

Владан Таталовић

Православни богословски факултет, Београд

Евхаристија Цркве као *Sitz im Leben* Откривења Јовановог

Увод

Последњих¹ деценија двадесетог века васцели хришћански свет често говори и пише о узајамној вези Откривења Јовановог и Литургије Цркве². Нарочито значајнији допринос данас тако важној перспективи тумачења ове новозаветне књиге српска теолошка мисао још није пружила³. Чини нам се да је читаоцу ових простора, поготову студенту Богословског факултета, била дата могућност да (дубље) размисли о евхаристијском карактеру Апокалипсиса тек када је на српски језик објављен превод докторске дисертације Митрополита пергамског Ј. Зизјуласа⁴. Примера ради, навешћемо само неколико Зизјуласових мисли које наше искуство памти као импулс личног интересовања за ову тему.

Испитујући, наиме, историјски тренутак назначења „началствујућег“ Евхаристије у „Епископа“ Цркве, Зизјулас се у једном од поглавља дисертације дотакао Откривења Јовановог као веома важног извора и претпоставио да је на настакал Отк. 4–5 превасходно утицала слика црквеног (=евхаристијског) сабрања коју је писац Откривења имао виду:

„У визији Откривења све се врти око жртвеника који се налази пред престолом Божијим. Испред њега стоји мноштво спасених, а кружно око престола двадесет и четири презвитера. Та метафора је очигледно преузета са евхаристијског скупа на коме је Епископ седео на свом престолу пред жртвеником, док су око њега кружно стајали свештеници, а испред њега народ. Такво је било место које је од самог почетка заузимао Епи-

¹ Овај рад представља делимично прерађено и читаоцу прилагођено поглавље „Откривење као прошто“ узето из магистарског рада В. Таталовића *Евхаристијски карактер Откривења Јовановог*, одбрањеног на Православном Богословском факултету Универзитета у Београду 4. маја 2009.

² Уопштено говорећи, интересовање библиста за литургијски карактер Светог Писма примећује се још у првој половини двадесетог века. Што се Откривења Јовановог тиче, радови на ту тему почели су настајати половином прошлог века и овде указујемо само на неке од најважнијих: L. Mowry, „Revelation IV–V and Early Christian Liturgical Usage“, *JBL* 71 (1952) 75–84; M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, Ecumenical Studies in Worship 6, London 1960; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Paris 1964; J. O'Rourke, „The hymns of the Apocalypse“, *CBQ* 30 (1968) 399–409; K.-P. Jöns, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Gütersloh 1971; U. Vanni, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation“, *NTS* 37 (1991) 348–372; R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, New York 1993; P. Vassiliadis, „Apocalypse and Liturgy“, *SVTQ* 41 (1997) 95–112; I. Σκιαδάρεσης, *Λειτουργικές Σκηνές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Θεσσαλονίκη 1999; É. Cothenet, *Exégèse et liturgie*, Paris 1999; Σ. Δεσπότης, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, τόμος Α' Αθήνα 2005, τόμος Β' Αθήνα 2007.

³ Свега неколико радова српских православних богослова тичу се егзегезе Откривења. Види нпр: Е. М. Чарнић, *Откривење Јованово. Превод и тумачење*, Крагујевац 1989; И. Буловић, „Откривење Јованово — Књига за нас данас“, Богословље 1–2 (1996) 3–9; Ј. Радосављевић, *Откривење Јованово: по предавањима архимандрита Методија Мужеке и других изворима*, Манастир Благовештење 2004; idem, „Откривење Јованово“, *Православно дело* 3 (2004) 68–75.

⁴ Ј. Д. Зизјулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у Епископу у прва три века*, са јелинског изворника превео С. Јакшић, Нови Сад 1997; види оригинал: Ι. Δ. Ζηζιούλα, *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες*, Αθήνα 1989¹, 1990².

скоп као приносилац божанске Евхаристије и због тога је Црква и гледала на њега као на икону и образ Божији или Христов.“⁵

Квалитет ове дисертације и релевантност њеног аутора неоспорно су утицали на српску теолошку публику и чињеница је да њен одјек није био мали. Али када је Откривење у питању, мада је баш цитираним речима и подстакнуто живље и сасвим друкчије интересовање, конкретног одговора српске публике ипак није било. Знатижељу богослова као да је (бар привремено) задовољио недавно објављен текст Петра Василијадиса „Друштвена димензија хришћанског богослужења (Откривење и Литургија)“⁶.

Разлог таквом стању ствари свакако треба тражити у сплету отежавајућих околности које већ дужи низ година гаје верно пријатељство са нашом богословском мишљу. То посебно важи када су у питању могућности приступа потребној и савременој литератури чијим би се читањем, превођењем и уопште студирањем рађале нове мисли и настајала конкретна дела. Стога је циљ овог рада *делом* и синтеза тек неких достигнућа у истраживању евхаристијског карактера Откривења, а што ће, надамо се, подстаћи како критику тако и креативно мишљење будућих истраживача.

Поставка проблема

Пре но што се уопште упустимо у читање Откривења Јовановог, поготову у трагање за његовим евхаристијским *месѿом у живиѿу* Цркве, неопходно је скренути пажњу на проблем литерарног жанра овог библијског списка. Ево о чему се ради. Према општеприхваћеној дефиницији Дотиа:

„Жанр је целина усвојених литерарних правила, како експлицитних тако и имплицитних, које аутор дели са својим читаоцима.“⁷

Жанр, дакле, значи да су и писцу и читаоцима заједнички они елементи који обезбеђују исправно разумевање и интерпретацију текста, као на пример: намера писца, очекивања читалаца, употреба изворâ, символâ и појмовâ итд. Ако имамо у виду да је Откривење и *апокалипса* (Отк. 1:1) и *пророштво* (Отк. 1:3), то онда значи да његова интерпретација неће бити иста ако га пре читамо као апокалиптички, односно више као пророчки спис. Сврстати Откривење међу пророштва која потлаченом народу најављују скору победу Божију или међу апокалипсе карактеристичне по небеским откривењима и мистеријама није исто⁸. Ствар се додатно ком-

⁵ *Нав. дело*, 89–90 (уп. још стр. 65). Будући да му циљ и обим рада није давао простора за доказивање ове претпоставке која је, како се чини, важна карика у поступку извођења његовог коначног закључка, Зизјулас се оградио колико је могао: „Доводећи овде у везу Откривење са светом Евхаристијом, не прибегавамо произвољној употреби једног апокалиптичког текста користећи га као историјски извор. Откривење пише у духу тадашњег црквеног живота, а нарочито Евхаристије. У новијој науци врло је распрострањена тежња да се и химне Откривења (4:11; 5:9–14; 17 и даље) сматрају химнама свете Евхаристије.“ (*нав. дело*, нап. бр. 65 на стр. 89). У даљем тексту цитиране напомене Зизјулас даје тада савремену референтну литературу која из перспективе евхаристијског богословља обрађује химнографију Откривења.

⁶ П. Василијадис, *Lex orandi. Литургијско богословље и литургијски пророк*, са јелинског изворника превео С. Јакшић, Крагујевац 2006 (такође види нап. бр. 2).

⁷ „Genre is the whole of literary conventions, explicit or implicit, that an author shares with his readers“; види: W. G. Doty, „The Concept of Genre in Literary Analysis“, у: L. C. McGaughy (ed.), *SBL 1972 Proceedings*, II, 413–448:413.

⁸ Из ових разлога је проблематика жанра Откривења привукла приличну нарочиту пажњу научника, а главни правац теолошке дебате био је ипак више усмерен ка теми апокалитпике — уз покушај да дефинише апокалиптички жанр, што је била неопходност теолошке систематизације великог броја тек пронађених текстова, наука је истовремено покушавала и да Откривење, као већ познату *апокалипсу*, постави у однос са донетим дефиницијама и објављеним списима. Види: J. J. Collins „Pseudonymity, historical reviews and the genre of the revelation of John“, *CBQ* 39 (1977) 329–343; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, Berlin — New York 1989; L. Hartman, „Survey of the

пликује трагањем за евхаристијском садржином литургијских химни и симбола којима Откривење просто обилује и који се мимо једног интегралног приступа тексту не могу до краја разумети. Да би нам то било јасније, узећемо за пример одељак Отк. 4–5 чију је садржину Зизјулас на веома једноставан начин и без много оклевања повезао са евхаристијским искуством Цркве.

У овом одељку описана је литургијска сцена небеског храма Божијег, у који се Јован успиње (4:1) и у којем види небески престо Божији (4:2–3), презвитере (4:4), четири жива бића (4:6–8), Јагње где стоји као заклано (5:6) итд. Свесни свих могућих и већ указаних алузија ове литургијске сцене на Евхаристију Цркве, желимо да поставимо веома јасно питање: каква је веза између ове сцене и конкретног евхаристијског сабрања? Другим речима: представља ли ова сцена само „метафору“, како Зизјулас каже, „преузету са евхаристијског скупа“ и можда не баш толико битну за читаоце Откривења, или она чини мистагoшкy интерпретацију Евхаристије пресудно важну за реципијенте Апокалипсиса?

Пре но што покушамо да одговоримо на ово питање, подсетимо се да текст четвртог и петог поглавља Откривења садржи елементе како пророчке тако и апокалиптичке књижевности. Јованов опис небеског храма Божијег утемељен је на литургијским призорима датим у Ис. 6, Јез. 1 и Зах. 3–4, али је и проткан сасвим препознатљивим манирима апокалиптичких представа небеских путовања, престолâ и разних трансцендентних бића⁹. Стога је резултат следећи:

А) **Ако Откривење читамо пре као пророштво.** Старозаветне визије небеског храма (Ис. 6; Зах. 3–4), или, пак, небеског престола Божијег (Јез. 1), мада врло ретке и неразвијене, одликује јака веза са историјом. Исаија види Господа на престолу, али му „скут испуњаваше Цркву“ (6:1)¹⁰, точкови престола Божијег којег Језекиљ види „додирују земљу“ (1:15), пророк Захарија види две маслине и свећњак који „стоје код Господа све земље“ (4:1–14). Суштина је у томе да је срж пророчке поруке увек била усмерена на *континуићеи историје*, односно, на јачање вере у победу Храма и/или Јерусалима као последњу реч Божију у *историји*. Стога, ако пре прихватимо пророчки карактер Откривења, чему у прилог иде Јованов опис небеског престола у четвртог и петом поглављу, утемељен на Ис. 6 и Јез. 1, али и слика Новог Јерусалима (21–22) која такође почива на старозаветним пророчким обећањима, онда нас то води ка закључку да би литургија небеског храма у Отк. 4–5 могла имати везе са историјом, а одатле можда и са Евхаристијом Цркве. Проблем, међутим, лежи у томе што је идеја небеског храма у пророчној књижевности врло слабо развијена и што се у њој једва могу наћи трагови богослужења заједнице.

Б) **Ако Откривење читамо пре као апокалипсу.** На развој апокалиптичке есхатологије превасходно су утицале историјске прилике¹¹. За време макавејске кри-

problem of apocalyptic genre“, у: D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen 1983, 329–343; D. Hellholm „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John“, *Semeia* 36 (1986) 13–64; D. E. Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre“, *Semeia* 36 (1986) 65–96; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids: Eerdmans 1998².

⁹ Уп. нпр. 1. Hen. (1–71; можда: 72–82), 2. Hen., TestLev. 2–5, 3. Bar., AscJes., ApkAbr., TestAbr., ApkPaul. 21:22–24:1 итд.

¹⁰ Грчки текст не одговара јеврејском оригиналу. Према LXX: „пун је Дом славе Његове“ (πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ), а према оригиналу: „скут му испуњаваше Цркву“ (וְשִׁכְנָה בְּעִמְּוֹתַי צִבְיָהּ). Ову неправилност у грчком преводу вероватно треба схватити као преводиоачеву тенденцију избегавања сваког антропоморфизма.

¹¹ Према J. Collins-у, већина апокалиптичких списа била је инспирисана кризом макавејског доба и разорењем Јерусалима 70. године хришћанске ере (види: „Jerusalem and the Temple in Jewish Apocalyptic Literature of the Second Temple Period“, *International Rennert Guest Lecture Series 1*, Ramat-Gan: Bar-Ilan

зе многи Јудеји сматрали су Храм и Јерусалим изнутра озбиљно угроженима, па су нарочито после њиховог разорења посегли за решењем у развијању идеје небеског Храма/Јерусалима¹². Привилегијом једне, за јеврејски народ врло значајне историјске личности (нпр. Авраам, Енох, Мојсије, Исаија итд), да се пре конца времена успне у вечни и небески храм/град и Духом сагледа тајну будућег заједничарења са Богом, просто је гарантована сила Божје победе. Тако је небески храм/град у апокалиптици добио много више на значају него у пророчкој књижевности, с тим да је његова посве наглашена трансцендентност изражавана софистицирањем небеских сводова и описом најразличитијих становника у њима. Тако се, осим „хоризонталне“ есхатологије која је суштинска одлика и пророчке књижевности, у апокалиптици осећа и снажна „вертикална“ есхатолошка димензија, на којој би она, што сасвим парадоксално звучи, могла да захвали ни мање ни више него — јелинизму. Стога, уколико се одлучимо да Откривење ипак сврстамо међу апокалипсе, чему у прилог иде опис Јовановог апокалиптичког успињања у небески храм (4:1–2) и уопште целокупна литургијска сцена у Отк. 4–5 која се у мање-више сличним облицима може срести у апокалиптичким списима оног времена и која је, као и Јованова, такође често сачињена сликама Ис. 6 и Јез. 1, ми ћемо добити на литургијској димензији овог храма, али ћемо, сходно претходно реченом, значајно изгубити на његовом односу према заједници, будући да небески храмови апокалиптике, да тако кажемо, од историје „увис беже“.

Чини се, дакле, да опредељивање за једну литерарну врсту значајно утиче на одговор горе постављеног питања, али и обрнуто: испитивањем везе између историје и есхатологије небеског храма у Откривењу закључујемо ком литерарном жанру оно припада. Будући да су оба жанра, поготову онај апокалиптички, сасвим страна савременом добу, мишљења смо да би задатак сваког тумача Откривења најпре требало да буде покушај одређивања начина комуникације између писца и читалаца Апокалипсиса. Тек тада симболизам ове тајанствене књиге, особито евхаристијски, постаје много разумљивији и смисленији. Кроз један такав покушај понуђен у овом раду, указаћемо на Евхаристију Цркве као *par excellence Sitz im Leben* Откривења.

Могућност решења

Претпоставимо следеће. Ако је књига Откривења заиста имала евхаристијску улогу у животу Цркве, то онда може значити да је њен жанр, било пророчки, било апокалиптички, или, пак, и један и други истовремено, могао бити у *функцији њене евхаристијске њорук*. То даље значи да, ако се писац Откривења користио пророчким и/или апокалиптичким жанром ради остварења сопственог теолошког циља, ми можемо *издвојити* његову употребу жанра и доћи до тог циља. Погледајмо како то изгледа.

А) **Откривење као пророштво.** Раној Цркви сасвим је добро била позната улога пророка у евхаристијским сабрањима. Јована пророком управо чини блавест *конкретној* ептади заједница о есхатолошком животу у Новом Јерусалиму (Отк. 21–22) и није немогуће да је његов спис, ако не његово лично присуство — с обзиром да је заточен на Патмосу, имао врло важно место у богослужењу малоазијских Цркава.

University 1998, 3). Макавејско време одговорно је за настанак: 1. и 2. Неп., Кумранских рукописа и Тов., док је опустошење Јерусалима од стране Римске империје било подстрек за настанак: 4. Есра, 1., 2. и 3. Вар., АркАбр. и Сиб. (књ. 5).

¹² Уп. 4. Есра 7:26; 10:27; 10:42–44; 10:53; 55; 2. Вар. 4:17; 6:1–9; 56–68 итд.

Б) **Откривење као апокалипса.** Крајем првог века, малоазијским Црквама припадао је велики број јудео-хришћана који су пре или после 70. године напустили Палестину и којима је апокалиптичка књижевност сигурно добро била позната. Истовремено, не смео заборавити да је управо наука, увидевши поприличну сличност између Откривења и одређене групе религиозних књига раног јудаизма, извела технички појам *апокалиптики* и њиме означила:

„[Настанак и развој] шире књижевне струје у крилу јудаизма ... која после краја библиског пророштва покушава, у периоду који почиње два века пре Христа и траје два века после Христа, да осветли тајне везане за историју света, а нарочито за његов крај“¹³.

Жанр, дакле, апокалиптике „осветљава тајне“ и рецимо да је Откривење могло имати исти циљ. Апокалипса Јованова могла је *откривајући* или *освећујући* *Тајну Евхаристије* дајући њеним учесницима могућност другачије перцепције оне животне реалности у којој се они налазе — интерпретацијом заједнице светих као *небеског храма Божије* у који се Јован успиње (Отк. 4:1). Сва „удаљеност“ апокалиптичког небеског света од историје може се схватити само као Јованово помоћно средство у богословствовању о есхатолошкој природи Цркве. Чини се да је Црква од самог почетка била свесна овакве улоге Откривења, те га је с правом назвала Откривење или Апокалипса *Јованова*, а не *Јовану*, што би можда било логичније, јер је Јован тај који је откривење примио¹⁴.

У покушају издвајања и раздвајања Јованове употребе пророчког и апокалиптичког жанра на руку нам особито иде структура Откривења. Без нарочите потребе да се позивамо на конкретна имена, подсетићемо да Откривење структурално чине две целине: прву чине пролог (1:1–3), уводни литургијски дијалог (1:4–8), уводно виђење (1:9–20), поруке упућене на седам малоазијских Цркава (2–3) и закључни литургијски дијалог (22:6–21), док другу целину чини највећи део Откривења (4:1–22:5), често и с правом називан апокалипсом у правом смислу те речи. Да се приметити да је прва целина више карактеристична по комуникацији пророка са заједницама, док је друга целина препознатљивија по апокалиптичким мотивима. Без намере да ствар до те мере поједноставимо учинивши је црно-белом, можемо ипак приметити да првом целином више доминира пророчки, а другом целином — више апокалиптички жанр. Развијмо ову мисао мало детаљније.

Књига Откривења као пророштво

О односу Откривења према старозаветним пророштвима написане су обимне студије¹⁵, и све се оне слажу у једном: по методу пророковања, писац Откривења припада предању старозаветних пророка, а по садржини поруке, осмишљене *йобедом Јаћеи* — хришћанским пророцима. Јован се изобилно користи језиком пророштава Старог Завета — још једном подсећамо да је виђење небеске литургије у четвртој и петој глави утемељено на Ис. 6 и Јез. 1, као и да је слика Новог Јерусалима неразумљива без пророштава о обновљењу Јерусалима и његовог Храма. Алудира-

¹³ Ј. Каравидопулос, *Увод у Нови Завет*, са јелинског изворника превела Л. Јагушт Акад, Београд — Шибеник 2005, 286.

¹⁴ У енглеском говорном подручју, осим *King James* верзије Светог Писма, наслов књиге Откривења је *Revelation to John*, док већина англо-саксонских библиста Откривење назива *Book of Revelation*, JSNT sup. не одређујући прецизније о каквом се откривењу ради.

¹⁵ Имали смо прилику да се користимо следећим: G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*, Lanham MD 1984; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, JSNT sup. 93, Sheffield 1994; S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, JSNT sup. 115, Sheffield 1995; G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT sup. 166, Sheffield 1998; M. Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation*, Tübingen 2005.

јући, дакле, а не до танчина цитирајући књиге пророка Исaiје, Језекиља, Данила, Захарија¹⁶, Јован — будући сâм пророк, на сопствени начин преузима и у христолошком циљу реинтерпретира поруке својих претходника¹⁷.

У односу на већину апокалипси, Откривење није псеудоепиграф. Пророк Јован пише у своје име, врло свесно црпећи ауторитет из *циља* пророковања својих предака — *Исуса Христa* (1:1–2). Његов стил сведочи о самом крају пророчке традиције и указује на свест о томе да је есхатон пред својим испуњењем. Упоредимо:

Дан. 12:4, 9

А ти Данило затвори ове речи и запечати ову књигу до последњег времена; многи ће претраживати, и знање ће се умножити.

А он рече: иди Данило, јер су затворене и запечаћене ове речи до последњег времена.

Отк. 22:10

И рече ми: не запечати речи пророчтва књиге ове, јер је време близу.

Речи пророка Данила односе се на доба далеко од онога у којем је он живео и његово пророчство треба да остане запечаћено све док не дође време када ће људи моћи да га разумеју. Јовану, пак, анђеод даје сасвим другачије упутство — да не запечати књигу пророчства, јер је време близу (ὁ καιρὸς ὅτι ἐγγύς ἐστιν). Следи да је пророчка порука Откривења од огромне важности за савременике — не односи се, дакле, на далеку будућност, већ на *есхатолошку* ситуацију коју Јован дели са седам Цркава Мале Азије¹⁸.

Нас, ипак, не интересује детаљна анализа Јовановог односа према старозаветним пророцима, већ управо чињеница да се Јован, као пророк пре свега, обраћа *конкретним заједницама*, Цркви која је Нови Израил¹⁹. Седам порука у другом и трећем поглављу сведоче о проблемима сваке од малоазијских Цркава и смисао сваке од тих порука јесте да Цркву једног града усмери ка њеном коначном циљу — Небеском Граду, Новом Јерусалиму²⁰. Да би нам пророчки дух Откривења постао јаснији, овај спис треба поставити у контекст ранохришћанског пророковања и као полазну тачку узети Јованову *пророчку службу* (ἡ διακονία) која је у раној Цркви имала врло уску везу са Евхаристијом.

Пред сам крај старе и почетком нове ере, у јеврејском народу је дар пророчства био нарочито цењен управо зато што је постојање, односно *повраћање* ове харизме

¹⁶ Moyise, *нав. гелo*, 145.

¹⁷ Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, 127.

¹⁸ R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, 6.

¹⁹ Суштинска разлика између пророчтва и апокалипсе јесте однос пророка/апокалиптичара, али и Бога, према историји. Пророк увек на уму има одређену заједницу (ради које и постоји), његова порука је критичког карактера у односу на одређене догађаје. Апокалипсе, пак, одликује универзалистички дух. Оне углавном „беже“ од историје у неки далеки небески свет, креирајући универзалистичку слику неvezану за конкретан историјски контекст, али су ипак њиме подстакнуте. О разликама између ове две есхатологије види зборник радова: R. A. Guelich (ed.), *Prophetic and/or apocalyptic eschatology*, *Ex auditu* 6, Allison Park, PA: Pickwick Publications 1990.

²⁰ У многим коментарима Откривења усталило се врло некритичко мишљење да је смисао Јованових (тј. Христових) порука у Открив. 2–3, па и целе књиге, само утеха прогоњеној Цркви. На такав став највероватније утиче општа карактеристика апокалиптике која се лакомислено примењује на Откривење. Није погрешно рећи да је Црква у Малој Азији крајем првог века заиста трпела притисак друштва, и то пре свега римске власти на коју алудирају Јованове слике звери (Открив. 13,17), али пажљивим читањем ових седам порука постаје јасно да је можда највећи проблем Цркве била слаба вера — поруке одликује неколико озбиљних позива на покајање (нпр. 2:4–5, 14–16, 20–24). Ипак, свака од порука завршава се есхатолошким обећањем *ономе који победи*, а испуњење свих тих обећања садржано је у опису Новог Јерусалима (21:1–22:5).

доживљаван у светлу националне наде: „Ово је заиста Пророк који треба да дође на свијет“ (Јн. 6:14; уп. 1. Мак. 4:46; 9:27; 14:41). Свето Писмо Новог Завета садржи неколико важних примера који нам могу разјаснити улогу овог дара. Ана, старица која је препознала Богомладенца у храму, била је пророчица (Лк. 2:36); људи код којих је Христос вечеравао сматрали су да Он не може бити пророк јер „не зна каква га се жена дотиче“ (Лк. 7:39; уп. Јн. 4:19); Кајафа ненамерно „прорече да ће Исус умрети за народ“ (Јн. 11:51), а војници који су злостављали Христа говораху: „Прореци нам, Христе, ко те удари?“ (Мт. 26:68). Ако још наведемо и примере пророка Агава (Дап. 11:27; 21:10) и групе антиохијских пророка (Дап. 13:1–3), као и пророчанство о Тимотеју (1. Тим. 1:18; 4:14), можемо рећи да је суштина у следећем: пророк је личност даром Божијим способна да препозна Божију вољу и унутарња стања срдаца људских (уп. 1. Кор. 14:24–25)²¹. Ипак, то није све. Треба разликовати *дар* (τὸ χάρισμα) од *службе* (ἡ διακονία). Апостол Павле повезује *дарове* са Духом (1. Кор. 12:4): „Различни су дарови, али је Дух исти (διαρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα)“, а *службе* са Господом (1. Кор. 12:5): „И различне су службе, али је Господ исти (καὶ διαρέσεις διακονῶν εἰσὶν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος)“. Тако, пророштво јесте *дар Духа Светијо*²², али и *служба Господња*. Шта то значи? Ако имамо у виду да је ранохришћанско исповедање Христа као *Господа* (Κύριος Ἰησοῦς) имало пре свега богослужбену конотацију, односно да се односило на *лиџурџијско исповедање васкрсло* *Христиа*²³, онда би се пророчка служба као *διακονία τοῦ Κυρίου* могла схватити као у функцији таквог исповедања²⁴. У Новом Завету постоје пророштва инспирисана ликом васкрслог Христа²⁵, Апостол Павле дар пророштва сматра уобичајеним и веома битним феноменом хришћанског богослужења²⁶, а веома је важно и сведочанство Дидахија. Истинити пророк јесте „онај који изграђује тајну Цркве у свету“ (ποῖων εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, 11:11), епископи и ђакони „служе службу пророка и учитеља“ (λειτουρgeoσι.. τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων, 15:2). Тако бисмо могли да закључимо да се јавно, литургијско дело хришћанских пророка није састојало само у некаквом говору који, неоспорно, као и код старозаветних пророка, бива под директним Божијим дејством (уп. *Пастџир* XLIII 7–16), нити само у објављивању тајни срдаца људских и воље Божије, већ се њихово дело, односно *служба*, састојала у проповеди — речју, животом, *службом* (=лиџурџијом) — о васкрслом Христу. Њихов духовни дар добијао је свој пуни смисао утеловљењем у литургијски живот Цркве — постајао је *служба*²⁷.

Тако нам Јованова пророчка служба у малоазијским Црквама постаје мало јаснија, али с тим у вези треба знати следеће. Извесно је да су ранохришћански пророци своја искуства записивали, а тек их потом, у виду писма, упућивали заједни-

²¹ J. T. Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities*, Cambridge 1992, 299–303.

²² Уп. 1. Кор. 12:10; Еф. 3:5; 1. Тим. 4:14; 2. Пт. 1:21; Дап. 2:17; 11:27; 19:6; 21:10; Отк. 22:6. Од пророштва је већи само дар апостолства (1. Кор. 12:10, 28; 14:1; Еф. 2:20; 4:11).

²³ L. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans 2005, 108–118.

²⁴ Hurtado, *нав. дело*, 150.

²⁵ Хуртадо сматра да је 1. Сол. 4:15–17 такво место (*нав. дело*, 150–151), а ми ћемо у даљем делу рада показати да се и Отк. 1:9–20 може сматрати *пророшћивом о Господу*, васкрслом Христу.

²⁶ Уп. 1. Кор. 12–14, нарочито стихови 14:24–25.

²⁷ Интересантно је, међутим, да већ генерацију или две након настанка новозаветних докумената пророчку службу готово нико не помиње. Следећи ранохришћански документи: 1. Clem. 12:8; 17:1; 43:1; 2. Clem. 11:2; Ign. Magn. 8:2; 9:3; Ign. Philad. 5:2; 9:1–2; Ign. Smyrn. 5:2; 7:2; Barn. 1:7; 2:4; 4:4; 5:6; Polyc. ep. 6:3; Polyc. 12:3; 16:2 и Diogn. 11:6 пророцима сматрају само оне који су предсказивали појаву Месије. Само два документа из периода апостолских ученика пружају некакво сазнање о њима: Did. 11:3–12; 13:3–6; 15:1–2 и Herm. XLIII 7–16.

ци²⁸. У том случају, пророчко искуство сасвим приватног карактера, па чак и ако се дешавало током јавног богослужења, добијало је писмену форму да би за њега са-знали и други. Овде се морамо на кратко зауставити и подсетити да Откривење је-сте писмо — али пре у функционалном, него у формалном смислу²⁹. Његов писац се држи метода Апостола Павла³⁰ који је, изражавајући незадовољство због спречености да лично посети Цркве које је основао, истима упућивао посланице.

Према већини данашњих научника, адресати Павлових посланица била су евхаристијска сабрања Цркве³¹. Јавним читањем неке од његових посланица, Павле би био „присутан“ — не на неки мистичан, чудесан, или магичан начин, већ *сво-јим ѿласом*. Читалац Павловог писма играо је улогу самог Апостола, те је заједни-ца, *ѿледајући* чтеца који чита, *слушала* самог Павла³². Претпоставимо да исто важи и за Откривење. Спречен да Црквама непосредно пренесе реч Божију, Јован запи-сује све што је видео и затим им то, у форми апокалиптичког писма, шаље: „Што видиш напиши у књигу, и пошаљи на седам Цркава...“ (1:11)³³. Осим тога, Пророк назива блаженим „онога који чита“ (ὁ ἀναγινώσκων), али и „оне који слушају“ (οἱ ἀκούοντες) речи пророчанства (1:3). Тако разликовањем између чтеца и аудитори-јума (текста) Откривења највероватније указује на литургијски дијалог сабрања у чијем контексту је оно произношено³⁴. Четврти стих прве главе Откривења који гласи: „Од Јована на седам Цркава које су у Азији: Благодат вам и мир од Бога...“ заправо даје *сигнал* аудиторијуму да у чтецу виде присуство самог аутора: тако глас који се чуо током „произношења“ Откривења на сабрању није био само некакав текст читан наглас, већ истовремено — глас чтеца и *ѿлас Пророка*³⁵.

Ова размишљања стварају следећу слику: у центру сабране заједнице, један од њених чланова наглас чита пророштво — Откривење. Међутим, о каквом се са-брању ради? То што Отк. 1:4 подсећа на Павлов стил писања, упућујући нас тако на евхаристијска сабрања као адресате ранохришћанских посланица, не значи да би се исто у *ѿѿиѿуносѿи* могло применити и на Откривење. Неко би могао примети-ти да се ради о сабрању које није Евхаристија, поготову зато што данашњем порет-ку Евхаристије не би приличило читање тако дугачког и наизглед замршеног тек-ста као што је Апокалипсис. Ми, међутим, подсећамо на честу спонтаност најра-

²⁸ Уп. Дап. 10:9–11:18, Herm. 2:4.

²⁹ Тачно је да стихови 1:4–6 следе устаљени облик почетка писма (посланице), којим су се такође ко-ристили Апостол Павле и други црквени писци тог времена (уп. Отк. 22:21), али „унутарњи“ садржај Откривења (4–22) врло одскаче од садржаја скоро свих тадашњих писама.

³⁰ Имајмо у виду да се Цркве Откривења налазе на добром делу Павловог мисионарског подручја.

³¹ Види: J. L. White, „Saint Paul and the apostolic letter tradition“, *CBQ* 45 (1983) 433–444; 437; idem, „New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography“, у: *ANRW* 2:25/2:1730–56.

³² Уп. 1. Кор. 5:1–5: корећи Коринтске хришћане за блуд „какав се ни међу незнабошцима не помиње“ (ст. 1), Павле осуђује виновника таквог дела: „Јер ја, одсутан тијелом но духом присутан, већ сам осу-дио, као да сам тамо, онога који је то тако учинио“ (ст. 3). Такође каже у наставку: „У име Господа нашег Исуса Христа кад се саберете ви и мој дух“ (ст. 4а). О посланици као замени за ауторово присуство на сабрању види: R. Funk, „The Apostolic Parousia: Form and Significance“ у: W.R. Farmer (ed.), *Christian Hi-story and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, New York 1967, 249–268.

³³ Јустин Философ сведочи о читању „спомена Апостола и списа Пророка“ на ранохришћанској Ли-тургији (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται), изнесећи њен поредак: — сабрање верних — читање Светог Писма Старог и Новог Завета — беседа Епископа — доношење Светих Дарова — благодарјење — причешћивање (1. Apol. 67:3, PG 6 429B).

³⁴ U. Vanni, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation“, 348. Такође види: D. L. Bar-rr, „The Apocalypse of John as Oral Enactment“, *Interp.* 40 (1986) 243–56; E. M. Boring „The voice of Jesus in the Apocalypse of John“, *NT* 34 (1992) 334–359; J-P. Ruiz, „Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse“, 1992 *SBL Seminar Papers*, 654–672; idem, *Ezekiel In the Apocalypse: The Transformation on Prophetic Language in Revelation 16:17–19:10*, Europäische Hochschulschriften 23, Frankfurt am Main 1989, 184–89, 191–93.

³⁵ Boring, *нав. дело*, 350.

нијих евхаристијских сабрања у смислу њихових трајања: Павле је у Троади евхаристијску беседу продужио „до поноћи“ (Дап. 20:7), а Дидахи заповеда да се пророчима дозволи да благодаре „колико хоће“ (10:7)³⁶. Рекли бисмо да је једна од генијалних црта Откривења управо *језик визуалне симболике* који креира јединствени симболички свет у којем његови читаоци (слушаоци) *живе* за оно време које им је потребно да га прочитају (или чују)³⁷. Какво је, међутим, значење таквог текста за слушаоце? Одговор нам даје Пророкова употреба апокалиптичког жанра.

Књига Откривења као апокалипса

Читалац би можда очекивао да Пророкову употребу апокалиптичког жанра покажемо кроз карактеристике одељка 4:1–22:5, али ми ћемо се ипак задржати на првој глави Откривења, у којој се, према нашем мишљењу, налази ерминевтички кључ наше претпоставке. Реч је о Пророковом виђењу *Некоја налик Сину Човечијем* (1:10–20).

Пре свега, треба рећи да је тајанствена личност коју Пророк види заправо васкрсли Христос (1:17б–18): „Не бој се, ја сам Први и Посљедњи и Живи; и бијех мртав и ево жив сам у вијекове вијекова, и имам кључеве од смрти и од пакла.“ И мада Пророк детаљно описује његов изглед, то за нас тренутно није толико битно. Пажњу нам привлачи само један детаљ овог описа према којем Син Човечији, који стоји „усред седам свећњака“ (1:13), истовремено у деној руци држи „седам звезда“ (1:16).

Ову слику у којој Христос десницом држи звезде и усред свећњака стоји, већи-на тумача схватила је као символ Његове свевласти³⁸. Ми, међутим, желимо да додамо да симболи *звезда* и *свећњак* у Откривењу имају дубоку везу са бићем Цркве. Како тамо пише, свећњаци јесу Цркве³⁹, а звезде — анђели Цркава (Отк. 1:20), примаоци порука у Малој Азији (2–3)⁴⁰. Звезде припадају *небесима*, свећњаци *земљи*, али су обоје извори истога — *свећлосији*: први *небеске*, а други *земаљске*. Исто тако, Црква живи на небесима, припада есхатону — Новом Јерусалиму обасјаном *свећлосију* Јагњета (Отк. 21:23), али живи и на земљи, у историји — она је *свећлосиј* *свећу* (Мт. 5:14, уп. Отк. 2:5). *Звезде* и *свећњаци* у Откривењу имају улогу символâ Цркве, они својим *ћаром* и *једино ћако* указују на њену природу.

Стога када Син Човечији заповеди Пророку (1:19–20а):

„Напиши, дакле, што си видио, и што јесте и што ће бити послје овога: тајну седам звијезда које си видио на десници мојој, и седам свијећњака златних“,

нама бива јасно да се реч „тајна“ (μυστήριον) подједнако односи и на звезде и на свећњаке. Тако важи следећа једнакост:

најишии ћајну седам звезда и седам свећњака златних = *најишии ћајну Цркве*.

³⁶ Мало је вероватно да се ова заповест односи на учесталост окупљања будући да су хришћани ломљење хлеба превасходно везивали за „први дан недеље“. Писац Дидахија ову заповест ставља одмах након изношења правила благодарења — прописаних молитава, дајући тако заједници до знања да се пророци њима не морају ограничавати.

³⁷ Barr је заиста успео да покаже технике којима је ова визуелна симболика држала пажњу слушалаца од почетка до краја (*нав. дело*, 243–249).

³⁸ Уп. Јов 38:31; Ис. 40:12.

³⁹ Пророк поистовећује седам свећњака са седам Цркава (1:20) и у истом духу пишу Ириней Лионски (Haer. V:20:2, PG7b 1178C): „Ubique Ecclesia praedicat veritatem: haec est ἐπτάμυζος lucerna, Christi bajulans lumen“, и Андреј Кесаријски (Comm. II: I,19,20, PG106 232A–B).

⁴⁰ Ранохришћанској мисли била је позната идеја „анђела Цркве“ који пребива на небесима. У спису AscJes. 3:15 помиње се „анђео Цркве“ који силази са небеса да би учествовао у отварању запечаћеног Христовог гроба. У сличном духу је и тумачење Андреја Кесаријског на Отк. 1:19–20: „У свакој од њих (=Цркава) предстоји анђео чувар, како рече Господ“ (Τούτων δὲ ἐκάστη ἀγγελος φύλαξ ἐφέστηκε, καθὼς φησὶν ὁ Κύριος; Comm. II:1,19,20, PG106 232A). Неки научници, међутим, указују на *нелогичност* Јовановог посредовања између Бога и анђела (нпр. Ђ. Cothenet, *Le message de l'apocalypse*, éd. Mame/Plon 1995, 43), те зато, сматрају они, анђеле седам Цркава треба идентификовати као људе (представнике Цркава, пророке или епископе).

Васкрсли Христос, дакле, Пророку открива *тајну Цркве*, а Јован, видевши и познавши ту тајну⁴¹, о њој пише и записано виду *апокалиптичкој* писма (4:1–22:5) шаље на седам малоазијских заједница. Ако имамо у виду да *тајна* (μυστήριον) у Откривењу има уопштено значење есхатолошког плана Божијег намењеног „онима који победе“ (уп. 2:11, 17, 26 итд)⁴², постаје нам јасно да је Апокалипсис уствари књига о идентитету Цркве, њеном истинитом бићу. То даље значи да, уколико је сабрање на којем је Откривење јавно читано — Евхаристија, онда је оно заправо имало за циљ да сабранима у Телу и Крви Сина Човечијег објави и објасни *тајну Цркве, истину њихову „већ“ и „још не“ заједничарења у Царству Божијем*. Динамика литургијских сцена Откривења наводи нас на претпоставку да ово излагање о Тајни никако није било теоријског карактера, већ да је живо пратило ток богослужења.

Не заборавимо, међутим, да је управо Син Човечији тај који истовремено стоји усред седам свећњака и својом десницом држи седам звезда. Стога је тајна седам звезда и седам свећњака златних, коју смо препознали као тајну Цркве, тајна самога васкрслога Христа. Апокалиптички метод којим се Пророк користи и којим богословствује о небо-земној заједници Бога и људи јесте у служби тумачења *Тајне Тела Христове*. Откривење, дакле, јесте *апокалипса* због тога што *открива* ту тајну: и пророк и његови слушаоци Духом Светим узлазе на небеса да би из другачије и есхатолошке перспективе сагледали свет и Цркву у њој. Тајанствена и тајинствена књига Откривења заправо је тумачење Евхаристије, и то најра није за које знамо!

Ако је заиста било тако, логично је и да се запитамо: због чега је то и такво тумачење раној Цркви било потребно? Можда због тога што Црква у том просторно-временском оквиру није имала друкчијег начина да унутар свог бића сведочи сопствену есхатолошку природу. У поређењу са Римском империјом која је тада доминирала схватањем света, живота и култа, Црква је кроз Откривење желела да покаже да коначна победа припада Богу и Јагњету, а не ономе који седи на императорском трону. И још важније: сабранима око убогог земаљског престола Литургије Цркве, Апокалипсис *открива* да је њихово сабрање већ сада и овде учествовање у тој победи, њен истински прекурс. Оног тренутка када је Цркви пружена слобода служења и када је она добила могућност да на много различитих начина изрази своју есхатологију, а тај тренутак се још поклапа са ишчезавањем генерација који-

⁴¹ На самом почетку и крају визије у 1:10–20 Јован чује глас који му заповеда да запише садржај *откривења* и пошаље на седам Цркава (1:11, 19), с тим да у 1:11 глас каже: „што видиш“, а у 1:19 — „што си видео“. Тако закључујемо да је Јованов сусрет са Сином Човечијим резултирао „откривењем Исуса Христа“ (1:1). Дужни смо још рећи да је последњих деценија стих 1:19 привукао посебну пажњу научника, зато што је у њему препознат једно од решења ерминевићке енигме Откривења. Ствар је у томе што су библисти под сваким од три дела овог стиха: „напиши што си видео“, „што јесте“ и „што ће бити после овога“, подразумевали различит део књиге Откривења (детаљно изложену проблематику види у: G. K. Beale, „The interpretative problem of Rev 1:19“, *NT* 34 (1992) 360–387). Тако су уствари поставили проблем *тренутика* виђења: када је Јовану откривено све што пише у Откривењу? Чини се да већина научника држи до тога да је Јованово виђење Сина Човечијег у 1:9–20 само инаугуралног карактера, те да Јован тек након тог виђења записује најважнији део Откривења (4–22). У једном од својих каснијих радова, горе цитирани Beale врло аргументовано је показао да се сваки део стиха 1:19 ипак подједнако може односити на целокупни садржај књиге Откривења („The Interpretation of Revelation 1:19: Its Old Testament Background and its Disputed Significance as an Interpretative Key to the Whole Book“ у: *John's Use of the Old Testament in Revelation*, 165–192). Тако се наш закључак налази у истој линији са овим.

⁴² G. Bornkamm, „μυστήριον, μύθος“, *TDNT* IV:802–828. Овакав став заступа и Beale у: „The use of μυστήριον in the Apocalypse and Elsewhere in the New Testament Against the Old Testament-Jewish Background“, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, 215–273).

ма је апокалиптика била сасвим добро позната, књига Откривења је изгубила своју литургијску улогу и постала тешко разумљиви спис који говори о некаквим последњим стварима. Тако је бар вековима тумачена. Но, како је ова *пророчка апокалипса* или ово *апокалиптичко пророштво* још онда функционисало унутар малоазијских Цркава, коначно ће постати јасно доказивањем да је Евхаристија Цркве заправо *Sitz im Leben* Откривења. Имајмо на уму да ће нас у том процесу доказивања превасходно занимати пророчки карактер Откривења, односно она „прва целина“ (Отк. 1–3 и 22:6–21) о којој је већ било речи.

2. Евхаристија Цркве као рецепијент Откривења

Претпоставци да је аудиторијум Откривења могао бити литургијско сабрање Цркве у прилог иде изузетан рад У. Ванија који је указао на постојање уводног и завршног литургијског дијалога у књизи Откривења⁴³. Његова текстуална анализа првих, а видећемо потом, и последњих стихова, тиче се само форме, не и садржине дијалога, али нам даје последњи потребан разлог да бисмо могли да кажемо да је рецепијент Откривења сабрање Цркве. Ради лакше и сликовитије представе, ове дијалоге износимо у пуној форми и то у нашем преводу на српски језик⁴⁴.

А) Уводни дијалог. Такозваним „сигналним стихом“ (1:4) почиње уводни дијалог између чтеца и заједнице⁴⁵:

Чтец (1:4–5а): Благодат вам и мир
од Оног Који јесте и Који беше и Који долази
и од седам духова, који су пред престолом његовим
и од Исуса Христа,
који је Сведок верни,
Првенац из мртвих,
и Господар над царевима земаљским.

Слушаоци (1:5б–6): Ономе који нас љуби
и опра нас од грехова наших крвљу својом
– и учини нас царством, свештеницима Богу и Оцу својему
– њему слава и моћ у векове [векова]. Амин.

Чтец (1:7а): Ево, Он долази са облацима,
и угледаће га свако око,
и они који га прободоше;
и заплакаће због њега сва племена земаљска.

Слушаоци (1:7б): Да, амин.

Чтец (1:8): Ја сам Алфа и Омега,
говори Господ Бог,
Који јесте и Који беше и Који долази,
Сведржитељ.

Да сабрање које овако литургијски разговара може бити евхаристијско, показује садржина ових дијалога:

Благодат вам и мир... (Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη...)

⁴³ *Нав. дело* (види нап. бр. 2). Вани такође наводи евидентне доказе за постојање литургијских дијалога на раноцрквеним сабрањима: Plin. ep. 10:96–97; Did. 10:6; Iust. 1. apol. 67:5; Hipp. trad. apost. Такође види: K-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, 161–162.

⁴⁴ Ванијев текст идентичан је са оним у критичком издању: E. Nestle — B. Aland — K. Aland — J. Karavidopoulos — C. M. Martini (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart²⁷ 2006. У поређењу са овим текстом, превод САС Српске Православне Цркве показује ситне недоследности, те само ради лакшег није узет у обзир.

⁴⁵ Vanni, *нав. дело*, 349–355.

Писац Откривења користи се почетком уводног поздрава древних хришћанских писама која се могу поставити у контекст евхаристијског сабрања⁴⁶. За разлику од ранохришћанске праксе епистоларно-литургијског благосиљања која је углавном *динишарно* карактера, овај поздрав се одликује формом његовог даљег наставка *ириинишарне* структуре:

ἀπὸ ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος	= <i>Отац</i> ⁴⁷
καὶ ἀπὸ τῶν ἐπτά πνευνάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ	= <i>Дух Свeийи</i> ⁴⁸
καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ...	= <i>Син</i>

Ономе који нас љуби... (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς...) ^{47 48}

Кључ за препознавање делова овог дијалога и поделу текста 1:4–8 на пет целина јесте чињеница да се сваки део дијалога завршава темом којом почиње следећи део⁴⁹. Тако химна присутних чланова заједнице: *Ономе који нас љуби...* није усмерена на Оца или Духа, већ на Христа. У 1:4–5а Јован не следи уобичајен редослед тринитарне формуле (нпр. Отац–Син–Дух, уп. Мат. 28:19; 2. Кор. 13:13), већ име Исус Христос поставља на последње место, којег се имена затим заједница дијалогски прихвата исповедајући Његово спаситељно дело⁵⁰. У тексту химне 1:5б–6 нема експлицитне назнаке да сабрање пева Христу као *Јаињeйшу*, али будући да је тај текст суштински идентичан са химном у 5:9, закључујемо да се ради о таквој христологији:

⁴⁶ Уп. Рим. 1:7; 1. Кор. 1:3; 2. Кор. 1:2; Гал. 1:3; Еф. 1:2; Фил. 1:2; Кол. 1:2; 1. Тим. 1:1; 2. Тим. 1:2; Филим. 1:3; 1. Пт. 1:2–3; 1. Пт. 1:2; 2. Јов. 3; Јуд. 1–2; 1. Clem. 1:1.

⁴⁷ Тријаду ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος треба схватити као парафразу ἐγὼ εἰμι ὁ ὦν (Изл. 3:14), али и треба знати да је овај израз, као име Божије, потпуно оригиналан. Нема му паралеле у старозаветној, апокрифној и равинској литератури. Неки научници (нпр. М. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum*, Rome 1966, 97–112) мисле да је на Јована утицао таргум *Пс-Јон*. Понз. 32:39: „Видиш ли сада да сам Ја онај који *јесџе*, који *деше*, и да сам онај који *ће дити* у будућности, и да нема других богова осим мене...” (наш превод са енглеског текста Е. G. Clarke, *The Aramaic Bible*, Cambridge 1992, 95, цит. према: Р. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen 2004, 116). Prigent с правом примећује да сличност постоји између прва два атрибута (који *јесџе*, који *деше*), док би трећи атрибут таргума требало превести са „ὁ εἰσερχόμενος”. Јован, пак, инсистира на изразу „ὁ ἐρχόμενος” који је *par excellence* хришћански и који показује *развој* у односу на старозаветну мисао: Бога не описује као само Оног који вечно јесте, већ као Оног који *ће доћи*. Како је, међутим, могуће да се овај израз односи на Оца, када на много места у Откривењу (22:7, 12, 17, 20), па и у Јовановом Јеванђељу, видимо да је управо Христос тај који *ће доћи* (ἐρχομαι крὶς Ἰησοῦ)? Можда је ова недоумица и утицала на Андреја Кесаријског (Comm. I: 1.1, 2, PG 106 221D) да овај израз протумачи двојако: он јесте име Оца, али и тринитарна формула — ὁ ὦν (= *Отац*, уп. Изл. 3:14), ὁ ἦν (= *Син*, уп. Јн. 1:1), ὁ ἐρχόμενος (= *Дух*, уп. Дап. 2). Далеко од тога да кажемо да је ово друго Андрејево тумачење непотребно, рећи ћемо да је сасвим оправдано сматрати формулу у 1:4 пре свега именом Оца и то зато што је христолошки теоцентризам једна од најважнијих карактеристика Откривења: Бог *ће Јаињeйшом* обасјати Нови Јерусалим (Отк. 21:23). О тој теми детаљније види: Т. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1971, 247–265.

⁴⁸ Још од најранијих времена постоје два различита тумачења израза „седам духова”. Икуменије (Comm. 1:4) сматра да се ради о седам анђела (највероватније према Тов. 12:15; 1. Неп. 90:21), а такво тумачење преузима и Aune (*Revelation* 1–5, WBC 52a, Dallas 1997, 34–35) примећујући да су у Кумрану анђели званни „духовима”, као и да се у *Песмама субоитиње жртве* (4Q Shir Shabb) помиње седам анђеоских служби. Андреј Кесаријски не одбацује овакво тумачење, држећи да би „седам духова” могла да буде алузија на дарове Духа (Comm. I: 1.4, PG 106 224A). Ми ћемо прихватити ово друго тумачење из два разлога. Као, прво, очигледно је да израз „седам духова” припада уводној епистоларној формули, која би у овом случају могла бити тринитарна. Као друго, поређењем 3:1 са 1:20 видимо да Јован идентификује седам анђела са седам звезда, те седам духова мора бити нешто друго. А шта то конкретно, бива јасније постављањем 4:5 и 5:6 поред Зах. 4:2, 10 — „седам духова” јесте слика свемоћи Божије која више приличи Духу, него арханђелима. И као треће, подсећамо на исповедање вере у Свету Тројицу код Јустина Философа који нарочито наглашава *ијерорчки* карактер Духа: πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει... τιμῶμεν (1. Apol. 13:3, PG 6 348A).

⁴⁹ Vanni, *нав. дело*, 353.

⁵⁰ Интересантно је како се Јован користи глаголским облицима. Партицип презента τῷ ἀγαπῶντι изражава трајну радњу, док глаголе λύω и ποιέω ставља у аорист указујући тако на крсну жртву Јагњета чијом крвљу су хришћани спасени.

⁵⁶...опра нас од грехова наших крвљу својом (ἐν τῇ αἱματί αὐτοῦ) и учини нас царством, свештеницима Богу и Оцу својему (ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ)

⁹ Достојан си... јер си био заклан и крвљу својом (ἐν τῇ αἱματί σου) искупио си Богу [нас] из свакога рода и језика и народа и племена. ¹⁰ И учинио си их Богу нашему царевима и свештеницима (ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς...)

Из ових речи се, дакле, види да је највећа пажња сабраних, али и васцелог народа Божијег под жртвеником небеског престола (уп. 6:9; 7:10), усмерена на тему спасења у Крви Јагњета⁵¹. Заједница као нови и истинити Израиљ крвљу Јагњетовом постаје *саслужитељ* и *савладар* Његов у Новом Јерусалиму⁵². Да још није дошао крај историји и да се ради само о *ипредукусу* коначног спасења, показује нам већ следећи стих који пева о Другом доласку:

- Ево, Он долази... (Ἰδοὺ ἔρχεται...)

Стих 1:7а продубљује већ речено, а његов садржај нарочито добија на тежини зато што га изговара пророк обузет Духом. Са земаљског дела Христовог, односно *историје*, заједница се окреће *есхаџиону* из кога жудно ишчекује Његов долазак. Христос зато није идентификован као Јагње, већ као *ипродогени* Син Човечији⁵³. Ранохришћанска евхаристијска сабрања нарочито одликује овакав жар ишчекивања Месијиног доласка⁵⁴ као предокус коначне победе Божије и Царства Његовог (*зајлакаће збој Њеја сва ѿлемена земаљска*).

- Да, амин. (Ναί, ἀμήν.)

Следи врло специфично одобравање заједнице. Сасвим је могуће да се узрок таквом двоструком одобравању може тражити у двојској структури малоазијских заједница у којима је било и Јелинâ и Јудејâ. Питање је, међутим, да ли се баш ради о *двосџруком* „да“. Вани је скренуо пажњу да се између ναί и ἀμήν никако не може ставити знак једнакости⁵⁵. Ναί (=ga) „гледа уназад“ потврђујући нешто што се већ догодило (историја), док ἀμήν (=γένοιτο, *нека ѿако дуге*) „гледа унапред“ са надом потврђујући нешто што ће се тек догодити (есхатон). Тако ове две речи изражавају литургијско време градећи јединствено евхаристијско „да“ у којем се предокуса Царство Божије: заједница је искусила (ναί) и искусиће (ἀμήν) Христов Други долазак. Овакав доживљај јесте кат' ἐξοχήν евхаристијски⁵⁶.

⁵¹ Отк. 1:6 има свој христолошки темељ у Изл. 19:6 — у синајској пустињи Бог обећава Јеврејима да ће они постати „царство свештеничко и народ свет“ (ὅτι εἰς δὲ ἔσεσθέ μοι βασιλεῖον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον). Очигледан је пасхални контекст, иначе врло препознатљив у јовановским списима (уп. Јов. 19:36). Поред тога, скрећемо пажњу на оне научнике који химну у 1:5б-6 стављају у контекст ранохришћанске праксе крштавања (нпр. Shepherd, *The Pashcal Liturgy and the Apocalypse*, 82): варијабилно читање у петом стиху λούσαντι/λύσαντι ἡμᾶς „опра/разреш нас“ (већина минискула и званичан превод наше Цркве/P¹⁸, Sinaiticus, A, C) можда указује на такав контекст (уп. 7:14). Како год, пракса крштавања у раној Цркви није била одвојена од Евхаристије.

⁵² Становници Новог Јерусалима јесу свештеници Јагњета и Оца Његовог (22:3–4), они ће владати са њим у векове векова (21:3). Такав теолошки концепт указује на Цркву у којој су сви *род избрани, царско свештениство, народ свети, народ загодијен* (1. Пт. 2:9).

⁵³ Овај стих комбинује Дан. 7:13 и Зах. 12:10–14, али такође експлицитно не спомиње личност Сина Човечијег. А.У. Collins је показала да се Откривење и Мт. 24:30 користе древним предањем о Христу као Сину Човечијем ради описа Другог доласка („The Son of Man Tradition and the Book of Revelation“ у: *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, JSJ sup. 50, 159–197:172). Не заборавимо још да је Син Човечији *ипродоген*. Тиме Јован указује на крсну жртву Христову, тако важну за његов христолошки концепт (Јов. 19:37 се налази у истој линији предања као Мат. 24:30 и Открив. 1:7). Оваква христологија подудара се са Павловом речју о Евхаристији у 1. Кор. 11:26: *Јер кад ѿд жедеће овај хљеб и чаши ову ѿијеће, смрт ѿ Господњу одјављујеће, докле не дође*.

⁵⁴ Уп. Мт. 28; Мк. 16; Лк. 24; Јн. 20–21; 1. Кор. 16:22; Did. 10:6.

⁵⁵ *Нав. дело*, нап. бр. 6 на стр. 350–351.

⁵⁶ Уп. 22:20: Ναί, ἔρχομαι ταχὺ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.

- Ја сам... (Εγώ ειμι...)

Кратко литургијско разговарање завршава се речју Божијом која открива Његову свемоћ⁵⁷. Но, како је могуће да се у дијалогу који тече између пророка и заједнице одједном појављује реч самога Бога? Одговор на ово питање лежи у разумевању пророчког духа и свега онога што смо рекли о улози чтеца на сабрању Цркве. Будући да су непосредно преносили оно што им је Дух давао да говоре⁵⁸, пророци су речи Божије често износили у првом лицу, те се „Ја“ пророштва односило на божанску личност која кроз пророка говори⁵⁹. Тако, пошто је Откривење пророштво у писаном облику и пошто његов аутор има на уму контекст у којем ће оно бити читано, његов писац, који је у *Духу* (1:10), *йуишиа* да сам *Бој*, односно *Син Човечији*, *јовори Цркви*⁶⁰. Исто се да приметити и у закључном литургијском дијалогу (22:6–21)⁶¹.

Б) Закључни дијалог.

Јован (22:6): И рече ми:

Анђео (22:6б): Ове су речи верне и истините,

и Господ Бог духова пророка

посла анђела својега

да покаже слугама својим шта ће бити ускоро.

Исус (22:7а):

И ево долазим ускоро.

Анђео (22:7б):

Блажен је који држи речи пророштва књиге ове.

Јован (22:8–9а):

И ја, Јован, чух и видех ово.

И када чух и видех,

клањајући се падох

пред ноге анђела који ми ово показа.

И рече ми:

Анђео (22:9б):

Пази, немој!

И ја сам слуга као и ти

и као браћа твоја пророци

и они који држе речи књиге ове.

Богу се поклоним.

Јован (22:10а):

И рече ми:

Анђео (22:10б–11):

Не запечати речи пророштва књиге ове,

јер је време близу.

Ко чини неправду нека још чини неправду,

и нечисти нека се још прља;

а ко је праведан нека још чини правду,

и ко је свет нека се још освећује.

Исус (22:12–13):

Ево долазим ускоро,

и плата моја са мношвом,

⁵⁷ Уп. Отк. 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22.

⁵⁸ Уп. 1. Кор. 12–14; Негм. XLIII:9: „Када, дакле, човек који има Божанскога Духа дође на сабрање људи праведних који имају веру Духа Божанскога, и од сабрања тих људи буде молитва Богу, тада анђео пророчкога Духа који на њему почива испуњује човека и тај човек, испунивши се Духом Светим, говори мноштву као што Господ хоће.“ (*Дела айосћолских ученика*, превод еп. А. Јевтића, Врњачка Бања — Требиње 1999, 346).

⁵⁹ Овакав модел пророковања може се приметити, додуше, не тако често, у пророчким књигама Старог Завета, нпр. Ис. 3:16; 41:20; Ос. 4:11–13, 14б; 12:12; 13:1–3.

⁶⁰ „Ко има ухо нека чује што Дух говори Црквама“ (2:7, 11, 17, 27; 3:6, 13, 22). Очигледно да аутор седам порука није (само) Јован, већ превасходно Син Човечији (1:10–3:22). Јован на још неким местима посредује глас Божији: 13:9–10; 14:13; 16:15; 22:12–13, 16, 20. О начину на који се смењују гласови који говоре кроз Јованову личност (Бог, Син, Дух, Анђео) детаљније види: Boring, *нав. дело*.

⁶¹ Vanni, *нав. дело*, 356–364.

да дам свакоме по делима његовим.

Ја сам Алфа и Омега,

Први и Посљедњи,

Почетак и Свршетак.

Анђео (22:14–15): Блажени су они који опраше хаљине своје,

да имају право на Дрво живота

и да уђу на капије у Град.

Напољу су пси

и врачари

и блудници

и крвници

и идолопоклоници

и сваки који воли и чини лаж.

Исус (22:16): Ја, Исус,

послах анђела својега

да вам посведочи ово у Црквама.

Ја сам Изданак и Род Давидов,

сјајна Звезда Даница.

Јован (22:17а): И Дух и Невеста говоре:

Дух и Невеста (22:17б): Дођи!

Јован (22:17в): И који чује нека каже:

Слушаоци (22:17г): Дођи!

Јован (22:17д-20а): И ко је жедан нека дође,

и ко хоће нека узме воду живота на дар.

Ја сведочим свакоме који слуша

речи пророштва књиге ове:

ако ко дометне овоме,

Бог ће на њега наметнути

муке написане у књизи овој;

И ако ко одузме од речи књиге пророштва овога,

Бог ће одузети његов део

од Дрвета живота, и од Града светог,

што је написано у књизи овој.

Говори Онај који сведочи ово:

Исус (22:20б): Да, доћи ћу скоро.

Слушаоци (22:20в): Амин, дођи, Господе Исусе!

Јован (22:21): Благодат Господа Исуса са свима.

У овом дијалогу такође разликујемо два основна актера: групу слушаца и чтеца чија је улога у односу на уводни дијалог много развијенија. Он се појављује у улози Христа, Анђела и Пророка, што нарочито доприноси есхатолошком карактеру литургијског разговарања⁶². Примећује се чак да чтец има улогу давања инструкција сабрању: „и Дух и Невеста говоре... и који чује нека каже... и ко је жедан нека дође...“ (22:17). Интересантна је, међутим, улога Духа. Пророк у Духу преноси глас Божији, а *Дух и Невеста*, односно сабрање које је Црква говори: „Дођи!“ Јасно је, дакле, да истим Духом говоре и Пророк и Црква, Духом који *иризира* Христа.

⁶² Boring је показао да смењивање гласова који говоре кроз пророка не треба схватити у класичном апокалиптичком стилу ланчаног откривања (Бог-Исус-Анђео-Пророк-заједница), иако би се тако нешто могло закључити из 1:1. Цело Откривење јесте реч Божија откривена Христом који Духом говори кроз пророка (*нав. дело*, 19–23). Вани сматра да је заједница могла да разликује ове гласове и то путем алтерације тона самог чтеца (*нав. дело*, 363).

Будући да је већ било речи о литургијском искуству Другог доласка Месије, обратимо пажњу на три ствари које би могле да указују на евхаристијски контекст овог дијалога.

• Блажени су они који опраше хаљине своје... (Μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν...) ⁶³

„Они који опраше хаљине своје“, како Откривење каже, имају право на Дрво Живота у Новом Јерусалиму, у којем, према 22:15, неће бити „пси и врачари и блудници и крвници и идолопоклоници и сваки који воли и чини лаж“. Мишљења смо да ова два стиха откривају крштењско-евхаристијски контекст:

а) подстакнути анализом стиха 1:3 који припада уводном литургијском дијалогу, претпостављамо да се и у 22:14 блаженима називају конкретни учесници сабрања ⁶⁴;

б) „они који опраше хаљине своје“ помињу се и у 7:14: „они дођоше из невоље велике... и убелише [хаљине своје] у крви Јагњетовој“; овде је очита пасхална типологија — пре него што им се Господ јавио у Синајској пустињи, Израјљци, из невоље спасени (Изм. 3:7) крвљу пасхалног јагњета (Изм. 12), опраше своје хаљине (Изм. 19:14) да би се са Богом сусрели; црквеном животу првог века било је врло блиско везивање пасхалне типологије за тајну крштења (1. Кор. 10:2–6) ⁶⁵, те можемо претпоставити да под „они-ма који опраше хаљине своје“ Јован подразумева (ново)крштене ⁶⁶;

в) ти који опраше хаљине — убелише их у крви Јагњетовој (7:14) и имају право на Дрво живота; није немогуће да се „крв јагњета“ и „дрво живота“ могу односити на Евхаристију ⁶⁷; и једно (7:14–17) и друго (22:14–15) налази се у истом контексту говора о предку вечног живота у Новом Јерусалиму ⁶⁸, а „прањем хаљина“ стиче се право на обоје.

Тако бисмо могли да закључимо да сабрани хришћани који слушају Откривење јесу управо они *појребени и васкрсли у Христју* који већ *овде и сада* уживају ес-

⁶³ У синодском издању Светог Писма Новог Завета овај стих гласи другачије: „Блажени су који творе заповијести његове...“ Примећујемо да ова верзија не указује тако снажно на литургијски простор дијалога.

⁶⁴ У Откривењу реч „блажени“ увек има везе са заједницом која алудира на тражени контекст. Пошто је значење 1:3 и 22:7 исто и већ показано, указујемо на места 14:3: „блажени мртви који од сада умиру у Господу“ и 20:6: „блажен је и свет онај који има удјела у првом васкрсењу“. Оба постају јасна кроз Рим. 6:4: „Тако се с њим погребосмо кроз крштење у смрт, да би, као што Христос устаде из мртвих славом Очевог, тако и ми ходили у новом животу“, а Отк. 19:9 недвосмислено указује на Евхаристију: „блажени су они који су позвани на свадбену вечеру Јагњетову“.

⁶⁵ J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, London 1956, 86–98.

⁶⁶ Син Човечији говори анђелу Цркве у Сарду (3:4): „Али имаш и у Сарду неколико њих, који не уклађаше хаљине своје, и ходиће са мношвом у бијелима, јер су достојни.“ Припадати Јагњету, дакле, значи имати чисте хаљине.

⁶⁷ Што се тиче евхаристијског карактера ова два симбола: „крв јагњета“ — уп. Јн. 19:36; 1. Пт. 1:19; „дрво живота“ — уп. Diogn. 12:2–3.

⁶⁸ Да се ради о антиципирању вечних добара, а не њиховом коначном уживању, закључујемо из следећег. У 7:14–17 Јован се користи презентом када каже да су „они који опраше хаљине“ пред престолом Бога и Јагњета, у храму његовом, а футуrom када у непосредном наставку пише о будућим добрима Новог Јерусалима („неће огладнети, неће ожеднети...“ итд.). Ствар постаје јасна када подсетимо да у Новом Јерусалиму неће бити храма, већ ће храм његов бити Господ Бог и Јагње (21:22). Тако, они који су сада у храму, који су убелили своје хаљине у Јагњетовој крви, антиципирају есхатолошку радост живота у Новом Јерусалиму чији је храм Јагње. У 22:14, „они који опраше хаљине“ имају право на Дрво живота, али и да уђу на капије града (Новог Јерусалима). Будући да се Дрво живота налази *иза* тих капија (22:2), што значи да би „они који опраше хаљине“ имали право прво да уђу, па тек онда да кушају од Дрвета, писац обртањем логичког редоследа у 22:14 као да указује на уживање његових плодова *hic et nunc*. Тако нешто било је познато јудаизму и није немогуће да се као део јеврејског духовно-култ(ур)ног наслеђа уградило у мозаик најраније еклисиологије. У таргуму *Неоф. Посл.* 3:24 стоји: „[Бог] је припремио Едемски врт праведнима да могу јести и уживати у плодовима дрвета, зато што су сачували поуке Закона у свету и испунили заповести.. Јер Закон је дрво живота за свакога ко се у њему труди и чува заповести: он живи и траје као дрво живота у свету који ће доћи. Закон је за све који у овом свету по њему делају добар као плод дрвета живота“ (прев. са енгл. текста према: McNamara, *The Aramaic Bible*, 64, цит. према Prigent, *Commentary*, 641). У истом смеру: Diogn. 12:2–3; Андреј пише да под Дрветом Живота треба разумети самог Христа (Comm. LXVIII: XXII,1,2, PG 106 441 B-D).

хатолошки благослов једења плодова *Дрветиа живоѿиа*, дакле, самога Христа. Сваки даљи закључак је сувишан.

- И ко је жедан нека дође (Καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω)

Сам крај литургијског разговарања врло је сличан оном у Дидахију (10:6), недвосмислено евхаристијском:

Лиѿиурѿ: Нека дође Благодат Твоја,
и нека прође овај свет.

Сабрање: Осана Богу Давидову!

Лиѿиурѿ: Ако је ко свет, нека приступи,
а ако није, нека се покаје.

Сабрање: Маран ата! Амин!⁶⁹

Централна порука Откривења управо се може изразити првим делом стиха који изговара литург: пролазак овога света и долазак благодати, укидање смрти и долазак вечног живота, рушење Вавилона и силазак Новог Јерусалима. Христос је, затим, „изданак и род Давидов“ (Отк. 22:16), позив на евхаристијско заједничарење у Дидахију (εἴ τις ἄγιός ἐστιν ἐρχέσθω) и у Откривењу (ὁ διψῶν ἐρχέσθω) врло је сличан, а на самом крају оба списа постоји идентичан призив Доласка Господњег (μαρὰν ἀθά = ἔρχου κύριε). Тако нам постаје јаснија веза Откривења са евхаристијским скупом, које, слично 1. Кор. 16:22–23, након μαρὰν ἀθά упућује поздрав:

- Благодат Господа Исуса са свима (Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων)

Овај закључни поздрав највероватније је имао функцију распуштања скупа и њиме се завршава већина Павлових посланица⁷⁰. Подсећајући на већ речено о литургијској улози уводних епистоларних поздрава („Благодат вам и мир...“), слободни смо рећи да би исто могло да важи и за овај закључни.

Коначно, дакле, примећујемо да је текст Откривења, као циркуларно писмо адресирано на седам конкретних Цркава, уоквирен литургијским дијалозима као заградама — једним на почетку, другим на крају књиге. Његов писац је као простор рецепције своје књиге имао у виду евхаристијски синаксис Цркве, те је онемо што је видео и записао (1:19), додао уводни и закључни дијалог. То, међутим, и даље остаје само претпоставка. Могуће је да су касније генерације обликовале литургијске дијалоге Откривења, односно да је пророштво *временом* добило своје место у Евхаристији. Но, и у том случају би се морало признати да је литургијско искуство, ако не писца, онда читалаца и слушаца Откривења, превасходно утицало на коначни облик Апокалипсиса.

Целокупна ствар, међутим, постаје много јаснија испитивањем контекста у којем је настала Јованова визија (1:9–20). Наиме, ако је Јован *као пророк* посредовао Црквама глас Божији, да ли је могуће да им је *као лиѿиурѿ* посредовао и контекст у којем је доживео виђење? И да ли би тај контекст могао да буде евхаристијски? Најпре ћемо одговорити на ово друго питање, а затим на оно прво.

3. Евхаристијски контекст Јовановог виђења

Оно што би, пре свега, могло да указује на евхаристијски контекст Јовановог виђења јесу Пророкове речи у 1:10а: „Бијах у Духу у дан Господњи“ (ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ).

- У Духу (Ἐν πνεύματι)

⁶⁹ Дела айосѿолских ученика, 139.

⁷⁰ Уп. Рим. 16:24; 1. Кор. 16:23; Гал. 6:18; Фил. 4:23; 1. Сол. 5:28; 2. Сол. 3:18; Филим. 1:25.

Ако погледамо и остала места у Откривењу где се овај израз понавља (4:2; 17:3; 21:10), можемо рећи да има значење пророчке екстазе од које је доживљај есхатона неодојив⁷¹. Што се тиче карактера Јовановог пророчког заноса, ми можемо претпоставити да је он приватног карактера, у смислу да га доживљава само Јован. Ми, међутим, такође примећујемо да је Дух у Откривењу увек повезан са заједницом: Дух је тај који говори Црквама (2–3), Дух и Невеста говоре: „Дођи!“ (22:17), после заноса у Духу (1:10; 4:2; 17:3; 21:10) Јован види елементе небеских литургијских приказа. Тако, уз све оно што је овде већ речено о литургијској служби ранохришћанских пророка, закључујемо да Јованов израз „у Духу“ може указивати на контекст заједнице. А да би та заједница могла бити Црква, говори нам следећа референца:

• У дан Господњи (Εν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ)

Христос је васкрсао у „први дан недеље“⁷², а тај дан, који је уствари недеља, од самог почетка живота Цркве повезан је са праксом ломљења хлеба, односно Евхаристијом (уп. Дап. 20:7; 1. Кор. 16:2). Црква је јеврејску Суботу заменила „Недељом“ или „Даном Господњим“⁷³. Поред првих хришћанских докумената, сведочанство о томе проналазимо и код Плинија Млађег (61/2–113), римског конзула Мале Азије за време владавине римског цара Трајана (98–117), дакле, највише деценију након настанка Откривења. Хришћани су се окупљали у „одређени дан пре зоре“ (*stato die ante lucem*) да би певали химне Христу „као Богу“ (*quasi Deo*) и јели храну (ер.10:96). Иако Плиније експлицитно не помиње Евхаристију, она је највероватније била део оваквог сабрања, а „одређени дан“ (тј. недеља) јесте Дан Господњи због свог *par excellence* есхатолошког карактера⁷⁴ — тог дана хришћани су у Евхаристији имали прилику да окусе васкрслог Христа као *Боја, Госџога*⁷⁵.

Из горњих размишљања закључујемо да би контекст Јовановог доживљаја тајни Божијих могао бити евхаристијски. Ипак, да бисмо употпунили наша размишљања поново ћемо завирити у садржај прве сцене коју је Пророк обузет Духом у Дан Господњи видео (1:10–20). Њоме доминира личност „Некога налик на Сина Човечијега“ (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου).

• Син Човечији (Ὁ υἱὸς ἀνθρώπου)

Не улазећи у детаљну егзегезу ове личности⁷⁶, обратимо пажњу на њен *сусрећ* са Јованом који се чини много важнијим (1:17). Угледавши Сина Човечијег, Јован пада пред њим „као мртав“ (ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός), а он „полаже десну руку“ на њега (ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ’ ἐμὲ) говорећи му да се не доји. Основа овог текста јесте апокалиптичког карактера (уп. Дан. 10:8–12; 1. Енох 14:20–24), али ове две акције као да указују на богослужење:

⁷¹ Уп. Дап. 2; 11:15; 22:17; 2. Кор. 12:1.

⁷² Διὰ πρωτῇ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (Мк. 16:2; пар. Мт. 28:1; Лк. 24:1; Јн. 20:1,19).

⁷³ Did. 14:1: А у недељу Господњу, сабравши се заједно, ломите хлеб и вршите Евхаристију... (Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσате ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε...); уп. Barn. 15:8,9; Ign. Magn. 9:1; Iust. 1. Apol. 67.

⁷⁴ Указујемо на рад У. Hoffmann-а који је показао да се феномен Дана Господњег никако не може разумети без есхато-логије: „The Day of the Lord as a concept and a term in the prophetic literature“, ZAW 93 (1981) 37–50.

⁷⁵ Андреј Кесаријски сматра да под *Даном Госџоодњим* треба подразумевати дан васкрсења, односно недељу (Comm. II: 1,10,11, PG106 228B), а такође подсећамо на већ поменут закључак Хуртада да је Христово име *Госџоод* (Κύριος) неодојиво од богослужбеног контекста (*Lord Jesus Christ*, 108–118, нар. 117).

⁷⁶ А. У. Collins сматра да се у Отк. 1:10–20 виде трагови христологије која *васкрслои Христџа* поитовећује са арханђелом Гаврилом — то се да закључити из анђелских атрибута Сина Човечијег у 1:12–16 (нав. дело, 185). Слична ситуација се примећује и у десетом поглављу Откривења: Јован види Анђела који својом појавом подсећа на васкрслог Христа (А. У. Collins такође сматра да се и у овом случају ради о истој христологији; нав. дело, 177).

- а) пре свега, васкрсли Христос је обучен у дугачку хаљину и опасан по прсима појасом златним (1:13) чиме подсећа на старозаветне првосвештенике (уп. Изл. 29:4)⁷⁷;
- б) у Откривењу уз глагол πίπτω најчешће стоји проοκυνέω, и може се закључити да та два глагола — један уз други — имају карактер *λατρίе* („пасти и поклонити се“)⁷⁸; то што у 1:17 глагол πίπτω стоји сам не значи да потпуно губи богослужбени смисао⁷⁹;
- в) акт полагања руке припада литургијском контексту од самог рођења Цркве (уп. Дап. 6:6)⁸⁰;
- г) Јованов сусрет са васкрслим Христом описан је као сурет *μρίωοί* са *живим* — Евхаристија је управо простор сусрета са васкрслим Христом, простор сусрета смрти са *леком бесмртности* (φάρμακον ἀθανασίας)⁸¹.

Но, да ли је било могуће *имати* *Откривење* за време или у контексту Евхаристије? Иако би се неко усудио да каже да такав пророчки доживљај изгледа немогуће, треба ипак имати у виду да је сам почетак црквеног живота познавао обиље духовних дарова, међу којима је и дар *откривања*. Пишући Цркви у Коринту, Апостол Павле описује конкретно сабрање (1. Кор. 14:26): „Када се сабирате (συνέρχθε) сваки од вас има псалм, има поуку, има језик, има откривење (ἀποκάλυψιν ἔχει), има тумачење.“ Под „сабирањем“ Павле мисли на Евхаристију (уп. 1. Кор. 11:18, 22), а под изразом „имати откривење“ сигурно не читање апокалипси, већ пророчки занос у коме је конкретна личност доживљавала, односно „имала откривење“⁸².

Тако долазимо до круцијалног закључка. Пророчки дух Откривења везан је за литургијски контекст у којем се налази у служби васкрслог *Господа* Христа. Постоји ли, међутим, веза између Јовановог контекста и оног у којем је Откривење произношено?

Веза између два контекста

Кључ за препознавање везе између ова два контекста јесте однос Христа као Сина Човечијег према малоазијским заједницама. Јован Црквама пророчки посредује глас Сина Човечијег и примећујемо да свака од седам порука⁸³ користи христолошки наслов чије је порекло у христофанији (1:4–20). Погледајмо то мало сликовитије:

⁷⁷ Према Андреју Кесаријском, Јован види Христа ὡς ἀρχιερέα τὸν ἄνω κατὰ τὴν τάξιν Μελλισεδέκ (Comm. II: 1,10,11, PG106 228C). Prigent сматра да овакво тумачење, премда често, не мора бити једино зато што постоје старозаветна места према којима се може закључити да је одело сваке јавне личности у антици могло имати дугачку хаљину и појас (Commentary, 136). Ми, међутим, не видимо неопходност усвајања оваквог става, када и за онај први постоји довољна потпора, и то не само у Старом Завету, већ и у Новом: главна тема Посланице Јеврејима (3:1; 4:14–15; 7:27–8; 8:1 итд) јесте архијерејство Христово.

⁷⁸ Уп. Мт. 4:9; Дап. 10:25; 1. Кор. 14:25; Отк. 4:10; 5:14; 7:11; 11:16; 19:4, 10; 22:8. Види: W. Michaelis, „πίπτω“, TDNT VI:161–173.

⁷⁹ Сцена у којој Јован пада пред небеским бићем постоји у 19:10 и 22:8, и у оба пута оба глагола стоје заједно. Чини се да би 1:17 био изузетак. Међутим, и у 5:8 постоји сличан лексички изузетак, иако слика указује на богослужбени контекст: на свим местима у Откривењу презвитери *падају* и *поклањају се* Богу и Јагњету, док у 5:8 стоји да само *падају*. Иако би се „падоше“ у 5:8 могло схватити у профаном смислу — *простирише се*, не може му се одузети латрвтични карактер због целокупног контекста. Исти закључак бисмо могли да применимо и на 1:17.

⁸⁰ Син Човечији на Јована полаже исту ону руку којом држи седам звезда — десницу (1:16), а десна рука у Светом Писму јесте символ есхатолошког спасења: Христос се вазнео и сео Богу са десне стране (Мк. 16:19; 1. Пт. 3:22), спасени ће сести „одеснују“ Оца (Мт. 25:33–34) итд. Детаљније види: W. Grundmann, „δεξιός“, TDNT, II:27–30.

⁸¹ Игњатије у једном те истом контексту (Eph. 20:2) говори о Евхаристији као *леку бесмртности* и Христу као Сину Човечијем и Сину Божјем.

⁸² Уп. 1. Кор. 14:6. Павлова реч о даровима упућена је конкретним личностима које те дарове поседују, а не начину њихових репродукција.

⁸³ Погрешно је садржај другог и трећег поглавља Откривења сматрати посебним посланицама. Ради се о пророчким порукама које својом структуром (адреса, таде λεγει формула, позив на покајање, есхатолошко обећање) подсећају на старозаветне пророчке поруке (Ос. 4:1; Ис. 1:1; Јер. 2:1–2; Амос 1:6 итд). У тим порукама нема почетног и завршног поздрава који би, у случају да се ради о посебним писмима, морали да постоје (R. L. Muse, „Revelation 2–3: A Critical Analysis of Seven Prophetic Messages“, JETS 29 (1986), 149). Њихов аутор је Син Човечији и оне чине интегрални део целог Откривења.

И имаше у својој десној руци седам звезда (1:16a)... и усред седам свећњака Некога налик на Сина човечијега (1:13a)

Ја сам Први и Последњи и Живи;
и бијах мртав и ево жив сам у векове
векова (1:17δ-18a)

Из уста његових излажаше мач оштар
с обе стране (1:16δ)

Некога налик на Сина човечијега
(1:13a)... очи његове као пламен огњени
(1:14) и ноге његове као сјајни бакар
кад се зажари у пећи (1:15)

Благодат вам и мир... од седам духова
(1:4)... И имаше у својој десној руци
седам звезда (1:16a)

и имам кључеве
од смрти и од пакла (1:18δ)

И од Исуса Христа,
који је Сведок верни,
Првенац из мртвих,
и Господар над царевима земаљским
(1:5a)

Аутор, дакле, седам порука јесте сам Син Човечији, а Јован, како видимо, Црквама не посредује само његову реч, већ и контекст у којем доживљава виђење. Кад год би се ове поруке, као увод у даљи садржај Откривења, читале на сабрањима, слушаоци би, као прво, имали на уму да им кроз пророка говори сам Христос, а као друго да је њихово сабрање идентично са оним из ког им се говори⁸⁴. Тако, *Откривење йосѳаје јасно ѿек онда када се контексти йоклоје*. Управо захваљујући оваквој вези два евхаристијска контекста, искуство васкрслог Христа у Црквама није магијског, већ сасвим *духовној* карактера.

2:1 Тако говори

Онај који држи седам звезда у десници својој, и који ходи посред седам свећњака златних

2:8 Тако говори

Први и Последњи,
који беше мртав и оживи

2:12 Тако говори

Онај који има мач оштар с обе стране

2:18 Тако говори

Син Божији,
чије су очи као пламен огњени,
а ноге као сјајни бакар

3:1 Тако говори

Онај што има седам духова Божијих
и седам звезда

3:7 Тако говори

Свети, Истинити,
који има кључ Давидов,
који отвара и нико неће затворити,
и који затвара и нико неће отворити

3:14 Тако говори

Амин,
Сведок верни и истинити,
Зачетник творевине Божије

⁸⁴ Већина садржине Откривења (4–22) намењена је готово свим Црквама и писац у њега уводи серијом Христових порука упућених на конкретних седам (већ смо објаснили зашто се поруке не могу сматрати посланицама). Свака од тих порука адресирана је на једну конкретну заједницу, али се завршава речима које указују на множину: „Ко има ухо нека чује што Дух говори Црквама“. Тако стичемо утисак да се на сабрању једне Цркве читало и осталих шест порука. Једна, дакле, порука, релевантна ситуацији одређене Цркве, указује на животне околности са којима се она суочавала, али се уз њу читају и остале поруке, чиме Јован показује на дубоку повезаност Цркава. У томе симболика броја седам постаје сасвим јасна. Тих седам Цркава којима се Јован обраћа сигурно нису једине у Малој Азији. Игњатије, на пример, сведочи о постојању Цркве у Магнезији коју Јован не помиње. Мишљења смо да за Јована важност има значење самог броја — седам је број целовитости. У *Мурашоријевом фрајменту* пише да су Јован и Павле писали свим црквама тиме што су написали по седам посланица (58–67). То, наравно, не умањује вредност оног што смо већ рекли — да је свака порука упућена конкретној заједници. Јован заправо бира ове цркве — географски затварајући круг, што опет симболише целину — као представнике васцеле Цркве Христове. Ако још погледамо географску карту, приметимо да су Цркве Откривења највероватније именоване оним редом којим би их посетио доносилац писма идући од Патмоса и путујући кружним путем кроз Малу Азију. Античко доба познаје феномен таквог комуницирања који бисмо данас назвали *циркуларним йисмом* и изгледа да је био познат малоазијским Црквама: према већини данашњих научника Павлова посланица Ефесцима сматра се таквим писмом (D. Burkett, *The New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge 2002, 373). Тако, мноштво различитих ситуација и обрађених контекста у ових седам порука у Откривењу чини уствари непресушни извор аналогича за сваку другу цркву пред крај првог века. Детаљније види: Bauckham, *The Theology...*, 16–17.

Закључак

У нади да смо бар донекле указали на Евхаристију Цркве као на *Sitz im Leben* Откривења, желимо да проширимо хоризонт размишљања. Као прво, видели смо, дакле, да је Зизјулас користио Откривење као релевантан извор за истраживање Евхаристије и да су му четврто и пето поглавље ове новозаветне књиге привукли највећу пажњу. Уз њихову помоћ желео је да покаже раноцрквену свест о *саборном* карактеру Евхаристије, тачније, свест о мистичком поистовећивању небеске са земаљском Црквом (=литургијом). Ми би смо се ипак супротно запитали: постоје ли трагови таквог мистичког поистовећивања *неба и земље* у Откривењу? Да ли су они који су читали/слушали Откривење током Евхаристије доживљавали његове литургијске призоре као *соисџивене* или су их тумачили, као и већина каснијих Отаца и тумача кроз историју, само алегоријски? Да будемо мало јаснији: да ли је Откривење имало улогу интерпретације овог *мистичког поистовећивања* његовим посредовањем учесницима евхаристијског сабрања?

Коначни и комплетни одговори на ова питања могу се добити тек када се детаљно испита Пророкова употреба апокалиптичког жанра, односно уколико се покаже да се литургијске сцене у оној „другој целини“ Откривења (4:1–22:5) тичу конкретног евхаристијског сабрања унутар којег је овај спис произношен⁸⁵. Стога, како се да приметити, овај рад представља само степеницу у читавом низу истраживања чије ће претпоставке, уколико се докажу, Откривењу умногоме дати на значају. Оно неће бити спис о само последњим стварима — каквим је вековима доживљаван, ту и тамо можда инспирисан евхаристијским искуством Цркве, већ ће се показати као литургијски и мистагошки текст *par excellence*.

⁸⁵ Данас се овај поступак не може спровести без консултовања кумранских рукописа у којима је идеја небеског храма Божијег била врло блиско повезана са богослужењем заједнице. Ако је Павле био крштени фарисеј, зашто Пророк Јован није могао бити бивши припадник кумранске заједнице?