павловог образлагања Божје верности Израиљу (Рим 9–11), која је доведена у питање због измене идентитета Божјег народа објављеног у Павловом еванђељу. Да би образложио својим сународницима зашто Божја реч и даље важи (9, 6а), Павле им указује да Бог у подухвату који се у Христу одвија не одступа од својих изворних стваралачких принципа и намера, нити од речи и обећања претходно датих Израиљцима (уп. 11, 29).

<sup>693</sup> Уп. Katja Kujanpää, *The Rhetorical Functions of Scriptural Quotations in Romans: Paul’s Argumentation by Quotations*, NovTSup 172 (Leiden; Boston: Brill, 2019), 91.

<sup>694</sup> Уп. Kujanpää, *The Rhetorical Functions*, 261.

<sup>695</sup> „Исти одједи одјекују у Павловом цитату из приче о рођењу Јакова и Исава у 9:10–13 и понављају поенту Павлове прве илустрације. Још једном Бог бира да испуни своје обећање преко другорођеног Јакова, радије него кроз прворођеног Исава. Павле понавља мотив из једне од израиљских програмских библијских прича која приказује Бога као оног ко показује своју милост на неочекиване начине и према неочекиваним људима.” Frank Thielman, “Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9–11”, *SJT* 47, бр. 2 (1994): 179.

фокус Божју улогу у историјском процесу успостављања Аврамовог наслеђа, тј. настанка Израиља и то заокружује говорећи да је овај избор начињен „не због дела, него због Оног који позива” (οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ’ ἐκ τοῦ καλοῦντος; 9, 12a). Овим исказом Павле наглашава да физичко наслеђе, тј. етничка припадност никада није био одлучујући фактор за образовање и идентификацију Божјег народа, већ управо Божје суверено и стваралачко управљање историјом света.<sup>696</sup> Према речима Гавенте: „Израиљ никад није ни био дефинисан рођењем, већ само Божјим стварањем, он није биолошка, већ теолошка категорија.”<sup>697</sup> У контексту ове аргументативне целине Павле се, дакле, надовезује на опис Бога као оног који позива у постојање („καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα”) и врши проширење метафоричког концепта позивања које би се могло формулисати речима СТВАРАЊЕ ИЗРАИЉА (КАО БОЖЈЕГ НАРОДА) ЈЕ ПОЗИВАЊЕ. То је могуће схематски приказати на следећи начин:



Графикон 13: Сликковна схема позива Исака и Јакова

Позивом се описују оне категорије реалности које нису засноване искључиво на људским мерилима или биолошким принципима – као што су „рођење по телу” (уп. 9, 8 а) или „дела” (уп. 9, 12) – по себи недостатним за вечно постојање. Супротстављањем позива и ових категорија у аргументацији 9, 6–13 и поентом израженом 9, 12a, Павле наглашава да је позивање чин стварања „теолошких” категорија постојања. Израиљ, као Божји народ, представља један историјски ентитет који је настао Божјим укључењем изабраних људи у божанску сферу постојања, или, другим речима, стваралачким преобликовањем положаја и идентитета изабраних Аврамових наследника у Божјим очима.<sup>698</sup> Метафором позива у овој инстанци њене употребе Павле нарочито наглашава да суверени иницијатор и руководилац овог стваралачког процеса свог народа у историји јесте Бог.<sup>699</sup> На овим темељима, он ће у

<sup>696</sup> „Павле закључује да избор Божјег народа није био диктиран неком особеношћу ма ког близанца, већ сувереном вољом и позивом Бога. Уопштено говорећи, заснивајући базични избор свог народа на сувереном позиву више него на неким заслуженим особеностима Јакова или незаслуженим особеностима Исава, Бог осигурава своју слободу да изабере свој народ према сопственом благовољењу. Још прецизније, он осигурава своју слободу да изабере главу/посредника свог завета из ма ког (или никаквог) разлога, и тиме слободу да изабере свој народ на сличан начин. И још прецизније, у контексту Павловог аргумента, Божји суверени позив Јакова и његових наследника осигурава да он може позвати Аврамовим семеном само оне који верују у Исуса Христа ако то зажели, тј. да их може прихватити као свој заветни народ, и тиме испунити своју намеру благосиљања целог света у Авраму, јер избор Израиља је у потпуности заснован на његовој сувереној вољи од почетка и стога остаје подређен диктату његове воље.” Abasciano, *Paul’s Use of the Old Testament in in Romans 9:10–18: An Intertextual and Theological Exegesis*, LNTS (London; New York: T&T Clark, 2011), 61.

<sup>697</sup> Beverly R. Gaventa, “On the Calling-Into Being of Israel”, у *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, прир. F. Wilk и J. R. Wagner, WUNT 257 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 259.

<sup>698</sup> Уп. Chrys. *hom. in Rom.* 16.5, PG 60.

<sup>699</sup> Ориген повезује ову инстанцу позива с Рим 8, 28–30, примећујући: „Али све ове ствари су супротне тврдњи да би апостол показао како су или Исак или Јаков били Богом изабрани зарад њихових заслуга, које су задобили у телу, и које су задобили будући оправдани кроз дела вере – благодат њихове заслуге могла би засигурно остати за њихове наследнике по телу и крви. Али заправо, пошто њихово изабрање није засновано на делима, него на Божјој намери и избору оног који позива, благодат коју обећава није испуњена у синовима тела, него у Божјим синовима, тј. у онима коју су, попут њега, изабрани намером Божјом и усвојени као синови.” Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, Books 6–10, 113.

наставку поглавља одбранили „Божје право да као заветни народ/семе Аврама именује оне који верују у Христа.”<sup>700</sup>

### 13.6. Актуално Божје (пре)сздање свог народа (9, 24–29)

Артикулисавши факторе који су били кључни за настанак Израиља (9, 6–13), и истакавши затим основне принципе Божјег руковођења историјом и опхођења према људима (9, 14–23), Павле прелази на опис актуалног Божјег сздања свог народа, које подразумева укључење незнабожаца (9, 24сс). И у овом случају он језик позива користи као полисемично реторичко оруђе којим формулише и повезује своје аргументе.

Након осврта на богочовечанске констелације у историји (9, 18сс), Павле у 9, 23 констатује да Бог објављује своју славу на сасудима милости припремљенима за славу, а у следећем стиху 9, 24 тај закључак повезује са собом и својим адресатима, говорећи да Бог то чини „на *нама* које *позва* не само од Јудејаца, него и од незнабожаца” (Οὐς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν).<sup>701</sup> Овим исказом он експлицитно упућује на себе и своје адресате као актуалне реципијенте Божјег позива. Како Р. Цует запажа: „Павле жели да сасудима милости значи савремене хришћанске вернике [...] ἡμᾶς стоји као апозиција за οὐς, чиме се наглашено идентификују они који су позвани с Павлом као заједничари у вери. Ово води аргументацију изнад незграпног терена напрегнуте аналогije која се односи на различите врсте сасуда право у област божанског позива, који одзвања кроз мидраш (9, 7.11.12), и који је већ успостављен у вези с предодређењем (8, 30).”<sup>702</sup>

Стих 9, 24 допуњен је затим катеном 9, 25–29, којом се закључује аргументативна целина 9, 6–29. У делу 9, 25–26 Павле представља укључење незнабожаца у корпоративно јединство позваних као остварење Осијиног пророштва, док о присуству Израиља у овој целини говори у 9, 27–29, позивајући се на Исаију. Позивањем на пророке у дискурсу о пресаздању Божјег народа, Павле додатно поткрепљује закључак да је „позив у постојање” мешовите заједнице било управо оно што Бог Израиља јесте иницијално планирао и најављивао.<sup>703</sup>

Осијин стих 2, 25 у LXX, који гласи: „Смиловаћу се на немилу (ἐλεήσω τὴν Οὐκ-ἠλεημένην) и рећи ћу народу који није мој: ти си народ мој (καὶ ἐρῶ τῷ Οὐ-λαῶ-μου Λαός μου εἶ σύ)”, Павле у 9, 25 свог писма на следећи начин модификује:

„*Позваћу* народ који није мој народом својим (καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου), и невољену вољеном (καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην).”

Речи пророка Осије пружају Павлу потребну подршку да аргументује укључење незнабожаца у народ Божји, иако се оне у изворном контексту заправо односе на обнову Израиља, тему

<sup>700</sup> Abasciano, *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9, 10–18*, 52.

<sup>701</sup> Златоусти примећује: „Бог, међутим, пошто је веома добар, показује исту доброту према обојици. Јер нису само они који су били у стању спасења према којима је указао милост, него и фараон, све док је и он имао удео. Због истог дуготрпљења, предност су имали и они и он. А ако није био спасен, то је било по његовој вољи: пошто је, што се тиче Бога, учинио за њега исто колико и они који су се спасли.” Chrys. *hom. in Rom.* 16.8, PG 60.

<sup>702</sup> Jewett, *Romans: a Commentary*, 598.

<sup>703</sup> Премда се ово пророштво у Септуагинти односило на реуспостављање Израиља, њиме Павле реферира на измену положаја незнабожаца у Божјим очима и описује Божју моћ да промени своје претходне одлуке о искључењу оних који нису Израиљци из корпоративног ентитета Божјег народа. Уп. Кујанпää, *The Rhetorical Functions*, 109.

којом ће се апостол бавити у Рим 11. Међутим, Павле пророка интерпретира у светлу своје мисије, правећи притом и извесне измене у тексту. Он замењује глагол „рећи ћу” (ἐρῶ) глаголом „позваћу” (καλέσω), што имплицира промену директног обраћања у индиректни говор (назваћу народ који није мој народом својим), а притом прави инверзију у реченичној структури.<sup>704</sup> Осим тога, Павле модификује име „немила” (οὐκ-ἠλεημένη) у „невољена” (οὐκ ἠγαπημένη), подређујући ову измену чину позивања.<sup>705</sup> Ова Павлова интервенција је очито намерна, јер глагол καλέσω у целини његове аргументације означава не само именовање већ и *стваралачки чин којим Бог преиначује идентитет и положај својих створења*. Наиме, позив се у овом светлу перципира као средство Божје промене положаја народа који није био његов из омрзнутости у положај припадности Богу и вољености, тј. као средство увођења у област божанске сфере постојања.<sup>706</sup> Према речима К. Кујанпје: „Павле има јасну мотивацију да преферира καλεω глагол и њиме замени оригиналне глаголе. Павле користи καλεω у претходном стиху, а његово понављање наглашава релевантност цитата.”<sup>707</sup>

У стиху 9, 26 Павле реконтекстуализује стих Ос 2, 1 из LXX следећим речима:

„И биће да на месту где им је било речено: 'Ви нисте народ мој',  
тамо ће се *назвати* синови Бога вишњег” (ἐκεῖ κληθήσονται Υἱοὶ Θεοῦ ζῶντος).<sup>708</sup>

Глаголом κληθήσονται је и у овом стиху означено прибарање незнабожаца међу „синове Бога живога”, тј. не само именовање већ уједно и суштинска измена њиховог положаја.<sup>709</sup> Како Цует закључује: „Овде, као и претходно, првокласни пример Божје животодавне моћи представља позивање оних који 'нису мој народ' у узвишени положај синова/кћери.”<sup>710</sup> Овим се увиђа да у Павловом дискурсу „бити позван на нешто” подразумева процес настајања, тј. промене која води у нови начин живота. Овде се Павлова мисао надовезује и на претходну

<sup>704</sup> Уп. Moyses, “The Minor Prophets”, 104–105.

<sup>705</sup> У Рим фигуративно име, које је у изворном тексту било фигуративно дато Осијиној кћери, гласи „невољена” (ἠγαπημένη), а не „немила” (ἠλεημένη). Вероватно Павле мења име да би истакао да је Божја стваралачка моћ таква да може променити претходне одлуке искључења: божански позив може ону која је некад била омрзнута учинити вољеном. Уп. Кујанпја, *The Rhetorical Functions*, 112.

<sup>706</sup> Амвросије Медиолански објашњава зашто Павле под синовима Божјим подразумева некадашње незнабошце: „Јасно је да је то било предсказано за незнабошце, пошто они у прошлости нису били народ Божји. Али касније, када су били помиловани, названи су народом Божјим на срамоту Јеврејима, а када су се Јевреји одрекли, они који раније нису били вољени су усвојени као деца и вољени су. Услед тога, на месту где нису названи народом Божјим, тамо су названи децом Бога живога.” de Bruyn et al., *Ambrosiaster's Commentary*, 185.

<sup>707</sup> Кујанпја, *The Rhetorical Functions*, 111–112. Р. Вагнер примећује да Павле у Рим константно користи негативна именовања Писма као референце на незнабошце (уп., на пример, Пнз 32, 21 и Рим 10. 19; Ис 65, 1 и Рим 10. 20; Ис 52, 15 и Рим 15, 21). Ово представља Павлову „интерпретативну инверзију” којом он аргументује спасење незнабожаца. „Овај храбар потез открива једну од Павлових фундаменталних стратегија тумачења: списи Израиља читају се као сведочанство о изненађујућем преокрету по Божјој милости, у којем су они који су очигледно ван оквира Божје милости укључени међу људе које је Бог искупио за себе. Павлова херменеутика преокрета је далекосежна и дубока по својим ефектима, што захтева радикално поновно читање текстова који су темељ за израиљско разумевање изабрања.” J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans* (Leiden, Brill: 2002), 83. Уп. такође, Hays, *Echoes of Scripture*, 66–67; Moyses, “The Minor Prophets”, 107.

<sup>708</sup> Према сведочанству рукописа P<sup>46</sup> F G ar b d\* sy<sup>p</sup>, за разлику од NA 28, Павле у 9, 25a казује: „ὥς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ κληθήσονται...”, што би значило да он и у овој инстанци глаголом καλέω замењује глагол ἐρρέθη/ἐρεῶ из Ос 1, 10б („...καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς Οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος”). Уп. Кујанпја, *The Rhetorical Functions*, 114.

<sup>709</sup> Уп. Byrne, *Romans*, 304.

<sup>710</sup> Jewett, *Romans: a Commentary*, 601.

инстанцу позива где је он казао да ће они који су позвани бити саобразни лику његовог Сина (8, 29).

Осврнувши се у стиховима 27–29 на укључење остатка Израиља у овај новосаздани народ Божји<sup>711</sup> (уп. 11, 26–32), Павле у целини аргумента наглашава да „мешовита заједница верујућих не представља неуспех божанске намере или одступање од ње, већ испуњење изворног плана који је био зачет у вечности (уп. 8, 29–30), а разрађује се сада.”<sup>712</sup> Притом, за Павлове сународнике изненађујући елемент овог његовог излагања био је редослед укључења, према ком незнабошци имају предност у односу на Израиљ.<sup>713</sup> Међутим, апостол својим описом конституисања Божјег народа релативизује значај етничког порекла за припадност овом ентитету.<sup>714</sup> Наиме, језиком позива он истиче да је Божје творачко право одлучујући аспект у овом процесу саздања свих „геолошких категорија”, док фразема „од Јудејаца” (ἐξ Ἰουδαίων) и „од незнабожаца” (ἐξ ἔθνων) у 9, 24 он етничку припадност представља само као полазну инстанцу у процесу изградње новоствореног Божјег народа (уп. 1 Кор 1, 24).

Може се закључити да Павле језиком позива међусобно повезује исказе 9, 24–29 и њих надовезује на претходне инстанце своје употребе καλέω терминологије, у којима је описао Бога као позивајућег (καλοῦντος) у постојање (4, 176), чији позив је део његовог вечног плана за образовање своје заједнице (8, 28–30) и који је био суверени иницијатор у стварању Израиља (9, 12а).<sup>715</sup> Тиме се настанак Божјег народа приказује као процес који је Бог у историји постепено и плански водио ка тренутној етапи укључења оних који верују у Христа. Павлово проширење метафоричког концепта позива у овим стиховима могло би се стога формулисати речима ПРЕСАЗДАЊЕ БОЖЈЕГ НАРОДА (КАО ЕТНИЧКИ МЕШОВИТЕ ЗАЈЕДНИЦЕ) ЈЕ ПОЗИВАЊЕ и на следећи начин графички приказати:

---

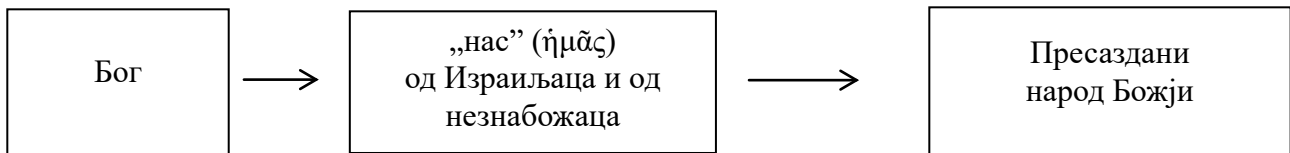
<sup>711</sup> У 9, 27 Павле реферира на Ис 10, 22а LXX и на Ос 1, 10а LXX, да би указао да Израиљ стоји под судом Божјим, али и да би, кроз призму пророчке речи, подсетио да постоји нада за спасење Израиља. У 9, 28 Павле цитира Ис 10, 23, а у 9, 29 цитира Ис 1, 9. Овим низом стихова, који подсећају на то да Бог верно чува остаток Израиља у складу са својим обећањем, антиципиран је стих 11, 26. Уп. J. Ross Wagner, “Isaiah in Romans and Galatians”, у *Isaiah in the New Testament*, прир. Steve Moyise и Maarten J. J. Menken (London; New York: T & T Clark, 2005), 117–132; Wagner, *Heralds of the Good News*, 89–100.

<sup>712</sup> Вурне, *Romans*, 303.

<sup>713</sup> Учешће незнабожаца, бар у неком степену, у спасењу Израиља, било је део јудејских очекивања (уп., нпр., Ис 42, 6; 49, 6), али оно што је ново у Павловом приказу њиховог укључења је измена редоследа, према ком су незнабошци најпре укључени, а затим Израиљци, након периода одбацивања. Уп. Вурне, *Romans*, 283.

<sup>714</sup> „Називајући Израиљцима јудеохришћане, Павле истиче да је хришћанско откривење једини легитимни изданак Божијег делања у јеврејском народу и тако правда верности Божију.” Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 381.

<sup>715</sup> И у Посланици Јеврејима аргументација о доследном извођењу Божјег плана доказује се референцама на позиве упућене појединцима у историји Израиља – Арону у Јевр 5, 4, и Авраму у 11, 8 – да би се дошло до закључка како су садашњи адресати писма учесници и примаоци тог истог позива (3, 1; 9, 15). Слично као и у Рим, позив је, дакле, употребљен ради доказивања апостолске тврдње да је спасење некадашњих незнабожаца који су поверовали у Христа одувек био део Божјег плана, те да је низ појединачних позива, које су протагонисти израиљске историје примили, заправо водио ка испуњењу овог циља, у којем хришћани учествују.



Графикон 14: Сликковна схема позива Павлових актуалних адресата

У овом осврту на чин Божјег пресаздања свог народа Павле у први план поставља актуалност и инклузивност овог процеса као догађаја ка ком су биле управљене претходне Божје интервенције. Божје творачко „сада” уско је повезано с чином позивања, којим је Бог деловао стваралачки у прошлости, али једнако је ефективан и у тренутку у ком се Павле обраћа адресатима. Чин позивања има снагу да подсети адресате на Божји суверенитет у погледу руковођења историјом. Позив је притом метафоричка ознака радикалне промене положаја Божјих створења, којим они могу бити из небића укључени у постојање (уп. 4, 17), али исто тако могу бити укључени у вољени Божји народ иако су претходно били незнабошци (уп. 9, 24–26). Такође, позивом се ови стихови јасно повезују с прескриптом писма, где је Павле представио себе и своје адресате, као позванике Божје. Сада је главно обележје тог укључења вера у Исуса Христа (4, 24), како је Павле на почетку писма наговестио (1, 6).

### 13.7. Позив као показатељ Божје лојалности (11, 29)

Будући да је Павлова тврдња о укључењу незнабожаца у есхатолошки народ Божји пре Израиља противуречила јудејским очекивањима у погледу редоследа ових догађаја, њоме је Божја верност својим заветним обећањима била доведена у питање у очима Павлових сународника.<sup>716</sup> Стога се Павле у последњем делу аргументативне целине поглавља 9–11 бави питањем спасења етничког Израиља (11, 24–32). Он казује да ће „сав (πᾶς) Израиљ бити спасен”<sup>717</sup> (11, 26а) и да изненадно укључење незнабожаца не укида Божји избор и обећања претходно дата Израиљу, већ је и то део остварења Божјег плана за спасење читавог

<sup>716</sup> Према запажању у Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 380: „Из хришћанске перспективе превазилажења Закона и његове етничке подлоге следио је проблем преиспитивања Божије верности. Може ли Бог, чији народ сада примарно одликује вера у Исуса Христа, бити уопште веран својим (новим) обећањима ако је Израиљу раније обећао јединствено место у историји спасења? Није ли Бог откривањем у Исусу Христу погазио реч и одбацио Израиљ?”

<sup>717</sup> Шта подразумева израз „сав Израиљ”? Овај одломак је увек био веома контроверзан. Поред многих тумачења током историје, данас се још увек расправља о томе да ли је Павле мислио на „цео Израиљ” као на: (1) „све без изузетка”, или (2) подразумевајући појединачне изузетке. Дан се на овај израз следећим речима осврће: „Сада постоји јак консензус да πᾶς Ἰσραὴλ мора означавати све, људе чији корпоративни идентитет и целовитост не би били изгубљени чак и када би у самом догађају неки од њих то били [...] насупротив старијем схватању да Павле мисли на ’цео духовни Израиљ.’” Dunn, *Romans*, 681. Такође, Jewett, *Romans*, 701–702: „Чини се као највероватније да Павлова ’тајна’ укључује све чланове дома Израиљевог, који ће, без изузетка, бити спасени.” Слично примећује и Никлас: „Онда би исто морало да важи и за 11, 32а – и бар неки би морали да буду искључени из непослушности! Такође и тумачење да τοὺς πλῆθος; у основи се односи само на две горе поменуте групе – Јевреје и нејевреје – и не говори ништа о појединцу, у основи води назад на горе поменути проблем. Тако да ми се чини да радикално тумачење да реч о ’свакоме’ у значењу ’свако’ заправо одговара Павловом тексту овде. Мислим да, ретроспективно, ово такође баца светло на слично радикално тумачење ’целог Израиља’ у 11, 25. И овде се мора мислити на ’све’ – без изузетка.” Tobias Nicklas, “Paulus und die Errettung Israels. Röm 11, 25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog”, *EC* 2 (2011), 191. На овој линији мисли је и Wolter, *Der Brief an die Römer*, 207, казујући: „Додавањем атрибута πᾶς Ἰσραὴλ, Павле жели да истакне да неће бити спасена само јеврејско-хришћанска мањина у Израиљу (дакле, и са σωθῆσεται, Рим 9, 27, с освртом на Ис 11), већ и њена нехришћанска већина.”

човечанства (уп. 11, 30–31).<sup>718</sup> Да би ову тврдњу посведочио, Павле се опет користи појмом позива у стиху 11, 29, доказујући да ће Израил бити спасен управо „зато што се Бог не каје за своје дарове и позив” (ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ θεοῦ), и тиме доказ о Божјој доследности у погледу Израиља темељи управо реферирајући на божанско порекло израиљског позива.<sup>719</sup>

Позив се у оквиру овог писма у стиху 11, 29 први пут јавља као именица (κλήσις), којом се Павле надовезује на метафоричке конотације καλέω терминологије у претходним одељцима (4, 17; 8, 28.30; 9, 7.12.24–26).<sup>720</sup> Референцом на позив се он такође надовезује на претходну листу Божјих дарова датих Израиљу (уп. 9, 4).<sup>721</sup> У дискурсу о есхатолошкој судбини Израиља позив упућује на првобитни Божји избор Израиљаца и љубав према њима (уп. 11, 28; уп. Ис 41, 8–9). Ово Павлово освртање на израиљско изабрање и констатација о будућем спасењу етничког Израиља стоји, на први поглед, у извесној напетости с претходно изреченим тврдњама у којима Павле супротставља етнички Израил и есхатолошки народ Божји (уп. 9, 6–8).<sup>722</sup> Али, према Берновим речима: „Ова напетост је ипак разрешена када се уочи да је у оба случаја нагласак на Божјој слободи избора у односу на људска схватања. Етнички Израил нема право пред Богом на основу својих физичких потомака Аврама или људског понашања (9, 12.16). Али етнички Израил остаје ’вољен’ од Бога због Божјег првобитног избора и његове верности. У овом смислу, Павле може смело потврдити да су Божји ’дарови’ (χαρίσματα) Израиљу (највероватније, преимућства набројана у 9, 4–5) и ’позивање’ (стваралачки позив да буде вечни народ Божји) оно од чега Бог неће одустати. Павле је наиме сасвим спреман да призна трајност посебног положаја Израиља, под претпоставком да је та ’посебност’ у потпуности у Богу утемељена.”<sup>723</sup>

<sup>718</sup> „Према конвенционалном схватању, нејевреји долазе у великој мери као споредни учесници у привилегијама које с јасним приоритетом припадају Израиљу. Како Павле представља деловање ’тајне’, овај приоритет је радикално обрнут. Они чланови Израиља који су били ’отврднути’ морају чекати ’напољу’, такорећи, посматрајући незнабошце ’како улазе’ (уп. Мт 21, 31б), улазећи и сами онда када се наврши пун број (πλήρωμα) ових последњих. Павле без оклевања потврђује (стих 26а) да ће ’сав Израил’ (πᾶς Израил) наћи спас (σωθήσεται), што значи да ће етнички Израил као ’сав Израил’ поново конституисати свој тоталитет када се неверујућа већина поново споји са садашњим верујућим (јеврејско-хришћанским) ’остатком’.” Вутне, *Romans*, 350.

<sup>719</sup> Уп. Chrys. *hom. in Rom.* 19.7, PG 60. Према запажању у Порфирије, *Премудрост у тајни сакривена*, 381: „Објашњење ученог проблема састоји се у Павловом оправдању Божије верности. Бог хоће да остане веран себи и праоцима, па да коначно прихвати цео Израил.”

<sup>720</sup> „...именица κλήσις (‘calling’) која се појављује овде први пут у Рим евоцира глагол καλέω (‘позвати’) који је коришћен у вези с Павловим ранијим аргументом да је Бог позвао ’семе Аврамово’ кроз Исака и тако конституисао децу обећања (9, 7.11.24.25.26). Иако у другим контекстима Павле употребљава ову именицу као референцу на позив незнабожаца и верујућих из јудејства (Фил 3, 14; 2 Сол 1, 11), вероватно да се овде мисли на Божји специфични избор Израиља. Ово је сугерисано формулацијом из претходног стиха, која реферира на израиљско ἐκλογή (‘изабрање’) у погледу патријараха.” Jewett, *Romans: a Commentary*, 708.

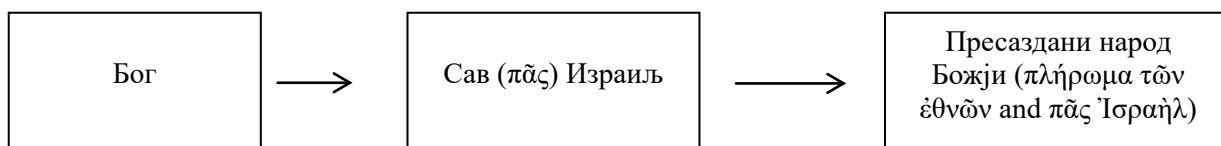
<sup>721</sup> Уп. Nicklas, “Paulus und die Errettung Israels”, 188.

<sup>722</sup> Златоусти се, тумачећи 1 Кор 1, 9, осврће на Рим 11:29 и казује: „И обећао је да ће нас учинити заједничарима свог јединородног Сина; јер нас је у ту сврху и позвао. Јер према Рим 11:29, Његови дарови и Божји позив су без покајања. Ове ствари, својеврсном божанском вештином, он тако рано помиње, да након жестине укора не падну у очај. Јер сигурно ће уследити Божја част, ако не будемо сасвим нестрпљиви за Његове узде. Као што Јевреји, будући позвани, нису хтели да приме благослове; али то више није био до Њега који позива, већ због њиховог недостатка разумности. Јер Он је заиста хтео дати, али они, одбијајући да приме, одбацују се. Јер, да је Он позвао на болан и мукотрпан подухват, чак ни у том случају не би могли да се извињавају; међутим, могли би да кажу да је тако: али ако је позив на очишћење (уп. 1. Кор 1:4–7) и праведност, и освећење, и откупљење, и милост, и бесплатни дар, и добра која се чувају, што око није видело, нити ухо чуло; и Бог је тај који зове, и позива сам од себе; какво помиловање могу да заслуже они који не притрчавају к Њему? Зато нека нико не оптужује Бога; јер неверје не долази од Онога који зове, него од оних који од Њега одлазе (αποληθώντας).” Chrys. *hom. in 1 Cor.* 2.2, PG 61.

<sup>723</sup> Вутне, *Romans*, 351–352.



Позив и у овом контексту, као и у контексту Павлових аргумената у прилог спасења незнабожаца, рефлектује неограничену и руководилачку слободу Божјег учешћа у историји човечанства. Док у претходним инстанцама Павле позивом указује на то да је Богу могуће да укључи и незнабошце у колектив свог народа, у овој инстанци он позивом аргументује да је Богу могуће да спасе све Израиљце према свом нахођењу да остане себи доследан. Стога у целини писма позив постаје ознака Божјег суверенитета а доказује и *свеобухватност Божјег спасења*, што и јесте главна тема Рим („спасење за све”). „Наравно, Павле не пориче библијско предање, које више пута говори о ’покајању Божјем’, већ наглашава ’некајање’ Божје у погледу обећања о спасењу, без којих би јеванђеље које је Павле проповедао на крају изгубило своју основу. Другим речима: да је Божја реч о позивању и давању благодати била непоуздана према Израиљу, то би такође морало да се односи на позиве и благодат незнабожаца. Без директног исказа о томе, дакле, овај аргумент (опет) повезује спасење незнабожаца са спасењем Израиља и дубоко је теолошки заснован.”<sup>724</sup> Управо овим освртом на коначно укључење етничког Израиља у састав есхатолошког Божјег народа Павле заокружује опис Божјег ауторског стваралачког подухвата света као континуираног, свеобухватног и интерактивног сотириолошко-есхатолошког процеса, што је представљено следећом схемом:

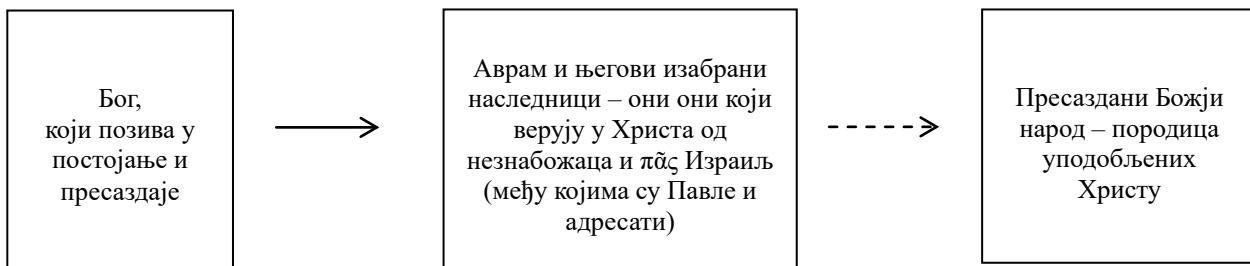


Графикон 15: Сликава схема позива Израиљаца

### 13.8. Закључна запажања о метафорици позива у Рим

У Посланици Римљанима Павле метафоричком употребом καλέω терминологије говори о спасењу човечанства кроз Христа као једном аспекту Божјег стваралаштва. Он се у неколико инстанци метафоре позива осврће на развој овог догађаја. Већ у прескрипти он упућује на конститутивни значај божанског позива за свој идентитет и идентитет римских хришћана (1, 1.6–7). У следећој инстанци употребе позива он описује Бога као ствараоца (4, 17б), да би потом нагласио како је управо тај Бог био суверени творац Израиља (9, 12а), те да у садашњем тренутку он чини својим народом етнички мешовиту заједницу верујућих у васкрслог Исуса Христа (9, 24сс.). О Божјем саздању свог народа Павле говори као о интенционалном и свеобухватном захвату (8, 29–30), утемељеном на Божјем суверенитету и интегритету (9, 12а), због чега ће овој творевини у будућности бити прикључен и сав (етнички) Израиљ (11, 29). Павлово осветљавање ових етапа Божјег стваралаштва свог народа могло би се на обједињен начин приказати следећом скицом:

<sup>724</sup> Nicklas, “Paulus und die Errettung Israels”, 188.



Графикон 16: Сликковна схема позива Божјег народа

Павле метафориком позива у први план поставља *Бога као протагонисту овог стваралачког захвата*. Бог је у светлу позива приказан као суверен чије хтење у погледу стварања није ограничено никаквим природним и друштвеним чиниоцима. Међутим, описујући Божје стваралаштво свог народа помоћу позива, Павле осветљава и друге аспекте овог процеса. Наиме, позив као интерактивни говорни чин у религијском дискурсу истиче не само суверени већ и *интерактивни* карактер Божјег стваралаштва. Бог позивом поставља човека, као реципијента, у положај оног ко својом реакцијом/одзивом учествује у коначном испуњењу божанског плана (уп. 4, 19–22; 10, 11–21). У том погледу, метафориком позива имплицирано је да се божанска стваралачка акција довршава у одзиву реципијената, што се, у контексту овог писма, односи и на Павлове римске адресате (1, 6–7; 4, 24; 9, 24), а потенцијално и на све читаоце писма.<sup>725</sup> Стога, метафора позива помаже апостолу да изрази „једну од основа Павлове конструкције хришћанског идентитета” а то је „идеја да је хришћански идентитет односни идентитет.”<sup>726</sup>

Метафоричком употребом позива Павле назначавала реципијентима основне контуре за њихово поимање његовог апостолства, као и сопственог положаја и улоге у том процесу настајања Божјег народа. Идентификујући себе као позваног апостола незнабожаца, Павле даје до знања да његова служба потиче од Бога, те да је он Богом покренут и оснажен да буде Божји посредник у актуалном конституисању заједнице верујућих у Христа. Идентификовањем својих адресата као позваника, он наглашава да су они не само циљна група већ и активни учесници истог стваралачког процеса. Језиком позива апостол заправо имплицира да су његови адресати, као и сви верујући у Христа, Божји сарадници у процесу стварања његовог народа. У том светлу, уочљиво је како метафора позива помаже Павлу, као писцу Рим, да испуни своје реторичке циљеве апела на адресате „да реконституишу себе на основу овог новог усмерења, и да постану успешни актери у оквиру Павлове визије, обављајући свој удео ради њене реализације.”<sup>727</sup> Додатно, он упућује да позив, као божански стваралачки чин, може учинити оне који су били искључени из сфере постојања и љубави укљученима у њу и реконституисанима у светлу такве измене.

Премда Павле себе представља као индивидуалног Божјег посредника, индивидуални и колективни аспекти позива се у његовом писму сустичу и прожимају у његовој намери да овим језиком првенствено истакне *повезаност* између Бога, као иницијатора целог процеса, себе као божанског посредника и својих адресата као учесника – уједно реципијената и својеврсних актера формирања Божјег народа. Зато *Павле позваност ставља у први план, као*

<sup>725</sup> Позив као комуникативни чин указује управо да верући бивају свесни Божје намере за њих. Уп. Weippert, *Bedeutung*, 308.

<sup>726</sup> Nicklas и Schlögel, “Mission to the Gentiles”, 246.

<sup>727</sup> Crafton, “Paul’s Rhetorical Vision”, 339.

*заједничку и кључну ознаку идентитета који исходи из ангажовања у божанском захвату радикалне есхатолошке промене положаја човечанства у Христу.*

Имајући ово на уму, можемо резимирати и какав значај има само разматрање метафорике позива за свеопште разумевање Павлове концептуализације овог појма. Наиме, метафора се показује као вишезначан феномен који није сводив на једно од могућих значења која у датом контексту имплицира, већ је, као такав, интенционално употребљен од стране писца да би пружио обухватни и ефективни увид у њиме описани садржај. Будући да се позив у свакодневном искуству поима као догађај који има своју структуру, узрочнике, учеснике, почетне тачке и циљеве, као и развој, у религијском дискурсу се метафоричким пресликавањем ових елемената говорног чина позива на јединствен и обухватан начин описује оно што писац жели рећи о начину Божјег делања у свету и богочовечанском односу. Управо то што исти процес божанског сувереног и интерактивног покретања адресата на извршење неког формативног дела у историји метафорички утемељује сваку инстанцу Павлове употребе позива у Рим омогућава апостола, с једне стране, да у свом дискурсу повеже божанске и човечанске, индивидуалне и колективне, као и историјске и есхатолошке аспекте овог појма, и да, с друге стране, читаоце наведе да тај свеобухватни Божји захват конституисања свог народа схвате као актуални процес, те да препознају и прихвате своју улогу у њему. Свести овај језик на неку од могућих конотација и тумачити га независно од ове комплексне слике на којој је свака инстанца његове употребе у Рим утемељена значило би изгубити из вида семантичко богатство на које писац, метафоричком употребом  $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$  терминологије, интенционално упућује и рачуна.

## Четврти део

### Четрнаесто поглавље

## Закључак

### 14.1. Резиме

У претходним поглављима осврнули смо се на метафоричку употребу позива, најпре у библијском и ширем античком контексту, а затим у писмима апостола Павла. У првом поглављу постављена су питања на основу чега се уопште може рећи да је позив једна од Павлових метафора, те шта он њоме обележава и шта постиже у контексту својих писама. Долазак до одговора на ова питања представљен је као циљ спроведеног истраживања, зато што управо у овом погледу постоји недостатак егзегетских увида у историји тумачења појма позива код апостола Павла.

Друго и треће поглавље пружили су теоретске увиде у погледу метафоре. У другом поглављу назначено је да метафора има конститутивну улогу и значај у спознаји света, тумачењу искуства и свакодневној комуникацији. Она је у очима савремених когнитивиста дефинисана као мисаони процес који се рефлектује у језику. Наглашено је притом да метафора, тако схваћена, може на кључан начин обликовати наше ставове и начин живљења. У трећем поглављу запажена је веза између метафоре и говорних чинова, у које спада и позив. Изложено је, наиме, да позив у ужем смислу представља чин упућивања или наредбе, због чега се метафорички поима као спровођење физичке силе, тј. као говорниково *покретање, навођење* или *принуђивање* адресата на извршење задате радње.

С теоријским увидима о метафори и метафоричким аспектима позива као говорног чина, приступљено је откривању метафоричке божанског позива у Септуагинти. У четвртом поглављу запажено је да је Бог Израиља у Писму приказан као онај ко учестало изводи чин позива. Тиме се он активно укључује у историју света ангажујући и своја створења, на првом месту Израил и изабране појединце у свом народу, да му у томе суделују. Дошло се до закључка да је структура говорног чина позива који Бог у Писму изводи упоредива са структуром позива као говорног чина наредбе који је познат из свакодневног искуства. Последично томе, и метафорички аспекти у перцепцији божанског позива су исти као код упућивања или наредбе. Стога се, у светлу библијских наратива позива, Бог Израиља метафорички поима као протагониста који *покреће, наводи* или *принуђује* и *оснажује* адресате на извршење задате радње. Он их позивом укључује у историју, као своје сараднике, испуњавајући свој план развоја историје света.

У петом поглављу указано је да је Дефтеро-Исаија пророк и писац који је мотив позива уткао у своје лирско штиво. Он је позивом означио низ невербалних радњи којим Бог успоставља и покреће различите посреднике да буду извршиоци његове воље. Ови Божји подухвати су код Дефтеро-Исаије примарно стваралачки. Ради се о томе да пророк позивом означава Божје конституисање Израиља, те навођење одређених појединаца да у историји суделују тако да Божји народ буде изнова конституисан и након вавилонског ропства. Будући да позив у том контексту означава апстрактно искуство Божјег стваралачко-руководилачког

невербалног делања у историји Израиља, дошло се до закључка да је овај појам по први пут у употребљен у овом старозаветном штиву као метафора.

Шесто и седмо поглавље послужили су томе да се уђе у траг метафоричкој природи и употреби позива као библијског мотива у културолошком контексту који су апостол Павле и његови адресати делили. У шестом поглављу метафоричка употреба позива истражује се у литератури из периода Другог храма. Указано је да су овом метафором у јудејској традицији била углавном обележена три аспекта религијског искуства: Божје *стварање*, *обраћење* у јудејску веру као вид пресаздања, те свеукупно *животно назначење* верујућих Јудејаца. У седмом поглављу долази се пак да закључка да је метафора позива била ретко коришћена у античкој грчко-римској литератури, те да се није односила на Божје стварање и целокупно животно назначење својих створења, као што је то био случај у Писму. На основу ових увида, дошло се до закључка да појам позива *одражава специфично јудеохришћанско схватање Бога чије је учешће у историји интерактивно и свеобухватно повезано с људима*.

У осмом поглављу прешло се на истраживање самог Павла као хришћанског апостола и писца посланица за кога је појам позива од изузетног и вишеструког значаја. У овом поглављу запажено је да постоји разлика између Лукиних наративних описа Павловог позива и Павлових референци на сопствени позив, јер апостол мало открива о томе како се ово искуство збило. Такође, у овом поглављу скренута је пажња на то да је Павле учестало користио појам позива у својим писмима и да се управо од тога полази у даљем разматрању, да би се с аспекта његове употребе *καλέω* језика открило више о његовој свеукупној концептуализацији овог појма.

Девето поглавље указује да је Павле у своје прво сачувано писмо, Посланицу Солуњанима, укључио позив као једно од обележја хришћана из незнабоштва којима се обраћа. Он их бодри, подсећајући их на Божје позивање, да се одрже у начину живота на који су били упућени примањем вере у Исуса Христа. Овим је позив, као мотив који је претходно био карактеристичан за јудејску традицију, постао функционалан у хришћанском дискурсу. У Десетом поглављу предочава се како је апостол разрадио употребу ове метафоре у својој критици галатских хришћана, наводећи их да промене своја уверења и понашање, тј. да се врате поставкама и начинима хришћанског живљења које су стекли када им је он проповедао еванђеље. У том контексту, позивом се нарочито наглашава да хришћански живот има одређена назначења од стране Бога. У Једанаестом поглављу дошло се до закључка да се у Првој посланици Коринћанима позивом метафорички обележава формирање идентитета у заједници Исуса Христа, која је и именована као *ἐκκλησία* – заједница позваника. Дванаесто поглавље пак говори о томе да је позив за Павла једно од кључних обележја животног настројења у Посланици Филиплјанима. Слично као и у Посланици Галатима, у овом писму позив највише открива назначење хришћана да се у својим уверењима и понашању крећу у одређеном правцу и ка одређеном циљу, а то је познање и задобијање Исуса Христа. У Тринаестом поглављу предочено је да у Посланици Римљанима апостол, помоћу метафоре позива, говори о Божјем пресаздању свог народа тако што му прибраја некадашње незнабошце који су поверовали у васкрслог Исуса Христа. Узевши у обзир овај осврт на закључке до којих се у претходним поглављима дошло, приступамо њиховој синтези и формулацији одговора на почетна истраживачка питања.

## 14.2. Синтеза, доприноси ове студије и назнаке за даље истраживање

Кључни налаз ове студије огледа се у томе да је апостол Павле на специфичан начин укључио традиционално израиљско схватање и употребу божанског позива у свој теолошки оквир. С једне стране, он се надовезао на старозаветно гледиште да је позив један аспект Божјег стварања који се дешава у историји кроз његово интерактивно ангажовање људи да испуне његов план. С друге стране, Павле је повезао ово схватање с догађајем Христа. Стога,

позивање у његовим писмима означава сврсисходни и интерактивни Божји подухват прикључивања људи заједници Исуса Христа. Ово прикључивање се изводи на основу њихове вере у васкрслог Христа, а не на етничким, биолошким или друштвеним принципима и критеријумима. Позивом се, дакле, у контексту Павлових писама указује да је догађај Христа једна од етапа Божјег плана за спасење света, у којој Бог упућује на веру у Христа и остварење живота верујућих у складу с тим. Исход је настанак цркве (εκκλησία), чији су чланови усмерени ка даљем утемељењу и пресаздању сопственог идентитета и изградњи међусобних односа у овом контексту. Важно је да Павле доследно повезује позив са заједницом верника, не посматрајући га само као индивидуално искуство. Ова запажања ће бити разложена у наредним одељцима.

Под позивом у свакодневном животу, без обзира на културолошке различитости, суштински подразумевамо говорну интеракцију у којој учествују позивалац и онај ко је позван. Она се остварује тако што се позивалац вербално обраћа адресату, тј. позванику, упућујући га или наводећи да изврши неку радњу, при чему њено извршење представља испуњење воље позиваоца. Извршење радње на коју је позваник притом упућен дешава се у простору и времену, што значи да сама та радња представља заправо један догађај који позивом започиње, а у одзиву, тј. реакцији адресата, може да буде довршен или пак неостварен. Другим речима, у говорном чину позива разликују се два главна аспекта: (1) вербална интеракција учесника говорног чина – позиваоца и позваника; (2) догађај или радња на коју је позваник упућен, а која представља главни садржај позива. Позивалац и позваник су повезани управо овом радњом која је израз воље позиваоца, док за позваника она представља задатак, назначење и циљ. Од многих чинилаца зависи да ли ће она бити остварена: од ауторитативности и моћи позиваоца у односу на позваника, од позваникове вољности и способности за извршење задате радње, као и од околности у којима се позив изриче. Уколико ови чиниоци омогућавају извршење радње, онда је говорни чин позива *учинковит* – њиме се постиже жељено дејство, тј. остварење налога.

Када се овако схваћен појам позива употреби да опише религијска искуства, та употреба је метафоричка зато што се помоћу говорног појма описују мање позната и апстрактна, религијска искуства, да би она били спозната и искомуницирана. Метафоричка употреба позива у опису оностраног одиграла се у библијској литерарној традицији и постала део спознајних процеса и изражајних поступака библијских писаца. Уједно, позив је постао метафорички појам добро познат реципијентима Писма. Такође, позив је постао средство комуникације о религијском искуству у каснијој јудејској традицији која је утемељена на Писму.

Метафоричком употребом позива у библијском тумачењу света описани су неки аспекти Божјег деловања у свету и одношења према људима, као и неки аспекти човековог положаја и назначења у истој тој Божјој творевини. Наиме, позив метафорички описује интеракције Бога и човека у којима се Бог поставља као онај ко од човека захтева да изврши одређену радњу, што представља испуњење његове воље. Бог притом отклања све потенцијалне препреке за извршење задате радње и опскрбљује човека да буде извршилац његовог хтења. Овим се приказује констелација Бога и људи у историји. Бог није само створио свет и препустио га њему самом, већ је учестали учесник и инхерентни покретач догађаја у развоју историје света, тј. онај ко у историји наставља своје стварање. Позив управо на то указује у библијском доживљају света! Истовремено, човек је сарадник у том процесу историјског развоја и реализације Божјег плана, јер Бог то изискује од њега, постављајући човека у положај позваника. Позивом се, дакле, описује *назначење појединца и колектива као Божјих створења и сарадника*. Кроз извршење наложене радње човек се пак остварује у складу с Божјом намером о њему. Стога се у библијском приказу света сама та радња на чије извршење је човек, као прималац позива, Богом упућен, поистовећује с његовим животом, јер сам живот постаје просторно-временски контекст за одговор на божански позив. У позиву се, дакле, огледа његова сврха, а остварење позива је остварење

његовог назначења и смисла у свету који Бог ствара и којим управља. Стога би позив у модерном речнику могао бити изједначен с „профилацијом” човека, с том разликом што библијски појам позива не исходи из обезличеног технолошко-произвођачког доживљаја света, већ из личног односа с Богом који човека ствара, изражавајући намеру за своје створење и оспособљујући га да се у складу с тим и оствари.

Дефтероканонска литература сведочи да је Божје стваралаштво инхерентна значењска компонента позива. Било да Бог позива из небића у постојање или пак из једног вида постојања у сферу сапостојања с Богом, ради се о Божјем саздању и пресаздању бића кроз интеракцију с њима. Управо у том смислу, утврдило се у јудејској традицији значење позива као континуираног укључења у историју, кроз Божју намену бића за одређене сврхе у историји спасења и кроз Божје назначење и ангажовање људи да се, као такви, остваре. Позив би се у том контексту могао схватити као „стварање за” нешто, које се одвија и након самог настанка или рођења, а које се надовезује на њега у садејству с Богом. Свеукупно, позив као библијски појам упућује на нешто опозитно од искуства „бачености” у свет и остављености у њему, а то је искуство човекове сврсисходности, као Божјег створења, уз сталну упућеност на Бога. Штавише, позив у библијском поимању света обухвата не само читав живот човека с његовим крајњим назначењем већ и пренатално искуство, што значи да овај појам има онтолошки, етички, сотириолошки и есхатолошки значај у библијској традицији.

У грчко-римској традицији појам позива није имао исти семантички значај и комплексност као у библијском тумачењу света. Позив у овом контексту није одражавао свецелу сарадњу и сапостојање Бога и људи у историји, али јесте био метафорички употребљаван да означи неке аспекте човекове упућености на одређене циљеве. Њиме је у грчко-римској митологији означавана неминовност или нужност, које су углавном изрицале богиње судбине, док је у мистичком искуству њиме означавана религијска посвећеност. Такође, у филозофији позив је био ознака Божјег упућивања филозофа на целосно посвећење филозофској професији. Кључна разлика у односу на библијски контекст огледа се пак у томе што позивом у грчко-римској традицији није означавана јединствена и целосна повезаност између Бога и људи из које би исходила свака појединачна упућеност човека на одређене подухвате и циљеве, дакле, читав идентитет појединца и народа.

Ови увиди о значају и значењу и улози позива у литерарним традицијама Павловог контекста послужили су за почетак анализе овог мотива у његовим писмима. Анализом позива у саставу Павлових писама дошло се пак до одговора на питања у чему се очитује метафоричност позива код Павла, шта он позивом обележава, шта је иновативно у његовој употреби ове метафоре, те шта он њиме постиже. Наиме, метафоричка употреба позива код Павла огледа се у томе што је он овај појам из вербалног искуства међуљудске комуникације искористио да разуме и опише новостечено искуство вере у Исуса Христа. Пошто је појам позива у јудејском контексту одражавао јединствену и дубоку везу између Бога и људи, Павловим адресатима из незнабоштва њиме се могло сугерисати да су укључени у другачији квалитет религијског живота. У оквиру догађаја Христа, они не прелазе само с једног божанства на друго, већ у потпуно ново схватање Бога, који одржава јединствен однос с човечанством. То је последично значило да је њихова перцепција живота и сопственог идентитета промењена под искуством означеним појмом позива.

Специфична значења позива у Павловим писмима зависе пак од епистоларног контекста. У 1Сол, Гал и Фил он позивом примарно указује на *свеукупно животно усмерење/настројење верујућих у Христа*. Позив у Првој посланици Солуњанима означава да Бог оне који су се окренули од незнабоштва ка Христу прима у своје Царство, дакле, у своју сферу постојања (1Сол 2, 11), те их уједно упућује на свет и непорочан начин живота (1Сол 4, 7; 4, 23–24). Слично томе, у Посланици Галатима позивом се означава аутентично настројење или начин живота који је својствен верујућима у Христа. Павле је пример оног ко је радикално променио своје животне настројење због позива (1, 15–17), а адресате подсећа да

примање вере у Христа имплицира доследно следовање истини и слободи (Гал 1, 6; 5, 8.13), првенствено у погледу необавезујућег значаја Торе за хришћане из незнабоштва. Слично томе, и у Посланици Филиппљанима, позив је део Павловог одељка о сопственом религијском настројењу (3, 14), које треба да буде парадигматичан хришћанима из незнабоштва и које је на кључан начин окарактерисано стремљењем за Христом, а не биолошким и друштвеним претпоставкама, нити повиновањем свим заповестима Торе. Иако позив у 1 Сол, Гал и Фил имплицира стваралачко Божје делање у погледу хришћана и њихово обраћење, њиме је у овим писмима примарно означено животно назначење хришћана. То значи да се Павле надовезао на све значењске компоненте које је позив имао у јудејској традицији, дајући пак предност компоненти назначења у случају ових писама.

У контексту Прве посланице Коринћанима и Посланице Римљанима, позивом је пак примарно описано Божје *стварање хришћанске заједнице*. У 1 Кор њиме се означава формирање Божје ἐκκλησία, а у Рим пресаздање Божјег народа укључењем у њега и верујућих у Христа из незнабоштва. Павле се овде надовезао на традиционалну библијску употребу позива као ознаке за Божје стварање и пресаздање, с тим што апостол овај Божји чин повезује с настанком хришћанског идентитета на темељима припадности заједници верујућих у Христа. Задобијање хришћанског идентитета имплицира пак не само обраћење већ и одређен начин живљења, тј. назначење, што значи да позив и у овим писмима укључује имплицитно и друге семантичке аспекте који су за овај појам били везани у јудејској традицији. То свеукупно значи да се Павле метафором позива надовезао на постојећа библијска значења овог појма, повезујући га с догађајем Исуса Христа и означивши њиме *настанак заједнице окупљене око Исуса Христа, обраћење њених чланова и животно настројење које им Бог налаже на овим основама*. У зависности од одговарајућег епистоларног контекста, неко од ових значења било је у првом плану, док су остала позивом имплицирана.

На овом трагу, долази се и до увида у то шта је иновативно код апостола у погледу употребе метафоре позива. Павле је њу наследио из библијске традиције, али употребио ју је на себи својствен начин. *Позив и за њега представља чин који доследно изводи Бог Израилља, али упућујући на спознање Исуса Христа, веру у њега и заједништво с њим* (1 Кор 1, 9). Својом употребом позива Павле је назначио нову, инклузивну етапу у историји света, којом је Бог проширио границе и променио претпоставке, критеријуме и начине спасења читаве творевине (уп. Рим 9, 21). Новина је у томе да се, за Павла, позив односи и на незнабошце а не само на Израилце (1 Кор 1, 24; Рим 9, 24–26). Сада су сви који поверују у Исуса Христа, без обзира на њихово етничко порекло, друштвени положај и образовање учесници позива (1 Кор 1, 26), тј. потенцијални примаоци Божје намере, сврсисходна створења и Божји сарадници у остварењу плана свеопштег спасења. Павле их назива Христовим позваницима (Рим 1, 6), јер они су позвани да припадну заједници Исуса Христа (1 Кор 1, 2.9). Дакле, за Павла, Божји позив је *христоцентричан*. Помоћу божанског позива он промишља и о хришћанским заједницама називајући их именом ἐκκλησία. Тиме он предочава да је прибранање верујућих у Христа Божјој заједници суштински аспект њиховог постојања.<sup>728</sup>

До сазнања о Павловој намени позива дошло се анализом ове метафоре у одговарајућим аргументативним целинама писма. Апостол је позив користио примарно да усидри и усмерава своје адресате у хришћанском животу. Када у посланицама Гал и Фил апелује на адресате да усвоје исправне религијске поставке, Павле употребљава позив као аргументативну основу ових апела, обележивши овом метафором свеукупност онога што Бог од њих захтева приликом њиховог укључења у хришћански начин живота, насупротив верским претпоставкама и мерилима која заговарају његови ривали, мисионари из јудејства. У

<sup>728</sup> Павлово доследно описивање Бога, а не Исуса Христа, као онога ко актуализује позив, открива одређене аспекте његове христологије.



посланицама 1Кор и Рим, разјашњавајући сам настанак новог религијског идентитета који су адресати задобили припадношћу Божјој Цркви и Божјем народу, Павле заправо гради аргументативну основу за свој апел на њих да се уједине као чланови хришћанске заједнице. У 1Кор ради се о апелу на надилажење црквених подела у коринтској заједници хришћана, заснованих на конвенционалним друштвеним критеријумима. У Рим пак апостол развија свест адресата о суштинском јединству припадника Божјег народа иако су различитог етничког порекла. Дакле, Павле је позив повезивао са суштински важним аспектима у заснивању и остварењу хришћанског живота. За њега је позив представљао основу хришћанског идентитета на коју је редовно навраћао адресате да би их поучио како да се поставе у својим даљим резонавањима. Било да адресатима објашњава на чему се темељи њихов нови идентитет, било да их упућује на промене у схватању и понашању, опомињао их је на позив као само полазиште у обликовању њиховог саморазумевања и опхођења.

Помоћу позива као метафорички употребљеног појма Павле је указао на положај Бога, себе и својих адресата на мапи историје света и осликао основне карактеристике њиховог учешћа у овом процесу. Посредством позива, исказана је интерактивност, сувереност, актуалност, континуираност и обједињеност Божјег делања у историји света (уп. Рим 11, 29). Другим речима, Бог је кроз призму овог мотива у библијском, као и Павловом дискурсу, приказан као онај ко светом руководи самовласно, дијалогски и доследно (уп. 1Сол 5, 24), што важи и за догађај откривења Исуса Христа (уп. Рим 1, 1–7). У погледу Павла, позивом је назначена његова посредничка, апостолска улога, за коју га овлашћује Бог, а којом га упућује на незнабошце, да и они буду присаједињени Божјем народу и вером у Христа укључени у свету историју (уп. Гал 1, 15–17; Рим 1, 1–7; 1Кор 1, 1–2).

У погледу Павлових адресата, позивом је пак назначено да су у хришћански живот већ укључени и да се као хришћани већ остварују у историји божанском иницијативом, док истовремено овај процес није довршен, већ започет и назначен. Како ће подухвати које Бог започиње с верујућима бити довршени зависи и од њиховог одзива на позив. Позив у том смислу имплицира да су хришћани у активном процесу *самоизградње*. Као и у говорном чину позива, позванику је задатак додељен самим обраћањем позиваоца, тј. извођењем говорне интеракције. Метафорички то значи да је верујућима у Христа већ додељен нов положај пред Богом тиме што их Бог позива у своје Царство. Ипак, одржање овог положаја зависи и од њиховог извршења одговарајућег задатка/радње који позивалац налаже, тј. од њихове реакције на оно што се позивом захтева. У том светлу, за Павла, *читав живот хришћана постаје подухват остварења оног што им је Богом назначено кроз спознање Исуса Христа и стицање вере у њега*. То значи да се хришћански идентитет схвата и описује као континуирани одзив, тј. реаговање на Божје стваралачко-наредбодавно оглашавање у одговарајућим животним околностима. У случају Павлових рецепијената, ради се о преиспитивању свега што потенцијално стоји као препрека на путу остварења живог и свецелог заједништва с васкрслим Христом. То уједно подразумева и стално ослушкивање оностраног у животу верујућих, насупрот следовања окошталом и аутоматизованим религијским правилима. Павле је дао пример тога када је реферирањем на позив у својој епистоларној аргументацији релативизовао схватање обрезања као неопходног услова да незнабошци постану чланови ἐκκλησία (уп. Гал 1,6–7; 7–13; 1. Кор. 7,17–19). Апостол је, дакле, учино позив једним од хришћанских појмова који одражава динамику живота у вери. На тим темељима, верујући се разумевају као они који живе у сталном дослуху с Богом и другим члановима своје црквене заједнице. Стога се може рећи да позив као религијски појам обухвата не само одређеност и усмереност у погледу оног што Бог налаже верујућима, већ и дијалогски карактер њиховог односа као претпоставку свеукупног религијског остварења.

На почетку ове студије наговештено је да ће се, кроз истраживање позива као метафоре у Павловим писмима, доћи и до нових увида о Павловој концептуализацији овог појма. Сматрамо да је сагледавање позива као метафоре резултирало обухватним и

обједињеним увидима у том погледу. Његова значења нису раздвојена на категорије као што су извор или порекло (Рим 9, 24); средство (Гал 1, 6.15); околност (1Кор 7, 17.18.20.21.22.24); и сврха Божјег позива (уп., нпр., 1Сол 2, 12; 4, 7; Гал 5, 13; 1Кор 1, 9; 7, 15).<sup>729</sup> Наиме, будући да сам позив, као изворни појам у овом спознајном процесу, представља говорну и стога друштвену интеракцију, метафоричким пресликавањем позива на религијску сферу, означена је комплексна интеракција између Бога и људи у догађају Христа. Та интеракција инхерентно укључује узрочнике и учеснике, средства, сврху, дестинацију и резултате позива, јер се ради о метафори догађаја. Разлика је у томе који елементи овог догађаја су у одговарајућој инстанци Павловог писма нарочито наглашени, у складу с његовим мисионарским околностима и намерама. У неким је наглашено да је Бог актер позива, који утемељује верујуће у њиховом новом идентитету (1Сол 2, 12; 4, 7, 5, 24; 1Кор 1, 9; Рим 8, 28–30), док је у неким инстанцама наглашен сам тај новостечени идентитет, тј. положај и улога хришћана, као резултат њихове позваности (1Кор 1, 1–3; Рим 1, 1.6–7; 1Кор 1, 26; 7, 17–24), а у другима је пак наглашено средство (Гал 1, 6.15) или циљ позива (Гал 1, 16; 5, 8.13; Фил 3, 14),<sup>730</sup> ради измене њихових уверења и понашања. Ипак, у метафоричкој анализи позива, у светлу когнитивне теорије метафоре, сваки од ових значењских аспеката сагледан је као део истог, обухватног процеса. Такође, овим приступом позив није сагледан у светлу дихотомије задатка/службе и обраћења,<sup>731</sup> нити у светлу дихотомије апостолске службе и свеукупне вере у Христа. Насупрот томе, позив је, кроз призму метафоричке употребе, сагледан као *јединствен и комплексан феномен*, коју могу искусити и појединци и колективи, на специфичан начин, *али он је суштински укорјењен у заједничком искуству, те су његови најважнији аспекти они који се деле.*

Надаље, на основу проучавања Павлове метафоричке употребе позива осветљено је нешто више о томе како је апостол доживљавао сопствени позив и какав однос је успостављао с адресатима. Павлова употреба позива, наиме, говори у прилог томе да је он сопствену укљученост у ширење хришћанске вере доследно доживљавао као део општег позива верујућих у Христа. У његовом фокусу било је обраћење његових адресата и њихово исправно одржање у новостеченој вери, као остварење његовог позива. У свим писмима, кад користи појам позива, он увезује своју титулу позваног апостола са својим адресатима, које схвата и карактерише као позванике. То значи да је он на свој позив доследно реферирао у ширем контексту позива својих адресата, да би указао на њихову међусобну повезаност, као и на своју и њихову повезаност с Богом у Исусу Христу. Иако Павле помиње специфичност свог апостолског позива да шири еванђеље Исуса Христа, он о свом позиву никад не говори изоловано, већ примарно указује адресатима да су они, као примаоци ове проповеди, део његовог позива, при чему на свој позив реферира ради потврде свог апостолског ауторитета и повезаности с адресатима. Другим речима, *Павле свој позив не схвата као нешто што га суштински разликује и раздваја од заједнице његових адресата, већ као темељ њихове повезаности и узајамности.* Он је позван да буде апостол Исуса Христа (уп. 1Кор 1, 1; Гал 1, 15–17; Рим 1, 1) да уведе своје адресе у Христову заједницу (уп. 1Кор 1, 9) и да омогући остварење њиховог позива (уп. Рим 1, 5–7). Анализа Павлове употребе позива води, дакле, до закључка да је позив првенствено заједнички догађај који повезује Бога и њега, као Христовог апостола, са заједницама верујућих у Христа. Без рецепције и актуализације вере од стране ових заједница, позив нема, по себи, утемељење, смисао и значење. Такорећи, за Павла су његов позив и позив његових адресата као два лица истог новчића.

<sup>729</sup> Уп. Klein, "Paul's Use of *Kalein*"; Chester, *Conversion at Corinth*, 325–327.

<sup>730</sup> Уочено је и да је позив на сличан начин осмишљен као метафора и у оним Павловим писмима која нису била у фокусу истраживања. Средство позива је назначено у 2Сол 2, 14; циљ позива назначен је у Еф 4, 4; 1Тим 6, 12, а резултат позива који мења идентитет његових примаоца у Јев 3, 1; 9, 15.

<sup>731</sup> Уп. полемику у, нпр., Stendahl, *Paul among Jews*; Gaventa, *From Darkness to Light*; Segal, *Paul the Convert*.

Павлова употреба позива говори о њему као вештом хришћанском писцу. Наиме, он је помоћу постојеће библијске категорије позива перципирао и интерпретирао своје спознање васкрслог Христа, које је доживео на путу за Дамаск. Ово искуство било је основа за његово мисионарско и списатељско деловање, при чему је позив послужио као мисаоно и језичко средство артикулације тог искуства. Посредством позива, он се најпре успео надовезати на своју традицију, будући да се Павле и после догађаја на путу за Дамаск саморазумевао као Јеврејин који верује у Бога Израилља. Описивањем себе као позваног, он је уланчао своје мисионарско деловање ширења вере у Христа с Богом и читавим низом пророка, тј. религијских ауторитета или парадигматичних личности који су му претходили у дугој израиљској традицији. Међутим, он је појам позива уједно прилагодио својој ситуацији, свом искуству и својим намерама, проширујући његова значења. Он се не представља као позвани пророк, већ као позвани апостол Исуса Христа (Гал 1, 15–16; 1Кор 1, 1 Рим 1, 1). Дакле, Павле је својом употребом библијског *καλέω* терминологије уланчао веру у Христа с вером својих отаца и протумачио је као део првобитне Божје намере и плана који се развијао вековима пре њега (Рим 8, 28–30), а у којем сада учествују он и његови адресати (Рим 9, 24). Његова употреба позива указује на надахнутог, умешног и флексибилног тумача и преносиоца религијског искуства, који је на аутентичан начин спознао и протумачио своју улогу и положај у библијској историји. Такође, инстанце у којима је апостол употребио језик позива, у глаголским (*καλέω*), именичким (*κλησис*, *ἐκκλησία*) и придевским изрицајима (*κλητός*, *κλητοί*), као и ковањем нових израза помоћу овог језика – „позвани апостол” (*κλητός ἀπόστολος*) и „позванници Исуса Христа” (*κλητοί Ἰησοῦ Χριστοῦ*) – говоре о његовој херменеутичкој и списатељској иновативности. Он је имплицирао читаву мрежу нових значења *καλέω* терминологије, назначивши пак њен семантички потенцијал за даља проширења у новим употребним контекстима.

Приступом позиву као једној од појмовних метафора, допуњено је и сазнање о њеном специфичном значају у сплету с другим метафорама унутар дискурса којим апостол исказује „реалност која пркоси једноставном или једнообразном или унифицираном опису.”<sup>732</sup> Павле најчешће увезује позив с метафорама изабрања (1Сол 1, 4 – 2, 12; 2Сол 1, 4 – 1, 18; Гал 1, 15; Рим 1, 1), служења (Гал 5, 13; Рим 1, 1), апостолства (Рим 1, 1; 1Кор 1, 1; Гал 1, 16), посвећења (1Сол 4, 7; 5, 23; 1Кор 1, 2), путовања, ходања (1Сол 2, 12) и атлетског трчања (Гал 5, 7–8; Фил 3, 14). Чињеница је да су Дан и проучаваоци после њега уврстили позив у једну од Павлових сотириолошких метафора, не излажући пак на систематичан начин основе ове категоризације. У овој студији формулисано је на којим основама се позив у одређеним инстанцама Павлових писама категорише као метафора и дошло се до закључка да позив није само сотириолошка метафора, већ да се њиме описују и онтолошки и есхатолошки, па и етички аспекти религијске стварности.

Павлова метафоричка употреба позива даје пример како је могуће оживети један устаљен теолошки термин и учинити га плодноним у актуалном црквеном животу. Наиме, апостол је својим тумачењем сопственог искуства помоћу постојећег појма, описао нешто ново у историји. Он је описао догађај Исуса Христа онако како га је он доживео, позициониравши себе и своје заједнице обраћеника у светлу тог догађаја. Тиме је он конвенционалном термину дао ново значење и актуалност у тренутку у ком он говори о религијском животу. Из овог разлога, уочавање тога шта је наслеђено, а шта иновативно у Павловој употреби позива може водити унапређивању вештине оживљавања древног и окошталог језика у актуалним црквеним околностима. Другим речима, уочавање тога како је један појам, попут позива, флуидно функционисао у раној цркви у говору о Богу и изградњи идентитета њених чланова, може указати како да се данас освежи аутентичан говор о Богу и хришћанима, те како помоћу постојећих појмова изражавати нова, савремена хришћанска искуства. У том смислу, ова студија потенцијално пружа перспективу за даља проучавања

<sup>732</sup> Dunn, *The Theology of Paul*, 332.

повезаности језика и теолошке мисли и комуникације, тачније улоге језика у теолошком тумачењу света и размени новостеченог искуства. Могуће је да позив и данас може послужити позиционирању на мапи историје света, у светлу аутентичног надовезивања на дугу хришћанску историју.

У погледу импликација ове студије за даља истраживања, корисно би било детаљније истражити позив као део шире Павлове метафоричке мреже, разматрајући с којим метафорама га апостол најчешће увезује, те шта њиме у оквиру одговарајућег сплета метафора сугерише. Премда је ова тема додирнута и у овој студији, није посвећена већа пажња деловању позива у оквиру мреже метафора у којој се овај појам нашао. Такође, ова студија упућује на потребу за детаљнијим истраживањем метафоричке позива у другим писмима из Павловог корпуса, попут Посланице Ефесцима и Посланице Јеврејима, у којима се учестало јавља. Било би плодносно и даље истраживање тога шта Павлова употреба позива говори о његовим христолошким, еклисиолошким и етичким уверењима.

Још једно од истраживачких поља које ова студија отвара је даља судбина употребе метафоре позива у потоњој новозаветној и отачкој литератури. Било би корисно размотрити да ли су хришћански писци након Павла усвојили метафору позива у својим списима и како су они проширили мрежу њених метафоричких импликација прилагодивши је свом контексту, те које теолошке идеје метафора позива у њиховим списима одражава и какве учинке она постиже у оквиру ових списа.

Напослетку, било би занимљиво испитати и употребу ове метафоре у ванбиблијским контекстима и исцртати њено постепено одвајање из библијског језгра – у којем је она најуже повезана с Богом и остварењем Божјег плана за свет – ка њеној употреби у опису животних области које нису уско везане за Божје деловање, као што су поједине професионалне и друштвене дужности. Могуће да ово њено одвајање од језгра из ког потиче и засебна путања у комуникацији искуства рефлектују измењено поимање човекове улоге, сврхе и настројења у постмодерном друштву, као одвојеног од библијског Бога, протагонисте историјских догађаја, који учестало тражи од човека да га послуша и да целим својим постојањем испуњава његово хтење. Стога је данас, за савремене хришћане и реципијенте Павлових писама, плодносно и подсећање на то шта хришћански позив иницијално подразумева, што јесте у фокусу ове студије, а на шта је Павле редовно подсећао своје адресате.

## БИБЛИОГРАФИЈА

### Извори:

- Ambrosiaster. *Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in Epistulas Paulinas*. Приредио Heinrich Joseph Vogels. CSEL 81/1. Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866.
- Apuleius. *Metamorphoses (The Golden Ass)*. Том 2: књиге 7–11. Приредио и превео на енглески J. Arthur Hanson. LCL 453. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.
- Aristotle. *Poetics*. Том 23. Превео на енглески Stephen Halliwell. LCL 199. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Aristotle. *Rhetoric*. Превео на енглески Christopher David Charles Reeve. Cambridge, Massachusetts: Hackett Publishing Co., 2018.
- Avgustinus Santus Aurelius. *Opera, Sect. IV, Pars I: Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos; Epistolae ad Galatas Expositionis Liber Unus; Epistolae ad Romanos Inchoata Expositio*. Приредио Johannes Divjak, CSEL 84. Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.
- Burchard, Christoph, Carsten Burfeind и Uta Barbara Fink, прир. *Joseph und Aseneth: Kritisch herausgegeben*. PVTG 5. Leiden, Brill: 2003.
- Ceriani, Antonio Maria, прир. *A Facsimile Edition of the Peshitto Old Testament Based on Codex Ambrosianus (7al). Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti: Ex codice Ambrosiano, sec. fere VI*. Piscataway: Gorgias Press LLC, 2013.
- Cicero. *On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory*. Превео на енглески H. Harris Rackham. LCL 349. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- Cyrillus Alexandrinus. „Explanatio in Epistolam ad Romanos”. PG LXXIV, 773–856. Paris: Migne, 1857.
- Epictetus. *The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and The Fragments*. Превео на енглески William A. Oldfather. Књиге 1–2. LCL 131. Cambridge; London: Harvard University Press, W. Heinemann Ltd., 1956.
- Hieronymus, „Opera, Pars III: Opera polemica, 2: Dialogus adversus Pelagianos”. CCL, том 80. Приредио C. Moreschini. Turnhout, Belgium: Brepols, 1990.
- Jerome, Saint. *Commentary on Galatians*. Превео на енглески Andrew Cain. Fathers of the Church 121. Washington: The Catholic University of America Press, 2010.
- Joannes Chrysostomus. „Homiliae in Acta apostolorum, Homiliae in Epistolam ad Romanos, Spuria, Homilies on Acts, Homilies on Romans”. PG LX. Paris: Migne, 1862.
- Joannes Chrysostomus. „Homiliae in Epistolam ad Ephesios, Homiliae in Epistolam ad Philippenses, Homiliae in Epistolam ad Colossenses, Homiliae in Epistolam primam ad Thessalonicenses, Homiliae in Epistolam secundam ad Thessalonicenses, Homiliae in

Epistolam primam ad Timotheum, Homiliae in Epistolam secundam ad Timotheum, Homiliae in Epistolam ad Titum, Homiliae in Epistolam ad Philemon, Spuria”. PG LXII. Paris: Migne, 1862.

Joannes Chrysostomus. „Homiliae in Epistolam Primam ad Corinthios, Homiliae in Epistolam Secundam ad Corinthios, Commentarius in Epistolam ad Galatas, Spuria, Homilies on 1 and 2 Corinthians, Commentary on Galatians”. PG LXI. Paris: Migne, 1857.

Nestle, Eberhard, и Kurt Aland, прир. *Novum Testamentum Graece*. 28. ревидирано издање. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Origen, “Fragments on the Pauline Epistles”, *JTS* 3 (1902); *JTS* 9–10 (1908–1909); *JTS* 13–14 (1912–1913).

Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans*, Books 1–5. Превео на енглески Thomas P. Scheck. Fathers of the Church 103. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans*, Books 6–10. Превео на енглески Thomas P. Scheck. Fathers of the Church 103. Washington: The Catholic University of America Press, 2002.

Pausanias. *The Complete Works*. Превео на енглески W. H. S. Jones. Hastings, East Sussex: Delphi Classics, 2014.

Philo. *On the Special Laws* 4. Том 8. Приредио G. P. Goold. Превео на енглески F. H. Colson. LCL 341. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

Plato. *Euthipbro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Превео на енглески Harold North Fowler. LCL 36. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914.

Quintilian. *Institutio Oratoria*. Books I–III. Превео на енглески H. E. Butler. LCL 124. Harvard: Harvard University Press, 1980.

Rahlfs, Alfred, прир. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935.

Theodore de Bruyn (прир.). *Pelagius’s Commentary on St Paul’s Epistle to the Romans*. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Theodore S. de Bruyn, Stephen A. Cooper, и David G. Hunter (прир.). *Ambrosiaster’s Commentary on the Pauline Epistles: Romans*. WG-RWS 41. Atlanta: SLB, 2017.

Theodoret. *Commentarius in omnes b. Pauli epistolas*. Приредио Charles Marriott. Oxford: J. H. Parker, 1852.

### **Речници коришћени у раду:**

Botterweck, G. Johannes, Helmer Ringgren, и Heinz-Josef Fabry, прир. *TDOT*. 13 томова. Превод немачког Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978.

Brown, Colin, прир. *NIDNTT*. 2 тома. Превод немачког Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, приредили Lothar Coenen, Erich Beyreuther и Hans Bietenhard. 2. издање. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Academic, 2014.

- Kittel, Gerhard и Gerhard Friedrich, прир. *TDNT*. 9 томова. Превео на енглески Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.
- Liddell, Henry George, и Robert Scott, прир. *LSJ*. Oxford: Clarendon Press, 1890.
- Montanari, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Приредили Madeleine Goh и Chad Schroeder. Leiden; Boston: Brill, 1995.
- Senc, Stjepan, прир. *Grčko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb: Kr. Hrv.-Slav.-Dalm. zem. vlada, 1910.
- Strong, James, прир. *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 1996.
- Стевановић, Михаило, Људевит Јонке и др., прир. *PMC*. Нови Сад, Загреб: Матица српска, Матица хрватска, 1967–1976.

### Секундарна литература:

- Abasciano, Brian J. *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:10–18: An Intertextual and Theological Exegesis*. LNTS. London; New York: T&T Clark, 2011.
- Agamben, Giorgio. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Ahearne-Kroll, Patricia. "Joseph and Aseneth". У *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture*. Том 2. Приредили Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman, 2525–2589. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013.
- Alkier, Stefan, Michaela Bauks и Klaus Koenen, прир. *WiBiLex*. <http://www.wibilex.de>. Објављено онлајн 2007.
- Anderson, Hugh. "4 Maccabees: A New Translation and Introduction". У *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Том 2. Приредио James H. Charlesworth, 531–543. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1983.
- Aristotel. *Retorika*. Prevod sa starohelenskog i komentari Dr Marko Višić. Podgorica: ITP Unireks, 2008.
- Ashforth, Blake E., и Scott A. Johnson. "Which Hat to Wear? The Relative Salience of Multiple Identities in Organizational Contexts". У *Social Identity Processes in Organizational Contexts*, приредили Michael A. Hogg и Deborah J. Terry, 31–48. New York: Psychology Press, 2002.
- Attridge, Harold W. "2 Maccabees." У *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Том 2, приредио Michael E. Stone, 176–183. CRINT. Assen: Van Gorcum, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Austin, John L. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Bagić, Krešimir. *Rječnik stilskih figura*. Zagreb: Školska knjiga, 2012.

- Banks, Robert J. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Cultural Setting*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Baumert, Norbert. *Der Weg des Trauens: Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*. Würzburg: Echter, 2009.
- Baumert, Norbert. *Sorgen des Seelsorgers: Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*. Würzburg: Echter, 2007.
- Baur, Ferdinand Christian. *Lectures on New Testament Theology*. Приредио Peter C. Hodgson. Превео на енглески Robert F. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Baur, Ferdinand Christian. *Paulus, der Apostel Jesu Christi: sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre: ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*. Stuttgart: Becher & Müller, 1845.
- Beale, Gregory K. "The Background of ἐκκλησία Revisited". *JSNT* 38, број 2 (2015): 151–168.
- Becker, Adam H. "2Baruch". У *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture*. Том 2. Приредили Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman, 1565–1585. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013.
- Beker, Johan Christian. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Bendemann, Reinhard von. "Körperkonzeptionen im Corpus Paulinum im Licht der hellenistisch-römischen Medizin". У *Paul's Graeco-Roman Context*, приредио C. Breytenbach, 157–191. BETL 277. Leuven et al.: Peeters, 2015.
- Berger, Peter L. и Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books Ltd., 1966.
- Bird, Michael F. и Nijay K Gupta. *Philippians*. NCBC. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2020.
- Bitner, Bradley J. *Paul's Political Strategy in 1 Corinthians 1–4: Constitution and Covenant*. SNTSMS 163. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Black, Max. "More about Metaphor." У *Metaphor and Thought*. Друго издање. Приредио Andrew Ortony, 19–41. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Black, Max. *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1962.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. AB. New York: Yale University Press, 2002.
- Bookidis, Nancy. "Religion in Corinth: 146 B.C.E. to 100 C.E". У *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*, приредили Daniel N. Schowalter и Steven J. Friesen, 141–164. HTS 53. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Borgen, Peder. "Philo of Alexandria". У *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Том 2. Приредио Michael E. Stone, 233–282. CRINT. Amsterdam: Van Gorcum, Fortress Press, 1984.
- Bormann, Lukas. "The Letter to the Philippians". У *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, приредила Oda Wischmeyer, 223–236. London, New York: T&T Clark, 2012.
- Bowden, Darsie. "The Rise of a Metaphor: 'Voice' in Composition Pedagogy." *RR* 14, број 1 (1995): 173–188.



- Bratcher, Dennis. "The Prophetic 'Call' Narrative: Commissioning into Service". *The Voice, Biblical and Theological Resources for Growing Christians*. <http://www.crivoice.org/prophetcall.html>. Преузето 20. јануара, 2021.
- Bremmer, Jan N. "Close Encounters of the Third Kind. Heliodorus in the Temple and Paul on the Road to Damascus". У *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, 8. том, 215–233. JSRC. Leiden: Brill, 2008.
- Bremmer, Jan N. "Ioudaismos, Christianismos and the Parting of the Ways". У *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries C.E.?: Reflections on the Gains and Losses of a Model*, приредили Jens Schröter, Benjamin A. Edsall, и Joseph Verheyden, BZNW 253, 57–87. Berlin; Boston: de Gruyter, 2021.
- Bremmer, Jan N. "Slaves of God/Christ: narrated total devotion in the apocryphal Acts of Peter". *Religion* 53, број 1 (2022): 87–115.
- Bremmer, Jan. "The Mysteries of Isis and Mithras". У *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, 110–141. Berlin: de Gruyter, 2014.
- Bremmer, Jan N. "Early Christians in Corinth (A.D. 50–200): Religious Insiders or Outsiders?". *ASE* 37, број 1 (2020): 181–202.
- Breytenbach, Cilliers. "Salvation of the Reconciled (With a Note on the Background of Paul's Metaphor of Reconciliation)". У *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, приредио Jan G. van der Watt, 271–286. NovTSup 121. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Brown, Raymond E. *Uvod u Novi zavjet*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2008.
- Bühner, Ruben A. *Paulus im Kontext des Diasporajudentums: Judenchristliche Lebensweise nach den paulinischen Briefen und die Debatten um „Paul within Judaism.“* WUNT 511. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Том 1. New York: Scribner, 1951.
- Burchard, Christoph. "Joseph and Aseneth". У *Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic works*, приредио James H. Charlesworth, 177–247. Garden City, New York: Doubleday & Company, INC, 1985.
- Burchard, Christoph. "Joseph and Aseneth". У *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*, приредио James H. Charlesworth, New York: Doubleday & Company, INC, 1983.
- Burchard, Christoph. *Dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*. FRLANT 103. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Byrne, Brendan S. J. "Interpreting Romans Theologically in a Post-'New Perspective' Perspective". *HTR* 94, број 3 (2001): 227–241.
- Byrne, S. J. Brendan. *Romans*. SP 6. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2007.
- Caballero, Rosario. "Metaphor and Genre: The Presence and Role of Metaphor in the Building Review". *AppL* 24, број 2 (2003): 145–167.
- Cameron, Lynne. "Identifying and Describing Metaphor in Spoken Discourse Data". У *Researching and Applying Metaphor*, приредили Lynne Cameron и Graham Low, 105–132. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Cameron, Lynne. "Operationalizing 'Metaphor' for Applied Linguistic Research". У *Researching and Applying Metaphor*, приредили Lynne Cameron и Graham Low, 3–28. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Campbell, William S. *Paul And The Creation Of Christian Identity*. LNTS. London: T&T Clark, 2008.
- Carson, Donald A., и Douglas J. Moo. *An Introduction to the New Testament*. 2. издање. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005.
- Chesnutt, Randall D. *From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Chester, Stephen J. *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church*. SNTW. London; New York: T&T Clark, 2003.
- Childs, Brevard S. *Isaiah: A Commentary*. OTL. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2001.
- Childs, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*. OTL. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1974.
- Ciampa, Roy E. *The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2*. WUNT 2/102. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- Cimala, Peter. "Paul's Metaphorical Soteriology: Galatians as a Test Case". *Neot* 49, број 2 (2015): 351–376.
- Clarke, Andrew D. *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6*. 2. издање. PBM. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2006.
- Clifford, Hywel. "Deutero-Isaiah and Monotheism". У *Prophecy and Prophets in Ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, приредио John Day, 267–289. LHBOTS 531. New York, London: T&T Clark, 2010.
- Clifford, Richard J. "Commentary on Isaiah 40–55". У *The New Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*. Треће ревидирано издање. Приредили John J. Collins, Gina Hens-Piazza, Barbara Raid OP, Donald Senior, 845–861. London: T&T Clark, 2022.
- Cohen, Naomi G. "On the Special Laws". У *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture*. Том 2. Приредили Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman, 1033–1336. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013.
- Crafton, Jeffrey A. "Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding". *NovT* 32, број 4 (октобар 1990): 317–339.
- Cummins, Stephen A. *Paul and Crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*. SNTSMS 114. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Czachesz, István. *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Czachesz, István. *Commission Narratives: A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*. SECA. Leuven: Peeters Publishers, 2007.
- De Sousa, Rodrigo F. "Isaiah". У *The Oxford Handbook of the Septuagint*, приредили Alison G. Salvesen и Timothy Michael Law, 245–258. Oxford: Oxford University Press, 2021.

- Deissmann, Adolph, и Lionel R. M. Strachan. *Light from the Ancient East or The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman world*. London: Hodder and Stoughton, 1911.
- DeSilva, David A. “4Maccabees”. У *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture*. Том 2. Приредили Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman, 2362–2398. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013.
- DeVries, Carl E. “Paul’s ‘Cutting’ Remarks about a Race: Galatians 5:1–12”. У *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students*, приредио Gerald F. Hawthorne, 115–119. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975.
- Dines, Jennifer M. *The Septuagint*. Приредио Michael A. Knibb. London: T&T Clark, 2004.
- Dobbs-Allsopp, F.W., и Elaine T. James. “Hebrew Poetry.” <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0083.xml>. Преузето 3. јануара 2020.
- Donfried, Karl P., и Johannes Beutler, прир. *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis*. Cambridge: Grand Rapids, 2000.
- Doty, William G. *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Dunn, James D. G. *Romans*. WBC 38/B. Dallas: Word Books, 1988.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Ebner, Martin, и Stefan Schreiber, прир. *Einleitung in das Neue Testament*. Том 6. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008.
- Ehrensperger, Kathy. *Paul and the Dynamics of Power: Communication and Interaction in the Early Christ-Movement*. LNTS. London: T&T Clark, 2007.
- Ekbald, E. Robert. *Isaiah’s Servant Poems according to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study*. CBET 23. Leuven: Peeters, 1999.
- Engels, Donald W. *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*. University of Chicago Press, 1990.
- Esler, Philip F. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Fee, Gordon D. *First and Second Letters to the Thessalonians*. NICNT. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2009.
- Fee, Gordon D. *Galatians*. Pentecostal Commentary Series. Приредио John Christopher Thomas. Blandford Forum, Dorset: Deo Publishing, 2007.
- Fee, Gordon D. *Paul’s Letter to the Philippians*. NICNT. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. NICNT. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987.
- Fernández Marcos, Natalio. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Versions of the Bible*. Превео на енглески Wilfred G. E. Watson. Leiden: Brill, 2000.
- Fischer, Johann. *Welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?*. BZAW 56. Gießen: Alfred Töpelmann, 1930.

- Fisher, Alexander A. “Moses and the Exodus-Angel”. У *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, приредили Friedrich V. Reiterer, Tobias Nicklas, и Karin Schöpflin, 79–93. DCLS. New York, Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- Fraade, Steven D. “1 Baruch”. У *Outside the Bible: Ancient Jewish Writing Related to Scripture*. Том 2, приредили Louis H. Feldman, James L. Kugel, и Lawrence H. Schiffman, 1545–1564. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2013.
- Fredriksen, Paula. “Paul, Purity, and the Ekklesia of the Gentiles”. У *The Beginnings of Christianity: a collection of articles*, приредили Jack Pastor и Menahem Mor, 205–217. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Impress, 2005.
- Frey, Jörg. “Das Ringen des Paulus um die Einheit der Gemeinde: Der erste Korintherbrief als Vermittlungsschreiben und seine integrative Argumentationsstruktur”. У *Paulus und die christliche Gemeinde in Korinth: Historisch-kulturelle und theologische Aspekte*, приредили Jacob Thiessen и Christian Stettler, 151–182. BThSt 187. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- Frey, Jörg. “Der Philipperbrief im Rahmen der Paulusforschung”. У *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt*, приредили Jörg Frey и Benjamin Schliesser, 1–31. WUNT 353. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Frey, Jörg. “Galatians”. У *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, приредила Oda Wischmeyer, 199–222. London: T&T Clark International, 2012.
- Frey, Jörg. “Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des paulinischen Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‘Kollegen.’” У *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie: Kleine Schriften II*, 361–398. WUNT 368. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Frey, Jörg. “The Jewishness of Paul”. У *Paul: Life, Setting, Work, Letters*, приредила Oda Wischmeyer, 57–96. London: T & T Clark, 2012.
- Frey, Jörg. “The Relativization of Ethnicity and Circumcision in Paul and His Communities”. У *Paul within Judaism: Perspectives on Paul and Jewish Identity*, приредили Michael Bird, Ruben A. Bühner, Jörg Frey, и Brian Rosner, 45–62. WUNT 507. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Fung, Ronald Y. K. *The Epistle to the Galatians*. NICNT. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988.
- Furnish, Victor. *The Theology of the First Letter*. NTT. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Gaventa, Beverly R. “On the Calling-Into Being of Israel: Romans 9:6–29.” У *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, приредили Florian Wilk и J. Ross Wagner, 255–269.. WUNT 257. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Gaventa, Beverly R. *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*. Overtures to Biblical Theology. Fortress Press: Philadelphia, 1986.
- Geeraerts, Dirk, и Hubert Cuyckens, прир. *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gerber, Christine. *Paulus und seine ‘Kinder’: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2012.
- Gibbs, Jr., Raymond W., и Gerard J. Steen, прир. *Metaphor in Cognitive Linguistics: Selected Papers from the 5th International Cognitive Linguistics Conference, Amsterdam, 1997*. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins, 1999.

- Gibbs, Jr., Raymond W., прир. *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Glazov, Gregory. *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy*. LHBOTS 311. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Godet, Frédéric. *Commentary on St Paul's First Epistle to the Corinthians*. Преведено на енглески. 2 тома. Edinburgh: T. & T. Clark, 1886. Цитирано у Anthony Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 184. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- Goldingay, John. *The Theology of the Book of Isaiah*. Downers Grove; Illinois: InterVarsity Press, 2014.
- Goldstein, Jonathan A. "The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo". *JJS* 35 (1984): 127–135.
- Grady, Joseph E. "A Typology of Motivation for Conceptual Metaphor". У *Metaphor in Cognitive Linguistics*, приредили R. Gibbs и G. Steen, 79–100. Amsterdam: Benjamins, 1999.
- Grady, Joseph E. "Theories Are Buildings Revisited". *CognL* 8, број 4 (1997): 267–290.
- Grant, Deena. "Questioning God's Call: Moses Versus Gideon". <https://www.thetorah.com/topic/call-narratives>. Преузето 28. јануара, 2021.
- Grieshammer, Reinhard, Mareile Haase и Sarolta A. Takacs. "Isis". У *Brill's New Pauly, Antiquity*, том 5, прир. Hubert Cancik и Helmut Schneider, 1125–1132. [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e527850](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e527850). Први пут објављено онлајн 2006. Преузето 25. септембра, 2021.
- Haacker, Klaus. *The Theology of Paul's Letters to the Romans*. NTT. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Habel, Norman. "The Form and Significance of the Call Narratives". *ZAW* 77 (1965): 297–323.
- Hanson, Paul D. *Isaiah 40–66*. IBC. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Harrington, Wilfrid J. *Uvod u Novi zavjet: Spomen ispunjenja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.
- Harrison, James R. "Introduction: Excavating the Urban Life of Roman Corinth". У *The First Urban Churches 2: Roman Corinth*, приредили James R. Harrison и Larry L. Welborn, 1–46. WG-RWS. Atlanta: SBL Press, 2016.
- Hawthorne, Gerald F., и Martin, Ralph P. *Philippians*. WBC 43, ревидирано издање. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2004.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.
- Hays, Richard B. *First Corinthians*. IBC. Westminster: John Knox Press, 1997.
- Hays, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 2. издање. BRS. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002.
- Heffelfinger, Katie M. *I Am Large, I Contain Multitudes: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*. BINS 105. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Heim, Erin M. *Adoption in Galatians and Romans: Contemporary Metaphor Theories and the Pauline Huiotesia Metaphors*. BINS 153. Leiden; Boston: Brill, 2017.

- Henze, Matthias. *Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel: Reading 'Second Baruch' in Context*. TSAJ 142. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Henze, Matthias. *Mind the Gap: How the Jewish Writings between the Old and New Testament Help Us Understand Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Himbaza, Innocent. “Baruch”. У *Einleitung in das Alte Testament: Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*, приредили Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, и Christophe Nihan, 759–765. Zürich: TVZ, 2013.
- Holladay, Carl R. *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*. Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Holloway, Paul A. *Philippians: A Commentary*. Уредила Adela Yarbro Collins. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Honigman, Sylvie. “The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judaeon Communal Identity in Egypt”. У *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*, приредио Yair Furstenberg, 25–74. AJEC 94. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Hoppe, Rudolf. *Apostel – Gemeinde – Kirche: Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung*. Stuttgart: Katolisch Bibelwerk, 2010.
- Hoppe, Rudolf. *Der erste Thessalonikerbrief: Kommentar*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2016.
- Horn, Fabian, и Cilliers Breytenbach, прир. *Spatial Metaphors: Ancient Texts and Transformations*, BSAW 39. Berlin: Edition Topoi, 2016.
- Horrell, D. G. “Σῶμα as a Basis for Ethics in Paul”. У *Ethische Normen des frühen Christentums. Gut – Leben – Leib – Tugend*, приредили Friedrich Wilhelm Horn, Ulrich Volp, и Rubens Zimmermann, 351–363. WUNT 313. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Horrell, David G. *An Introduction to Study of Paul*, 2. издање. T&T Clark Approaches to Biblical Studies. London, New York: T&T Clark, 2006.
- Horrell, David G. *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*. SNTW. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Hussey, Ian. “The Soteriological Use of ‘Call’ in the New Testament: An Undervalued Category?”. *BibThBul* 46, број 3 (2016): 133–143.
- Hussey, Ian. *The Soteriological Use of Call by Paul and Luke*. Australian College of Theology Monograph. Eugene, Oregon: ACT Monograph Series, 2018.
- Jäkel, Olaf. “Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts.” *Metaphorik.de* 2.1 (2002): 20–42.
- Jervis, Ann L. *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*. JSNT 55. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Jewett, Robert. “The Agitators and the Galatian Congregation”. У *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos, 334–347. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002.
- Jewett, Robert. *Romans: A Commentary*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Johnson, Mark. “Image-Schematic Bases of Meaning”. *RSSI* 9 (1989): 109–118.

- Johnson, Mark. *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Johnson, Mark. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Johnson, Mark. *The Body in the Mind: The Bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Jüngling, Hans-Winfried. “Das Buch Jesaja”. У Erich Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament*, том 1, 526–553. Kohlhammer-Studienbücher Theologie. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2016.
- Keener, Craig S. *Romans: A New Covenant Commentary*. NCCS 6. Eugene: Cascade Books, 2009.
- Kirby, John T. “Aristotle on metaphor”. *AJPh* 118, број 4 (1997): 517–554.
- Klauck, Hans-Josef. *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.
- Klein, William W. “Paul’s Use of *Kalein*: a Proposal”. *JETS* 27, број 1 (1984): 53–64.
- Klijn, Albertus F. J. “(Syriac Apocalypse of) Baruch”. У *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature & Testaments*, прир. James H. Charlesworth, 615–652. AB 1. New York: Doubleday & Company, INC, 1983.
- Klikovac, Duška. *Metafore u mišljenju i jeziku*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2004.
- Kloppenborg, John S. “Intimations of Democracy in early Christ groups”. У *God’s Grace Inscribed on the Human Heart: Essays in Honour of James R. Harrison*, прир. Peter G. Bolt и Sehyun Kim, 227–240. Sydney: SCD Press, 2022.
- Knoblauch, Hubert. “Religion, Identität und Transzendenz”. У *Handbuch der Kulturwissenschaften*, том 1, 349–363. Stuttgart: Metzler, 2011.
- Konradt, Matthias. “‘Um Gott zu gefallen’ (1 Thess 4, 1) Paulus’ ethischer Ansatz in 1 Thess 4,1–12 und die Kontroverse um den ‘frühen Paulus’”. У *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus*, приредили Ulrich Mell и Michael Tilly, 291–310. WUNT 479. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- Kooij, Arie van der. “‘The Servant of the Lord’: A Particular Group of Jews in Egypt According to the Old Greek of Isaiah – Some Comments on LXX Isa 49, 1–6 and Related Passages”. У *Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A. M. Beuken*, приредили Jacques van Ruiten и Marc Vervenne, 383–396. BETL 123. Leuven: Peeters, 1997.
- Kooij, Arie van der. “Isaiah in the Septuagint”. У *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition*, приредили Craig C. Broyles и Craig A. Evans, 513–529. SVT 70/2. Leiden; Boston: Brill, 1997.
- Kooten, George van. “Εκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies [ἐκκλησίαι] of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley”. *NTS* 58 (2012): 522–548.
- Koptak, Paul E. “Rhetorical Identification in Paul’s Autobiographical Narrative: Galatians 1:13 – 2:14”. У *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, приредио Mark D. Nanos, 157–168. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002.

- Korner, Ralph J. "Ekklesiā as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul's Socio-Religious Location". *JJMJS* 2 (2015): 53–78.
- Kövecses, Zoltán. "The Metaphor-Metonymy Relationship: Correlation Metaphors Are Based on Metonymy". *MetSy* 28, broj 2 (2013): 75–88.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kövecses, Zoltán. *Where Metaphors Come From: Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kraus, Wolfgang. *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*. WUNT 85. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Kühl, Ernst. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig: Quell & Meyer, 1913.
- Kujanpää, Katja. *The Rhetorical Functions of Scriptural Quotations in Romans: Paul's Argumentation by Quotations*. NovTSup 172. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Kvintilijan, Marko Fabije. *Obrazovanje govornika: odabrane strane*. S latinskog preveo, predgovor i komentar napisao Petar Pejčinović. Sarajevo: Veselin Masleša, 1967.
- Lakoff, George, и Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff, George, и Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lakoff, George, и Mark Turner. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1989.
- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor." У *Metaphor and Thought*. Друго издање. Приредио Andrew Ortony, 202–251. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Lakoff, George. "The Death of Dead Metaphor". *MetSy* 2, broj 2 (1987): 143–147.
- Lakoff, George. "The invariance hypothesis: Is abstract reason based on image-schemas?". *CognL* 1, broj 1 (1990): 39–74.
- Lancaster, Mason D. "Metaphor Research and the Hebrew Bible". *CBR* 19, broj 3 (2021): 235–285.
- Landmesser, Christof. "Erster Thessalonicherbrief". У *Paulus Handbuch*, прир. Friedrich W. Horn, 165–171. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Lanier, Gregory R. *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel*. LNTS 591. London; New York: T&T Clark, 2018.
- Lategan, Bernard C. "The Argumentative Situation of Galatians". У *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, прир. Mark D. Nanos, 383–395. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002.
- Lausberg, Heinrich. *Elemente der literarischen Rhetorik: eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen*. Ismaning: Hueber, 1990.
- Lausberg, Heinrich. *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study*. Leiden; Boston: Brill, 1998.
- Lee, Jae Hyun. *Paul's Gospel in Romans: A Discourse Analysis of Rom 1:16–8:39*. LBS 3. Leiden; Boston: Brill, 2010.



- Lee, Michaelle V. *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*. SNTSMS 137. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Lietaert Peerbolte, Lambertus J. *Paul the Missionary*. CBET 34. Leuven: Peeters, 2003.
- Lindemann, Andreas. “Der erste Korintherbrief.” *HNT* 9.1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Longenecker, Richard N. *Galatians*. WBC 41. Edinburgh: Thomas Nelson, 1990.
- Malherbe, A. J. “‘Gentle as a Nurse’: The Cynic Background to 1 Thess. ii”. *NovT* 12 (1970): 203–217.
- Malherbe, Abraham J. *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Marguerat, Daniel. *The First Christian Historian: Writing the ‘Acts of the Apostles’*. Превели на англиски Ken McKinney, Gregory J. Laughery, и Richard Bauckham. SNTSMS 121. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Matera, Frank J и Daniel J. Harrington, прир. *Galatians*. SP 9. Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- Mayordomo, Moisés. “‘Conversion’ in Antiquity and Early Christianity: Some Critical Remarks/Konversion in der Antike und in der frühen Christenheit: Einige kritische Beobachtungen”. У *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel/Crossing Religious Boundaries: Studies on Conversion and Religious Belonging*, приредили Christine Lienemann-Perrin и Wolfgang Lienemann, 211–226. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- McCall Jr, Marsh H. *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- McFarland, Orrey. “‘The One Who Calls in Grace’: Paul’s Rhetorical and Theological Identification with the Galatians”. *HBT* 35 (2013): 151–165.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. 2. издање. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- Meiser, Martin. *Der Brief des Paulus an die Galater*. ThHK. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022.
- Mell, Ulrich. *Das Evangelium in einem rhetorischen Brief. Ein Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief*. WMANT 166. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.
- Merk, Otto. “1 Thessalonians 2, 1–12: An Exegetical-Theological Study”. У *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis*, приредили Karl P. Donfried и J. Beutler, 89–113. Cambridge: Grand Rapids, 2000.
- Metzger, Bruce M. *Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament*. Четврто издање. London: United Bible Societies, 1971.
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Mitchell, Margaret M. *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Mitternacht, Dieter. “Foolish Galatians? A Recipient-Oriented Assessment of Paul’s Letter”. У *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*. Приредио Mark D. Nanos, 408–433.. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2002.
- Moxnes, Halvor. *Theology in Conflict: Studies in Paul’s Understanding of God in Romans*. NovTSup 53. Leiden: Brill, 1980.
- Moyse, Steve. “The Minor Prophets in Paul”. У *The Minor Prophets in the New Testament*, приредили Maarten J. J. Menken и Steve Moyise, 97–114. LNTS. London: T&T Clark, 2009.
- Murphy-O’Connor, Jerome. *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*. GNS 41. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1995.
- Mußner, Franz. *Die Kraft der Wurzel: Jesus – Judentum – Kirche*. Freiburg: Herder, 1989.
- Mußner, Franz. *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Der Galaterbrief*. Freiburg: Herder, 1974.
- Nanos, Mark D. “The Inter- and Intra-Jewish Political Context”. У *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, приредио Mark D. Nanos, 396–407. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, Inc. 2002.
- Ngunga, Abi T., и Joachim Schaper. “Isaiah”. У *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, приредио James K. Aitken, 456–468. Bloomsbury: T&T Clark, 2015.
- Nickelsburg, G. W. E. “Joseph and Aseneth”. У *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Том 2. Приредио Michael E. Stone, 65–71. CRJNT. Assen: Van Gorcum, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Nicklas, Tobias, “Paulus und die Errettung Israels. Röm 11, 25–36 in der exegetischen Diskussion und im jüdisch-christlichen Dialog”. *EC* 2 (2011), 173–197.
- Nicklas, Tobias, и Herbert Schlögel. “Mission to the Gentiles: The construction of Christian identity and its relationship with ethics according to Paul”. *HTSTS* 68, број 1 (2012): 240–247. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1217/2406>. Преузето 22. марта 2023.
- Nicklas, Tobias. “‘Ihr aber seid der Leib Christi!’ (1 Kor 12, 27). Impulse für eine metaphorische Ekklesiologie”. *SS* XIX, 1–2 (2021): 139–157.
- Nicklas, Tobias. “Das Zweite Buch der Makkabbäer”. У *Einleitung in die Septuaginta* 1, приредио Siegfried Kreuzer, 306–313. München: Güntersloher Verlagshaus, 2016.
- Nicklas, Tobias. “Paulus – der Apostel als Prophet”. У *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, приредили Joseph Verheyden, Korinna Zamfir, и Tobias Nicklas, 77–104. WUNT 2/278. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Nicklas, Tobias. “Schöpfungstheologie in Buch Baruch: Bedeutung und Funktion”. У *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity*, приредили Tobias Nicklas и Korina Zamfir, 81–93. DCLS 6. Berlin, New York: De Gruyter, 2010.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm (прир.). *Grundinformation Neues Testament: Eine bibelkundlich-theologische Einführung*. 5. прерађено издање. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- Niehoff, Maren R. *Philon von Alexandria: Eine intellektuelle Biographie*. Превели на немачки Claus-Jürgen Thornton и Eva Tyrell. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

- Niepert-Rumel, Sophia. *Metaphernkombinationen in der neutestamentlichen Rede vom Tod Jesu*. WUNT 2/563. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Novaković, Stojan. „Srpsko-slovenski zbornik iz vremena despota Stefana Lazarevića”. *Starine JAZU IX* (1877): 27–42.
- Novokhatko, Anna. “The Linguistic Treatment of Metaphor in Quintilian”. *Pallas* 103 (2017): 311–318.
- Novokhatko, Anna. “The use of the term ‘metaphor’ in Latin linguistic discourse before Quintilian”. *У Latinitatis rationes: Descriptive and Historical Accounts for the Latin Language*, приредио Paolo Poccetti, 395–409. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.
- O’Brien, Peter T. *The Epistle to the Philippians*. NIGTC. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2017.
- Ogden, Schubert M. *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1960.
- Ottley, Richard R, прир. *The Book of Isaiah according to the Septuagint (Codex Alexandrinus): Introduction and Translation with a Parallel Version from the Hebrew*. Том 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Papademetriou, Kyriakoula. “The dynamic semantic role of etymology in the meaning of Greek biblical words. The case of the word ἐκκλησία”. *У Biblical Lexicology: Hebrew and Greek: Semantics – Exegesis – Translation*, приредили Eberhard Bons, Jan Joosten и Regine Hunziker-Rodewald, 261–280. BZAW 443. Berlin; München; Boston: De Gruyter, 2015.
- Park, Young-Ho. *Paul’s Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World*. WUNT 2/393. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Patte, Daniel. *Romans: Three Exegetical Interpretations and the History of Reception*. Том 1: Romans 1:1–32. London, New York: T&T Clarke, 2018.
- Penner, Ken. *Isaiah*. Septuagint Commentary Series. Leiden; Boston: Brill, 2020.
- Perelman, Chaim, и L. Olbrechts Tyneca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1971.
- Pérez Hernández, Lorena, и Francisco José Ruiz de Mendoza. “Grounding, semantic motivation, and conceptual interaction in indirect directive speech acts”. *Journal of Pragmatics* 34, број 3 (март 2002): 259–284.
- Pérez Hernández, Lorena. “The Cognition of Requests”. *EIUC* 4 (1996): 189–208.
- Pfizner, Victor C. *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline*. Leiden: Brill, 1967.
- Phinney, D. Nathan. “Call/Commission Narratives”. *У Dictionary of the Old Testament Prophets*, приредили Mark J. Boda и J. Gordon McConville, 65–71. Illinois: IVP Academic, 2012.
- Pietersma, Albert, и Benjamin G. Wright, прев. *A New English Translation of Septuagint*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Pifer, Jeanette Hagen. *Faith as Participation: Faith as Participation*. WUNT 486. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Poplutz, Uta. “Der Brief an die Galater: Der rufende Gott”. *У 73 Ouvertüren: Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft*, прир. Egbert Ballhorn, 545–555. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018.

- Poplutz, Uta. *Athlet des Evangeliums: eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotivmetaphorik bei Paulus*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- Porter, Stanley E. “Paul and His Use of Scripture: Further Considerations.” У *Paul and Scripture*, приредили Stanley E. Porter и Christopher D. Land, 7–30. PAST 10. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Richards, Ivor Armstrong. *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press, 1964.
- Ricoeur, Paul. *The Rule of Metaphor: The creation of meaning in language*. Превели на англиски Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, и John Costello, SJ. London and New York: Routledge, 2003.
- Robinson, William E. W. *Metaphor, Morality, and the Spirit in Romans 8:1–17*. Early Christianity and Its Literature. Atlanta: SLB Press, 2016.
- Rugg, Stephen Peter. “The Prophet in the Apostle: Paul’s Self–Understanding and the Letter to the Romans”. Boston College Electronic Dissertation, 2017. <http://hdl.handle.net/2345/bc-ir:107510>. Преузето 4. априла 2019.
- Sandnes, Karl Olav. *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle’s Self-Understanding*, WUNT 43. Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.
- Sassou, Tounoussia. “The New Exodus in Second-Isaiah: Its Uniqueness and Relevance in Understanding the Refugee Crisis in Cameroon.” PhD dissertation, Boston College, 2018.
- Schließer, Benjamin. *Abraham’s Faith in Romans 4: Paul’s Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*. WUNT 2/224. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Schmeller, Thomas. *Einleitung in das Neue Testament*. Приредили Martin Ebner и Stefan Schreiber. StBTh 6. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008.
- Schmid, Konrad. “Textual Authority in Ancient Israel and Judah Factors and Forces of its Development”. У *Authoritative Writings in Early Judaism and Early Christianity*, приредили Tobias Nicklas и Jens Schröter, 5–22. WUNT 441. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Schmidt, Eckart David. *Heilig ins Eschaton: Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief*. BZNW 167. Berlin; New York: De Gruyter, 2012.
- Schnelle, Udo. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2005.
- Schnelle, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. 8. издање. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Scholz, Anton. *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias*. Würzburg: Leo Woerl, 1880.
- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther*. 1. Teilband: 1 Kor 1, 1 – 6, 11. EKK VII/1. Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener Verlag, 1991.
- Schreiber, Stefan. *Der erste Brief an die Thessalonicher*. ÖTK. München: Gütersloher Verlagshaus, 2014.
- Schröter, Jens. “Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament”. У *Kirche*, приредио C. Albrecht, 37–80. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Schröter, Jens. *From Jesus to the New Testament: Early Christian Theology and the Origin of the New Testament Canon*. Превео на англиски Wayne Coppins. Baylor-Mohr Siebeck Studies in Early Christianity. Texas: Baylor University Press; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, Том 3, део 1. Ревидирали и приредили Geza Vermes, Fergus Millar, и Martin Goodman. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.
- Schwartz, Daniel R. *2 Maccabees*. CEJL. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Searle, John. “A classification of illocutionary acts”. *LiS* 5, број 1 (април 1976): 1–23.
- Seeligmann, Isac Leo. *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*. Приредили Robert Hanhart и Hermann Spieckermann. FAT 40. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Segal, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1990.
- Seitz, Christopher R. “‘You are my Servant, You are the Israel in whom I will be glorified’: The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah”. *CTJ* 39 (2004): 117–134.
- Serl, Džon. *Govorni činovi: Ogledi iz filozofije jezika*. Beograd: Nolit, 1991.
- Silva, Moisés. *Philippians*. BECNT. Grand Rapids, Michigan: Baker, 2005.
- Slingerland, Dixon. “Suetonius Claudius 25.4, Acts 18, and Paulus Orosius’ ‘Historiarum Adversum Paganos Libri VII:’ Dating the Claudian Expulsion(s) of Roman Jews”. *JQR* 83, број 1/2 (јул – октобар 1992): 127–144.
- Snaith, Norman H. “A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences”. У Harry M. Orlinsky и Norman H. Snaith, *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, 135–264. VTSup 14. Leiden: Brill, 1967.
- Sommer, Benjamin D. *A Prophet reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66*. Controversions: Jews and Other Differences. California: Stanford University Press, 1998.
- Southall, David J. *Rediscovering Righteousness in Romans: Personified dikaiosynē within Metaphoric and Narratorial Settings*. WUNT 2/240. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Standhartinger, Angela. *Der Philipperbrief*, HNT 11/I. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Stanley, Christopher D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Stanojević, Mateusz-Milan. „Dijakronijska varijacija u metaforičkim modelima: razrada metodologije”. Doktorski rad, Zadar: Sveučilište u Zadru, 2008.
- Stanojević, Mateuzs-Milan. *Konceptualna metafora: temeljni pojmovi, teorijski pristupi i metode*. Zagreb: Srednja Evropa, 2013.
- Steen, Gerard J., Aletta G. Dorst, J. Berenike Herrmann, Anna A. Kaal, Tina Krennmayr, и Trijntje Pasma, прир. *A Method for Linguistic Metaphor Identification: From MIP to MIPVU*. Amsterdam; Philadelphia: Benjamins, 2010.
- Stegemann, Ekkehard W., и Wolfgang Stegemann. *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century*. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Stendahl, Krister. *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Stone, Michael. “The Syriac Apocalypse of Baruch.” У *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Том 2,

- приредио Michael E. Stone, 408–410. CRINT. Amsterdam: Van Gorcum, Fortress Press, 1984.
- Stovell, Beth M. *Mapping Metaphorical Discourse in the Fourth Gospel: John's Eternal King*, LBS 5. Leiden, Boston: Brill, 2012.
- Strecker, Christian. “Art. Berufung (NT)”. У *WiBiLex*, 2010. [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de). Преузето 20. марта 2021.
- Strecker, Christian. “Identität im frühen Christentum? Der Identitätsdiskurs und die neutestamentliche Forschung”. У *Religionsgemeinschaft und Identität: Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike*, приредио Markus Öhler, 113–167. BThS 142. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 2013.
- Strecker, Christian. *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Swaddling, Judith. *The marathon's ancient origins*. <https://www.britishmuseum.org/blog/marathons-ancient-origins>. Објављено први пут 11. септембра 2017, преузето 12. јануара 2024.
- Swete, Henry Barclay. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. Ревидирао Richard Rusden Ottley. New York: KTAV, 1968.
- Taheri, Javad, и Mahshid Alvandi. “Meaningfulness of Religious Language in the Light of Conceptual Metaphorical Use of Image Schema: A Cognitive Semantic Approach”. *RInq* 2, бр. 4 (лето и јесен 2013): 93–103.
- Talarbadon, Susanne. “The Paradigm of a Second Exodus in Jewish Tradition”. У *Exodus: Border Crossings in Jewish, Christian and Islamic Texts and Images*. Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 11. Приредила Annette Hoffmann, 183–198. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Talmy, Leonard. “Force Dynamics in Language and Cognition”. *CSJ* 12, број 1 (1988): 40–100.
- Tappenden, Frederick S. *Resurrection in Paul: Cognition, Metaphor, and Transformation*. Early Christianity and Its Literature. Atlanta: SBL Press, 2016.
- Theissen, Gerd. *The Social Settings of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Theobald, Michael. “Der Galaterbrief”. У *Einleitung in das Neue Testament*, приредили Martin Ebner и Stefan Schreiber, 347–364. Studienbücher Theologie 6. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2008.
- Thielman, Frank. “Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9–11”. *SJTh* 47, број 2 (1994): 169–182.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.
- Thomas, Christine M. “Locating Purity: Temples, Sexual Prohibitions, and Making Difference in Thessalonike”. У *From Roman to Christian Thessalonikē: Studies in Religion and Archaeology*, приредили L. Nasrallah, C. Bakirtzis и S. J. Friesen, 109–132. Studies in Religion and Archaeology. Cambridge, Massachusetts: Harvard Divinity School, 2010.
- Thompson, James W. и Longenecker, Bruce W. *Philippians and Philemon*. Paideia. Michigan: Baker, 2016.

- Thorsteinsson, Runar M. *Roman Christianity & Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Toews, John E. *Romans*. Believers Church Bible Commentary. Scottsdale: Herald Press, 2004.
- Toit, Andrie B. du. “Forensic Metaphors in Romans and Their Soteriological Significance”. У *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, 213–246. Приредио Jan G. van der Watt. NovTSup 121. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Toit, Andrie B. du. *Focusing on Paul: Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians*. Приредио Cilliers Breytenbach. BZNW 151. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Tolmie, D. Francois. “Salvation As Redemption: The Use of ‘Redemption’ Metaphors in Pauline Literature”. У *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Приредио Jan G. van der Watt, 247–270.. NovTSup 121. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Trebilco, Paul. “Why Did the Early Christians Call Themselves ἡ ἐκκλησία?”. *NTS* 57 (2011): 440–460.
- Trebilco, Paul. *Self-designations and Group Identity in the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Troxel, Ronald L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. JSJS 124. Leiden: Brill, 2008.
- Tucker, J. Brian. *Remain in your Calling: Paul and the Continuation of Social Identities in 1 Corinthians*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011.
- Tucker, J. Brian. *You Belong to Christ: Paul and the Formation of Social Identity in 1 Corinthians 1–4*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2010.
- Vanhoozer, Kevin J. *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*. Cambridge Studies in Christian Doctrine 18. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Verde, Danilo, и Antje Labahn, прир. *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible*. BETL 309. Leuven, Paris, Bristol: Peeters, 2020.
- Vorm-Croughs, Mirjam van der. *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses*. Septuagint and Cognate Studies. Atlanta: SBL Press, 2014.
- Wagner, Ross J. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in Concert in the Letter to the Romans*. Leiden: Brill, 2002.
- Waschke, Ernst-Joachim. “Calling”. У *Religion: Past and Present*. [http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888\\_rpp\\_COM\\_01840](http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_01840). Објављено први пут online 2011. Преузето 25. марта 2022.
- Watts, Rikki E. “Consolation or Confrontation: Isaiah 40–55 and the Delay of the New Exodus”. *TynBul* 41, бпој 1 (1990): 31–59.
- Weeks, Stuart. “Literacy, orality, and literature in Israel”. У *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, приредили James K. Aitken, Katharine J. Dell и Brian A. Mastin, 465–478. BZAW 420. Berlin: de Gruyter, 2011.
- Weippert, Annette. *Bedeutung, Entwicklung und Funktion der Vorstellung von Erwählung und Berufung bei Paulus und ihr frühjüdischer und griechisch-römischer Kontext*. PhD dissertation. Heidelberg, 2023.
- Welborn, Larry L. “How ‘Democratic’ Was the Pauline Ekklēsia? An Assessment with Special Reference to the Christ Groups of Roman Corinth”. *NTS* 65, бпој 3 (2019): 289–309.

- Whybray, Roger Norman. *The Second Isaiah*. OT Guides. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- Wiederkehr, Dietrich. *Die Theologie der Berufung in der Paulusbrieffen*. Diss. Studia Friburgensia. Neue Folge, 36. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1963.
- Williams, David J. *Paul's Metaphors: Their Context and Character*. Peabody, MA: Hendrickson, 1999.
- Winston, David. "Creation Ex Nihilo Revisited: A Reply to Jonathan Goldstein". *JJS* 37 (1986): 88–91.
- Witherington, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995.
- Wolter, Michael. *Der Brief an die Römer*. Teilband 1: Röm 1–8, Band VI/1. EKK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht & Co, 2014.
- Wolterstoff, Nicholas. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Yule, George. *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Zeller, Dieter. *Die Erste Brief an Die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht & Co, 2011.
- Драгићевић, Рајна. *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2007.
- Драгутиновић, Предраг. *Увод у Нови завет: Основи новозаветне науке I*. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010.
- Дрејн, Цон. *Увођење у Нови завет*. Београд: Клио, 2004.
- Јевтић, Атанасије, прев. *Књиге Макавејске*. Врњачка бања: Интерклима, 2002.
- Јевтић, Атанасије. *Екклесиологија Светог Апостола Павла*. Врњци – Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, 2006.
- Каравидопулос, Јоанис Д. *Увод у Нови завет*. 2. издање. Београд – Шибеник: Истина, 2009.
- Мичел, Маргарет. *Павле, Коринћани и рођење хришћанске херменеутике*. Превела на српски Фива Савковић. Градац: манастир Градац, 2017.
- Порфирије, српски патријарх. *Премудрост у тајни сакривена: огледи из теологије апостола Павла*. Београд: Библијски институт, ПБФ, 2021.
- Савковић, Фива. „Херменеутика и метафора: Хеуристичка функција метафоре 'једно тело у Христу' (Рим 12, 4–5)". *Симплексис* 2 (2019): 5–24.
- Срејовић, Драгослав, и Александрина Цермановић. *Речник грчке и римске митологије*. Београд: СКЗ, 2004.
- Шијаковић, Богољуб. *Отпор заборава: неколико [п]огледа*. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког; Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2016.



## Биографија аутора

Ана Савковић је рођена 1983. год. у Краљеву. Дипломирала је 2007. год на Катедри за општу књижевност са теоријом књижевности на Филолошком факултету Универзитета у Београду, стекавши звање дипл. филолога. Године 2012. стекла је звање мастер теолога на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Године 2018/19. уписала је докторске студије на ПБФ у Београду.

Учествовала као један од аутора и преводилаца у изради *Лексикона библијске егзегезе*, који су приредили професори Р. Кубат и П. Драгутиновић у издању Службеног гласника, 2018. Године 2017. превела с енглеског језика књигу Маргарет М. Мичел *Павле, Коринћани и рођење хришћанске херменеутике*. Превела с немачког књигу Улриха Луца *Матејева прича о Христу*, објављену у сарадњи манастира Градац и Библијског института ПБФ године 2018. Лекторисала књигу Тобијаса Никласа под називом *Памћени и сведочени Исус Христос Новог Завета*. Учествовала на конференцијама интернационалног источно-западнoг симпозиона проучаваоца Новог завета EELC (The Eastern European Liaison Committee) године 2013, 2019, 2020, 2022 и 2023.

## Библиографија:

Савковић, Ана. „Посланице апостола Павла и античка епистографија”. *Богословље* 2 (2012): 4–29.

Савковић, Фива. „Песник као тумач Писма: библијске алузије у поезији Т. С. Елиота”. *Теолошки погледи* LII, број 3 (2019): 579–600.

Савковић, Фива. „Филозофски концепти и дидактичке методе римских стоика у Посланици Римљанима”. *Богословље* 2 (2019): 5–22.

Савковић, Фива. „Херменеутика и метафора: Хеуристичка функција метафоре ’једно тело у Христу’ (Рим 12, 4–5)”. *Симплекс* 2 (2019): 5–25.

Savković, Fiva. “The Metaphorical Use of ‘Call’ by Paul: Romans as a Test Case”. *SS XVIII*, број 2 (2020): 245–250.

Savković, Fiva. “A New Creation in Christ: An Overview of Paul’s Language of Conversion in the Light of Cognitive Theory of Metaphor”. У *Seeking Christ in the Scriptures: Intersections of Faith and Biblical Scholarship*. Texas: St. Vladimir’s Seminary Press, 2024. (У припреми.)

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Ана Фива Савковић

Број индекса: 18/3003

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Метафорика позива у посланицама апостола Павла: κλητός и сродни мотиви

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 2024.

Ана Савковић

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада**

Име и презиме аутора: Ана Фива Савковић

Број индекса: 18/3003

Студијски програм: докторске студије теологије

Наслов рада: Метафорика позива у посланицама апостола Павла: κλητός и сродни мотиви

Ментор: Професор др Предраг Драгутиновић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, 2024.

  
\_\_\_\_\_

### Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Метафорика позива у посланицама апостола Павла: κλητός и сродни мотиви”

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 2024.



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.