

mr 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 III

Найомена: у претходним деловима истог наслова* (12.15-30; 13.18-35) избором аутора су после отачких хронолошки изношени и увиди историјско-критичке егзегезе Јовановог јеванђеља [JJ], тако и Свадбе у Кани Галилејској [СКГ], а тај студентима намењени низ тумачења се сада наставља потпуњавањем историјског приступа резултатима његове субметоде, познате под именом религијско-историјска компарација (Religionsgeschichte).

2.2. Историјско-критичка егзегеза [наставак]: религијско-историјска компарација

1. Увод. Као метода која се „бави културолошким контекстима у којима су настали новозаветни текстови...“, религијско-историјска компарација разумева „аналогије и развојне контексте између хришћанских текстова и компаративних традиција из религијског окружења (античко Јudeјство, паганска предања)...“, при чему се – сасвим логично – „узимају у обзир [они] текстови и [оне] представе које садрже компаративне појаве... и поставља се питање о [њиховим] евентуалним зависностима“¹. Један од најидеалнијих простора примене те научне методе и истовремено

* Овај рад настало је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у 20. веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ У. Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, прев. са немачког П. Драгутиновић, Београд: ПБФ 2007, 151-152. Да познавање јудејских предања омогућује бољи увид у смисао Светог Писма, нарочито Старог Завета, разумели су још Оци Цркве – нпр. Кирило Александријски: in Os. 4.73 (PG 71.184B-185A), 5.114 (PG 71.244C-45B); in Abac. 29 (PG 71. 888BC), а оно што данас називамо религијско-историјском компарацијом настаје тек крајем XIX, почетком XX века. Излиставање мотива настанка те методе почиње напредујућом информисаношћу модерног европског човека о другим културама, понајвише захваљујући (пост)колонијалним искуствима су- или над-живота привилеговане расе из којег се развила академска свест о потреби осветљавања библијских садржина *gruđim* културним традицијама античког Медитерана – резултат чега и јесте прва катедра за религијско-историјска истраживања у предратном самоувереношћу набурелој Немачкој (1912. у Лайпцигу) као и плејада сличних интересовања оновремених универзитета моћне Британије (нпр. Оксфорда), што једнако иде у корак и са западним потребама научног дистанцирања од идеалистично-догматског приступа Светом Писму, зарад објективне историјске истине. Зато не чуди што баш на германским и англо-саксонским просторима раније занемаривана историчност JJ бива објашњена гностичким изворима (Бултман) и јудео-јелинистичким синтезама (Хоскинс), о чemu смо већ писали (13.27-29), али зато

увиђања њених путева компарације јесте *мотив вина* као заједнички религијским традицијама античке Палестине², и то се посебно види на примеру Јовановог извештаја о свадбеном слављу Кане (за који би се могло рећи да ту методу просто сам иште): првопомињање, дакле, претварања воде у вино односно потпуног преиначења функције камених посуда (2:6) јасно истиче доминантан *однос* једне традиције према другој – актуелне литургијске праксе хришћана *према* јудејској као превазиђеној, што је са тачке гледишта савременог читоаца свакако сагледније тек помоћу религијско-историјских поређења тим извештајем употребљених мотива, међу којима су поред вина још важни и *вода, очишћење, свадба* и др.

Но, да ли је тај однос, хришћанске према јудејској традицији, једини у Јовановој представи СКГ? Методолошки коректним поредбеним истраживањем овог текста не могу се изоставити ни (невидљиве?) алузије на елементе јелинистичке културе, према којима је текст 2:1-12 такође могао имати врло активан став: мотив вина је ипак централни у једном од главних култова јелинизма – дионизијади³, о чијем присуству на просторима Палестине сазнајемо из дефтероканонских књига које се према овом култу опходе као врло присутној претњи, бележећи Епифанову наредбу Јудејима да „с венцима од бршљана иду у процесијама у част Диониса“ (2 Мак 6:7)⁴. С обзиром, дакле, на чињеницу *стапавања* овог грчког бога у краје-

и не чуди што се моћна постмодерна друштва уздржаније хватају доминантне *religionsgeschichtlich* тачке посматрања: штавише, она и хришћанску теологију облашићу религиологије. Даље на ову тему, сем поменутог *Увода* (Шнеле, 152-159), види следећу и тамо даље наведену литературу: Σ. Ἀγορίδη, *Ἐρμηνευτικὴ τὸν ἵερῶν κεῖμένων. Ἔγχειριδίο γιά τοὺς Σπουδαστές*, Аθήна 1984, 182-185; Ebner – B. Heininger, *Exegese des Neuen Testaments: ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, UTB 2677, Paderborn: Schöningh 2005; B. Kollmann, „Religionsgeschichte“, у: O. Wischmeyer (прир.), *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe – Methoden – Theorien*, Berlin: de Gruyter 2009, 495-496.

² О односу дубокој повезаности старозаветних месијанских слика (уп. Јн 15), јелинистичких мистерија и аграрне културе најдrevnije Палестине види напр. M. Smith, „On the Wine God in Palestine“, у: M. Smith – S.J.D. Cohen (прир.), *Studies in the Cult of Yahweh*, RGRW 130, Leiden: Brill 1996, 1.227-237.

³ Дубоко свесна да стицање интегралне слике мита и њена пригодна употреба нису увек коректни подухвати, наука ипак пристаје на савремене захтеве за поједностављењем – кроз приручнике, попут овде знатног: R. Greves, *Grčki mitovi*, prev. sa en. G. Mitrinović, Beograd: Nolit 1969, који читоацу нуди незаменљиву синтезу информација о овом божанству антике (стр. 90-96). А препреку стицања једне интегралне представе мита уствари чини превиђани контраст између разноликости његових предања и недостатка (писаних) извора о њима, због чега Грејвс мисли да би практични „ritokaz u tumačenju Dionisove tajanstvene istorije.. [pre trebalo da bude] širenje kulta vina po Evropi, Aziji i severnoj Africi“ (93), о чему ћемо писати под нап. бр. 9, приметивши овај методолошки проблем осветљавања СКГ једном античком легендом, кроз прихватање њених на основу раштрканих сведочанстава вештачки креираних представа за универзално постојеће, подсметимо још да је на истој методолошкој препреци пала и Бултманова теза о сродности ЈИ са митом гностикâ о небеском спаситељу (види: CT 13.28).

⁴ Иста књига памти и претњу Антиоховог војводе Нинаконора свештеницима јерусалимског Храма: „Ако ми не предате Јуду свезаног, овај ћу Божији Дом сравнити са земљом и Жртвеник ћу разрушити и овде ћу подићи сјајни олтар Дионису!“ (14:33; уп. још: 3 Мак 2.5.6.7.) О томе да овде није у питању само спољашња претња другим култом, већ један сасвим природан израз суживота у којем је Јахве *дионасициран* = идентификован са најважнијим јелинистичким богом (изван граница Грчке), и обратуто, расправља најважнија личност немачке историјско-религијске компарације XX века – Martin Hengel (1926-2009), у свом капиталном делу: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen: Mohr Siebeck 1969 ²1973, 546cc. Тако се једнаким принципом истог научника месијански и дионисијатски елементи СКГ не морају нужно искључивати, већ они могу чинити креативну целину, о чему види: „The Interpretation of the Wine Miracle at Cana. John 2:1-11“, у: L.D. Hurst – N.T. Wright (прир.), *Glory of Christ in the New Testament*, Oxford: Clarendon Press 1987, 83-112; исти „Der »dionysische« Messias“, у: исти, *Jesus und die Evangelien*, WUNT 211, Tübingen: Mohr 2007, 568–600.

вима новозаветне Палестине, и нарочито Мале Азије, наука је продуковала обиље литературе на тему евентуалне интерпретације његовог култа Каном⁵, а сва та литература, осим потврде теза историјског приступа Јеванђељу као чеду теолошких конверзација (нпр. јудео-хришћанских релација, према Мартину), данас показује нешто значајније и дубље – то је способност *концептуалног размишљања*, теолошко мајсторство Светог Јована Богослова као ученика чији дар врхунског богословља извире па извире из привилегованог статуса љубави (13:23; 21:20), али и ученика који са *Синовљевом месицом* активно делује својом *писаном еизејезом* пребивања Логоса „међу нама“ (ό μαθητής ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων, 21:24a; уп. 1:14), која *вештином бирања* међу предањима (21:25) и њиховим *записивањем* задобија конкретан *литерарни израз* (καὶ ὁ γράμας ταῦτα, 21:24b), те као *шаква* у заједници бива потврђена као *истинитица* (καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθῆς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἔστιν, 21:24b)⁶.

Стога, уколико би компаративна метода, поред поменутог *вина* као кључне свезе јудаизма и јелинизма у сасудима јовановског предања, захваљујући општем напретку научног увида у квалитет новозаветног времена и сама напредовала препознавањем других карика Кане и дионизијаде, а не само *вина*, она не би остала унутар првобитних претпоставки свог настанка као методе (нап. 1), већ би трагом

⁵ После утицајног предлога о *преузимању* паганског мотива и *преношењу* на Исуса (aus heidnischer Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden – R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941, ¹⁹1968, 83; в. CT 13.29 нап. 36), K.-H. Noetzel је дао супротно а опет утицајно читање СКГ, према којем трагови мита нису доказиви зато што Дионис ни на једном месту (сачуваних извора) не претвара воду у вино: *Christus und Dionysos: Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2, 1-11*, AVTRW 11, Berlin: Evangelische Verl. Anst. 1960, 27. Напредијују тезу од *pro et contra* приступа нуди Е. Linnemann, напуштајући категорије „*преузимања – преношења*“ (Бултман) и читајући СКГ као свесну дијалошку опозицију Дионисовом култу – „*Die Hochzeit zu Kana und Dionysos*“, NTS 20 (1974) 408–418. Тим интегришућим колосеком иде и истовремени Хенгел (нап. бр. 3), па и извесни E. Little, *Echoes of the Old Testament in the Wine of Cana in Galilee (John 2:1-11) and the Multiplication of the Loaves and Fish (John 6:1-15): Towards an Appreciation*, Paris: J. Gabalda 1998, 19-53, 61-69. После тих теза, наука на том пољу не доноси нешто значајно ново, до самог напредије варијантне истог, различите само у суптилним нијансама: тако нпр. и W. Lütgehetmann, према којем је СКГ „[еине] Verchristlichung hellenistischer Dionysos-Motive zum Zwecke der Mission“ – *Die Hochzeit von Kana (Joh 2, 1-11): zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte*, BU 20, Regensburg: Pustet 1990, 282, и M. Labahn, према којем напоредно постављање Исуса и Диониса „lässt Jesus als Gott erscheinen“ – *Jesus als Lebensspender: Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten*, BZNW 98, Berlin: de Gruyter 1999, 120-167:159, говоре уствари исту ствар, док би евентуална новост биле дијахронне анализе према којима је хришћанско сачувавање са традицијама дионизизма старије од ЈЈ, што онда значи да Јованово описивање СКГ тим елементима није значајно за синхрони план те новозаветне књиге. Али, баш та саморазумљива теза покреће на нове покушаје ишчитања митолошких елемената из читаве Књиге Јеванђеља, а не само једне њене перикопе, која Христу презентује као истинског Сина Божијег, у свему моћнијег од Диониса – види: P. Wick, „*Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums*“, Biblica 85 (2004), 179–198; слично, али са ограничењем само на перикопу првог знамења, размишља и: W. Eisele, „*Jesus und Dionysos: Götliche Konkurrenz bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11)*“, ZNW 100 (2009), 1-28.

⁶ Приговор да превасходство теолошког мајсторства најпре приличи Јединородном као јединоме кадром тумачити Бога Оца (ἐκεῖνος ἐξῆγήσατο, 1:18) – што значи да предност иде намери Исусовог откривања сликама дионизијаде, у односу на такво тумачење Јеванђељем – потпуно се прихвата, али се истовремено и израђује аналогијом коју ЈЈ намерно успоставља између Сина „εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς“ (1:18) и Јубљеног ученика „ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ“ (13:23): приповешћи постављен на кључним местима вере, за Тајном Вечером (13:23-25), под Крстом (19:26-27) и над Гробом (20:1-10), Јубљени уствари стоји на месији Синовљевом (19:26-27) и *одашле* га заједници Књигом тумачи (19:35); то у Духовној атмосфери, која и омогућује егзегетску катедру „*првијања на прса*“ (13:23), није друго до заповест (20:21): *Καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγώ πέμπω ὄμâς!* Види још: CT13.30cc.

тих открића напредовала и ка парадигматичним моделима контекстуалног умећа Светог Јована Богослова, које дефинитивно укључују и литерарни ниво (о чему ћемо нарађеном целином наше теме дискутовати). Према принципима патристичке (12.16-21), та оријентација ка парадигми литерарно-теолошке креације и приличи духу отачке егзегезе, јер се показивањем начином охристовљења једног аспекта јелинистичке културе остаје при начелу „стављања методолошког истраживања тварног под искуство нетварног“ (12.17). Али, како читав процес изгледа у целини, може се сазнати само на примеру једног поређења: оно ће, дакле, надаље уследити, с тим да ће у односу на синтетичке производе мита у савременој литератури предност дати извору *археолошкој шија* – подном мозаику триклинијума новооткривене римске палате у Сефори⁷, који с *сплейтом* и *сличношћу* својих мотива СКГ, као и географском близином тачки њеног историјског одигравања (слика 1), приличи претпостављеном духу теолошке контекстуалности Јеванђеља, па тако и оправдава приоритет истраживачке релевантности. Идемо, дакле, редом:

2. Кана и Сефора⁸. Постављање СКГ у директан однос са предањима Дионисовог култа, које иначе постоје кроз најразличитије форме и не могу се вештачки слепити у једну целину (нап. бр. 2), наилази на озбиљне тешкоће и зато што савремена наука, за разлику од Предања Цркве, не располаже некаквим јединственијим ставом о датуму и месту настанка ЈЈ, мада би се хипотетичност опште успостављеног паралелизма између Исусовог првознамења и Дионисовог винодејства до некле ипак могла редуковати лоцирањем тог аспекта јелинистичке културе на сиропалестинским просторима новозаветног доба⁹. Како то лоцирање теолошка ли-



слика 1

⁷ Археолошка ископавања галилејске престонице Сефоре почела су 1931. године, али су најављенија истраживања вођена тек од 80тих година па надаље. Једно од тих је завршено 2003. и тиче се подних мозаика „Дионисове куће“ на источном делу акропола, подигнуте крајем I или почетком II века хр. ере, захваљујући којима је могуће илустровати Дионисов култ у области новозаветне Кане. Види: R. Talgam – Z. Weiss, *The Mosaics of the House of Dionysos at Sepphoris: Excavated by E.M. Meyers – E. Netzer – C.L. Meyers*, Qedem 44, Jerusalem: Institute of Archaeology (Hebrew University of Jerusalem) 2004; у погледу сличности мотива између СКГ и мозаика, даљи текст Ајзелеов редослед (нап. 5).

⁸ Слика 1 доноси наш исечак карте „Исус у Галилеји“, публиковане у: Т. Даули – Р. Скот (прир.), *Библијски ашлас*, прев. са руског Р. Бајић, Београд: Југословенско библијско друштво 199?, 15.

⁹ Лоцирање Дионисовог култа на просторима новозаветне Палестине почиње општим ставом пре ма којем се више не сумња у важност тог божанства за блискоисточну, нарочито јелинистичку културу: почев од VI века пр. Хр. његов култ се шири путем грчких интерпретација винобожанства других народа (*interpretatio graeca*), што значи да је грецизирањем туђих религијских концепата поистовећен са нпр. италијанским Либером или Бахусом [Бакхом], етрурским Фуфлунсом, египатским Озирисом, арапским Оронталом, наватејским Дусаром (Херодот, Hist. 2.49:3; 3.8:1), каквом су прерастању локалних пракси у најшире знани мит посебно допринела Александрова освајања. Делом због тих освајања, Дионис је и као бог плодности, вегетације и вина привукао пажњу владајачких династија Селеукидâ

тература углавном обавља путем писаних извора и тако рефлектором ширег промера не може обасјати ужи географски простор Кане¹⁰, то овај мозаик ипак пружа *реалнији основ* за евентуално коректније поредбено читање Јн 2:1-12¹¹. Али, шта он тачно изражава и због чега је за нас овде важан? Наиме, тик за театром који је на акрополу галилејске престонице највероватије изградио Ирод Антипа¹² и на чи-

и Птоломеја, па је према 2 Мак (6:7; 14:33) њиме чак и прећено Јудејима, мада исти извор извештава да је Дионис донекле био „домаћи“ у Храму – Јudeji су, дакле, *очишћење Храма* (!) празновали носећи амблеме поштовалаца тог култа – „украшене штапове [θύρσοις] и лепе граничице“ (2 Мак 10:7). Слично томе, опис Јудитине победе (I в. пр. Хр.), која баш тим инсигнијама кити своје *следбенице које је илешући праће и preg процесијом наоружаних Изришца* (Јуд 15:12-13), одговара призору једне литије у Дионисову част, кога уз Сатире плесом прате окићене Менаде (Баханткиње). Постаје, дакле, јасно да 2 Мак сведочи о унутарњем раскораку јудаизма, при чему нису само Јudeji исказали ту схизму између жестоке одбране од туђине и адаптације њиховог језика ради изражавања сопствених мотива – чему се уз изнете сличности додаје и Јаковљев благослов Јуди (Пост 49:11-12) као владаоцу који „у вину пере халину своју и ограћај свој у соку од грожђа“ (уп. Пост. 9:20c), као и близкост 3 Мак са Еврпидовим *Бахантињама* – него су то приметили и „туђини“. тако, и Тацит (Hist. 5:5) и Плутарх (Quaestiones Convivales 4,671d-672b), уз задржку према неморалу *баханалија*, примећују да је Храмовни обред током I века имао одличја дионизијаде, због чега се и мислило да Јевреји Диониса поштују (!) – попут највећих блискоисточних светилишта, на својим улазима богато кићених лозом (Баалбек, Палмира), Храм је такође имао монументални чокот од злата на улазу, који је лозом и грожђем украсаван на празнике (Тацит, Hist. 5:5; Јосиф Флавије, Bell. 5:4; Ant. 15:395; bTMiddoth 3:8). Тако лоза, као заједнички именилац Истока, у контексту Храмовне праксе (као тамо најважније!) природно изазива асоцијацију најевреја о поистовећењу Јахвеа са Дионисом. Али, није немогуће ни да су Јudeji свесно представљали Господа као моћнијег од Диониса! Претпоставка се чини разумном и најављујемо је као оријентир читања СКГ, мада прецизније Бакхеово лоцирање у Галилеји остаје посебан изазов. Постоје два, нама позната писана сведочанства: 1) почетком II века, Александринац Ахил Тације бележи легенду (Leucippe et Clitophon 816-817) о томе како је Дионис вином даривао неког *παιρνού* сељанина, на шта му је овај одговорио питањем веома сличним Самарјанкином: Пόθεν, ὃ ξένε, σοὶ τὸ ὕδωρ τοῦτο τὸ πορφυρόν; πόθεν οὕτωςέντες αἷμα γλυκύ; (уп. Јн 4:11); а 2) према Плинију (Hist. nat. 5:74), Дионис је уткан у легенде о настанку Рафе, Дамаска и Кани најближе Нисе-Скитопоља [Вет-сан], у којој је после Кесарије Маритимске живела највећа јудејска заједница Келесирије. На основу наведених извора, мислимо да је Дионисов лик био познат новозаветној Галилеји, оставши при томе да се прецизнији увид стиче тек археологијом. У погледу литературе, осим наведене нап. 2-5, види још: W. F. Otto, *Dionysus, Myth and Cult*, Bloomington: Indiana University Press 1965; C. Gasparri, „Dionysos/Bacchus“, у: H. Ch. Ackermann [и др] (прир.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich – München 1986, 3,540-566; M. Cristofani, „Dionysos/Fufluns“, *Lexicon* 3,531-540; W. Burkert, „Bacchic Teletai in the Hellenistic Age“, у: Th. H. Carpenter – Ch. A. Faraone (прир.), *Masks of Dionysus*, New York: Ithaca 1993, 259-275.

¹⁰ Имајући у виду *εἰσεῖτις κονῖτινιτιῆτη* између Јединородног и Јубљеног (нап. бр. 6), мишљења смо да ЈЈ не жртвује историјску истину зарад рефлексије животног контекста настанка и рецепције: иако би неко прихватио да се алузија на дионизијаду пре тиче Ефеса (S. van Tilborg, *Reading John in Ephesus*, SuppNT 83, Leiden: Brill 1996, 95-98) археолошки аргумент Сефоре се не мора искључити, не само што је сеоце Кирбет Кана 8км удаљено од ње, већ и зато што археолошки аргументи те Кане могу бити у *κονῖτινιτιῆτη* са онима Ефеса. Притом, поменимо и да је прецизност лоцирања људи и догађаја у ЈЈ све чешће призната, као у случају Витезе – U. C. Von Wahlde, „Archeology and John's Gospel“, у: J. Charlesworth (прир.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids: Eerdmans 2006, 523-586:560-566; а том прецизношћу ЈЈ заправо истиче *νεϊօζηναισσή πορεκλα Σίνα* (уп. 2:9). О Кани: D. Edwards, „Khirbet Qana: From Jewish Village to Christian Pilgrim Site“, у: J. H. Humphrey (прир.), *The Roman and Byzantine Near East*, JRASS 49, Portsmouth (RI): JRA 2002, 3,101-132; P. Richardson, „Khirbet Cana (and Other Villages) as a Context for Jesus“, у: Charlesworth, *Jesus and Archaeology*, 120-144.

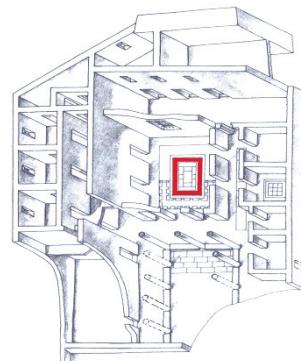
¹¹ Мозаици свакако нису једини археолошки артефакт који би послужио нашем захтеву: Вик (187) и Ајзеле (14cc) важним сматрају и нумизматичке вредности Палестине: град Ниса-Скитопољ, удаљен од тридесетак километара југоистично од Кане, чије је име νύξα неизвођиво из διο-ΝΥΣΟΣ, као најважнијег божанства (ΖΕΥΣ, διος) тог града, исковао је крајем II и почетком III века нумизматику која убедљиво указује на распрострањеност и важност Дионисовог култа на тим просторима.

¹² R.A. Batey, „Did Antipas Build the Sephoris Theater?“, Charlesworth, *Jesus and archeology*, 111-119.

јој су позорници сигурно биле извођене грчке трагедије¹³, откривена је резиденција [још увек неразашњене сврхе] (сл. 2 и 3) на чијем поду су добро сачуване колоритне мозаичне представе митолошких сцена античког божанства вина (сл. 3 и 4), а које су према свему судећи могле настати крајем II или почетком III века¹⁴. Обратимо пажњу на следеће илустрације:



слика 2: акрополь и локација палате¹⁵



слика 3: план палате и локација мозаика¹⁶



слика 4: фотографија мозаика с узлаза у триклинијум¹⁷

¹³ Подсетимо да је Дионис у античкој Грчкој сматран и заштитником театра, о чему в. M. McDonald – J. M. Walton (прир.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, CUP 2007, 21cc.

¹⁴ Talgam – Weiss, 111.

¹⁵ Иsecак из: Fig. 16, Talgam – Weiss, 19; лоцирање палате акропола црвеном и колор слике: ВТ.

¹⁶ Иsecак из: Fig. 22, Talgam – Weiss, 22; лоцирање мозаика палате црвеном и ротација слике: ВТ.

¹⁷ Talgam – Weiss (Color Plate 1 A) нуде фотографију лошијег квалитета (из периода ископавања), због чега доносимо квалитетнију, преузету са интернет адресе (23.11.2013): www.holylandphotos.org.

На илустрацијама се види следеће: друга слика лоцира римску резиденцију у архитектури акропоља, трећа мозаик на поду њеног триклинијума, а четврта доноси улазну фотографију читаве мозаичне композиције (720 x 530 цм) чији средишњи део (320x165) треба сматрати кључним за наше поређење. Ако тај средишњи део осмотримо са бочне стране, његов распоред ће бити као на табели петог прилога, у којој су дати наслови и називи појединачних нумерисаних целина: од укупно петнаест, уништено их је четири, као и значајан део периферије¹⁸, док осталих једанаест мимо Диониса оживљава и друге ликове грчке митологије, тематизујући тако и друге слојеве култа.

10 ПОИМНАΙ пастири	5 ΔΙΟΝΥΣΟΥ ΛΟΥΤΡΑ Дионисово купање		11 ΚΩΜΟΣ славље	13 уништено	2 МЕΘΗ опијеност
9 ΛΗНОВАТЕ гажење пресе	12 ΔΩΡΟΦΟΡΟΙ дароносци	1 ΗΡΑΚΛΗΣ ΔΙΟ[ΝΥΣΟΣ] такмичење Херакла и Диониса	4 Хераклова насилност	8 ПОМПΗ процесија	
уништено	3 МЕΘΗ опијеност		6 ΒΑΧΧΕ Баханткиње	7 ΥΜΕΝΑΙΟΣ свадба са Аријадном	уништено

слика 5¹⁹

Даљим истраживањем ће се показати да централна тема мозаика, са свим тим „другим слојевима култа“, пројављује не мале сличности са Јовановом Каном, које су утолико интересантне што новозаветном догађају не сличе само својим појединачним особинама, већ и јединственим *стилом*. Тако, чак иако претпостављени датум настанка тих мозаика излази из оквира новозаветног доба, сасвим је могуће да је култ вина током првог века увек постојао у крајевима Доње Галилеје, односно да је животни контекст Јованових хришћана неминовно подразумевао присуство његових поштоваоца, којима је наративом претварања воде у вино разумљијије могла бити посредована блага вест о Исусу Христу и његовој божанској власти над међу њима слављеним богом²⁰ – што ће се касније и показати уобичајеним маниром претварања римске хеортологије у хришћанску²¹. Почнимо, дакле, од пр-

¹⁸ Детаљније: Talgam – Weiss, 48-106; E.M. Meyers – E. Netzer – C.L. Meyers, *Sephoris*, Winona Lake: Eisenbrauns 1992, 38-59; E. Netzer – Z. Weiss, *Zippori*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1994, 30-39.

¹⁹ Транскрипција и нумерација мозаика према: Talgam – Weiss, Fig. 33, 48; такође: Aisele, Feld 1, 26.

²⁰ Тако мисли емеритирани тибингенски професор евангеличког миљеа К. Дицфелбингер [Christian Dietzfelbinger] (1924-): *Das Evangelium nach Johannes I-II*, ZBK 4, Zürich: Theologischer Verlag 2001, 1.70, чије тумачење прибројавамо листи нашим избором набројаних коментара на JJ (13.33cc).

²¹ Слављен у ноћи између 5. и 6. јануара (Плиније, Hist. nat. 2.231), празник Дионисове епифаније ће бити замењен хришћанским Богојављењем, које као и прво приличи крају античке краткодневице и почетку напредовања Сунца. Према традицији коју доноси Епифаније (Pan. 51.29-30), Христос је чудо претварања учинио баш на свој тридесети рођендан – 6. јануара, када су и воде Нила у Еонову

вог и најваженијег корака комуникације Јеванђеља са дионизијадом, без којег ипак све пада у воду – а то је:

2.1. Вино. Присутан у грчкој култури још од II миленијума, Дионис је увек био сматран дародавцем вина²². То се види из његове најстарије представе која га још почетком VI века пре Христа види међу првима у процесији Олимпских богова који пристижу на свадбу Ахилових родитеља Пелеја и Тетиде, где винова лоза у његовој десној руци значи да је био замишљан као *онај који ће на свадбеном слављу омогућити вино* – овде, вероватно, у пехару којим Пелеј на прагу дома дочекује своје званице²³. Дионис, дакле, није само изумитељ и *запо* дародавац вина, него и онај који то чини на чудесан начин²⁴: он њиме потпуно господари и божански се



слика 6

част постала вином. Види: T. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, New York: Pueblo Pub. ²1991, 115-116; P. Arzt-Grabner – Ch. M. Kreinecker (прир.), *Light from the East: Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament: Akten des internationalen Symposiums vom 3.-4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg*, Wiesbaden: Harrassowitz 2010, 199cc.

²² Хесиод (Op. 614): δῶρα Διωνύσου [Solmsen]. Европид то говори устима Тиресије: „Две силе.. пре свих људе покрећу: дарови богиње Деметре, зови је и Земља, ако тако желиш, која човечанство чврстом храном храни, и сад Семелин син [Дионис] што се њом такмичи напитком од грожђа што га је лудима понудио. Када човек вино пије, нестају страшне муке и свакодневне јадиковке у сну се заборављају. За туту нема другог лека. Бакхе је бог, а вино из земље рађа, у част се вишњих лије и најбоље је за људе.“ – *Баханикње*, препевао са грчког А. Гаталица, Београд: Плато 2007, л. 274-285.

²³ Ова ваза се чува у Британском музеју (GR1971.11-1.1) на чијој је интернет адреси доступна њена пуна слика (23.11.2013): www.britishmuseum.org. Тумачење слике види у: C. Isler-Kerényi, „Dionysos im Götterzug bei Sophilos und bei Kleitias“, *Dionysische Ikonographie VI*, AntK 40 (1997), 67–81; исти, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, RGRW 160, Leiden: Brill 2007, 69-75.

²⁴ Уколико би желео да истражи начине на које Бакхе оприсује вино, и затим их упореди са СКГ, студент домаћег миљеа осим поменутих методолошких темшкоћа наилази и на препреке у стицању увида у целину античких извора. Међутим, како се то не показује проблемом само *домаћеј* студента, немачки истраживачи *Religionsgeschichte* правца су из практичних, и теоријских разлога пре свега, наставили пројекат који је још у XVIII веку почeo швајцарски теолог Јохан Ветштајн [Johann Jakob Wettstein] (1693-1754) објављивањем Новог Завета (*Novum Testamentum Graecum*) са више од 30.000 паралела према грчкој, латинској, патристичкој и равинској литератури; па тако, у новој верзији овог пројекта који под именом *Neuer Wettstein* [NW] уређују Шнеле, M. Labahn и M. Lang, том посвећен JJ (I/2, Berlin – NY: de Gruyter 2001) излистава значајан број паралела СКГ (стр. 87-131), раније штампаних у: K. Berger – C. Colpe (прир.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 151-152. Но, шта тачно сазнајмо из тих паралела? Као прво, да су Грци уобичавали поредити воду са вином, о чему говори један фрагмент изгубљене Софоклове трагедије *Аїтаманиј*, као најстарије знано вода-вино сведочанство: „...јер [река] Ахелос заиста вином тече“ (NW I/2.111). Новом Завету ближа и прецизнија референца стиже из Овидијевих Метаморфоза (XIII 650-654) према којима је Либер (римски Дионис) дао Анијевим кћерима власт да све око себе, па можда и воду, претварају у хлеб, вино и уље (NW 121), а трећи, нама релевантан извор доноси Плиније (нап. 18), говорећи о јануарским нонама (5-6. јануар) на острву Андрос, када је и где извор у Либеровом храму точно нешто попут вина [*vini sapore flueret*] (NW 117c); штавише, на другом месту истог дела (Nat. hist. 31.16) је чак речено да се то вино изношењем из храма враћа у воду (NW 118). Коначно, најважнија паралела би могao бити фрагмент Плутарховог савременика Мемнона, сачуван у Фотијевој Библиотеци (224), према којем Дионис вином уместо водом испуњава извор из којег је нимфа Никеја обично пила када би се од лова уморила: Πληροὶ τοίνυν τὴν κρήνην, ἀφ' ἣς εἴωθεν ἡ Νίκαια πίνειν ἐπειδὸν ἀπὸ τῆς θύρας κοπωθεῖη, ἀντὶ τοῦ ὄντας οἴνου (NW 114); према том извору, Бакхе претвара воду у вино, с тим да је наративни контекст претварања другачији од оног СКГ. На основу изнетих паралелизама, поштујући истакнуту хипотетичност митосинтезе, мишљења смо да оне ипак

открива, што је унапред неопходно знати да би се могло прочитати централно и зато кључно поље сцене у Сефори (слика 7-8):

 слика 7²⁵ слика 8²⁶

А ово поље, о чијој важности говори још и величина и привилегија плетеног рама²⁷, Диониса представља на посебан начин, као *доминанти* у односу на другу божанску фигуру – Херакла, пораженог у такмичењу конзумације изливаног вина. Таква, централна поставка две фигуре, чије је божанско присуство гарантовано огромном количином вина, веома је важна, јер саопштава и теолошку методу култа: у срцу тог мозаика као оновремене фотографије дионисијатских струјања између Назарета и Кане, главни дистички лик је приказан *принцијом сучељавања*²⁸, што је донекле слично Јовановом централном истицању доминације месијанског вина према води превазиђеног закона. Уколико је такав бого-словски принцип Јеванђелисте прихватљив, то је онда сасвим могуће да у центру наративног мозаика Кане – уз сву прегнатност сликовитог јудејског месијанизма²⁹ и једнаку меру задршке према свој непримерености дионизијаде³⁰ – стоји уткан *још један однос*, и то

не могу потпuno осветлити догађај СКГ. Али, у томе и јесте ствар! Откривајући Дионисову везу са вином, протежући се до виноточења и некаквог евентуално претварања, те паралеле заправо истичу оригиналност Христовог знамења у Кани и као и сличног и као новог у односу већ познато, због чега Он и јесте истинити Бог и Господ (Јн 20:28).

²⁵ Talgam – Weiss, Color Plate I B.

²⁶ Aisele, Feld 2, 26.

²⁷ Уз једно оштећење у горњем десном углу, сцена је углавном сачувана, и она приказује две главне фигуре које се могу идентификовати уз помоћ натписа – Херакла као четвртог с лева (*ΗΡΑΚΛΗΣ*), и Диониса као најближег средини са десне стране (*ΔΙΟΣ*): одевен у палијум и лежећи на левом боку, Дионис подигнутом десном руком пружа празан, изврнути пехар ка клечећем Хераклу, коме је чаша још на устима, што значи да први у контексту обилног виноточења односи победу над другим. Ту Бакхеову надмоћ слави њему окренути младић који свира у двојнице, а затим и Сатири и Менаде, плесом, венцима и украшеним нартецима [*Θύρσοις*] (в. нап. 9!). Даље види: Talgam – Weiss, 49-51.

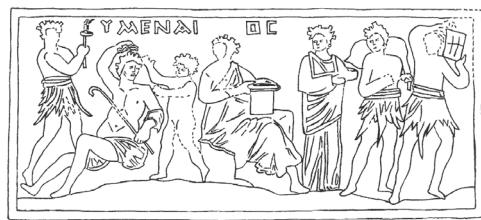
²⁸ Поља 2-3 на слици 5 представљају опијено (μεθ) Диониса и Херакла као двојице ривала, кавко је дијагонално укрштање ликова на античким композицијама уобичајено: в. Talgam – Weiss, 51-54.

²⁹ Овде нећемо трошити простора и показивати месијански карактер слик лозе, грожђа, винограда и вина, чије је обиље знамење месијanskог доба, о чему говори пророчка (нпр. Ам. 9:13; Јер. 31:12) и апокалиптичка књижевност (1. Енох 10:19; 2. Барух 29:5), Јеванђеља (Мк 12:1cc; Јн 15:1cc).

³⁰ Нису само хришћани саблажњавани Дионисом, него још и сами Грци: Пентеј намерава да из Тебе протера тог бога (Еврипид, Bass. 25cc и даље) због кога ће римски сенат 186. г. пре Хр. донети закон којим се забрањују неки аспекти култа. Види: R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos: die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart: Teubner 1988, 101cc; M. Н. Ђурић, *Историја хеленске епике*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства 1997, 22cc.

ајссолуїна Христове надмоћи према Дионису: претварањем воде у вино Месија открива своју славу Јудејима (2:11), али се истовремено показује и моћнијим од Јелинима познатог бога³¹. Другачије говорећи, на основу централне поставке ликова Сефориног мозаика и већ познате доминантности вина *новој* у односу на воду *старој*, могуће је закључити да Књига Јеванђела, осим подразумеване комуникације са хришћанима из јudeјства, посебној групи (хришћана) – која је могла реално постојати на просторима Доње Галилеје и касније са-чињавати контекст настанка/рецепције Јеванђела у Малој Азији (у којој после 70. уточиште и проналазе житељи Палестине) – такође креативно посредује благе вести, раскорењену је калемећи на истински Чокот живота (Јн 15:1cc).

2.2. Свадба. Претварање воде у вино Јеванђеље оквирује атмосфером једне свадбе, остављајући читаоца у апсолутном незнању поводом идентитета његовог природно најбитнијег парта, док седмо поље мозаика приказује свадбу (УМЕНАΙΟΣ) јелинистичком уму добро познатих младенаца – Диониса и Ариадне (сл. 9 и 10)³².

 слика 9³³ слика 10³⁴

Ако небеско гозбено славље Бакхеовог сједињења с њиме обесмрћеном Ариадном (Αριάγνη = најчистија, најсветија) важи за мистеријски архетип свезивања

³¹ Наука је у праву подсећајући да је само истински „дионисијат“ [ВТ] могао разумети снагу Христове појаве у Кани, јер у односу на грчког бога као дародавца вина, па чак и вина као таквог (Еврипид, Bass. 278-285). Исус ипак чини вино *ог воде*, чиме се показује *моћним бојотворијељем*: јер, као што (καθώς! уп. 20:21) Дионис побеђује Херакла, тако и Христос има власт над Дионисом (Eisele, 6): „Wenn Dionysos den Menschen den Wein gebracht hat, dann bringt Jesus mehr und den besseren Wein. Ja, wenn der Wein Dionysos selbst ist, dann steht es in der Macht Jesu, aus einfachem Wasser den Gott entstehen zu lassen.“ Ово размишљање, које ипак не ослања на *aqua-vinum* паралеле претварања античке литературе (нап. 24), али чија критика нестабилношћу тих паралела не ремети централну нит поруке истраживања, Ајзеле аргументује *евхаристијским смислом*, поистовећењем, дакле, Христа са вином (уп. 6:35: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), што и јесте исправно: контраст између знања и незнања о пореклу посталог вина (2:9) алудира на подељеност Јованових ликова у разумевању истинског Синовљевог порекла (уп. 1:10cc), а Оци Цркве и пишу да аналогно зачећу и рођењу вина у каменим посудама бива зачет и утробом Пресвете рођен Емануил (Јефрем, Comm. in Diatess. V:6; СТ 12.25).

³² Одевен само палијумом, наслоњен на леви лакат и са штапом у руци, Дионис (друга фигура с лева) десном руком помаже девочаку (Еросу/Хименесу као богу венчања) да положи венац на његову главу. Поглед му је упрт ка невести Ариадни која се налази у средини и која с обе руке у круну држи ведро (*cista mystica*), чија се употреба углавном везује за мистеријски контекст. Иначе, лубав Диониса и Ариадне је честа тема грчко-римске књижевности, а још од VI века старе ере инспирисала визуалну уметност; подсетимо: као кћер критског цара Миноја, Ариадна је најпре помогла Тезеју да изађе из лавиринта, али пошто је остављена на Наксосу, пронаћи ће је и за жену узети Дионис, о чему пише атињанин Аполодор (Bibliotheca Epit. 1.7-11); види: Talgam – Weiss, Color Plate IV B.

³³ Talgam – Weiss, Color Plate IV B.

³⁴ Aisele, Feld 7, 27.

иницираних у антици³⁵, то се онда чини да је овај концепт потпуно преображен хришћанским: изостављајући помен младенаца у опису Свадбе, Љубљени ученик рефлектује есхатолошку свадбу Јагњета (1:29.36) и Његове *најчистије* Невесте (Отк 19)³⁶, коју је и Апостол Павле (Еф 5:27) довео у везу са тајинственим односом супружника као јединим простором кадрим изразити мистерију Христа и Цркве (Еф 5:32). Имајући у виду претходно показану близкоску у основном домену *вина*, близу смо помисли да Јованову представу Свадбе сматрамо оновременим сигналом (*σημεῖον*) читања Јеванђеља кроз принципијалне оквире „претварања“; уосталом, како текст и каже, она и јесте *ῆρχην τῶν σημείων*, 2:11).

2.3. Мајка. Током првог знамења кључну улогу игра ѡ мјтћор тоў Іησоў, јер новопостајућа заједница (1:35-51) и долази у Кану зато што тамо борави Мати Исусова (2:1-2), која ће примедбом о нестанку вина и отпочети читав низ Синовљевих дела (2:3-4). На тај начин, њен лик је свесно постављен у функцију *двери* ка заједници нових релација, у чијем центру је Месија (2:12; 19:25-27). Том њеном перформативном и ефектном показивању на божански идентитета Сина, које ће током хришћанске историје стећи *особићио* место у свим теолошким изразима, нарочито у уметности, функционално би одговарао задатак са матером Семелом најчешће поистовећиваних Бакхеових дадиља³⁷, чија је улога такође у откривању његовог божанског порекла, што се види у сцени купања у петом пољу мозаика (сл. 11 и 12)³⁸.

слика 11³⁹слика 12⁴⁰

³⁵ Уз пример представе мистичних ритуала у одајама Villa Mysteriorum у Помпеји, Talgam – Weiss пишу (62): „The marriage of Dionysos and Ariadne and their attainment of heavenly bliss is the archetype of the mystic unions that were to bring happiness to the god's devotees.“ : Merkelbach, *Hirten*, 58.

³⁶ Нема тог егзегете кога изостављање помена женика и невесте у Кани најпре не покреће на чуђење, али коме обраћање трпезара женику, а не Исусу као дародавцу вина, не показује да Јеванђелист узвари изражава тајинствено сједињење Христа и Цркве, које ће бити могуће тек после Часа смрти његове (2:4). Женик, dakle, и прави домаћин, јесте онај који вином дарива званице и свадбу чини могућом, што препознаје Јован Крститељ као ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου (3:29), а међу Оцима Цркве, писали смо, Кирило Александријски (In Jo. 2, Pusey 1.204 = PG 73.228CD, према: СТ 12.28. нап. 43).

³⁷ Зевсовом одлуком, Хермес је Диониса донео нимфама замишљене планинске области Нисе, које ће ту и одгајити овог Дио-ниса. Та је област изједначавана са најразличитијим географским тачкама, од којих је једна град Ниса-Скитополь у области Декапоља (нап. 11), на чијим је каснијим новчићима (Шв) кована представа локалне богиње тухн с одојчетом Дионисом у наручју. Види: Eisele, 10.14cc.

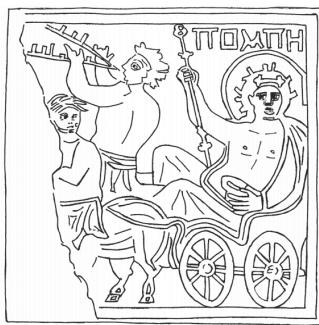
³⁸ Сценом доминира квартет женских фигура које умивају и облаче Диониса, што појашњава наслов: *ΔΙΟΝΥΣΟΥ λούτρα*. На сцени је, уз сатира и менеаду с десна, присутан и времешни Дионисов тутор Семелије који тирсом „благосила“ обред; мотив је упоредив са сценом власпитања у шестом пољу, где двема Бакхама праћени Дионис дечјег раста јаше на кози. В. Talgam – Weiss, 57-61; Eisele, 9-12.

³⁹ Talgam – Weiss, Color Plate III B.

⁴⁰ Eisele, Feld 5, 27.

Слушајући, дакле, оно што Јеванђеље говори о Свадби, сваки Јудејац присуством Мајке препознаје Час (ѡρα) као тренутак претварања своје јудејске фамилије у нови народ Месије (2:4; 19:25-27), али исто тако *Њеним посредовањем* и сваки следбеник Дионисовог култа пролази *добро знаним путем* и схвата да проповедани Христос уместо раније поштованог бога почива у сасвим сличном наручју.

2.4. Процесија. После учињеног знамења и објављене славе (2:11) Јеванђелист је пре прве посете Јерусалиму о празнику Пасхе (2:13) кратко прокоментарисао да Исус заједно са својом Мајком, браћом и ученицима силази у Капернаум, где остаје неколико дана (2:12). И ма колико се та примедба данашњем читаоцу чинила саморазумљивом, она је ипак нејасна: ако већ не сазнајемо о *тром боравку* у Капернауму и ако Јерусалим важи за последњу станицу *овој* пута, због чега онда Јеванђелист мисли да би требало поменути ту паузу? Данашња егзегеза нуди различита решења тог интермеца (Теобалд, 1.220-222), али без убедљивијег објашњења; међутим, ако то „пресецање пута“ схватимо као намеру издвајања једне процесије *на просторима Доње Галилеје*, и њу упоредимо са литијама у Дионисову част, које нису биле непознате јудејском оку (нап. 9), то је онда могуће да су јелинисти у њој могли препознавати галилејску процесију победника којој се треба приклучити. Као доказ те хипотезе и овде последње осветљавани мотив близкости Јованове Кане са мозаиком Сефоре доносимо његово осмо поље, на којем је Дионис после победе над Хераклом приказан на двоколицама тријумфалне процесије (помпн)⁴¹, која још од Александровог доба важи за тачку интеракције мита и историје⁴².

слика 13⁴³слика 14⁴⁴

⁴¹ Наслоњен на леви лакат у маленим двоколицама, Дионис држи подигнуту десницу и у њој штап обмотан витицама винове лозе и бршљана, док кола вуку двојица обнажених до појаса, потврђујући његов тријумфални карактер погледом назад и свирањем у двојице, уобичајене за култ (Talgam – Weiss, 63-66). Међутим, ту сцену не треба мешати са једанаестим пољем (комос) којим је приказана уобичајена литија у Дионисову част, не и овако победна (помпн) после тријумфа над Хераклом, и због тога за нас важна. И опет: Talgam – Weiss, 69-70; такође: Eisele, 12-14.

⁴² Овај моменат је веома важан, зато што позива у лицу *човека* на челу колоне буде препознат *боја*, а то и јесте главни циљ ЈЈ као књиге (20:30-31); позив се свакако боље разуме кроз оновремена гледања на цареве као Дионисова оваплоћења –Птоломеја II Филаделфа, Птоломеја IV Филопатора или Клеопатриног супруга Марка Антонија. Види: Talgam – Weiss, 64-65.

⁴³ Talgam – Weiss, Color Plate V A.

⁴⁴ Eisele, Feld 5, 27.

Резиме: На концу овог кратког истраживања, које само чини један део обимније представе историје тумачења СКГ, а које детаљнијем истраживачком поступку жели да претпостави кратак приказ досадашњих учинака једне субметоде историјског читања Светог Писма, као и демонстрацију њеног дејства, резимираћемо следећим мислима: 1) као прво, метода историјско-религијске компарације је више него потребна осветљавању новозаветних садржина, тим пре што те садржине поставља у однос са другим културолошким традицијама, показујући тако њихову дубоку повезаност, али и теолошку генијалност аутора; 2) као друго, чињеница је да препреке методолошки коректног поредбеног тока могу бити (ненамерно?) превиђане с обзиром на тачку ослонца и оријентир онога ко се том методом служи, што значи да извори ради ефектнијег извођења једне компарације могу са посебним предразумевањем бити селектовани, читани и тумачени – што је иначе чест манир победничког осмишљавања историје; 3) и као треће, чак иако ова метода некада и није слободна од сидра субјективности, бављење њоме ипак може одвести ка парадигматичним контекстуалним захватима (првих) теолога Цркве, чинећи истраживача евентуално свеснијим животног контекста и теолошки ефектнијим. Но, да би та ефективност и то теолошко умеће Јеванђелисте у писању првог знамења постали још јаснији, биће неопходно да следећом целином наше теме истражимо домете најновијег, литерарног приступа Четвртом јеванђељу и његовој СКГ.