

мр Владан Таталовић  
Универзитет у Београду  
Православни богословски факултет  
Катедра за Свето Писмо Новог Завета

## Aqua et vinum: Историја егзегезе и тумачење Свадбе у Кани Галилејској (Јн 2:1-12) део I

Циљ предложене студије\* двојако се огледа на текстом овде извезеној белини, превасходно намењеној студентима новозаветне егзегезе: 1) преглед најважнијих момената патристичке и модерне интерпретације Свадбе у Кани Галилејској [СКГ] (Јн 2:1-12), са посебним фокусом на егзегетски допринос домаће теолошке средине, *бива ирејворен* у 2) самостално тумачење овог одељка Јовановог јеванђеља [ЈЈ], са посебним фокусом на методолошки домет и апликацију егзегетских синтеза датости сваке врсте. Мотив настанка и баш оваквог структурирања рада несумњиво извире из насушне ерминевтичке потребе (пре)осмишљавања досадашњих теолошких доприноса српске средине, покренуте и усмераване елисом корица Пројекта, али једнако томе и из снажног осећаја пресахлости посудâ домаће *академске* егзегезе, које се 1) најпре *ἕως ἄνω* морају напунити водом расположивог материјала (*γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος!* Јн 2:7б), да би затим из њих био хватан и даље читаоцима на дегустацију ношен саборни производ тумачења (*ἀντλήσατε τὸν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ!* Јн 2:8б). Пошто студенте новозаветне егзегезе сматрамо (будућим) архитриклинима или трпезарима Речи, *ишек* у којима се разлива кончина донетог укуса (Јн 2:9) односно збива довршење смисла овде предложеног текста<sup>1</sup>, то онда управо на њима, и превасходно нашим оцима и учитељима, лежи жудно ишчекивана критика овде произведеног *τὸν (καλὸν?) οἶνον* (Јн 2:10) еклисијалног постојања<sup>2</sup>.

---

\* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

<sup>1</sup> Према 1. Кор. 4:1, хришћане треба сматрати *служитељима Христјовим* (*ὑπηρεταὶ Χριστοῦ*) и *ујавишељима ишајни Божијих* (*οἰκονόμοις μυστηρίων Θεοῦ*), а према Светом Кирилу Александријском, лику трпезара (*ὁ ἀρχιτρικλίνος*) одговара лик (прво)свештеника = управитеља дома Христовог, који као *онај (земљорадник) који се ишруди*, овде – саучествује у смислу, и треба први да проба од новопосталог вина: *Θαυμάζει δὲ τὸν οἶνον τὸν νέον ὁ ἀρχιτρικλίνος· ἕκαστος γὰρ, οἶμαι, τὸν εἰς τὴν θεῖαν ἱερῶσύνην κατατεταγμένον καὶ πεπιστευμένον τὸν οἶκον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ, τὸν ὑπὲρ νόμον αὐτοῦ καταπλήττει τοῦ λόγον. Πρῶτῳ δὲ αὐτῷ κελεύει δοθῆναι Χριστός, ὅτι κατὰ τὴν τοῦ Παύλου φωνήν ‘Τὸν κοιλῶντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν’ [2. Тим 2:6], καὶ νοεῖτω πάλιν ὁ ἀκροατῆς, ὃ λέγω [ко слуша, нека разуме шта говорим!] (In Joannem, Pusey 1.205:4-10 = PG 73.229В).*

<sup>2</sup> Парадигму нашим прологом дате аналогије проналазимо у једној алегорији Светог Григорија Двојеслова, мада јој не следимо у потпуности: *историјски смисао Свејој Писма* је представљен

### 1. Уводна размишљања: како, одакле и куда?

Да је на самом почетку сваког радног подухвата важно имати јасну представу о расположивом материјалу и алату, то сваком тумачу говори природна функција здравог разума. Међутим, одабирање егзегетског материјала, поготову алата, које није сасвим неусловљено вештином и циљем њиховог комбиновања, из више разлога није једноставан подухват, понајвише ерминевтичких. Не тако давно (7. маја 2008.), амфитеатар Богословског факултета у Београду угостио је атинског професора Новог Завета Христ̄а Караколиса, који је предавањем на тему: „Новозаветна наука у православној Цркви и теологији: потреба и изазов једне синтезе“<sup>3</sup> дирнуо срж библистичких изазова данашњег православља (курзив ВТ):

„Један од најзначајнијих изазова са којим се суочила православна теологија у наше доба је могућност креативне примене *научних метода савремене новозаветне науке*, а да истовремено остане *верна бојајшом оџачком херменеуџичком предању и црквеном џумацењу Новога завета* кроз које и баштинимо ово предање.“<sup>4</sup>

Размишљајући заједно са овим новозаветником, па и са другом браћом, оцима и учитељима, и ми смо на сличну тему унутар корица Пројекта објављивали низове страница<sup>5</sup>, због чега се овде нећемо понављати. Ако је довољно знати да је истакнутом креативном синтезом „један здрав напредак новозаветне науке на простору православне Цркве могућ и легитиман“<sup>6</sup>, то нас онда од конкретног и преко потребног суочавања са овим изазовом дели још неопходност „прецизног дефинисања битних области интеракције“ патристичког и модерног наслеђа<sup>7</sup>. Оци, дакле, и наука, то нам јесте јасно, али: 1) како? 2) одакле? и 3) куда? Хајде да пружимо скице размишљања на која нас покрећу три постављена питања:

1) Одговор на питање „како?“ није тежак уколико разјаснимо суштину односа двеју горе датих области, тј. дефинишемо некакав принцип њихове комуникације.

---

*водом*, и само кроз *шајну алеџорџе* (per allegoriae mysterium) може постати *вино духовног смисла* (Homiliae in Ezechielem 6:7, PL 76.831BC); ми, међутим, *прелеџ* дела Отаца Цркве и модерних егзегета овде називамо водом само у смислу неопходности постојања опиљивог материјала који кроз конкретан изазов треба да постане вино црквено утемељене и академски легитимне егзегезе.

<sup>3</sup> Χρήστου Κ. Καρακόλη [1968-], „Η καινοδιαθηκική επιστήμη στην ορθόδοξη Εκκλησία και θεολογία. Ανάγκη και πρόκληση μιας συνθέσεως“; интегрални текст на српском језику: Х. К. Караколис, „Новозаветна наука у православној Цркви и теологији: потреба и изазов једне синтезе“, прев. са грчког П. Драгутиновић, Богословље 1-2 (2010), 50-71.

<sup>4</sup> Караколис, нав. дело, 51. Слична размишљања потписује још једно звучно име савремене јелинске библистике, са североамеричког тла, Theodore Stylianopoulos [Θεόδωρος Στυλιανόπουλος] (1937-): „Interaction between the two fields holds considerable promise as long as the strengths and weaknesses of both are appropriately recognized. Modern biblical studies are strongest in literary and historical analysis. Patristic exegetical work is strongest in spiritual and theological interpretation. Engagement of the two perspectives entails exciting possibilities for continuing biblical research and the life of the Church“ – види: Th. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective. Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Holy Cross Orthodox Press 1997, 107.

<sup>5</sup> Целовит преглед наших, али и других православних радова на ову тему види у нашој студији: „Српско новозаветно богословље у XIX и XX веку“, СТ 9 (2010), 7-53; тема је нарочито обрађивана у нашем раду: „Савремено тумачење Светог Писма у Православној Цркви: улога Богословског факултета у Београду“, СТ 6 (2009), 7-16.

<sup>6</sup> Караколис, нав. дело, 52.

<sup>7</sup> Stylianopoulos, *New Testament*, 107.

Док пред нама стоји потреба за једном методолошки осмишљеном *научном ситуацијом*, чија је форма кристалисана у раствору критичког дискурса западне цивилизације и као таква саткана од глобално препознатљивих знакова – нпр. конкретне методологије, те даље извора, литературе, фуснота итд, наш животно-радни простор баштини и благо отачке егзегезе које је такође методолошки конституисано, у црквеним, друштвеним и научним категоријама временâ већ давно минулих, данас доступно у виду критичких издања и превода. Да ли, дакле, научна доследност овде захтеване студије, једноставније речено, води *изједначењу* мишљења патристичке и критичке егзегезе, или међу гла̀сима њихових представника влада неравноправност у извесном смислу речи?<sup>8</sup>

Правац одговора на ово комплексно питање и идеално решење интеракције двеју области нуди сâм Караколис, с правом се позивајући на *двојаку ѿеолошку мешогу Оѿаца* (διπλή θεολογική μεθοδολογία), која методолошко истраживање *ѿварној* света подводи под искуство *неѿварне божанске сѿварности* (67):

„Новозаветна наука може да се изрази о онтологији божанске речи и садржају њене истине само ако се поново крсти (=преобрази) у баптистеријуму православне теологије уступајући јој на располагање своју терминологију и достигнућа.“

Имајући, дакле, овакав *ѿеоријски слојан* пред нашим очима, према којем купељ православне теологије преображава новозаветну науку (постављајући јој тиме извесна ограничења), то онда *ѿрактичан део* одговора на постављени проблем може ипак бити пронађен у једној *научној ситуацији* чије су форма и донекле метода мање или више одређене широким током извођења историјско-критичке егзегезе – у који се (по могућству) слива целокупан допринос науке у области *ѿварној*, али чији је *унуѿарњи лед* окренут *Неѿварном*. Парадигме таквог *лѿедања* (θεωρία) односно преображавања тварног Нетварним имамо у новозаветној егзегези личности Христове<sup>9</sup> и отачкој егзегези новозаветних спи-

<sup>8</sup> Јесу ли Оци Цркве данас *само* истраживачи Светог Писма, попут савремених, и питамо ли их за мишљење само из научне пристојности и методолошке коректности? Или истраживање *ѿрвобитној* смисла Светог Писма – методом, наравно, модерне новозаветне науке – *ѿреѿходи* изношењу патристичке ерминевтике, ограничене само на поља која наука данас стручно означава именима: Auslegungsgeschichte, Wirkungsgeschichte и Rezeptionsgeschichte (в. нап. 15)? Или смисао библијског текста бива салгедан кроз сочива отачких увида и затим подржан савременим научним резултатима? Питања су, дакле, бројна, и ни мало једноставна, не само због тога што се „православни новозаветник... обично креће у [њиховом] великом међупростору излажући се опасности да буде оптужен или као крајњи новотар или као превише конзервативан“ (Караколис, 52), већ због тога што отачка егзегеза и историјско-критичка метода домаћој средини нису познате онолико колико би требало да буду, те почетник најчешће бива принуђен на синтезу фрагментарно-стихијски превођених, случајно пронађених и углавном *раз-ѿемељених* модерних и отачких егзегетских увида.

<sup>9</sup> Уместо речи о начину на који форма античке биографије постаје сасуд Логоса и путу којим бива формиран литерарни жанр *εὐαγγέλιον* (Мк 1:1), истаknимо овде, примера ради, аналогију коју ЈЈ успоставља између воде додиривања Његовог тела (20:27) које резултира узвиком испрва одсутног (!) Апостола: Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου! (20:28б), парадигме свих οἱ μὴ ἰδόντες (20:29б) ради којих писана р/Реч и постоји: Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε... καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωῆν ἔχητε... (20:31). Са друге стране, једним теолошким делом, ма какво оно било, немогуће је у потпуности *имиѿираѿи* (μιμῆσις) личност Оваплошеног, због чега последња Јованова реченица крајње самокритички признаје

са<sup>10</sup> – чему несумњиво припадају и егзегетски покушаји савременог доба<sup>11</sup>, због чега захтевани егзегетски *ἔργα* (μέθοδος) од речѝ до Речи прелазимо *духом* а не *словом* тих и таквих тумачења, пројављујући новозаветну науку преображеног садржаја и смисла<sup>12</sup>. Језиком Кане Галилејске и аналогijом пролога наше студије: на *ἡψυ* ка претварању воде у вино, ондашњим *σλῦμα* (τοῖς διακόνοις) је саветовано да *уцине све шѝо им Исус каже* – речи: „Ὁ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε!“ не изговара случајно ἡ Μήτηρ αὐτοῦ (2:5) која и јесте непревазиђени пример свеукупног предавања твари Нетварном.

2) Уколико бисмо управо дефинисани однос желели да применимо у једном егзегетском захвату, овде – тумачењу Јн 2:1-12, то онда до изражаја долази друго питање чији одговори не могу бити далеко од одговора на прво питање: одакле (кренути) са консултовањем конкретних увида и учити се препознавању и разликовању њиховог *слова* и *духа*? Опет језиком Кане: да би настало *вино тумачења* неопходно је обезбедити не мало *воде материјала*; али, како и чиме испунити толику „запремину“ од *две или три мере* (ἂνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς) „шест камених посуда“ (2:6) – што је у стварности чак два или три пута по четрдесет литара, и то у „безводној Палестини“ домаћег терена? Логична реакција на овај упитник води у оазе патристичког наслеђа и модерне новозаветне науке, али претурати по папирима и књи-

неспособност намераваног подухвата којем ни читав свет није довољно велика библиотека (21:25). Чини се да овакве ерминевитике има и синоптичко предање, као и други ранохришћански текстови, о чему види: W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington: Indiana University Press 1997; T. C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, WUNT 2.195, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 100-149.

<sup>10</sup> Добрим делом искована методама и критеријумима свог времена, већ увелико развијеним у нехришћанском окружењу антике, егзегеза Отаца не бива сведена на уско научно изучавање Светог Писма и према њему се не опходи као према документу сваког другог литерарног наслеђа: читана на алегорички начин, Библија никада није идентификована са књигама на којима је овај метод у антици изучаван и практикован – Илијадом и Одисејом, мада управо на овај начин јесте постала хомеријана на хришћанског доба. Детаљније о ерминевитици Отаца види: J. Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood: St. Vladimir's Press 1986, 49-113; I. Παναγόπουλου, *Η ερμηνεία της Αγίας Γραφής στην Εκκλησία των Πατέρων. Οι τρεις πρότοι αιώνες και η αλεξανδρινή παράδοση ως τον πέμπτο αιώνα I*, Αθήνα: Ακρίτας 1991, 32-63; Ch. Kannengiesser, „The Bible as Read in the Early Church: Patristic Exegesis and its Presuppositions“, у: *The Bible and its Readers*, W. Beuken – S. Freyne – A. Weiler (прир.), *The Bible and Its Readers*, London: SCM Press 1991, 29-36; Stylianopoulos, *New Testament*, 101-122.

<sup>11</sup> Останимо овде у границама српске егзегезе која кроз ликове Илариона Зеремског, Димитрија Стефановића, Николаја Велимировића, Јустина Поповића, Емилијана Чарнића, непрестано тежи останку на овом колосеку, о чијим доприносима види наше радове у претходним свескама Пројекта.

<sup>12</sup> Ако по узору на горе представљен метод ЈЈ и/или алегорички приступ Писму александријског порекла библијски теолози православља сматрају да Свето писмо, посебно Нови завет, има две „природе“ – божанску и човечанску (Караколис, 53-54), није ли онда православна егзегеза, крштењем науке кроз *самопредавање џаари гејсиџу Нејварној* (δύναμις ὑψίστου – δοῦλη Κυρίου, Лк 1:35-38), такође на изванредан начин са-учесник библијског бого-човечанског организма? Имајмо на уму парадигму коју доноси ЈЈ: јединствена и непоновљива *εἰσεῖσα личносѝи Очеве* јесте личност у тело обученог Сина (1:18): Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. О теантрополошком карактеру Писма види: J. Panagopoulos, „Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern“, ZThK 89 (1992), 41-58:44-48; исти, „Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern“, у: H. Lichtenberger (прир.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Frühes Christentum. FS M. Hengel III*, Tübingen: Mohr 1996, 567-584; M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2010, 114-133; P. Кубат, *Трајовима Писма. Сѝари Савез – џеолоџија и херменеџиџика*, Крагујевац: Каленић 2012, 125-128.

гама, из њих издвајати места на којима се овако или онако помиње један библијски догађај те затим међусобним упоређивањем пронађеног индуктивно долазити до некаквог закључка, није нарочито практичан пут остваривања ефектног резултата (мада несумњиво може бити призната етапа сазревања научне мисли). Много је лакше и истовремено важније једним *хронолошким њреїледом* егзегезе ЈЈ ослушнути начине на који је оно у одређеним просторима и временима *чиїїано и разумева-но као целина*, јер рецепција једног одељка овог, па и сваког другог новозаветног текста, несумњиво јесте условљена рецепцијом те и сваке друге библијске књиге *као целине*. Но, то није једина предност хронологије, којом кроз ерминевтичко сагледавање тумачења лоцирамо конкретна дела и индиректно упућујемо на њихове егзегетске увиде – који ће тек касније, у практичном и другом делу наше студије, доћи до изражаја. Ако на страну бар привремено ставимо практичну и тиме свакако методолошку предност изношења историје егзегезе *на њочейку* предложеног рада – захваљујући чему је значајно лакше упустити се у конкретну анализу текста, хронолошки преглед има своју снажнију методолошку предност управо *месїїом* у којем је претходно питање пронашло свој одговор: будући да се од Отаца, *їре свеїа*, учимо *їуху* егзегезе, нама у прилог и иде њихов приоритет у линији временског поретка. Сходно очекиваним димензијама предложеног рада такав подухват свакако мора бити ограничен, те напоменимо да постављање лимита овде сасвим природно припада домену одлуке самог истраживача – усмереног нпр. именима најзначајнијих личности, праваца или форми тумачења.

3) И последње питање је сушто, неодвојиво од претходна два: куда, дакле, са овом и оваквом егзегезом? Вратимо се опет на пролог наше студије којим није случајно успостављен однос између воде материјала и вина тумачења: ако је знамење у Кани, мимо свих симболичких импликација, *онда* ипак решило конкретан егзистенцијални проблем сватова *без вина* (Јн 2:3в), чега је архетип свакако *par excellence* проблем живљења *без Христїа* (ἄνθρωπον οὐκ ἔχω! Јн 5:7), то онда и конкретно егзегетско дело *сада* има смисла само ако се тиче *еїзисїїенциїе савременої човека*. Само тако, дакле, а не некако другачије, научна егзегеза може постати вино црквеног живљења, и само тако, а не некако другачије, она може остати верна сопственом разумевању *научносїїи*. Јер, као што ово пиће по претварању не остаје херметички конзервирано у шест камених посуда – које у наративу првог знамења јесу символ непокретне латревтичности строго затворене заједнице, већ *личношїу архїїїриклина* проналази свој пут ка учесницима свадбеног славља – који управо тиме постају отворена и покретна породица христоцентричних односа, тако и резултати егзегезе у најбољем случају не остају заувек затворени корицама једног научног зборника – око којег латревтички може егзистирати такође строго затворена група људи, већ *личношїу їїрїезара Речи* проналазе свој пут ка вернима – који управо применом тим резултата себе увек изнова потврђују као отворену фамилију нових релација. И ова аналогија у сржи припада Оцима који су значај Кане видели у *їїаїнсїїїву суїїружанскої јединсїїива*: претпоставке те теме биће разматране одељком који ће прецизирати тезу предложеног рада, али овде нека буде наговештено да контекст појма *їаїнос* (Јн 2:1) отвара најбољи простор апликације СКГ.

На основу три дате скице размишљања на тему „прецизирања битних области интеракције патристике и критике“ постаје нам јаснији начин стицања оријентира

у предстојећој егзегези, мада се мора признати да многе ствари ипак остају без потпунијег објашњења. Као прво, или у вези са питањем „како?“, примена историјско-критичке методе као доминантног модела читања и истраживања (не само) Светог Писма – пројекција чијег идеала објективности кроз призме различитих црквено-научних средина уме да укаже на итекаке методолошке противречности<sup>13</sup> – и то, примена те методе у *духу Оцаца*, може бити клизав терен за домаћег истраживача; али, у ишчекивању детаљнијег разјашњавања појединости таквог приступа и евентуалног утврђивања тла, тај истраживач и нема пружити шта друго до конкретне подухвате прихватања изазова, тек којима нијансе проблема могу бити препознаване, дискутоване и временом обрађиване у циљу побољшања свеопштег методолошког здравља домаће егзегезе. Као друго, или у вези са питањем „одакле?“, презахтеван подухват исписивања *историје егзегезе* СКГ унапред је лимитиран не само горњом категоријом „најважнијег“, већ и потребом касније практичне употребе тим прегледом лоцираних дела, при чему као да не остаје довољно простора за преко потребно разјашњавање некаквим консензусом ипак недефинисаних односа међу науком коришћенима и данас глобално препознатљивим појмовима *историје тумачења* (Auslegungsgeschichte), *учинка* (Wirkungsgeschichte) и *рецепције* (Rezeptionsgeschichte) библијског текста<sup>14</sup>; иако се наш кратки преглед не може

<sup>13</sup> Пример овог парадокса понајбоље се види у истраживањима која прате новозаветни христолошки израз  $\theta\ \ \delta\ \ \tau\ \ \omega\ \ \delta\ \ \tau\ \ \omega\ \ \delta\ \ \alpha\ \ \nu\ \ \theta\ \ \rho\ \ \omega\ \ \nu$ , о чему детаљније види наш рад: „Проблематика ‘Син Човечији’ и њена релевантност у српској теолошкој средини“, СТ 11 (2012), 16-30.

<sup>14</sup> Наведени појмови потичу из комплексног немачког философско-библистичког дискурса и пошто њихова *ad hoc* примена у домаћој средини није могућа без темељних разјашњења, дозволићемо овде себи бар кратак екскурс. Пре свега, подухвати документовања и лоцирања већ постојећих тумачења јесу плод практичне егзегетске потребе и као такви су се развили унутар форме коментара, при чему су са методолошке тачке гледишта формирали засебну ерминевтичку целину најпре звану *историја тумачења* или Auslegungsgeschichte (од: Auslegung = тумачење; Geschichte = историја). У једном веома утицајном тексту из 1947. године, немачки библиста Gerhard Ebeling (1912-2001) је изнео тезу према којој Auslegungsgeschichte обухвата све начине сусрета са Светим Писмом – не само експлицитне, већ и имплицитне, не само свесне, већ и несвесне, не само позитивне, већ и негативне – што значи да овакав садржај појма *историје тумачења* обухвата одјеке библијских текстова у јудаизму, исламу и другим религијама, као и у секуларним контекстима (G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, SgV 189, Tübingen: Mohr 1947). Нешто касније, немачки философ Hans-Georg Gadamer (1900-2002) је исковао сличан термин другачије садржине: *историја учинка* или Wirkungsgeschichte (од: Wirkung = дејство, учинак), која се тиче начина на који је (библијски) текст одјекивао = дејствовао = нешто чинио у конкретним стварностима (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr<sup>3</sup>1972, 280cc), а који термин су англофони мислиоци прихватили као прецизније одређење Ебелинговог, преводљивог, између осталог, конструкцијом history of influence/effects. Том свету, међутим, на срце је ипак највише легао појам Rezeptionsgeschichte јер је лако преводљив на енглески језик (од: Rezeption = рецепција, те зато: history of reception), а који је под Гадамеровим утицајем развио такође један немачки мислилац – Hans Robert Jauf (1921-1997), при чему се мора признати да појмови Rezeption и Wirkung нису синоними, и да *историја рецепције* никако не може бити исто што и *историја дејства* једног библијског текста (види: H. R. Jauf, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 168cc). У свом коментару на Матејево Јеванђеље, швајцарски библиста Ulrich Luz (1938-) прави следећу разлику: Auslegungsgeschichte се тиче коментара и теолошких дела, а Wirkungsgeschichte укључује и друге медије, као што су то омилије, визуална уметност, музика итд (*Das Evangelium nach Matthäus I.1-7*, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985<sup>4</sup>1997, 78cc). Чини се да овакав правац разликовања прија новијим истраживачима, те тако у тек објављеној студији која се појављује под именом једног шпанског истраживача, проналазимо следеће, значајно прецизније одреднице: Auslegungsgeschichte се тиче теолошких коментара и доноси преглед објашњења текста, Wirkungsgeschichte је шире садржине и обухвата друге изразе вере којима текст бива интерпретиран, а Rezeptionsgeschichte јесте

потпуно идентификовати ни са једним од наведених историја – због чега ми и користимо засебан израз *историја егзегезе*, слободни смо навестити кретање овог нашег израза у правцу *историје учинка*, јер ће мимо теолошких коментара бити истакнуте и друге форме интерпретације СКГ. И као треће, или у вези са питањем „куда?“, области примене егзегезе не могу побећи методолошки проблеми интердисциплинарности, која у домаћој средини још није утабала стазе самоостваривања: ако контекст појма *ὑπόσ*, као што је већ претходно речено, „отвара простор апликације СКГ“, то су онда интердисциплинарни односи библистике са литургијом, пастирским богословљем и евентуално психологијом просто неопходни начини потврђивања овде замишљене улоге једног научног дела егзегетске садржине: може ли се, дакле, оно уопште показати вином Еклисије без икакве интердисциплинарне комуникације са наукама које управо омогућују продор ка „сватовима“?

## 2. Aqua: чиме располажемо?

У бирању са полица библиотеке отачког и модерног наслеђа можемо бити вођени правилом према којем се дохватимо именâ у потпису најважнијих, колико је то могуће, интегралних *коментара* Јеванђеља. Но, колико год да таква одлука има своју подршку у најширој заступљености ове књижевне форме тумачења<sup>15</sup>, и данас доминантне на глобалном научном плану, неопходно је имати у виду следећих неколико примедби. Пре свега, према већ постојећим и широко прихваћеним прегледима<sup>16</sup>, православних коментара на ЈЈ нема све до трећег века, зато што је првобитна *научна* егзегеза Јеванђеља у хетеродоксним = гностичким круговима била узрок извесне аверзије према овој новозаветној књизи<sup>17</sup>; тек захваљујући Све-

најшире садржине и укључује све облике реципирања и реаговања на текст – види: V. M. M. Vázquez, *Contours of a Biblical Reception Theory: Studies in the Rezeptionsgeschichte of Romans 13.1-7*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress 2012, 70cc.

<sup>15</sup> Види: П. Драгутиновић, „Књижевне форме тумачења Новог завета и њихова рецепција код српских тумача“, СТ 10 (2011), 13-25:22с.

<sup>16</sup> Види: J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church: Its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus*, Cambridge: Cambridge University Press 1943; F.-M. Braun, *Jean le théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris: J. Gabalda 1959; M. F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press 1960; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, Vol. 1, translated by Kevin Smyth, New York: Herder & Herder 1968, 192-217; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press 1970; W. G. Röhl, *Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-agnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, Europäische Hochschulschriften, Reihe 23/428, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1991; Pollard, „John the Evangelist, Gospel of: use and interpretation in the Early Church“, у: A. Di Bernardino (прир.), *Encyclopedia of the Early Church*, transl. by Adrian Walford, New York: Oxford University Press 1992, s.v.; R. A. Culpepper, *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*, Columbia S.C.: University of South Carolina Press 1994; J. Zummstein, „Zur Geschichte des johanneischen Christentums“, у: исти, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, AthANT 84, Zürich: TVZ 2004, 1-14; Ch. E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press 2004; D. L. Balás – D. J. Bingham, „Patristic Exegesis of the Books of the Bible“, у: Ch. Kannengiesser (прир.), *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Leiden: Brill 2004, 271-373:345-348; T. Rasmusus (прир.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden – Boston: Brill 2010.

<sup>17</sup> На то, пре свега, упућују сличности ЈЈ са тзв. *Јеванђељем истине* (Evangelium veritatis), које је средином другог века у Риму написао александријски гностик Валентин (160), а које помиње Свети Иринеј Лионски (Adv. haer. III 11:9; PG 7a.391A) (види: S. Arai, *Die Christologie des Evangelium veritatis; eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Leiden: Brill 1964). У поглављу којим објашњава начине на који Валентинова јерес изврће истине Писма, Архипастир Лунгдуна бележи још да је Валентинов

том Иринеју Лионском и његовом делу *Против јереси*, ЈЈ је постало моћно оружје против гностицизма<sup>18</sup> и тако неотуђиви део православља<sup>19</sup>, мада то не значи да оно у међувремену није читано и на прави начин интерпретирано<sup>20</sup>. Даље, због своје нарочите теолошке садржине, извезене око проблема познања истинског идентитета личности Сина Божијег у лику Исуса Назарећанина – па тиме тим Ликом односно том Личношћу оприсутњеног и објашњеног Оца (нпр. 14:9: ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα, или 10:30: ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν, и томе слично), као и Духом Светим у животу Цркве оприсутњиваног и објашњаваног Христа (нпр. 14:26: ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν), ЈЈ се током IV-V века показује идеалним тлом тријадолошких и христолошких дебата – пре тога, већ Оригенов егзегетски рад сведочи о значајној погодности ове књиге за детаљно излагање принципа и истина, али тај и такав рад не треба сматрати само почетком самоосвешћивања озбиљне библијске

ученик Птоломеј саставио један коментар на Пролог Јеванђеља (1:1-18), његовим писцем назвавши Ἰωάννην τὸν μαθητὴν τοῦ Κυρίου (Adv. haer. I 8:5; PG 7a.532B) (види: T. Rasimus, „Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John’s Prologue“, у: исти, *Legacy*, 145–171). Први, међутим, науци познати коментар на Јеванђеље припада Валентиновом ученику Ираклиону (175), а фрагменти овог тумачења су сачувани у каснијем Оригеновом коментару, од којих ни један не садржи тему свадбе у Кани (види: A. E. Brooke, *The Fragments of Heracleon, Texts and Studies* 1 4, Cambridge 1891; E. Pejgels, *Jovanovo jevanđelje u gnostičkom tumačenju: Herakleonov komentar na Jovana*, prev. s engleskog M. Miletić, Beograd: Rad 2006). На основу ових чињеница, које јасно показују високу цењеност ЈЈ у гностичким круговима и његово релативно касно прихватање у Цркви, Zimmstein (нав. дело, 3-5) износи тезу према којој ЈЈ нуди извесну амбивалентност смисла, тј. потенцијал и за његово гностичко читање и разумевање, захваљујући којем и долази до кризе унутар јовановске заједнице (уп. 1-2-3 Јн) те њеног ишчезнућа пред апетитом гностика (в. нап. 19).

<sup>18</sup> Према Иринеју, проблем не лежи толико у наративу као таквом, колико у мета-наративу (ὁλόθεσις) који га прати: примерима датим 1) кроз слику претварања мозаичке представе цара у ону пса или лисице, а путем препакивања драгог камења тог мозаика (Adv. haer. I 8:1; PG 7a.521AB), и 2) кроз један низ Хомерових стихова чије се значење мења извлачењем из контекста (Adv. haer. I 9:4; PG 7a.544B-548A), овај Отац Цркве показује да поседник *канона истине* (ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινη ἐν ἑαυτῷ κατέχων) нема никаквих проблема са разумевањем ЈЈ (545B); другим речима, гностичком метанаративу који се надија над ЈЈ, зашта евентуално постоји основа у самом тексту (в. нап. 18), Лионски јерарх супротставља православни κανὼν τῆς ἀληθείας, са којим на уму треба читати Свето Писмо; види: W. C. van Unnik, „Interesting document of second century theological discussion (Irenaeus, Adv Haer 1:10,3)“, *Vigiliae christianae* 31 (1977), 196-228:206-208; Г. Флоровски, „Функција Предања у старој Цркви“, у: А. Јевтић (прир.), *Саборност Цркве*, Београд: БФСЦП 1984, прев. са енглеског Ј. Ђ. Олбина, 197-218:201-205; уп. E. Pagels, „Irenaeus, the ‘Canon of Truth’ and the ‘Gospel of John’: Making a Difference through Hermeneutics and Ritual“, *Vigiliae Christianae* 56 (2002), 339-371.

<sup>19</sup> Иринеј, Adv. haer., III 11:1 (PG 7a.845AB). Ова, у науци широко прихваћена теза, према којој је ЈЈ у најранијим деценијама рецепције остајало строго у кругу хетеродоксних форми хришћанства и према којој све до Иринејеве појаве крајем II века није успевало да пронађе свој пут ка православном црквеном животу, ипак мали значај даје Татаиновој хармонији четири Јеванђеља – Диатесарону. Настало бар деценију пре Adv. haer. ово дело не само да је укључивало ЈЈ, већ је почињало (1:1-18) и завршавало се (21:25) њиме. Другим речима, чак иако аргумент може бити отежан Татиановим енкратитским опредељењем, Диатесарон би се могао сматрати сведоком ранијег и ширег прихватања Јеванђеља, управо на основу у њему привилеговане ерминевтичке улоге ЈЈ у односу на синоптичка. Види сл. дело и тамо нав. литературу: N. Perrin, „The Diatessaron and the Second-Century Reception of the Gospel of John“, у: Rasimus, *Legacy*, 301-318.

<sup>20</sup> Током прве половине другог века постоје јасне алузije на Четврто јеванђеље, које се могу пронаћи код Светих Отаца Цркве: Игњатија, Јустина и Мелитона, а експлицитан помен током познијих деценија овог столећа, мимо Светог Иринеја Лионског, доносе још: Мураторијев фрагмент и Татианов Диатесарон, затим Свети Теофил, Климент, Тертулијан и Иполит (Balás – Bingham, 345). Није неважно знати да катакомбе у Риму садрже представе сцена Јеванђеља, настале вероватно у II веку, које експлицитно указују на његову литургијску интерпретацију (Brown, 149-156).



науке, већ једним од механизма или, још даље, једном од последица постављања Светог Писма у епицентар античке цивилизације – због чега праву историју егзегезе ЈЈ и није могуће пратити само кроз традицију једне литерарне категорије, овде нпр. коментара: тумачења патристичког доба су симфонијски расута многим расправама, омилијама, посланицама и химнама, а као таква, опет, углавном нису сачувана, већ постоје само у фрагментима и катенама<sup>21</sup>. Коначно, у виду треба имати и тумачења која изворно нису писана у форми коментара, али која су временом добила тај књижевни облик: примера ради, тумачење антиохијског и касније цариградског архијерарха *злајних усџа*, испрва донесено низом беседâ, временом постаје ауторитативна егзегеза Оца Цркве *злајнои џера*<sup>22</sup> и томе слично: збирке трактата, омилија и посланица, укоричене насловом и потписане именом једног од утицајнијих Отаца Цркве, на овај или онај начин – преписивањем и прештампавањем, редиговањем и приређивањем, и уопште, традирањем материјала – постају обавезан део свеукупног егзегетског наслеђа писане форме, ма какав књижевни облик подухват документовања егзегезе истицао као примаран. Но, које – рецимо тако – *коменџаре* треба имати у виду пре почетка конкретног тумачења ЈЈ?

### 2.1. Егзегеза џаџирисџичкои доба

Први отачки коментар на ЈЈ потписује тек Ориген и делови овог егзегетског ремек-дела срећом јесу сачувани на грчком језику<sup>23</sup>. Прилично минуциозан и опширан у тумачењу Пролога (Јн 1:1-18) – прва књига коментара расправља само Јн 1:1, а друга сеже тек до Јн 1:7, овај александријски *научник* у уводној химни и даљем тексту ЈЈ проналази особиту могућност детаљног излагања својих христолошких, тријадолошких и космолошких принципа, сличних онима које доноси делом *О на-*

<sup>21</sup> Листа омилија: Н. J. Sieben (прир.), *Kirchenväterhomilien zum Neuen Testament: ein Repertorium der Textausgaben und Übersetzungen, mit einem Anhang der Kirchenväterkommentare*, Instrumenta patristica 22, Steenbrugis: In Abbatia S. Petri 1991; листа катенâ: М. Geerard (прир.), *Clavis Patrum Graecorum. Volumen IV: Concilia. Catenaе*, Turnhout: Brepols 1980, 140-148.

<sup>22</sup> Тога је добро био свестан писац једног од најчешће употребљаваних приручника историје патристичке егзегезе, римски професор Manlio Simonetti (1926-), који у свом прегледу антиохијске традиције тумачења Светог Писма намерно изоставља Златоустове омилије, будући да је концентрисан на форме научног објашњења текста: „He is of less interest to us from the specifically exegetical standpoint, since the primary objective of his rhetorical output was to draw out of the sacred text a lesson to educate, warn, or edify his listeners, rather than to illustrate the text for its own sake.“ – *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, transl. by J. A. Hughes, Edinburgh: T&T Clark 1994, 53-85:74.

<sup>23</sup> Према Јевсевију, Ориген је дао тумачење на читаво Јеванђеље – τῆς δ' εἰς τὸ πᾶν εὐαγγέλιον αὐτὸ δὴ τοῦτο πραγμᾶτῆϊς, од којег је „до нас“ дошло само 22 књиге – μόνοι δὲο καὶ εἰκοσι εἰς ἡμᾶς λερῆνθον τόμοι (Historia ecclesiastica VI 24:1; PG 20.577A). Првих пет је, како сâм Ориген тврди, настало ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ (In Ioannem VI 2:11, GCS 10.83), а остале су написане у Кесарији. Будући, међутим, да Јероним и Руфин помињу чак 32 књиге, а да у последњем, данас сачуваном тому (xxxii), Ориген расправља тек о 13. поглављу ЈЈ, и притом ничим не показује намеру наставка тумачења, као што то чини у осталим књигама, то онда Јевсевијева примедба и није сасвим тачна: написано је, дакле, 32 књиге и оне доносе егзегезу првих 13 поглавља ЈЈ, а данас су сачуване: i, ii, vi, x, xiii, xx, xxviii, xxxii, фрагменти iv и v, и већи део хix књиге. Критичка издања: Е. Preuschen (прир.), *Origenes Werke: Der Johanneskommentar*, 4. Bd., GCS 10, Leipzig: Hinrichs 1903; С. Blanc (прир.), *Origène. Commentaire sur saint Jean*, SC 120, 157, 222, Paris: Éditions du Cerf 1:1966; 2:1970; 3:1975. Преводи: *Origen. Commentary on the Gospel According to John*, transl. by R. E. Heine, FCh 80 89, The Catholic University of America Press 1989 1993; *Commentary on the Gospel of John*, transl. by A. Menzies, ANF 10, Edinburgh: T. & T Clark, Grand Rapids: Eerdmans 1990, 297-408.

челима. Зато нас не чуди што баш De principii (нарочито IV 1-3) даје аргумент његове *алејоријске ејзејезе*, којој хармонично одговара аналојијска идентификација Светог Писма са отеловљеним Логосом Божијим: према платонистичкој и филоновској аналојији, алејорија предност даје *душевном* и *духовном* у односу на *телесни* или *историјски* смисао библијског текста, те као таква на изванредан начин и погодује символичком језику ЈЈ<sup>24</sup>; штавише, алејорија се толико осећа домаћом у појмовном свету ове књиге, да сâм њен текст позива читаоце на такву методу интерпретације: шест камених судова у Кани постављених по обичају јудејског очишћења (Јн 2:6), који у наративу првог знамења очигледно функционишу као символ превазиђеног Закона (уп. Јн 1:17), иначе су капацитета да хватају *ѡо две или ѡо ѡри мере*, али према овом александријском егзегети није у питању тек нека успутна и мање битна констатација о запремини тих посуда, већ суштински важан указатељ на мултифункционалност речи самог Светог Писма, које углавном „хватају“ по *два значења* – τὸν ψυχικὸν καὶ τὸν πνευματικὸν λόγον, а тек понекад и *ѡреће* – τὸ σωματικὸν<sup>25</sup>. Другим речима, телесни смисао текста, попут шест екеј постављених судова, припада Јудејима и није оно што Писмо превасходно жели да саопшти хришћанима: јер, будући да истина не почива у категоријама телесног (οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτηρῶσιν) те да Реч Божија хришћанима (историјом) нешто сасвим *грујо ѡвори* (ἄλλα ἀγορεύει) – захваљујући чему можемо прихватити постојање *четири* Јеванђеља о *једној* Истини, то се онда за садржајем тог *грујоѡверења* или *алејорије* мора трагати у вишим сферама душевног и духовног<sup>26</sup>. Иако Оригеново тумачење СКГ постоји само фрагментарно и овде није у целости сагледиво, довољно је поред изнетог запамтити следеће објашњење: Христова *чуда* (τέρατα) с правом јесу названа и *знамењима* (σημεῖα)<sup>27</sup> – а догађај у Кани јесте почетак = *ѡринциј* знамења (ἀρχὴν τῶν σημείων, 2:11) – јер упућују на реалност дубљу/вишу од оком видљиве<sup>28</sup>.

Следећи коментар који треба поменути припада сасвим другој теолошкој и језичкој традицији, и њега је на мање јелинизованом просторима Сирије (Нисибе и Едесе) написао Свети Јефрем, тумачећи уствари Татианово Четворојеванђеље у којем је СКГ као прво чудо постављена одмах после позива Апостола<sup>29</sup>. Иако први

<sup>24</sup> Види: Н. Dörrie, „Zur Methodik antiker Exegese“, ZNW 65 (1974), 121-138; К. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin [u.a.]: De Gruyter 1986, 108cc; Simonetti, *History*, 39-48; D. Dawson, „Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen“, у: J. Whitman (прир.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden: Brill 2000, 89-107; Fiedrowicz, *Theologie*, 143-162; E. A. L. Dively, *The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis*, Boston: Brill Academic Publishers 2005 2010, 131cc; P. Кубат, „Алејореза – егзегетска метода античког света“, СТ 11 (2012), 7-15.

<sup>25</sup> De principii IV 2:5 (12), GCS 22.314.

<sup>26</sup> Јо. 10:3, GCS 10.172. Када год је то било могуће, Јеванђелисти су *истину* изражавали и на духован и на телесан начин – ὅπου μὲν ἐνεχῶρει ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς, али када то није било могуће, предност је давана *духовном* – προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ, σφζομένου πολλακτῶς τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ (Јо. 10:5, GCS 10.175).

<sup>27</sup> Јн 4:48б: Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε!

<sup>28</sup> Јо. 13:64, GCS 10.296.

<sup>29</sup> Дела Св. Јефрема нису до данас доживела комплетно критичко издање, највероватније због своје комплексне текстуалне историје која свакако није мимоишла ни његово тумачење Диатесарона, а управо због тога што данас постоји српски превод овог дела, важно је пре употребе тог текста разумети да

методолошки корак овог дела најчешће почиње изношењем историјског смисла, приметно је не мало интересовање његовог аутора за алегорију, којом он „раскрива и развија и типолошко, праобразно значење старозаветних библијских текстова, или пак новозаветних текстова у есхатолошком смислу“<sup>30</sup>: аналогно непоновљивом зачећу и рођењу вина у шест камених посуда, непоновљиво је зачет и утробом Пресвете Дјеве рођен Емануил (V:6). Уствари, Сиринова паренетска егзегеза која зарад сопственог циља не искључује сасвим алегоријску методу, сведочи о тенденцији одвајања од укочене научне минуциозности Александрије – која је већ увелико продрла на просторе Азије и оставила не мали утицај на сиро-палестинске Оце, и она као таква углавном функционише на таласима опитног поучавања које Свети Јефрем емитује и преноси распеваном апофатиком химнолошке структуре<sup>31</sup>. То се нарочито да приметити у надахнутој форми већине његових дела, која према речима Флоровског и „није била погодна за логичку јасноћу“ а која просто у корак

његова предисторија ипак не води директно порекло од оригиналног сиријског текста. Наиме, прво и до сада најкомплетније издање Јефремових дела приредио је либански маронит, оријенталиста Giuseppe Simone Assemani (1687–1768), и то у шест томова, мада они не садрже коментар Четворојеванђеља на сиријском језику: *Ephraemi Syri opera omnia quae extant, Gr., Syr., et Lat.*, Rome 1737–1746. Сведочанство источне традиције постаје познато тек 1836. када је објављен први *јерменски ѣревог* овог Јефремовог дела, а критичко издање ове верзије приредио је више од века касније бенедиктински професор Louis Leloir (1911-1992): *Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne* éd. par Louis Leloir, Louvain: Impr. orientaliste 1953. Пошто је 1957. дошло до значајног открића – у једном коптском манастиру (Deir es-Suriani) у Вади-Натруну, рударски магнат и колекционар Chester Beatty (1875-1968) је пронашао већи део *сиријској ѣвксїа* Јефремовог коментара (Chester Beatty MS 709), који током каснијих деценија проналаском недостајућих листова (1966, 1984) бива комплетиран са око 80% текста – поменути Лелуар је два односно три пута приредио издање пронађеног сиријског текста, придруживши му латински односно француски превод: Ephraem. Commentaire de l'Évangile concordant: texte syriaque (ms. Chester Beatty 709), Dublin: Hodges Figges 1963; друго издање: Leuven: Peeters 1990; а такође постоји: L. Leloir (прир.), *Éphrem de Nisibe (le Syrien). Commentaire sur l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SC 121, Paris: Editions du Cerf 1966. Тек са ових издања настаје први превод на енглески језик: С. McCarthy (прев.), *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron: An English translation of Chester Beatty Syriac MS 709*, Oxford: Oxford University Press 1993, а што се тиче православних превода, важно је знати да је током друге половине XIX века Московска духовна академија приредила чак комплетан превод Асемановог издања, и то у осам томова: *Ефрем Сирин. Творения. В восьми часїях*, Москва: МДА 1861-1896; грчко издање постоји само у једном волумену: К. Г. Франτζолаѕ (прир.), *Όσιου Έφραїμου του Σύρου έργα, Θεσσαλονίκη*: Το Πериβόλι της Παναγίας 1988<sup>1988</sup>. Српски превод је настао са руског и недавно је објављен у зборнику: *Госїог їовору – Свеїти Оци їумаче Јеванђеље*, Београд 2004, 279-287, у целости доступан на следећем интернет порталу (18.11.2012.): [http://verujem.org/sveti\\_oci/jefrem\\_sirijski\\_tumacenje\\_main.htm](http://verujem.org/sveti_oci/jefrem_sirijski_tumacenje_main.htm).

<sup>30</sup> Јеромонах А. Јевтић, *Паїролоїја: грυїа свеска. Исїоочни Оци и Писци 4. и 5. века: ог Никеје до Халкидона (325-451)*, Београд: ПБФ 1984, 256. Владика Атанасије у наставку наводи превод речј похвале Светог Григорија Ниског Јефрему, које овде у мало ширем обиму доносимо на грчком језику, зато што се у њима јасније види помињање *духовної созерцања* (πνευματικῆς θεωρίας) и *созерцаїељної уаубљивања* (θεωρημασιν εμφιλοχωρήσας): *Ἡ μελέτη δὲ τοῦτο τῶν θεϊῶν Γραφῶν ἐκ τῆς Διαβιβλικῆς ἀνήψε λαμπράδος, Ἐν τῇ μελέτῃ μου, φάσκοντος, ἐκκαυθήσεται πῦρ. Ἔρωσ γάρ αὐτὸν πολήσας πνευματικῆς θεωρίας, εἰς φλόγα μετέωρον τὸν πτόθον ἀνήγαυρε. Πᾶσαν γάρ Παλαιάν τε καὶ Καινὴν ἐκμελετήσας Γραφήν, καὶ ὡς οὐκ ἄλλος τις τοῖς τοιοῦτοῖς θεωρημασιν εμφιλοχωρήσας, ὄλην ἀκριβῶς πρὸς λέξιν ἡμίηνευσεν, ἀπό τε τῆς κοσμογενείας, καὶ μέχρι τῆς τελευταίας τῆς χάριτος βίβλου, τὰ βάθη τῶν κεκρυμμένων εἰς τοῦφανές ἀγαγὼν θεωρημάτων, λύχνῳ κεκρημένος τῷ Πνεύματι* (De Vita S. Patris Ephraem Syri, PG 46.829AB).

<sup>31</sup> Simonetti, *History*, 62-63; заједно са Оцима Кападокије и Светим Јованом Златоустом, Јефрем Сирин припада традицији апофатичког богословља које се развија кроз реакције на александријстичке, аријанистичке и евномистичке тенденције теогносеологије – види: Fiedrowicz, *Theologie*, 432сс; S. P. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Rome: Chavara Institute of Indian and Inter-religious Studies 1985.

иде са Јефремовим харизматичким, те одатле немарним и непрецизним опхођењем према тексту Диатесарона, али још и из чињенице да сиријски језик тада „још не беше развијен до богословске терминологије“<sup>32</sup>.

Следећи „коментар“ који се данас у целисти чува и који ниједан савремени историчар егзегезе ЈЈ не би смео да превиди, чини осамдесет осам *омилија* које је током последње деценије IV века у Антиохији изговорио Свети Јован Златоусти<sup>33</sup>. За разлику од Оригеновог у Александрији очекиваног алегоријског, Златоусти настоји на проналажењу у Антиохији очекиваног *ірамаїићко-ісїорїјскої* смисла, који помоћу филолошко-литерарних вештина износи маестралном реториком, градећи се тако парадигмом практичне, поучне и на живу веру подстичуће антиохијске методе читања и тумачења Светог Писма<sup>34</sup>. Његово доминантно интересовање за етичку димензију новозаветног текста, која свакако не елеминише христолошки оријентир смисла, као да понегде резултира намерном „површношћу“ тумачења, због чега Златоустове омилије на Матејево Јеванђеље и јесу знатно екстензивније од оних на Јованово – не заборавимо, онолико колико је први новозаветни спис усмерен ка садржини моралне поуке, толико је четврти отворен за симболичку интерпретацију – па проналажење дубљег смисла ЈЈ, осим у неколико посебних случајева (нпр. анализи 1:1-18), не буди примарно интересовање у Златоустом<sup>35</sup>. Зато у духу ове и овакве антиохијске практичности, која је очигледно плод усменог теолошког дискурса намењеног утемељивању конкретне литургијске заједнице и која као таква у сваком времену и простору лако проналази путеве сопствене актуализације, шест камених судова јесте било постављено по обичају очишћења,

<sup>32</sup> Протојереј Г. Флоровски, *Исїочни Оци IV века*, прев. са руског М. Р. Мијатов, Манастир Хиландар 1997, 235.

<sup>33</sup> Критичко издање: *Homiliae in Joannem*, PG 59.29-482. Преводи: *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Gospel of St. John*, transl. by G. T. Stupart, Library of fathers of the Holy Catholic Church 28, 36, London: Walter Smith, 1842-1852; *Homilies on the Gospel of St. John*, transl. by Ch. Marriott, ann. by Ph. Schaff, Nicene and Post-Nicene Fathers 1-14, 1-334; *Homilies on the Gospel of John*, transl. by T. A. Goggin, Fathers of the Church 33, 41, 1957-1960; Јован Златоусти, „Беседа I-XV“, *Госїој іовори – Свєїи Оци іумачє Јєванђељє*, прев. са руског А. Пантелић, Београд 2004, 27-115.

<sup>34</sup> Треба ипак бити свестан да употреба овакве методе ни на који начин не искључује познавање алегорије. F. Young даје врло смислен предлог према којем Антиохија уствари реагује на Александрију, и та се реакција, као и сва даља дебата, лепо да разумети у светлу вековне борбе између реторичких и философских школа: док философија, почев од Платона, реторику оптукује за вешто кривљење стварности и истовремено подстиче напуштање јавне покварености ради контемплације истине, реторика сматра философију бескорисном и доконом спекулацијом; уколико у обзир још узмемо традиционално различите приступе тексту ова два географска простора, то су онда ерминевтички оквири настанка конкретних егзегетских дела обеју школа осетно различити, и само унутар њих се могу разумети; види: F. Young, „Alexandrian and Antiochene Exegesis“, у: A. J. Hauser – D. F. Watson (прир.), *A History of Biblical Interpretation, Vol. 1*, Grand Rapids: Eerdmans 2003, 334-354:344; такође: Јевтић, *Паїролоїија*, 229сс; Simonetti, *History*, 74с; Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Theophania 23. Köl – Bonn: Peter Hanstein 1974; M. Kertsch, *Exempla Chrysostomica: Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos*, Grazer Theologische Studien 18, Graz: Institut für Okumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1995; Флоровски, *Оци*, 222-228.

<sup>35</sup> Код Златоустог ствари стоје сасвим другачије када је у питању Стари Завет, што примећује Флоровски (*Оци*, 226): „...мноштеност смисла самог Писма... [јесте] питање [које] особито добија на својој оштрини приликом тумачења Старог Завета. Чисти ‘историзам’ би се ту неизбежно претворио у ‘јудаизам’. Управо ту ‘типологија’ добија своју нарочиту важност. Прави типологизам је могућ само на реалистичној основи. Не треба се чудити што је управо у антиохијској егзегези учење о прасликама и праобразима развијено у пуној мери.“

али само из *иракѿичних разлоја*, јер у безводној Палестини (ἄνυδρός Παλαιστίνη) и није могуће често трчати на некакву реку ради редовне законске обавезе чишћења (ὥστε μὴ τρέχειν εἰς ποταμούς, εἴποτε ἀκάθαρτοι γένοιτο)<sup>36</sup>. Тумачење методолошки слично овом и сачувано у преводу на сиријски језик потписује један Хризостомов савременик, дакле, још један представник ове традиције – Теодор Мопсуестијски<sup>37</sup>, који такође рефлектује антиохијске христолошке тенденције и не инсистира значајно на симболичкој интерпретацији текста<sup>38</sup>.

Златно доба библијске егзегезе памти још једно монументално тумачење ЈЈ, које припада архиепископу Александрије Светом Кирилу<sup>39</sup>. У духу вишевековног опхођења александријских мислилаца према писаној речи, овај архијерарх Цркве такође види библијске стихове вишезначно потенцијалним<sup>40</sup> и тумачењем сасвим природно донеси христологију свог времена, због чега оно повремено добија догматско-полемички карактер<sup>41</sup>. Мада овог пута остајемо без корисног лакмус-коментара на шест камених посуда, за наш кратак преглед је веома значајна *сѿрукѿура* Кирилове егзегезе одређених делова Јеванђеља, јасно видна у објашњењу првог знамења: пропративши (највероватније већ постојећа антиохијска) практична упутства и тиме попут ретко ког александријског мислиоца развивши историјски смисао текста, који овде исцрпљују четири поуке садржане у темама: 1) благослова брака, 2) укидања проклетства жене, 3) славе Сина Божијег и 4) вере ученика, Свети Кирило наједном објављује *свршеѿак бављења исѿоријом* (ὁ τῆς ἱστορίας λόγος ἐν τούτοις στήσεται) и одмах затим *неοїходним* сматра (οἶμαι δὲ δεῖν...) промишљање и изношење *ѿеоријскої смисла* претходно реченог (...καὶ ἑτέραν τοῖς εἰρημένοις ἐπινοεῖσθαι τὴν θεωρίαν, καὶ τί τὸ ἐντεῦθεν ὑποδηλούμενον εἰπεῖν)<sup>42</sup>. То што овај напреднији корак ка дубљем смислу, којим бива успостављено

<sup>36</sup> Hom. Jo. 22:2, PG 59.135B.

<sup>37</sup> I.-M. Vosté (прир.), *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis Apostoli*, CSCO 116, Paris: Typographeo Reipublicae 1940; Commentarii in Johannem, y: R. Devreesse (прир.), *Essai sur Theodore de Mopsueste*, ST 141, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, 305-419; Превод: J. C. Elowsky (прир.), *Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Gospel of John of Theodore*, transl. by M. Conti, Downers Grove (ILL): IVP Academic 2010.

<sup>38</sup> Теодор примећује да је догађај у Кани свакако могао бити знатно шири од онога што текст ЈЈ доноси: трпезар, на пример, који (најпре) није знао порекло вина (2:8), могао је затим установити одакле оно долази, као што је могао утврдити и идентитет истинског женика (2:9); но, будући да је своју пажњу концентрисао само на догађај претварања и укус новопосталог вина, Јеванђелист је десетим стихом завршио свој извештај (Io. frg. 18; CSCO 116.41). Интересантно је да Теодор – *слично Оријену* – види у пуњењу шест камених судова до врха одстрањење сваке сумње у могућност постојања скивеног вина које се могло помешати са водом (Io. 2:7; CSCO 116:40).

<sup>39</sup> Критичка издања: Commentarii in Johannem, PG 73.9-1056; PG 74.9-756; Ph. E. Pusey (прир.), *Sancti patris nostri Cyrilli arch. Alexandrini in d. Joannis evangelium*, 3 vols, Oxford: Clarendon 1872; Commentarii in Johannem (фрагменти), y: J. Reuss (прир.), *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 89, Berlin: Akademie-Verlag 1966, 188-195. Превод: *Commentary on the Gospel According to John*, 2 vols, transl. by Ph. E. Pusey – Th. Randell, LoF 43, 48, 1832-1835.

<sup>40</sup> Слично размишља Кирилов савременик и сапросторник Свети Исидор Пелусиот, вишесмисленост, интересантно, не проналазећи у *ѿексѿу* као *ѿаквом*, већ у *конкретном догађају* – тек о којем новозаветни текст извештава, о чему Исидор и пише у једној посланици Кирилу (Ep. 1:393, PG 78.404B).

<sup>41</sup> Свети Кирило расправља са аријанском и антиохијском христологијом, али будући да Несторија не помиње по имену, сматра се да је његов коментар настао пре 429. године; види: Јевтић, *Паїролоиуја*, 71cc; Balás – Bingham, нав. дело, 347.

<sup>42</sup> In Jo. 2, Pusey 1.203 = PG 73.228B.

христолошко јединство Заветâ и дирнуто у тајинствени символизам Црквеног живота – на основу изнете историје, сабране у благосиљању постанка новог живота кроз брачни однос, Кирило доспева до учествовања у новоадамовској реалности могућој кроз брачни однос Небеског Женика и Цркве<sup>43</sup> – није увек присутан у Кириловој егзегези<sup>44</sup>, може се, уз изражену наклоност према основном значењу, схватити као начин умереније реакције на анти-алегоризам антиохијаца<sup>45</sup> – мада није сасвим искључена ни претпоставка према којој јасна граница између два смисла, повремено саопштavana намерним егзегетским двокораком, представља такође повремену и намерну критику антиохијског укотвљења у луци практичног нивоа.

Осим још неколико фрагментарно сачуваних грчких коментара на ЈЈ<sup>46</sup>, овде је још важно поменути Блаженог Августина и његова сто двадесет четири *ἱρακ-ῶναια*<sup>47</sup>, који услед превасходно *ἡσυχιαστικῆς εἰσεήσε* нису мањег *ἡεολογικῆς κωλι-ῆσῆα*: *две или три мере* (*metretas binas vel ternas*) шест камених посуда упућују на *ἡαјинсῖвено* (*mysterium*) значење тринитарне садржине, зато што помињање Оца и Сина као *две мере* (*quia nominato Patre et Filio*) *нужно ѡгразумева* и *ἡрећу* која је Дух Свети (*consequenter et Spiritus sanctus intelligendus est*); говорећи, дакле, о запремини посудâ у тзв. мерама, Јеванђелист с правом користи логички знак „или“ (*binas vel ternas*), јер је Дух присутан и у првом и у другом случају – он није само Дух Оца, нити само Дух Сина, већ Дух Оца и Сина [заједно] (*sed Patris et Filii Spiritus*)<sup>48</sup>. Колико год се овакво тумачење (данас) може чинити изненађујућим – може ли се, дакле, запремина неких тамо (ἐκεῖ) камених посуда доводити у везу са тајном унутартројичних односа!? – треба ипак, мимо претпостављања евентуалног контекста тријадолошке расправе, знати да Августин, слично Оригену, прави

<sup>43</sup> In Jo. 2, Pusey 1.204 = PG 73.228CD.

<sup>44</sup> Поделивши тумачење у две целине и јасно поставивши границу између првог и другог дела, Свети Кирило о концу изношења духовног смисла позива слушаоце да *разумеју ἡо ἡῖо ἡовори* (*νοεῖτο πάλιν ὁ ἀκροατῆς, ὁ λέγει*, в. нап. 1), што се може схватити на следећи начин: док је историјски смисао разумљив и прихватљив свима, духовна егзегеза ипак није сваком намењена, већ представља виши, напреднији ниво интерпретације; на другом месту, међутим, Кирило као да признаје немоћ у постизању дубинâ духовног: према тумачењу Јн 14:6, права снага речи је *дубока и не лако ухваῖῖива* (*βαθεῖα γάρ ὡς ἐγφῖαι καὶ οὐ λῖαν ἐνκάτοπος ἡ τοῦ λόγου δύναμις*), због чега ће писати *ἡῖа му на ум гође* (*ὅπтер εἰς ἐμῖν ἀναβαῖνει διάνοιαν*), препоручујући се критици оних који су вољни постизању вишег смисла (*ἐφῖεις δηλονότι τὰ ἀμείνω νοεῖν τοῖς θεωρεῖν εἰωθῶσιν ὀξυωλέστερον*) (In Jo. 14:6; Pusey 2.409 = PG 74.189B). Детаљније: M. L. Farag, *St. Cyril of Alexandria, a New Testament Exegete: His Commentary on the Gospel of John*, Piscataway (NJ): Gorgias Press 2007, 199cc, 204cc;

<sup>45</sup> Томе у прилог иде чињеница да су дубљи философски и духовни мотиви који су чинили основу александријског оригенизма ипак били страни Кирилу: критеријум, према којем се не може у читавом Светом Писму тражити дубљи смисао, очигледан је у Кириловој *Глафири* (PG 69.9-678) која доноси двојако тумачење само *огабраних* одељака Пентатеуха, при чему елаборација основног смисла ових пасажâ уочаје не заостаје за елаборацијом духовног значења (Simonetti, *History*, 81-83).

<sup>46</sup> Фрагменти такође значајних коментара на грчком језику састављени су у компилацију: Reuss, *Johannes-Kommentare* (в. нап. 38) у којој су сабрана дела Аполинарија Лаодикијског, Теодора Ираклијског, Дидима, Теофила, Псеудо-Кирила и Амонија Александријског, Фотија Цариградског.

<sup>47</sup> R. Willems (прир.), *In Johannis evangelium tractatus CXXIV*, CCL 36, 1954<sup>2</sup>1990; преводи: *Homilies on the Gospel According to St. John and His First Epistle*, transl. by H. Browne, LoF 26, 29, 1948-1949; *Lectures or Tractates on the Gospel of John*, transl. by J. Gibb & J. Innes, NPNF 7:7-452; *Tractates on the Gospel of John*, transl. by J.W. Rettig, FaCh 78, 79, 88, 90, 92, 1988-1995.

<sup>48</sup> Tract. Io. 9:7, CCL 36.94. На другом месту Августин даје и другачије тумачење, али такође симболично: мере камених судова символ су спасења свих људи: две мере – обрезаних и необрезаних, а три мере – потомака тројице Нојевих синова (9:17, CCL 36.99).

јасну разлику између чудâ и знамења, указујући на потребу сагледавања величине (quam magnum sit) и дубине (quam profundum sit) Исусових дела: онај ко гледа само на спољашњост, сличи човеку који се само *диви словима и не уме да чииа*<sup>49</sup>, док жељено *чииање* односно *сагледавање* дубине/величине Светог Писма може бити оствариво синергијом људских напора и *благодати Божије*, која се просто мора искати (...et cum charitate potentissimae misericordiae ejus, intelligere quid sit gestum in hoc miraculo)<sup>50</sup>. Према томе, претварање воде у вино *показује самој Боји на делу*: будући да је човек услед отврдле навике изгубио моћ сагледавања *Божјих дела* (divina opera), претварање воде у вино и умножење хлебова – чије постављање уз Кану није далеко од алудирања на Евхаристију – омогућује човеку *нови увид* у божанску реалност (ut invisibilem Deum per visibilia opera miraremur)<sup>51</sup>. Тако, дакле, проблем није у актуализацији Писма које је сваким словом „очигледно“ тројичног, божанственог и дејственог карактера, о чему сведочи Августиново „узми и читај!“ (tolle, lege!) које је постављено уз експлозију новозаветних речи у Светом Антонију Великом (Мт 19:21)<sup>52</sup>, већ у човеку који мора научити да *чииа*.

Из датог и кратког прегледа отачких коментара<sup>53</sup>, успели смо да лоцирамо конкретна патристичка дела и да кроз примере размишљања о смислу шест камених посуда бар на трен наслутимо методе и увиде Отаца, али као што је већ речено, само на овим тумачењима није довољно остати зато што егзегеза специфичног коментарског типа, чак и када није замишљена као таква, не исцрпљује сво богатство отачке мисли. Док од представљених коментара једино Кирилов успоставља везу између простора свадбе у Кани и тајне брака, та веза је још од најранијих времена Цркви била битна: текст Јн 2:1-11 није играо малу улогу у ранохришћанским дискусијама о установи брака<sup>54</sup> и Оци Цркве су ову паралелу вероватно доносили и објашњавали на начин сврсисходнији од коментара, намењеним, баш зато и није погрешно претпоставити, стручнијој и посвећенијој групи људи. Интересантно је да чак и Златоустове омилије на Јеванђеље изостављају ову тему, мада он сам на другом месту користи Кану као аргумент против *неприродној уздржања енкара-*

<sup>49</sup> Tract. Io. 24:2, CCL 36.244.

<sup>50</sup> Tract. Io. 8:3, CCL 36.84. Види: J. Norris, „Augustine and Sign in *Tractatus in Iohannis Euangelium*“, у: F. Van Fleteren - J. C. Schnaubelt (прир.), *Augustine: Biblical Exegete*, New York: Peter Lang 2001, 215-232:219сс; Simonetti примећује да се Августин у својим трактатима на ЈЈ користи алегорijом у подстицајне и практичне сврхе: нпр, мењачи у јерусалимском Храму јесу слика оних у Цркви који ишту најпре сопствени интерес уместо самог Христа (Tract. Io. 10:6; према: *History*, 107).

<sup>51</sup> Tract. Io. 24:1, CCL 36.244.

<sup>52</sup> W. Watts (прев.), *Augustine. Confessions*, LCL I, London: Heinemann 1961, VIII xii, 464-465.

<sup>53</sup> Вредне су још помена омилије Светог Григорија Двојеслова: *Homiliae XI in Evangelia*, PL 76.1075-1312; R. Etaix (прир.), *Homiliae in Evangelia*, CCSL 141 (1999). Преводи: M. Fiedrowicz (прир.), *Evangelienhomilien*, FontChr 28.1-2 (1997-1998); *Forty Gospel Homilies*, D. Hurst (прев.), Spencer (MA): Cistercian 1990; такође постоји и коментар Томе Аквинског, који се сматра најбољим схоластичким тумачењем Светог Писма, те види: F. R. Larcher – J. A. Weisheipl – D. A. Keating – M. Levering (прир.), *St. Thomas Aquinas. Commentary on the Gospel of John*, Washington: Catholic University of America Press 2010.

<sup>54</sup> О томе сведочи већ Тертулијанов спис *De monogamia* – додуше, монтанистичке садржине, у којем овај латински Отац расправља против могућности другог брака после смрти супружника (8:7-10, CCL 2.1240с): Исус, који је тако често обедовао са цариницима и грешницима, ипак је само једном присуствовао свадбеном слављу, чак иако је око њега засигурно могло бити много свадби – а на свадби је желео да буде тек толико (пута) да би показао колико (у животу) треба да их буде (totiens enim voluit celebrare eas, quotiens et esse).

*ἰησοῦς*: „А шта ћемо са Христом? Он јесте био од Дјеве, али је дошао на свадбу и донео дар... и воду је учинио вином, девством указавши поштовање браку и (својим) даром чинећи (овај) догађај чудом; зато се не гнушај брака, већ мрзи блуд. На сопствену одговорност ти јемчим спасење ако будеш имао жену.“<sup>55</sup>

Даље треба знати да прво знамење ЈЈ није тумачено само у аргументативне сврхе оправдања институције брака, одакле углавном следи не тако редак, и још чешће од тога, *једини* закључак неких тумача – а којих, видећемо касније – да је установа брака тек свадбеним слављем Кане стекла себи изванредан благослов Божији: такав „благослов“, међутим, постоји већ од првих редова Књиге Постања (1:26с; 2:18-25), а овде је више реч о отачким дебатама које су зарад очувања те институције живота вођене унутар одређених спорова дубље и шире теолошке садржине, нпр. против екратитâ или манихеја. Зато, ако је већ неопходно говорити о нечему попут „благослова брачне заједнице“ и баш то, дакле, доводити у везу са Каном, то онда овај појам не би требало поистовећивати са некаквом „новином“ одобрења брачног односа, већ са искуством његове суштинске *ипромене* личношћу Христовом: полазећи још од Павловог схватања односа мужа и жене као иконе односа Христа и Цркве (Еф. 5:32): „Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν• ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν“, Златоусти сматра брак *ијајном* и *ишиџом* велике *сѣва-ри* (μυστήριόν ἐστι, καὶ τύπος μεγάλου πράγματος), те уз овај одељак Павлове посланице Ефесцима поставља догађај Свадбе у Кани: „Чак иако одбациш све ово, сам Христос ће доћи на свадбу, а тамо где је Христос присутан, присутан је и хор ангела. Ако желиш, он ће и сада чинити чуда као и онда, и сада ће претворити воду у вино; а што је најчудесније, ово пролазно и трулежно задовољство и хладну жељу претвориће у духовну. Управо то јесте претварање воде у вино.“ Такав начин размишљања којим су две реалности суштински повезане односно којом су два новозаветна текста међусобно ерминевтички блиска пројављује и одабир литургијских лекција који проналазимо у чину венчања: читање Апостола доноси одељак Еф 5:22-33, а читање Јеванђеља – Јн 2:1-11. Оба текста треба читати у једној ерминевтичкој равни којом учесници тајне бивају пуштени у *ипросџор* апликације.

<sup>55</sup> In Oziam VI:4, PG 56.123: Τί τοῖνον ὁ Χριστός; Ἀπὸ παρθένου μὲν, ἀλλ' εἰς γάμον παρεγένετο καὶ δῶρον εἰσήνεγκεν· «Οὐκ ἔχουσιν γάρ, φησίν, οἶνον»· καὶ τὸ ὕδωρ οἶνον ἐποίησεν, τῇ παρθενίᾳ τὸν γάμον τιμῶν, τῇ δωρεᾷ τὸ πρᾶγμα θαυμάζων· ἵνα μὴ βδελύσῃ τὸν γάμον, ἀλλὰ μισηῖς τὴν πορνείαν. Τῷ ἐμῷ κινδύνῳ ἐγγυώμαί σου τὴν σωτηρίαν, κἂν γυναῖκα ἔχῃς.