

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 II

Напомена:* у претходном, дакле, првом делу истог наслова (СТ 12, 15-30) изнети су егзегетски принципи који ће наредном, трећом и последњом целином теме бити примењени у нашем тумачењу Свадбе у Кани Галилејској [СКГ] (Јн 2:1-12), а *зарад којег* је одмах по изношењу принципа био отпочет кратак преглед историје читања Јовановог јеванђеља [ЈЈ] и егзегезе његовог првог знамења, сходно просторном ограничењу показан само кроз четири основне традиције патристике (александријску, сиријску, антиохијску и латинску) односно њених пет водећих коментара (Оригена, Јефрема, Јована Златоустог, Кирила Александријског и Августина Ипонског); тиме су стечени насушни ерминевтички оквири неопходни каснијој примени издвојених отачких увида, али тиме је истовремено схваћено да *данас* најзаступљенија и можда водећа егзегетска форма коментара *онда* ипак није исцрпљивала богатство отачке мисли, јер нпр. на апологетско-апликативну улогу текста Јн 2:1-12 у прецизирању православног разумевања Тајне брака пре указују списи другачије, пригодније форме (попут посланица), понајвише литургијска пракса Цркве у чијој је актуализацији Тајне текст СКГ смислено постављен уз Павлово виђење иконичности супружанског односа (Еф. 5:21-33) [уп. Јован Златоусти, in Coloss. XII 5, PG 62.387-9]. Будући да овим радом заокружујемо целокупан истраживањем намерени преглед историје егзегезе, то онда овде настављамо са започетом традицијом патристике:

2.1. Пајрисџичка ејзејеза [наставак]

Сушта улога одељка Јн 2:1-12 у православној аргументацији брака и литургијско упаривање првог знамења Четвртог јеванђеља са Павловим схватањем иконичности супружанског односа¹ свакако су непојмљиви ван евхаристијског опита ме-

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

¹ У једном од недавних радова домаће теолошке мисли делом је дирнуто у Павлово схватање брака: П. Драгутиновић, „Поредак у хришћанском дому. Социолошко-еклисијални аспекти породичних односа у Кол 3,18-4,1 и Еф 5,22-6,9“, Богословље 2 (2009), 27-42. Будући да је овај рад превасходно намењен природи оних одељака посланица Колошанима и Ефесцима који из практичних разлога разматрају поредак ранохришћанског дома, то се он искључиво и не бави тајинством брака, због чега у оним његовим деловима, који су тог тајинства свакако свесни (стр. 34-35, 38-40), текст Јн 2:1-12 и није узет у обзир: указујући на Павлову алегорезу Пост. 2:24, аутор остаје на констатацији да је „тесно повезивање Христа и Цркве који постају 'једно тело' разлог... за повезивање мушкарца и жене у браку. У перспективи овог текста... развија се касније црквени брак, светотајинско схватање брака, нераскидивост брачне заједнице...“ Такође, последње домаће тумачење СКГ, које припада истом аутору – П. Драгутиновић, „Свадба у Кани Галилејској“, Логос (2003), 179-191 – намењено је осветљавању првобитног смисла првог знамења и зато објашњавани текст не доводи у везу са петом главом Посланице Ефесцима, али је имплицитно има на уму (стр. 1): „Овај одељак ... чита се приликом обреда венчања... тамо где је Христос, тамо је и

сијанске свадбе Христа и Цркве, којом је овај однос осмишљен (Еф. 5:32): Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Зато аргумент отачког довођења СКГ у везу са Евхаристијом, што ће овде бити следећи аспект осветљавања отачке егзегезе истаживаног места, не треба тражити *искључиво* у научном увиђању Јованове симболике *воде и вина* – који попут *знамења* или *знака* (σημεῖον) пролептички упућују на будући *Час* (ώρα) изливања *крви и воде* из ребра Христовог (Јн 19:34)² односно који јесу плод поваскрсног *времена* континуираног савршавања тог свадбеног *Часа*³, нити га треба видети *само* у прагматичности текста по свеукупност животних аспеката иконичног односа супружника – о чему је претходним делом нашег истраживања већ било неких речи, већ га превасходно треба тражити у *тајинственом искуству* есхатолошке свадбе Месије и Његовог народа⁴, тек у чијој ће нпр. апликативној и свакако контекстуалној експланацији симболика Кане лако пронаћи своје место.

живот и изобиље живота...“⁴, што се нарочито види из ad loc. позивања на речи Оца Јустина Поповића: „[Овим чудом] брак добија свој божански, бесмртни смисао тек са благословом Христовим који долази од Његовог присуства“ (види: *Тумачење Свејој Еванђеља по Јовану*, Београд 1989, 34).

² Према устаљеном античком схватању, σημεῖον има функцију показатеља реалности *изван себе само* (нпр. Aristotel, *Rhetorica* 1.2.18 [1357b] = E. M. Cope – J. E. Sandys, *The Rhetoric of Aristotle: With a Commentary* I-III, New York: Arno Press 1973, 1.45-47), а према начину на који се Четврто јеванђеље користи глаголом σημαίνειν, та реалност мора бити будућег датума, јер указује на будући тренутак Христове односно Петрове смрти (Јн 12:33; 18:32; 21:19): претварање воде у вино и јесте знамење јер симболише = значи укидање Закона Крстом (Јн 1:17), одакле и Исусова „неразумљива“ пролепса о Часу [смрти] (Јн 2:4): Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐδὲν ἤκει ἢ ὥρα μου! Сходно оваквој садржини појмова σημαίνειν/σημεῖον, синоптичка традиција их разумно поставља у *есхатолошке оквице*, индицирајући реалност Парусије и Будућег века (Мт 24:3,24,30; 2 Сол 2:9), што је иначе блиско старозаветној апокалиптици (Дан 4:2; 6:28) и Откривењу Јовановом (12:1,3; 13:13-14; 19:20), па и реалним „апокалиптичким“ моментима судбине јудејског народа: Јосиф Флавije нпр. синтагмом σημεῖα καὶ τέρατα именује догађаје који прате пад Светог града (Bellum Judaicum 1.29 = B. Niese, *Flavii Iosephi opera*, Berlin: Weidmann 1895 [1955], TLG): „Παραλείψω δὲ οὐδέ... ὅσα τῶν ἱερῶν κειμηλίων ἐκ τοῦ πυρὸς ἠρπάγη τὴν τε τῆς ὀλης πόλεως ἄλωσιν καὶ τὰ πρὸ ταύτης σημεῖα καὶ τέρατα.“

³ Есхатолошки контекст појма σημεῖον није једини у синоптичком предању: знамење је још разумевано у *аилопејтском смислу*, као hic et nunc показатељ Исусовог помазања (Мт 12:38-39; 16:1-4; Лк 23:8; 1 Кор 1:22), а таква садржина овог појма је такође присутна у Четвртом јеванђељу (Јн 4:48б): Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσετε! Иако оваква употреба понекад има пажоративну смисао (нпр. 2:18; 4:48; 6:30), којег су свесни и Синоптици – јер, само γενεῖα λουτρῶν καὶ ποιητῶν σημεῖον ἐπιτίθει (Мт 12:39; 16:4), тиме σημεῖον ипак није исцрпљен: с обзиром на тајинствени симболизам Јеванђеља, мање или више доводи у везу са његовом *оствареном есхатологијом*, то онда пажоративну апологетику која прати знамења Четвртог јеванђеља треба више разумети као рефлексију тајинственог контекста настанка односно примене текста: σημεῖον, дакле, осим синхроне пролептичности – показивања на Час смрти Христове (у наративном времену текста: вода – вино Кане → вода – крв Голготе), има и дијахрону = симболичну димензију као *последицу остварења* тог Часа (у историјском времену: вода – крв Голготе → вода – вино Евхаристије → вода – вино *шексиа* о Кани), тек захваљујући којој, бар када је ЈЈ у питању, може постати видљива *ексцијална парадигматичност* синхроно постављене апологетике једног знамења.

⁴ Подсетимо овде на претходним радом истакнуто разликовање између основног и дубљег смисла СКГ у коментару Кирила Александријског (СТ 12, 28), према којем квартал основног и најпре датог нивоа значења (благослов брака, укидање проклетства жене, слава Сина и вера Ученика) црпи свој идентитет из дубљег и следствено изнесеног смисла, садржаног у сцени есхатолошког брака Небеског Женика и Цркве (In Jo. 2, Pusey 1.204 = PG 73.228CD). Сличан манир може посведочити отачка актуализација оних новозаветних параболоа о Царству Божијем, које есхатолошку реалност представљају сликом брачне ложнице (Мт 22:2-14; 25:1-13), и то унутар тајинственог простора Крштења и Миропомазања (види: Кирило Јерусалимски, *Procatechesis* 3 [PG 33.333.336B-341A]; *Catechesis* III 1 [PG 33.428AB]; Григорије Богослов, *In sanctum baptisma* 46 [PG 36.425A]). Вероватно због тога, међу новозаветне слике крштења посредно је убројана и она Кане Галилејске, на шта, рецимо, указује 9. поглавље Тергулијановог *De baptismo* (PL 1.1210A) и једна литургијска молитва водоосвећења древне сиријске традиције – о чему види: Ж. Даниелу, *Свешто Писмо и Литургија*, прев. са фран. монахиња Теодора (Жујовић), Краљево: Епархија жичка 2009, 172-176.

Пример таквог опхођења према првом знамењу ЈЈ приметан је код Иринеја Лионског, на чију мисао је претходним радом иначе указано као на прекретницу опхођења према Четвртм јеванђељу (в. стр. 18), а која ондашњој јереси гностикâ поручује *доброћу* Логосом саздане и Христом *возлавлъене* то јест Сином спасене твари, Њиме увек изнова примане у (евхаристијским) даровима јела и пића:

„Добро је то вино, које је Богом у винограду постало и испрва било пито. Јер га нико од оних који су пили није похудио, а од њега је сâм Господ кушао; но оно вино, које је просто ради употребе од оних који су се ради брака сабрали убрзо Речју од воде постало, било је боље. Јер, иако је Господ без икаквог тварног вештаства могао вином да снабде слављенике и храном нахрани гладне, он није тако поступио: узевши земљом произведене хлебове и заблагодаривши [уп. Јн 6:11], а другом приликом воду вином учинивши, он је наситио [оне, на астал] наслоњене и напојио на свадбу позване, и тако показао, да Бог, који је земљу створио и заповедио јој да доноси плодове, који је воду утврдио и изворима дао ток, у последње време кроз Сина свог људском роду дарује благослов јела и богатост пића, недодирииво кроз додирииво, невидљиво кроз видљиво.“⁵

Иринејеву јукстапозицију наративом Јеванђеља иначе раздвојених догађаја претварања воде у вино (Јн 2) и умножења хлебава (Јн 6) – а ради много дубљег и значајнијег увида од чисто егзегетског показивања њихове симболике – није могуће прихватити само као алузију на обичан благослов трпезом изнетог јела и пића и томе у прилог иде чињеница да врхунац антимианејске аргументације Лунгдунског архипастира баш и лежи у откривању Сина Божијег *евхаристијским ириносом ишвари* у виду хлеба и вина⁶. Такав, *изведени закључак* о симболичности ових, тумечењем спојених догађаја, поткрепив је још једним, такође „узгредним“ објашњењем Лионског Оца, и то оног Синовљевог, тумачима често загонетног одговора Богородици: *Τί ἐμοί καί σοί, γύναϊ; Οὐπω ἤκει ἡ ὄρα μου!* (2:4), којим је она уствари била одвраћена од *ипревременој учешћа у Чаши сјасења = возлавлъења* (*ante tempus volente participare compendii poculo*)⁷.

⁵ Иринеј, *Adversus haereses* III 11:5. Изворни текст овог дела III књиге није сачуван у грчкој, већ у латинској верзији, и зато је превод овде дат према латинском издању: W. W. Harvey, *Adversus haereses: textu Graeco in locis nonnullis locupletato, versione Latina cum codicibus Claromontano ac Arundeliano denuo coll., praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragm. necnon Graece, Syriace, Armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*, I-II, Cantabrigiae: Typis Academicis 1857, 1.43-44 [тамо: III 11:9]: „Bonum enim et illud quod per conditionem a Deo in vinea factum est, et primo bibitum est vinum. Nemo enim illud vituperavit ex his qui biberunt; sed et Dominus accepit de eo: melius autem quod per Verbum compendialiter ac simpliciter ex aqua ad usum eorum qui ad nuptias convocati erant, factum est vinum. Quamvis enim possit Dominus ex nullo subjacente eorum quae sunt conditionis, praeberere epulantibus vinum, et esca complere esurientes, hoc quidem non fecit: accipiens autem eos qui a terra essent panes, et gratias agens, et iterum aquam faciens vinum, saturavit eos qui recumbebant, et potavit eos qui invitati erant ad nuptias; ostendens quoniam Deus qui fecit terram, et jussit eam fructus ferre, et constituit aquas, et edidit fontes, hic et benedictionem escae, et gratiam potus in novissimis temporibus per Filium suum donat humano generi, incomprehensibilis per comprehensibilem, et invisibilis per visibilem.“

⁶ Ср. Adv. haer. IV 18:4, V 2:2 = српски превод види у: Епископ Атанасије. *Христѿос Нова Пасха. Божансѿивена Лишѿурѿија*, Београд – Требиње, 1.58-61.

⁷ Adv. haer. III 16:7 (Harvey, 2.88): „Nihil enim incomtum atque intempestivum apud eum, quomodo nec incongruens est apud Patrem. Praecognita sunt enim haec omnia a Patre, perficiuntur autem a Filio, sicut congruum et consequens est, apto tempore. Propter hoc properante Maria ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus repellens ejus intempestivam festinationem, dixit: *Quid mihi et tibi est mulier? nondum venit hora mea*; exspectans eam horam quae est a Patre praecognita.“ Будући, дакле, да Бог све чини на складан и пригодан начин (уп. III 11:9), то онда све бива у *своје време* – једног *ишена*, Он сâм долази ономе што је Његово (V 18:2) и први куша од Њиме ex vinea посталог вина (III 11:5), какав долазак и догађај *врхуне у Часу* Страдања Христовог, односно увек изнова бивају

Негде у приближно исто време, Климент Александријски Каном такође посредно алудира на Евхаристију, али у *иракијичније сврхе*, о чему сведочи једно поглавље друге књиге његовог *Педагоја*, које својим насловом (Πως τῷ ποτῷ προσευκτέον) најављује пишчево генерално бављење односом према пићу, који је у суштини осмишљен односом према Вину Литургије: Господ, дакле, јесте на свадби учинио воду вином, али тиме није дозволио *оуијање*, јер је оно Вино *ијајинсџвени символ крви Христјове* која оживотворава воду = древни Закон и спасава читав људски род, почев од Адама⁸. Такав правац разумевања свадбеног славља у Кани, каналисан нарочитом праксом поучавања верних, пројављује Кирило Јерусалимски у својој *Четивршој мисџајошкој кайихези* (Περὶ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ), према којем је Онај, Који је онда воду у вино претворио, такође [сада, за време литургијског славља] кадар вино учинити својом Крвљу⁹.

Међу латинским Оцима овде је (још) важно поменути Кипријана Картагинског, који сценом Кане аргументује евхаристијску употребу вина: ако је, дакле, од воде постало вино, то онда није природно од вина правити воду – тако, тајинствени смисао СКГ подстиче и поучава на радије приношење вина у жртвама Господу (cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat ut in sacrificiis Dominicis vinum potius offeramus)¹⁰. Тај сакраментални смисао Свадбе у латинском

рекајиџулирани у Часу Евхаристије, што Иринеј објашњава позивањем на Кану (2:4) (види: Е. F. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 89, 187). Harvey је мишљења – које преносе готово сви тумачи и преводиоци – да је у оваквој аргументацији од кључне важности правилно разумети значење латинске речи *compendium* у синтагми *compendii poculum*, коју у овом случају треба превести грчком речју *ἀνακεφαλαίωσεως* (2.88, нап. бр. 2): „The cup, that recapitulates the suffering of Christ, was manifestly *intempestivum* before the Passion of our Lord.“

⁸ Климент Александријски, *Paedagogos* II 2 (PG 8.424B): „Εἰ γὰρ καὶ τὸ ὕδωρ οἶνον ἐν τοῖς γάμοις πελοῖσκειν, οὐκ ἐπέτρεψεν μεθεῖν, τὸ δὲ ὕδαρες τοῦ φρονήματος ἐξωποίησεν, τοῦ νόμου τὸν ἐργάτην ἐξ Ἀδάμ, τὸν κόσμον ὅλον αἵματι πληρώσας ἀμπέλου, ποτὸν ἀληθείας, τὸ κρῖμα τοῦ νόμου τοῦ παλαιοῦ καὶ τοῦ λόγου τοῦ νέου, εἰς συμπλήρωσιν τοῦ χρόνου τοῦ προκατηγγελημένου θεοσεβεία παρασχόν. Μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἢ γραφὴ αἵματος ἀγίου οἶνον ὠνόμασεν, τὴν δὲ ἐκ τοῦ οἴνου ἐωλοκρασίαν διελέγχουσα «ἀκόλαστον οἶνος» φησὶν «καὶ ὑβριστικὸν μέθη».“

⁹ Кирило Јерусалимски, *Catecheses mystagogicae*, IV 2 (PG 33.1098B-1100A): „Τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον οἰκεῖον αἵματι, μεταβέβληκεν ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἀξιοπίστος ἐστὶν οἶνον εἰς αἶμα μεταβαλόν· Εἰς γάμον σωματικὸν κληθεὶς ταύτην ἐθαματούργησε τὴν παραδοξοποίησιν, καὶ τοῖς υἱοῖς τοῦ νυμφῶνος οὐ πολλῷ μᾶλλον τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος δωρησάμενος ὁμολογηθήσεται.“ Напоменимо још овде да Епископ Атанасије доноси српски превод само првог поглавље *Четиврше кайихезе*, које говори о вернима као „сутелесницима и сукрвницима Христовим“ (*Нова Пасха*, 75-76), као и да Кирилова паралела између претварања у Кани *онда* и Евхаристији *сага*, имплицитно може, уз још доношење поретка Литургије ондашњег Јерусалима наредном или *Пејом кайихезом* (*Нова Пасха*, 76-80), указивати на тамошњу евхаристијску актуализацију првог знамења Јеванђеља. Такву импликацију потврђује сведок друге литургијске традиције – *Гојџки мисал* (*Missale gothicum*)

У којем видимо да Литургија на Богојављење (уп. нап. бр. 4!) садржи следеће речи (PL 72.242AB: „Venerabile ac primitivum in mirabilibus Ephiphaniae diem, in quo noster Redemptor et Dominus virtutis suae documenta praetendens, ab annis infantiae paternam protulit potestatem, obsequiorum nostrorum famulantibus votis, et celebri sollemnitate, fratres carissimi, veneremur, pia obsecratione poscentes ut qui nunc aquas in vina mutavit, nunc in sanguinem suum oblationem nostrarum vina convertat [курзив и подвлачење ВТ], et qui aliis saturitatem meri potatione concessit, nos potationis suae libamine et Paracliti Spiritus infusione sanctificet. Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium suum, qui secum vivit.“

¹⁰ Ер. 63, 12 (PL 4.383A): „Quam vero perversum est quamque contrarium ut, cum Dominus in nuptiis de aqua vinum fecerit, nos de vino aquam faciamus, cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat ut in sacrificiis Dominicis vinum potius offeramus.“ У непосредном наставку, Кипријан објашњава да претварање воде у вино током свадбе у Кани показује испуњење онога што Израил, као виноград Господњи, без Христа није могао учинити, али и да ће његово упражњено место на свадби Христа и Цркве заузети други народи земаљски: „Nam, quia apud Judaeos defecerat gratia spiritalis, defecit et vinum:

бар три закључка: 1) као прво, попут ранијим делом истраживања истакнуте парадигматичности Кане по иконичност супружанског односа, то се и овог пута примењује да отачко истицање једне димензије новозаветног текста – његове, дакле, сакраменталне симболике – превасходно проистиче из *шајјинсївеної ойїшїа* есхатолошке свађе Женика и Цркве, тек *ради којеї* списи различите намене и литерарне форме прикључују СКГ простору литургијског симболизма; 2) као друго, иако Јеванђеље за вином Кане не поставља одмах хлебове Капернаума, најранија егзегеза то ипак чини, што значи да оба знамења *заједнички* деле литургијску симболику Цркве; 3) и као треће, чак иако овај симболизам СКГ експлицитно потврђују литургијски текстови Истока и Запада, њега међу пет водећих патристичких коментара истиче *једино* Јефремов¹⁶, што се у коначној линији може објаснити или непостојањем примарног интересовања научне егзегезе Отаца (праћене кроз форму коментара) за тајинствени симболизам текста, или можда, слободније речено, падом интересовања касније патристике за сакраменталну актуализацију Светог Писма у *шисаној форми*.

Догађајак: ликовни пример шајјинсївене еізеіезе Свађе у Кани Галилејској

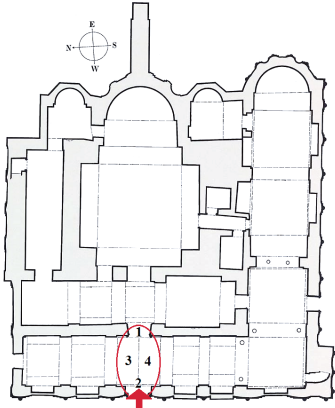
Будући да васцела хришћанска уметност, поготову њен ликовни аспект (мозаик, фреска и уопште икона), почива на интерпретацији библијских догађаја, она се може сматрати посебном одајом свеукупне егзегетске = теолошке ризнице Отаца, чија врата општи прегледи историје тумачења углавном не откривају. Стога ће овде, посебним додатком и најкраћим цртама, та одаја бити отшкринута показивањем егзегетских карактеристика мозаичне представе СКГ у припрати храма једног од најважнијих манастира златног цариградског доба – Хоре¹⁷.

Истока никада није отеловила као посебна дисциплина. Тако, чак иако се одређени аспекти егзегезе означеног дијалога могу истаћи, они се истовремено могу подвести под један, у основи исти увид, а према којем Богородица *уводи у боїооїкривање Сина шодсїшїцајем чуда*: таквог је нпр. мишљења Јован Златоусти (Hom. Jo. 21:2, PG 59.130), које у коментару Кирила Александријског не добија значајно другачију димензију (Io. 2, PG 73.225B). Но, да је тумачење овог александријског егзегете настало после 430. године, свакако би садржало и додатну димензију, а против тврдњи тадашњег цариградског архиепископа Несторија, према којем се Марија не може назвати *Боїородицом*, већ *Хрисїбородицом*: из кореспонденције између Кирила (три писма Ad Nestorium I-III PG 77.40C-41D.44C-49A.106C-121D) и Несторија (два писма Ad Cyrillum I-II = F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle: Niemeyer 1905, 169.173-180) треба издвојити другу Несторијеву посланицу Кирилу, у којој називање Дјеве Христородицом – „Πανταχού τῆς θείας γραφῆς, ἡνίκα ἂν μνημῆν τῆς δεσποτικῆς οἰκονομίας ποιῆται, γέννησις ἡμῖν καὶ πάθος οὐ τῆς θεότητος ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ παραδίδοται, ὡς καλεῖσθαι κατὰ ἀκρῖβεστέραν προσήγορίαν τὴν ἁγίαν παρθένον χριστοτόκον, οὐ θεοτόκον“ (Loofs, 177) – Несторије аргументује низом новозаветних места (ἄκουε ταῦτα γὰρ τῶν εὐαγγελίων βοώντων), међу којима је и Кана: Τί δεῖ λέγειν καὶ τὸ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ; [Јн 2:16]. Кирилов одговор на овај скάνδαλον οἰκομνηνικόν (E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum* 1.1.1, Berlin: De Gruyter 1927, 24) не бави се СКГ, али свакако доноси друга новозаветна места која показују православно учење (нпр. Ad Nestorium III, PG 77.109C.112A).

¹⁶ Комплексна текстуална историја Јефремовог коментара, на коју није без разлога указано нашим претходним радом (види: СТ 12, нап. 29), може подразумевати низ каснијих захвата редакторско-компилаторске природе, што онда аутентичност цитираног текста донекле и доводи у питање.

¹⁷ Централни храм некадашњег манастира Хоре налази се у европском делу Цариграда, јужно од Златног рога (четврт Edirnekapı). Његово име „Хора“ (χώρα = земља, поље) у литератури се често наводи као аргумент раног настанка храма: да темељи заиста потичу из IV века, храм би се *онда*

У том циљу, најпре се просторно оријентишимо: „На улазу у манастир, изнад врата... дочекује вас велики лик Христа, до појаса, у мозаику, са почетка 14. века... и зове се та икона Христос: Ἦ χώρα τῶν ζώντων – Земља живих“¹⁸, а насупрот те монументалне иконе, која позицијом у лунети над *главним улазом* у унутарњи нартекс храма [сл.1/1; сл.2/1] активно прихвата дошавшег и уводи у литургијски простор храма, постављен је (овде неприказани) мозаик Богородице – *Сместийшије Несместийвој* (Ἦ ΧΩΡΑ ΤΟΥ ΑΧΩΡΗΤΟΥ) [сл.1/2]. Дедикаторно место ових мозаика појашњава, дакле, име храма¹⁹, показујући да „[м]есто, конкретно,



слика 1: позиција мозаика



слика 2: поглед на Христа – Земљу Живих

где се Христос као *Земља Живих* доживљава, спајајући и Земљу и Небо, сједињујући све људе и сву творевину, и овдашњу земљу живих и ону вечну... јесте свети *Храм*, Црква, и у њој Света Евхаристија = Литургија“²⁰. А баш ту мисао и желе да кажу мозаици свода изнад две поменуте дедикаторне иконе – средишњег, дакле, простора спољног нартекса – који садрже сцене Претварања воде у вино [сл. 1.3] и Умножења хлебава [сл. 1.4]²¹, међусобно одељене лонгитудиналном осом која води право ка олтару. Њихова улога у појашњењу синтагме Ἦ ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ је више него

налазио изван Константинових зидина – дакле, „у пољу“, како нпр. предлаже: А. Н. Dursun – М. D. Sheridan, *Chora Museum: Official Museum Guide*, Tesvikye-Istanbul: BKG 2011, 6. Но, пре ће бити да ово име није топографско, већ мистичног карактера (уп. Пс 114:9: εὐαρεστήσω ἐναντίον κυρίου ἐν χώρᾳ ζώντων): потиче из XIV века, када је манастир из темеља обновио Теодор Метохит, и односи се на натписе улазних мозаика Христа Спаса (Ἦ ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ) односно њему супротно постављеног Богородице (Ἦ ΧΩΡΑ ΤΟΥ ΑΧΩΡΗΤΟΥ), о чему исцрпно расправља: Р. А. Underwood, *The Kariye Djami. Volume 1: Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes*, BOLLINGEN SERIES 70, New York: Pantheon Books 1966, 3-8. Пола века по паду Цариграда, црква манастира Хоре је претворена у цамију (Kariye), а њена унутрашњост је прекривена слојем малтера, који је уклоњен тек крајем педесетих година прошлог века, када је Карије-музеј званично и отворен за посетиоце.

¹⁸ Еп. Атанасије, „Христос – Земља Живих“, *Беседе и речи...*, Требиње – Врњци 2003, 403-413:404.

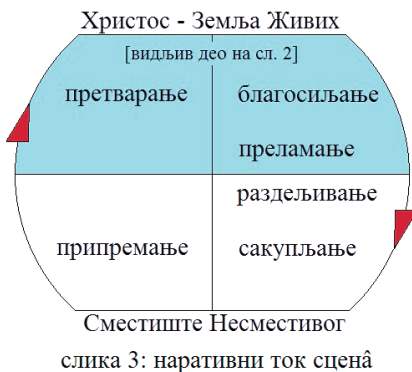
¹⁹ Underwood, *Kariye*, 39-40.

²⁰ Еп. Атанасије, „Земља Живих“, 413.

²¹ Мозаици су у централном делу свода претрпели велика оштећења, али су значајни делови на периферијама свода, где су сцене углавном постављене, срећом сачувани. Недостатак оштећеног материјала чувају фреске румунске цркве Светог Николе у Curtea de Argeș, које на готово истоветан начин репродукују Умножење хлебава, а на мање-више приближан начин – СКГ (види: О. Tafrafi, *Monuments byzantins de Curtea de Argeș*, Paris: P. Geuthner 1931, 128сс [текст], pl. LXVIII 1-2 [слика]).

очигледна, јер *традиционалним* повезивањем два знамења Јеванђеља изражавају евхаристијску симболику простора, што се још може потврдити њиховим видним тематским одударањем од осталих мозаика лунета и сводова матичне приправе, чији редослед хронолошки ређа најважније новозаветне догађаје Домостроја спасења. Јер, баш у томе и јесте ствар: читав, мозаицима приправе оприсутњени божански План и бива конкретно у Земљен Евхаристијом – благословом јела и благодаћу пића који *рекајѿулирају* васцелу Икономију спасења (Иринеј) и чине Земљу Живота. Обратимо пажњу на начин којим најважнији (сачувани) део мозаика Свадбе у Кани приказује, то јест актуализује трен претварања воде у вино [сл. 2.3; сл. 4].

1. Анализа контекста. Пошто је на почетку сваке егзегезе једног библијског места неопходно дати анализу (бар) његовог наративног контекста, тако ће бити и овде. Мозаични наратив свода је изаткан од укупно шест сцена [сл. 3]: прича почиње на западној страни изнад Богородичине лунете, представом припремања и одвијања свадбеног славља (2:1-5)²², и она полукругом ка истоку, пратећи природан *поглед* *чијања* с лева на десно, доспева до представе самог чуда (Јн 2:6-11) *изнад* Христа – Земље Живих на супротној страни [сл. 2.3; сл. 4]; одатле, опет полукругом истог смера (ка западу), следи Умножење хлебова у четири епизоде, од којих су другом сликом приказане само прве две: 1) благослов (Мк 6:41пар) = благодарење (Јн 6:11) и 2) преламање хлеба [сл. 2.4], 3) па даље његово раздељивање, које се над Богородицом – Сместиштем Несместивог завршава 4) купљењем остатака²³. На тај начин се: на источној страни према олтару, изнад најважнијег, улазног мозаика (H ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ), стичу, као прво, оба литургијска *благослова* = претварања вина и умножења хлеба, и они заједно са Земљом Живих плене тај први, најважнији поглед у храм ушавшег (чији је опсег приказан сликом 2); као друго, западној страни, која припада Богородици као оличењу свеукупне *ири-иреме* и *ириноса* твари Нетварном (H ΧΩΡΑ ΤΟΥ ΑΧΩΡΝΤΟΥ), припадају међусобно блиски процеси спремања свадбе и сакупљања остатака; и као треће, динамика осцилације између благосиљања и припремања дарова, унутар *наративом усмерене* и *полегдом ираћене кружнице* сво-



²² Будући да је ова сцена више од деведесет процената оштећена, о њој се може само нагађати: на основу румунске репродукције, Андервуд закључује да је оштећени део мозаика садржао представе Христа, једног/више Ученика, женика/невесте, трпезара/слугу (*Kariye*, 1.118). Једини сачувани део (у доњој троугластој периферији), који се на слици 2 не може види – јер припада западној страни, доноси (испод само у фрагментима очуване свадбене трпезе) минијатурну представу клања телета, која композиционо подсећа на митраизам, али која суштински симболизује жртвену Крв Литургије (уп. Лк 15:23). Чини се да је овде у питању нешто више од вештине испуњавања простора, јер баш та „вештина“ уводи елемент другог новозаветног наратива и тиме појачава евхаристијски смисао СКГ.

²³ Од укупно четири наративна дела сцене Умножења, на слици 2 су приказане само прве две, од којих је прва значајно оштећена: на основу румунске репродукције, Андервуд закључује да она представља чин благосиљања (*Kariye*, 1.121). Приметимо још да прве две епизоде Умножења показују наративни напредак и променом празних котарица у пуне, што уз тему благослова прави паралелу са актом благосиљања камених посуда за време њиховог *иуњења* у сцени Претварања.

іоре²⁸, више је него очигледна: она формира композицију трапезоида (крста?) чији је центар у *іринейој* и *блаіословеној чаши*. Таквим композиционим решењем, које је у основи верно текстуалној верзији догађаја, но које нарочитим распоредом ликовна и перспективом простора стварност принципално знамења *возілављује Христіу іринейіим іехаром*, јасно = *ликовно* показује онда актуалну евхаристијску симболику новозаветног текста, која уз све остало о сагледаваном мозаику овде реченом и јесте у духу традиционалних и миленијум старијих, писаних сведочанстава о егзегези овог места у патристичком периоду.

2.2. Историјско-критичка еізеіеза²⁹

С обзиром на релевантност и свеобухватност коментара у научној егзегези модерног доба, то се родословом његових аутора на ЈЈ може стећи увид у токове разумевања првог знамења. Тако, током друге половине XX века, до које се дискутабилна историчност „духовног“ Јеванђеља редовно склањала пред синоптичком³⁰,

доминатнији од других, обједињена је њиховим *сабирањем* у централно постављеној *чаши*, у чији се принос друга група актера излива својим покретом. Тако, уметник попут Јеванђелисте, појединачним актерима догађаја представља свеукупност литургијске реалности = приноса твари, у којем се активно сусрећу и видљиви и невидљиви чланови, клир са једне и народ са друге стране.

²⁸ Осим да се збива у Кани Галилејској (2:1), Јеванђелист не даје никакву другу просторну координату Свађе, а иако присуство архитриклина (2:8) индиректно може указивати на затворени простор одвијања – триклинјум или трпезарију, то је ипак мало вероватно, јер су посуде очишћења стајале изван дома. Вероватно због тога, рекао би неко, уметник у позадини мозаика указује на некаку улогу или присуство једног здања, тиме што у вертикални контраст према видно великим посудама поставља грађевину монументалних размера. Но, овде није у питању само уметничко решење проблема отвореног – затвореног простора дешавања, нити његова вештина испуњења празнине – која, видели смо, ипак уме читавој сцени да да другачији смисао (нап. 22), већ још једна, веома важна тематска дијалектика: са једне – овде, *доње стіране*, камене посуде, што и сџм Јован каже (2:6), јесу символ Закона, јудејске заједнице која га приликује, чему у прилог иде како њихов несавршени број (шест, а не седам) тако и симболика мртвог, тешког и непокретног материјала – камена, на којем је Закон најпре исписан (Изл. 24:12); са друге – овде, *горње стіране*, грађевина се издиже *над чашиом*, у њу се улази само *іреко чаше*, она архитектуром *іраіш* свеукупност приносног кретања слугу и пехарника, и собом је *окренуіа* Христу, Богородици и Апостолима, због чега јесте символ Цркве као Новог Храма (Еф. 2:19-22), оне, дакле, Духовне Грађевине (οίκος πνευματικός, 1 Пт 2:4-5) која се приносиом отеловљује. Такав контраст заиста је у духу Четвртог јеванђеља, јер баш оно, као ни једно друго, током читавог времена приповести обесмишљава важне али *нейокреіше* тачке јудејске религије у корист нове али *іокреіше* заједнице = грађевине са Христом у центру: тако, већ у Кани, статична вода старих односа постаје динамично вино нових релација, које се раздељује свима, па кристализација нове заједнице (2:1-12) и води ка антиципацији разорења Храма (2:13-22) – πνεύμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν (4:24) и тако даље. Коначно, у овом контрасту, видна је још једна димензија, важна, ако не и најважнија по ум средњевијековног мислиоца: вода, те нарочито наглашена величина и тежина камених посуда, могу бити символ практичне и променљиве, а никада једноставне стране (црквеног) живота, која се превазилази једино *духовном іраксом*, чији Чаша неодвојиви део – или, можда само епизодни? – те тако грађевина у позадини, тамних врата и прозора, позива на улазак у виши, дубљи и духовни простор, једино унутар којег је прави, алегоризиско-мистични смисао Кане постизив (о каквој симболици види: R. Temple, *Icons and the Mystical Origins of Christianity*, Luzac Oriental 2000, 135-43).

²⁹ Без претензија на осветљавање комплексних ерминевтичких претпоставки настанка, развоја и примене историјског критицизма у читању и тумачењу Светог Писма, родослов историјско-критичког разумевања СКГ овде ће бити дат према најважнијим примерима проматрања Четвртог јеванђеља и његовог првог знамења кроз призму овог, током последњих векова доминантног правца размишљања, којим су историјска питања ипак умела да скрену иницијални покрет интерпретације ка значењу текста и затворе га унутар хипотетичких дијахроних реконструкција. Из практичних разлога, почећемо оним сведочанствима новије историје, чији се одсјаји у науци и данас видни.

³⁰ Све до средине прошлог века у науци је владало готово јединствено мишљење да је писац ЈЈ несумњиво познавао и да се, при писању сопственог, послужио бар једним од Синоптика, што значи

за интонацију његове даље интерпретације на светској научној сцени углавном су били одговорни коментари двојице протестантских библиста: Рудолфа Бултмана (1884-1976)³¹ и Чарлса Дода (1884-1973)³². Према мишљењу првог, усмереном методом *историје религије* (Religionsgeschichte) као једном од онда доминантних и незаобилазних погледа на античку литературу, Јеванђеље је било блиско сиријско-палестинским крштењским заједницама првог века³³, унутар којих је лик Јована Крститеља могао имати важну улогу и из којих се касније развила гностичка група Мандеја, чији фрагментарно сачувани извори садрже кључно објашњење дуалистичког језика Јеванђеља³⁴. Упркос својој научној оригиналности, Бултманова

да је историјска нит Четвртог јевнђеља, разумљива *jegino* из перспективе претходна три. До преокрета је дошло оног тренутка када је професор Кембриџ Универзитета Р. Gardner-Smith (1888-1985) указао на постојање усмене традиције као независног извора ЈЈ, критикујући концентрацију научне пажње на проблем *слањања* између Јована и Синоптика, уместо на *значај разлика*: „Where the Fourth Gospel differs from the Synoptics it may henceforth be wise to treat its testimony with rather more respect than it has lately received, and perhaps in not a few cases it may prove to be right.“ – *Saint John and the Synoptics*, Cambridge: CUP 1938, 97. Од тог тренутка, велики број научника је за озбиљно прихватио претпоставку према којој је Јован писао колико-толико независно од Синоптика, што је изменило поглед на ЈЈ и значајно утицало на развој даљих истраживања. Детаљније види: J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker*, SBS 5, Stuttgart 1965; E. F. Siegman, „St. John's Use of the Synoptic Material“, CBQ 30 (1968), 182-198; J. D. Dvorak, „The Relationship between John and the Synoptic Gospels“, JETS 41 (1998), 201-213; D. M. Smith, *John among the Gospels*, Columbia 2001; M. Labahn – M. Lang, *Johannes und die Synoptiker*, у: J. Frey – U. Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, Tübingen: Mohr 2004, 443-515. Поменимо још овде да је нови научни правац довео и до преокрета у смислу датума настанка Јеванђеља: тако је нпр. англикански епископ и новозаветник Ј.А.Т. Robinson (1919-1983) сматрао Јованово сведочанство у историјском смислу важнијим од синоптичког – *The Priority of John*, Oak Park [IL]: Meyer-Stone Books 1987, што начелно тврди недавно емеритирани хајлдербершки професор и тим ставом у научном свету ипак усамљени Klaus Berger (1940-): *Im Anfang war Johannes, Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Gütersloher Verlagshaus 2003.

³¹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941, 191968.

³² C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel* 1953; *Historical Tradition in the Fourth Gospel* 1963.

³³ Први резултати тзв. „школе историје религије“ (die religionsgeschichtliche Schule) у истраживању ЈЈ нису мицали даље од јудаизма, о чему закључујемо из германских христолошких систематизација с почетка прошлог века – нпр: W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, али већ треће деценије XX века, „немачка“ христологија проналази објашњења у блискоисточним митовима о Првобитном Човеку (Urmensch), заступеним у списима гностика, мандеја и манихеја, о чему сведочи коментар на ЈЈ W. Bauer-a: *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen: Mohr Siebeck 21925.

³⁴ Исте године када се појавио и Бауеров коментар на ЈЈ (1925), Бултман је представио своју тезу: „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, ZNW 24 (1925), 100-146. Ослањајући се на допринос семитисте Марка Лидзбарског (1868-1928) у приређивању изворних мандејских списа (M. Lidzbarski [прир.], *Mandäische Liturgien*, Berlin 1920.), и продубљујући рад који је на тим списима започео класични филолог и историчар религије Рихард Рајценштајн (1861-1931) (R. Reitzenstein, *Die Göttinger Psychen in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, SHAW 1917; *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, SHAW 1919; „Iranischer Erlösungsglaube“, ZNW 20 [1921], 1-23), притом се још послуживши јудејском мудросном литературом и хришћанском апокрифном књижевношћу, Бултман је закључио да је христологија ЈЈ надахнута оријенталним гностичким митом о човеколиком небеском спаситељу (der gnostische Erlösermythos): „Die Hauptabsicht der vorausgehenden Ausführungen ist erreicht, wenn deutlich geworden ist, daß das JohEv den skizzierten Erlösungsmythos voraussetzt und nur auf seinem Hintergrund verständlich ist“ (Bedeutung, 139). Како Бултман мисли (103-104), овај мит, чија се варијација да чути већ у Прологу Јеванђеља (1:1-18), приказује силазак божанске фигуре из *свеиша светлости* у материјални *свеиш шаме*, која спасава у тела поробљене душе људи (die Lichtfunken) и узводи их у заборављени дом светлости, али која баш тиме доживљава и самоискупљење, због чега и јесте „der Erlöste Erlöser“ (104). Осим тезе као такве, чија је научна оригиналност несумњива, за одбацивање није ни њена критика, јер је сâм мит ипак сингетички креиран из извора каснијег датума, због чега постоји

теза ипак није макла ван германског научног подручја³⁵, али генерални religionsgeschichtlich приступ Јеванђељу јесте учинио да СКГ овим коментаром буде осветљена *јелинистичком лејендом о Дионису*³⁶, што се у науци надалеко и задуго чуло. Са друге стране, према мишљењу британског егзегете Дода, чија су истраживања истим научним приступом уважавала значај старозаветних и јудејских предања по разумевање ЈЈ, оно је ипак пре било намењено ширем кругу интелектуалног и религиозног света јелинистичке културе³⁷, унутар којег и треба тражити решење Јовановог символизма: тако, будући да је *иисац* Јеванђеља и тиме СКГ био под утицајем Филонове терминологије и александријске методе, прво знамење у основи треба разумети као *алејоријску ијараболу*, испрва причану сликом свађе³⁸.

Иако оба коментара на различите начине дају објашњења духовног карактера ЈЈ, чињеница је да они пројављују *иису намеру* усклађивања теолошке симболике ове новозаветне књиге, вековима разумеване као *rag excellence духовне*, са њеним (евентуалним) историјским планом, истакнутим онда новијим научним трендом и конкретно осветљаваним методом историје религије³⁹, при чему у виду треба имати и њихово порекло у срединама у којима је веза ЈЈ = СКГ са евхаристијском реалношћу, свакако помогнута Јовановим уздржањем од експлицитног показивања на њу, у основи такође била страна. На хоризонту рецепције ових коментара, која током наредних деценија потврђује њихову релевантност а која истовремено сведочи о њиховом значајном утицају на распарчавање научне сцене⁴⁰, ствар би евентуално и

сумња у његову савременост Јовану. Детаљније критике тезе види у: С. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961; Е. М. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids: Baker 1983.

³⁵ Тако, на пример, Ј. А. Bühner пола века касније тврди: „Der Weg Jesu im vierten Evangelium entspricht dem Weg des gnostischen Gesandten, den Bultmann in 27 Stationen zergliedert.“ – *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium: die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, Tübingen: Mohr Siebeck 1977, 25.

³⁶ Тако, Бултман у свом коментару пише (*Johannes*, 83): „Zweifellos ist die Geschichte aus heidnischer Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden. In der Tat ist das Motiv der Geschichte, die Verwandlung des Wassers in Wein, ein typisches Motiv der Dionysos-Legende.“

³⁷ Скоро две деценије пре објављивања свог коментара на ЈЈ, Дод једном студијом најављује своје примарно интересовање: С. Н. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London: Hodder & Stoughton 1935.

³⁸ Dodd, *Gospel*, 55сс. У једном од каснијих дела, које такође истиче проблем историчности ЈЈ, Дод такође тврди да срж ове перикопе „may have been a parable, in which, as in other parables, the setting was a wedding feast.“ – Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge: CUP 1963, 227.

³⁹ Каснији, а науци и данас битан коментар шведског егзегете Хуга Одеберга (1898-1973), има исти religionsgeschichtlich приступ: Н. Odeberg, *The Fourth Gospel: Interpreted in Its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Chicago 1968.

⁴⁰ Интересантно је приметити да и Бултман и Дод својим истраживањима значајно искорачују из ранохришћанског миљеа, покушавајући да осветле енигматичност Јеванђеља оновременим и онопросторним културним наслеђем Блиског Истока и Медитерана. Као реакцију на те радове, у преглед историјско-критичког читања ЈЈ треба додати и студије двојице не брата утицајних библиста средине прошлог века, чија је међусобна сличност само у томе што они, за разлику од Бултмана и Дода, Јеванђеље *различито* позиционирају унутар ранохришћанског простора – то су: Е. С. Hoskyns [1884-1937], *The Fourth Gospel*, London: Faber and Faber 1940, 21947) и Е. Käsemann [1906-1998], *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen: Mohr Siebeck 1966. У односу на брата Хоскина, кроз чије увиде промиче идеја о видљивом утицају ранохришћанског богослужења на текст Јеванђеља, Бултманов ученик Кеземан одлази још даље, сматрајући Јована одговорним за гностичка учења и због тога у Цркви „сумњивим“: аутор ЈЈ је истински сведок Христов, али и јеретик (!) – види још сл. рад: Е. Käsemann, „Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem“, *ZThK* 48 (1951), 292–311.

донекле била другачија, да се бар рецепцијом напредовало ка изграђивању сигурније научне полуге која би на прихваћенији начин ускладила однос између историје и теологије ЈЈ, мада је такав захват, унапред оптерећен симбиозом хипотетичности историјске методе и научне слободе протестантских средина, средином прошлог века додатно био отежан разумљивом атмосфером британско-немачке нетрпељивости.

Ни мање ни више него баш 1968. године, такву полуку је понудила и тиме прекретницу у истраживању ЈЈ направила једна омања студија, коју је под насловом „Историја и теологија у Четвртог јеванђељу“ објавио Луис Мартин (1925-)⁴¹, данас емеритирани професор Теолошког факултета [Union Theological Seminary] у Њујорку. Узевши Јеванђељем истакнуто непријатељство између Јудеја и Христа за главни оквир свог истраживања, Мартин је на примеру епизоде исцељења слепог од рођења (Јн 9:1-41) показао елементе каснијег сукоба између јудејске синагоге и Јованове Цркве (стр. 46-66), најопипљивих у оној одлуци јеврејских старешина због које су родитељи исцељеног страховали од јавног исповедања Христовог имена (9:22; уп. 12:42, 16:2): Ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται.⁴² Усмерена против јудеохришћана⁴³, ова анатема је имала за циљ или да их држи подаље од синагоге или да означи коначан крај између две религије⁴⁴, а њена рефлексивност у Јеванђељу *гаје основ* за повезивање његове структуре и садржине са структуром и садржином живота његове матичне еклисијалне средине⁴⁵: тако, литерарним описима историјских догађаја и

⁴¹ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville: Abingdon 1968, ³2003.

⁴² Овај „договор“ Јудеја о искључивању исцељеног из синагоге (ἀποσυνάγωγος) Мартин је довео у везу са сабором јеврејских старешина у Јамнији (око 90. хр. ере) којим је председавао Раби Гамалил II и током којег је највероватније донесена одлука о нарочитој методи разрачунавања са „јеретичима“ и „секташима“. Према Вавилонском Талмуду (*Berakoth* 28b), Самуил Мали је на Гамалилову молбу саставио нарочит „благослов“ против јеретика или отпадника (מַיְיִם) тзв. *Birkath ha-Minim* (ברכת המינים), који је као дванаести уврштен у централну молитву јудејске синагоге звану *Осамнаесту блајослова* (*Amidah* или *Shemoneh Esre*), па читајући овај „благослов“ или, боље рећи, анатему, учесник синагогалног богослужења пролази некаку врсту теста – уколико је био потајни хришћанин, није могао остати мирне савести (*Berakoth* 28b): „Уколико чтец направи грешку у читању било ког другог благослова – не бива уклоњен, али ако направи грешку током изговарања *Birkat ha-Minim* – бива уклоњен због сумње да је сам мрј.“ Иначе, деценију пре Мартина, извесни К. L. Carroll доводи израз ἀποσυνάγωγοι у везу са *Birkath ha-Minim* („The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues“, *BJRL* 40 [1957-58], 19-32), али овај свој увид ипак не чини продуктивним за разумевање односа историје и теологије у ЈЈ. Сличне примедбе постојале су и раније – још је W. Wrede приметно да ЈЈ рефлектује конфликт између Цркве и синагоге (*Charakter und Tendenz des Johannes-evangeliums*, *SGV* 37, Tübingen: Mohr Siebeck 1903, 30cc), али и касније – независно од Мартина, G. Forkman повезује *Birkath ha-Minim* са истеривањем хришћана из синагоге, тврдећи да је оно рефлектовано у Јн 9:22; 12:42; 16:2 (*The Limits of the Religious Community: Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within Primitive Christianity*, *CBNTS* 5 1972, 90-92), мада научну пажњу осваја Мартинова, а не Форкманова студија.

⁴³ Значење речи מַיְיִם, מינים је и даље дискутабилно, с обзиром да Талмуд доноси различите контексте њеног појављивања и тиме варирајућа значења: може се односити на јудеохришћане, гностике или назарене, како су хришћани називани (уп. *Sanhedrin* 39b). Иначе, овај „благослов“ се данас не тиче מינים (хришћана?), већ רמלשנים (клеветника). Детаљније види: D. Sperber, „Min“, *EJ* 263-264.

⁴⁴ Такву хипотезу Мартин поткрепљује (стр. 64-66) местима из Јустининовог *Дијалога* (17, 108), која сведоче о проклињању хришћана у синагоги (17) и протеривању са њихових имања (108).

⁴⁵ Будући да је рефлексивност анатеме у Јеванђељу стечено утемељење односа његовог историјског и теолошког плана, то је онда даље оправдано пребивати само унутар његовог текста: са речима једне од опростажних реченица Христових – Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κακεῖνος ποιήσει καὶ μεῖζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι (14:12) – треба упоредити Његове речи у прологу кључног, деветог поглавља (9:1-5), у којима очигледно мешање плурали и сингулара

земаљског живота Христовог припада и слој њихове реинтерпретације језиком животних околности Јеванђеља као књиге, што значи да оно *истовремено* приповеда о *два временски дисјанцирана нивоа*, те да га на двослојан или two-level начин треба читати и разумети⁴⁶.

Теза ове студије, у чијем последњем издању (2003.) не примећујемо никакву (значајну) промену у односу на прву едицију с краја шездесетих година, и данас битно утиче на научно, историјско разумевање Јеванђеља – што се донекле може осетити и међу православним богословима⁴⁷, те су литературом, која се појављивала од седамесетих година прошлог века, углавном промицале различите варијанте следеће реченице: „Луис Мартиново генијално ‘двослојно’ читање Јн 9 и других приповести о сукобима у овом Јеванђељу, широко је прихваћено у општем смислу, мада не у свим детаљима.“⁴⁸ У њој, разумљиво, места за некакав помен свадбеног славља Кане нема, али будући да се она на имплицитан начин дотиче простора теолошке перспективе ЈЈ и тиме СКГ, за коју отачка мисао, видесмо, показује пресудно интересовање, и која је православној мисли истоветно важна, то ће онда с тим у вези бити дате две битне примедбе:

1) Као прво, иако је Мартинова теза превасходно усмерена ка односу између *историје и теологије* ЈЈ, она је ипак на рачун теолошких окупирани *само* историјским питањима, због чега су њени резултати понајвише реципирани у оној егзегетској области која се углавном бави проблематиком реконструкције животног контекста *Јованове заједнице*⁴⁹. Тако су, током седамдесетих година XX века, за-

алудира на већ некако испуњење датог обећања (9:4a): *Ἦνᾶς δὲ ἐρῴαζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμεῖρα ἐστίν*. Поређењем постаје јасно да сâм текст иште од читалаца следећи увид: дела Очева нису ограничена на доба Христовог земаљског живота, већ: „On the contrary, his going to the Father inaugurates a time in which his followers do his works. Indeed, 9:4a leads us to see this continuation of Jesus’ works as an activity of the Risen Lord in the deeds of Christian witnesses“ (*History and Theology*, 38-39). Такав увид има своје даље оправдање у личности слепог од рођења, чији живот *ѿо ѿрошвешјењу* – у *реалном одусуишу Свейлосиш* – јесте главна тема епизоде.

⁴⁶ Постоји: 1) основни или историјски план, који извештава животу Исусовом, о Његовом чињењу дела Очевиx, распењу и васкрсењу, и онај 2) теолошки план, на којем заједница хришћана, сабрана у Христово име (9:22), такође чини дела Очева, због прогона од Јудеја и света бива распета, али која живљењем = реинтерпретирањем првог нивоа, учествује у васкрсењу. Стапањем ових нивоа Јеванђеље не губи на свом историјском квалитету: тако се о исцељењу нпр. истог, слепог човека може прочитати и у другим Јеванђељима (уп. Мк 10:46-52; Мт 9:27-31; 20:29-34; Лк 18:35-43).

⁴⁷ У излагању недавно почившег грчког библисте Саве Агуридиса (1921-2009), а поводом његове промоције у часоног доктора наука на Богословском факултету Часног Крста [Holy Cross] у Бостону, Мартинова теза није директно поменута, упркос солидном извештају о најважнијим радовима на тему историје и теологије у ЈЈ, али и видном следовању његовим закључцима – види: S. Agourides, „Structure and Theology in the Gospel of John“, GOTR 47 (2002), 111-137:118, 124cc.

⁴⁸ W. A. Meeks: „Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity’s Separation from the Jewish Communities“, у: J. Neusner – E. S. Frerichs (прир.), *“To See Ourselves as Others See Us”: Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity*, StH 9 (1985), 93-115:95. Као Мартинов савременик и онда професор Јејл Универзитета, Вејн Микс (1932-) је упутио и значајне критике на рачун тезе (102): као прво, *ишак* ауторитет Академије у Јамнији крајем I века није сасвим изванредан; као друго, датум *Дванаесіој блаіослова* и даље није поуздан; и као треће, непобитан доказ да је ова анатема написана са циљем искључивања хришћана из синагоге или да је на тај начин коришћена не постоји. Оштрију критику даје P. Schäfer, прихватајући могућност политичког контекста анатеме, али искључујући могућност истеривања хришћана из синагоге *њоме*: „Die sogenannte Synode von Jabne“, у: исти, *Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums*, AGJU 15, Leiden: Brill 1978, 45-55.

⁴⁹ Примера ради, следеће две, данас незаобилазне студије у систематском бављењу проблемом лоцирања и расветљавања животног контекста Јованове заједнице, и то као посебне групе која преживљава

мршене дебате о историјском плану ЈЈ, координати његовог настанка и карактеру његовог аутора, било појединачног или корпоративног, потпуно у други план потиснуле снажне теолошке импликације Мартинове тезе⁵⁰, а на које он сâм – истина – указује јасним истицањем другог нивоа текста као теолошке интерпретације историјских догађаја земаљског живота Христовог. Из тог, али свакако и из других разлога, донекле и (не)чуди што Мартинова заиста оригинална two-level визија Јеванђеља није доживела некакав озбиљнији научни контакт са онда већ познатом двослојношћу Јованове књиге у контексту *ранохришћанској бојослужења*⁵¹, а на коју су средином XX века већ били указали немачки лутеран Оскар Кулман (1902-1999)⁵² и француски католик Жан Даниелу (1905-1974)⁵³. Иако ова двојица теолога своје резултате постижу обрнутим методама⁵⁴, они сведоче о истом, вишеслој-

„иза затворених врата“ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (19:38; 20:19), почивају на Мартиновим закључцима: Klaus Wengst (1942-) у монографији *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation* (BThSt 5, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981) указује на географско место настанка Јеванђеља као на кључ његове интерпретације: Јеванђеље настало на месту Витаније = Голанске висоравни [מַגְלַל רִמֹן] на граници између Израела, Либана, Јордана и Сирије, где је јудејска заједница крајем I века могла делити живот са хришћанским; такође, Walter Schmithals (1923-2009), полазећи од мартиновског проблема ἀποσυνῳγισμός, пружа пажње вредну анализу Јованове заједнице: *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse*, BZNW 64, Berlin – New York 1992. Међутим, овакав, мартиновски приступ Јеванђељу од недавно трпи снажне критике: тако, на пример, знаменити немачки историчар религије Martin Hengel (1926-2009) доводи у питање Мартинову тезу о Јовановој заједници – *Die johanneische Frage: ein Lösungsversuch*, WUNT 67, Tübingen: Mohr Siebeck 1993, на чијим темељима Richard Bauckham (1946-) даље предлаже да ЈЈ није секташког (sectarian) карактера, већ да је намењено ширем аудиторiju – *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids: Eerdmans 1998. И коначно, две последње студије од релевантности по нашу тему – А. J. Köstenberger, *Encountering John: The Gospel in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Grand Rapids [MI]: Baker Books 1999; С. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*, Downers Grove [IL]: InterVarsity Press 2002 – своје хипотезе граде на Хенгеловим и Бокамовим, искључујући могућност да је Јеванђеље настало унутар конфликта са јудаизмом, односно да сведочи о настанку и карактеру Јованове заједнице. У том смислу, јудаистички моменти ЈЈ, као што је Мартином издвојена анатема, нису сведоци драматичног расцепа између Цркве и Синагоге, из којег се рађа и унутар којег пребива заједница хришћана одговорна за настанак ЈЈ, већ се аутор њима користи ради постизања ширих теолошких циљева.

⁵⁰ О чему можемо читати код самог Мартина, у једној од његових каснијих студија: J. L. Martyn, „Source criticism and Religionsgeschichte in the Fourth Gospel“, *Perspective* 11 (1970), 247-273.

⁵¹ Део објашњења неустојивости овог моста може лежати у генералном дистанцирању Бултмана и његових ученика у односу на сакраментални симболизам новозаветних текстова. Види: R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London – New York 1952, 1.144-151.

⁵² O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, AthANT 3, Basel – Zürich 1944-1950 = O. Cullmann, *Early Christian Worship*, London: SCM Press 1953 = O. Кулман, *Ранохришћанско бојослужење*, прев. са енглеског В. Милићевић – Б. Теодосијевић, Отачник: Београд 2010. Такође види студију сл. карактера: H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala: Lundequistska Bokhandeln 1950.

⁵³ J. Daniélou, *Bible Et Liturgie; La Théologie Biblique Des Sacraments Et Des Fêtes D'après Les Pères De L'Eglise*, Paris: Éditions du Cerf 1951 = Даниелу, *Писмо и Литургија*, Краљево 2009 (нап. бр. 4).

⁵⁴ Указивши на опасност од једностране примене Лицмановог [Hans Lietzmann] (1875-1942) начела историјског метода у литургици, према којем истраживање од каснијих извора бива усмерено ка почетку (према: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag 1926), а које води учитавању каснијих богослужбених елемената у ранија времена, Кулман се одлучује за обрнут пут: полазећи, дакле, од богослужбених елемената првих времена, он их води ка даљем хронолошком ступњу, тек тада постављајући питање о њиховој међусобној вези (*Бојослужење*, 8-9); са друге стране, Даниелу, испитујући најраније изворе литургијске симболике првих векова хришћанства, показује да они потврђују новозаветним текстом претпостављен богослужбени симболизам. Колико год у основи различита – метода *лутеранској* теолога Кулмана је очекивано више оријентисана према Писму (одакле и полази), док је метода

ном начину компоновања односно читања ЈЈ као у науци релевантном⁵⁵ – при чему Даниелу, за разлику од Кулмана, својом студијом подсећа на постојање таквог метода још у раној патристици – па је тако, у случају Кане, евхаристијска перспектива истакнута код обојице научника⁵⁶. Овакав, оштар расцеп између строго историјске методе, примарно концентрисане на дијахрони ниво текста као *џрозора* у хипотетичку реалност његових родитеља, и оне теолошке, која не умањујући значај историје синхроним равним текста *оїлега* тајинствене теме ЈЈ у богослужбеној традицији еклисијалног постојања, на немушт начин иште своје исцељење међу православним богословима, на чији рад су, мора се признати, доприноси западних колега увек утицали, на овај или онај начин⁵⁷.

2) Као друго, имајући у виду оно што је до сада на, додуше, најсажетији начин речено о историјско-критичкој егзегези ЈЈ и тиме СКГ, мишљења смо да је веома битно вратити се родослову коментарâ, као увек важној форми исцрпног извора информација, па једним кратким изборним прегледом упутити читаоца на основне аспекте разматраног места у незаобилазним тумачењима коментарске форме. Тако, међу прве коментаре треба сврстати двотомни рад Мартиновог колеге

католичкој богослова Даниелу очекивано више оријентисана према Традицији (којим и почиње), оба методолошка приступа су комплементарна уколико уопште говоримо о двослојном читању ЈЈ.

⁵⁵ Тако, Кулман (*Бојослужење*, 39) [курзив ВТ]: „У наредним поглављима настојаћемо да докажемо тврдњу да се у Јовановом Еванђељу може пратити особита мисаона црта везана за богослужење. Научници већ дуго разматрају, а тумачи одговарајуће коментаришу чињеницу да *ауџор... џоказује дубоко инџересовање за свеїе џаїне*. Међутим, наша намера је да идемо и даље не бисмо ли показали како је *један од ѓлавних цїлєва Еванђеља џо Јовану да уїуїи на џовезаносїї њему савременої хришћанскої бојослужєња и исџоријскої живоїиа Христївої*.“ Тако, Daniélou (*Bible*, 208-209 = *Писмо*, 166) [курзив ВТ]: „One of the gains of contemporary exegesis is to have shown how the Gospels are filled with allusions to the sacraments. As we love to see the Gospels, not only as being historical documents on the life of Christ, but also as being the expression of the faith and life of the Christian community, *they seem to be constructed on two planes*. The realities of the life of Christ in His earthly existence become also figures of His glorious life in the Church, particularly as this is expressed in her sacramental life. So the allusions to the living water, or to washings, to the ears of wheat rubbed in the hand, or to the multiplications of the bread, take on baptismal and Eucharistic echoes... Thus, *the Gospel of St. John gives us a symbolism on three levels*: the life of Christ is projected against the background of Exodus, and becomes also the figure of the sacramental life of the Church.“

⁵⁶ Кулман, *Бојослужење*, 66-71; Daniélou, *Bible*, 215-221 = *Писмо*, 172-176. У односу на Даниелу, Кулман тек у једној напомени (бр. 40 на стр. 69-70) помиње рецепцију овог символизма у отачкој егзегези, наводећи Кирилову IV Мистагошку катихезу, Кипријаново бз. Писмо и Готски мисал.

⁵⁷ Као пример такве потребе исцељења, али и свести савремених православних богослова о постојању схизме и доброг познавања представника њених двеју страна, могли бисмо навести кратку и недавно на српски језик преведену студију грчког библисте, професора Богословског факултета у Солуну Петра Василијадиса [Πέτρος Βασιλιιάδης] (1945-) „Тајна Свете Евхаристије у Јеванђељу по Јовану“, у: исти, *Lex Orandi. Лиџуријско бојослєвє и лиџуријски цреїорор*, прев. са грчког С. Јакшић, Крагујевац 2006, 109-120. Узевши шесто поглавље ЈЈ за центар свог истраживања, Василијадис најпре показује познавање различитих западних праваца његове интерпретације (111-116), који су неизбежно повезани са Евхаристијом, као што и само поглавље јесте (уп. нпр. 6:53); па затим, с правом тврдећи да је „синдром богословских спорова из периода схоластицизма, а нешто касније и реформације, у вези са природом и карактером Евхаристије... разлог због кога ни до данас није изнађено неко решење које би било прихваћено од стране свих конфесионалних слојева научног истраживања“ (стр. 116), Василијадис у наставку даје сопствено тумачење евхаристијског одељка (117-119), иначе три пута мањег обима (!) од претходне „историје истраживања“. Штавише: „Сва.. настојања да се пронађе решење проблема текстуалног јединства шесте главе *Јованової јеванђеља*, неоспорно су дала значајан допринос расветљавању јовановске евхаристиологије. Без икакве сумње, апсолутно је оправдано свако детаљно критичко испитивање библијске целине, као што је шеста глава *Јованової јеванђеља*, нарочито ако та целина.. представља најстарији приступ Евхаристији са чисто богословског гледишта“ (115-116).

на њујоршкој Теолошкој школи, до сада међу римокатоличким теолозима (сматра се) непревазиђеног познаваоца ЈЈ Рејмонда Брауна (1928-1998)⁵⁸, чији је коментар првенац озбиљније синтезе историјско-критичке егзегезе и теологије на пољу истраживања Јованових списа⁵⁹: не искључујући могућност паралела у античком јелинизму, Браун је примарно заинтересован за теолошко значење СКГ (theological motifs), чије изношење завршава разматрањем, ипак, само *случајне* могућности евхаристијског символизма текста⁶⁰. Генерално сличним циљем, односно изазовом синтезе историјске и теолошке равни новозаветних књига, оријентисан је и четвортотни коментар најутицајнијег немачког егзегете католичког света друге половине XX века, вирцбуршког новозаветника Рудолфа Шнакенбурга (1914-2002)⁶¹, у којем места за уже, тајинствено тумачење СКГ ипак нема⁶². Даље, од помена су још вредни следећи коментари: аустралијског новозаветника Леона

⁵⁸ R. E. Brown, *The Gospel According to John*, Garden City, N.Y.: Doubleday 1966-1970. Иако се први том коментара појавио само две године пре Мартинове тезе, Браун је у њему написао да је ЈЈ настало као одговор на протеривање хришћана из синагоге, а до чега је довело увођење Дванаестог благослова у синагогалну службу (*John* 1.1xxiv-1xxv). Но, ипак изнова подстакнут студијом свог колеге, Браун се нарочито посветио проблему Јованове заједнице, изневши тезу да се конфликт између Јудеја и хришћана догодио оног тренутка када су хришћани из Самарије покушали да се интегришу у њу – *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York: Paulist Press 1979; такође види: *The Epistles of John*, AB 30, Garden City, NY: Doubleday 1982.

⁵⁹ Сâм Браун, обраћајући се скупу америчког *Друштва библистичке лиџераџуре* [Society of Biblical Literature] у Њујорку 20. децембра 1982. године, саопштио је да му је пред писање овог коментара тадашњи уредник престижне Anchor Bible commentary серије, у којој ће тумачење изаћи, W. F. Albright (1891-1971) саветовао да рад преваходно оријентише историјским, а не теолошким приступом. На овај захтев, Браун је одговорио да је то немогуће, јер Јеванђеље и почиње речима *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (1:1). Тако, резултат његовог рада јесте коментар *βοίαι θεολογίῳ*, али ништа мање ни историјом – штавише, он је потпуно *осмишљен историјским црквијом* (1.xxii-xxiii). Види: T. L. Brodie, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York: OUP 1997, 5.

⁶⁰ О том питању, Браун је изразио мишљење у раду „The Johannine sacramentary reconsidered“, TS 23 (1962), 183-206, па сажевши за тим закључке у поглављу коментара („Sacramentalism“, 1.cxi-cxiv), и подсетивши да „on no other point of Johannine thought is there such sharp division among scholars as there is on the question of sacramentalism“ (1.cxi), он при самом тумачењу каже (1.109-110): „Possibly, another subordinate theological motif in the Johannine scene is sacramental; our general cautions about Johannine sacramentality... would lead us to insist, however, that if there is eucharistic symbolism, it is incidental and should not be exaggerated... Such symbolism would be secondary, for the primary meaning of the wine is clearly Jesus' gift of salvation, for which light, water, and food are other Johannine symbols.“

⁶¹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I – IV*, Freiburg (i. Br.) – Basel: Herder 1965-1984. Таквим га бар сматра емеритирани римски папа Бенедикт XVI (1925-), који га у својој недавној студији *Исус из Назарета* описује као „probably the most prominent Catholic exegete writing in German during the second half of the twentieth century“ – *Jesus of Nazareth. From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York: Doubleday 2007, 11. Иначе, важно је знати да Рацингер помиње Шнакенбурга у контексту проблема „historical Jesus“, на који је овај, као и сâм Папа, понудио животно дело: *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville: WJKP 1995), намењено *верујућим хришћанима* – „who today have been made insecure by scientific research and critical discussion, so that they may hold fast to faith in the person of Jesus Christ as the bringer of salvation and Savior of the world“ (стр. x). На крају књиге, Ш. закључује да и-к. увид у лик Исусов „can be only inadequately achieved“ (316), па тако напори науке у расветљавању историјски кредибилног непрестано и воде ка дебасти између „tradition and redaction history that never comes to rest“ (318).

⁶² Тако: „Die sakramentale Deutung verengt unnötig den Blick, wenn die Sakramente auch als lebenspendende Mittel von der Gabe Jesu nicht ausgeschlossen sind“ (1.342). Иначе, Шнакенбург је своје идеје о Кани изразио ранијим радом, предлажући алегоријско читање, и мислећи да искључивост тајинственог символизма „führt notwendig zu einer Überfremdung oder Verzerrung des Evangeliums“ – *Das erste Wunder Jesu (Joh. 2, 1-11)*, Freiburg: Herder 1951, 13-14.

Мориса (1914-2006), због превода на хрватски језик доступнијег домаћој средини⁶³, па емеритираног дарамског библисте Чарлса Барета (1917-)⁶⁴, затим некадашњег хамбуршког професора Улриха Вилкенса (1928-)⁶⁵, као и последњег живог Бултмановог ученика, бившег хајделбершког професора Хартвига Тијена (1927-)⁶⁶. И коначно, као посебне коментаре новијег датума, можемо издвајити: двотомни, веома обиман коментар младог америчког истраживача евангелистичког миљеа Крега Кинера (1960-)⁶⁷, захваљујући чијим је интересовањима за залеђе библијског текста читаоцу понуђено обиље новог материјала који ЈЈ (СКГ) поставља у оквире јудејске и грчко-римске културе⁶⁸, као и први, до данас објављени том садашњег тибингенског новозаветника католичке традиције Михаела Теобалда (1948-)⁶⁹, квалитет чијег тумачења није толико у оригиналности идеја, колико у вештини комбиновања свеобухватног, подједнаког и уздржаног посвећивања свим у науци познатим темама⁷⁰.

– наставиће се⁷¹ –

⁶³ L. Morris, *The Gospel According to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids: Eerdmans 1971 = L. Morris, *Ivan*, Novi Sad 1988.

⁶⁴ Ch. K. Barrett, *The Gospel According to Saint John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: S.P.C.K. 1972. Изражавајући задовољство због напретка науке – консензуса по питању околности настанка ЈЈ, Барет подсећа да Дионис није само изумитељ вина (према: Јустин I. Apol., 54, Τρυφω, 69), већ узрок чудесног претварања воде у вино (према: Euripides, *Bacchae* 704-7; Athanaeus i, 61[34a]; Pausanias vi, xxvi, 1f), па СКГ може имплицирати евхаристијски смисао (188cc).

⁶⁵ U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Иако мањег обима (350 стр.), овај коментар ипак проналази довољно простора да размисли о симболизму СКГ (стр. 59): „Doch die Verwandlung von Wasser in Wein legt es nahe, darin nicht nur die Heilsfulle, die in der Taufe in Jesu Namen zuteil wird, symbolisiert zu sehen, sondern im Wein zugleich einen Hinweis auf die eucharistische Mahlfeier zu erkennen, so daß 2,1-11 eng mit Joh 6 zusammenzusehen ist.

⁶⁶ H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Тијеново тумачење је изразито историјског карактера: он одбија могућност симболизма СКГ (151cc), па макар и оног којег је његов учитељ црпео из мита о Дионису, већ мисли да текст првог знамења (Luxuswunder!) у основи потиче из Христовог дијалога са ученицима, према којем је пост у присуству женика забрањен (Мк 2:18-21).

⁶⁷ C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, I-II, Peabody, Mass: Hendrickson Publishers 2003.

⁶⁸ Тако, на пример, у тумачењу СКГ (1.492-516) Кинер не пролази већ табаним стазама повезивања овог места са старозаветним књигама нити примартно са Дионисовим митом – о тајинственом симболизму нема ни говора, већ свог читаоца превасходно води кроз обичаје античког света – нпр.

⁶⁹ M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes*, RNT 4, Regensburg: Friedrich Pustet 2009.

⁷⁰ Тако, на пример, Теобалд осветљава СКГ и митом о Дионису, и евхаристијским симболизмом, и проблематиком извора знамења, остајући у свему уздржан и колико је могуће објективан (200-222).

⁷¹ У следећем, и надамо се, последњем тексту, поглавље о историјско-критичком приступу СКГ биће комплетиран православним, нарочито српским одговорима на ову тему, после чега ће уследити пресек новијег, наративног приступа и његова валоризација у тумачењу изабраног места ЈЈ, а ако простор и време дозволе, биће понуђена и самостална анализа.