

др Владан Таталовић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за Свето Писмо Новог Завета
vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

Aqua et vinum: историја егзегезе и тумачење Свадбе у Кани Галилејској (Јн 2:1-12)

део V

Напомена*: у претходна четири дела истог наслова (у овом зборнику књ.12:15-30; 13:18-35; 14:26-38; 15:28-39), редом су представљани одабрани доприноси патристичке, историјско- и литерарно-критичке егзегезе Јовановог јеванђеља [ЈЈ], односно његовог архизнамења – Свадбе у Кани Галилејској [СКГ]. Тај низ егзегетских приступа се овде наставља показивањем групе резултата методе која је у новијој науци позната под именом социолошко-историјска егзегеза.

2.4. Социолошко-историјска егзегеза

1. Увод. Појавом па интензивнијим развојем социологије као научне дисциплине¹, што је до шездесетих година минулог столећа довело до интеграције социолошких питања у шире научне токове², истовремено је академска егзегеза, претежно западних координата, изнедрила социолошко-историјски приступ тумачењу библијских текстова, у матичном свету познатији под именима social-scientific criticism

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

¹ Подсетимо овде на личност Емила Диркема [Émile Durkheim] (1858–1917) који је титулу оснивача социологије као академске дисциплине стекао применом донекле рафинираног позитивизма Огиста Конта [Auguste Comte] (1798-1857) на практично истраживање друштва. Суштина Диркемовог приступа проучавању друштва, који ће потрајати све до половине двадесетог века, лежала је у примени објективности природних наука на социолошке научне дисциплине, што значи да њихову претпоставку чини унутар-друштвена владавина истих оних узрочно-последичних које се уопште откривају методама природних наука. У литератури се за датум оснивања прве европске катедре за социологију узима година објављивања Диркемових „Правила социолошког метода“ (*Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris 1895), који је тада предавао на Универзитету у Бордоу. О социологији као науци види следеће референтне уводе: A. Giddens, *Introduction to Sociology*, New York: Norton 1991, 2014; Th. W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, 2003.

² Интеграцију социолошких питања у шире научно поље двадесетог века не треба сматрати само следом увек присутне потребе академског миљеа за новом и освежавајућом дисциплином, у овом случају раније успостављеном, него природним наставком раније покренутог интересовања за истраживање феномена људског друштва, што једног тренутка и јесте довело до формирања социологије као формалне научне дисциплине. Стога, мимо Диркема, овде вреди поменути и њему савремене фигуре које се сматрају конституентима истакнутог интересовања за социолошка питања, као што су: Макс Вебер [Maximilian Weber] (1864-1920), Ернест Трелч [Ernst Troeltsch] (1865-1923), Адолф фон Харнак [Adolf von Harnack] (1851-1930) и Ернст вон Добшиц [Ernst von Dobschütz] (1870-1934).

или Sozialgeschichtliche Auslegung³. Као изданак и тако временом чинилац свеукупног задатка интерпретације новозаветних књига у светлу медитеранских простора првог века хришћанске епохе, у којем те књиге и настају, овај приступ је себе разумео као свесну допуну историјско-критичке методе, мада са битном разликом: док се историјски критицизам према тексту превасходно односи на диахрон начин, бавећи се питањима његовог датума, ауторства, језика и жанра, па путевима његове традиције и редакције, ширег залеђа и конкретних историјских догађаја које собом обухвата, историјско-социолошки приступ остаје ближи његовом синхронном разумевању кроз показивање уобичајених социошких склопова и културолошких кодова новозаветног доба⁴. Баш из тог разлога, социолошко-историјски приступ читању СКГ овде и јесте разматран после већ изношених принципа/резултата историјског и новијег литерарног критицизма, као својеврсан а од оба опет, претходно разматрана, неодвојив приступ. Но, пре него што покажемо начин деловања овог приступа у разумевању СКГ, покушаћемо прецизније да осмотримо његове особености.

2. Метода. Осведочена традиција предострожности православног богословља према најширем спектру западне егзегетске традиције, нарочито према извесним аспектима историјско-критичке методе, која се, факат, и развила из против-

³ Није исправно мислити да до формирања социолошко-историјске методе егзегеза новозаветних текстова није познавала моменте занимања за друштвено-културне контексте њиховог настанка и посредовања. Метода древне антиохијске школе, на пример, као и њена временска блискост новозаветном добу, резултирају не малим занимањем за животне оквире *актjера* новозаветних књига (уп. СТ 12.26-27), мада свакако не на онај начин којим ће новије критичко бављење животним оквирима (*Sitz im Leben*) *литерарних форми* библијских књига показивати интересовање и за њихове друштвене аспекте. Значајан напредак у односу на та социолошка истраживања која су функционално била подређена критичком бављењу литерарних форми, значајан напредак у расветљавању друштвено-историјске ситуације раног хришћанства начинила је током првих деценија двадесетог века *Теолошка школа из Чикаџа* (Chicago School of Theology), да би тек од седамдесетих година прошлог столећа социолошко-историјска егзегеза стекла конкретну форму академске дисциплине. Библиографије првих радова су се већ појавиле крајем осамдесетих година: D. J. Harrington, „Second Testament Exegesis and the Social Sciences: A Bibliography“, *Biblical Theology Bulletin* 18 (1988), 77-85; G. Theissen, „Auswahlbibliographie zur Sozialgeschichte des Urchristentums“, у: исти, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr ³1989; D. M. May, *Social-Scientific Criticism of the New Testament: A Bibliography*, Macon (GA): Mercer University Press 1991; J. H. Elliott, *Social-Scientific Criticism of the New Testament*, London: SPCK 1995, 138-174, док се теоријске основе ове методе нуде: S. C. Barton, „Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study“, у: J. B. Green (прир.), *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans 1995, 61-89; Elliott, *Social-Scientific Criticism*; Barton, „Social-Scientific Criticism“, у: S. E. Porter (прир.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 25, Leiden: Brill 1997, 277-289; B. J. Malina – J. J. Pilch, *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Biblical Interpretation Series 53, Leiden: Brill 2001; У. Шнеле, *Увод у новозаветну еџезезу*, прев. са немачког П. Драгутиновић, Београд: ПБФ, 203-206; А. Поповић, *Начала и методе за тумачење Библије*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2005, 162-168.

⁴ У жељи да разуме културне, економске и друштвене оквире ранохришћанских заједница, социолошко-историјска егзегеза показује утицај конкретних друштвених фактора (нпр. богат/сиромашан; град/село; мушкарац/жена; стар/млад; пријатељ/непријатељ) на теологију новозаветних књига у њиховој коначној форми. То се особито показује дејственим у случају мањих наративних целина, рецимо, парабола: тако, на пример, прича о оцу и два сина (Лк 15:11-32) има – *зна се* – јасну и препознатљиву поруку, саопштену и пре саме приче – Тако, кажем вам, бива радост пред анђелима Божијим због једнога грјешника који се каје (Лк 15:10), али, та порука добија свој дубљи, пунији, ефектнији смисао захваљујући откривању њоме захваћених друштвених фактора: односима: син/родитељ (нарочито у домену наследства [уп. Лк 15:12с]), старији/млађи син, појединац/заједница, домаћа/страна земља, одлазак/повратак итд.

црквеног духа протестантског света, такође се објашњава препознавањем реалне животне умртвљености историјског критицизма, а не искључиво истицањем специфичности животних околности православног Истока током последњих столећа. О мери у којој овде тематизовано социолошко-историјско тумачење, које са новијим егзегетским приступима (антрополошким, психолошким, феминистичким итд) настаје баш као реакција на zasiћеност и бесциљност историјског критицизма, односно као покушај да кроз тематизацију конкретних друштвених питања допре до живог човека⁵, може, дакле, одговарати и једнакој жељи православне теологије, остаје да буде казано тек после конкретних остварења на овом пољу, по могућству и на домаћем терену; али, извесне, и веома суптилне особености ове методе свакако је битно осетити пре било каквог упуштања у конкретан егзегетски подухват.

С тим у вези, најпре треба приметити да социолошки приступ не изоставља ни друштвено-културне димензије текста као разумљиве језичке конфигурације намењене комуникацији између аутора и адресата. Тако, овим егзегетским приступом нису само обухваћени друштвени оквири форме и садржине једног писаног штива антике, него и фактори процеса комуникације који се њиме остварује: несумњива повезаност лингвистичких, књижевних, теолошких и социолошких димензија текста свакако представља и одраз одређеног културног контекста и средство друштвене интеракције, инструмент, дакле, конкретних друштвених, литерарних и теолошких последица⁶. Самим тим, једна од позитивних страна социолошко-историјске егзегезе лежи у њеној способности ревитализације историјског критицизма кроз проширење поља интерпретације: новозаветни текстови, дакле, неизоставно имају историјске и теолошке димензије, али имају и оне друштвене, политичке⁷.

У овом „друштвењу“ новозаветних књига па тако и друштвеном оживљењу историјског критицизма, огледа се, надаље, још једна позитивна страна разматраног егзегетског приступа, видљива у показивању целовитог смисла вере кроз њену повезаност са целокупним друштвеним спектром односа (породичним, радним, грађанским, економским и др), а не искључиво са оним религијским: доживљај, дакле, личног преображења, полазак за Христом ма и најблажег исхода, неминуовно имплицира преображење телесног – „...продај све што имаш!“ (Мт 19:21),

⁵ Док, примера ради, историјско-критичка метода тежи објашњењу развојног пута параболе о оцу и два сина (уп. Лк 15:11-32 са Пост. 25-33), разумевању њене јединствености у новозаветном корпусу и евентуалне интертекстуалности са писаном културом древног Истока, социолошки приступ помаже нијансирање теолошког смисла ове параболе кроз објашњавање социолошких позиција њених актера, чиме индиректно погађа и социолошку, дакле, реалну животну позицију њених читалаца. Оваквом преусмерењу пажње егзегета значајно је допринела неспособност иначе zasiћене историјско-критичке методе да да учинковитији одговор на ионако хипотетичко питање о првобитном животном контексту предновозаветних литерарних форми.

⁶ Elliott, *Social-Scientific Criticism*, 7.

⁷ Таквом разумевању текстова и њихових матичних заједница значајно је допринео и обрт перспективе у историографији: од оног типичног романтичарског и романтизујућег „great man“ погледа на историју, до оног разумевања извора у којем се почиње „from bellow“, са наглашеном популарном, друштвеном димензијом. Утицај овог обрта перспективе у историографији на развој социолошко-историјске егзегезе такође је допринео и низ открића текстуалних и археолошких артефаката (Наг Хамади, Кумран), који функционишу као кључни резервоари компаративних података за социолошка истраживања.

а не само душевног, унутарњег, умно-когнитивног аспекта личности⁸; утеловљење у нову заједницу, кроз покајање, крштење и евхаристију, значи потпуно нов идентитет, који осмишљава све енергије личности, и душу и тело⁹. Из овог разлога су и први, референтни радови социолошко-историјског приступа¹⁰, упркос њима већ оствариваним реинтеграцијама „душе и тела“ ранохришћанских друштвених структура, експериментално напредовали и ка софистицираним нивоима, укључујући антрополошке, психолошке и друге културолошке аспекте¹¹, мада су резултати таквих захвата остали прилично усамљени на ширем научном плану.

Осим изнетих предности, социолошки приступ прате и извесни ризици, од којих два данас важе за универзално препознате¹². Први је методолошког карактера и лежи у могућству анахроне примене модерних социолошких дисциплина на античко доба, што имплицира и дозу извесне предодређености у егзегетским анализама: истраживач, дакле, уз помоћ несумњиво моћних али ипак лимитарних алата

⁸ Према мишљењу једног од сведока отпочињања социолошке егзегезе, општи је утисак да дотадашње академско истраживање новозаветне теологије не повезује душевне елементе човека са његовим телом и свиме ониме што оно собом укључује (нпр. полну, класну, породичну димензију); стога, интересовање за социологију раног хришћанства није, како неки мисле, покушај ограничења хришћанске стварности на динамику друштвених односа, него покушај спасења од опасности својења хришћанства само на унутарње, духовно или когнитивно искуство; више о томе: R. Scroggs, „The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research“, *New Testament Studies* 26 (1980), 164-179.

⁹ У тумачењу старозаветних текстова, социолошко-историјска егзегеза свакако наилази на одређене лимите, објашњиве древношћу и вероватно недовољном истраженошћу јудејске културе, мада може откривати значајна питања друштвене и религијске организације израиљских племена у периоду пре успостављања царства, па затим питања економских, војних и других политичких фактора који су омогућили његово успостављање итд, унутар чега се посебно може размишљати о процесу описмењавања Израила, настанку и улози свештених текстова. Када је, пак, Нови Завет у питању, другачија социолошка питања долазе до изражаја: то су, пре свега, теме Христовог живљења и деловања, односно живљења и деловања апостола као *црквијских мисионара* – без сталног боравишта, породице, новца и других елемената друштвене стабилности (Jesus movement), са којима је битно повезивати и теме развијенијих друштвених структура у црквеним заједницама Јерусалима и других места, посебно оних у *урбаним срединама*, као што су Коринт, Ефес и Рим, у којима идеал путујућих мисионара постепено бива потиснут (Pauline Christianity). Оба ова фокуса социолошко-историјске егзегезе новозаветних текстова у домаћој средини се значајним делом дотиче: П. Драгутиновић, *Мисија и комуникација у раном хришћанству: црквијање хришћана као израз јединства Цркве у Новом завету и код апостоличких оца*, Београд: ПБФ-ИТИ 2010; такође види: исти, „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.

¹⁰ То су: J.G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall 1975; G. Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1978; B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta: John Knox Press 1981; J.H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of I Peter: Its Situation and Strategy*, London: SCM Press 1982; H. C. Kee, *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht*, Uni-Taschenbücher 1219, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982; W. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven: Yale University Press 1983; G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, Theologische Existenz heute 194, München: Kaiser 1977, ⁵1984; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.18, Tübingen: Mohr ²1989; E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer 1995, ²1997.

¹¹ Временом је схваћено да се социолошка егзегеза не може одвојити од антрополошких и психолошких аспеката: свештени текстови су обликовани у људским заједницама, изложеним утицајима различитих култура и сагнаних од различитих надахнутих персона, јединствених психолошких профила. Примере овакве сарадње доносе следећи радови: G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Edinburgh: T. & T. Clark 1987; M.M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*, Louisville: Westminster John Knox Press 1991; D.B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven: Yale University Press 1995.

¹² Види: Шнеле, *Увог*, 206; Popović, *Načela*, 168.

социолошке егзегезе може, условно буди речено, у ранохришћанским друштвеним структурама пронаћи баш онакав модел за којим мање или више свесно унапред трага. Други ризик није ништа мање методолошког типа; уско је повезан са првим и осећа се у тенденцији останка егзегете на искључиво социолошком нивоу тумачења, без повезивања сопствене анализе са ширим контекстом хришћанске поруке. Истина је, међутим, да социолошки приступ, као такав, и јесте превасходно заинтересован за читање библијских књига „између редова“, са циљем откривања историјских, економских и свих оних друштвених чинилаца обликовања живота људи и заједница у библијским временима, него што јесте заинтересован за тумачење богословске поруке свештених књига, али он од таквог тумачења ипак не може бити потпуно одвојив. Штавише, уколико новозаветна наука жели да се изражава о онтологији Речи Божије и садржају њене истине тиме што ће претходно доживети преображеј у купељи (православне) теологије, уступајући јој на располагање своју терминологију и достигнућа (Караколис: СТ 12.17), то би онда и социолошко-историјску егзегезу требало сматрати корисним егзегетским алатом¹³ – у функцији постизања оног теолошког смисла за којом један (православни) новозаветник изворно и трага¹⁴. Погледајмо најосновнији изглед тог алата у једном социолошком читању СКГ.

3. Пример социолошко-историјског читања СКГ. У жељи да истражи друштвене аспекте Јовановог извештаја о свадбеном слављу Галилејске Кане, домаћи истраживач може узети у обзир читави, у стварности ипак не подуги низ појединачних то јест парцијалних научних доприноса на задату тему, којима је најчешће обухваћена по једна, ређе по више социолошких димензија текста Јн 2:1-12¹⁵. Оно, међутим, што би сваком егзегети у таквом сусрету са раштрканом грађом суштински користило у напредовању ка конзистентним увидима социолошког вида, поготову када је у питању први додир са социолошким приступом, јесте један већ постојећи, дакле, и заокружени и проверени друштвено-културни модел античког медитеранског света, у чијем светлу је почетнику сваког узраста несумњиво лак-

¹³ У оваквом контексту, следеће речи англосаксонског социолога религије Дејвида Мартина звуче веома смислено (*Body*, 40): „[S]ociology can have nothing whatever to say about the Incarnation. Sociology might consider the long-term impact of Jesus Christ on human history, or analyse the struggles between groups which surrounded this or that formulation of Christian doctrine, but it cannot trespass directly on who He is. You may remember the conclusion of Schweitzer's *Quest of the Historical Jesus* where Schweitzer says that those who follow Him will *find out* who He is. Sociology is not concerned with that *kind* of finding out. It may identify Christ as a bearer of charisma, that is, as anointed by a powerful grace, but the Incarnation is not within its scope. You cannot even imagine a sociological argument the conclusion of which triumphantly vindicates or disproves the Christian claim concerning Christ.“

¹⁴ Стога, према Поповићу, и јесте битно прилагодити примену социолошких модела специфичности предмета истраживања, што значи – специфичности библијског текста као Речи Божије (*Načela*, 168). У неким случајевима, кључна лична *uloja* егзегете у таквим прилагођавањима бива неутрализована интеграцијом социолошке егзегезе у, на пример, литерарну – а према претпоставци да сâм наратив, као такав, садржи ону изворну теолошку поруку коју је писац уградио у текст, која се литерарном анализом заиста и може открити; један такав покушај социолошко-литерарног тумачења изведен је на баш примеру СКГ: М. S. Collins, „The Question of Doxa: A Socioliterary Reading of the Wedding at Cana“, *Biblical Theology Bulletin* 25 (1995), 100-109.

¹⁵ То могу, на пример, бити следећи радови, чак и без примарног социолошког усмерења: Collins, „Socioliterary Reading“ (нап. бр. 14); J.-B. M. Bulembat, „Head-Waiter and Bridegroom of the Wedding at Cana: Structure and Meaning of John 2.1-12“, *Journal for the Study of the New Testament* 30 (2007) 55-73; D.H. Sick, „The *Architriklinos* at Cana“, *Journal of Biblical Literature* 130 (2011), 513-526.

ше читати текст Јованове СКГ. Један такав, досада можда најразвијенији и истовремено најубедљивији модел, понудио је амерички научник Брус Малина [Bruce Malina] (1933-)¹⁶, употпунивши свој референтни допринос и практичном применом тог модела на већину новозаветних књига, остварену формом social-scientific коментарâ¹⁷. Па према том моделу, који ће овде бити и примењиван до свршетка предложеног текста, постоје три основна културолошка кода без којих разумевање СКГ остаје непотпуно: први међу њима се генерално тиче части и срамоте као главних друштвених полова на простирима античког Средоземља.

А) Част и срамота. Према мишљењу овог социолога новозаветног доба, интегритет сваке људске групе чува одређено правило. У односу на примитивна друштва која су превасходно одређена страхом, због несавладивих и непознатих природних недаћа, узрокâ глади, болести и сваке претње смрћу, па и у односу на модерно друштво које се углавном сматра утемељеним на разумевању кривице (guilt-oriented society), примарни социолошки покретач готово сваког медитеранског друштва првог века била је јавна срамота (shame)¹⁸. Рачунајући овде и част (honor), као позитивну страну овог древног правила (док су то у остала два случаја сигурност и исправност), могло би се рећи да пар част – срамота чини срце друштвеног живота око античког Средоземља, и није га претерано поредити са паром биће – небиће: старање о јавном угледу, који могу понети добро име или породично порекло, и избегавање јавне срамоте, прожимају сваки аспект ондашњег и тамошњег друштвеног живота¹⁹. Као јавно призната друштвена репутација²⁰, част функционише на начин ограниченог добра: постигнута код једних, она бива одузета од других; но, уколико неко којим случајем није поседник части, уобичајено наслеђиване рођењем, могао ју је за живота на различите начине стећи (оправдати), али једнако и изгубити; у таквом античком уређењу у којем је важила и снажна

¹⁶ Своје темељне увиде из новозаветне културолошке антропологије Малина је понудио у свом делу: *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (нап. бр. 10).

¹⁷ У питању је, дакле, низ коментарâ, чији примарни циљ није постизање теолошког смисла текста, већ понуда оних друштвено-културних увида који такво постизање свакако могу олакшати: В. Ј. Малина – Р. Л. Роџбаух, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis: Fortress Press 1992; исти, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis: Fortress Press 1998; В. Ј. Малина – Ј. Ј. Пилч, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis: Fortress Press 2000; исти, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis: Fortress Press 2006; исти, *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, Minneapolis: Fortress Press 2008; исти, *Social-Science Commentary on the Deutero-Pauline Letters*, Minneapolis: Fortress Press 2013.

¹⁸ Malina – Pilch, *John*, 121. О оваквим одређењима се свакако не може говорити у апсолутном смислу: без обзира на степен уређености, унутар сваког друштва функционишу и остала правила, али увек са истицањем једног као примарног. Тако, и модерна друштва умеју бити одређена страхом од истребљења или пак осрамоћења, а не само увиђањем односно исправљањем кривице.

¹⁹ О томе сведочи низ античких аутора, попут Филона Александријског (*Det.* 122; *Abr.* 264; детаљније: Malina – Pilch, *John*, 122-123), а до данашњег дана и култура значајног дела Балканског полуострва.

²⁰ Уп. Јн 8:54: „Ако ја прослављам самога себе, слава је моја ништа. Отац је мој онај који ме прославља...“ На основу цитираног стиха могло би се рећи да Христос, дакле, одбацује темељну друштвену норму свог времена, што и јесте тачно (Јн 5:41): „Славу од људи не примам.“ Но, он истовремено и баш помоћу те норме успоставља *ново* или *анти-друштво* (antisociety) унутар сопственог, у којем је једино мерило части/славе Очево признање (Јн 5:44): „Како ви можете вјеровати када примате славу један од другог, а славу која је од јединога Бога не тражите?“ Темељну вредност овог друштва потврђује Пролог (1:1-18) или литургијска химна новоуспостављеног друштва/заједнице, која уводи у читање Јеванђеља (1:14): „И Логос постаде тијело и настани се међу нама, и *вијесмо славу његову*, славу као Јединороднога *ог Оца*, пун благодати и истине.“

подељеност друштвеног деловања по половима (gender-divided society), могућност поновног задобијања части искључиво је важила за припаднике мушког пола: једном изгубљени јавни углед жене никада није могао бити поново успостављен²¹.

Имајући у виду овај примарни оквир галилејског друштвеног окружења, у којем се одиграва Јеванђељем описана свадба, стих 2:11 добија на нарочитој димензији која употпуњује онај добро познати смисао откривања истинског, божанског идентитета Исусовог: „Овим... учини Исус почетак знамења, и показа славу своју; и вјероваше у њега ученици његови.“ Претварањем, дакле, воде у вино, Исус заиста показује своју божанску славу (δόξα), али стиче и свој колективни = међу ученицима препознатни углед, истовремено спасавајући домаћина свадбе од катастрофе јавног осрамоћења²². Но, значај овог догађаја претварања или, боље рећи, снадбевања сватова вином, свакако и није могуће потпуније осетити без разумевања феномена свадбе у древној Палестини, што значи и свих пратећих друштвених односа које Јеванђелист свесно укључује у свој извештај (2:1б-2): „...ондје бјеше мати Исусова. А позван бјеше и Исус и ученици његови...“; стављајући читаоцу до знања да захтев за конкретним делањем покреће управо ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ (2:3). Стога, посегнимо за следећим кодом, а то је:

Б) Свадба. У античко доба, свадбени догађај није организован само зарад прославе венчања двоје људи, него у част свезивања двеју породица. С обзиром на значај оваквог славља као ретке прилике јавног показивања породичне репутације, али и на чињеницу да је претварање једног приватног дома вишедневном свадбеном церемонијом у јавни простор²³ значило и његово излагање вишедневном испитивачком духу јавности, која је располагала гласином као најоштријим оружјем, припреме су несумњиво морале бити детаљне и оне су неминовно изискивале зауживања, помоћ суседа и пријатеља у снабдевању неопходним намирницама²⁴.

²¹ С тим у вези, од јавне женске срамоте треба разликовати квалитет *civitas*, који је у аграрним друштвима сматран итекако позитивним постигнућем или, боље рећи, очекиваним задатком, којем је безусловно требало поучавати децу; види: Malina – Pilch, *John*, 123-124.

²² Malina – Pilch су мишљења да традиционално тумачење, према којем Исус преузима улогу домаћина на свадби – чији задатак и јесте да вином снадбе сватове, маши смисао ове перикопе (*John*, 69): „*By providing wine for this threatened family, Jesus honors the bridegroom and saves his own prestige.*“ Питање је, међутим, мере у којој су Malina – Pilch у праву; тачно јесте да новопостало вино очувава колективни углед фамилије домаћина и уопште атмосферу свадбе, али исто тако се не може одбацити ни јасна интенција текста који Исуса, додуше, индиректно (у чему и јесте гениј Јеванђелисте), жели да покаже као оног истинског женика: (с намером) остављен у незнању о томе одакле (новопостало) вино пристиже, пехарник се обраћа женику (2:9-10), имплицитно позивајући читаоца да у Исусу препозна лик домаћина.

²³ Као јавна ствар једног места античке Палестине, свадбено славље је укључивало читаву заједницу и врхунило је у дому младожење. Дан венчања почињао је купањем невесте у родитељском дому и тај радосни ритуал припреме, који је укључивао украшавање, мирисање и помазивање невесте, углавном су обављале сеоске девојке. Невеста је затим, у процесии праћеној песмом, игром и светиљкама (уп. Мт 25:1-13), одвођена својој новој кући, где је била престављана мужу. Уколико је била девица, носила је пуштenu косу и венац на глави, док је славље у том случају уобичајено трајало седам дана, почев од среде; ако је невеста, пак, била удовица, оно би почињало четвртком и трајало свега три дана (уп. Суд. 14:12; Тов. 11:19; *m. Ket.* 1.1); шире: Malina – Pilch, *John*, 70-71.

²⁴ Пошто је сваки дом најчешће располагао једном каменом посудом у којој је чувана вода намењена обредима свакодневном обредног чишћења, присуство шест камених посуда у Кани (Јн 2:6) показује сарадњу породице домаћина са пријатељима и суседима у припреми свадбеног славља. Подсетимо, иначе, да су камене посуде биле погодније за чување воде очишћења, јер су глинени лонци морали бити разбијани у случају контаминације лешинама нечистих животиња (уп. Лев. 11:33).

У циљу избегавања јавне срамоте и уопште благовременог осигурања поретка једне такве церемоније, која је могла или да ојача или да умањи репутацију домаћина, међу мештанима су зарад међусобне испомоћи склапана својеврсна удружења²⁵, унутар којих је важило правило реципрочного задуживања друштвеном обавезом: у случају да је неко на овај или онај начин био директно повезан са организовањем свадбе или каквог другог јавног догађаја, могао је рачунати на помоћ њених чланова, али истовремено је био обавезан да члановима који би се затекли у истој ситуацији узврати једнаком мером²⁶. Одатле следи јаснија слика узрока због којег је останак без хране и поготову вина током свадбеног славља значио угрожавање јавног угледа породице: то се, дакле, није могло објаснити недостатком финансијских средстава, него недостатком пријатеља и уопште поремећеним унутар-друштвеним релацијама, те самим тим и угроженом јавном чашћу.

Имајући овакву, дакле, најосновнију друштвено-културну представу о свадбеном слављу античке Палестине, до изражаја долазе и извесни социолошки детаљи Јовановог описа СКГ. Ту, као прво, треба рачунати вишеструку блискост Назарета и свега неколико километара удаљеног сеоцета Кирбет Кане (Khirbet Qana), из које иначе потиче Натанил (Јн 21:2), а која се огледа у присуству Исуса, његове мајке и ученика током свадбе. Осетити, дакле, родбинску или пак суседску повезаност ових двеју места, и евентуално двеју породица, може бити важан задатак социолошке егзегезе зато што она таквим увидом значајно доприноси разумевању дубљег смисла читавог знамења, садржаног у претварању старозаветног амбијента друштвено реалних породичних односа у заједницу потпуно нових релација, утемељеној на крсној смрти Јагњета Божијег (уп. 2:4в; такође: 1:29.36). А као друго, чак иако Јованов извештај о свадби индиректно указује на Исуса као правог домаћина свадбе, тиме што пехарника, намерно остављеног у незнању о пореклу вина, на послетку доводи пред формалног женика (2:9-10), не може се одбацити ни увид према којем Исус спречавањем нестанка вина на свадби допуњује или пак испуњава своју друштвену обавезу даривања сватова, на коју га је Мајка с правом могла подсетити (2:3). У том случају, Исус није само домаћин и онај истински женик описаног свадбеног догађаја, што дубљи смисао текста иначе жели да покаже, него и прави син и пријатељ, спаситељ јавног друштвеног угледа формалног домаћина и женика²⁷. Коначно, комплетној слици недостаје последњи код, а то је:

²⁵ Таква удружења су највероватније чинили блиски рођаци, пријатељи и вршњаци младожење, који су истовремено важили и за посебну групу сватова током славља, а могли су бити задужени и за вођење преговора у заручивању; од њих се очекивало да пре свадбе пошаљу своје дарове, који ће током славља бити употребљени. Могуће је да баш ту групу помиње Мк 2:19б: „Могу ли *свајтови* постићи док је женик са њима?“ Треба знати да српска реч „сватови“ није најпрецизнији превод оригиналне синтагме οἱ υἱοὶ τοῦ υἰοῦ τῆς νύμφης, која у буквалном смислу значи „синови брачне ложнице“.

²⁶ Талмуд прописује строга правила која осигуравају прецизну равнотежу у овом реципрочном обавезивању (b. Baba Batra 145b), па ако у питању није било вино (!), свадбени дар је сматран позајмицом и могао се чак вратити судским путем (m. Baba Batra 9:4); види: Malina – Pilch, *John*, 70.

²⁷ Па уколико и овај најосновнији социолошки аспект СКГ желимо разумети на дубљем, симболичком нивоу, ка којем текст читавог Јеванђеља увек и води читаоца, то се онда и овде, у корену тог пријатељства, може наслутити елемент жртве Јагњета Божијег: све што Исус чини за пријатеље своје (15:14), проткано је његовом крсном жртвом (15:15-16), јер „од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје“ (15:13).

В) Однос мајке и сина. У античком Средоземљу, однос мајке и сина је постигао најчвршћу емотивну спрегу у породичном окружењу. Разлог томе најпре лежи у строгој подељености друштва по половима, у којој су мушкарци владали јавним, а жене приватним и затворним доменом (домом)²⁸. У периоду одрастања, дечаци су већину времена проводили у друштву мајки и других жена дома, у видном одсуству мушког узора, те је таква атмосфера рађала нарочиту емотивну симбиозу синова и мајки, особито појачану схватањем према којем ниједна жена није сматрана комплетном уколико не роди сина²⁹. Ствар се, међутим, значајно мењала одрастањем. Дечаци су једног тренутка напрасно напуштали приватни и прелазили у јавни, мушки домен живота, у којима су живели својеврсном амбивалентношћу: са једне стране, њих је пратила већ остварена и снажна повезаност са мајкама, док је, са друге стране, живот у искључиво мушком домену, будући проткан снажним поларитетом част – срамота, наметао и својеврсни ритам доказивања јавне аверзије према идентификацији са свиме што је могло припадати женској друштвено-културној зони³⁰.

Имајући на уму истакнути однос, постаје нам јасно због чега прво знамење и отпочиње мајчиним захтевом (2:3): припадајући искључиво женском, од јавности скривеном домену свадбеног славља, у којем се онајпре и могао уочити нестанак једне намирнице или пића попут вина, па евентуално подсећајући сина на испуњење породичне обавезе даривања односно узвраћања домаћину даром вина, мајка својим захтевом Исусу препушта његово делање јавном домену, у којем он тек има задобити углед у очима својих ученика (2:11). Стога њено име и није поменуто – она је, дакле, ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ, у чему је сва част и комплетност једне жене са простора античке Палестине; али стога и неуобичајен синовљев одговор – „Шта хоћеш од мене, жено?“ (2:46), који изворно није грубог призива, што савремени тумачи не пропуштају показати кроз препознавање семитске конструкције у грчком тексту која пројављује уобичајени блискоисточни манир јавног обраћања сина мајци (уп. 19:26-27), али који истовремено може бити показатељ горе истакнуте амбивалентности: у јавном домену живота, каква је била свадба, управо стасали мушкарац заиста прихвата захтев своје мајке (уп. 2:5), али уз извесну дозу дистанце према њој. Та дистанца, затим одлука Јеванђелисте да избегне помен мајчиног имена и уопште отпочињање Исусовог јавног делања њеним захтевом, итекако имају смисла на дубљем, символичком нивоу текста – на којем постаје јасно

²⁸ Чак и када би о једном свадбеном слављу дом, као приватан простор, на извесно време добијао јавни карактер, и даље се водило рачуна о некаквој подели простора, у којем су жене биле одвојене од мушкараца, запослене храном или децом. Вероватно из таквог контекста припремања и послуживања званца долази примедба Мати Исусове о томе да је понестало вина (2:3). Ова примедба, дакле, може имати дубље симболично значење, према којем празнични старозаветни амбијент није кадар изнедрити вино као знак придошлог месијанског доба, али има и сасвим основану, веома реалну друштвену основу.

²⁹ Истрживања савремених антрополога показују да се овај механизам, изгледа, до данас очувао у земљама попут Италије, Шпаније, Португалије и Грчке, као и у појединим крајевима Балкана; види: Malina – Pilch, *John*, 272-273.

³⁰ Као пример ове амбивалентности, Malina – Pilch (*John*, 273) наводе случај из живота Александра Великог, о којем извештава Плутарх (39.7.688): прочитавши подуго писмо које је његов вице-регент Антипатер написао у циљу јавног оптуживања своје мајке, Александар је изјавио да овоме вероватно није позната сила мајчине сузе, која може поништити и десет хиљада писам.

да придруживање Исусу значи укидање породичних односа и прикључивање породици једнога Оца, којој се према вековном искуству Цркве и прилази кроз лик Богородице – али сви ти детаљи, како предложени кратки пример социолошке егзегезе показује, истовремено нису нереални у друштвено-културном погледу. У томе, дакле, и јесте дејственост изложеног приступа: да својим увидима направи недоостајућу спрегу између реалне животне ситуације ранохришћанских заједница, литерарног генија новозаветних аутора и вековног богословља Цркве, захваљујући чему и савремени читалац, у контексту сопствене животне стварности, у свештеним текстовима Писма може увек изнова пронаћи снагу дариваног вечнобитнога, зарад којег ти текстови и јесу написани (уп. Јн 20:30-31).

4. Резиме. На концу овог кратког истраживања, које и овога пута чини део обимније представе историје тумачења СКГ, а које детаљнијем истраживачком поступку жели да претпостави кратак приказ досадашњих учинака једне субметоде историјског односно литерарног читања Светог Писма, као и демонстрацију њеног дејства, резимираћемо следећим мислима: 1) као прво, битно је разумети да специфичност социолошко-историјске егзегезе лежи у њеној методологији, која стоји на међи између историјско-критичке и новије литерарне критике библијских текстова; 2) као друго, овде разматрани егзегетски приступ, заједно са сличним новијим покушајима у тумачењу Светог Писма, не може бити, па и није, циљ самоме себи, чак иако се може идентификовати кроз читав низ самосталих радова на тему друштвено-културних структура ранохришћанских заједница, већ функционише као алат у постизању дубљег теолошког смисла библијског текста; 3) и као треће, интеграција социолошког приступа у шири контекст хришћанске поруке односно вековно богословско искуство Цркве нуди ретку могућност његовог обогаћења, јер погађањем реалних животних околности библијских актера појачава савремену дејственост самих свештених списа, истовремено нудећи данашњем читаоцу могућност њихове актуализације у ништа мање стварним околностима пост-модерног живљења.