

ВЛАДАН ТАТАЛОВИЋ

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

[vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs](mailto:vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs)

<https://orcid.org/0000-0003-3598-978X>

## Антрополошка димензија параболе о талантима (Мт 25, 14–30)

Радам се врши антрополошко истраживање Исусовог метафоричног позива ученицима да се угледају на поробљена лица која поуздано спроводе пословни интерес свог господара, саопштен његовом параболом о талантима (Мт 25, 14–30). У првом делу рада, истраживање се методолошки поставља према односу антропологије и Библије/библистике. У другом делу, етнографски прикупљени подаци о значењу параболе тумаче се историјским контекстом Матејевог хришћанства. Радам се затим показује да је метафора профитерског робовласништва у параболу о талантима имала улогу упозоравања Матејевих хришћана да током Исусовог одсуства не посустану пред невољама и изворним (јеврејским) схватањем месијанизма. Матејеви хришћани су параболом позвани да попут добрих и верних робова превазиђу евентуалне страхове и узму неодложног учешћа у увођењу свих народа у статус својих/Исусових ученика (28, 18–20). Показујући, на овај начин, да се антрополошком анализом могу превазићи и методске погрешке у научној интерпретацији параболе/Библије, рад такође настоји да промовише допринос антропологије библистици и сарадњу две области.

*Кључне речи:* Еванђеље по Матеју, параболa, робовласништво, профитерство, новозаветна наука

## Anthropological Dimension of the Parable of the Talents (Mt 25, 14–30)

The paper conducts an anthropological study of Jesus' metaphorical call to his disciples to emulate enslaved individuals who reliably carry out the business interests of their master, as conveyed in his Parable of the Talents (Mt 25, 14–30). In the first part of the paper, the research is methodologically positioned concerning the relationship between anthropology and the Bible/biblical studies. In the second part, ethnographically collected data on the parable's meaning is interpreted through the historical context of Matthew's Christianity. The paper then demonstrates that the metaphor of profit-oriented slavery in the Parable of the Talents served to warn Matthew's Christians not to falter in the face of adversities during Jesus' absence and the inherent (Jewish) understanding of messianism. Matthew's Christians are called by the parable to, like good and faithful slaves, overcome possible fears and urgently participate in bringing all nations into the status of their/Jesus' disciples (28, 18–20). By showing that anthropological analysis may overcome methodological errors in the scholarly interpretation of the parable/Bible, the paper also aims to promote the contribution of anthropology to biblical studies and the collaboration between the two fields.

*Keywords:* Gospel of Matthew, parable, slavery, profiteering, New Testament scholarship

### 1. УВОД

Према Еванђељу по Матеју, Исус је пред смрт ученицима завештао смернице за живот у време његовог одсуства (поглавља 23–25) и обећао им да ће поново доћи о свршетку света (24, 30–31; 25, 31–32). Истраживањем реторике овог „тестаментa“ увиђа се блискост са опроштајним говорима у античкој књижевности (Von Wahlde 2014, 879). У упутства која су заједници потребна по одласку вође спадају упозорења на карактер опонената (23, 1–36), најаве разарања и страдања (23, 36 – 24, 2), практични савети (24, 3–44), поучне приче (24, 45–25, 30) и опис коначног суда (25, 31–46). Његову посебност чине кратке поучне приче или параболe. Логички гледано, метафорична употреба свакодневних појмова и мотива којом параболe артикулишу аутентична хришћанска схватања (Snodgrass 2008, 7–8) противи се потреби „тестаментa“ за отклањањем сваке недоречености. У оквирима те специфичности, двострука употреба метафоре робов-

ласничког односа указује на њен посебан статус. Исус ученицима говори причу о верном и неверном робу (24, 45–46) и потом параболу о две врсте робова који послују са господаревим талантима (25, 14–30). Зашто је, дакле, ова метафора битан део Исусовог последњег и најважнијег завештања заједници којој он иначе омогућава синовски однос према Богу (уп. 6, 9–13)? Будући да највећу пажњу, са антрополошког гледишта, привлачи параболу о талантима, у којој је метафора робовласничког односа разрађена мотивом профитерства, предмет рада чини истраживање њеног позива ученицима да се угледају на поробљена лица која поуздано спроводе пословни интерес свог господара. У тим истраживачким оквирима, рад такође настоји да се осврне на могућности доприноса антропологије научној интерпретацији Библије.<sup>1</sup>

## 2. МЕТОДОЛОШКО ОБРАЗЛОЖЕЊЕ

Према Куперу, историју односа антропологије и Библије обележила су два битна момента: први се огледа у интеракцији викторијанског проучавања древног Леванта са историјском критиком Библије у протестантској теологији 19. века (Купер 2016, 5), а други у дијалектици структуралистичке митологизације и херменеутичког истраживања библијске књижевности (Купер 2016, 23). Док је други, захваљујући лингвистичком и херменеутичком обрту, утицао на преосмишљавање наслеђа које је проистекло из првог, у смислу да су се антропологи и теолози у новим околностима суочили са заједничким (старим) темама, он је, између осталог, подстакао успостављање односа

<sup>1</sup> Под научном интерпретацијом Библије разумева се њено тумачење које је примарно одређено применом научних метода (историје, филологије, археологије, антропологије итд.), а не теолошким, професионалним и религијским уверењима – иако таква уверења иначе играју кључну улогу у научним контекстима тумачења Библије (теолошким факултетима, институтима, асоцијацијама итд.). Њени почеци сежу у доба хуманизма и ренесансе, мада она доживљава напредак у време када и библијски текст, средином 17. века, потпада под опште принципе херменеутике (ἐρμηνεύειν = тумачити, објаснити). Практични аспект библијске херменеутике назива се егзегезом (ἐξήγησις = извођење значења, тумачење) (Klein, Blomberg, & Hubbard 1993, 19). Но, иако у тзв. библијским наукама или библистици постоји разлика између херменеутике (Luz 2014) и егзегетске методологије (Barton 1996; Ebner & Heiningер 2018), херменеутика и егзегеза често могу бити синоними. Коначно, с обзиром на универзалност научног језика, поједине конфесије, попут римокатоличке, проглашавале су документа о примени научног тумачења Библије (видети нпр. Роровић 2005). Таквог случаја у православном свету није било, али су евидентни доприноси појединаца (Dragutinović 2015) и група (Pentiuс 2022) расправи о научној интерпретацији Библије у православном хришћанству.

антропологије и теологије. Главни изазов томе чинила је затвореност теолошког симболизма у сопствени свет, прожета, истовремено, отвореношћу према трансцендентном (Rogerson 1981, 18). Међутим, чак и када је овај проблем решаван увођењем научне интерпретације Библије на место теологије, однос није увек имао перспективу. Купер скреће пажњу на тешкоће у сарадњи антрополога и библиста, подсећајући да у науци нема интердисциплинарних студија које потписују представници обе области (Kuper 2016, 23–24).

Одавде је разумљиво што Купер не наводи домете библистике у примени антропологије. У односу на експерименталне доприносе у овој области, који, иако усамљени, нису без утицаја – дајући, на пример, предност херменеутичкој у односу на структуралистичку антропологију (Aguilar 2004, 309–11; Kuper 2016, 22), чешћи су и утицајнији доприноси *друштвено-научној критицизму* (social-scientific criticism). Реч је о правцу који су током друге половине прошлог века, под утицајем промена у друштвено-хуманистичким наукама, развили амерички библисти, а који, према његовом водећем теоретичару Џону Елиоту, полази од тога да је значење друштвено конструисан феномен (Elliott 1995, 7). Суштина ове замисли и истовремено корекције историјског критицизма, који је од 18. века владао научном интерпретацијом Библије, огледа се у њеном „одруштвљавању“ (Elliott 1995, 53–56).<sup>2</sup> Међутим, ствар није само у томе што је друштвено-научна критика мапирањем структура древних јеврејских и хришћанских заједница, између осталог, кориговала рад историјског критицизма, вршећи, дакле, етнографију старих култура хеуристичком применом антрополошких модела, него и што је при свему томе увела суштински важну разлику између емских и етских перспектива/података, интерпретације и интерпретираног (Elliott 1995, 37–39). Ипак, иако је ова разлика битно допринела освешћивању субјективности у научној интерпретацији Библије, она није успела да победи „грех“ модерне библистике, садржан у „етнографији“ библијских текстова као докумената западног света (Pfoh 2010, 18–19). Историјско-критичком и потом друштвено-научном посматрању културе кроз библијски текст заправо је недостајала основна антрополошка перспектива коју поставља методолошки блиско посматрање културе као текста (Geertz 1973, 452). Ако етнографија Матејевог хришћанства може да

<sup>2</sup> У оквирима друштвено-научног тумачења препознаје се тзв. *антрополошки приступ* у библијском тексту, о чему видети: Popović 2005, 168–169.

реконструира само културне концепте у чијим оквирима се одвија његова искуствена перцепција, а не саму ту перцепцију (Geertz 1975, 48), онда предност у егзегетској примени антропологије не може да буде давана облицима културног разумевања који су искуствене или емоционалне природе, него најпре когнитивне. Чињеница да су генерације тумача параболе о талантима настојали да умање видљивост метафоре профитерског робовласништва, или је подвргну савременој критици, говори о емоционалној збуњености пред Исусовим позивом на идентификацију са поробљеним сарадницима једног профитера.

Имајући, свакако, у виду да ни антрополошка контекстуализација не може избећи своју интерпретативну природу (Geertz 1973, 15), рад жели да спроведе антрополошку анализу параболе и испита могућност њеног доприноса научном тумачењу приче. С обзиром на истакнуто место параболола у раном хришћанству, о којем говори податак да оне у традицији синоптичних еванђеља (по Матеју, Марку и Луки) чине трећину Исусових речи, тежиште антрополошке анализе биће на тексту. Према принципима антропологије текста (Barber 2007, 14–20), анализа друштвених и културних образаца уграђених у параболу, уз сагледавање језика, форме, структуре и интерпретације, осветлиће њен реторички учинак у заједници која је изнедрила Еванђеље по Матеју. Предност у том поступку види се у чињеници да су параболе из реторичких разлога верно пренеле установљене структуре значења из света којем су припадале (Dodd 1961, 5; Barber 2007, 4–5), као и да антропологија текста, повезивањем лингвистичке, херменеутичке и културне анализе, оперише на терену ка којем се иначе окрећу антропологија и библистика (мада не увек из истих разлога). Коначно, комуникација антрополошког и егзегетског поступка кључно је подржана њиховом методском сличношћу у раду на тексту (Atkins 1991, 39–40).

У организационом погледу, преостали део рада чиниће етнографска и аналитичка целина. Руководећи се моделом који је у анализи медија визуелне текстуалности установио Иван Ковачевић (Kovačević 2015; 2017), први део ће бити подељен у три сегмента: метаентнографију параболе, етнографију рецепције и дијегезе. С обзиром на то да текст параболе није безусловно познат домаћој публици, етнографски део ће бити започет приказом њеног текста. У другом делу, етнографски стечене контуре значења биће протумачене уз помоћ схватања робовласничког односа и економске размене која су важила у историјском контексту еванђеља.

### 3. ЕТНОГРАФИЈА ПАРАБОЛЕ

#### 3.1. ТЕКСТ И СТРУКТУРА

Према последњој верзији најрелевантнијег критичког издања ново-заветног текста (Nestle et al. 2022, 84–85) и нашем упоредном преводу, текст параболе гласи:

<sup>14</sup> Ὡσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ, <sup>15</sup> καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἓν, ἐκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, καὶ ἀπεδήμησεν.

εὐθέως <sup>16</sup> πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε. <sup>17</sup> ὡσαύτως ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο. <sup>18</sup> ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν ἀπελθὼν ὥρυξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ κυρίου αὐτοῦ.

<sup>19</sup> Μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ’ αὐτῶν. <sup>20</sup> καὶ προσελθὼν ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν λέγων· κύριε, πέντε τάλαντά μοι παρέδωκας· ἴδε ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρδησα. <sup>21</sup> ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου. <sup>22</sup> Προσελθὼν [δὲ] καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα εἶπεν· κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας· ἴδε ἄλλα δύο τάλαντα ἐκέρδησα. <sup>23</sup> ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε

<sup>14</sup> Јер [то је] као човек који полазећи на пут дозво своје робове и предаде им своју имовину. <sup>15</sup> Једноме даде пет таланата, другоме два, а трећем један, свакоме према његовој моћи. И отпутова.

<sup>16</sup> Онај који прими пет таланата оде одмах да ради с њима и стекне других пет. <sup>17</sup> Исто тако и онај са два – стекне друга два. <sup>18</sup> А онај који прими један оде па откопа земљу и сакри сребро господара свог.

<sup>19</sup> После дугог времена дође господар ових робова и стаде да своди рачун са њима. <sup>20</sup> И приступи му онај који је примио пет таланата и донесе других пет говорећи: Господару, предао си ми пет таланата. Ево, стекао сам других пет. <sup>21</sup> Рече му господар његов: Добро, робе добри и верни, у маломе си био веран, над многим ћу те поставити; ући у радост господара свог. <sup>22</sup> [А] приступи му и онај који је примио два таланта па рече: Господару, предао си ми два таланта; ево, стекао сам друга два. <sup>23</sup> Рече му господар његов: Добро, робе добри и верни, у

εἰς τὴν χάραν τοῦ κυρίου σου.<sup>24</sup> Προσελθὼν δὲ καὶ ὁ τὸ ἐν τάλαντον εἰληφὼς εἶπεν· κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας,<sup>25</sup> καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῆ· ἴδε ἔχεις τὸ σόν.<sup>26</sup> Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· πονηρὸν δούλε καὶ ὀκνηρὸν, ἦδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα;<sup>27</sup> ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπέζιταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἅν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ.<sup>28</sup> ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα.<sup>29</sup> Τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται, τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.<sup>30</sup> καὶ τὸν ἀχρεῖον δούλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

маломе си био веран, над многим ђу те поставити; уђи у радост господара свог.<sup>24</sup> А приступи му и онај који је примио један талант те рече: Господару, знах те да си тврд човек, жањеш где ниси сејао и скупљаш где ниси вејао.<sup>25</sup> И побојаш се и одох па сакрих талант твој у земљу. И ево ти твоје.<sup>26</sup> А господар му његов одговарајући рече: Зли и лењи робе, знао си да жањем где нисам сејао и скупљам где нисам вејао.<sup>27</sup> Требало је дакле да даш моје сребро мењачима и ја бих по доласку узео своје са добитком.<sup>28</sup> Узмите зато од њега талант и дајте ономе што има десет таланата.<sup>29</sup> Јер свакоме који има даће се и претећи ће му, а од онога који нема узеће се и оно што има.<sup>30</sup> А некорисног роба избаците у крајњу таму. Онде ће бити плач и шкргут зуба.

Радња параболе сугерише поделу текста на три дела. У првој целини (с. 14–15), Исус са претходним излагањем о царству небеском (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) (25, 1) повезује метафоричну слику човека (ἄνθρωπος) који пред пут поверава тројици својих робова (τοὺς ἰδίους δούλους)<sup>3</sup> велике и различите суме новца<sup>4</sup> – „свакоме према његовој моћи“ (с. 15). У другој целини (с. 16–18), он говори о активности робова у одсуству господара (ὁ κύριος). Док су прва двојица неодложно

<sup>3</sup> У српским (и другим) преводима новозаветног текста реч δούλος превођена је као *слуга*, али је њено значење *роб* (Rengstorf 1964, 271).

<sup>4</sup> Реч *шалани* представља српску верзију античке грчке мере за тежину (τάλαντον). Хеленизовани јеврејски свет углавном се користио мером атичког таланта од 6000 драхми, одакле је вредност таланта у причи износила 6000 сребрних римских динара (с. 18 и 27). Она је била равна плати за 6000 дана (скоро 20 година рада) и достигала је тежину од 45 килограма (Malina & Rohrbach 1992, 120).



удвостручили новац,<sup>5</sup> трећи га је само сачувао. Контраст између два начина располагања талантима припрема аудиторијум за трећи и најдужи део, о свођењу рачуна (с. 19–30). Господар похваљује и награђује прву двојицу робова, а трећег прекорева и кажњава предајући његов талант првом робу. Прича се завршава описом „крајње таме“ у коју господар шаље „злог и лењог“ (с. 26), „некорисног роба“: „Онде ће бити плач и шкргут зуба“ (с. 30). Тиме параболоа, кроз *širi* наративне целине и *širi* групе актера, сучељава *две* врсте робовског односа према господару: поступање и кажњавање трећег роба стоји у јасној супротности са поступањем и награђивањем „добрих и верних робова“, које господар оба пута „поставља над многима“ уз речи: „Уђи у радост господара свог“ (с. 21 и 23).

### 3.2. МЕТАЕТНОГРАФИЈА

Поређење текста параболое са њеном једином паралелом води питању изворности Матејевог сведочанства. Према Луки, Исус је сличну причу о кесама (минама) сребра изрекао непосредно пре уласка у Јерусалим. Но, иако је до разлика између Матејеве и Лукине приче дошло зато што је период усменог преношења текста трајао око пола века (Luz 2005b, 248; Münch 2007, 251–53), оне нису толике да могу оспорити изворност наративне матрице у обе верзије.<sup>6</sup> Поред тога, радом се прихвата да је истраживани текст параболое уобличен животом јудеохришћанске заједнице која је повезана са личношћу апостола Матеја (Dragutinović 2010, 159–63), као и да је еванђеље записано на просторима Антиохије или околне Сирије, на којем су по римском разорењу Јерусалима 70. године живеле и јеврејске и хришћанске заједнице (Overman 1990, 141–49).

<sup>5</sup> Српски преводи не везују прилог „одмах“ (εὐθέως) за деловање првог роба (с. 16: „Онај који прими пет таланата оде *одмах* да ради с њима...“), него за путовање господара (с. 15: „И *одмах* отиде“). Исправније је видети овај прилог у опису првог роба, који је, примивши таланте, одмах отишао да послује са њима.

<sup>6</sup> Присуство сличне језичке структуре у параболоама у Талмуду говори о њеној стабилности. Рабинска традиција познаје приче о господару који пред одлазак на пут поверава имовину робовима (*Pesiq. R. Kah.* 14, 5; *Mek. Baḥodeš* 5; *Semaḥot* 3, 3; *Tanna debe Eliyyahu* 53), као и параболое о залогу који треба сачувати (*Lev. Rab.* 18; *ʿAbot R. Nat.* 14; *b. Sabb.* 152b; *Pesiq. R. Kah.* 19, 4). Параболоа о двојици службеника (*Yalkut Shimoni* 267a) најближа је причама које се код Матеја користе метафором робовласничког односа. Више о овим паралелама видети: Strack – Billerbeck 1922, 970–73.



### 3.3. ЕТНОГРАФИЈА РЕЦЕПЦИЈЕ

Према једној од утицајнијих теорија, историјски контекст првих читалаца Еванђеља по Матеју био је обележен сукобима са јеврејском групом, услед чега је параболо схватана као критика јеврејског конзервативизма. Израел је попут трећег роба љубоморно „закопао“ примљено откривење и тиме му омогућио да пређе у руке хришћана – који су примили и производе највише таланата (Jeremias 1963, 58). Будући да каснијим генерацијама хришћана ова критика није била пресудно важна и да је християнизација допринела сузбијању робовласништва и профитерства, параболо је, због наративне самосталности и паренетске примењивости, схватана као упозорење на духовни труд односно лењост. За позноантичке и средњовековне црквене писце талант је потенцијал за изграђивање заједнице (нпр. Григорије Велики, *Homiliae in evangelia*, 18). Такво тумачење иначе је подржано дијегетским нивоом Матејевог текста: Исусова прва прича – о сејању (13, 3–9) – програмски користи алегорију (уп. 13, 18–23), а „тестамент“ сугерише да суштину одговорности чини делатно служење члановима заједнице која се вером у спаситељно дело инкарнације конституише као духовна породица (25, 35–40.42–45).

Продор, међутим, традиционалног црквеног тумачења у новозаветни текст преименује робове у слуге и тиме канонизује одступање од онога што Матејев Исус хоће да каже.<sup>7</sup> Одатле је историјско-критичка потрага за првобитним значењем текста водила уклањању његових алегоријских наслага. Немачки библиста Адолф Јилихер (1857–1938) први је систематски показивао да традиционална (црквена) егзегеза превиђа друштвену и културну укорененост параболо и прерано им приписује теолошка значења (Jülicher 1899). Но, ни његов приступ није био теолошки неутралан, јер је проистекао из конфесионалне употребе научног метода – као оруђа протестантског опонирања (историје) римокатоличкој традицији (теологији). Однос првобитних и забележених Исусових речи унапред се сматра непомирљивим, јер су процеси црквеног преношења и уобличавања

<sup>7</sup> У преводима Еванђеља по Матеју на савремене језике (укључујући српски) реч δοῦλος превођена је као *слуга* (енг. servant; нем. Knecht), док реч τάλαντον није превођена. Тиме је новозаветни текст, прикривши робовласнички и профитерски карактер господара, постао носилац алегоријског тумачења: он представља *Госпога* (такође κύριος) који *слујама* (хришћанима) поверава способности, очекујући од њих „тала/ентованих“ максимум служења (заједници, цркви); видети нпр. Роровић 1979, 480–86.

текста параболу намерно удаљили од њене изворне форме и улоге (Jülicher 1899, 482). Но, иако та претпоставка није немогућа, реконструкција Исусових речи у таквој поставци остаје необјективна, подложна читавањима (Pfoh 2010, 18).

О утицајности Јилихеровог рада такође говори опстанак ове погрешке у друштвено-научном тумачењу параболе. Пионир тог приступа Ричард Рорбау применом културне антропологије изводи закључак да параболa „није потекла од Исуса, већ да представља каснији покушај имућних хришћана да оправдају свој поглед на свет у Исусово име“ (Rohrbaugh 1993, 37). Прича је, дакле, имала исту наративну основу, али другачију реторику, зато што би Исус, налик другим античким мислиоцима, увек пре био на страни жртва неправедног богаћења (уп. Аристотел, *Politica* 1.10.5). Главни аргумент овог утицајног става<sup>8</sup> заснива се на фрагменту хипотетичког Назирејског еванђеља<sup>9</sup> о томе да је у раном хришћанству постојала верзија приче која је другачије вредновала поступке робова.<sup>10</sup> Господар је, дакле, казнио роба који је „проћердао имање господара са блудницама и фрулашицама“, прекорио роба који је „веома умножио профит“, а прихватио само оног роба који је „са-

<sup>8</sup> Утицајност потиче и од атрактивности Исусове социјалне правде којом је зрачила ова теза. О томе говори њена некритичка прихваћеност у радовима који пројављују дух *Шеолоије ослобођења*, односно тумачења еванђелских текстова кроз призму друштвене и економске неједнакости који је током друге половине прошлог века промовисан у земљама Трећег света. Тако, на пример, један од пионира афричке библистике, на основу чињенице да је већински рурално становништво његове родне Нигерије изложено зеленашкој репресији, тврдио је да господар не може личити на Исуса, нити да би хришћани требало да се идентификују са робовима (Ukrong 2012, 195-196). У том правцу, пројектујући искуства северноамеричких робова у реакцију античких поробљеника на Исусову параболу у Еванђељу по Матеју, Бивисова је закључила да је та реакција морала бити негативна (Beavis 2018, 14-17).

<sup>9</sup> Тим називом означен је скуп цитата из хипотетичког превода Еванђеља по Матеју на арамејски или сиријски језик који је најраније настао у другом веку, а који су уочени у делима ранохришћанских писаца. Ширу расправу о овом спису видети: Frey 2012.

<sup>10</sup> Фрагмент овог хипотетичког текста гласи (Szesnat 2019, 164-65): „Ἐπει δὲ το εἰς ἡ μᾶς ἦκον ἐβραϊκοῖς χαρακτήρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρῦψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος – τρεῖς γάρ δούλους περιείχε – τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὑπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολυπλασιάσαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρῦψαντα τὸ τάλαντον. εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμοτηρίῳ – ἐφίστημι μήποτε κατὰ τὸν Ματθαῖον, μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ λόγου τὴν κατὰ τοῦ μηδὲν ἐργασαμένου, ἢ ἐξῆς ἐπιλεγομένη ἀπειλή, οὐ περὶ αὐτοῦ ἀλλὰ περὶ τοῦ προτέρου κατ’ ἐπανάληψιν λέλεκται τοῦ ἐσθιοντος καὶ πίνοντος μετὰ τῶν μεθυόντων.“

крио талант“. Пошто профитерство, сходно концепту ограниченог добра, почива на експлоатацији, позитивна фигура може бити само роб који је одолео искушењима проневере и профитерства, сачувавши и талант и част. Међутим, иако би, према томе, трагична судбина „узбуњивача“ у параболу била изгледна, Рорбау из вида ипак губи културно укоренењу способност Матејевог Исуса да метафоричном употребом негативних примера поуку споји са критиком друштвених пракси.<sup>11</sup> Рорбауов Исус заправо се не би морао разликовати од Матејевог да он унапред не рачуна на ту разлику, омогућену наслеђем изворне потребе историјског критицизма да деконструише књижевно-теолошко ткиво раног хришћанства.

### 3.4. ЕТНОГРАФИЈА ДИЈЕГЕЗЕ

Из приказане историје интерпретације увиђа се да је текст параболе углавном имао секундарну улогу. У односу према традиционалном (црквеном) тумачењу, које је текстом легитимисало схватања каснијих епоха и деловало „испред њега“ – то јест, у простору између текста и реципијента, развој научне егзегезе одвео је у супротном смеру, у хипотетички домен „иза текста“, учинивши га, такође, средством легитимације критичког односа према теологији. Јасно је, дакле, да су ове промене биле узроковане динамиком односа библијског текста према друштвеном схватању робовласништва и профитерства. Одатле је заокрет научне интерпретације Библије *према њексју* имао за циљ ослобађање од терета прошлости (савремености) и успостављање терена за објективније тумачење (Estes 2017, 8–9). Према принципима тог заокрета, односно, пре свега, према етнографском интересовању рада за дијегетски ниво параболе – као свеукупни свет њене приче (Genette 1990, 27, 280), параболу је неопходно осматрити у светлу целог Матејевог наратива.

<sup>11</sup> Кросан показује овај метод на примеру параболе о благу у пољу (13, 44) (Crossan 1979a, 91). Том реторичком аргументу такође треба додати примедбу о Рорбауовој некритичкој употреби Назирејског еванђеља. Ако је, дакле, оно доказ измена у Матејевом тексту, није ли могућ обрнут случај? Матејев текст ипак има више екстерних подршки у библијским, рабинским и патристичким сведочанствима. Као што свака кованица у таланту има и лице и наличје, и метафора у Матејевој параболу садржи обе стране. Виђено као изграђивање заједнице, умножење таланата контрира профитерској концепцији друштва: „Нико не може два господара служити (δουλεύειν = робовати); јер или ће једнога мрзети, а другога волети; или ће се једнога држати, а другога презирати. Не можете служити (δουλεύειν = робовати) Богу и мамону [новцу]“ (6, 24).

С тим у вези, прво се уочава да Матејеви описи поробљеника одговарају третману таквих актера у античкој књижевности, која приоритет даје слободним људима. Но, иако је мотив робовласништва код Матеја увек повезан са споредним ликовима (8, 5–13; 14, 1–2; 26, 47–54, 69–75), он има приоритетну улогу у одређеним параболама (13, 24–30, 36–43; 18, 23–35; 21, 33–44; 22, 1–14; 24, 45–51; 25, 14–30). У континуитету са Матејевим верним преношењем утврђеног схватања ропства као „трајне, насилне доминације над рођењем отуђених и уопште обешчашћених особа“ (Patterson 1982, 13),<sup>12</sup> као и складу са распоредом парабола у еванђељу, употреба метафоре робовласништва у параболи о талантима има улогу упозорења ученика на верност одсутном Исусу у изграђивању хришћанске заједнице. Ослањајући се, наиме, на јеврејску праксу поучавања у кратким метафоричним наративима, Исус у Еванђељу по Матеју успоставља говор у параболама како би међу слушаоцима одредио домен учеништва (Luz 2005a, 290). Како удубљивање у значења прича и прихватање истих повлачи битну разлику између ученика и пуких слушалаца, развој радње води прецизнијој употреби парабола. Зато Исус у врхунцу свог „тестаментa“ користи параболу о талантима. Она главну тему одговорности у време Исусовог одсуства повезује са суштински важним питањем есхатолошке награде / казне, показујући се Исусовом последњом и најбитнијом поуком о учеништву.<sup>13</sup> Ипак, контекстуализацијом параболе у целом Матејевом наративу, а не само у домену парабола, долази се до два увида који у дијегетском нивоу текста осветљавају мотив профитерства и тиме битно допуњују уочену улогу метафоре робовласништва.

<sup>12</sup> Више о Матејевом приказу робовласничког односа видети: Hatter 2021, 115–125. Хатер доказује Матејеву верност схватањима ропства у античком медитеранском свету, показујући да је она била природна контексту настанка еванђеља, као и да је имала за циљ поучавање о одговорности.

<sup>13</sup> Уз раније приказану структуру параболе, ову поруку сугеришу ужи и шири контекст приче. У ужем погледу, параболи у Исусовом „тестаменту“ претходе две приче о односу према неочекиваном доласку Господа (24, 42), Сина човечијег (24, 44) или царства небеског (25, 1.14) – о двојници робова (24, 45–51) и о две групе девојака (25, 1–13) – утирући, и структурно и лексички, њено значење: слика одсуства и изненадног доласка господара/младожење метафора је за одсуство и изненадни доласак Исуса Христа, а две врсте робова/девојака метафора за различита опхођења према повереним ресурсима вере и живота. У ширем књижевном контексту, парабола припада последњем од три низа Исусових прича (13, 3–52; 21, 28–22, 14; 24, 42–25, 30) који Исусове ученике постепено дистанцирају од правца јеврејских вођа и уводе у посвећено схватање учеништва (Luz 2005a, 289–298; Luz 2018, 113–119).

Први проистиче из чињенице да Исусов педагошки рад ступњевито открива мисионарски план који превазилази исконски јеврејски циљ обнове Израела и отвара се према целом свету (Overman 1990, 121). У односу на иницијално упућивање ученика на изгубљену децу Израела (10, 5–6; 15, 24), ускрсли Исус им на крају приче заповеда да „све народе“ учине својим/његовим ученицима (28, 18–20). Ова промена посебно долази до изражаја у Исусовом опроштајном говору, који најавом разорења верских и политичких структура Израела отвара простор за тему успостављања универзалног хришћанства (23, 36–24, 2). Завршивши параболу описом господаревог повратка и проценом учинка робова, Исус најављује да ће о свом повратку судити „свим народима“ (25, 31–32) и тиме мотиву умножења даје суштински важну димензију универзализма. Порука параболе стога није усмерена само на верност у изграђивању заједнице, већ и на превазилажење националних и територијалних ограничења јеврејског месијанизма у том изграђивању. Она је, дакле, била кључна за ученике, који ће терета месијанског наслеђа у следовању вољи одсутног Исуса моћи да се ослободе само ако у себи буду пробудили амбицију коју за освајањем нових поседа и стицањем богатства показују поуздани робови господара у Исусовој причи.

Други увид проистиче из политичности хришћанског универзализма у Исусовом опроштајном говору. Напредак хришћанства описан је употребом речи *царство* и виђен у спрези са политичким сукобима у свету (24, 7). Међутим, сукоби нису само неизбежни контекст ширења „царства небеског“, него и израз противљења његовом развоју. Ученике ће снаћи бројне невоље, издајства, мржње, мучења и убиства (24, 9–10), против њих ће се окренути лажне месије и пророци (24, 5.11.23–26). Текстурално опшивена описима страдања, разарања и есхатолошког суда, који граде битан однос са апокалиптичким визијама коначног сукоба Божијег и Сатаниног царства у античком јудаизму,<sup>14</sup> парабола одише снажним есхатолошко-политичким набојем. Да у атмосфери, која услед коначног обрачуна са богопротивним средиштима моћи

---

<sup>14</sup> Главну спону интертекстуалног односа са овим предвиђањима чини опис Исусове есхатолошке појаве као Сина Човечијег (24, 29–31), утемељен на формативној представи старозаветног пророка Данила о тој фигури (Дан 7, 13–14). Више о овом тексту, развоју апокалиптичке традиције која се њиме користи и њеном прагоници видети: Tatalović 2017; 2018; 2023.

захтева крајњу учинковитост, неактивност не би имала призивок опозиционог деловања, трећи роб је неучествовање у господаревој „пљачки“ противника (уп. 12, 29–30) могао да компензује залагањем таланта у банку. Ипак, он то није учинио. Лик бескорисног и стога злог сарадника, кога господар напослетку утамничава и предаје његов талант најпродуктивнијем робу, ученицима је био суштински важан. Он их је опомињао на деструктивни (есхатолошки) ефекат њихових оклевања у спровођењу „политичког“ плана одсутног Исуса које ће бити праћено невољама и страдањима.

Сумирањем добијених структура значења у дијегетској равни параболе, увиђа се да њена реторика одговара Исусовом „тестаменту“: она пажњу ученика са теме ишчекивања свршетка света преусмерава на живот у том ишчекивању, оријентишући њихове погледе универзалистичком димензијом хришћанске мисије. Но, како је овај реторички механизам деловао у случају Матејевих читалаца, којима су Исусови ученици били главни простор идентификације, разумеће се анализом прикупљених резултата у историјском контексту.

#### 4. ПАРАБОЛА У ИСТОРИЈИ

С обзиром на то да је Еванђеље по Матеју произвела јудеохришћанска заједница, одабир метафоре робовласништва има основу у библијској традицији приказивања односа Бога и Израела/човечанства сликом господара и роба (Weiser 1971, 22–27). Поред тога, Матејева заједница се у друштвеном и културном погледу разумевала као веома блиска робовској. Према анализи Нејреја, чланови те заједнице су ради слеђења Исуса напуштали породице и тиме губили материјална средства и друштвену част (Neuge 1995, 150). Мотив робовласништва у параболи није, према томе, одређен дискусијом о односу ропског (јеврејског) и синовског (хришћанског) религијског идентитета (уп. Гал 4, 7; Рим 8, 15), већ саморазумевањем заједнице као породичног домаћинства у којем се преклапају слике односа између оца и синова (браће), учитеља и ученика, господара и робова (Duling 1995, 173). Будући да је Еванђеље по Матеју настало у урбанизованој медитеранској средини у којој су се различите традиције робовласничког односа равнале према основном концепту робовласништва у грчко-римском свету (Hezser 2011, 452–53), парабола о талантима се користи том основном сликом. О томе пак како је она кроз све три групе ликова параболе деловала на Матејеве хришћане, потребно је посебно разматрање.

#### 4.1. ГОСПОДАР

Богатство које је господар поседовао сврстава га међу елиту, која је живела множећи имовину на рачун већине становништва (Aviam 2013, 44; Oakman 2013, 159). Осам таланата сребра у поседу поставља га у простор града,<sup>15</sup> на позицију недостижну нижем сеоском слоју из којег су долазили Матејеви хришћани (Stegemann 2001, 203). С обзиром на то да је јудаизам богатство повезивао са злом (Adams 2014, 183–207), господар има грамзив и безбожан карактер. Чак и да поступак трећег роба, који господара карактерише као „тешког“ или окрутног (σκληρός с. 24),<sup>16</sup> не значи одбијање његовог пословања само зато што је израбљивачко, он је антрополошки гледано најразумљивији слоју којем су припадали Матејеви хришћани. Чин закопавања и враћања таланта мора наићи на одобравање људи који су увек били изложени експлоатацији, најављеној проценом способности робова на почетку приче (с. 15).

Зашто је, дакле, лик господара садржински толико удаљен од Исусовог? Одговор на ово питање, које – како је речено – изазива збуњеност, треба дати из два угла. Са једне стране, друштвена неприкосновеност господара одговара божанској (богочовечанској) позицији Исуса, кога су чланови заједнице иначе називали господарем или Господом. Он има потпуну власт над телом роба: према пракси награђивања и кажњавања поробљеника (Glancy 2011, 458), он прву двојицу уводи у виши степен одговорности и радост гозбе (с. 21 и 23), а трећег кажњава тамницом (с. 30). То пак што прича не открива путању господаревог одсуства темељи се на чињеници да су кретања елите подређеним слојевима била (не)позната колико и Божији путеви људима. Матејеви хришћани не могу знати где је тачно

---

<sup>15</sup> Економском систему неједнакости у Израелу битно је допринела римска монетарна политика. Последња ископавања у Галилеји потврђују да је римско успостављање биметалног монетарног система довело, према Грешамовом закону, до превласти лошег (бакарног) новца и потискивања доброг (сребрног и златног) новца ка градовима (Oakman 2013, 156–58). Таланти о којима Исус говори припадају домену пословања елите који није непосредно повезан са најширом обласћу (пијачне) трговине. Ипак, употреба биметалног монетарног система осмишљена је како би урбана економска средишта постепено извлачила добит из аграрног слоја, због чега сама реч о акумулацији сребра потврђује делотворност експлоатације. Јосиф Флавије потврђује да је сума од (око) осам таланата значила богатство (*Bellum judaicum*, 2.287, 292; *Vita*, 199).

<sup>16</sup> Уп. нпр. Изл 6, 9; Понз 26, 6; 1Сам 25, 3; Ис 14, 3; 19, 4; Јосиф, *Antiquitates judaicae*, 16.151.



ускрсли Исус, нити би таквим питањима требало да се баве (24, 36). Ипак, паралела у Еванђељу по Луки, према којој господар одлази како би „примио себи царство“ и по повратку се брутално обрачунава са политичким противницима (19, 12.14–15а.27), помаже да се схвати како је окрутан профитерски лик господара, са друге стране, био најбоље доступно средство поучавања садржини успостављања „небеског царства“ (Porter 2021, 173).<sup>17</sup> Начин на који трећи роб карактерише господара и који овај не негира – „жањеш где ниси сејао и скупљаш где ниси вејао“ (с. 24 и 26) – одговара библијским описима освајача Јудеје (Лев 26, 16; Понз 28, 30; Јов 31, 8; Јер 12, 13; Мих 6, 15), а Матејеве хришћане подсећа на оне који су непосредно пре настанка еванђеља походили Јудеју (уп. Плутарх, *Moralia*, 2.182а). Захваљујући способности метафоре да негативним примером изазове најбољи učinak (Crossan 1979b, 26), лик господара погађа изненађујућом садржином Исусовог „освајачко-профитерског“ обрачуна са богопротивним средиштима моћи и покреће на неодложну сарадњу у ширењу хришћанства. У господаревом захтеву да некоришћени талент буде дат мењачима и предат ономе са највише таланата (с. 28–29), Матејеви хришћани су видели потребу за крајњом ефикасношћу у делотворној промени месијанске парадигме.

#### 4.2. ДОБРИ И ВЕРНИ РОБОВИ

Међу многим пословима које су у античком медитеранском свету обављали робови, параболо приказује оне који су у име господара управљали његовом имовином и стога имали најширу друштвену видљивост. Иако прича испрва не открива господарев пословни план, изјава трећег роба о жетви и сакупљању добара сугерише управљање поседима. Према Клопенборговом приказу пољопривреде у време Исусово, изведеном из модела вертикално интегрисане економије који је предложила Фоксалова (Foxhall 1990; Kloppenborg 2008, 52–53), велики земљопоседници заснивали су пословање на постепеном преузимању имовине мањих власника и претварању њих у закупце. Будући да држање пољопривредних робова није било исплативо на поседима које су у ствари обделавали ранији власници (Kloppenborg 2008, 57–58), улога робова је ограничавана на руковођење послом и прихватање друштвеног терета срамоте услед профитерске природе

<sup>17</sup> Ову тезу подржава чињеница да је Лукин опис господара најближи Јосифовом опису Иродовог првенца и најсуровијег јеврејског етнарха Архелаја (*Antiquitates judaicae*, 17.300–316) (према: Schultz 2007, 127).

тог посла. Таква позиција одговара оној Матејевих хришћана, чија је друштвена репутација била слична робовској. Заправо, она је највише приличила улози оних који су руководили заједницом: они нису били непосредно изложени репресији „господара“, већ упућени на освајање нових „поседа“ и управљање њима. Њихова доброта, то јест учешће у садржини атрибута ἀγαθός која је припадала само господару (Grundmann 1964, 15–16), зависи само од верности њему (с. 21 и 23).

С тим у вези такође је неопходно приметити да два основна мотива робовске верности проистичу из потпуне власти господара над робом (Glancy 2006, 83). Први је у стицању материјалног добра (*peculium*) и изграђивању друштвеног утицаја, при чему су имовина, профит и утицај припадали власнику (Hezser 2011, 448). То за Матејеве хришћане значи очување односно унапређење њихове изабраности (22, 14; 24, 31). Други је страх од телесне казне. Повезујући Матејеве параболе о робовласничком односу са педагошком употребом слике „претученог тела роба“ у античким текстовима, Гленсијева је показала да парабола буђењем корисног страха од казне буди одговорност према примљеним талантима.<sup>18</sup> У оваквој поставци, међутим, реторика параболе би остала неприхватљива да пред очима заједнице не стоји приказ Исусовог претученог тела (Glancy 2006, 90). Прихватајући распеће, намењено робовима, Исус утире пут ка прихватању потпуне верности господару (Богу).<sup>19</sup> Одатле су и чланови заједнице позвани да добровољним ношењем крста остварују интерес свог господара у њеном изграђивању. Будући да се њихов господар напослетку представља као ускрсли Господ Исус, награда у виду радости алутира на учешће у стварности вечног живота.

<sup>18</sup> Гленсијева томе у прилог наводи текст из Питеолија, који је на прелому ера уклесан у камени блок. У њему је сачуван опис посла јавног службеника (*manceps*), задуженог за јавно мучење и погубљивање робова на захтев грађана (col. ii, 8–13; Ostia Antica 2023). Ово долази до изражаја у Исусовој параболу о неопраштајућем робу (Мт 18, 23–35), најближој причи о талантима. Иако је господар омогућио робу да дође до богатства и прашта му велики дуг, он није његов покровитељ. Он има власт да прода његову породицу и имовину, и преда га мучитељима. Исус не прецизира да ли је посао мучитеља одговарао описаној служби, али очигледно претпоставља да су његови слушаоци упознати са дисциплинским мерама јавног кажњавања робова и казивања/писања о таквој казни. Тама које допада трећи роб одговара атмосфери затворске ћелије и сигурно је била део дисциплинског поступка.

<sup>19</sup> О осталим функцијама метафоре робовласништва у раном хришћанству видети: Glancy 2011, 457–461.

### 4.3. ЗЛИ И ЛЕЊИ, БЕСКОРИСНИ РОБ

Парабола показује да је страх, повезан са карактером господара, узрок понашања трећег роба (с. 25). С тим у вези, најчешћи одговор тумача креће се око могућности губитка новца у неуспешном остваривању преувеличаног захтева (иако је господар, водећи рачуна о способностима робова, трећем доделио само један талант). Но, да ли је могуће да трећи роб није баш толико познавао карактер господара? Изјава о окрутности и профитерству говори да је страх могао настати и при помисли на претње које су биле узроковане господаревим плачкашким понашањем (Giambrone 2019, 590–92). Ову могућност подржава семантика Исусовог „тестаментa“, према чијој реторици Матејеви хришћани нису били устрашени (само) од погрешног замишљања господаревог воље, већ најпре од жестоког отпора света према ширењу „царства небеског“. Зато су били у опасности да решење потраже у одустајању, то јест у повлачењу ка њима познатом јеврејском схватању месијанизма (хришћанства). Ту могућност метафорички приказује чин сакривања драгоцености у земљу, који је Матејевим хришћанима, потеклим из ратом разорене Јудеје, био добро познат.

Парабола, према томе, заиста одише критиком јеврејског конзервативизма, али као могућности којој се услед страха од воље одсутног Господа може окренути сваки његов ученик. Таквога прича упозорава да и у стању страха не буде лењ и бескористан, јер ће понети атрибут злога, резервисан за ђавола и његове анђеле (уп. 6, 13; 25, 41). С обзиром на књижевни контекст параболе и простор посвећен трећем робу, али и чињеницу да парабола прати манир античких текстова у педагошкој употреби слике кажњавања робова, увиђа се да је парабола најпре била упућена онима који су били пред опасношћу да прихвате понашање трећег роба.

### 5. ЗАКЉУЧАК

Према структури рада, закључак има два нивоа. Први се тиче антрополошке анализе параболе која показује да је употреба метафоре робовласништва одређена саморазумевањем Матејеве заједнице, као и да је разрада ове метафоре мотивом профитерства у Матејевом хришћанству била намењена прагматичном формулисању бескомпромисне универзалности мисије. Ослоњена на повезивање књижевног истраживања Матејевог текста са друштвеним и културним нормама његовог историјског контекста, антрополошка анализа пре-

познаје моделе понашања Матејевих хришћана који су погођени наративом параболе. С тим у вези, радом се, на другом нивоу, показује да антрополошка анализа библијског текста превазилази сукоб историјско-критичке и теолошке интерпретације. Господар јесте профитер и робовласник, али природа метафоричног језика – у датом историјском оквиру – дозвољава могућност употребе таквог лика. Будући да се радом постигнута антрополошка димензија параболе о талантима показује као комплемент, односно коректив њене научне интерпретације (у теолошком контексту), рад жели да подстакне сарадњу антропологије и библистике.

## Литература

- Adams, Samuel L. 2014. *Social and Economic Life in Second Temple Judea*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Aguilar, Mario. 2004. "Changing Models and the 'Death' of Culture: A Diachronic and Positive Critique of Social-Scientific Assumptions." U *Anthropology and Biblical Studies: Avenues of Approach*, прir. Lawrence Louise & Mario Aguilar, 299–313. Leiden: Brill.
- Atkins, Robert A. 1991. *Egalitarian Community: Ethnography and Exegesis*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Aviam, Mordechai. 2013. "People, Land, Economy, and Belief in First-Century Galilee and Its Origins: A Comprehensive Archaeological Synthesis." U *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, прir. Fiensy David & Ralph Hawkins, 5–48. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Barber, Karin. 2007. *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: Oral and Written Culture in Africa and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barton, John. 1996. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Beavis, Mary Ann. 2018. "The Parable of the Talents (Matthew 25:14–30): Imagining a Slave's Perspective." *Journal of Gospels and Acts Research* 2 (1): 7–21.
- Crossan, David. 1979a. *Finding Is the First Act. Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable, Semeia Supplements* 9. Missoula: Mont Scholars Press.
- Crossan, David. 1979b. "Paradox Gives Rise to Metaphor: Paul Ricoeur's Hermeneutics and the Parables of Jesus." *Biblical Research* 24 (1): 20–37.
- Dodd, C. H. 1961. *The Parables of the Kingdom*. London: Fontana Books.
- Dragutinović, Predrag. 2010. *Uvod u Novi Zavet*. Beograd: Pravoslavni bogoslovski fakultet.

- Dragutinović, Predrag. 2015. "Is There Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies." *Ortodoksia* 55 (1): 7–42.
- Duling, Dennis. 1995. "The Matthean Brotherhood and Marginal Scribal Leadership." U *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, prir. Esler Philip, 159–77. London: Routledge.
- Ebner, Martin & Bernhard Heininger. 2018. *Exegese des Neuen Testaments: ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Elliott, John Hall. 1995. *Social Scientific Criticism of the New Testament*. London: SPCK.
- Estes, Douglas. 2017. "The Literary Approach to the Bible." U *Literary Approaches to the Bible*, prir. Estes Douglas & Douglas Mangum, Lexham Methods Series (Volume 4), 1–36. Bellingham: Lexham Press.
- Frey, Jörg. 2012. "Die Fragmente des Nazoräerevangeliums." U *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung; I. Band: Evangelien und Verwandtes: Teilband 1*, prir. Marksches Christoph, Jens Schröter & Andreas Heiser, 623–648. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Foxhall, Lin. 1990. "The Dependent Tenant: Land Leasing and Labour in Italy and Greece." *Journal of Roman Studies* 80 (1): 97–114.
- Geertz, Clifford. 1973. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." U *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 3–30. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1975. "On the Nature of Anthropological Understanding." *American Scientist* 63 (1): 47–53.
- Genette, Gérard. 1990. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Ithaca: Cornell University Press.
- Giambrone, Anthony. 2019. "A Note on Luke's Parable of the Minas and the Ancient Practice of Burying Coin Hoards." *New Testament Studies* 65 (4): 589–97.
- Glancy, Jennifer. 2006. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Glancy, Jennifer. 2011. "Slavery and the Rise of Christianity." U *The Cambridge World History of Slavery. Volume 1: The Ancient Mediterranean World*, prir. Bradley Keith & Paul Cartledge, 456–81. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grundmann, Walter. 1964. "ἀγαθός." U *Theological Dictionary of the New Testament*, prir. Gerhard Kittel, 1:10–17. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hatter, Johnattan. 2021. "Slavery and the Enslaved in the Roman World, the Jewish World, and the Synoptic Gospels." *Currents in Biblical Research* 20 (1): 97–127.
- Hezser, Catherine. 2011. "Slavery and the Jews." U *The Cambridge World History of Slavery. Volume 1: The Ancient Mediterranean World*, prir. Bradley Keith

- & Paul Cartledge, 238–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeremias, Joachim. 1963. *The Parables of Jesus*. New York: C. Scribner's Sons.
- Jülicher, Adolf. 1889. *Die Gleichnisreden Jesu*. Freiburg im Brissgau: J.C.B. Mohr.
- Klein, William, Craig Blomberg, & Robert Hubbard. 1993. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word.
- Kloppenborg, John. 2008. "The Growth and Impact of Agricultural Tenancy in Jewish Palestine (III BCE-I CE)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 51 (1): 31–66.
- Kovačević, Ivan. 2015. „Fudbal i Film: Drug Pretsednik – Centarfor.“ *Etnoantropološki Problemi* 10 (3): 743–63.
- Kovačević, Ivan. 2017. „Montevideo, Bog te video – ideološki švedski sto kao osnov blokastera.“ *Etnoantropološki Problemi* 12 (4): 965–83.
- Kuper, Adam. 2016. "Anthropologists and the Bible." U *Local Knowledge, Global Stage. Histories of Anthropology Annual 10*, prir. Darnell Regna & Frederic Gleach, 1–30. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Luz, Ulrich. 2005a. *Matthew 8–20: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Luz, Ulrich. 2005b. *Matthew 21–28: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press.
- Luz, Ulrich. 2014. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie.
- Luz, Ulrich. 2018. *Matejeva priča o Isusu*. Prev. sa nemačkog Fiva Savković. Beograd: Manastir Gradac i Biblijski institut PBF.
- Malina, Bruce & Richard Rohrbaugh. 1992. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Neyrey, Jerome. 1995. "Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honor: A Cultural Interpretation of the Original Four Makarisms." U *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, prir. Esler Philip, 139–58. London: Routledge, 1995.
- Münch, Christian. 2007. "Gewinnen oder verlieren (von den anvertrauten Geldern) – Q 19,12 f.15–24.26." U *Kompendium Der Gleichnisse Jesu*, prir. Ruben Zimmermann, 240–54. Gütersloh: Mohn.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce Manning Metzger, Holger Strutwolf, & Institut für Neutestamentliche Textforschung, eds. 2022. *Novum Testamentum Graece. 28. revidierte Auflage, 7. korrigierter Druck*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Oakman, Douglas. 2013. "Execrating?: Or Execrable Peasants?" U *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, prir. Fiensy David & Ralph Hawkins, 139–64. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Ostia Antica. 2023. "The Roman undertakers." <https://www.ostia-antica.org/>

- dict/topics/laurentina/presentation/laurentina-9.htm (pristupljeno 30. decembra 2023).
- Overman, Andrew. 1990. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press.
- Patterson, Orlando. 1983. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.
- Pentiuc, Eugen, prir. 2022. *The Oxford Handbook of the Bible in Orthodox Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Pfoh, Emanuel. 2010. "Anthropology and Biblical Studies: A Critical Manifesto." U *Anthropology and the Bible*, prir. Pfoh Emanuel, 15–35. Piscataway: Gorgias Press.
- Popović, Anto. 2005. *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Popović, Justin. 1979. *Tumačenje Svetog Evandjelja po Mateju*. Valjevo: Manastir Čelije.
- Porter, Phillip. 2021. "The Parable of the Talents (Matt 25:14–30): Preparing Jesus' Disciples to Lead the Worldwide Expansion of the Mission of Jesus." *Novum Testamentum* 63 (2): 159–76.
- Rengstorf, Karl Heinrich. 1964. "δοῦλος, σύνδουλος, δούλη, δουλεύω, δουλεία." U *Theological Dictionary of the New Testament*, prir. Gerhard Kittel, 2:261–79. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rogerson, John. 1981. "Anthropological and Theological Approaches to the Old Testament: A Rejoinder." *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 12 (1): 16–20.
- Schultz, Brian. 2007. "Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk. 19:11–27)." *Novum Testamentum* 49 (1): 105–127.
- Snodgrass, Klyne. 2008. *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stegemann, Ekkehard. 2001. *Jesus Movement: A Social History of It's First Century*. Minneapolis: Fortress Press.
- Szesnat, Holger. 2019. "The Non-Canonical Version of the Story of Entrusted Money in Nicetas of Heraclea's Catena in Lucam: Revisiting Text and Manuscripts." *Neotestamentica* 53 (1): 149–74.
- Strack, Hermann & Paul Billerbeck. 1922. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash. Band 1: Das Evangelium nach Matthäus*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Tatalović, Vladan. 2017. „Sin Čovečiji u masoretskom tekstu (MT) Danilove knjige.“ *Bogoslovlje* 76 (1): 49–63.



- Tatalović, Vladan. 2018. „Sin Čovečiji u grčkom tekstu Danilove knjige.“ *Bogoslovlje* 77 (1): 5–16.
- Tatalović, Vladan. 2023. „Ko je Sin Božiji/Višnjega u Aramejskoj apokalipsi (4Q246)?“ *Bogoslovlje* 82 (2): 67–87.
- Ukpong, Justin 2012. „The Parable of the Talents (Matt 25:14–30): Commandation or Critique of Exploitation?: A Social-Historical and Theological Reading.“ *Neotestamentica* 46 (1): 190–207.
- Von Wahlde, Urban. 2014. “Farewell speech III. New Testament.” U *Encyclopedia of the Bible and its Reception (Essenes - Fideism)*, prir. Dale Allison, Christine Helmer & Volker Leppin, Volume 8:878–880. Berlin: De Gruyter.
- Weiser, Alfons. 1971. *Die Knechtsgleichnisse Der Synoptischen Evangelien. Studien zum Alten und Neuen Testament*. München: Kösel-Verlag.

Примљено / Received: 4. 02. 2024.

Прихваћено / Accepted: 12. 09. 2024.