

доц. 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 VIII

Напомена: у претходних седам делова истог наслова (12.15-30; 13.18-35; 14.26-38; 15.28-39; 16.20-29; 17.7-18; 18.7-14) редом су приказивани одабрани доприноси патристичке и историјско-критичке, па затим новије литерарне, социолошке, канонске и текстуално-критичке егзегезе Јовановог јеванђеља [ЈЈ] и његовог првог знамења – Свадбе у Кани Галилејској [СКГ]. Тај низ егзегетских приступа се овде наставља и завршава резултатима до којих се долази осветљавањем СКГ помоћу егзегетских традиција јудаизма, о чему као методолошком поступку савремена академска мисао још увек сазнаје.*

2.7. СКГ у свейлу југејске ејзејезе

1. **Увод.** Шта је то и каква је то југејска егзегеза? На географским и академским просторима српске теологије, где је процес обнове хришћанског менталитета тек недавно почет из корена, и где теоријски аспект хришћанског природно не хвата пун корак са теренским резултатима христијанизације растаченог српског бића, појам југејске егзегезе мора звучати прилично страно. Њега такав призив прати чак и међу овде напреднијим знаљцима теолошке литературе, поготову зато што се обнова црквености домаћих простора показала ефектном захваљујући живоме Христу јелинских и руских традиција, које су на српском духовном тлу корена хватале благодарећи мисионарској, мислим, издавачкој делатности богословских центара у средиштима епархија и снажним манастирима, парохијским центрима и дакако теолошким школама. Тим културним процесом, међутим, важно је овде уочити, није успостављана некаква веза са југејским цртама Исусовог лика, нити се до дубљег интересовања за те црте долазило кроз сусрете овдашњих хришћанских и јеврејских заједница на званичном нивоу комуникације. Али, колико је уопште битно бавити се аспектима изворног окружења Равина из Назарета (уп. Јн 1:38) и колико је уопште централни нерв Јеванђеља доводив у везу са атмосфером Пантократорове земаљске егзистенције, када већ новозаветни списи показују да није прошло много времена од када је Месија једне готово маргиналне римске покраји-

* 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.

не (Мк 15:32: ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ) узнапредовао у статус Спаситеља читавог света (Јн 4:42: ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου)? Зашто уопште трагати за – превазиђеним? – јудејским генима у лику грчког, руског, америчког или афричког Христа, када његово оваплоћење у конкретним животним контекстима понекад једва постиже онај најосновнији ниво аутентичне хришћанске стварности?

Ствар се очекивано развија у смеру разјашњења ако се вратимо почетном питању и покушамо да одгонетнемо шта наука данас сврстава у појам јудејске егзегезе. Постављајући српског читаоца спрам укупне и очекивано постојеће групе јудејских извора, међу којима *Tanakh* [תנ"ך] заузима централно место и из чијих ишчитавања природно следи пресек егзегетских и књижевних процеса у јудаизму, ми можемо грубо разликовати три основна периода у развоју јудејске интерпретације и литературе: 1) у првом периоду, егзегеза би припадала унутарју самог *Tanakh*-а и могла би се звати *унућарбиблијском* зато што сâм *Tanakh* сведочи о развоју религијске имагинације коју одликује такво ослањање на ауторитет и садржину *традиционалној шексиа*, да се то ослањање изједначава са преокупацијом њиме и зависношћу од њега¹; 2) у другом периоду, међузаветном, јудејска егзегеза се свакако не одмиче од ауторитета *Tanakh*-а, али продукује нове садржине: почев од превода свештеног текста на грчки језик (Септуагинта) и вишеслојно формативног напретка ка идеји канона², па затим преко настанака независнијих литерарних целина унутар засебних религијских групација – као што су кумрански списи³, апокрифи и псеудоепиграфи^{4,5} те креативног сусрета јудејства са јелинским наслеђем (Филон)⁶, све до интерпретативних литургијских превода јеврејске

¹ Другим речима: својим глосама, објашњењима, експанзијама, ревизијама, алузијама и креативним конструисањем новијих делова у односу на старије, сâм *Tanakh* сведочи о томе да је установљењу и затварању библијског канона, који ће касније служити за темељ монументалних егзегетских култура јудаизма и хришћанства, претходила религија оријентисана према тексту. Више о томе какви тачно интерпретативни процеси струје *Tanakh*-ом као егзегетским делом унутар себе самог, види следеће референтне студије: H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Vom Alten Testament bis Origenes*, Bd 1, München: Beck 1990, 11-23; M. A. Fishbane, „Inner-biblical exegesis“, у: M. Sæbø и др, *Hebrew Bible/Old Testament: the history of its interpretation, Vol 1: From the beginnings to the Middle Ages (until 1300), Pt 1: Antiquity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 33-48; E. Menn, „Inner-Biblical Exegesis in the Tanak“, у: A. J. Hauser – D. F. Watson (прир.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 1: The Ancient Period*, Grand Rapids: Eerdmans 2003, 55-79.

² Види: Reventlow, *Epochen*, 24-32; група аутора, „The Interpretative Significance of a Fixed Text and Canon of the Hebrew and the Greek Bible“, у: Sæbø, *Bible*, 49-107; L. Greenspoon, „Hebrew Into Greek: Interpretation In, By, and Of the Septuagint“, у: Hauser – Watson, *History*, 80-113; J. A. Sanders, „The Stabilization of the Tanak“, у: Hauser – Watson, *History*, 225-252; P. Кубат, „Септуагинта“, у: исти, *Трајовима Писма II. Сџари Савез – рецејџија и конџекџији*, Београд: Православни богословски факултет – Библијски институт 2015, 17-86.

³ Види: Reventlow, *Epochen*, 32-37; J. Maier, „Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature“, у: Sæbø, *Bible*, 108-129; P. R. Davies, „Biblical Interpretation in the Dead Sea Scrolls“, у: Hauser – Watson, *History*, 144-166.

⁴ Види: група аутора, „Scripture and Canon in the Commonly Called Apocrypha and Pseudepigrapha and in the Writings of Josephus“, у: Sæbø, *Bible*, 199-235; J. H. Charlesworth, „The Interpretation of the Tanak in the Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha“, у: Hauser – Watson, *History*, 253-282.

⁵ Овде се у извесном смислу могу рачунати и новозаветни списи – о чему види: Reventlow, *Epochen*, 52-102; H. Hübner, „New Testament Interpretation of the Old Testament“, у: Sæbø, *Bible*, 332-372; D. H. Juel, „Interpreting Israel's Scriptures in the New Testament“, у: Hauser – Watson, *History*, 283-303.

⁶ Види: Reventlow, *Epochen*, 44-51; F. Siegert, „Early Jewish Interpretation in a Hellenistic Style“, у: Sæbø, *Bible*, 130-198, нарочито стр. 162-189; P. Borgen, „Philo of Alexandria as Exegete“, у: Hauser – Watson, *History*, 114-143.

Библије на арамејски језик (таргуми)⁷; 3) у трећем периоду, под јудејском егзегезом и литературом се најчешће мисли на ону која почев од прекретне 70. године настаје унутар ширег и историјски неупоредиво дужег покрета *равинској јудејстива*, о чему се више може читати у првом на српски језик објављеном уводу у књижевност равинизма који потписује значајни аустријски јудаиста Гинтер Штембергер (1940-): *Увод у Талмуд и Миграш* (Београд, 2014)⁸. То што ова епоха јудејске мисли углавном засеђује друге фазе истог периода и оставља утисак о себи као о јединој постојећој после разорења Јерусалима и Храма – за шта Штембергер и каже, да равинско јудејство „никад није представљало једини израз јудејског живота и [да је].. тек с вишевековним развојем постало *нормативно* јудејство, онакво какво се сматра да је било током целокупног тог раздобља“⁹ – могло би се објашњавати основом коју је равинизам вековима стицао у постегзилном егзегетском деловању јудејских свештеника и књижевника, равина (уп. Нем 8:1-8), а које је после 70. године природно постало кључни (ако не и једини) фактор унификације неговања јудејског идентитета.

Без сумње, сваки стручнији читалац ће се сложити да овој подели недостаје прецизности, што се види на примеру (вештачког) одвајања таргумских списа од равинских. Настали као преводи и тумачења јеврејске Библије у синагогалном амбијенту литургије и поуке, где су учесници богослужења, дакле, поодмаклог постегзилног периода, захтевали објашњење древног и мање познатог јеврејског текста на говорном арамејском језику, таргуми у суштини јесу били равинског карактера, али понекад нису сврставани у епоху која ће се развити после 70. године и коју ће наука звати равинском, држећи *Талмуд* и *Миграш* за њене главне изворе. У том смислу, ову поделу, иначе засновану на општим класификацијама у стручној литератури, треба схватити условно, али опет као реалан подсетник на кључне књижевне и егзегетске токове новозаветног времена који су несумњиво могли утицати и на креирање новозаветних садржина. Тај утицај се сигурно збивао у другачијем ерминевичком кључу од оног у којем су *унушар* себе функционисали јудејски спи-

⁷ Види: E. Levine, „The Targums: Their Interpretative Character and Their Place in Jewish Text Tradition“, у: Sæbø, *Bible*, 323-331; M. McNamara, „Interpretation of Scripture in the Targumim“, у: Hauser – Watson, *History*, 167-197.

⁸ Према овом референтном аутору и његовом класику, равинска књижевност је углавном настајала током првог миленијума наше ере, почев од Титовог разорења Јерусалима и Храма 70. године, па све до опадања гаонске академије у Вавилону око 1040. године, при чему су последњи списи равинске књижевности сигурно настајали и вековима касније (стр. 13). Пошто, како аутор у непосредном наставку исправно претпоставља, нема те књижевности која се адекватно разумева без узимања у обзир историјских околности у којима настаје, то је онда неопходно знати да равински јудаизам почиње измештањем тежишта јудејске учености из разореног јерусалимског и храмовног амбијента у нова средишта јудејске културе на просторима Палестине и Вавилона (стр. 13 и даље), где ће се развити прави систем равинског школства. Увођење назива *раби*, што се разликује од ословљавања са *раби* у значењу *мој тостагар* или *мој учитељ* – уп. Јн 20:16: „Равуни, што ће рећи: Учитељу!“ – означава управо ту новооткривену и нарочиту свест новог доба *равинизма*, при чему је, разумљиво, било потребно времена док се рабинат није успоставио као нов руководећи друштвени слој јудејства, односно док разноликост јудејства из времена пре 70. године није добила препознатљиву једнообразност. Такође види: Reventlow, *Epochen*, 104-116; J. M. Harris, „From Inner-Biblical Interpretation to Early Rabbinic Exegesis“, у: Sæbø, *Bible*, 256-269; група аутора, „Formative Growth of the Tradition of Rabbinic Interpretation“, у: Sæbø, *Bible*, 270-322 [без петог дела о таргумима – в. нап. бр. 6]; G. G. Porton, „Rabbinic Midrash“, у: Hauser – Watson, *History*, 198-224.

⁹ Штембергер, *Увод*, 17.

си и сасвим је могуће да су новозаветни текстови собом понели нешто од принципа и мотива егзегетске свакодневице јудаизма првог века. Управо овде долазимо до изгледа неиспитане дубине Исусових речи о неукладању него испуњењу (Мт 5:17), које су вероватно хватале и до начина бављења свештеним текстом, што је иначе главна тема Беседе на гори. Тако се, поред очекиваног, саморазумљивог и традиционалног читања ЈЈ/СКГ у светлу јеврејске и грчке Библије, па затим и других међузаветних текстова, апокрифа, псеудоепиграфа или пак Филонових дела¹⁰, чини да ништа није толико важно и истовремено толико запостављано колико читање овог новозаветног штива у светлу *главних шокова* јеврејске егзегезе првог века, којој су припадали и Христос и новозаветни писци (уп. Лк 4:16с)¹¹. Тако би научном генерисању представе те „јеврејске егзегетске стварности“ чини најбоље послужила таргумска и равинска грађа, па и упркос свим методолошким тешкоћама које настају успостављањем узрочно-последичних веза унутар овог комплексног корпуса, у чему проблематика датирања појединих списа игра пресудну улогу. Међутим, гледан у целини, овај *лиштерарни* корпус, чак иако не настаје пре почетка другог или трећег века, ипак може бити сматран сведоком шире егзегетске традиције која је током првог века несумњиво владала просторима Палестине¹² и коју није грешка звати трезором драгоценог материјала који додатно осветљава првознамење у Кани Галилејској – чак иако симболика претварања воде у вино и један општи дух ЈЈ показују јасну жељу *јовановске заједнице* за оштрим прекидом са јудаизмом¹³.

Конечно, неопходно је подвући уводну црту па кратко резимирати због чега је читање новозаветних текстова у светлу јеврејских егзегетских традиција битно. Као прво, разлог је сасвим историјске природе: претпоставља се да разумевање Исус-

¹⁰ Види нпр. недавну монографију К. Fuglseth, која чини нови покушај унутар већ постојећих традиција читања Јованових списа у светлу наведене литературе: *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo, and Qumran*, Supplements to Novum Testamentum 119, Leiden: Brill 2005.

¹¹ Тек недавно су домаћи студенти теологије добили прилику да унутар уџбеничке грађе читају нешто о основним правилима равинске егзегезе – тачније, да стекну увид у седам правила равинске интерпретације која је у првом веку формулисао рави Хилел, а која су веома блиска ерминевтичким принципима јелинистичке реторике (због чега се сматрају и зависним од ње): У. Шнеле, *Увод у новозавешћу егзегезу*, прев. са немачког П. Драгутиновић, Београд: ПФФ 2007, 184-185.

¹² Стога није ни чудо што поједини аутори сматрају да се анализом арамејских таргума стиче не само општа слика о јеврејској егзегези у међузаветном периоду, него што се баш *шме* отвара простор за улазак у свет равинске литературе; о томе, на пример, сведочи Левинова позиција бављења таргумима унутар поглавља о равинској традицији (види: Sæbø, *Bible*, 270-331:323-331; такође овде нап. бр. 7 и 8), као и референтни уводи у вештине јеврејског тумачења Писма, као што је: J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. London: Cambridge 1969; или пак недавни зборник радова који под насловом *The New Testament and Rabbinic Literature* (прир. R. Bieringer; Leiden: Brill 2010) садржи поглавље о таргумима и Новом Завету: М. McNamara, „Targum and the New Testament: A Revisit“, нав. дело, 387-427.

¹³ С тим прекидом у вези, овде скрећем пажњу на интересовање које је наука посветила заједничким цртама кумранског и јовановског менталитета, а које се, почев од тенденције *огађања*, манифестују и кроз друге заједничке елементе; више види: нап. 10, а такође и следеће референце: S. E. Witmer, „Approaches to Scripture in the Fourth Gospel and the Qumran Pesharim“, *Novum Testamentum* 48.4 (2006), 313-328; C. Claussen, „John, Qumran, and the Question of Sectarianism“, *Perspectives in Religious Studies* 37.4 (2010), 421-440; M. L. Coloe – T. Thatcher (прир.), *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2011. Финално, чак иако читање ЈЈ/СКГ у светлу кумранских рукописа може кључно допринети квалитету овде задате теме, ми ту опцију сада нећемо укључити, зато што нас превасходно занима *mainstream* јеврејске егзегетске праксе првог века, после чега би, убудуће, заиста било битно истражити везе између СКГ и Кумрана.

сове поруке просто мора бити сразмерно њеном осветљавању аутентичним јудејским изворима, што је недавно и врло ефектно показао савремени амерички јудаиста и рабин Јакоб Нојзнер (1932-), показавши у својој краткој монографији „Рабин у разговору са Исусом“¹⁴ да се Исусова реч и може и мора ослушкивати у сазвучју темељних јудејских предања *Мишне* и *Талмуга* – која, чак иако у својим писаним формама долазе из каснијег периода, ипак чувају онај егзегетски нерв древног палестинског тла. Као друго, овај аргумент историјског типа, иако јесте близак истраживањима која спадају у област научног трагања за „историјским Исусом“¹⁵, мора бити сагледаван у светлу комплексне историје односа хришћана и јудеја, због чега и неће бити случај то што је баш бивши римски папа Бенедикт XVI (1927-), односно – и то је можда још важније! – што је баш бивши немачки кардинал из поратног времена, Јозеф Рацингер, у свом значајном историјском тротомном трагању за Исусом из Назарета¹⁶, неколико пута позитивно вредновао оригиналност Нојзнеровог приступа, дозволивши себи слободу да каже следеће:

„Ова расправа коју води, са поштовањем и искреношћу, један верујући Јеврејин са Исусом, сином Аврамовим, отворила ми је очи, више од осталих мени познатих тумачења *Беседе на јори*, за величину Исусових речи и за избор пред који нас ставља Јеванђеље.“¹⁷

Нојзнер је, дакле, оригиналан у свом приступу, и то му Папа Бенедикт очигледно признаје. Али, још је важније ово признање разумети на дубљем нивоу, где није у питању површно отплаћивање одштете трагичној јудејској прошлости, кроз уместо сигнализирање једном од данас најзначајнијих јеврејских егзегета, него се такође жели рећи да је лик Исуса Христа исправно разумљив само уз помоћ аутентичног јеврејског менталитета¹⁸. То онда значи следеће: бити хришћанин, дакле,

¹⁴ J. Neusner, *A Rabbi Talks with Jesus*, Montreal: McGill-Queen's University Press 2000. У овој књизи, радња је постављена на следећи начин: аутор се придружује мноштву ученика на галилејској гори, одакле Исус говори своју чувену беседу (Мт 5-7). Тиме што слуша Исуса и упоређује његове речи са старозаветним и рабинским предањима *Мишне* и *Талмуга*, он омогућује читаоцу да уочи разлику међу њима и осети величанственост сваке појединачно. Аутор затим следи Исуса на његовом путу за Јерусалим, од којег, упркос препознатој величини Исусове поруке, једног тренутка одустаје, остајући тако веран вечно Израилу.

¹⁵ Више о томе види наше радове у: СТ 7.9-18 и СТ 8.9-18.

¹⁶ Pope Benedict, *Jesus of Nazareth. From the baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York: Doubleday 2007 = Папа Бенедикт XVI, *Исус из Назарета*, прев. са италијанског Д. Мраовић, Београд: Евро-Ћунти 2008; *Jesus of Nazareth. Holy week: from the entrance into Jerusalem to the Resurrection*, San Francisco: Ignatius Press 2011; *Jesus of Nazareth. Part Three: The Infancy Narratives*, New York: Image 2012.

¹⁷ Бенедикт, *Исус*, 72; такође види и стр. 100-117, 266, 314.

¹⁸ Важно је приметити да то није случај само са кардиналом Рацингером, него да такав тренд прате и други научници у Немачкој после холокауста. Изграђена на другачијим темељима, додуше, али као резултат академске дискусије са оном врстом потраге за историјским Исусом коју су неговали католички егзегети, са Рацингером на челу, класик хајлдербешког протестантског новозаветника Герд Тајсена [Gerd Theißen] (1943-) *Der Schatten des Galiläers: historische Jesusforschung in erzählender Form* (München: Kaiser 1986; 2010) = *Сенка Галилејца. Историјско истраживање Исуса у приповедном облику* (прев. са немачког П. Обрадовић; Крагујевац: Каленић 2013) води, између поглавља, имажинарну кореспонденцију са „господином Крацингером“ (К[ардинал]рацингер), коме једног тренутка пише (стр. 52): „Да би се Исусово Еванђеље данас учинило разумљивим, неопходан је прави увид у јеврејску веру... Хришћанска вера у Бога често је из основа компромитована њеним укрштањем са моћи и владавином. Јевреји су као прогањана мањина вековима служили као доказ да Бог Библије није на страни моћних и владара... У свом писму наговештавате да у мојој процени вредности јудаизма одјекује ужасовање над холокаустом. Наравно да сте у праву!“

можда и није могуће без изграђујуће сарадње са јудејством, што се на примеру библијске егзегезе види кроз осветљавање новозаветних садржина темељним јудејским предањима. У том смислу, овај други аргумент – који се заснива на стварности сусрета и који на српском терену може бити реалан због правилног и узлазног развоја „званичног нивоа комуникације“ хришћанских и јеврејских заједница (поменуто на почетку текста) – треба употпунити и конкретним покушајем, који – као треће и овде тренутно последње – недостаје нашој листи приступа ЈЈ/СКГ, понуђених кроз претходне свеске Пројекта, али који недостаје и на ширем академском плану српске теологије. Што се пак тиче питања мере у којој се неки списи могу конкретније примењивати у егзегези, остаје да буде кратко речено у наредној целини које се тиче методе.

2. **Метод.** Када је реч о примени таргумске и равинске грађе у новозаветној егзегези, треба знати да није само комплексна текстуална историја ових списа то што оптерећује њихову примену, него то чини и историја сазнавања хришћанске егзегезе о њима. У науци, чини се, нема стабилног тла где би се тим поводом могло стати, што отежава (или олакшава?) позицију српског егзегете. Тако, променљивост научних позиција значи и некохерентност литературе по питању датума настанка најважнијих таргума, па расправе најчешће окружују схватање према којем се Таргум Онкелос (*Tg. Onq.*) и пророка (*Tg. Nev.*) сматрају најранијим, списа (*Tg. Ket.*) најкаснијим, док су остали упитног датума настанка – попут нпр. Таргума Псеудо-Јонатана (*Tg. Ps.-J.*). Са друге стране, чини се да је откриће кумранских списа средином прошлог века омогућило предах од таргума и њихове замршене историје, јер се окретање науке ка есенским манускриптатама поклопило са привременим губитком интересовања за ове списе. Са друге стране, ствари нису посебно стабилније ни када су равински списи у питању, мада дуго опстајање научне тезе, према којој је вековно преношење равинске традиције бивало са таквом верношћу да књижевност рођена у њеном окриљу не иште нарочит критички приступ¹⁹, треба схватити као покушај стабилизације. Али, ма колико ова теза имала и неких реалних основа, недостатак критичке свести, неуједначност научног става и замршена текстуална историја учинили су да од методолошких недостатака, насталих без удубљивања различитост времена настанка или намене књижевних врста поједних текстова, не буде слободан ни класик паралелâ новозаветних књига са Талмудом и Мидрашом у четири тома, који је почетком прошлог века рођен у истраживачком полету немачке школе *историје религије* (*religionsgeschichtliche Schule*)²⁰, а који су сходно пореклу и доминацији тог научног правца приредили истакнути немачки протестантски оријенталисти и јудаисти Херман Штрак [Hermann Leberecht Strack] (1848-1922) и Паул Билербек [Paul Billerbeck] (1853-1932), под насловом: *Коментар Новој Завести из Талмуда и Мидраша*²¹. Друкчије речено, паралеле централних тема СКГ са таквима у равинском менталитету – што овај зборник пред-

¹⁹ Штембергер, *Увод*, 62.

²⁰ Више о религијско-компаративном приступу и конкретној примени овог приступа на текст СКГ види наш рад у: СТ 14.26-38.

²¹ Н. Л. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: Beck 1922.

ставља кроз феномене свадбе, брака (Јн 2:1) и нестанка вина у свадбеном амбијенту (2:3), па затим дијалога Исуса и његове Мајке (2:4) и следствене заповести слугама (2:5), те камених посуда, пехарника, послуживања вина и коначно знамења као таквог²² – почивају на претпоставци да се равински документи, као и таргуми, чак иако нису писани пре краја или средине другог века, и касније, ипак могу користити у егзегези Новог Завета, јер представљају верна сведочанства традиције која је претходно и паралелно чувана на оралном нивоу и која је сигурно постојала у време настанка новозаветних списа. Штраков и Билербеков коментар управо показује да је такав методолошки захват озваничен још пре стотину година, а чињеница да се и даље сматра незаобилазним средством у озбиљној академској егзегези, не говори само о квалитету приређеног материјала, него подржава и њену темељну хипотезу која употребом коментара очигледно и даље живи.

Ради појашњења, треба уочити разлику између бављења таргумима и равинским списима као *шаквима* – што иште посебну методологију²³, и *њихове примене* у тумачењу Библије – што значи њихову примену помоћу постојећих методолошких апарата (религијске компарације и др). Док овај процес сазревања не буде једном у будућности био завршен или бар приведен крају, остаће се при општем позитивном вредновању примене таргумске и равинске литературе у новозаветној егзегези, о чему, на пример, поред последње папске енциклике о тумачењу Библије у Цркви (ЕВ 1333-1337)²⁴, сведоче и индивидуални ставови појединих истраживача, заснованих на аргументу оралне предисторије равинске литературе (чијим настанком усмена традиција није укинута, нити од текстова одвојена), али и на другим важним аргументима²⁵. Тим правцем гледано, ми се овде придружујемо ширем тренду осветљавања ЈЈ јудејским изворима²⁶, па даље кратко представљамо један покушај читања СКГ помоћу равинске традиције у чијем центру је постављен мотив вина²⁷.

²² Н. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar, Bd 2: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München: Beck³ 1924, 372-410.

²³ Иако би неко могао рећи би читав методолошки апарат проучавања библијске књижевности заправо могао бити пренесен у домен таргумске односно равинске литературе и тамо успешно практикован, ипак не би био у праву; наука сведочи о томе да бављење овим списима иште посебну методологију, као и да до сада није учињено значајнијих покушања њеног успостављања. Тако: као прво, неопходно је исправно датовати списе и тако разумети *историју књижевности*; као друго, ту књижевност је важно посматрати у светлу њеног историјског и културолошког контекста, па тако разумети *историју равинске културе и религије*; и као треће, ову литературу треба свакако проучити на нивоу онога што је данас општеприхваћено у библијској интерпретацији, те тако треба разумети *историју обликâ, традиције и редакције равинских списа*. Више види: Штембергер, *Вовг*, 62-74.

²⁴ А. Поповић, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2005, 145-161.

²⁵ Види: М. P. Fernández, „Rabbinic Texts in the Exegesis of the New Testament“, *Review of Rabbinic Judaism* 7(2004), 95-120:101-103. Такође види: М. P. Fernández, „Gospels, Oral Traditions of the Mishnah in“, у: J. Neusner – A. Avery-Peck – W. Green (прир.), *Encyclopaedia of Judaism*, 5.2124-2136.

²⁶ Види нпр. следеће радове: В. L. Visotzky, „Methodological considerations in the study of John's interaction with first-century Judaism“, у: J. R. Donahue (прир.), *Life in abundance: studies of John's Gospel in tribute to Raymond E Brown*, Collegeville: Liturgical Press 2005, 91-107; А. Reinhartz, „John and Judaism: a response to Burton Visotzky“, у: *Life in abundance*, 108-116; F. Manns, „A Jewish approach to the Gospel of John. Part one: A methodological problem“, *Antonianum* 87.2 (2012), 259-279.

²⁷ Наш приказ је овде заснован на следећем раду: J. D. M. Derret, „The First Miracle Resurrected“, *Expository Times* 118.4 (2007), 174-176.

3. **Пример: СКГ.** Пошто егзегетску примену ниједног извора није могуће одвојити од историјског контекста његовог настанка, то је онда најпре важно имати основни осећај који је античко јудејство гајило према конзумирању вина у јелинистичком свету. Пошто је ово пиће у антици генерално важило за најчистије и највредније, негована је и обавеза паковања, превозења и продавања вина као таквог – дакле, као чистог, неразблаженог и стога јаког напитка (megum vinum; ἄκρως οἶνος)²⁸. Оно се, међутим, као такво ипак није пило, него је жељени укус постизаван додавањем воде или неких зачина²⁹, што су у конкретним приликама одређивали или локални обичаји или пак неке религијске ноте – Закон, у домену јудејства³⁰. У случају пак празничног и поготову свадбеног амбијента, вино је морало бити приправљано најбољим могућим мешањем, те као такво служено у нарочитим посудама/бокалима за мешање (кратήρ)³¹, што је значило и присуство оног ко би ту дужност понајбоље обављао – вероватно, уз помоћ саслужитеља. О таквом обичају сведочи јеврејска етимологија: док би генерално временитом, жестоком и омамљујућем пићу = вину одговарала реч שֶׁקַר (šekar), природно сазрелом вину реч יַיִן (ya'in) и младом вину реч טִּיגוֹשׁ (tigoš), за пиће спремном вину би одговарала реч מִימְסָאֵק (mimsāk) (уп. Ис 65:11; Приче 23:20), која потиче од глагола מָסַק (masak), што значи мешати – и то, не мешати шта било, него баш умешавати вино, припремати га за послуживање³². Одатле и долази реч מֵזֵג (mezeg) или мешавина, вино водом разблажено и за пиће спремно, као и реч מֵסֵק (mesek) (уп. Пс 75:9 = срп. 75:8), што значи зачињено вино и као такво справљено за пиће; штавише, на арамејском би реч пехарник, послужитељ гласила מַזְגָּא (māzga) или мешач³³, јер је он тај који раствара вино и као такво га послужује.

На основу изложених чињеница, логично је претпоставити да је квалитет вина био обрнуто пропорционалан младим годинама пића и количини додатог материјала: најбоље вино било је оно најстарије и најмање разблажено. Тако сада постајте јаснија фраза ὑστερήσαντος οἶνου (Јн 2:3), која вероватно није значила пот-

²⁸ У Библијским списима је пехар неразблаженог вина најчешће видљив у руци Божијој: тако, псалмопевац види „у руци Господњој чашу вина немешаног [οἶνου ἄκράτου] пуну зачина“ (Пс 74:9 = срп. 75:8), пророк Јеремија добија наредбу да из руке Господње узме „чашу овог немешаног вина [τοῦ οἶνου τοῦ ἄκράτου τοῦτου]“ (32:15), док ће пророк Јован у Откривењу написати да ће сваки поклоник звери и лику њеном „пити од вина гнева Божијег, немешаног [ἐκ τοῦ οἶνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἄκράτου] у чаши гнева његовог“ (14:10). У свим случајевима, дакле, реч је о сцени есхатолошког суда, у којем се незнабошцима или даје да пију од несмешаног вина или се оно на њих излива из чаша гнева Божијег. Сасвим је, дакле, јасно да је реч ἄκρως ту употребљавана да би изразила истрајност, неподвојеност и снагу Божије пресуде.

²⁹ Према Одисеји, Јелена је омамљујуће састојке мешала са вином својих гостију, што је научила у Египту (IV 220). Вероватно такво вино помиње Песма над песмама (8:2): ποτῖθ σε ἀπὸ οἶνου τοῦ μρεψικῆοῦ ἀπὸ νάματος ῥοῶν μου.

³⁰ Вавилонски Талмуд садржи читав трактат о начинима мешања вина (B. Metzia 60a).

³¹ Хомерово Одисеја (X 9) описује послужитеља који захвата вино из *κραίηρα* (кратήρ), који је иначе постављан усред просторије и из којег би се учесници симпосиона служили вином, и налива га у пехаре гостију. Припрема вина је свакако подразумевала мешање: савремена грчка реч κρασί = вино заправо и долази од именице κράσις, што је ономад значило мешање вина и воде у кратерима.

³² Тако, према Причама (9:1-5): „Премудрост сазда себи дом... *расивори вино своје* [הַיַּיִן הַקָּדוֹשׁ] и постави сто свој... и безумнима вели: Ходите, једите хлеба мојега и *шумаче вина које сам расиворила* [הַשֶּׁקֶר הַיַּיִן וְהַשֶּׁקֶר].“

³³ Derret, Miracle, 174.

пуни нестанак вина на свадбеном слављу у Кани Галилејској, него понестанак оне јаке основе која је била неопходна за мешање. Уколико домаћин не би имао могућности да се на време снабде понестајућим вином, сигурно је ту понестајућу основу могао да прогресивније и учесталије разблажује већим количинама воде и другим зачинима, што се можда и није примећивало уколико би званице већ биле омамљене вином и весељем. Сигурно у том светлу треба разумети речи женика: „Сваки човек најприје добро вино износи, а када се опију, онда лошије [τὸν ἐλάσσω = тање, слабије]“ (2:10), при чему је превише разблажено вино сматрано преваром (уп. Ис 1:22). Христово, међутим, претварање воде у вино (Јн 4:46) представља заправо обрнут процес од разблаживања вина водом, и оно на концу доноси τὸν καλὸν οἶνον. Тиме је, дакле, у најосновнијем светлу животног, дакле, историјског контекста актeрâ СКГ постигнут веома важан моменат: нема никакве ферменатције пића, нити пак разблаживања вина; онај ко вино дарива, он га и *пришремљено*, из камених посуда као древних јелинских кратера, и даје за пиће, те посредовање унајмљених мешача уопште није потребно. Исус је тај који вино лично умешава и раздаје га званицама.

Али, хајдемо даље, ка наредној лествици, која укључује библијско наслеђе: шта је за библијске писце и уопште актере новозаветних наратива значило *обиље вина* (а не само вино)? Одговор иде у смеру *месијанско* *доба*, што се види из Јаковљевог благослова (Пост 49:11-12), у којем се каже за Јудиног Месију да у вину купа своје хаљине и да су му очи вином замућене. Чињеница је да Христос најављује месижанску гозбу и изобилно пиће рода виноградског у долазећем веку (уп. Мк 14:25пар), што наратив СКГ разрађује: шест посуда по две или три мере значило је 500 литара вина, право обиље³⁴. С тим у вези, обратимо пажњу на речи Песме над песмама: *וְשִׁוּשִׁים סוּגָה קְרַמְתַּי בְּטַבַּח הַקֶּמֶר אֶל־הַיְיָסֵר אֲנִי הַסֵּהֵר אֲנִי הַרְרֵךְ* (7:3а), где се каже: „Пупак је твој округли пехар који никад неће бити без [умешаног, раствореног] вина [אֲמָזֶג, hamāzeg]“; ствар постаје јаснија ако пређемо на превод Септуагинте, који више одговара духу ЈЈ: *ὀμφαλὸς σου кратήρ τορευτὸς μὴ ὑστερούμενος κρῆμα*, што ће рећи: „Пупак је твој рељефни [исклесани] кратер у којем никада неће нестати [умешаног, раствореног] вина.“ Блискост са терминологијом СКГ је више него очигледна: ту су, дакле, присутни мотиви округле, исклесане (камене) посуде, вина и његовог вечног обиља, али ту је и *пупак* као символ храњења потомства и знак љубави Божије (уп. Јн 1:12с; 2:12); и један и други текст прожима нераскидива свега љубави женика и невесте.

На основу ових сличности, није погрешно рећи да се СКГ може читати у светлу наведеног стиха Песме над песмама. То читање добија на комплетности уколико се Песма над песмама разуме на алегоријски начин: као што женик и невеста, према Песми над песмама, представљају јединство Бога и Израиља, тако и Христос у Кани, као онај који справља умешано вино и дарива га свадбеним званицама, јесте Месија и женик Невесте Цркве. Свеза Христа и Цркве у тачки *часа* (уп. Јн 2:4; 13:1; 17:1) заправо је пупак живота зарад којег је Отац предао Сина (3:16) и

³⁴ Овде се не бих упуштао у начине на који ЈЈ преузима теме синоптичких Јеванђеља и доноси их у теолошки разрађенијој форми, већ бих рекао да се преузимање синоптичке теме *рода виноградско* и првознамењу може упоредити са претварањем синоптичке представе распетог Исуса као Цара јудејског (Мк 15:26пар) у дискусију представника двају царстава (Пилата и Исуса) (Јн 18-19).

на којем се хранећи, Божија дечица стичу искуство вечног живоота (уп. 13:33). Но, има ли овде нечег више од прости интертекстуалности са старозаветним текстом? Ту на сцену ступа јудејска егзеза Песме над песмама.

Наиме, у јудејској егзегези је алегоријско читање Песме над песмама било подразумевано: према мидрашу Песме над песмама, женик (Соломон) је уствари слика Месије који ужива у љубави са Израиљем³⁵. Но, то није једино алегоријско тумачење које би могла осветлити текст СКГ. Ако се отвори и таргум Песме над песмама, наилази се на такође занимљиву алегорију; ево шта каже стих 7:3(2):

„The head of your council, by whose merit the whole world is sustained (as a fetus is sustained by the navel in the womb of its mother) was as bright with [knowledge of] the Law as the disk of the moon, when he goes forth to declare pure or impure, innocent or guilty. The words of the Law are never lacking in his mouth, just as the water of the great river that emerged from Eden never fails. And seventy sages surrounded him like a round threshing floor. And their storehouses were full of the holy tithes, the vow offerings, and the free-will offerings that Ezra the priest, Zerubbabel, Joshua, Nehemiah and Mordecai Bilshan, the men of the Great Synagogue (who resembled roses) had fenced off for their use, in order to enable them to be occupied with the Law day and night.“³⁶

Примећујемо да овај Таргум објашњава баш оне појмове на којима је детектована могућност читања СКГ у светлу Песме 7:3, из чега се види да Песма над песмама – у јудејској интерпретацији – износи свој дубљи, метафорички смисао, тако што појаву Синедриона пореди са округлим пехаром у којем неће нестати вина Торе³⁷ и који попут пупка храни читав свет. Ту је овај смисао још ефектнији ако се не остави паралела између иначе полукружног Синедриона³⁸ и пехара, који – одозго гледано – није налик кругу, него – бочно гледано – налик половини месеца: тако полулопта вина и подсећа на Синедрион испуњен Тором, што подржава и употреба речи месец у 7:3(2) Таргума. У том кључу, и СКГ добија на дубљем смислу: тамошње посуде постају пехари односно кратери вина које се пресипа у заједнички полукруг или пехар који на једном свадбеном слављу формира уобичајени распоред седења званица. Тачно, дакле, јесте да читање ЈЈ/СКГ у светлу јудејске егзегезе може бити проблематично због јасне жеље овог хришћанског штива да оствари радикални пре-

³⁵ Shir ha-Shirim Rabbah 1:15; 5:2; *Mekilta* Раби Исмаила на Изл 14:13; према Мишни (Та'an't 4:8), алегоријска интерпретација је веома древна и чак претходи првом веку. Што се пак каноничности Песме над песмама тиче, о томе пише Мишна (Yadayim 3:5) и такође Јосиф Флавије (Contra Apion 1:38-41).

³⁶ Енглески текст према преводу: R. H. Melamed, „The Targum to Canticles According to Six Yemen Mss. Compared with the 'Textus Receptus' (Ed. de Lagarde)“, *Jewish Quarterly Review* [New Series] 10 (1920), 377-410; 11 (1921), 1-20; 12 (1922), 57-117.

³⁷ То се нарочито види из стихова 8:1c: ¹ At that time when King Messiah is revealed to the Congregation of Israel, they will say to Him, “Come, be as a brother to us and let us go up to Jerusalem, and let us suck with you the judgments of the Law, just as a suckling sucks at his mother’s breast. All the time that I was taken away outside my land, as long as I was mindful of the Name of the Great God and gave up my life for His Divinity, even the nations of the earth would not scorn me. ² “I will lead you, O King, and bring you up to my Temple. And you will teach me to fear before YY and to walk in His ways. And there we will partake of the feast of Leviathan and will drink old wine preserved in its grape since the day the world was created and from the pomegranates and fruits prepared for the righteous in the Garden of Eden.” Такође је битно поменути и следеће изворе: Exodus Rabbah 25:7; *Tg. Is.* 55:1; Штрак и Билербек исто повезују Тору са вином, о чему види: *Kommentar*, 2: 484.614.

³⁸ Мишна, *Sanh.* 1:6; 4:3; Вавилонски Талмуд, *Sanh.* 37a.

кид са јудаизмом, као што је претходно и било речи, али управо ова сличност мотива, ако не и њихова подударност, може бити прави сведок радикалног разилажења супростављених традиција, то јесте покушаја хришћанске да се легитимише кроз већ постојеће представе матичног јудаизма (на шта смислено указује литерарна јукстапозиција СКГ са перикопом о чишћењу и разорењу Храма, 2:13-22). Вероватно зато и није случај што Исусово архизнамење почиње ликом *Мајке*, без којег претварања ни не би било: као што је Синедрион/Јерусалим пупак света, тако и Кана Галилејска, у таквом разумевању јовановске заједнице које је очигледно блиско егзегетским традицијама јудејства првог века, постаје нови пупак света, који га попут мајке пита вином = Месијом и његовим учењем. Штавише, ако равинско предање тврди да се месијанско вино у својим гроздовима чува још од шестоднева стварања³⁹, онда у Кани не бива само Месијин проналазак Невесте, него и откривење Онога који је *смешао* = створио читав свет (уп. Јн 1:3)⁴⁰. Управо Он – Логос – открива у Кани славу своју (2:11) и кроз прекид са јудаизмом, на темељу његових предања, успоставља нову стварност, која ипак оу̀к ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (Јн 18:36).

4. Резиме. У приложеном покушају читања ЈЈ/СКГ уз помоћ јудејских егзегетских традиција стекле су се такве околности да се овај кратки експеримент показао могућим. Тиме, међутим, нисмо значајно ближи исцрпном богатству древне јудејске егзегезе и уопште књижевности кроз историју, чије би изучавање на домаћим просторима колико-толико требало да прати академска достигнућа хришћанског читања Библије. Темелнијим, дакле, читањем јудејских извора, академска егзегеза православних оквира неће залутати негде мимо стварног живота, него ће кроз сусрет са аутентичним јудејским духом пронаћи снаге да боље разуме и снажније надахне себе и друге. Нека том надахнућу послужи овај, дакле, осми прилог о историји егзегезе и тумачењу Свадбе у Кани Галилејској.

3. Закључак

Током претходних осам делова истог наслова размишљао сам о различитим могућностима читања СКГ, како консултујући класике отачке књижевности тако се служећи и новијим методолошким захватима, у чему сам се значајно ослањао на достигнућа савремене егзегезе у свету. Та октада радова, објављених у оквиру Пројекта, свакако не исцрпљује све што сам желео рећи, али ипак, будући да је намењена студентима новозаветне егзегезе, она може бити помоћ у разумевању начина на који се приступа свештеном тексту. С тим у вези, мишљења сам да ниједном пажљивијем читаоцу није промакло то, да ови радови представљају заправо вид трагања за евентуално бољим изразом онога што бих звао егзегезом Новог Завета у српском православном контексту. Таквом покушају, међутим, ипак кључно недостаје некакво завршно тумачење СКГ, уз преглед и српске литературе о Исусовом архизнамењу, што на почетку низа јесте било обећавано, али чије ће остварење, заједно са завршном речју аутора, морати још да причека.

³⁹ Вавилонски Талмуд, *Sanh.* 99а.

⁴⁰ У питању је игра речи која у јудејској егзегези била веома распрострањена: позивајући се на *Pesiqta Rabbat* 10:2, *Derrett* сматра да се реч вино из Песме 7:3 [יַיִן, *māzeq*] може читати као *mozeeg*, што значи Мешач, односно Творац (стр. 175).