

Јован Благојевић

**ДИЈАЛОШКО-РЕТОРИЧКА КРИТИКА
И СВЕТО ПИСМО –
ПРИМЕР СИНАЈСКЕ ПЕРИКОПЕ (Изл 19–24)**

Сажетак: Тема коју аутор чланка разматра је начин на који се на древни библијски текст може применити модерна (савремена) реторичка критика, као и који су могући исходи такве припреме. У тексту се указује на основне принципе (теоријске претпоставке) античког и савременог реторичког критицизма, као и могућност (па и потребу) повезивања дијалогско-реторичке критике као синхроне методе тумачења, са дијахроним методама као што су критика извора, критика редакција и сл. Аутор указује на

богату историју примене реторичке критике на библијски текст, нарочито се усредсређујући на Петокњижје и, пре свега, Књигу Изласка. Практичан пример примене поменутог метода писац чланка изводи на примеру *синајске ѱерикоје* (Изл 19–24) указујући најпре на њене временско-географске одреднице. Аутор се затим усредсређује на сам текст *ѱерикоје* откривајући у њему нарочиту *дијалошко-реторичку структуру* која омогућује да се унутар ње развије дијалог (структурални и богословски) између различитих предања која су редактори укључили у канонску форму текста.

Кључне речи: дијалошко-реторичка критика, наратив, дијакхрони методи тумачења, синхрони методи тумачења, синајска перикопа, дијалог, структура, канонска форма, Излазак, реторичка ситуација, конструктивизам, деконструктивизам.

Реторика је једна од најстаријих академских дисциплина. Она је подразумевала како праксу *лейої ѿвора* (*беседништва*), тако и анализу начина на који говорник заступа одређено становиште и уверава слушаоца или читаоца у исправност тог становишта. Будући да су библијски текстови, макар у извесној мери, *шекстови уверавања* и у њиховом тумачењу је примењиво извесно познавање принципа реторике и анализе употребљене реторике (тј. реторичке критике). Реторички критизицам, стога, није нова дисциплина у богословском разумевању Писма. На њену примену наилазимо још код јудејских тумача Старог завета, као што су Филон Александријски и Јосиф Флавије, али и код знаменитих хришћанских егзегета као што су Ориген, Св. Јефрем Сирин, Св. Јо-

ван Златоусти, бл. Јероним и бл. Августин. Читав низ средњовековних хришћанских и јеврејских тумача, као и родозачетници Реформације примењивали су неке од аспеката ове дисциплине која је у новије време добила јаснију форму и донекле независан карактер.¹ Онај ко Писму приступа из перспективе реторичког критицизма, треба да има на уму да библијски писци и Старог, а нарочито Новог завета наслеђују тековине античке реторике.²

Већина текстова окупљених у канону Светог писма, писана је у односу на веома конкретне ситуације и, стога, разумевање *реторичке ситуације* је суштински значајно за разумевање библијског текста из перспективе реторичке критике.³ У овом контексту од нарочитог значаја је тзв. нова (модерна) реторика. Својим интересовањима, модерна реторичка критика није усредсређена на каталогизовање стилских фигура, реторичких вештина и типова говора, већ на трагање за разлозима успешности одређене реторичке форме. Она истражује начине на које одређена реторичка форма делује на

¹ Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism y Methods for Exodus* (ed. Thomas B. Dozeman), Cambridge, Cambridge, University Press, 2010, 13-15.17. Duane F. Watson and Alan J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible – A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series, vol 4), E.J. BRILL Leiden-New York-Kolin, 1994, 3-5; J. Muilenburg, *Form Criticism and Beyond*, 1-18; Anto Popović, *Nav. delo*, 105.

² Papinska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2005, 46–47; Anto Popović, *Nav. delo*, 105–106; Duane F. Watson and Alan J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible – A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series, vol 4), E.J. BRILL Leiden-New York-Kolin, 1994, 111-112.

³ Papinska komisija, *Nav. delo*, 46–47; Anto Popović, 105–106; Duane F. Watson and Alan J. Hauser, *Nav. дело*, 109–111.

публику. Овакво истраживање скреће пажњу на значај примаоца (библијске) поруке као и онога ко ту поруку актуелизује у конкретном друштвено-историјском контексту и на темељу одређеног богословског наслеђа.⁴

Повезивањем модерне реторике и њених интересовања и домета са класичном реториком и реторичким критицизмом избегава се потенцијална површност овог метода који може да постане чисто дескриптиван и да се сведе само на анализу стила или уочавање и бележење потенцијалних композицијских варијанти. Са друге стране, не би требало да се допусти да се пренебрегне основни принцип реторичког критицизма који доприноси уочавању карактеристика библијског литерарног предања (нпр. паралелизама, инклузија, алитерација и анафора). Реторички критицизам, стога, није и не може да буде самодовољан и неодвојив је од других метода,⁵ пре свега литерарног карактера. Неопходно је, такође, и његово повезивање са методима из корпуса историјског критицизма који одражавају дијахрони приступ библијском тексту.⁶

У својој студији Дјун Ф. Вотстон (Duane F. Watson) и Алан Ј. Хејсер (Alan J. Hauser) нарочиту пажњу посвећују међуодносу реторичког критицизма и дијахронних метода историјско-критичког корпуса, пре свега *критике извора и критике форме*. Поменути аутори показују да су веома свесни да синхрони приступ реторичког критицизма има значајно другачију сврху од оне која се показује у примени дијахроног приступа *критике извора и критике форме*. Разлог је у томе што и критика

⁴ Papinska komisija, *Nav. delo*, 47–48; Anto Popović, 111–112; Duane F. Watson and Alan J. Hauser, *Nav. gelo*, 112–115.

⁵ Papinska komisija, *Nav. delo*, 48–49; Anto Popović, 110.112–113.

⁶ Papinska komisija, *Nav. delo*, 49; Anto Popović, 112–113.

извора и критика форме стреме с оне *стране* библијског текста покушавајући да реконструишу *историју шекспира* и *историју древној Израила* (друштвену, културолошку, економску, политичку), док је реторички критицизам усмерен на сам текст.⁷ Дјун Ф. Вотстон и Алан Ј. Хејсер (Duane F. Votston и Alan J. Hauser), такође, указују на недостатке поменутих дијахроних критичких метода, истовремено указујући и на њихове позитивне резултате који могу да допуне закључке реторичког критицизма. Наведени аутори указују и да увиди реторичког критицизма могу да плодносан начин користе за боље резултате дијахроних приступа библијском тексту. *Преишерано услињавање шекспира* на целине које припадају хипотетичким изворима може да се препозна као недостатак повезан са *кришником извора*. Тај недостатак може да се делимично ублажи применом методологије реторичког критицизма која нам омогућава да неке дублете схватимо као књижевну форму блиску библијским писцима, а не неизоставно као последицу невештог склапања различитих извора. Нама, са друге стране, није доступан ниједан уџбеник древнооријенталне реторике. То је разлог због којег смо приморани да одређене закључке у вези са реторичким категоријама старозаветних писаца изводимо на бази препознавања сличности реторичког обрасца у различитим древнооријенталним текстовима. То је проблем са којим се сусрећу они који теже примени реторичког критицизма. У решавању тог проблема значајно могу да помогну резултати до којих се долази применом методологије *кришике форме* будући да нам они могу осветлити *реторичку ситуацију*.⁸

⁷ Duane F. Watson and Alan J. Hauser, *Нав. дело*, 5–9.

⁸ Исто, 4–8.

Савремени реторички критицизам, стога, као литерарни приступ библијском тексту припада широком спектру књижевних анализа примењиваних на Свето писмо. Прецизније, *реторички критицизам* је форма књижевне критике која употребљава наша сазнања о литерарним конструкцијама и њиховој делотворности у древном Израилу. Циљ реторичког критицизма је препознавање књижевне умешности старозаветног писца библијског текста. Он пружа основу за дискусију о поруци текста и његовом утицају на заједницу којој је био упућен.⁹

1. Теоријско-методолошке претпоставке реторичког критицизма

Теоријско-методолошке претпоставке реторичког критицизма потребно је сагледати у ширем контексту формирања новијих опозиционих литерарних приступа. Први међу њима је конструктивизам, каткада и општије означен називом *структурализам* или *семантичка анализа*. Овај литерарни приступ корене има у делу швајцарског лингвисте Фердинанда де Сосира (Ferdinand de Saussure) којег су следили антрополог К. Леви-Страус (C. L'evi-Strauss) и књижевни критичар А. Ј. Гримас (A. J. Grimas).

Примењен на библијске текстове, конструктивизам (са семантичком анализом) помаже у осветљавању одређених супротстављености које прожимају различите форме и жанрове Писма. Оваква методологија уздиже проблем и питање тобожње оригиналности бинарних опозиција у библијским текстовима. Конструктивисти-

⁹ Исто, 3–4.

чко читање подсећа читаоце Писма да су библијски одељци кохерентне целине подложне лингвистичким механизмима, и тиме доприноси разумевању Писма као надахнутог сведочанства *изреченој људским језиком* о Речи Божијој. Овај приступ препознатљив је у делу Бредварда Чајлдса (Brevard Childs), Теренса Фредима (Terence Fretheim), Марка Смита (Mark Smith) и других аутора који су га углавном користили у комбинацији са другим приступима и критичким методима.¹⁰

Насупрот конструктивистичком, *текстоцентричном* приступу, Жак Дерида (Jacques Derrida) је уздигао *чисталац-центрично* читање које се назива деконструктивизам (понекад и *постконструктивизам* или *постмодернистичко читање*). Упркос ограниченој примени овог читања у односу на библијски текст, овај приступ се може препознати у делу М. Стернберга (M. Sternberg), Ј. П. Фокемена (J. P. Fokkemen), Дејвида Гана (David Gunn), и Дана Нолана Фелвела (Danna Nolan Fewell).¹¹

Руски књижевни критичар Михаил Бахтин предложио је *средње*, тзв. дијалогско читање које су прихватили многи заговорници *реторичкој критицизма*. Бахтин је истицао да је људски живот стални и *незавршени дијалог* који се конституише у сваком тренутку живота. Он је сматрао да велика књижевна дела промовишу *дијалог-*

¹⁰ Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 17-19.27-29; Papinska Biblijska komisija, *Nav. delo*, 53–56; Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987; David J. A. Clines and Cheryl Exum, *The New Literary Criticism*, 16; Anto Popović, *Nav. delo*, 125–135.

¹¹ Meir Sternberg, *Nav. delo*, 1987; J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative, An Introductory Guide*, trans. Ineke Smith; KY Westminster John Knox, 1999; David Gunn and Dana Nolan Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 1993; Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 9-21.28-29.

ки или *вишегласни* приступ истини. Њихова генијалност огледа се у томе што писац допушта да такмичарски гласови сапостоје без међусобне доминације. Ово *вишегласје* (*полифонија*) није препознатљиво, према схватању Бахтина, само у савременој романсијерској књижевности (као што је случај, нпр., са романом *Браћа Кармазови*), већ и у другачијој књижевности и другачијим жанровима (нпр. у девтерономистичкој књижевној историји; пророчкој новели повезаној са Јоном, поеми каква је *Књига о Јову*, историјској новели као што је *Књига о Јестири*). Овакав приступ библијском тексту омогућио је повезивање са *реторичким кришицизмом* будући да је *реторика* повезана са умећем и догађајем општења.¹²

1.1. Задачи и методолошки кораци реторичке кришике

Реторички критицизам, стога, пред истраживача поставља неколико кључних захтева. Пре свега, потребно је одредити почетак и крај књижевне целине, препознати потцелине које су у њу укључене, њихов међусобни однос и однос према целини. Значајно је уочити понављање одређених речи, реченица и фраза, као и њихово значење у контексту веће целине (уз примећивање могућих варијација у понављањима). Значајно је уочити начин на који се ова понављања одражавају на фабулу радње, њену динамику и разрешења. Неопходно је, такође, уочити начин на који су портретисани карактери као и њихове међусобне односе уз обраћање пажње на то да ли се карактери описују посредством нараторских коментара или на основу говора и поступака самих про-тагониста.

¹² Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 21-22.

Примена реторичког критицизма захтева идентификовање елемената који су мање или више значајни, драматични или централни за разумевање значаја целине као и начин на који форма (или жанр) текста доприноси његовом садржају итд. Реторички критицизам је, стога, не само серија методолошких корака, већ захтева и слободну креативност. Циљ тумача је да представи убедљиво читање и анализу библијског текста интерпретативној заједници што подразумева дијалогски однос тумача са публиком којој се обраћа.¹³

1.2. Примена реторичке критике на Петокњижје и Књигу Изласка

У новијој историји тумачења Петокњижја и, унутар њега, Књиге Изласка, реторички критицизам је самостално или у комбинацији са другим методима често примењиван, а његова примена дала је значајне резултате. Ј. Вотс (J. Watts) је примењивао реторички критицизам у комбинацији са методима *историјско-критичког корјуса* на цело Петокњижје. Он је указао да је пракса јавног читања Закона (пре свега Пнз, види 31: 9–13) обликована по обрасцу *пријавести – листе закона – божанске санкције*. Исти образац је присутан и када је у питању шира организација целокупне Торе (*пријавести* [Пост 1 – Изл 19] – *листе закона* [Изл 20 – Бр 36] – *божанске санкције* [Пнз]). Учени реторички образац има за циљ да читаоца побуди да прихвати законе и да их се придржава.¹⁴

¹³ Исто, 23–24.

¹⁴ James Watts *Reading Law, The Rhetorical Shaping of the Pentateuch* (JSOT BS 59), Sheild, Sheild Academic Press, 1999; Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 31–32.

Књига Изласка је често читана из перспективе дијалошко-реторичког приступа. Тако је, нпр., С. Гелер (S. Geller) у Изл 16 препознао дијалог између несвештеничког и свештеничког материјала захваљујући којем у једној тзв. мана-нарацији имамо два различита објашњења о разлозима због којих мана не треба да се сакупља суботом.¹⁵ Тзв. песма мора (Изл 15) често је привлачила пажњу заговорника реторичког критицизма међу којима су били Роберт Алтер (Robert Alter) и Марк С. Смит (Mark S. Smit), мада је последњи аутор ближи *конструктивистичком* читању Изласка.¹⁶

У наставку текста усредредићемо се на једну од најзначајнијих целина Књиге Изласка, тзв. синајску перикопу (Изл 19–25), покушавајући да унутар ње откри-

¹⁵ Гелер упоредно користи историјско-критички приступ (критику извора) и дијалошко-реторички критицизам омогућујући да се афирмишу оба гласа која учествују у конверзацији. Несвештеничко предање смешта у контекст *искушавања (не)способности Израила* (Изл 16: 4.19 – 20.27 – 29) да слуша божанске заповести и очува савез са Јахвеом. Интересовање свештеничког предања је усмерено на памћење божанског дара мане и бриге за Израил у пустињи (Изл 16: 32–34). У свештеничком предању препознаје се свесна паралела са библијским извештајем о стварању (Пост 1: 1 – 2: 4) и из те перспективе објашњава се посебност (светост) седмог (суботњег) дана и позива се на *Imitation Dei* којим човек постаје *учесник божанског дела стварања* (Пост 2: 2, уп. Изл 16: 22–26). Ове две верзије приповести о мани, једне савезне која сведочи о искушавању лојалности и једне свештеничке која истиче саучествовање у божанском делу стварања – стоје упоредно у комплементарном дијалогу који је интегрисан у једној приповести о мани и суботи у Изл 16. Stephen Geller, *Manna and Sabbath: A Literary Theological Reading of the Exodus 16* у *Interpretation* 59 (2005), 5-16.

¹⁶ Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 32-33; Robert Alter, *The Art of the Biblical Poetry*, New York, Basic Books, Inc., Publisher, 1985; Robert Alter, *The Art of the Biblical Narrative*, New York, Basic, Inc Books; 2nd edition, 2011.

јемо различите дијалошке обрасце који су изражени посредством реторичког умећа.

2. Синајска џерикоја (Изл 19–24) у светлу дијалошко-реторичке критике

Дијалошко-реторички критицизам тежи да одреди целину коју ће анализирати и њено место унутар шире целине, у нашем случају, целе библијске књиге, Изласка. За примену реторичке критике у овом случају од нарочитог значаја је уочавање географских одредница са којима се сусрећемо у библијском наративу поменуте књиге. Први део Књиге Изласка највећим делом је повезан са Египтом (изузетак је део наратива који сажето описује Мојсијево странствовање у Мадијану). Целина се завршава на синајској обали Црвеног мора где Мојсијева сестра Марија и Мојсије певају песму хвале у част ослобођења које је Јахве извојевао за свој народ. Према схватању М. Смита ова песма је средишња тачка Изласка, или макар свештеничког предања уклопљеног у овај спис. Према наведеном аутору, свештеничко предање Изласка обликовано је око мотива два ходочашћа ка Синају. Прво ходочашће је ходочашће Мојсија (Изл 1–14, нарочито Изл 3). Друго ходочашће је ходочашће *свеі Израила* предвођеног Мојсијем (Изл 16–40). *Песма мора* (Изл 15) представља победу над фараоном као коначни резултат првог ходочашћа (Изл 15: 1–12), али и Божије вођење Израила ка Синају (Изл 15: 13–18).¹⁷

Библијски извештај о *другом ходочашћу* садржи неколико временско-географских одредница. Оне могу да помогну у одређивању литерарних целина приповести.

¹⁷ Mark S. Smith, *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOT Supp 239), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 205-226.

Помињу се *џусџиња Сур* (Изл 15: 22) и *џусџиња Син* (Изл 16: 1; 17: 1), као и догађаји повезани са местима као што су Маса, Мерива и Рафидин (нпр. Изл 17: 7–8). После ових *џусџињских догађаја*, са Изласком 19: 1 почиње нова целина. Долазак у област Синаја није само још један у низу *џусџињских догађаја*, већ средишња тачка *другог ходочашћа*. У овом догађају се испуњава смисао ослободитељских дела Господњих и Израил се обликује у богослужбено-националну заједницу чије је формирање најављено у теофанији првог ходочашћа (Изл 3: 12). Ово обликовање је процес који траје читаве године. У том периоду гради се светиште, примају закони, образује богослужбени поредак и формирају се свештенички редови. Целина се завршава поласком израилских племена из области Синаја ка Ханану (Бр 10: 11–12). То значи да Изл 19–40, читава књига Левитског Законика и Бројеви 1 – 10: 10 припадају једној целини која се назива *синајска приповест*.

Синајска приповест је најобимнија целина читавог Петокњижја. У њој доминирају драматичне теофаније, а садржи и наративне целине које описују кључне догађаје *џод Синајем* који представљају сложеност савезног односа Израила и Бога. Осим тога, у целину су укључени и бројни законски кодекси. Почетни део целине је тзв. синајска перикопа (Изл 19–24), те њена последња потцелина (Изл 24: 12–18) представља *џрелазни* којим се завршава *савезна целина* и почиње *кулџна целина* синајске приповести. Реторички исказ овог прелаза између две целине су речи Господње упућене Мојсију: *реџи синовима Израиловим да ми сакуџе џрилоџ...* (Изл 25: 1–2). Њима се несумњиво означава почетак нове теме у приповести Изласка.¹⁸

¹⁸ Сличну поделу предлаже Ј. Дејвис указујући да се Излазак може поделити у две целине, при чему Изл 1–18 говори о Израилу у Египту и његовом путу ка Синају. Поглавља 19–40 имају за тему

Изл 1–18 и Изл 19–40 обликовани су око централне теме сусрета са Јахвеом. Прва целина говори о ишчекивању поменутог сусрета, а друга о самом сусрету и настањивању у Јахвеовој присутности (Изл 15: 13–18). Идеја о *настањивању народа* је слика која открива перспективу Израила (односно перспективу човека). Из божанске перспективе говори се о Јахвеовом настањивању међу својим народом (Изл 29: 45–46). Ове две перспективе сусрећу се у *синајској перикопи*. Значајно је да је овај мотив кључан управо у тзв. говору орла којим започиње наративни део *синајске перикопе*. Ту читамо Јахвеове речи: *носио сам вас и довео ка себи* (Изл 19: 4). Наведене речи могу да се схвате као сажетак првог дела Изласка (Изл 1–18). Потом се наводе извесна очекивања (Изл 19: 5–6) која се могу схватити као *парадигматска снаја* остатка Изласка и целине *синајске перикопе*.¹⁹

сусрет Израила са Јахвеом на Синају, савезом и савезним даровима Јахвеа. Теофанија и савезни карактер израилског народа доминирају у Изл 19–24, док је Изл 25–40 целина усредсређена на култ и Скинију као на средиште (што се наставља кроз Левитски законик све до Бр 10). Mark S. Smith, *Нав. дело*, 205–226; Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 45–46; John A. Davies, *Royal Priesthood: A Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6* (JSOT Supp 395), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2004, 103–104.

¹⁹ Приповест Изл 3 обично се повезује са жанром *пророчкој позови*, али се не смеју превидети ни свештенички мотиви приповести, пре свега повезани са изувањем обуће (што је била пракса израилског и неизраилског свештенства приликом чинодејства) којом се признаје светост одређеног подручја, али и потврђује да је путовање окончано будући да се приспело на одредиште – у Божији дом (види: ИНав 5: 15, уп. Изл 5: 17; Пс 8: 6–7). Мојсије приликом ове теофаније осећа страх и скрива лице, слично *свом Израилу* приликом теофаније описане у *синајској перикопи*. Том приликом се открива да је циљ ослобођења приликом изласка Израила из Египта долазак на Синај и служење (јевр.) Јахвеу (Изл 3: 12). Употребљени термин *служити* често је повезан са свештеничким деловањем. John A. Davies, *Нав. дело*, 104–106.

Синајску перикопу је, такође, потребно сагледати у светлости целине Изласка. Она описује кључни моменат у остварењу основног циља изласка који је најављен у опису теофаније из Изл 3. То је остварење најављеног богослужбеног приступања Богу који је представљен у култним, штавише, свештеничким категоријама.²⁰

Централни моменат Изл 19 је теофанија или очигледно приказивање застрашујућег присуства и гласа Божијег на планини (Изл 19: 9.1–19). Упоредно проучавање древнооријенталних приповести о теофанијама показује да је један од основних циљева обликовања оваквих описа истицање ауторитета онога ко прима теофанију. То је препознатљиво и у библијском тексту (Изл 19: 9) и ванредно значајно у светлости прогласа о *царском свешћенству* свег Израила из Изл 19: 5–6. Примаоци теофаније, наиме, у древности су најчешће били цареви, тако да је теофанија потврђивала њихов привилеговани положај.²¹

2.1. Литерарна структура синајске перикоје (Изл 19–24) у светлости дијалогско-реторичког критицизма

Синајска перикопа као темељни део *Синајске приповести* (Изл 19 – Бр 10: 10) представља спој приповедног и правног материјала. Тај материјал сажима различита предања и изворе који су низом редакција обликовани у канонску форму текста (односно форму текста каква је дошла до нас у Светом писму). Разумевање литерарне структуре Перикопе, стога, представља један од најкомплекснијих проблема у савременој библији-

²⁰ Исто, 136.

²¹ Исто, 107–109.

стици. У приповести се сусрећемо са низом *нараџивних ѿнављања*, а правни материјал (Декалог и тзв. Синајски кодекс) уметнути су у приповест тако да ремете њен наративни ток. Стиче се утисак да приповест карактерише неприродно кретање које наликује тумарању у лавиринту, будући да у приповести нема *ѿприродној нараџивној најреџка*. Овај проблем се у савременој науци назива *ѿроблем временској редоследа* (temporal sequence) Синајске приповести.²²

Давање закона било је кључно за древни Израил. Редактори су веровали да једно предање о синајској теофанији не може да исцрпи значење овог догађаја. Они су, стога, укључили различита предања у канонску форму текста. Приповест о *синајској теофанији* постала је *мајнеј-џекџ* унутар којег је згуснут спој различитих предања. Последично, постоји необична збијеност, неуједначеност и напетост међу различитим приповедним секцијама Перикопе. То је разлог због којег није увек могуће пратити јасно логичко кретање или основни редослед.²³ То, међутим, не значи да је перикопа произ-

²² Примећено је, нпр., да се спомиње неопходност тродневне припреме народа за теофанију, али одмах (без икаквог временског одвајања започиње нова целина, Изл 19: 10 – 11: 16). Иако је Мојсију било потребно седам дана да се припреми за завршну теофанију (Изл 24: 16б), сам опис савезног обреда као припреме за теофанију није временски одвојен од раније приповести (Изл 24: 4б). Два пута се говори о четрдесетодневном Мојсијевом боравку на Синају (Изл 24: 18б; 34: 28а), иако се између различитих успињања не прави временско разграничење (Изл 34: 4б). Говори се о идолопоклонству Израила (Изл 32: 5.6) и доцнијем посредовању Мојсија, али ни ова два догађаја нису временски разграничена (Изл 32: 30), будући да се не спомиње ниједан дан који би их одделио. Thomas B. Dozeman, *Spatial Form in Exod 19:1-8a and in the Larger Sinai Narrative* у *Semeia* 46 (1989), 87-89.

²³ Marc Brettler, *The Many Faces of God in Exodus 19* у *Jews, Christian, and Theology of Hebrew Scriptures* (SBLSymS 8eds. Alice

вољно формирана, већ да унутар ње постоји својеврсни дијалог обједињених предања који се развија на неколико равни. Уочавање тог дијалога значајно је олакшано применом реторичке критике.

2.1.1. Реторички дијалоџ синајске ѱерикоџе као структурални дијалоџ

Научници који су тексту приступали из перспективе дијахроних метода (критике извора, критике предања и критике редакција) сагласни су у тврдњи да је целина састављена из одељака који припадају различитим изворима који су (невешто) повезани од различитих редактора у једну целину. Научници који заговарају хомогеност *синајске ѱерикоџе*, са друге стране, често нису у стању да објасне литерарне потешкоће на које су указали заговорници поменутих дијахроних метода тумачења.²⁴ Синхрони приступ *синајској ѱерикоџи*, стога, морао би да подразумева усредсређење на канонску форму текста, али уз поштовање резултата дијахроних истраживања. То значи прихватање схватања да је канонска форма *синајске ѱерикоџе* производ генерацијског ауторско-редакторског рада, али не и прихватање тврђења да је коначна структура невешто образована и, стога, неразумљива.

Централна тема ове перикопе је *савез* (јевр. XXX, види Изл 24: 7–8). Приповест је око ове теме вешто об-

Odgen Bellis and Joel S. Kaminsky), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000, 353-357.362-363.367; Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 50-52.

²⁴ G. C. Chirichingo, *The Narrative Structure of the of Exod 19-24 y Biblica 68* (1987), 458.

ликована по тзв. хијастичком обрасцу, иако то, како примећује Дејвис, није довољно препознато од стране научника који су приступали тексту из дијахроне перспективе.²⁵

Овакво разумевање *синајске ѱерикоје* омогућује нам да уочимо дијалог који постоји између целина које су у њу укључене. Тако у Изл 24: 3–8 можемо да препознамо ратификацију савеза који је понуђен у Изл 19: 3б–8. Та ратификација је заправо *свешћеничка иницијација* (*ѱосвећење*) *свећ Израила као царској свешћенстви*. Израил у Изл 24: 9 даје коначни одговор на савезну понуду са почетка перикопе. Тај одговор представља вр-

²⁵ Приповедач се после навођења одредби *Синајској кодекса* враћа догађајима *синајске ѱерикоје* (Изл 24). Он описује једну култну потврду *синајској савеза* у којој учествују Израилци посредством својих старешина са једне стране и Јахвеа који дозвољава да буде виђен, са друге. Тако, нпр., Изл 24: 2 говори о догађајима на врху Синаја и та тема се наставља у Изл 24: 9–11. Обред савеза описан у Изл 24: 3–8 може се схватити као невешта интерполација, али и као средишњи део *ѱерикоје* који је *шачка обрша* или *момента ѱревареној очекивања*. У тој тачки разрешава се дијалогска напетост између Изл 19 и Изл 24, будући да оба поглавља описују ишчекивање Божије близине и остварење поменутог ишчекивања. Тако сагледана *синајска ѱерикоја* може да се препозна као вешто обликовани хијазама:

А Очекивање Божије близине (Изл 19: 1–19)

Б Неочекивано упозорење да се сачува удаљеност (Изл 19: 20–25)

В савезна очекивања, страх, нада и тражење посредника (Изл 20)

Б' Очекивање удаљености (Изл 24: 1–2)

А' Неочекивано близак приступ божанској присутности (Изл 24: 9–11).

John W. Hilber, *Theology of Worship in exodus 24* у *JEST* 39 (1996), 117–189; E. W. Nicholson, *The Antiquity of the Tradition of Exodus xxiv 9–11* у *VT* 25/1 (1975), 69–79; E. W. Nicholson, *The Origin the Tradition in Exodus xxiv 9–11* у *VT* 26/2 (1976), 148–160; E. W. Nicholson, *The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3–8* у *VT* 32/1 (1982), 74–86; John A. Davies, *Нав. дело*, 113–117.

хунац наративно-реторичког успона којим се разрешава драмска напетост читаве перикопе. То разрешење и омогућава наредну сцену, односно оспособљава народ Израила да (посредством својих представника) доживи величанствену и присну теофанију. Повезивање наративне анализе и реторичког критицизма са резултатима жанровског критицизма, открива нам да је наративно-реторичка форма пажљиво обликована тако да истакне да савез није *наметнути Израилу* (као што је то био чест случај са империјално-вазалним уговорима), већ да је био слободно прихваћен.²⁶

²⁶ Савез предложен у Изл 19 је недвосмислено успостављен и ратификован у Изл 24 и то посредством богослужења и посвећења припадника породица које су касније препознате као *свешћеничке*. Посвећеници *приспујају* Јахвеу (24: 2). Приступ Јахвеу на почетку *синајске ѱерикоје* била је искључива привилегија Мојсија (Изл 19: 4), а затим је омогућен Арону и његовим синовима и старешинама народа. Они представљају *сав Израил* који приступа Јахвеу. То је, свакако, свешћеничка привилегија, и централна тема *синајске ѱерикоје*, а можда и читаве Књиге Излакса. Активности које су наведене као неизоставни елемент припреме за теофанијски сусрет са Јахвеом (праће хаљина, полна апстиненција, посвећење, чекање...) имају аналогију у каснијем обреду посвећења левитског свешћенства (Лев 8: 6.33–35, уп. Лев 25: 9; Бр 10: 8; ИНав 6: 1). Употреба труба је наглашена у овом одељку. Потребно је нагласити да су трубе биле култни (пре свега свешћеничко-левитски) инструмент, али и инструмент који је могао да огласи инаугурацију новог цара (као у случају Соломона) и могуће је да ту улогу имају и овде, при чему се та инаугурација односи на *сав Израил*. Дејвис признаје да нарација о посвећењу *царској свешћенства* (Изл 24: 3–8) и нарација о посвећењу *левитској свешћенства* (Лев 8) упркос постојању разлика (истицање специфичности левитске одеће, миропомазања и култних радњи), одражава паралеле у општем редоследу догађаја. Штавише, у доцнијем обедовању у божанској присутности (Изл 24: 9–12) сагласно парадигми аронитског обрета рукоположења. Показује се, стога, да *ѱрекид* који се јавља у Изл

Приповедач приказује различите степене приступања Јахвеу. Врхунац се досеже у опису Израила, који у стању свештеничког посвећења ужива приступ божанској планини и Јахвеу. То је Израил који, као колективни свештеник, има визију Јахвеовог величанства и непосредно чује његову реч. Према неким схватањима, синајска перикопа садржи бројне асоцијације на стварање. Њима се показује да је формирање савезне заједнице Израила део новог стварања (види: Изл 20: 8–11; 23: 10–12 уп. Пост 2: 2–3; 13: 10). На неки начин као да је Израил, као колективни *царски свешћеник*, стављен у позицију првог човека као служитеља (свештеника) космичког светишта. У *синајској ђерикоји* светиште је представљено небом као куполом и планином као подножјем космичке царске палате Јахвеа.²⁷ Изл 24, дакле, описује народ Израила који, посредством својих старешина, заузима место које обично заузимају небески служитељи. Старешине *јегу и њију* у присуству Цара, што је била привилегија коју су уживале само *старешине дома царевог* (Пост 24: 2; 50: 7; 2 Сам 12: 17 уп. Ис 24–27 [24:

24: 3–8 није невешта интерполација, већ наративно-реторичка *шапка обрша* у хијазму којом се разрешава наративни парадокс и обезбеђује основа за разумевање природе успињања и сусрета са Јахвеом. Без ове целине (Изл 24: 3–8) природа визије и обеда који су доцније описани не би била јасна. У било ком случају, без жртве и посвећења било би непојмљиво приступање Јахвеу. Само приступање Јахвеу схватано је као свештеничка привилегија, нарочито при степену присности који ову близину прати у Изл 24. Чини се да у нарацији Изл 19–24 сусрећемо се са извесним типолошким обрасцем и да је тешко избећи закључак да су жртве у подножју планине део обреда којим је *сав Израил* посвећен као *царско свешћенство* Јахвеу. John A. Davies, *Нав. дело*, 109–110.113–123.134; Richard J. Sklba, *The Redeemer of Israel* у *CQB* 34 (1972), 1–18 (12).

²⁷ John A. Davies, *Нав. дело*, и читаво шесто поглавље наведеног дела.

23; 25: 6–8]; види и: 1 Сам 20: 29; 2 Сам 9: 7; 11: 13; 1 Цар 2: 7; 18: 19; 2 Дн 25: 29 [= Јер 52: 33]; Јст 1: 3; Нем 5: 17). Обед у присутности Јахвеа може се повезати са обедом који је био уобичајени део ратификације савеза (уп. Пост 26: 26–31; 31: 44–54). Теофанија и боговиђење у Изл 24 нису застрашујуће, већ интимно искуство. Таквим описом се постиже изузетан реторички утисак, а Јахве се представља као божански домаћин гозбе.²⁸

2.1.2. Реторички дијалоџ синајске ѱерикоје као богословски дијалоџ

Примена дијалошко-реторичког критицизма на *синајску ѱерикоју* омогућује нам да уочимо не само структурални дијалог њених појединих целина, већ и богословски дијалог различитих предања интегрисаних у канонску форму приповести.

Једна од кључних тема приповести је посредништво. Мојсије је, у првом делу перикопе, приказан као искључиви посредник. Упоредно са тим приказују се Арон, његови синови и старешине Израила који се, такође, успињу на Синај (Изл 24). Штавише, старешине које се успињу нису толико посредници народа, већ његови представници пред Богом. Они представљају сав Израил пред Богом кога виде.

²⁸ Benjamin Uffenheimer, *From Prophetic to Apocalyptic Eshatology y Eshatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (ed. Henning Graf Reventlow, JSOTSupp, 243), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 200-217 (208); Timoty M. Willis, *Yahweh's Elders (Isa 24:3): Senior Officials of the Divine Court y ZAW 375-385*; Dennis J. McCarthy, SJ, *Notes of the Love of God in Deutoronomy and Father-Son Relationship between Yahweh and Israel y CBQ 27 (1965), 144-47*; Richard J. Sklba, *Нав. дело*, 11; John A. Davies, *Нав. дело*, 128-134.

Напетост се открива и у многообразности описа божанског присуства. Бог је описан у скривености *тустшої облака, звуку трона и свейлосши муња, у снази вулканске вайше* (Изл 19: 6.16.18). Насупрот овим застрашујућим теофанијама из Изл 19, представљена је *тиха теофанија* у Изл 24. То је теофанија у којој старешине виде Бога и *његово йодножје је као дело од камена сафира и небо кад је ведро* (Изл 24: 10–11). Изл 19 истиче мистичност и неприступачност Бога, његову моћ и недокучивост. Изл 24 указује на његову присутност у односу према човеку и заинтересованост за човека. У том смислу, Изл 24 је *рационалисџички ојис*. Супротстављеност није у потпуности неутралисана. Она се остварује у дијалогско-реторичкој напетости божанске тајновитости и његовог самооткривења, у напетости између слободног приступа Богу и потребе за посредовањем. Ове напетости се, у светлости дијалогско-реторичког приступа, откривају као намера аутора/редактора, а не последица њихове немарности и неумешности. Тако, нпр., обед описан у Изл 24 противречи ранијем упозорењу о *чувању траница Синаја*. Та противречност, међутим, није грешка редактора. Она је последица његове драматичне збуњености пред чињеницом да је Јахве постао видљив и да његов благослов није ограничен на неку елитну групу, већ је доступан свем народу.²⁹ Сапостојање различитих описа указује да су редактори задржали отвореност према различитим предањима омогућивши читаоцу да учествује у њиховом дијалогу док проналази рационалност у мистерији, присност у недоступности, виђење у скривености, тананост и тишину у моћи и громогласности.³⁰

²⁹ John A. Davies, *Нав. дело*, 137.

³⁰ Marc Brettler, *Нав. дело*, 362-363.367; Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 50-52.

Богословски дијалог, који се захваљујући дијалошко-реторичкој критици може уочити у *синајској ѱерикоји*, изведен је посредством наративно-реторичких понављања. Она откривају различите перспективе догађаја или неког детаља у догађају. Иако могу да буду збуњујућа за читаоца, понављања су сврсисходна јер омогућују да се исти догађај сагледа из различитих тачки гледишта. Тако, одељак 19: 16–24 даје сажет опис теофаније из божанске перспективе, док понављање (Изл 20: 18–21; 24: 1–18) открива људску перспективу. Приповест, дакле, полази из божанске перспективе и наглашава светост Јахвеа, неопходност припреме и поштовања услова савеза. Унутрашњи дијалог нам открива људску перспективу и доживљај савеза када описује људски одговор и прихватање савезне понуде. Теофанија изазива застрашеност народа Израила и тај страх приказан је најпре, веома сажето, из божанске перспективе (Изл 19: 16) да би се у каснијем понављању (Изл 20: 18–21) открила људска перспектива којом се повлачи паралела са искуством Мојсија описаном у Изл 3. Редактори *синајске ѱерикоје*, дакле, употребљавају *јонављања* и то тако што прво дају сажети, а потом опширнији опис исте сцене, што је у сагласности са другим примерима из Писма.³¹

Примена методологије дијалошко-реторичког критицизма омогућава нам да уочимо и дијалог који постоји између правних кодекса укључених у *синајску ѱерикоју*. На први поглед, универзалност, исцрпност и уређеност (приповедни предговор – заповести повезане са односом према Богу – заповести повезане са односом према човеку) Декалога (Изл 20: 1–17) значајно надилази специфичне, историјски ограничене и наизглед

³¹ Marc Brettler, *Нав. дело*, 353-357; G. C. Chirichingo, *Нав. дело*, 460-461.478-479.

неорганизоване одредбе *Синајској кодекса* (Изл 20: 22 – 23: 19). У светлости *дијалошко-реторичке анализе* одредбе *Савезној кодекса* могу се разумети као илустративни коментар општијих заповести Декалога. Такав коментар изазива читаоца да се упусти у правно тумачење које укључује разматрање значаја заповести и вредности. Од читаоца се очекује да уочи и разуме дијалог општих заповести из којих се изводе специфични закони повезани са различитим животним ситуацијама које у датом тренутку постају *реторичке ситуације*.³²

ЛИТЕРАТУРА

- Alter, Robert. *The Art of the Biblical Narrative*, New York, Basic, Inc Books; 2nd edition, 2011.
- Alter, Robert. *The Art of the Biblical Poetry*, New York, Basic Books, Inc., Publisher, 1985.
- Brettler, Marc. *The Many Faces of God in Exodus 19 y Jews, Christian, and Theology of Hebrew Scriptures* (SBLSymS 8eds. Alice Odgen Bellis and Joel S. Kaminsky), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2000.
- Chirichingo, /G. C. *The Narrative Structure of the of Exod 19-24 y Biblica 68* (1987).
- Davies, A. John. *Royal Priesthood: A Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6* (JSOT Supp 395), Shefiled, Shefiled Academic Press, 2004.

³² Dennis T. Olson, *Literary and Rhetorical Criticism*, 52-53; Dennis T. Olson, *The Jagged Cliffs of Mount Sinai: A Theological Reading of the Book of the Covenant (Exod 20:22-23:19) y Interpretation* (1996), 251-263; Joe Sprinkle, *The Book of the Covenant: Literary Approach* (JSOTSupp 174), Sheffield, Sgeffield Academic Press, 1994, 17-34.

- Dozeman, B. Thomas. *Spatial Form in Exod 19:1-8a and in the Larger Sinai Narrative in Semeia* 46 (1989).
- E. W. Nicholson, *The Covenant Ritual in Exodus xxiv 3-8 y VT* 32/1 (1982).
- Fokkelman, J. P. *Reading Biblical Narrative, An Introductory Guide*, trans. Ineke Smith; KY Westminster John Knox, 1999.
- Geller, Stephen. *Manna and Sabbath: A Literary Theological Reading of the Exodus 16 y Interpretation* 59 (2005).
- Gunn, David and Fewell Nolan Dana. *Narrative in the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Hilber, W. John. *Theology of Worship in exodus 24 y JEST* 39 (1996).
- McCarthy J. Dennis SJ. *Notes of the Love of God in Deuteronomy and Father-Son Relationship between Yahweh and Israel y CBQ* 27 (1965).
- Nicholson, E. W. *The Antiquity of the Tradition of Exodus xxiv 9-11 y VT* 25/1 (1975).
- Nicholson, E. W. *The Origin the Tradition in Exodus xxiv 9-11 y VT* 26/2 (1976).
- Olson, T. Dennis. *Literary and Rhetorical Criticism y Methods for Exodus* (ed. Thomas B. Dozeman), Cambridge, Cambridge, University Press, 2010.
- Olson, T. Dennis. *The Jagged Cliffs of Mount Sinai: A Theological Reading of the Book of the Covenant (Exod 20:22-23:19) y Interpretation* (1996).
- Papinska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2005.
- Skiba, J. Richard. *The Redeemer of Israel y CQB* 34 (1972).
- Smith, S. Mark. *The Pilgrimage Pattern in Exodus* (JSOT Supp 239), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- Sprinkle, Joe. *The Book of the Covenant: Literary Approach*, (JSOTSupp 174), Sheffield, Sgeffield Academic Press, 1994.

- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Uffenheimer, Benjamin. *From Prophetic to Apocalyptic Eshatology y Eshatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition* (ed. Henning Graf Reventlow, JSOTSupp, 243), Shefiled, Shefiled Academic Press, 1997.
- Watson, F. Duane and Hauser, J. Alan *Rhetorical Criticism of the Bible – A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method* (Biblical Interpretation Series, vol 4), EJ. BRILL Leiden-New York-Kolin, 1994.
- Watts, James. *Reading Law, The Rhetorical Shaping of the Pentateuch* (JSOT BS 59), Shefiled, Shefiled Academic Press, 1999.
- Willis, M. Timoty. *Yahweh's Elders (Isa 24:3): Senior Officials of the Divine Court y ZAW*, 103 (1991).