

мр 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 IV*

Напомена: у претходним деловима истог наслова (12.15-30; 13.18-35; 14.26-38) избором аутора су после патристичких представљани и доприноси историјско-критичке егзегезе Јовановог јеванђеља [ЈЈ] и његовог архизнамења – Свадбе у Кани Галилејској [СКГ], а тај студентима намењени низ тумачења, који и тежи да буде претворен у једно, сада се наставаља показивањем последње групе резултата, у новијој науци познате под именом *лијерарно-кријичка ејзејеза*.

2.3. Лијерарно-кријичка ејзејеза

1. **Увод.** Мада су основи литерарних теорија конкретизовани још у античко доба, чега је најбољи сведок Аристотелово дело „О песничкој вештини“ (Περὶ ποιητικῆς)¹, и мада библијска егзегеза током читаве своје историје не памти моменте незаинтересованости за законитост светописамских наратива, чињеница је да се тек последњих деценија, претходно захваљујући развоју литерарних теорија кроз доприносе руских формалиста – нпр. Владимира Пропа (1895-1970)², па затим модерних теоричара књижевности и филозофа – као што су: Жерар Женет (1930-), Волфганг Изер (1926-2007), Симор Четмен (1928-), Вејн Бут (1921-2005) и Пол Рикер (1913-2005)³, на светским пољима библистике осећа све снажнија примена *нарајивној*

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

¹ Изворни текст види у: R. Kassel, *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford: Clarendon 1965, 3-49; а превод у: Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, prev. sa grčkog M. N. Đurić, Beograd: Kultura 1955; коментари: G. F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leiden: Brill 1957; D. W. Lucas, *Aristotle Poetics: Introduction, Commentary, and Appendixes*, Oxford: Clarendon 1968; S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle: Translation and Commentary*, Chapel Hill: University of North Carolina 1985; A. O. Rorty (прир.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Oxford: Princeton University 1992; N. Milošević, *Osam predavanja: antičke poetike – Aristotel*, Vršac: Književna opština Vršac 2000.

² Види: В. Я. Пропп, *Морфологија сказки*, Ленинград: Academia 1928 = *Morfologija bajke*, prev. P. Vujičić, Beograd: Сигаја 2012; *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград: Издательство Ленинградского университета 1946 = V. J. Prop, *Historijski korijeni bajke*, prev. Vida Flaker, Sarajevo: Svjetlost 1990.

³ Види: G. GENETTE, *Figures III. POÉTIQUE*, PARIS: SEUIL 1972; исти, *Nouveaux discours du récit*, PARIS: SEUIL 1983; W. ISER, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*, BALTIMORE: JOHNS HOPKINS UNIVERSITY PRESS 1974; исти, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, BALTIMORE: JOHNS HOPKINS UNIVERSITY PRESS 1978; S. CHATMAN, *Story and Discourse: Narrative Structure in*

кријичизма (narrative criticism; narrative Exegese)⁴, чијим је релевантним дејстви-ма и домаћа богословље почело да се учи и поучава⁵. Не упуштајући се овде у анализу веома комплексне мреже подстицајâ, оквира̂ и претпоставкâ формирања те новије егзегетске методе, која се превасходно оријентише ка литерарним квалите-тима библијских књига и могућностима њихових (имплицитних) учинака⁶, истаћи ћемо, баш са таквом оријентацијом у вези, њена два најпрепознатљивија аспекта: први припада интересовањима *млађе лијерарне кријичке* за текст – не као *прозор* (window) у животни контекст једног дела и његовог писца, него као *ојледало* (mirror) на којем се *увек*, без обзира на временску дистанцу између аутора и чита-лаца, могу препознавати кохерентне целине смисла, док други аспект, у улози сво-јеврсног коректива првоне, настоји да истражи комуниколошке вештине текста у светлу реторичких традиција антике, које онда и јесу биле неодвојиве од процеса, вештине и уметности писања – како је показао чувени римски реторичар Марко Фабије Квинтилијан (35-100)⁷. Имајући та два аспекта на уму, ми ћемо овде кратко

Fiction and Film, LONDON: CORNELL UNIVERSITY PRESS 1978; W. C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, CHICAGO: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS 21983; исти, *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*, BERKELEY – LOS ANGELES – LONDON: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS 1988; P. RICŒUR – L. S. MUDGE, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress 1980; P. RICOEUR, *Temps et récit, I-III*, PARIS: SEUIL 1983-1985.

⁴ Види: М. А. Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis: Fortress 1990, нарочито стр. 1-10; исти, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood 1991; J. Zumstein, „Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt“, VuF 41 (1996), 5-27; D. Marguerat – Y. Bourquin, *How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism*, London: SCM 1999; G. J. Brooke – J. D. Kaestli, *Narrativity in Biblical and Related Texts*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 149, Leuven: University Press 2000; J. L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic 2005; D. Marguerat – Y. Bourquin – F. Clerc, *Pour lire les récits bibliques: initiation à l'analyse narrative*, Paris: Cerf 2009; S. Finfern, *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.285, Tübingen: Mohr 2010.

⁵ Српска теолошка средина је на тему наративне егзегезе продуковала само један рад: П. Драгутиновић, „Основне наративне методе и њен значај за тумачење Светог писма Новог завета“, Беседа (2004), 119-142, при чему не треба заборавити ни домаће преводне неких од класика наратологије: Ž. Ženet, *Umetničko delo: imanentnost i transcendentnost*, prev. sa francuskog M. Radović, Novi Sad: Svetovi 1996; исти, *Umetničko delo: estetska relacija*, prev. sa francuskog M. Radović, Novi Sad: Svetovi 1998; M. Bal, *Naratologija: teorija priče i pripovedanja*, Biblioteka Pojmovnik 49, prev. sa holandskog R. Mirković, Beograd: Narodna knjiga 2000; Ž. Ženet, *Figure V*, prev. sa francuskog V. Kapor, Novi Sad: Svetovi 2002.

⁶ У. Шнеле, *Увод у новозаветну ејзејезу*, прев. са немачког П. Драгутиновић, Београд: ПБФ, 71; М. Ebner – В. Heininger, *Exegese des Neuen Testaments: ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, UTB 2677, Paderborn: Schöningh 2005, 57-108; А. Поповић, *Наčела и методе за тумачење Библије. Коментар Папина говора и документа библијске комисије Тумачење Библије у Сркви*, Загреб: Кршћанска садашњост 2005, 116-125; група аутора, „Erzählung/Erzählen/Erzähler“, у: O. Wischmeyer, *Lexikon der Bibelhermeneutik: Begriffe - Methoden - Theorien - Konzepte*, Berlin: Walter De Gruyter 2009, 159-164.

⁷ Квинтилијан, *Institutio oratoria* 10.1.42-131 (H.E. Butler [прев. и прир.], *The institutio oratoria of Quintilian*, Loeb classical library 124-127, London: Heinemann 1921-1922, 127.25-75). Ако је, према Квинтилијану, доминантан литерарни контекст првог века био реторички, зато што је грчко-римска култра промовисала реторику као онда једино познат начин вербализације, то новозаветне књиге и морају бити постављане у однос према грчко-римској књижевности, у чему се и огледа допринос савремене литерарне критике. Та веза, међутим, раније није толико разматрана, па и данас је понегде оспоравана, захваљујући утицајном Бултмановом дистанцирању према „митолошком добу“ новозаветних књига, које су наводно писали неуки галилејски рибари – „људи неуки и прости“ (Дан 4:13; уп. Јн 7:15б: „Како овај зна књиге а није се учио?“) – види: Bultmann, *Johannes*, 205c (ср. СТ 13.28); исти, „New Testament and Mythology“, у: H. W. Bartsch (прир.), *Kerygma and Myth: a theological debate*, transl. R. H. Fuller, NY: Harper & Row 1961, 1-44.

показати те најважније наратолошке и реторичко-критичке доприносе у тумачењу ЈЈ, настојећи, наравно, да укажемо и на њихов ефекат у (нашем) разумевању свадбеног славља Кане.

2. **Доприноси.** Као што се из наша претходна два рада могло разумети, у свету је све до краја седамдесетих година прошлог века примарну и највећу пажњу привлачило истраживање библијских књига историјско-критичком методом, која је својим веома комплексним апаратом превасходно желела да расветли свеукупне могућности залеђа библијских књига, и тим су занимањем за ни мало једноставне процесе настанка нпр. новозаветних списа готово потпуно занемаривани њихови *литерарни квалитети*, што је нарочито чудно у погледу Јеванђеља и Дела као најважнијих хришћанских *наратива*. Ако за тренутак по страни оставимо оне минорне (не и занемарљиве) плодове бављења литерарним особинама ЈЈ које је током првих деценија прошлог века изнедрило онда популарно интересовање за религијско-компаративна читања новозаветних књига под светлима новооткривајућих докумената антике⁸, рећи ћемо да су круцијални резултати овог правца најуже повезани са кључном променом која се на светској сцени догодила почетком осамдесетих година: док су, дакле, немачки научници и даље дубоко ронили за хипотетичким конструкцијама у мору историјско-критичких истраживања⁹, егзегети англо-саксонског подручја су објавили неколико значајних радова у којима је методом савремене литерарне критике истакнута она углавном спутавана наративна динамика Јеванђеља и Дела¹⁰. У том новом таласу, који треба схватити као трезвену реакцију на беживотност историјског критицизма, али и као простор спасења његовог академског горива, пиониром и класиком наратолошке анализе ЈЈ сматра се студија америчког новозаветника Роберта Алана Калпепера (1946-) „Анатомија Четвртог Јеванђеља“¹¹.

Ослонивши се на Четменов теоријски модел и користећи се комуникационалним моделом руско-америчког лингвисте и теоретичара књижевности Романа

⁸ Види: F. R. M. Hitchcock, *A Fresh Study of the Fourth Gospel*, London: Society for Promoting Christian Knowledge 1911; такође: H. Windisch, „Der Johanneische Erzählungsstil“, у: исти (прир.), *Eucharisterion*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments – Neue Folge 19 [36], Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923, 174-213 = H. Windisch, „John's Narrative Style“, у: M. W. G. Stibbe (прир.), *The Gospel of John As Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Leiden: Brill 1993, 25-64.

⁹ О томе да је таква оријентација априори без учинковитог консензуса најјасније се види на примеру проблематике „Син Човечји“ о којој смо писали у једној од претходних свезака Пројекта (СТ 11. 16-30).

¹⁰ Данас је опште позната мисао да почетком новозаветног наративног критицизма треба сматрати дело знаменитог филолога и литерарног критичара Ериха Ауербаха [Erich Auerbach] (1892-1957): *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press 1953 = E. Auerbach, *Mimesis: prikazivanje stvarnosti u zapadnoj književnosti*, prev. i pog. M. Tabaković, Beograd: Nolit 1978, после које је уследило неколико мањих радова, да би тек осамдесетих настале појединачне обраде Јеванђеља и Дела: штампана су под кровом истог изавача (Philadelphia: Fortress), и то у врло блиском временском тренутку: D. M. Rhoads – D. Michie, *Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, 1982; J. D. Kingsbury, *Matthew As Story*, 1988; R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, Vol. 1-2, 1986; R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, 1983.

¹¹ Референцу види у претходној напомени, а такође консултуй и његове радове: „The Plot of John's Story of Jesus“, *Interpretation* 49 (1995), 347-358; *The Gospel and Letters of John*, Nashville: Abingdon 1998.

Јакобсона (1896-1982)¹², Калпеper приступа Јеванђељу пре као реалистичној новели него као историјском извештају¹³, остављајући иза себе проблематику настанка те новозаветне књиге јер „искуство читања и јесте много важније од разумевања процеса његовог настанка“¹⁴. Анализарући главну осу комуникације унутар класичне наратолошке схеме: (имплицитни) аутор → текст → (имплицитни) читалац, Калпеper показује оне литерарне елементе који читаоца покрећу ка вери у Исуса Христа Сина Божијег (уп. Јн 20:30-31), при чему изостаје одговор на питање о евентуалној примењивости овог ипак анахронистичког модела унутар животног контекста (Јованових хришћана) првог века. Као ученик модерних теоретичара књижевности попут Женета и Четмена, због чега највероватније и свестан свих лимита студије овога типа, Калпеper је донекле успешно спровео литерарни експеримент на Јеванђељу као *модерној новели*, мада је изоставио суште чињенице интерпретације *историјској вида*; а Јеванђеље је, не сме се заборавити, не само релевантан историјски спис, него и вредан *прајмавични нарашћив конкретне хришћанске заједнице*, због чега оно (поред тим приступом обухваћеног) мора још бити стављено у однос и према јудео-јелинистичким литерарно-реторичким умећима првог века¹⁵, благодарећи чему се евентуално може још откривати и механизам литургијске функционалности овог Јовановог ремек-дела. Из тог разлога, постаје разумљива каснија потреба ових и оваквих реаговања на безизлаз замршености историјске критике – која опет, у другој крајности, продукцијом најразличитијих наратолошких модела изгледа не могу утећи феномену „безизлазног“ – за укључивањем реторике као најпридогнијег историјског елемента, из чега ће се и родити тзв. *литерарно-реторички кришицизам*.

¹² СНАТМАН, *Story and Discourse*, 267; CULPEPPER, *Anatomy*, 6. Не изоставимо још двојицу научника на чијим доприносима Калпеper гради своју – то су: руски филолог Борис Андреевич Успенский (1937-) и млађи западни егзегета јеврејског порекла Meier Sternberg. Шире види још у раду: F. Segovia, „Towards a New Direction in Johannine Scholarship: The Fourth Gospel from a Literary Perspective“, *Semeia* 53 (1991), 1-22.

¹³ Приметимо да се Калпеper научној јавности најпре представио радом који се потпуно супротно опходи према ЈЈ, и то, дакле, у духу ондашњих научних интересовања за тај спис као прозор у школу његових писаца: *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*. Missoula: Published by Scholars Press for the Society of Biblical Literature 1975. Од таквог разумевања Јеванђеља као *ипрозора* у античку культуру (уп. Мартин: СТ 13.30-33), Калпеper се окренуо потпуно супротног смеру – бављењу анатомијом ове новозаветне књиге као *ојлегала* смисла.

¹⁴ *Anatomy*, 5. Калпеper се иначе сматра првим који у *новозаветну нарашћологију* увео разлику између *реалног аутора* односно *чишћаоца*, као онога којим се дотадашња егзегеза значајно дуго бавила плетући мрежу историјских докумената којом су идентификовани писац и адресати ЈЈ, и *имплицитној аутору* односно *чишћаоца*, као онога о коме се према принципу *шекспирално иманентне* наратологије мора тако говорити, јер је његов лик, као и све друго *изван* наративног плана ЈЈ, сагледив *сам одајле* – он, дакле, *имплицитно следи* из завршеног текста мада се уопште не мора разликовати од реалног аутора/читаоца. Примера ради, једно је (имплицитни) лик Достојевског – кога познајемо *кроз његова дела*, док је друго, условно буди речено, реалан, историјски лик тог руског писца – који је и тема историјских студија, а који своје новеле и упућује конкретним читаоцима свог доба. Ти ликови се међусобно не морају разликовати, мада се често уме чути да баш у том разликовању лежи сав стваралачки гениј Достојевског. Детаљније о Калпеперовим дефиницијама види: *Anatomy*, 43-49, а такође: Драгутиновић, „Основе“, 130сс.

¹⁵ Види: M. W. G. Stibbe, *John As Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press 1992, 5.

У том правцу, уравнотеженију и донекле напреднију анатомију Јеванђеља нуди емеритирани бернски професор Жан Цумштајн (1944-) ¹⁶, који се једноставношћу и сведеношћу својих радова јасно одупире све захукталијој али замршености новозаветној наратологији: у доброј мери се ослањајући на свог америчког претходника, овај тумач литерарних квалитета Јеванђеља инсистира на њиховој *теолошкој вредности*, у том настројењу не изостављајући ни кључне изворе антике, попут нпр. Аристотелових и Платонових увида у теорију књижевности, док његово аутентично указивање на методу *релекције* или *ионављајуће-продубљујуће чишања* (пречитавања) у Јовановим књигама баш и пристаје потреби историјске контекстуализације наратолошких учинака на пољу јовановских студија, зато што расветљава *прајмаиничне ефекте* постепеног развијања општих (ранохришћанских) тема ка специфичнијим изразима јовановског духа ¹⁷. Његов допринос је, додуше, уздржан према реторичким формама антике, што је и разумљиво: из методолошких разлога, реторички критицизам се ипак издваја као посебан правац, унутар којег се даље разликују засебни мада веома усамљени покушаји осветљавања ЈЈ реторичким правилима антике ¹⁸, чиме се данас на Принстонској

¹⁶ На располагању су нам радови који су током деведесетих година били објављивани на француском, да би затим у преводу на немачки језик били сабрани у зборник: J. Zummstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 84, Zürich: Theologischer Verlag Zürich ²2004.

¹⁷ Дозволимо овде себи кратко објашњење релектирних захвата Јеванђељисте, који у сржи подраумевају следећи однос између два текста: читањем једног текста А [ТА] настаје други текст Б [ТБ], који је једино разумљив у светлу првог: „[W]enn ein erster Text die Produktion eines zweiten Textes veranlasst und dieser zweite Text seine volle Verständlichkeit in Bezug auf den ersten Text gewinnt.“ – види: J. Zummstein, „Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur“, *Kreative Erinnerung*, 15-30:16. Овај свеprisутни манир интерпретације обухвата читав дијапазон интра- и интертекстуалних односа и приметан је у готово свим библијским списима (нпр. настанком и читањем Прве посланице Солунјанима рађа се потреба за Другом, једино разумљивом у светлу Прве), а хоће да каже следеће: понављање темâ ТА њиховим продубљењем у ТБ је последица, са једне стране, *нових животињих околности* у којима се ТА обрео, али са друге стране, и истовремене свести о *важности* ТА, односно *пошребе за његовим оисџанком* у тим новим животним оквирима. Тако, чак иако процесом релектире настају нови текстови, њима не бива нарушен легитимитет изворних, одакле следи да се функција новопосталог ТБ не састоји у негирању, него у продубљивању и појашњавању смисла ТА – због чега, коначно, пречитавањем новонастали текст и може постојати само у светлости првог. Да би ствар постала још јаснија, кратко ћемо размотрити два основна вида релектире, различита према простору њене примене: i) интер-релектирна примена је најочљивија у односу између ЈЈ и Саборне посланице прве, која се имитацијом најважнијих структуралних делова Јеванђеља (уп. Јн 1:1-18 са 1. Јн 1:1-4; па Јн 20:30-31 са 1. Јн 5:13; као Јн 21 са 1. Јн 5:14-21) чак удаљава од епистоларне форме и која се уз то својом централном темом богопознања (4:2-3) нечујно именује *првим еџеџским коменџаром* у новим животним околностима амбивалентно читаног Јеванђеља; ii) интра-релектирна примена је најочљивија у понављањима одређених одељака/тема у Јеванђељу: нпр. очишћење Храма је представљено не једном, већ двама целинама (2:14-17.18-22), као што и смисао прања ногу Ученицима (13:1-11) треба разумети из перспективе његовог објашњења (13:12-17); слично су структурирана и поглавља пет и шест, због чега и није једноставно раздвојити између продубљујућих захвата реторичког и литерарног типа: тако, можемо рећи да исцељење Узетог (5:1-9а) изазива једну *гебају*, односно читав *низ релекџира* – расправу са Јудејима (5:9б-18) за којом следи низ монолога (уп. 5:19-25, 26-30, 31-47), док исто тако, умножењу хлебова (6:1-15) и његовој интерпретацији ходом по мору (6:16-21), следи или *расџрава* или *низ џречџивања* о Хлебу Живота (6:22-51а) и Евхаристији (6:51б-58), што се завршава разговором са Ученицима (6:60-71). Коначно, релектирним облицима смаграмо паратекстуалне делове Јеванђеља: Пролог (1:1-18) химнолошки метарефлектује централну тему књиге (уп. 1:14), док је Епilog (21:1-25) оријентише у новој и широј животној средини – детаљније види: Zummstein, „Relecture“, 26-27.

¹⁸ Види: G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1984; J. Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied*

семинарији успешно бави млађи новозаветник православне јелинске традиције Георгије Парсениос (1969-)¹⁹.

3. Богословско вредновање. Иако се домаћем теолошком миљеу може учинити једноставном и по несагледиву богословску дубину богонадахнутих библијских књига сувише профаном та оријентација наратологије ка њиховим литерарним квалитетима, из вида се ипак не смеју изгубити снажни теолошки аргументи у корист релевантности наратологије, проналазиви како у самој Светом Писму тако и код Отаца Цркве:

3.1. Пре свега, о изузетној улози (усменог) наратива у ранохришћанско доба сведоче бројни библијски одељци, зато што је историја спасења углавном и била посредована путем приповедања²⁰. Но, овде није у питању само *техника приповедања* преношења јеванђелске поруке – која је несумњиво важна и ради којих се и занимамо за методу њеног декодирања – него и *ерминевићка важност* приповедања као таквог, усмене или писане форме. Павлово, на пример, предање о Евхаристији (1 Кор 11:23-25) или Стефанова беседа пред Синедрионом (Дап 7:2-53) заправо показују да приповедање хришћанске историје пројављује *дух католичанске Цркве*: оно, дакле, што заједницу верних окупља и даје јој нов идентитет, чинећи њено јединство компактним упркос етничкој, географској и свакој другој разлици, јесте управо *једна специфична прича* (διήγησις) = *ионављајуће литургијско причање историје Новог Израјља*, која почиње Авраамовим Богом, наставља се Христовом личношћу и врхуни Новим Јерусалимом²¹. Другим речима, *конструкција хри-*

Reader in the Fourth Gospel, Atlanta: Scholars 1986; Stibbe, *Storyteller*; M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 69, Sheffield: Journal for the Study of the New Testament Press 1992; M. Stibbe, *John's Gospel*, London: Routledge 1994; J.-A. A. Brant, *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody (MA): Hendrickson Publishers 2004; A. Le Donne – T. Thatcher (прир.), *The Fourth Gospel in First Century Media Culture*, Library of New Testament Studies 426, London: T & T Clark 2011.

¹⁹ Види: G. Parsenius, „No Longer in the World (John 17:11): The Transformation of the Tragic in the Fourth Gospel“, Harvard Theological Review (2005), 1–21; *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Novum Testamentum Supplement Series 117, Leiden: Brill 2005; *Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1.258, Tübingen: Mohr 2010.

²⁰ У Старом Завету је приповедање језгро исповедања вере, литургије и катихезе: уп. Пс 78:3-4: „Што слушамо и дознамо, и што нам казиваше оци наши, нећемо затајити од дјецe њихове, нараштају позном јавићемо славу Господњу и силу његову и чудеса која је учинио“, што се још јасније види у пасхалној хагади (Изд 12:26-27): „И кад вам реку синови ваши: каква вам је то служба? Речите: ово је жртва за пролазак Господњи...“, поред чега уп. још: Понз 6:20-25, 26:5-11. О томе да је у новозаветно време објављивање хришћанске поруке такође имало значајну наративну форму (уп. Мк 4:3с), тј. да су живот, смрт и васкрсење Христово преточени у ефектан приповедни ток, сведоче *четири* Јеванђеља, каквом маниру одговара и најранија катихеза: уп. нпр. Павлово (усмено → писано) предање о Евхаристији (1 Кор 11:23с): „Јер ја примих од Господа што вам и предадох...“ Види: Поповић, *Načela i metode*, 116-117.

²¹ Још пре Маркионовог (85-160) позивања на прекид везе између Авраамовог Бога и хришћанског Оца, Црква је инсистирала на томе да је Бог Авраама, Исака и Јакова, Израјљевих пророка и царева, Онај који је послао Исуса Христа и подигао га из мртвих (Дап 3:12-26; 1 Кор 8:6; 2 Кор 5:19; Фил 2:9-10 итд). Култоролошки обликовано формом јеврејске *хајаге* (од *הגדה* = говорити), која је чинила језгро јудејског предања, то њено инсистирање је остваривано кроз конкретну *причу* (διήγησις), каква је она Стефанова пред Синедрионом (Дап 7:2-53). Другим речима, Црква је *нови род* који упркос својој партикуларности васељенски памти само *једну причу*, у чијем потпису стоји сâм Бог, чинећи тим *Духовним причањем* да њени чланови = *свeиш* (οἱ ἅγιοι) постају учесници истог

ишћанској меџанаративу јесте то *уравило хришћанске вере* (regula fidei) или *канон њене истине* (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας)²², а који метанаратив у својој основи и није ништа друго до *евхаристијска анамнејичка дијеза* – на шта нас подсеза чувена мисао Иринеја Лионског: „А нама је Евхаристија сагласна са вером и Евхаристија потврђује (наше) веровање“²³ – унутар које библијске речи, појмови и слике добијају своје исправно значење, како такође мисли овај архипастир Лунгдуна²⁴. Пошто је такав метанаратив међу раним заједницама живљен више на усменом него на пи-

оног метанаратива у којем живе библијске личности – οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται (Откр.18:20), а који се завршава животом у Новом Јерусалиму.

²² О употреби ових термина код Отаца види: Иринеј, Adversus haereses 1.10.1 (PG 7a.549A-551A), 1.22.1 (PG 7a.659BC-660A), 3.4.2 (PG 7a.851-855A), Тертулијан, De praescriptione haereticorum 13.1-6 (SC 46.106-107), Adversus Praxean 2-3 (PL 2.156C-159A), Ориген, De principiis, 1.2-8 (SC 252.78-88). Такође види: о. Г. Флоровски, „Функција Предања у старој Цркви“, у: А. Јевтић (прир.), *Саборности Цркве*, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве 1984, прев. са енглеског Ј. Ђ. Олбина, 197-218; R. Williams, „Does It Make Sense to Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?“, у: R. Williams (прир.), *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press 1989, 1-23; F. M. Young: *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press 1997, 9-116; P. M. Blowers, „The regula fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith“, *Pro ecclesia* 6 (1997), 199-228.

²³ Иринеј, Adversus haereses, IV фрг. 7 (Јевтић, 59).

²⁴ Из тих разлога, реконструкцију доктринарних расправа Отаца Цркве не треба почети микроскопским пронашањем у њихове атомистичке силогизме, чија важност свакако није искључена, већ телескопским сагледавањем *судара хришћанској иривоједања са нехришћанским*. О томе лепо сведочи размишљање Иринеја Лионског, које је нама нарочито важно због уске повезаности са ЈЈ, а којим овај Отац у првој књизи свог дела Adversus haereses (PG 7a) истиче важност и непроменљивост онога што назива ὑπόθεσις, чему се *ипарболе* (παραβολαῖς) *морају иривајати* (οἰκεῖον τῆ τῆς πίστεως ὑπόθεσι) (10:3; 556A). Али, шта је тачно ὑπόθεσις? Ова реч у грчком језику има велики број значења, о чему нас обавештава Иринејев савременик, грчки филозоф Секст Емпирик (160-210) (Adversus Mathematicos 3:3), али оно значење којим се Лунгдунски архипастир користи јесте *рађња* или *ирича* једне античке представе, кратак *резиме драме* или *јовора*. То се види из следећа два случаја: 1) давши најпре један експозе система пада и спасења, до којег држе његови опоненти, Иринеј тврди да такву *хивојезу* (ὑπόθεσις) односно *иричу* „οὔτε Προφῆται ἐκήρυξαν, οὔτε ὁ Κύριος ἐδίδαξεν, οὔτε Ἀπόστολοι παρέδωκαν“ (8:1; 520B); 2) на другом месту, он пише да гностици од истине откидају осам теолошких номена из ЈЈ, због тога шта наводно нису повезани са Христовом личношћу, и њиховом злоупотребом „εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν μετένευκαν“ (9:2; 540A-541A); према њиховој, дакле, *иричи*, Логос није постао тело: „Κατὰ δὲ τὴν ἐκείνων ὑπόθεσιν, οὐχ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο“ (541A). На основу та два места, видимо да гностици, као прво, у односу на хришћане имају своју *хивојезу* (ὑπόθεσις) или *иричу* која се надвија над Светим Писмом, а као друго, да чупањем одређених израза из њиховог изворног хришћанског контекста (ὑπόθεσις) и њиховим постављањем у другачији *илан* (ὑπόθεσις) ти изрази добијају и другачије значење. Овакав судар метанаратива Свети Иринеј појашњава претварањем мозаичке представе цара у ону пса или лисице, путем препакивања драгог камења од којег је мозаик и сачињен (8:1; 521AB), или низом Хомерових стихова који мењају значење извлачењем из контекста (9:4; 544B-548A). Сажетије говорећи: ко поседује *истиништу хивојезу* или „ὁ τὸν κανὼνα τῆς ἀληθείας ἀκλιῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων“ (545B) нема проблемā са разумевањем Писма. Но, због чега ὑπόθεσις треба разумети као *очишћену рађњу* или *усмену иричу*, а не као *писану доктрину*? Управо због тога што су ранохришћанске заједнице своју веру обликовале више кроз усмени него кроз писани текст, кроз реч која је слушана и меморисана, певана и читана, рецитована и препричавана, те као таква дубоко упевана у тексту хришћанског језика. Зато, насупротив *иричи* гностика и стоји, чуње се *ирича* Цркве, врло слична оној коју и данас сваки хришћанин *усмено изјавара* као Символ вере (10:1; 549A): „Ἡ μὲν γὰρ Ἐκκλησία, καίτερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἓνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν, καὶ τὴν γῆν, καὶ τὰς θαλάσσας, καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, πίστιν· καὶ εἰς ἓνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς Πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκρυχὸς τὰς οἰκονομίας...“ На ову тему види и следећу студију: W. C. van Unnik, „Interesting document of second century theological discussion (Irenaeus, Adv Haer 1:10,3)“, *Vigiliae christianae* 31 (1977), 196-228:206сс; Флоровски, „Предање“, 201сс.

саном нивоу, живо позивајући слушаоца да постане актер космичке драме спасења тиме што ће ући у динамичан однос ка њеном Субјекту и осталим учесницима, тј. тиме што ће својим *новим идентитетом* заузети *јединствено место* унутар те литургијске приповести и тако постати сведок прапочетка и стварања, Христовог доласка, издаје и смрти, учесник васкрсења и житељ Новог Јерусалима²⁵ – што у суштини сваки учесник Евхаристије и показује кроз своје гласно учешће у заједничком исповедању Символа вере, почев од „једнога Бога“ до „живота будућег века“, то онда и јесте од итекаке теолошке релевантности разумети начине на које је тај метанаратив, рефлектован новозаветним књигама и другим облицима (нпр. богослужбеним химнама), *увлачио* слушаоца/читаоца у свој наративни свет, њиме га *преображавао* и тако чинио причасником те, хајде да кажемо, приповедне заједнице живота.

3.2. Вратимо се сада Јовановом јеванђељу: одјекује ли оно, на неки начин, ехом овог метанаратива? Ако једног момента, као што је то, претпостављамо, и био случај са свим Јеванђељима, таква мета-прича, претходно преношена правилима јудејске хагаде и јелинистичке реторике у конкретном црквеном сабирању, добија одређену *литерарну форму*, што према древном ерминевтичком *lex orandi – lex credendi* правилу значи да је она тим сабирањем свакако и могла бити обликована, где онда гледати њене одсјаје: у целокупној Јовановој приповести и/или њеним појединачним деловима? Без икакве сумње, пажљивијим читањем појединачних епизода се заиста могу откривати засебне целине, које својим заокруженим типолошким интерпретацијама и снажном символиком воде читаоца ка континуираном разумевању хришћанске историје (уп. нпр. Јн 6:1-71)²⁶, али гледано у целини, која додуше често уме остати прикривена епизодно-тематским ритмом Јовановог приповедања²⁷ и коју због недостатка извора није лако разумевати у светлу литургијских пракси малоазијских заједница, Јеванђеље заиста и звучи попут матичног метанаратива: од *почетка* или беспочетног обитавања Логоса *πρὸς τὸν θεόν* (1:1), читава ова драма спасења се постепено развија и врхуни у Часу свршетка (19:30), о чијој прагматичној дејствености сведочи *свејозивајућа безименост* оног јединог под Крстом Љубљеног Ученика (19:26с), али и завршни Томин усклик у евхаристијском сабрању Апостолâ: „Господ мој и Бог мој!“ (20:28), који ће кроз следствено коригујуће преусмерење ка аудиторijумима постновозаветног доба или „онима који не видеше“ (20:29) добити своје најпотпуније објашњење закључком самог Јеванђелисте:

²⁵ Детаљније о усменом посредовању историје спасења и његовим ефектима види у: W. Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press 1987.

²⁶ Описом умножења хлебова (6:1-15) и хода по води (6:16-21), па затим кроз дугу Христову беседу о себи као истинском Хлебу Живота, шесто поглавље Јеванђеља развија типолошко схватање хришћанског спасења у односу на оно мојсијевског предања, које својом изразитом омилитичком структуром позива науку да у њему гледа сучељавање два хагадична метанаратива – о чему види класик норвешког егзегете Педер Боргена (1928-): P. Borgen, *Bread from Heaven; An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Novum Testamentum Supplement Series 10, Leiden: Brill 1965; такође види: J. Zummstein, „Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6)“, *Kreative Erinnerung*, 126-145.

²⁷ О чему детаљније види: Culpepper, *Anatomy*, 77-98.

„А и многа друга знамења учини Исус пред ученицима својим, која нису записана у књизи овој.³¹ А ова су записана да вјерујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да вјерујући имате живот у име његово.“

Ако већ ни из чега другог што је овде још могло бити приказано, то се бар из наведених стихова разуме да Јеванђеље није некаква историографска представа *vitae Jesu*, налик модерним начином размишљања захтеваним историјским реконструкцијама, већ је оно *својеврсна тхеолошка књига*, која свесним *одабиром* претпостојећих материјала (20:30) и њиховим циљним повезивањем у *наративни шок* (20:31)²⁸ настоји да ефектно говори о Исусу Христу, превасходно имајући на уму вечну добит свог аудиторијума. Међутим, интересантно је приметити да, упркос свој аргументацији таквог начина размишљања коју проналазимо код раних Отаца, попут Иринеја Лионског, већ постновозаветно доба сведочи његово одсуство као *ејзејевској принцип*: почев од другог века, у животу Цркве је све приметније деловање појединачних новозаветних традиција, које је она свакако, *иакође* била слободна организовати према онда актуелним христолошким изазовима²⁹, односно које је могла постављати у нове (приповедне!) изразе истог оног матичног метанаратива, чинећи тиме безболну неправду библијским књигама, које су, пре свега, као такве и писане.

3.3. Сходно истакнутој двојакости литерарног критицизма, две су и последице његовог вредновања. Као прво, ако су појединачни делови једног мозаика осмишљени целином, то разумевању новозаветних одељака и мора претходити сагледавање целине: то у православном искуству, шире говорећи, значи почети Предањем, то у историјско-критичкој егзегези, чак и поред њеног одупирања ауторитету традиције, значи почети ограничењем текста и контекстуалном анализом, а то у литерарно-критичком читању, које и има основа да буде синхронизовано предањском Причању Цркве, значи почети разумевањем наративног механизма³⁰. У томе је, дакле, логика на-

²⁸ Приметимо да речи „у књизи овој“ (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ) заокружују, попут уобичајених завршетака античких књига, претходни текст Јеванђеља (1-20) у једну *књигу*, као и да поглавље *за шом књигом* или *Ејило* (21) овакав завршетак са разлогом поштује, не узрокујући његово измештање, него га, штавише, и имитирајући (уп. 21:25)! Иначе, још је Тертулијан сматрао 20:30-31 правим свршетком ЈЈ: „Ipsa quoque clausula euangelii propter quid consignat haec scripta, nisi ut credatis (inquit) Jesum Christum filium Dei? Igitur quaecumque ex his putaueris ad demonstrationem eiusdem Patri et Filii proficere tibi posse, adversus definitivam euangelii sententiam niteris“ (Adversus Praxean 25:4; PL 2.188B), о чему види кратку али садржајну студију: M. Lattke, „Joh 20:30f als Buchschluss“, ZNW 78 (1987), 288-292, док паралеле Јн 20:30-31 према другој античкој литератури потражи у: Neuer Wettstein I/2.855сс (ср. СТ 14.33, нап. бр. 24).

²⁹ То се нарочито види на примеру претапања наратолошки функционалне титуле одређеног вида ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – која у (синоптичким) Јеванђељима смислено обједињује читав страдално-вакрасли пут Исуса Христа (уп. Мк 8:31пар), у њен неодређени облик υἱὸς ἀνθρώπου, као израз свеукупности, дакле, универзалности људске природе Христове – чему следи српски превод *Син Човечији*. Види: СТ 11.16сс.

³⁰ Према једном од савремених егзегета ЈЈ: „What lies behind the text is important, yet it is always dependent on, and secondary to, what lies within.“ – D. A. LEE, *Flesh and Glory: Symbolism, Gender, and Theology in the Gospel of John*, NEW YORK: CROSSROAD 2002, 5. На важност овог питања указао је Рикер, истакавши дистанцу које приповедање успоставља према свом матичном историјском контексту, креирајући тако сопствени, *самостални свет* *шекција* (Ricoeur – Mudge, *Interpretation*, 99): „We underestimate the phenomenon of writing if we reduce it to the simple material fixation of living speech. Writing stands in a specific relation to what is said. It produces a form of discourse that is immediately autonomous with regard to its author’s intention. And in this autonomy is already contained everything that I will call in a moment, following Hans Georg Gadamer, the *issue* of the text which is removed from the finite intentional horizon of the author. In other words, thanks to writing, the world of the text can burst the world of the author.“

ратологије, али и њена огромна снага: јер, не само што се су-разумевањем целовитих библијских приповести могу срести истраживачи најразличитијих црквених и научних миљеа, него што и они у тим својим миљеима имају ретку шансу креативног повезивања академске егзегезе са најреалнијом потребом Цркве за животно ефектним тумачењем: другим речима, тиме што егзегете спасава из лавиринтних и умртвљујућих мора ситничавог историјског критицизма, од чега је индивидуалистичко саморазумевање тумача као постмодерног појединца неодвојиво, литерарно-критичка егзегеза их враћа целовитијем и животнијем читању, које и јесте такво да природно иште повезивање и заједницу. А као друго, уколико се онај проширујући коректив нараторологије у правцу реторике може повезати са претпостављеним литургијским улогама новозаветних књига, а требало би да може када је ЈЈ у питању, јер оно, као што смо видели, собом и преноси рендегенски снимак свог матичног литургијског приповедања сигурно и оствариваног кроз комуникацију са аудиторијумом – па и почињући, пре свега, једном химном (1:1-18), то онда литерарно-критичка егзегеза може бити итекакав сапутник, ако не и темељ, православљу тако битном позиционирању библијских књига унутар богослужбених оквира, односно васкрсењу оног изворног *ерминевићичкој круџа* – Литургија ↔ Књига – чије је заборављање и довело до дивергентних развоја у ентитете који су савременом сабрању постали неразумљиви. Штавише, тим заборављањем је и сабрање унутар себе постало некако неразумљиво, јер је изгубило свест о свом драгоценом таланту међуповезујућег литургијског разумевања библијских књига, на којем су Оци толико и инсистирали.

4. **Кана.** Вратимо се ипак Кани и промислимо о профиту који би наше обећано тумачење Јовановог првознамења могло имати од таквог приступа, притом указујући читаоцу на то, да ће тај профит бити представљен само у кратким цртама, јер ће касније тумачење на свом *јочешку* очекивано стручније и посегнути за увидима нараторологије:

4.1. Будући да Јеванђеље, поред претварања воде у вино као првог *знамења*, том речју (σϵϵϵϵϵν) уме назвати и друга Христова дела³¹, те како на крају још констатује да су постојала „и многа друга знамења... која [ипак] нису записана у књизи овој“, у науци је, сходно интересовањима историјске критике за залеђе текста, више него дуго трагано за хипотетичким „извором знамења“ (Zeichenquelle), који је попут својеврсне меморије Христових чуда у Јовановој црквеној средини³² могао служити финалном компоновању Књиге³³. Штавише, питања порекла, садржине, структуре

This emancipation with regard to the author has its parallel on the side of whoever receives the text. The autonomy of the text also removes this reader from the finite horizon of its original audience.“ Но, то ипак не имплицира ахисторичност: према Паулу, нараторологија „у заграде ставља питања историчности, е да би се могла концентрисати на природу текста као писане ствари“, што не значи избегавање света у којем прича функционише – „пре треба ући у свет приче и искусити га, него што га треба вредновати у историјском смилу“ (POWELL, *Criticism*, 8).

³¹ 2:11.18.23; 3:2; 4:48.54; 6:2.14.26.30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:18.37; 20:30.

³² Подсетимо овде на особину ЈЈ да дела Христова не назива чудима у синоптичком смислу речи τὸ θαυμάσιον или τὸ τέρας, већ их зове *знамењима* (σϵϵϵϵϵν), док се овим првим значењем углавном служи у пејоративном контексту, као критику неразумевајућег чуђења/дивљења Јудеја (уп. 4:48; 5:20.28; 7:15.21).

³³ Види: W. J. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.26, Tübingen: Mohr 1987; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur Stellung*

овог извора и његовог односа према синоптичким Јеванђељима умеју достићи толику међусобну неусаглашеност, да се према нашем утиску егзегеза често и одлучује за једноставнију дефиницију, према којој *σημεῖον* углавном функционише као *сигнал*, односно позив актерима/читаоцима за увиђање дубље смисла у ономе што Исус чини - тачније, његовог истинског, божанског идентитета³⁴, а на какво позивање и сâм Јеванђелист указује низањем објашњавајућих Христових монолога/дијалога за знамењима као њиховим *релективним тумачењима*³⁵. Међутим, уколико – читајући баш то прво знамење! – *σημεῖον* поставимо у приповедну раван читаве Књиге, разумећемо да оно, поред тог позивања на дубљи увид који се још може сагледавати и кроз богату симболику Јовановог теолошког језика, иште и однос са *круцијалним моментом* приче: другим речима, претварање воде у вино јесте знамење зато што открива ону телом скривену контуру Логоса Божијег (1:14) међу том свадбом сабранима људима, чије је знање о Исусовом пореклу еквивалентно незнању трпезара о пореклу вина (2:9с), али јесте знамење и зато што појмовни пар *οἶνος* – *ἕρως* остаје потпуно нефункционалан без оног *αἴμα καὶ ἕρως* пара који истиче из ребра Распећем закланог Јагњег (19:34)³⁶. У том правцу (Крста) гледано, чак иако за свако појединачно знамење не постоји тако директно објашњење – што се може надокнадити улогом Кане не само као *првој знака* него и као *принципа свих знакова* (2:11: *ἀρχὴν τῶν σημείων*), дâ се осетити снажна *прајмаинична улога* знаковитости Књиге знамења (1-12), која читаоца смислено и води испуњењу *τῶν σημείων*, омогућујући му чак да унапред осети пуноћу њиховог смисла – чак иако још није наступио онај Синовљев, а тиме и његов Час (2:4в)!

4.2. То што Јеванђелист не разјашњава шта значи то његово временско лоцирање Свадбе „у трећи дан“ (2:1), историјско-критичка егзегеза је надокнађивала стављањем фразе *τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ* у *историјски контекст* како Галилеје тридесетих година тако и Мале Азије позног првог века³⁷, од чега је неодвојиво и њено осве-

des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 144, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 152-156; G. Van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 116, Leuven 1994; G. Van Belle, „The Meaning of *Sēmeia* in Jn 20, 30-31“, *Ephemerides theologicae lovaniense* 74 (1998), 300-325; Такође види прегледну анализу коју нуди Теобалд: „Die »Zeichenquelle«, *Das Evangelium nach Johannes*, 32-42.

³⁴ Theobald, *Johannes*, 217.

³⁵ С обзиром на изразиту разлику између атмосфера које Јеванђеље описује својом првом (1-12) и другом (13-20) половином – током прве половине Христова мисија се одвија у веома бучним амбијентима Јудеје и Галилеје, док друга половина читаоца уводи у интимну атмосферу Христовог опраштања од Ученика и крсно-васкрсног узласка Оцу, у науци је установљена подела Јеванђеља на две књиге: прву и другу, коју поделу и њено шире прихватање она дугује Бултману: *Das Evangelium des Johannes*, 191968, 56. Будући, међутим, да се знамења – осим 20:30 – помињу искључиво током прве књиге, као и да друга приповеда о Исусовом *прослављењу* (12:23.28; 13:31с), Браун је ове књиге именовао као: (1) *Book of Signs* и (2) *Book of Glory*, што је такође постало општом константом истраживања JJ – види: Brown, *John*, 1.cxxxviii-cxlii.

³⁶ Подршку оваквом размишљању о Јовановим знамењима види у нашем раду: *Aqua et vinum II*, СТ 13.19.

³⁷ У те сврхе – разумевања, дакле, трајања јудејских свадби и њихових садржина, науци најчешће добро служи двотомни коментар Новог Завета на основу Талмуда и Мидраша, који су израдили Херман Штрак [Hermann Leberecht Strack] (1848-1922) и Паул Билербек [Paul Billerbeck] (1853-1932): *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: Beck 1922, у којем о СКГ види: 1.500-518, 2.372-399. Такође обрати пажњу на паралеле 2:1 и према другој античкој литератури у: *Neuer Wettstein I/2*.88-95.

тљавање библијским традицијама о маниру Божијег откривања „трећег дана“ (Изд 19:10с; Јос 6:1с) у који и Исус васкрсава (Јк 24:46). Управо тај теофанијски карактер овог прилога иде у корак са откривењском сржи првознамења, упућујући читаоца на *литерарни контекст*, чија је примарна анализа, заједно са расветљавањем оног историјског, дубоки израз чежње историјског критицизма за некаквом целином: уколико бисмо, дакле, бројали Јованово низање дана кроз понављајуће помињање прилога „сутрадан“ (τῆ ἐταύριον), почев од појављивања Јагњег на Јордану па до позива првих Ученика (1:29.35[39].43), схватили бисмо да се ова откривењска Свадба одиграва у *шест* односно *седми дан*, што значи *јуну недељу*. Другим речима, оријентишући се ка овим прилозима као *свејшоницима развоја ириче*, наратологија помаже разумевању повезаности Тестимониума (1:19-51) – тако названог због поређаних сведочанстава или исповедања вере Јована Крститеља па затим Ученика (1:29.34.36. [38].41.45.49), са месијанским слављем Кане, у чему се још снажније потврђује њена литургијска прагматичност: заправо, њена крсно оријентисана знаковитост и јесте потпуно смислена тек кроз придруживање Ученика Исусу, који ће видевши славу поверовати у њега (2:11), а које придруживање, па и исповедање вере, својим завршетком у *целовишћој временској ирајању*, упућују читаоца ка оном круци-јалном Часу којим се и сам постаје учесником те *новийостале сиварности* (уп. Пост 1).

4.3. Оба претходна увида као да упућују на закључак према којем Кану треба сматрати (наративном) дефиницијом Јованове заједнице, што и није немогуће: пратећи Христов *кружни иуи* од првог знамења у *шом* до другог знамења у *истиом месцу* (2:11; 4:54), тачније од простора рођења Новог Израиља ка томе противној Јудеји (2:13-22), па одатле (2:23-4:3) кроз Самарију (4:4-42) ка завичајној Галилеји (4:43-54), тек после чега ће уследити онај главни заплет или сукоб са јеврејским старешинама око откривења Сина Божијег у суботу (5:16.18), ми схватамо да је тим *кружним бојооикривањем* одређеним личностима и њиховим животно-религијским просторима читаоцу пружена *лејеза односа* првознамењем дефинисане заједнице (2:1-12) ка *релијским ируиацијама њеној окружења* (2:13-4:54)³⁸, због чега наука ту заокружену целину или *Cana-to-Cana-cycle* и назива *шеолошким експозеом* Књиге³⁹. Другим речима, Кана и јесте принцип!

5. **Резиме.** С обзиром да су претходним страницама већ вредновани богословски аспекти наратологије, као и да је уочен тројни профит литерарно-критичке егзегезе по разумевање Кане, то овде неће бити исписан нарочит резиме. Подсетићемо да је овим прегледом завршена историја егзегезе СКГ (чему ћемо почетком следећег дела додати и доприносе домаће средине), после чега ће коначно уследити и њено обећано тумачење.

– наставиће се –

³⁸ Новопостала заједница у Кани се најпре оштро сукобљава са централно важним Храмом (2:13-17) и око њега јудејским старешином (2:18-22), мада одобрава приступ једног потајно верујућег равина – Никодима (2:23-3:21). Надаље је разјашњен однос те заједнице према Јовану Крститељу и његовим ученицима (3:22-36), затим према Самарјанки и њеним сажитељима (4:1-42), и коначно према једном званичнику незнабожачке Империје и његовим суграђанима (4:43-54).

³⁹ Види: F. J. Moloney, „From Cana to Cana (John 2:1-4:54) and the Fourth Evangelist’s Concept of Correct (and Incorrect) Faith“, у: E. A. Livingstone (прир.), *Studia Biblica 2*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 2, Sheffield 1979, 185–213; P.-B. Smit, „Cana-to-Cana or Galilee-to-Galilee: a note on the structure of the Gospel of John“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98 (2007), 143-149.