Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)
Београд: Православни богословски факултет, 2011, 77–110

Владан Таталовић

Православни богословски факултет, Београд

Евхаристија Цркве као *Sitz im Leben* Откривења Јовановог

I. Евхаристијска функција пророчког жанра[1]

1. Увод

Последњих деценија двадесетог века у академској теологији се често говори и пише о узајамној вези Библије и Литургије. Када су *критиком форми* (Formgeschichte) у старозаветним текстовима уочени трагови јеврејског богослужења, што је довело до препознавања литургијског *Sitz im Leben* појединих одељака или читавих списа Старог Завета[2], осванула су и значајна дела о новозаветним сведочанствима ранохришћанске богослужбене праксе[3]. Такав талас интерпретације Светог Писма захватио је и егзегезу Откривења Јовановог, чиме је литургијски карактер Апокалипсиса нарочито дошао до изражаја[4]. О прогресивном консензусу међу научницима врло сажето говори Елизабет Фиоренца, један од најбољих савремених познавалаца Откривења:

---

[1] Овај рад представља делимично прерађено и читаоцу прилагођено поглавље „Књига Откривења као пророштво" преузето из магистарског рада В. Таталовића *Евхаристијски карактер Откривења Јовановоī* (види рад: 37–60), одбрањеног на Православном Богословском факултету Универзитета у Београду 4. маја 2009.

[2] Види на пример: H. Gunkel, *Die Psalmen*, Handkommentar zum Alten Testament II/2, Göttingen [1]1897, [4]1926; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Nashville: Abingdon 1962.

[3] Види на пример: O. Cullmann, *Early Christian Worship*, London 1953; J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, London: Light & Life Pub Co 1956.

[4] Сматрамо да је овде неопходно указати само на неке од најважнијих радова из ове области, поготову на оне који су значајно утицали на постављање тезе која ће у овом раду бити представљена: J. Pescheck, „Der Gottesdienst in der Apokalypse", Theologisch-praktische Quartalschrift 73 (1920), 496–514; B. Brinkmann, „De vision liturgica in Apocalypsi S. Johannis", Verbum Domini 11 (1931), 335–42; O. Piper, „The Apocalypse of St. John and the Liturgy of the Church", Church History 20 (1951), 250–65; L. Mowry, „Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage", Journal of Biblical Literature 71 (1952), 75–84; A. Cabaniss, „A Note on the Liturgy of the Apocalypse", Interpretation 7 (1953), 78–86; G. Delling, „Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse", Novum Testamentum 3 (1959), 107–37; S. Läuchli, „Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung", Theologische Zeitschrift 16 (1960), 359–78; M. H. Shepherd, The Paschal Liturgy in the Apocalypse, Ecumenical Studies in Worship 6, London: Lutterworth 1960; P. Prigent, Apocalypse et Liturgie, Cahiers Théologiques 52, Neuchatel: Delachaux & Niestlé 1964; J. O'Rourke, „The hymns of the Apocalypse", Catholic Biblical Quarterly 30 (1968), 399–409; K-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium, Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Studien zum Neuen Testament 5, Gütersloh: Mohn 1971; E. Cothenet, „Earthly Liturgy and Heavenly Liturgy according to the Book of Revelation", у: *Roles in the Liturgical Assembly*, New York: Pueblo 1981, 115–35; J. A. Draper, „The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7:1–17", Journal for the Study of the New Testament 34 (1988), 135–43; H. Ulfgard, *Feast and Future: Revelation 7:9–17 and the Feast of Tabernacles*, Coniectanea neotestamentica 22, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1989; U. Vanni, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation", New Testament Studies 37 (1991), 348–372; R. Bauckham, The Theology of the Book of Revelation, Cambridge: Cambridge University Press 1993; P. Vassiliadis, „Apocalypse and Liturgy", Saint Vladimir's Theological Quarterly 41 (1997) 95–112; I. Σκιαδαρέσης, *Λειτουργικές Σκινές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Θεσσαλονίκη 1999; Σ. Δεσπότης, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη*, τόμος Α΄ Αθήνα 2005, τόμος Β΄ Αθήνα 2007; J.-P. Ruiz, „Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse", у: D. L. Barr (прир.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Society of Biblical Literature Symposium Series 39, Leiden: Brill 2006, 221–241.

„Већина егзегета предност даје литургијском контексту и [литургијским] облицима унутар Откривења, прихватајући да су литургијски симболи и форме структурални делови списа, као и да су у композицији Откривења комбиновани са чиниоцима другачијих типова и форми.“[5]

Нарочито значајнији допринос данас тако важној перспективи тумачења ове новозаветне књиге српска теолошка мисао званично још није пружила[6]. Чини нам се да је читалац ових простора, поготову студент Богословског факултета, имао могућности да (дубље) размисли о евхаристијском карактеру Апокалипсиса тек када је на српски језик објављен превод докторске дисертације Митрополита пергамског Ј. Зизјуласа[7]. Примера ради, навешћемо само неколико Зизјуласових мисли које наше искуство памти као импулс личног интересовања за ову тему.

Испитујући, наиме, историјски тренутак назначења „началствујућега“ Евхаристије у „Епископа“ Цркве, Зизјулас се у једном од поглавља̂ дисертације дотакао Откривења Јовановог као веома важног извора, претпостављајући да је на настанак четвртог и петог поглавља превасходно утицала слика црквеног (=*евхаристијскої*) 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 Епископ као приносилац божанске Евхаристије и због тога је Црква и гледала на њега као на икону и образ Божији или Христов.“[8]

Квалитет ове дисертације и релевантност њеног аутора неоспорно су утицали на српску теолошку публику и чињеница је да њен одјек није био мали. Поготову због тога што је оживљавање ранохришћанске свести о евхаристијском карактеру Откривења постао један од ауторитативних погона у покрету литургијске обнове на нашим просторима. Али, мада је баш цитираним речима било подстакнуто живље интересовање за такав приступ Апокалипсису, конкретног одговора српске публике ипак није било. Знатижељу богословâ као да је (бар привремено) задовољио недавно објављен српски превод текста Петра Василијадиса „Друштвена димензија хришћанског богослужења (Откривење и Литургија)“[9].

Разлог таквом стању ствари свакако треба тражити у сплету отежавајућих околности које већ дужи низ година гаје верно пријатељство са нашом богослов-

[5] E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia: Fortress 1985, 166.

[6] 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 Муждеке и другим изворима*, Манастир Благовештење 2004; idem, „Откривење Јованово“, *Православно дело* 3 (2004), 68–75.

[7] 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: I. Δ. Ζηζιούλα, *Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καί τῷ Ἐπισκόπῳ κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰώνας*, Ἀθήνα [1]1989, [2]1990.

[8] *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 њему тада савремену референтну литературу која из перспективе литургијског богословља приступа химнама Откривења.

[9] П. Василијадис, *Lex orandi. Литургијско богословље и литургијски преобород*, са јелинског изворника превео С. Јакшић, Крагујевац 2006, 129–142 (такође види нап. бр. 4).

ском мишљу. О висинима, ширинама, дубинама и свим последицама таквог „пријатељства“ овде није умесно говорити, али ипак треба скренути пажњу на константан и вишедеценијски проблем приступа потребним изворима и савременој литератури, чијим су читањем, превођењем и уопште студирањем могле настајати нове мисли, конкретна дела која би пратила светске теолошке токове. Стога, осим што предложеним текстом желимо да укажемо на Евхаристију Цркве као превасходни *Sitz im Leben* Откривења, чиме ћемо се кроз скроман допринос укључити у савремену тематику, имамо намеру да српском читаоцу понудимо и синтезу неких достигнућа у сличним истраживањима ове новозаветне књиге.

2. Поставка проблема и могућност решења

Вероватно да постоји више начина на које би неко почео показивање узајамне везе између Откривења и Евхаристије, конкретно његовог евхаристијског *места у животу* Цркве. Нама се првим и најлогичнијим кораком чини тражење и у тексту Откривења препознавање сведочанстава о његовој литургијској употреби. Та сведочанства могу бити различитог литерарног типа (литургијски дијалози, химне, исповедања, слике итд.) и свакако да својом богослужбеном терминологијом и символиком могу усмерити истраживача ка евхаристијском сабрању Цркве као примарном интерпретативном контексту[10].

Тако, на пример, већ у трећем реду Откривења писац разликује између *онога који чита* (ὁ ἀναγινώσκων) и *оних који слушају речи пророчанства* (οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας), тј. *оно што је у њему написано* (τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα), чиме вероватно указује на литургијски дијалог сабрања у чијем контексту су те *речи пророчанства* читане. Зизјулас је, видели смо, сасвим једноставно и без много оклевања повезао одељак Отк. 4–5 са Евхаристијом Цркве, уз шта треба обратити пажњу и на сличне литургијске сцене небеског храма Божијег у даљем тексту (7:1–17, 8:3–5, 11:15–19, 15:1–8, 19:1–10, 21:3–8).

Оваква метода индукције, међутим, ни мало није погодна, будући да не можемо дефинисати тачан број литургијских сведочанстава који био довољан да засигурно потврди тражену везу између Откривења и Евхаристије. Егзегезом појединих одељака вероватно да се може показати како је литургијско искуство аутора ту и тамо утицало на изглед текста, али не и да је цео текст имао важну улогу у Литургији. Поготову због тога што се Откривење, и то не само на први поглед, чини као врло некохерентан текст[11].

Осим тога, постоји други, много озбиљнији проблем. Читалац Откривења ће врло лако приметити да га Пророк Јован из контекста једног литургијског разговарања датог у прва три поглавља, својим успињањем кроз отворене двери на небесима (4:1) узводи у сасвим другачији свет у којем се готово до самог краја списа одвија читава небеска драма (4–22). Али, пошто је та драма неоспорно литургијске природе, онда нагли „скок“ са земље на небо читаоца просто збуњује. Шта је уствари то што је Пророк видео на небесима? Каква веза постоји између „небеског“ и „земаљског“ у Откривењу? У каквом су односу призори небеских литургија Откривења према конкретном евхаристијском сабрању (уколико је Откривење уопште и чи-

[10] Vanni, „Liturgical Dialogue“, 348. Такође види: D. L. Barr, „The Apocalypse of John as Oral Enactment“, Interpretation 40 (1986), 243–56; E. M. **Boring** „The voice of Jesus in the Apocalypse of John“, Novum Testamentum 34 (1992), 334–359.

[11] Тако D. E. Aune крајње аргументовано тврди нудећи исцрпну анализу текста, до данас у свету још непревазиђену: *Revelation 1–5*, World Biblical Commentary 52A, Dallas 1997, cv-cxxxiv.

тано у контексту таквог сабрања)? Представља ли, примера ради, сцена у Отк. 4–5 само „метафору“, како Зизјулас каже, „преузету са евхаристијског скупа“, из некаквих разлога записану, или она можда чини мистагошку интерпретацију Евхаристије пресудно важну за реципијенте Апокалипсиса?

Ова питања суштински опредељују егзегету ка исправном разумевању Откривења и мишљења смо да нам је писац самим „скоком“ већ објаснио шта значи то да је његов спис истовремено и *пророшшво* (1:3) и *апокалипса* (1:1). Ако Откривење читамо са јасном свешћу о постојању два *жанра* у њему — *пророчкоī* и *апокалипшичкоī*, и ако знамо да је жанр „целина усвојених литерарних правила, како експлицитних тако и имплицитних, које аутор дели са својим читаоцима“[12], то би онда значило да је, у оно време, читаоцима Откривења било сасвим јасно да Јованов „скок“ са земље на небеса уствари представља *промену жанра*[13]. Из литургијског разговарања на земљи (Отк. 1–3; па и 22:6–21) — што приличи контексту ранохришћанске пророчке службе, писац одједном узводи читаоце у небески литургијски свет (4:1–22:5) кроз који га, сходно маниру јудејске апокалиптичке књижевности, води све до коначне победе Бога и Јагњета. Ако се Пророк тим жанровима користио ради сопственог теолошког циља, што звучи сасвим логично, ми можемо претпоставити да је за њима посегао баш због тога што је *Sitz im Leben* Откривења — Евхаристија Цркве. Нема другог начина за доказивање те претпоставке, до испитивања могућности *евхаристијске функције* оба жанра у Откривењу[14].

С обзиром на то да је овај рад насловљен као први део целине, у њему ће бити показан само пророчки карактер Откривења, што даље значи да читалац потпунији одговор на постављен проблем добија тек у следећем делу који ће највероватније бити објављен у истим оквирима као и предложени текст.

3. Књига Откривења као пророшство

ЈО односу Откривења према старозаветним пророштвима написане су обимне студије[15], и све се оне слажу у томе да писац Откривења по методи пророковања

[12] Према општеприхваћеној дефиницији коју је дао Doty: „Genre is the whole of literary conventions, explicit or implicit, that an author shares with his readers“, о чему види: W. G. Doty, „The Concept of Genre in Literary Analysis“, у: L. C. McGaughy (прир.), *Society of Biblical Literature 1972 Proceedings*, II, 413–448:413.

[13] Жанр, дакле, подразумева постојање писцу и читаоцима заједничког скупа елемената 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 *пророшшво* и *апокалипса*, то онда значи да његова интерпретација неће бити иста ако га читамо само као апокалиптички или само као пророчки спис. Сврстати Откривење само међу пророштва која потлаченом народу најављују скору победу Божију или само међу апокалипсе карактеристичне по небеским откривењима и мистеријама није исто. Стога је сасвим логично добро повести рачуна о томе када се којим жанром Пророк користи и зашто.

[14] Овде се ипак нећемо освртати на читаву проблематику жанра Откривења, која је последње три деценије прилично освојила пажњу научника. Више читаоца ради, подсетићемо да је главни правац теолошке дебате о жанру највише био усмерен ка теми апокалитпике. Проблем је био у томе што је наука, уз покушај да пружи некакву дефиницију апокалиптичког жанра и апокалиптике уопште, као неминовности теолошке систематизације тек пронађених текстова, истовремено је покушавала и да Откривење, као већ познату *апокалипсу*, постави у однос са донетим дефиницијама и објављеним списима. Указујемо на најважније радове у чијим оквирима је вођена дебата о жанру Откривења: J. J. Collins „Pseudonymity, historical reviews and the genre of the revelation of John“, Catholic Biblical Quarterly 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 problem of apocalyptic genre“, у: D. Hellholm (прир.), *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 ²1998.

[15] Овде указујемо на најважније: G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*, Lanham 1984; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, Journal

припада предању старозаветних пророка, а по садржини поруке, осмишљене *победом Јагњета*, хришћанским пророцима. Алудирајући, дакле, а не до танчина цитирајући књиге пророкâ Исаије, Језекиља, Данила, Захарија[16], Јован — будући сâм пророк (1:3; 22:9), на сопствени начин преузима и у христолошком циљу реинтерпретира поруке својих претходника[17].

Веома је битно приметити да Откривење није псеудоепиграф. За разлику од псеудонимних писаца апокалипси, Пророк Јован пише у своје име, врло свесно црпећи ауторитет из *циља* пророковањâ својих предака — *Исуса Христа* (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	Отк. 22:10
А ти Данило затвори ове речи и запечати ову књигу до посљедњег времена; многи ће претраживати, и знање ће се умножити.	И рече ми: не запечати речи пророштва књиге ове, јер је време близу.
А он рече: иди Данило, јер су затворене и запечаћене ове речи до посљедњег времена.	

Речи пророка Данила односе се на доба далеко од онога у којем је живео и његово пророштво треба да остане запечаћено све док не дође време када ће људи моћи да га разумеју. Јовану, пак, анђео даје сасвим другачије упутство — да не запечати књигу пророштва, *јер је вре\ме близу* (ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν). Из овога следи да је пророчка порука Откривења од огромне важности за његове савременике. Она се не односи на некакву далеку будућност, већ на *есхатолошку* ситуацију коју Јован дели са седам Цркава Мале Азије[18]. 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 Јерусалиму[19]. Но, да би нам постао јаснији тај пророчки дух Откривења, конкретни-

for the Study of the New Testament sup. 93, Sheffield 1994; S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Journal for the Study of the New Testament sup. 115, Sheffield 1995; G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Journal for the Study of the New Testament sup. 166, Sheffield 1998; M. Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005.

[16] Moyise, *нав. дело*, 145.

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

[18] Bauckham, *Book of Revelation*, 6. Суштинска разлика између пророштва 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 невезану за толико за конкретан историјски контекст, али су ипак њиме подстакнуте. О разликама између ове две есхатологије види зборник радова: R. A. Guelich (прир.), *Prophetic and/or apocalyptic eschatology*, Ex auditu 6, Allison Park (PA): Pickwick Publications 1990.

[19] У многим коментарима Откривења усталило се врло некритичко мишљење да је смисао Јованових (тј. Христових) порука у Отк. 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 (Отк. 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): *који побиједи наслиједиће све ово, и бићу му Бог, и он ће ми бити син* (21:7).

је, дух Пророкове комуникације са ептадом заједница у Малој Азији, 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.

3.1. Служба пророкâ у раној Цркви

Пред крај старе и на самом почетку нове ере, у јеврејском народу је дар пророштва био нарочито цењен управо зато што је постојање, односно *повратак* ове харизме 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 ја 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 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)[20].

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* (διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα), а службе са Господом (1. Кор. 12:5): *И различне су службе, али је Господ исти* (καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος). Тако, пророштво јесте дар Духа Светог[21], али и служба Господња. Шта то значи? Ако имамо у виду да је ранохришћанско исповедање Исуса као *Господа* (Κύριος Ἰησοῦς) имало пре свега богослужбену конотацију, односно да се односило на *литургијско исповедање васкрслог Христа*[22], онда би се пророчка служба као διακονία τοῦ Κυρίου могла схватити као у функцији таквог исповедања[23]. У Новом Завету постоје пророштва инспирисана ликом васкрслог Христа[24], Апостол Павле дар пророштва сматра уобичајеним и веома битним феноменом хришћанског богослужења[25], а веома је важно и сведочанство Дидахија. Епископи и ђакони *служе службу пророкâ и учитељâ* (λειτουργοῦσι.. τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων, 15:2), а истинити пророк јесте ***онај који изграђује тајну Цркве у свету*** (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, 11:11),

Из овога следи да се јавно, литургијско дело хришћанских пророка није састојало само у некаквом надахнутом говору који, неоспорно, као и код старозаветних пророка, бива под директним Божијим дејством (уп. Пастир XLIII 7–16), нити само у објављивању воље Божије и тајни срдаца људских, већ се њихово дело, односно *служба*, састојала у проповеди — речју, животом, службом (=*литургијом*) — о

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

[21] 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.

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

[23] Hurtado, *нав. дело*, 150.

[24] Hurtado сматра да је 1. Сол. 4:15–17 такво место (*нав. дело*, 150–151), а у даљем делу рада ће постати јасније да се и Отк. 1:9–20 може сматрати *пророштвом о Господу*, васкрслом Христу.

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

васкрслом Христу. Њихов духовни *дар* добијао је свој пуни смисао утеловљењем у литургијски живот Цркве — постајао је *служба*[26].

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 заједници[27]. У том случају, пророчко искуство сасвим приватног карактера, па чак и ако је бивало током јавног богослужења, добијало је писмену форму да би за њега сазнали и други. Овде се морамо на кратко зауставити и подсетити да је Откривење јесте једно *записано пророштво*, односно *циркуларно писмо* намењено малоазијским Црквама које својим уводним и закључним стиховима (Отк. 1:4–5а, 22:21) сличи пролозима и епилозима већине Павлових посланица[28]. Како смо данас готово сигурни у литургијску улогу посланицâ Апостолâ, ми можемо детаљније испитати уводне и закључне стихове Откривења врло карактеристичне по дијалошкој структури (уп. 1:4–8; 22:6–21), те донети закључак о томе да ли је и текст Откривења функционисао унутар евхаристијског сабрања Цркве. Таква претпоставка није неразумна, јер Јована *пророком* управо чини благовест *конкретној* епитади заједницâ о есхатолошком животу у Новом Јерусалиму (21–22) и није немогуће да је његов спис, ако већ не његово лично присуство — с обзиром да је заточен на Патмосу (1:9), имао врло важно место у богослужењу малоазијских Црквa.

3.2. Евхаристија Цркве као реципијент Откривења

Пре свега, приметно је да се писац Откривења држи метода Апостола Павла[29] 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 Цркве[30]. Јавним читањем неке од његових посланица, Павле би био „присутан" — не на неки мистичан, чудесан, или магичан начин, већ *својим гласом*. Читалац Павловог писма играо је улогу самог Апостола, те је заједница, *гледајући* чтеца који чита, *слушала* самог Павла[31]. Претпоставимо да исто важи и за Откривење. Спречен да Црквама непосредно пренесе реч Божију, Јован записује све што је видео и затим им то, у форми писма, шаље: *Што видиш напиши у књигу, и пошаљи на седам Цркава*... (1:11)[32]. Четвр-

[26] Интересантно је, међутим, да већ генерацију или две након настанка новозаветних докумената пророчку службу готово нико не помиње. Климент (1. Кор. 12:8; 17:1; 43:1; 2. Кор. 11:2), Игњатије (Магн. 8:2; 9:3; Фил. 5:2; 9:1–2; Смир. 5:2; 7:2), Варнавина посланица (1:7; 2:4; 4:4; 5:6), Поликарп (Фил. 6:3) и Посланица Диогнету 11:6 пророцима сматрају само оне који су предсказивали појаву Месије. Само два документа из периода апостолских ученика пружају некакво сазнање о њима: Дид. 11:3–12; 13:3–6; 15:1–2 и Пастир XLIII 7–16.

[27] Уп. Дап. 10:9–11:18, Пастир 2:4.

[28] Види: Martin Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 66–84.

[29] Имајмо у виду да се Цркве Откривења налазе на добром делу Павловог мисионарског подручја.

[30] Види: **J. L. White,** „Saint Paul and the apostolic letter tradition", Catholic Biblical Quarterly 45 (1983), 433–444:437; idem, „New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography", у: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2:25/2:1730–56.

[31] Уп. 1. Кор. 5:1–5: корећи Коринтске хришћане за блуд *какав се ни међу незнабошцима не помиње* (с. 1), Павле осуђује виновника таквог дела: *Јер ја, одсутан тијелом но духом присутан, већ сам осудио, као да сам тамо, онога који је то тако учинио* (с. 3). Такође, у наставку пише: *У име Господа нашега Исуса Христа кад се саберете ви и мој дух* (с. 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 History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, New York 1967, 249–268.

[32] Јустин Философ сведочи о читању „споменâ Апостолâ и списâ Пророкâ" на ранохришћанској Литургији (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιώσκεται), износећи

ти стих прве главе Откривења који гласи: *Од Јована на седам Црква које су у Азији: Благодат вам и мир од Бога...* заправо даје *сигнал* аудиторијуму да у чтецу виде присуство самог аутора: глас чтеца који се чуо током читања Откривења на сабрању није звучао само као гласно произношење некаквог текста, већ је то превасходно био *глас Пророка*[33].

Међутим, о каквом се сабрању 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 потпуности* могло применити и на Откривење. Неко би могао приметити да се ради о сабрању које није Евхаристија, поготову зато што њеном (данашњем) поретку не би приличило читање тако дугачког и наизглед замршеног текста као што је Апокалипсис. Ми, међутим, подсећамо на честу спонтаност најранијих евхаристијских сабрања у смислу њихових трајања: Павле је у Троади евхаристијску беседу продужио *до поноћи* (Дап. 20:7), а Дидахи заповеда да се пророцима дозволи да благодаре *колико хоће* (10:7)[34]. Зато се може рећи да је једна од генијалних црта Откривења управо *јединствени свет символа* у којем његови читаоци (слушаоци) *живе* за оно време које им је потребно да га прочитају (или чују)[35].

У прилог претпоставци да је аудиторијум Откривења могао бити литургијско сабрање Цркве иде изузетан рад Ванија који је указао на постојање уводног и завршног литургијског дијалога у књизи Откривења[36]. Његова текстуална анализа првих, а видећемо потом, и последњих стихова, тиче се само форме, не и садржине дијалогâ, али нам даје последњи потребан разлог да бисмо могли да кажемо да је реципијент Откривења сабрање Цркве. Ради лакше и сликовитије представе, ове дијалоге износимо у пуној форми и то у нашем преводу на српски језик[37].

А) Уводни дијалог. Такозваним „сигналним стихом“ (1:4) почиње уводни дијалог између чтеца и заједнице[38]:

Чтец (1:4–5а):Благодат вам и мир
од Онога 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.

њен поредак: сабрање верних, читање Светог Писма Старог и Новог Завета, беседа Епископа, доношење Светих Дарова, благодарење и причешћивање (*Apol.* I, 67:3, PG 6.429B).

[33] Boring, *нав. дело*, 350.

[34] 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.

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

[36] *Нав. дело* (види нап. бр. 4). Vanni такође наводи евидентне доказе за постојање литургијских дијалога на раноцрквеним сабрањима: Плиније, *Ep.* 10:96–97; Дид. 10:6; Јустин, *Apol.* I, 67:5. Такође види: Jörns, *Das hymnische Evangelium*, 161–162.

[37] Текст који Vanni обрађује идентичан је са оним у критичком издању: E. Nestle – B. Aland – K. Aland – J. Karavidopoulos – C. M. Martini (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart [27]2006. У поређењу са овим текстом, превод САС Српске Православне Цркве показује ситне недоследности, те само ради лакше анализе није узет у обзир.

[38] Vanni, *нав. дело*, 349–355.

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:

· **1:4–5а**: Благодат вам и мир

Писац Откривења користи се почетком уводног поздрава древних хришћанских писама која се могу поставити у контекст евхаристијског синаксиса[39]. За разлику од ранохришћанске праксе епистоларно-литургијског благосиљања која је углавном *биниѿарноī* карактера, овај поздрав се одликује развијенијом формом *ѿриниѿарне* структуре:

ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος	= *Оѿац*[40]
καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευνάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ	= *Дух Свеѿи*[41]
καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ...	= *Син*

· **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.

---

[39] 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; Климент, 1. Кор. 1:1.

[40] Тријаду ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος треба схватити као парафразу ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (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. M. 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 јесѿе*, *који беше*, и да сам *онај који ће биѿи* у будућности, и да нема других богова осим мене...“ (наш превод са енглеског текста E. G. Clarke, *The Aramaic Bible*, Cambridge 1992, 95). P. Prigent с правом примећује да сличност постоји између прва два атрибута (*који јесѿе*, *који беше*), док би трећи атрибут таргума требало превести са „ὁ ἐσόμενος“ (*Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 116). Јован, пак, инсистира на изразу „ὁ ἐρχόμενος“ који је *par exellence* 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 Јовованом Јеванђељу, видимо да је управо Христос тај који ће доћи (ἔρχου κύριε Ἰησου)? Можда је ова недоумица и утицала на Андреја Кесаријског (*Comm.* I: I,1,2, PG 106.221D) да овај израз протумачи двојако: оно јесте име Оца, али и тринитарна формула — ὁ ὢν (=*Оѿац*, 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 *Јаīњеѿом* обасјати Нови Јерусалим (Отк. 21:23). О тој теми детаљније види изузетан рад: T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin 1971, нарочито 247–265.

[41] 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. Енох 90:21), а такво тумачење преузима и Aune (*Revelation 1–5*, 34–35) примећујући да су у Кумрану анђели звани „духовима“, као и да се у кумранском манускрипту *Песме суботње жрѿве* (4Q Shir Shabb) помиње седам анђеоских служби. Андреј Кесаријски не одбацује овакво тумачење, држећи да би „седам духова“ могла да буде алу-

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 део[42]. 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 дијалошки прихвата исповедајући Његово спаситељно дело. Тако химна присутних чланова заједнице: *Ономе који нас љуби...* није усмерена на Оца или Духа, већ на Христа. У тексту химне 1:5б-6 нема експлицитне назнаке да сабрање пева Христу као *Јагњету*, али будући да је тај текст суштински идентичан са химном Јагњету у 5:9, закључујемо да се ради о таквој христологији:

1:5б-6	5:9–10
5б...опра нас од грехова наших крвљу својом (**ἐν τῷ ἅιματι αὐτοῦ**) 6 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 τῷ ἅιματί 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 Јагњета. Али крвљу Јагњетовом не бива само искупљење, већ и *заједница* која је Нови Израиљ. Као што је некада древни Израиљ крвљу јагњетовом био спасен од смрти, али баш тиме и био уједињен у заједницу новог народа Божијег (уп. Изл. 19:6: *бићете ми царство свештеничко и народ свет*, ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι **βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον**), тако и страдање и васкрсење Христа = *крв Јагњета које стоји као заклано* (5:9), сабира хришћане у есхатолошку заједницу царства и свештенства Очевог (1:6). У очима малоазијских хришћана Христос је **Нова Пасха** у пуном смислу речи: Његова крв има *искупитељну* и *еклисијалну* функцију[43], па заједница постаје *саслужитељ* и *савладар* Његов у Новом Јерусалиму[44]. Исто то литургијско предање[45] уткао је Кападокијски Василије у своју анафору: κτησάμενος ἡμᾶς ἑαυτῷ λαὸν περιούσιν, **βασίλειον ἱεράτευμα**, **ἔθνος ἅγιον**[46].

зија на дарове Духа (*Comm.* I: I,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 Филосфа који нарочито наглашава *пророчки* карактер Духа: πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει... τιμῶμεν (*Apol.* I, 13:3, PG 6.348A).

[42] Vanni, *нав. дело*, 353.

[43] Христологија Мелитоновог (+185) списа „О Пасхи" утемељена је на идеји, заправо чињеници да је Христос = *Нова Пасха*. Ово дело Сардског Архипастира, једне од Црквa Откривења, можда представља најранију сачувану пасхалну Литургију Цркве, хришћанску haggadah (нарочито поглавља 46–105). Детаљније види: S. G. Hall (ed. and transl.), *Melito of Sardis, On Pascha and Fragments*, Oxford: Clarendon Press 1979.

[44] 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 изабрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен* (1. Пт. 2:9).

[45] Овде скрећемо пажњу на оне научнике који химну у 1:5б-6 стављају у контекст ранохришћанске праксе крштавања (нпр. Shepherd, *нав. дело*, 82): варијабилно читање у петом стиху λούσαντι/λύσαντι ἡμᾶς „опра/разреши нас" (већина минискула и званичан превод наше Цркве/P[18], Sinaiticus, A, C) можда указује на такав контекст (уп. 7:14). Како год, пракса крштавања у раној Цркви није била одвојена од Евхаристије.

[46] Εὐχὴ τῆς Ἀναφορᾶς, Λειτουργία Μ. Βασιλείου, A. Hänggi – I. Pahl, *Prex Eucharistica, Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Spicilegium Friburgense 12, Friburg Suisse: Éditions Univérsitaires 1968, 75.

Да још није дошао крај историји и да се ради само о *предукусу* коначног спасења, показује нам већ следећи стих дијалога који пева о Другом доласку:

• **1:7а**: Ево, Он долази са облацима и угледаће га свако око, и они који га проболоше; и заплакаће због њега сва племена земаљска.

Овај стих има нарочиту тежину зато што га изговара пророк обузет Духом. Са земаљског дела Христовог, односно *историје*, заједница се још снажније окреће *есхатону* из којег жудно ишчекује Његов долазак. Христос зато није идентификован као Јагње, већ као *проболени* Син Човечији[47]. Ранохришћанска евхаристијска сабрања нарочито одликује овакав жар ишчекивања Месијиног доласка[48] као предукус коначне победе Божије и Царства Његовог (*заплакаће због Њега сва племена земаљска*).

• **1:7б**: Да, амин (ναί, ἀμήν).

Следи врло специфично одобравање заједнице. Сасвим је могуће да се узрок таквом двоструком одобравању може тражити у двојакој структури малоазијских заједница у којима је било и Јелинâ и Јудејâ. Питање је, међутим, да ли се баш ради о *двоструком* „да". Вани је скренуо пажњу да се између ναί и ἀμήν никако не може ставити знак једнакости[49]. Ναί (=*да*) „гледа уназад" потврђујући нешто што се већ догодило (историја), док ἀμήν (=*γένοιτο*, *нека тако буде*) „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 предокуша спасење: заједница је искусила (ναί) и искусиће (ἀμήν) Царство Божије[50]. Овакав доживљај јесте κατ' ἐξοχήν евхаристијски.

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

Кратко литургијско разговарање завршава се речју Божијом која открива Његову свемоћ[51]. Но, како је могуће да се у дијалогу који тече између Пророка (чтеца) 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 говоре[52], проро-

[47] Овај стих комбинује Дан. 7:13 и Зах. 12:10–14, али експлицитно не помиње личност Сина Човечијег. A.Y. Collins је показала да се Откривење и Мт. 24:30 користе древним предањем о Христу као Сину Човечијем ради описа Другог доласка, о чему види њен рад: „The *Son of Man* Tradition and the Book of Revelation", у: *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Journal for the Study of Judaism sup. 50, 159–197:172. Не заборавимо још да је Син Човечији *проболен*. Тиме Јован указује на крсну жртву Христову, тако важну за његов христолошки концепт (Јн. 19:37 се налази у истој линији предања као Мат. 24:30 и Отк. 1:7). Оваква христологија подудара се са Павловом речју о Евхаристији у 1. Кор. 11:26: *Јер кад год једете овај хљеб и чашу ову пијете, смрт Господњу објављујете, докле не дође.*

[48] Уп. Мт. 28; Мк. 16; Лк. 24; Јн. 20–21; 1. Кор. 16:22; Дид. 10:6.

[49] *Нав. дело*, нап. бр. 6 на стр. 350–351.

[50] Једино таква афирмација легитимно одговара претходним стиховима дијалога упућеним *Ономе који нас љуби* (τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς): Он нас *опра* (λύσαντι) од грехова наших крвљу својом и *учини* (ἐποίησεν) нас царством и свештеницима, али истовремено *долази* (ἔρχεται) са облацима због чега ће заплакати (κόψονται) сва племена земаљска (1:5б-7а). Примећујемо, дакле, како су распоређени глаголски облици. Партицип презента τῷ ἀγαπῶντι изражава трајну радњу, глаголи λύω и ποιέω стоје у аористу указујући тако на крсну жртву Јагњета чијом крвљу су хришћани спасени, а снажна антиципација есхатона осећа се кроз презент ἔρχεται и футур κόψονται. Упореди: 22:20: **Ναί**, ἔρχομαι ταχύ. **Ἀμήν**, ἔρχου κύριε Ἰησου.

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

[52] Уп. 1. Кор. 12–14; Пастир 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 апостолских ученика*, прев. еп. А. Јевтић, Врњачка Бања – Требиње 1999, 346).

ци су речи Божије често износили у првом лицу, те се „Ја“ пророштва односило на божанску личност која кроз пророка говори[53]. 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), *пушта* да сам *Бог*, односно *Син Човечији*, говори Цркви[54]. Исто се да приметити и у закључном литургијском дијалогу (22:6–21)[55].

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 поклони.
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 мном,
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

[53] 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.

[54] „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*.

[55] Vanni, *нав. дело*, 356–364.

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 светога,
што је написано у књизи овој.
Говори Онај који сведочи ово:
Исус (22:20б): Да, дођи 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 слушалаца 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 разговарања[56]. 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 *призива* Христа.

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

- **22:16**: Блажени су они који опраше хаљине своје, да имају право на Дрво живота и да уђу на капије у Град.[57]

[56] 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). Vanni сматра да је заједница могла да разликује ове гласове и то путем алтерације тона самог чтеца (*нав. дело*, 363).

[57] У синодском преводу Светог Писма Новог Завета на српски језик први део овог стиха гласи другачије: уместо: *блажени су они који опраше хаљине своје*, стоји: *блажени су који творе заповијести његове*.

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 развијенији контекст и то крштењско-евхаристијског типа. Разлози су следећи: А) Подстакнути анализом стиха 1:3 који припада уводном литургијском дијалогу, претпостављамо да се и у 22:14 блаженима називају конкретни учесници сабрања[58]. Б) Ти *који опраше хаљине своје* помињу се и на месту 7:14: *Ово су они који дођоше из невоље велике, и опраше хаљине своје и убијелише их у крви Јагњетовој*. Овде је пасхална типологија веома очигледна. Пре него што им се Господ јавио у Синајској пустињи, Израиљци, из невоље спасени (Изл. 3:7), крвљу пасхалног јагњета (Изл. 12) опраше своје хаљине (Изл. 19:14) да би се са Богом сусрели. Пошто је црквеном животу првог века било врло блиско везивање пасхалне типологије за тајну крштења (1. Кор. 10:2–6)[59], можемо претпоставити да под *онима који опраше хаљине своје* Јован подразумева (ново)крштене[60]. В) Обратимо пажњу на још један детаљ: ти који опраше хаљине — *убелише их у крви Јагњетовој* (7:14) и *имају право на Дрво живота* (22:14). Није немогуће да се „крв јагњета“ и „дрво живота“ могу односити на Евхаристију[61], јер се и једно (7:14–17) и друго (22:14–15) налази се у истом контексту говора о предукусу вечног живота у Новом Јерусалиму[62], а „прањем хаљина“ стиче се право на обоје.

Примећујемо да синодско решење не указује тако снажно на литургијски контекст, а питање је уопште колико је оригинално. Наиме, πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν проналазимо у ℵ, А и 15 минискула, док textus receptus, пратећи 046, it^{gig}, syr$^{ph, h}$, cop^{bo}, *al*, наводи ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ и то пре као поправку текста, јер на другим местима у Откривењу стоји сличан израз: τηρεῖν τὰς ἐντολὰς (12:17; 14:12). Види: B. M. Metzger, *A Textual Commentary on The Greek New Testament (2nd Edition)*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994, 690.

[58] 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 Очевом, 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*.

[59] Види још: Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 86–98.

[60] Син Човечији говори анђелу Цркве у Сарду (3:4): „Али имаш и у Сарду неколико њих, који не укаљаше хаљине своје, и ходиће са мном у бијелима, јер су достојни.“ Припадати Јагњету, дакле, значи имати чисте хаљине, али то припадање увек има ритуално обележје.

[61] Што се тиче евхаристијског карактера ова два символа види следећа места: „крв јагњета“ – уп. Јн. 19:36; 1. Пт. 1:19; „дрво живота“ – уп. Посланица Диогнету 12:2–3.

[62] 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 футуром када у непосредном наставку пише о будућим добрима Новог Јерусалима (*неће огладнети, неће ожеднети...*). 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 залеђа уградило у мозаик најранije еклисиологије. У таргуму *Неоф. Пост.* 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 енг. текста према: McNamara, *The Aramaic Bible*, 64). У истом смеру види: Посланица Диогнету 12:2–3; Према Андреју Кесаријском, под Дрветом Живота треба разумети самог Христа (*Comm.* LXVIII: XXII,1,2, PG 106.441B-D).

Тако бисмо могли да закључимо да сабрани хришћани који слушају Откривење јесу управо они погребени и васкрсли у Христу који већ *овде и сада* уживају есхатолошки благослов једења плодова *Дрвета живота*, дакле, самога Христа. Сваки даљи закључак је сувишан.

·22:17д: И ко је жедан нека дође (καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω)

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

Литург: Нека дође Благодат Твоја,
и нека прође овај свет.
Сабрање: Осана Богу Давидову!
Литург: Ако је ко свет, нека приступи,
а ако није, нека се покаје.
Сабрање: Маран ата! Амин![63]

Централна порука Откривења управо се може изразити првим стихом којег 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 ἅγιός 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:

·22:21: Благодат Господа Исуса са свима

Овај закључни поздрав највероватније је имао функцију распуштања скупа и њиме се завршава већина Павлових посланица[64]. Подсећајући на већ речено о литургијској улози уводних епистоларних поздрава, слободни смо рећи да би исто могло да важи и за овај закључни.

Коначно, анализом уводног и закључног дијалога 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 ономе што је видео и записао (1:19), додао уводни и закључни дијалог. То, међутим, и даље остаје само претпоставка. Могуће је да су касније генереације 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 слушалаца 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 литурги* 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.

3.3. 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

[63] *Дела апостолских ученика*, 139.
[64] 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.

πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ). Покушајмо да образложимо ту претпоставку мало детаљније:

· У Духу (Ἐν πνεύματι)

Ако погледамо и остала места у Откривењу где се овај израз појављује (4:2; 17:3; 21:10), можемо рећи да има значење пророчке екстазе од које је доживљај есхатона неодвојив[65]. Што се тиче карактера Јовановог пророчког заноса, ми можемо претпоставити да је он приватног карактера, у смислу да га доживљава само Јован. Али, ми 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 призора. 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 (Ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ)

Христос је васкрсао у „први дан недеље"[66], 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"[67]. 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. Оно је нарочито важно због тога што о хришћанима говори без имало пристрасности. 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 (ep.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 exellence* есхатолошког карактера[68] — тог дана хришћани су у Евхаристији имали прилику да окусе васкрслог Христа *као Бога*, *Господа*[69].

Из горњих размишљања закључујемо да би контекст Јовановог доживљаја тајни Божијих могао бити евхаристијски. Ипак, да бисмо употпунили наша размишљања завирићемо 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 υἱός ἀνθρώπου)

Не улазећи у детаљну егзегезу ове личности[70], обратићемо пажњу на Јованов *сусрет* са њим који се чини много важнијим (1:17). Угледавши га, Јован пада пред

[65] Уп. Дап. 2; 11:15; 22:17; 2. Кор. 12:1.

[66] Λίαν πρωῖ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων (Мк. 16:2; пар. Мт. 28:1; Лк. 24:1; Јн. 20:1,19).

[67] Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε (Дид. 14:1); уп. Варнавина посланица 15:8,9; Игњатије, Магн. 9:1; Јустин, *Apol.* I, 67.

[68] Указујемо на рад Y. 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", Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 93 (1981), 37–50.

[69] Андреј Кесаријски сматра да под Даном Господњим треба подразумевати дан васкрсења, односно недељу (*Comm.* II: I,10,11, PG 106.228B), а такође подсећамо на већ поменут закључак Hurtado-а да је Христово име *Господ* (Κύριος) неодвојиво од богослужбеног контекста (*Lord Jesus Christ*, 108–118, нарочито 117).

[70] A. Y. Collins сматра да се у Отк. 1:10–20 виде трагови христологије која *васкрслог Христа* поистовећује са арханђелом Гаврилом – то се да закључити из анђеоских 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 (*нав. дело*, 177).

њим *као мртав* (ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός), а Син Човечији полаже десну руку на њега (ἔθηκεν τὴν δεξιὰν αὐτοῦ ἐπ' ἐμε) говорећи му да се не боји. 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: 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)[71]. Б) У Откривењу уз глагол πίπτω најчешће стоји προσκυνέω, и може се закључити да та два глагола — један уз други — имају карактер *латрие* („пасти и поклонити се")[72]. Ипак, у 1:17 глагол πίπτω стоји сам, али то не значи да потпуно губи богослужбени смисао[73]. В) Акт полагања руке припада литургијском контексту од самог рођења Цркве (уп. Дап. 6:6)[74]; Г) Јованов сусрет са васкрслим Христом описан је као сурет *мртвог* са *живим* — Евхаристија је управо простор сусрета са васкрслим Христом, простор сусрета смрти са *леком бесмртности* (φάρμακον ἀθανασίας)[75].

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* (συνέρχησθε) *сваки од вас има псалам, 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"[76].

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?

3.4. Веза између два контекста

Кључ за препознавање везе између ова два контекста јесте однос Христа као Сина Човечијег према малоазијским заједницама. Јован Црквама

[71] Према Андреју Кесаријском, Јован види Христа ὡς ἀρχιερέα τὸν ἄνω κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ (*Comm*. II: I,10,11, PG 106.228C). 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 јесте архијерејство Христово: 3:1; 4:14–15; 7:27–8; 8:1 итд.

[72] 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.

[73] Сцена у којој Јован пада пред небеским бићем постоји у 19:10 и 22:8, и у оба пута оба глагола стоје заједно. Тако се чини 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 – *простреше се*, не може му се одузети латревтични карактер због целокупног контекста. Исти закључак бисмо могли да применимо и на 1:17.

[74] Син Човечији на Јована полаже исту ону руку којом држи седам звезда – десницу (1:16), а десна рука у Светом Писму јесте симбол 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.

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

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

пророчки посредује глас Сина Човечијег и примећујемо да свака од седам посланица користи христолошки наслов чије је порекло у христофанији (1:4–20). Погледајмо то мало сликовитије:

И имаше у својој десној руци седам звезда (1:16а)... и усред седам свећњака Некога налик на Сина човечијега (1:13а)	**2:1 Тако говори** Онај који држи седам звезда у десници својој, и који ходи посред седам свећњака златних
Ја сам Први и Последњи и Живи; и бијах мртав и ево жив сам у векове векова (1:17б-18а)	**2:8 Тако говори** Први и Последњи, који беше мртав и оживи
Из уста његових излажаше мач оштар с обе стране (1:16б)	**2:12 Тако говори** Онај који има мач оштар с обе стране
Некога налик на Сина човечијега (1:13а)... очи његове као пламен огњени (1:14) и ноге његове као сјајни бакар кад се зажари у пећи (1:15)	**2:18 Тако говори** Син Божији, чије су очи као пламен огњени, а ноге као сјајни бакар
Благодат вам и мир... од седам духова (1:4)... И имаше у својој десној руци седам звезда (1:16а)	**3:1 Тако говори** Онај што има седам духова Божијих и седам звезда
и имам кључеве од смрти и од пакла (1:18б)	**3:7 Тако говори** Свети, Истинити, који има кључ Давидов, који отвара и нико неће затворити, и који затвара и нико неће отворити
И од Исуса Христа, који је Сведок верни, Првенац из мртвих, и Господар над царевима земаљским (1:5а)	**3:14 Тако говори** Амин, Сведок верни и истинити, Зачетник творевине Божије

Како из овог поређења видимо, аутор седам посланица јесте сам Син Човечији, а Јован Црквама не посредује само његову реч, већ и контекст у којем доживљава виђење. Контексти настанка и рецепције се поклапају, јер слушаоци знају ко је тај који им у посланицама „тако говори". Али, могу ли се ове „посланице" уопште тако звати? Одговор је негативан. У њима нема почетног и завршног поздрава који би, у случају да се ради о посебним писмима, морали да постоје[77]. Реч је о *пророчким порукама* које својом структуром (адреса, τάδε λέγει формула, позив на покајање, есхатолошко обећање) подсећају на старозаветне пророчке поруке[78]. Свака од

[77] R. L. Muse, „Revelation 2–3: A Critical Analysis of Seven Prophetic Messages", Journal of the Evangelical Theological Society 29 (1986), 149.

[78] Ос. 4:1; Ис. 1:1; Јер. 2:1–2; Амос 1:6 итд.

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 суочава, али се уз њу читају и остале поруке, чиме Јован показује на дубоку повезаност Цркава[79]. У томе символика броја седам постаје сасвим јасна[80]. Тако стижемо до веома важне ерминевтичке претпоставке, а то је да *Откривење постаје јасно тек онда када се контексти поклопе*. Јован са својим слушаоцима и они — како са њим тако и међусобно, деле већину садржине Откривења (4:1–22:5) која онда свакако мора имати некакве везе са Евхаристијом Цркве. Али какве? Одговор на ово питање стоји у идентификацији тог главног дела Откривења са оним што је Пророк видео и што му је заповеђено да запише (1:11; 19–20). У следећем, II делу овог рада ми ћемо се много детаљније бавити том проблематиком, а овде ћемо уместо закључка увести читаоца у оно што га очекује.

4. Уместо закључка: Тајна седам звезда и седам свећњака златних

Чувши глас „силан као труба“ (1:10), Пророк чује заповест да *што види напише и пошаље* на седам Цркава у Малој Азији (1:11). Пошто смо се већ дотакли личности Сина Човечијег која говори Јовану и коју треба разумети као литургијско искуство васкрслог Христа[81], на ту тему се нећемо враћати. Овде желимо да укажемо на један веома важан детаљ из тог сусрета, на који до сада није обраћена пажња: Син Човечији који говори са Јованом *стоји усред седам свећњака* (1:13) и истовремено у десној руци *држи седам звезда* (1:16). Тај детаљ је веома битан због тога што је запис Јовановог виђења, дакле читав одељак 4:1–22:5 који је вероватно, како смо већ указали, играо снажну литургијску улогу у свим малоазијским Црквама, поистовећен са *тајном седам звезда и седам свећњака златних* (1:19–20а)[82]:

---

[79] Bauckham, *Book of Revelation*, 16–17.

[80] 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 *Мураторијевом фрагменту* 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, приметићемо 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 писмом* 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).

[81] Уп. 1:17б-18: *Не бој се, ја сам Први и Посљедњи и Живи; и бијах мртав и ево жив сам у вијекове вијекова, и имам кључеве од смрти и од пакла.*

[82] 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 научникâ, зато што је у њему препознато једно од решења ерминевтичке 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, а детаљно изложена проблематика може се видети у: G. K. Beale, „The interpretative problem of Rev 1:19“, Novum Testamentum 34 (1992), 360–387. Тако су библисти уствари поставили проблем *тренутка* 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 на садржај књиге Откривења („The

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

Ову слику у којој Христос десницом држи звезде и усред свећњакâ стоји, већина тумача схватила је као символ Његове свевласти (вероватно према: Јов 38:31; Ис. 40:12), али ми пре свега желимо да кажемо да символи *звездâ* и *свећњакâ* у Откривењу имају дубоку везу са бићем Цркве. Како тамо пише, свећњаци јесу Цркве[83], а звезде — анђели Црквa (Отк. 1:20), примаоци порука у Малој Азији (2–3)[84]. Звезде припадају *небесима*, свећњаци *земљи*, али су обоје извори истога — *светлости*: први *небеске*, а други *земаљске*. Исто тако, Црква живи на небесима, припада есхатону — Новом Јерусалиму обасјаном *светлошћу* Јагњета (Отк. 21:23), али живи и на земљи, у историји — она је *светлост свету* (Мт. 5:14, уп. Отк. 2:5). *Звезде* и *свећњаци* у Откривењу имају улогу симболâ Цркве, они својим *паром* и *једино тако* указују на њену природу. Стога, пошто се реч „тајна" (μυστήριον) подједнако односи и на звезде и на свећњаке, важи следећа једнакост:

напиши тајну седам звезда и седам свећњака златних = напиши тајну Цркве.

Овако нам постаје јасно зашто су стихови 1:19–20 најважнији ерминевтички кључ Откривења. Васкрсли Христос Пророку открива **тајну Цркве**, а Јован, видевши и познавши ту тајну, о њој пише и записано виду *апокалиптичкоī* 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)[85], стичемо слику да је Апокалипсис књига о идентитету Цркве, њеном истинитом бићу. То даље значи да, уколико је синаксис на којем је Откривење јавно читано — Евхаристија, онда је Јованово *циркуларно пророштво* заправо имало за циљ да сабранима у Телу и Крви Сина Човечијег открије, објави и објасни *тајну Цркве*, *истину њиховоī „већ" и „још не" заједничарења у Царству Божијем*. Јер, сетимо се, истинити пророк јесте *онај који изграђује тајну Цркве у свету* (Дид. 11:11)! 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.

Комплетније и аргументованије поткрепљивање ових претпоставки можемо очекивати тек када се детаљно испита Пророкова употреба апокалиптичког жанра, односно тек ако се покаже да се литургијске сцене у Отк. 4:1–22:5 тичу конкретног евхаристијског сабрања унутар којег је овај спис произношен. Стога, како се да приметити, овај рад представља прву степеницу у читавом низу истраживања чи-

---

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.

[83] Пророк поистовећује седам свећњака са седам Цркава (1:20) и у истом духу пишу Иринеј Лионски (*Adv. haer.* V:20:2, PG 7b.1178C): „Ubique Ecclesia praedicat veritatem: haec est ἑπτάμυξος lucerna, Christi **bajulans lumen", и Андреј Кесаријски (***Comm.* **II: I,19,20, PG 106.232A-B).**

[84] Ранохришћанској мисли била је позната идеја „анђела Цркве" који пребива на небесима. У спису Вазнесење Исаијино 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 (=*Црква*) предстоји анђео чувар, како рече Господ" (Τούτων δὲ ἑκάστη ἄγγελος φύλαξ ἐφέστηκε, καθώς φησιν ὁ Κύριος; *Comm.* **II:1,19,20,** PG 106.232A). Неки научници, међутим, указују на *нелоīичност* Јовановог посредовања између Бога и анђелâ (нпр. **É. 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).

[85] G. Bornkamm, „μυστήριον, μυέω", 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.

ји би закључци Откривењу умногоме могли 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 exellence*.

II. Евхаристијска функција апокалиптичког жанра

1. Увод[1]

У претходном раду, објављеном унутар корицâ овог зборника и насловљеном као први корак дводелне целине разјашњавања могуће везе између Откривења Јовановог и Евхаристије Цркве, разматрали смо улогу пророчког жанра у последњој књизи новозаветног канона. Дошли смо до закључка да пишчева употреба таквог жанра, нарочито препознатљива у уводном и закључном делу списа (Отк. 1–3; 22:6–21), указује на могућу позицију Откривења у Евхаристији. Кључ таквог размишљања скривен је у лику ранохришћанског пророка Јована, веома ауторитативног у ептади Цркава Мале Азије, који, будући *збоī речи Божије и сведочења за Исуса Христа* заточен на Патмосу (1:9), Црквама упућује важну циркуларну посланицу, *пророшшво* јединствене садржине: *блажен је онај који чиша и они који слушају ријечи [овоī] пророчансшва, и чувају оно шшо је написано у њему, јер је време близу* (1:3). У Духу у Дан Господњи (1:10), Пророк пише из Евхаристије (1:11–20), а Цркве у Евхаристији слушају оно што им он у виду апокалиптичке посланице шаље.

Међутим, најважнији део те посланице није садржан у уводним и закључним стиховима Откривења чију смо структуру и садржину разматрали у претходном раду. Ти стихови само пројављују дух литургијских разговарања, карактеристичан за ранохришћанско богослужење у којем је писмо = посланица имало улогу замене ауторовог присуства. Тек после тих стихова, или, боље рећи, *унушар* њих — будући да већ говоримо о уводном и закључном литургијском дијалогу (Отк. 1–3 и 22:6–21) — следи оно најбитније: права небеска драма која почиње Пророковим успињањем на небеса (4:1), траје борбом и страдањем светих пред Божијим престолом (4–17), а свршава се рушењем Вавилона (18–19) и силаском Новог Јерусалима (21–22:5). Будући да је тај унутарњи одељак урамљен Литургијом Цркве, и да је истовремено карактеристичан по апокалиптичким мотивима ондашњег јудаизма, претпоставили смо да је Пророк Јован својим изненадним скоком на небеса, односно употребом *апокалипшичкоī језика*, желео нешто нарочито да саопшти малоазијским заједницама. Шта, заправо?

У претходном делу нашег истраживања указали смо на веома битан тренутак: Пророков сусрет са личношћу *налик Сину Човечијем* (1:10–20). Чини се да све што Јован види и потом ставља у своју циркуларну посланицу, поготову у тај њен апокалиптички део (4:1–22:5), настаје баш у том сусрету са Сином Човечијим. Наиме, обузет Духом у Дан Господњи, Пророк наједном чује глас Сина Човечијег који му говори: *Шшо видиш напиши у књиīу, и пошаљи на седам Цркава...* (с. 11), а затим, после сусрета са Њим (с. 12–18), поново од њега чује: *Напиши, дакле, шшо си видео, и шшо јесше и шшо ће бишши после овоīа* (1:19). Јасно је да се између оног „што видиш“ (ὃ βλέπεις) и оног „што си видио“ (ἃ εἶδες) налази опис васкрслог Христа = Сина Човечијег који стоји *усред седам свећњака златних* (с. 12–13) и у својој десни-

[1] Овај рад представља део прерађеног и читаоцу прилагођеног поглавља „Књига Откривења као апокалипса“ преузетог из магистарског рада В. Таталовића *Евхаристијски карактер Откривења Јовановоī* (види рад: 61–120), одбрањеног на Православном Богословском факултету Универзитета у Београду 4. маја 2009.

ци држи *седам звезда* (с. 16). Међутим, није само тај сусрет оно што Јован треба да опише и пошаље Црквама. Син Човечији веома јасно заповеда Јовану да у књизи, односно циркуларној посланици коју данас зовемо Откривење, треба да стоји тумачење ***тајне*** *седам звезда у десници његовој и седам свећњака златних* (1:20). Пророк, дакле, у литургијском сусрету са васкрслим Господом добија задатак да малоазијским заједницама напише, како смо у претходном раду наговестили, *тајну Цркве*. Обзиром да није немогуће да се Јован у таквом покушају послужио тада добро познатим апокалиптичким мотивима, чија је улога и била садржана у расветљавању тајни везаних за историју света, нарочито за његов крај, ми ћемо у наредним редовима покушати дубље да размислимо о могућој евхаристијској функцији апокалиптичког жанра у књизи Откривења.

2. Апокалиптички карактер Откривења

Појам апокалиптике, у ширем смислу речи, био је веома стран све до краја деветнаестог и почетка двадесетог века. Уствари, био је конкретно и једино везан за Књигу откривења, јер она, будући да баш почиње речима: *Откривење Исуса Христа* (1:1), јесте прво дело које себе тако назива — *откривењем*, односно *апокалипсом* (ἀποκάλυψις). Будући да та књига, како се најчешће мислило и мисли, превасходно обилује есхатолошким сценама катаклизматичног свршетка историје, то су појмови *апокалипса* и *апокалиптика*, за већину људи чак и данас неодвојиви од катаклизме и катастрофе[2]. Међутим, грчка реч ἀποκάλυψις, а српска — *откривење*, у суштини и нема неке везе са крајем света. Њено основно значење јесте откривање, објашњавање, изношење нечег скривеног[3], а њена веза са есхатологијом заправо потиче од садржине Откривења Јовановог и других сличних списа у којима су откривене истине о Богу и свету, па и његовом крају.

Ти, како смо их овде назвали — други слични списи или апокалипсе — делимично су већ били познати ужим научним круговима у периоду Просветитељства, а тек половином двадесетог века, открићем рукописâ са Мртвог мора, интересовање за њих, па и додатно потакнуто непрестаним проналасцима нових докумената, доспело је у жижу истраживачке јавности. Због сличности бројних списа са Књигом откривења, односно *Апокалипсом*, постојао је и постоји покушај њихове теолошке систематизације сврставањем у књижевни род *апокалиптике*, те самим тим и појачани фокус научне пажње на тај појам.

То, међутим није једноставан посао. Током шездесетих и седамдесетих година прошлог века истраживање апокалиптичке књижевности достигло је свој врхунац и поделило научна мишљења. Једног тренутка, неки библисти у Немачкој тврдили су да је апокалиптика мајка васцеле хришћанске теологије[4], док су други германски истраживачи истовремено сматрали да она уноси потпуну забуну[5]. Но, било

[2] Примера ради, године 1979. познати холивудски редитељ Френсис Форд Копола [Francis Ford Coppola] снимио је ратну драму инспирисану ратом у Вијетнаму *Apocalypse Now*, која својим садржајем показује да су у модерном опште-људском искуству појмови апокалипса и катаклизма неодвојиви.

[3] Детаљну анализу види у: A. Oepke, „καλύπτω, κάλυμμα, ἀνακαλύπτω, κατακαλύπτω, ἀποκάλυψις“, у: G. Kittel (ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1983 (=TDNT), III:556–592.

[4] Нпр. Ernst Käsemann (1906–1998) у: „The Beginnings of Christian Theology“, у: R. W. Funk (ed.), *Apocalypticism*, Journal for Theology and the Church 6, New York: Herder and Herder 1969, 17–46:40.

[5] Нпр. Klaus Koch (1926-) у свом прегледу научне полемике о апокалиптици: *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh: Mohn 1970. Иначе, Koch-ов слоган *Ratlos vor der Apokalyptik* у преводу на српски језик значи *збуњеност пред апокалиптиком*, а на енглески је погрешно (?) преведен као: *Rediscovery of Apocalyptic* (Naperville IL: Allenson 1972).

како било, видним консензусом апокалипсама су означени јудејски или хришћански списи, формом и садржином слични Откривењу Јовановом и углавном настали између другог века пре Христа и другог века после Христа, без обзира на то да ли је свршетак овог века њихов примарни интерес или не. И мада већина ових списа не користи термин апокалипса, они просто изгледају тако — као *апокалипсе* или *откривења* које су путем каквог небеског бића посредоване важној личности из јеврејске прошлости (Енох, Авраам, Мојсије и др).

Данас постоје различити каталози апокалиптичких списа, и према једном од њих, који је саставио савремени северно-амерички познавалац апокалиптике Џејмс Колинс [James J. Collins], међу апокалипсе спадају следећи списи: Књига пророка Данила, Прва и Друга Енохова књига (1. Енох; 2. Енох), Друга и Трећа Барухова књига (2. Барух; 3. Барух), Авраамова апокалипса, Завештање дванаест патријараха, Апокалипса Зефанијина, делом Књига Јубилеја[6], као и значајан број докумената насталих у окриљу апокалиптичке заједнице у Кумрану[7]. Оно, пак, у чему Откривење сличи овим списима, или они њему, јесу следеће особине: откривање у визијама и употреба символâ[8], *angelus interpres*[9] и писана форма[10]. Међутим, будући да су списи које данас називамо апокалипсама врло различити чак и у оним особинама које их таквима чине, и будући да би нам детаљно испитивање међусобног односа Откривења и широког спектра апокалиптичке књижевности узело превише времена и страницâ, покушаћемо да посматрамо Откривење кроз дефиницију апокалиптичког жанра уопште. Прву, и данас најпознатију, дао је поменути Колинс:

> „[Апокалипса] је врста откривењског списа наративне структуре, у коме човек посредством оностраног бића прима откривење, чиме му се открива трансцендентна реалност која је временска, јер предочава есхатолошко спасење, али и просторна, јер отвара врата другог, натприродног света.“[11]

---

[6] Овај списак смо преузели из: J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids: Eerdmans ²1998, 5, али њиме се, наравно, дискутабилност списка не завршава. Тако, на пример, 3. Барух и Завештање Авраамово донекле имају форму апокалипси, али се од горе наведних разликују у томе што у њима помена нема о космичкој трансформацији. Шири и другачији каталог апокалиптичке литературе саставио је такође један библиста са северно-америчког тла James H. Charlesworth, приређивач веома битног двотомног издања апокалиптичке и апокрифне литературе на енглеском језику: Charlesworth, J. H. (ed.): *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Vol. 2: *Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City NY: Doubleday 1983. Списак, дакле, који се од Collins-овог не мало разликује чак и само тиме што укључује Четврту Јездрину књигу (4. Јездра), види у Charlsworth-овом Уводу у први том: „Introduction“, Vol. 1, 3–4,

[7] Види: J. J. Collins, „Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Community?“, у: L. H. Schiffman (ed.), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield: JSOT Press 1990, 25–51.

[8] Визије по којима је апокалиптичка књижевност карактеристична веома су кратке и самосталне у текстуалном смислу (нпр. Дан. 7; 8; 4. Јездра 10; 11–12; 13), а будући да се углавном не понављају, њихова символика је страна осталим деловима целине којој припадају. Откривење Јованово јесте, међутим, *једна визија*. Намењено је аудиторијуму на кога оставља јак утисак својим врло јединственим језиком сликâ и символâ, и који баш захваљујући томе активно у њему учествује.

[9] У апокалипсама постоје дуги разговори између пророка и онога који открива божанствене тајне (уп. 4. Јездра 3–10; 2. Бар. 10–30), што је у Откривењу ретко (7:13–14; 17:6–18). Такође, апокалипсе одликују дуги одељци наративног прорицања (уп. Дан. 11:2–12:4), чега у Откривењу има врло мало (уп. 11:5–13; 20:7–10).

[10] Откривење није псеудоепиграф и то га битно разликује од апокалипси чији су „писци“ најважније личности библијске историје. Објашњење овог феномена није једноставно и може се погледати у: D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster 1964, 127–139.

[11] Наводимо и оригиналан текст: „[An apocalypse is] a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherwordly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as

Приметно је да ова дефиниција веома коректно указује на обе димензије апокалиптичке књижевности — временску, која открива „есхатолошко спасење“ и која је, како смо констатовали, у ширем смислу може бити препознатљива по катаклизми, али и просторну — јер открива некакав други, натприродни свет.

Запитајмо се сад: може ли се Откривење, према овој дефиницији, назвати апокалипсом у правом смислу речи? Први део дефиниције нам изгледа сасвим јасан — Откривење заиста говори о есхатолошком спасењу као коначној победи Бога и Јагњета, те можемо рећи да открива *трансцендентну временску реалност*. Оно што, међутим, изазива одређене потешкоће јесте крај дефиниције — *просторна трансцендентна реалност* указује на постојање некаквог паралелног света који само одређена личност има привилегију да види, зато што карактеристика готово свих апокалипси и јесте *оностранo*, *небеско* путовање. Али тај део дефиниције и приличи Откривењу, јер Јован види *врата отворена на небу* (4:1). Прошаваши кроз њих, Пророк даље не види само престо Божији, око кога мноштво небеских бића *дан и ноћ* (4:8) славослове *Оноја што на престолу седи* и *Јагње*, већ види и све што се затим збива: *Пођи се амо, и показаћу ти шта има да буде после овоја* (4:1), гледа, дакле, целокупну даљу драму (4–22). Међутим, како треба схватити отворена небеска врата и Јованово небеско успињање? Постоји ли паралелни свет у који се пророк успиње или је реч о нечем другом?

Пре него што покушамо да одговоримо на ово питање, осврнимо се на критику Колинсове дефиниције коју су дали његове колеге — Дејвид Хелхом [David Hellholm][12] и Дејвид Оун [David Aune][13]. Указавши на њену неадекватност због не узимања у обзир функције списа унутар конкретног социолошког контекста, ова двојица библиста скренули су пажњу на то да би управо средина у којој спис настаје могла прилично да (пред)одреди његов жанр. Стога је Адела Јарбро Колинс [Adela Yarbro Collins], иначе (у тренутку писања овог текста) супруга горе поменутог Колинса, сачинила комплемент дефиницији објавивши га у истом броју научног часописа *Semeia* у којем су се критике и појавиле: функција апокалипсе уствари јесте *интерпретација историјских околности*, представљена кроз призму натприродног света и есхатолошке реалности, а са циљем да реципијентима укаже на снагу божанског ауторитета[14]. Како се да приметити, управо овај комплемент нам може помоћи да одговаримо на горе задата питања. Наиме, *апокалиптичким жанром* интерпретирајући евхаристијско биће Цркве, тумачећи, дакле, *тајну седам звезда и седам свећњака златних = тајну Цркве*, Откривење причасницима *Царства и невоље* (1:9) истовремено саопштава истински начин постојања заједнице у једном конкретном историјском тренутку. Једноставније речено, Јованово успињање на небеса није ништа друго до проматрање Евхаристијског бића Цркве *изнутра*. Покажимо то на примеру Јовановог небеског успињања.

---

it involves another, supernatural world“, види у: Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 5.

[12] D. Hellholm, „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John“, *Semeia* 36 (1986), 13–64.

[13] D. Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre“, *Semeia* 36 (1986), 65–96.

[14] A.Y. Collins, „Early Christian Apocalypticism“, *Semeia* 36 (1986), 1–10. Чуди нас, међутим, на који начин је могуће објавити одговор на критику у истом броју часописа у којем се критика појављује. И то, како се из ове и претходне две напомене види, Аделин одговор на критику налази се испред радова Хелхолма и Оуна!

3. Небеско успињање

Пре свега, очигледно је да Пророк крајње једноставно описује свој узлазак на небеса (4:1–2):

Потом видех: и гле, врата отворена на небу, и чух онај исти глас гдје збори са мном као труба и говори: Попни се амо, и показаћу ти шта има да буде после овога. И одмах бејах у Духу; и гле, престо стајаше на небу, и на престолу сјеђаше Неко...

Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ᾽ ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι, καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος...

Чињеница да су пред њим већ отворене двери, о чему говори партицип пасивног перфекта ἠνεῳγμένη, и да га позива *īлас*, неоспорно указује на то да је Бог тај који му *отӣкрива* небески свет[15]. Такав узлазак и сусрет са небеским престолом Божијим има најближу паралелу у апокалиптичкој књижевности[16], што потврђују два типична примера:

А) Енох, будући узнесен на небеса (1. Енох 14:8), улази у какав небески дом (=*кућу, ӣалатӣу*; ὁ οἶκος), у којој, затим, кроз огњена врата види престо Божији, скривен *у другој и већој кући* (1. Енох 14:14б-15, 18):

[14] ...видех у виђењу свом [15] и, гле, друга врата отворена предамном, и кућа већа од ове, и сва беше у огњеним језицима..

[18] А гледах и видех престо висок и изглед му као кристал, и точак као сунце које сија, и видех херувиме.

[14]...ἐθεώρουν ἐν τῇ ὁράσει μού [15] καὶ ἰδοὺ ἄλλη θύρα ἀνεῳγμένη κατέναντί μού, καὶ ὁ οἶκος μείζων τούτου, καὶ ὅλος οἰκοδομημένος ἐν γλώσσαις πυρός...

[18]Ἐθεώρουν δὲ καὶ εἶδον θρόνον ὑψηλόν, καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ὡσει κρυστάλλινον, καὶ τροχὸς ὡς ἡλίου λάμποντος καὶ ὄρος χερουβίν.

Не усуђујући се да погледа на престо Божији, лежећи прострет лицем ка земљи (14:20–24а), Енох бива охрабрен и подигнут Господњим гласом (14:24б):

Приђи овде, Еноше,
и чуј реч моју.

Πρόσελθε ὧδε, Ἑνώχ,
καὶ τὸν λόγον μου ἄκουσον.[1]

Сличност са Откривењем више је него очигледна. Обе апокалипсе помињу *врата отворена* (Отк: θύρα ἠνεῳγμένη; Енох: θύρα ἀνεῳγμένη) иза којих се налази *небески престо* (Отк: θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ; Енох: θρόνον ὑψηλόν) окружен *небеским бићима* (уп. Отк. 4:6: ἐν μέσῳ... καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῷα; Енох: ὄρος χερουβίν), а одојица чују *īлас* који их позива да приђу = узиђу (Отк: ἀνάβα ὧδε; Енох: πρόσελθε ὧδε).

Б) У Завештању Левијевом такође постоји слична сцена. На позив ангела, Ле-

[15] Да се небеса отварају пред пророком, познато је још Старом Завету (Јез.1:1: ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοί καὶ εἶδον ὁράσεις θεοῦ; уп. Отк. 19:11), док се слика *отворених врата на небу* среће само у Пост. 28:17 и Пс. 78:23, од која два места само прво има теофанијско значење. У Новом Завету, осим Откривења, постоји још неколико места на којима се помињу отворена небеса (Мт. 3:16–17; Дап. 7:55–56, 10:10–11), али ни у једном од њих нема позива на успињање.

[16] Ранојудејске и хришћанске апокалипсе, карактеристичне по успињању главне личности на небеса, јесу следеће: 1. Енох (1–71; можда: 72–82), 2. Енох, Завештање Левијево 2–5, 3. Барух, Вазнесење Исаијино, Апокалипса Авраамова, Апокалипса Зефанијина, Завештање Авраамово, Апокалипса Павлова 21:22–24:1.

вије пролази кроз отворена небеса (2:6):

И, гле, отворише се небеса, и анђео Господњи рече ми: уђи, Леви,	Καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ ἄγγελος Κυρίου εἶπεν πρός με: Λευῖ εἴσελθε,

и стиже пред престо Највишега (5:1):

И отвори ми анђео двери неба, и видех свети храм, и на престолу славе Највишега.	Καὶ ἤνοιξεν ὁ ἄγγελος τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ, καὶ εἶδον τὸν ναὸν τὸν ἅγιον, καὶ ἐπὶ θρόνου δόξης τὸν ὕψιστον.[2]

Приметно је да и овде постоје елементи слични онима у Откривењу и Првој Еноховој књизи: отварање небесâ (ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί), односно небеских врата (τὰς πύλας τοῦ οὐρανοῦ), позив на узлазак (Λευῖ εἴσελθε) и виђење Божијег престола славе (καὶ ἐπὶ θρόνου δόξης τὸν ὕψιστον).

Међутим, и поред ових сличности, Откривење је својим описом узласка на небеса ипак специфично у једној, веома битној ствари. Описујући успињање, апокрифни документи, што већ није случај са књигама Светог Писма јер у њима форма небеског путовања није толико развијена, нарочиту пажњу обраћају на *структуру* небесâ и опис различитих становника сваког небеског нивоа. Најједностанији пример проналазимо у Првој Еноховој књизи која је овде већ поменута, и чији је наведени одељак (14:14–24) бар два века старији од Откривења[17]. У том, дакле, одељку примећујемо да небески свет није једнослојан, већ бар двослојан — постоји *мања* и постоји *већа* небеска *кућа*. Самим тим, приближавање престолу Господњем није једноставно — неопходна је постепеност, постоје нивои кроз које тајновидац мора да прође. У млађим апокалипсама проналазимо све сложенију стратификацију: такође поменуто Завештање Левијево помиње бар три небеска нивоа, а Друга Енохова књига — чак десет. Са друге стране, Јованов пут ка престолу Божијем крајње је једноставан. Чувши глас са неба, Јован бива *у Духу* и *истоі тренутка* види престо Божији (4:2), те је тако сасвим јасно да се детаљан опис небеског путовања не налази у његовом првом плану, што је, како смо показали, једно од најважнијих интересовања апокалиптике. Но, зашто је то тако?

Ако претпоставимо да је Откривење апокалипса у правом смислу речи и да заиста открива трансцендентну просторну реалност, онда као одговор на постављено питање можемо рећи две ствари: или Јован није познавао познији развој апокалиптике, па му феномен стратификације небеског света бива стран[18], или опис свог небеског путовања намерно поједностављује. Са првом претпоставком не бисмо се могли сложити, јер, како је познато, савремени истраживачи опет и опет показују блискост Откривења са апокалиптичком књижевношћу јудаизма. И не само то — читава два века пре настанка Откривења, Прва Енохова књига пројављује примитивну тежњу ка усложњавању небеског света. Друга, међутим, претпоставка изгледа прихватљивија: Јован се одлучио да превасходну важност прида не начину на који му је визија откривена, нити сопственим екстатичним доживљајима,

[17] E. Isaac, „1 (Ethiopic Apocalypse of) ENOCH. A New Translation and Introduction", у: Charlesworth, *нав. дело*, Vol. I, 5–89:7.

[18] *Contra* I. Gruenwald, у: *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden: Brill 1980, 48.

већ управо *ономе* што му је откривено — *небеском храму* Божијем.

Из овога се може закључити да за аудотиријум Откривења, који, како смо претходним радом показали, јесте Евхаристија Цркве и који, очигледно, у одељку 4:1–22:5 слуша Јованово тумачење *Тајне седам звезда и седам свећњака златних*, управо то и јесте било најважније: Пророк, обузет Духом, једноставно у[з]лази у небеску светињу. А у њој, пак, све алудира на храмовну атмосферу: престо[19] пред којим горе седам свећњака огњених[20], пред којим су још жртвеник[21] и ковчег завета[22], и около којег су четири животиње (4:6–8)[23] и презвитери (4:4) који у рукама имају златне чаше пуне тамјана[24], што су *молитве светих* (5:8в)[25]. Сасвим јасно, Пророк Цркви говори *из* небеског храма Божијег, указујући на њега сасвим експлицитно (Отк. 7:14–15): *они који дођоше из невоље велике и опраше хаљине своје и убелише их у крви Јагњетовој* (7:14) јесу *пред престолом Божијим, и служе му* (λατρεύουσιν αὐτῷ) *дан и ноћ у храму његовом* (ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, 7:15).

Осим тога, у Пророковом опису небеског успињања постоји још један веома

[19] Према извесном Briggs-у, небески престо (ὁ θρόνος) није најјаснија алузија на култ, јер Јевреји нису познавали његову улогу у храму (R. A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, New York 1999, 45–46). Са таквим ставом се не можемо сложити из два разлога. Као прво, мишљења смо да је једна од најважнијих теолошких слика јеврејског народа управо она о Богу као цару. Формула „Бог је цар" (יהוה מלך) и њој сличне врло су честе у Старом Завету и имају за циљ да прикажу моћ владавине Божије. Као друго, није тачно да Божији престо није имао никакву улогу у богослужењу храма. Ковчег завета је сматран центром целокупног култа и свакако је био символ небеског престола Божијег – Његове свесиле (види: T. Eskola, *Messiah and the Throne*, Tübingen 2001, 43–64). Што се, пак, тиче *Јагњета* које посред престола стоји „као заклано" (5:6), рећи ћемо да оно подсећа на старозаветну (пасхалну?) жртву, а та проблематика ће детаљније бити расправљана касније.

[20] Уп. Отк. 4:5; свећњаци су иначе били део обредног намештаја старозаветне скиније (Изл. 25:31–40; 37:17:24) и Соломоновог храма (1. Цар. 7:49; 2. Днев. 4:7).

[21] Уп. Отк. 6:9; 8:3,5; 9:13–15; 11:1; 14:18; 16:7. У постегзодусном времену Јевреји су имали два важна олтара. Први, већи и месингани, налазио се изван храма (Изл. 27:1; 40:29; 2. Днев. 4:1), а други, мањи и златни, стајао је крај завесе која је одвајала Светињама од храмовног брода (Изл. 30:1–6; 1. Цар. 6:22). Под небеским жртвеником Откривења треба разумети овај други, златни, олтар (уп. 9:13) и његова улога је посредничка: Бог прима молитве оних под жртвеником (6:9–10; 8:3–4), али путем њега и одговара (8:5; 14:18).

[22] Уп. Отк. 11:19. Овде не треба поистоветити ковчег завета са небеским престолом Божијим. Ни писац Откривења није јасно одредио његов положај – што мислимо да му није била ни намера. Зато ћемо врло слободно рећи да се налази *испред* престола. Ковчег завета је, као што знамо, чинио централну тачку свештене историје Петокњижја, али у каснијим библијским књигама се ретко помиње (само у: Пс. 132:7–8; Јер. 3:16; уп. Јев. 9:4–5). Чини се да је ово, у библијском канону последње појављивање ковчега, имало функцију типолошке представе врхунца свештене историје.

[23] Херувими су чували ковчег завета (Изл. 28:18–21), слике херувима украшавале су зидове храма (1. Цар. 6:29) и завесу у храму (Изл. 26:31). Пророк Језекиљ види херувиме који носе престо Божији (Јез. 1), а Откривење се у опису животиња користи и сликама серафима који имају по шест крила и вечно певају трисвету песму (Ис. 6:2–3; уп. Авраамова апокалипса 18).

[24] У Откривењу се „чаша" (ἡ φιάλη) помиње дванаест пута (5:8; 15:7; 16:1, 2, 3, 4, 8, 10, 12, 17; 17:1; 21:9) и чини се да је њено прво појављивање друкчијег значења од осталих једанаест: чаше су у 5:8 пуне тамјана и помињу се у позитивном контексту, док се у осталим случајевима сматрају сасудима гнева Божијег који се излива на земљу. Старозаветни свештени обред познаје употребу чаше (уп. Изл. 27:3; 38:3; Бр. 4:14; 1. Цар. 7:40 итд) и мислимо да писац Откривења њена оба значења обухвата литургијским језиком.

[25] Упркос односној заменици αἵ која се, највероватније привучена именицом ἡ προσευχή, нашла у женском роду, као и јасној разлици између тамјана и молитава светих у 8:3–4, овде са „молитвама светих" ипак треба поистоветити тамјан, а не чаше. Према предањском схватању у Јевреја, које и данас живи у (вечерњем) богослужењу Цркве, тамјан има метафоричку функцију: *Нек изађе молитва моја као кад пред лице твоје* (Пс. 141:2; уп. Лк. 1:10). Ранојудејској књижевности није било страно веровање да анђели приносе молитве људи (уп. нпр. 1. Енох 9:3; 40:6; 47:2; 104:1), а слично размишљање осећа се и код раних Отаца Цркве: Јустина (*Dial.* 118:2) и Оригена који, пак, експлицитно цитира Отк. 5:8 (*Contra Celsum* 8:17). Ако се „свети" односи на хришћане, што је иначе манир не само Откривења, већ и осталих новозаветних списа, онда у већ овој слици наслућујемо везу небеског храма Божијег са „земаљском" Литургијом Цркве.

битан детаљ који показује да је реч о небеском храму Божијем, а то је *глас* који говори са њим *као труба* и који га позива га да се *попне* (4:1). Готово сви апокалиптички списи карактеристични су по таквој сцени: анђео Господњи, или какав глас са неба, позивају пророка да прође кроз небеске двери које се уз јеку отварају. Као пример наводимо врло типичну сцену из 3. Барух 11:1–5:

[1] И узевши ме одатле, анђео ме одведе на пето [!] небо. [2] И беху врата затворена. И рекох: Господе, како ћемо ући ако се врата ова не отворе? И рече ми анђео: не можемо ући док не дође Михаило који држи кључеве царства небеског. Причекај и видећеш славу Божију. [3] И би глас силан као грмљавина. И рекох: какав је ово глас? [4] И рече ми: архистратиг Михаил сада силази да прими молитве људи. [5] И, гле, дође глас: Нек се отворе врата. И отворише се. И би јека као од грмљавине.

[1] Καὶ ἀπὸ τούτου λαβών με ὁ ἄγγελος ἤγαγέν με εἰς πέμπτον οὐρανόν. [2] Καὶ ἦν ἡ πύλη κεκλεισμένη. Καὶ εἶπον· Κύριε, οὐκ ἀνοίγεται ὁ πυλὼν οὗτος ὅπως εἰσέλθωμεν; Καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· Οὐ δυνάμεθα εἰσελθεῖν ἕως ἔλθῃ Μιχαὴλ ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Ἀλλ᾽ ἀνάμεινον καὶ ὄψει τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. [3] Καὶ ἐγένετο φωνὴ μεγάλη ὡς βροντή. Καὶ εἶπον· Κύριε, τί ἐστιν ἡ φωνὴ αὕτη; [4] Καὶ εἶπέν μοι· Ἄρτι κατέρχεται ὁ ἀρχιστράτηγος Μιχαὴλ ἵνα δέξηται τὰς δεήσεις τῶν ἀνθρώπων. [5] Καὶ ἰδοὺ ἦλθεν φωνή· Ἀνοιγήτωσαν αἱ πύλαι. Καὶ ἤνοιξαν· καὶ ἐγένετο τρισμὸς ὡς βροντῆς.[3]

Као што се да приметити, у 3. Барух описан је глас (φωνή) који долази са неба и којим се уз грмљавину отварају врата. Откривење, међутим, глас пореди не са грмљавином или каквом другом небеском „буком“, већ са ***звуком трубе***, што је веома важно[26]. Трубе су се чуле у старозаветним теофанијама[27] и највероватније су постале битан део јеврејског храмовног култа управо као имитација Јахвеовог гласа са Синајске горе[28]. Тако, глас који звуком трубе говори Јовану у 4:1, заправо позива у небески храм.

Осим тога, потребно је још и разумети оно што тај глас каже. Иако звуче сасвим једноставно: *попни се амо* (ἀνάβα ὧδε), ове речи, особито глагол ἀναβαίνω, имају посебно значење када је култ у питању[29]. У томе Нови Завет следи Старом Завету и равинским списима: ἀναβαίνειν одговара јеврејском עלה што је стандардан израз за *пут* ка Јерусалиму и храму[30]. „Пењати се“, дакле, *у контексту култа*, на шта још указује *глас силан као труба*, значило је *ићи ка светом месту*, јер су се храмови и светилишта постављали на узвишењима[31].

[26] Откривење је, као и апокалиптичка књижевност уопште, врло карактеристично по употреби везникâ „као“ (ὡς) и „налик“ (ὅμοιος) чиме жели да нагласи недовољност људског језика и уопште земаљских слика да пренесу оно што је пророк у визији видео (уп. Јез.1; Дан. 7:9–14). Зато, описујући глас који чује, Јован не каже да чује трубу, већ глас где збори са њим *као* труба.

[27] Уп. Изл. 19:16; Ис. 18:3; Јоил 2:1; Зах. 9:14; Пс. 47:5; Јев. 12:19.

[28] Уп. 2. Сам. 6:15; Ис. 27:13; Јоил 2:15; Пс 81:3. Зато и јесу пригодан инструмент у најави Христовог поновног доласка и краја времена: Уп. Мт. 24:31; 1. Кор. 15:52; 1. Сол. 4:16.

[29] J. Schneider, „(βαίνω), ἀναβαίνω, καταβαίνω, μεταβαίνω“, TDNT I:518–523.

[30] Уп. Лк. 18:10: Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι, Јн. 12:20:Ἦσαν δὲ Ἕλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ, и даље: Јн. 2:13; 5:1; 7:8,10,14; 11:55.

[31] Чини се да је Црква врло прецизно користила значење овог глагола у смислу узласка на небеса (ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανόν, עלה הַשָּׁמַיִם; уп. Понз. 30:12; Ам. 9:2). Тако, на пример, у Дап. 2:34–35 Апостол Петар каже: *Јер Давид не изиђе на небеса* (οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς), *него сам говори: Рече Господ Господу мојему: сједи мени с десне стране, док положим непријатеље твоје за подножје ногама твојим.* Цитирајући, дакле, Пс. 110:1 Апостол одбацује „вазнесења“ јудејске апокалиптике истичући да се само Христос вазнео на небеса. Из овога је јасно да позив успињања на небеса који је Јован чуо – о чему говори прилог ὧδε, не треба схватити као „вазнесење“ јер није реч о Месији, већ о пророку позваном на *учествовање* у небеском догађају.

Оно што је, међутим, пресудно важно за наше промишљање јесте да је у Новом Завету овакво значење глагола коришћено и када је Црква у питању. Наиме, пролазећи кроз Кесарију, Апостол Павле се *успео* да *поздрави* Цркву у Јерусалиму (Дап. 18:22):

И сишавши у Кесарији,	καὶ κατελθὼν εἰς Καισάρειαν,
узиђе и **поздрави** Цркву,	**ἀναβὰς** καὶ **ἀσπασάμενος** τὴν ἐκκλησίαν
па се спусти у Антиохију.	κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν.

Овде глагол ἀναβαίνειν знатно добија на снази тиме што стоји уз глагол *поздравити* (ἀσπάζομαι), јер је овај други могао бити светотајинске садржине[32]. Павле, наиме, зажелевши да *празник који долази... на сваки начин проведе у Јерусалиму* (Дап. 18:21), коначно и долази тамо, али не одлази у Храм, већ се *пење* да поздрави Цркву и затим се *спушта*, *силази* у Антиохију (18:22). Сасвим је, дакле, могуће да је Апостол о празнику који се у Делима помиње, учествовао у Евхаристији, што је садржано у ширем значењу глагола ἀσπάζομαι. Другим речима, Апостол је дошао, односно, успео се у Цркву која је сада нови, истински и небески храм Божији. Исто може важити и за Откривење — будући да речи *пођи се амо* (ἀνάβα ὧδε) имају звук *трубе*, могле би се протумачити не просто као позив на какво небеско успињање, до којег као таквог Јовану и није много стало, већ као позив на улазак у *Цркву = Евхаристију* као *небески храм*[33]. Мишљења смо да је овакво тумачење сасвим могуће зато што је Црква од самог рођења доживљавана као нови и небески храм Божији, а поготову због тога што је контекст произношења Откривења — Евхаристија Цркве.

1. Црква као небески храм

О томе да се између Цркве и Новог Храма може ставити знак једнакости говори сам Христос: *Разваливте овај храм и за три дана ћу га подићи* (Јн. 2:19б; уп. 4:21–24). Јер, *који у мене верује, као што Писмо рече, из утробе његове потећи ће ријеке воде живе* (Јн. 7:38)[34]. Оваква еклисиологија блиска је са Павловом идејом о Цркви као Телу Христовом: *ви сте тијело Христово* (σῶμα Χριστοῦ), *и удови понаособ*

[32] H. Windisch, „ἀσπάζομαι, ἀπασπάζομαι, ἀσπασμός“, TDNT I:496–502.

[33] У Новом Завету постоје и друга сведочанства о сусрету са небеским светом, али ниједно од њих није у *контексту богослужења Цркве*, чак иако опис откривења свише имплицира небеске литургијске сцене. Апостол Павле пише Коринћанима о човеку којим би се хвалио, човеку у Христу који, *да ли у телу, да ли ван тела*, би однесен *до трећега неба... у рај* где чу *неисказане речи које човеку није допуштено говорити* (2. Кор. 12:1–5). Са овим местом треба повезати Павлов сусрет са Христом на путу за Дамаск (Дап. 9:3–8; 22:6–11) и није немогуће да се ради о истом догађају као и у 2. Кор. 12:1–5. Занимљив је, међутим, Павлов „занос“ описан у Дап. 22:17–21: током молитве у Храму, Павле види Господа Који га шаље међу незнабошце. У овом опису бар два елемента указују на богослужење: први је Храм у коме се Павле моли, а други – ехо Ис. 6 (O. Betz, „Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem – Apg. 22,17–21 als Beitrag des Damaskuserlebnisses“, у: O. Böcher, K. Haacker (eds.), *Verborum Veritas*, Wuppertal: Brockhaus 1970, 113–123). Ми не знамо каква је била Павлова молитва у Храму, али Евхаристија сигурно није (уп. Дап. 2:46). Самим тим не говоримо више о богослужењу Цркве, већ о култу храма (којег се Црква делом држала). Ни ехо Ис. 6 не имплицира богослужење Цркве, већ искуство сусрета са богослужећим небеским светом. Коначно, сви Павлови екстатички заноси, почев од првог захваљујући коме је постао Апостол Христов, имају за циљ да утврде његову апостолску службу. О томе детаљније види у: C. R.A. Morray-Jones, „Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate“, Part 1: The Jewish Sources, Harvard Theological Review 86 (1993), 177–217, Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance, Harvard Theological Review 86 (1993), 265–292.

[34] „Реке воде живе“ подсећају на слику храма у Јез. 47:1–12 и Јоил 3:17–18, али и на слику Новог Јерусалима у Зах. 14:8. Управо та „вода жива“ јесте Дух Свети који ће бити дат након Христовог васкрсења (7:39).

(1. Кор. 12:27). Дух је тај који чини да сви буду једно тело (1. Кор. 12–14) и баш зато што Дух обитава у хришћанима, они јесу храм Божији (1. Кор. 3:10–17). Поделе не приличе природи светиње Божије, те зато *ако неко разара храм Божији, разориће њеīа Боī* (1. Кор. 3:17). Врло сличну мисао срећемо у 1. Петр. 2:4–5: они који приступају Христу као „живом камену" (λίθον ζῶντα) постаће „као живо камење" (ὡς λίθοι ζῶντες) које се зида у „дом духовни" (οἶκος πνευματικός)[35]. „Живо камење", међутим, није само некакав мртви састав Новог Храма, већ приноси *жртве духовне* (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας), *блаīопријатне Боīу, кроз Исуса Христа* (1. Петр. 2:5), а: *Чаша блаīослова коју блаīосиљамо није ли заједница Крви Христове? Хлеб који ломимо није ли заједница Тела Христова? Јер један је Хлеб, једно смо Тело многи, пошто се сви од једноīа Хлеба причешћујемо* (1. Кор. 10:16–17). Нови Храм, дакле, јесте Тело Христово, и оба еклисиолошка символа налазе свој потпуни израз и међусобно снажну везу у Евхаристији. Без ње, реч о Новом Храму и Телу Христовом остаје несхватљива.

Осим тога, Црква је Горњи и Небески Јерусалим. Противећи се онима који сматрају да јерусалимски хришћани треба да се држе Закона, Павле пореди садашњи Јерусалим са Агаром — која је го́ра Синај у Арабији, а Горњи Јерусалим (ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ), односно Цркву — са Саром (Гал. 4:21–27)[36]. Црква, дакле, као Горњи Јерусалим *антиципира* есхатолошку слободу која је Христов дар (5:1), те се зато у њој губи смисао Закона. Цитирајући Ис. 54:1 у 4:27 (*Развесели се, нероткињо која не рађаш...*) Павле показује да је пророштво о обновљењу Јерусалима испуњено настанком Цркве. Овај предукус есхатона и, што је превасходно важно, *литурīијски дух* Новог Јерусалима особито се осећа у посланици Јеврејима 12:22–24: Црква учествује у слављу Небеског Јерусалима који није описан као некакво мртво здање, већ као жива, животворна, животодавна и *небо-земна заједница* Бога, Христа, народа Божијег и анге̂ла̂. Зато, будући да је за библијске писце Јерусалим често служио као метоним за Храм, можемо рећи да је идеја о Цркви као Горњем Јерусалиму идентична оној о Новом Храму. Међу ова два предања разлике нема, оба изражавају једну и исту богочовечанску стварност у којој су и небо и земља *возīлављени* (ἀνακεφαλαιώσασθαι, Еф. 1:10). Погледајмо како их Павле спаја:

> Тако, дакле, нисте више странци ни дошљаци, него сте **суграђани светих** (συμπολῖται = сажитељи Бога и Јагњета у Небеском Πόλις-у) и **домаћи Божији** (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ), назидани на темељу апостола̂ и пророка̂, гдје је угаони камен са̂м Исус Христос, на коме сва грађевина, складно спојена, расте **у храм свети у Господу** (εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ) у кога се и ви заједно уграђујете у обиталиште Божије у Духу (Еф. 2:19–22).

Ово јединствено предање о Цркви као храму Божијем врло је живо у постапостолско време[37]. Срећемо га код Игњатија Богоносца (Еф. 9:1):

---

[35] Уп. Ис. 28:16; Пс. 118:22; Мк. 12:10; Рм. 9:33. Развој идеје Цркве као Новог Храма Господњег нарочито је био подстакнут духовним отпором према према јерусалимском храму као срцу васцелог јудаизма. „Живи храм", саздан од „живог камења", антитеза је јерусалимском храму, сазданом од мртвог камења (уп. Варнавина посланица 16). Готово идентичан феномен представља есхатолошка заједница у Кумрану, чијој идеји храма ћемо посветити посебну студију.

[36] Слушаоце је могло да збуни овакво поређење будући да су Закон на Синају примила деца Саринза, али рекавши да је Синај у Арабији, Павле метафорички указује на робовање Закону (4:25).

[37] Треба, међутим, имати у виду да је у најранијој Цркви постојала идеја и о појединцу као храму Божијем, и то највероватније као плод утицаја грчког стоицизма и јелинске мистике (види: O. Michel, „ναός", TDNT IV:880–890:890). Срећемо је још код Павла (1. Кор 6:19): *Или не знате да је тијело ваше храм Светоīа Духа који је у вама, којеīа имате од Боīа и нисте своји?* Такође код Игњатија Богоносца: „Без епископа ништа не чините, тело своје као храм Божији чувајте... (Филад. 7:2, *Дела Апостолских Ученика*, прев. Епископ Атанасије (Јевтић), Врњачка Бања – Требиње: 1999, 256). Најснажнији израз ове иде-

Јер сте ви заиста **(живо) камење храма Очевог**, припремљено за **грађевину Бога Оца**,
уздизано **на висину** оруђем Исуса Христа, које је **крст**, служећи се као ужетом **Духом Светим**.
А вера је ваша узводитељ ваш, а љубав је пут који узводи Богу[4].

Ὡς **ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός** ἡτοιμασμένοι **εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός** ἀναφερόμενοι **εἰς τὰ ὕψη** διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστιν **σταυρός** σχοινίῳ χρώμενοι **τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ** ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.

Истина је да Игњатије не помиње „небеса“ и да не говори о Цркви као храму „небеском“, али зато употребљава реч „висина“ (τὸ ὕψος) коју треба разумети у есхатолошком смислу[38]. Није ли уздизање (ἀναφέρω) Крстом и Духом Светим на „висину“ исто што и Пророково успињање Духом на „небеса“? Литургијски простор просто се подудара (Магн. 7:2):

Сви као **у један храм** Божији стичите се, као **на један жртвеник**, ка једноме Исусу Христу.[5]

Πάντες ὡς **εἰς ἕνα ναὸν** συντρέχετε θεοῦ ὡς **ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον** ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν.

Без обзира на то што је ово предање о Цркви као есхатолошком храму Божијем, који већ сада и овде антиципира живот будућег века, имало снажну црту отпора према јерусалимском храму и јудаизму уопште, Пророк Јован користи то предање у Откривењу уобличавајући га језиком јудејске апокалиптичке мистике инспирисаним ни мање ни више него култом тог храма. Зашто то чини? Управо зато што његов циљ није само да поучи, објасни, опомене или укори, већ да представи Тајну литургијске драме *изнутра*, онако како се одвија око престола Бога и Јагњета. Откривење је вероватно најранија *мистагогија* која литургичко, есхатолошко и саборно биће Цркве не износи кроз теорију, већ кроз практичан и опипљив сусрет са есхатоном у Дан Господњи. Апокалиптички језик и мистична теологија храма најбоље су средство којима се Јован користи, али које он и мења према сопственом теолошком циљу. Због тога у Откривењу има небеског успињања, али не и небеске стратификације, у небеском храму постоји Божији престо, али и престо Јагњета.

Овакав манир приметан је и у теологији храма познијих Отаца Цркве, нарочито после 313. године када живот Цркве постаје у великој мери другачији него пред крај првог века. Четврти век дао је Цркви *архитектуру храма*, развијану културним и литургијским животом хришћана. И као што је јеврејска мистика некад

је даје Варнавина посланица 16:1–10, посебно стихови 6–10: „[6] Испитајмо, дакле, да ли постоји храм Господњи? Постоји, (али) тамо где Он сам каже да га прави и изграђује. Јер је написано: „И биће, када се сврши седмица, саградиће се храм Богу на славан начин у име Господње“. [7] Налазимо, дакле, да постоји храм (Богу). А како ће се то „саградити у име Господње“? Ево, научите: пре него што смо ми поверовали Богу наше обиталиште срца било је слабо и пропадљиво, као неки заиста руком сграђени храм, јер је био пун идолопоклонства и био је дом демона, зато што смо чинили оно што је противно Богу. [8] Пазите сад: „Саградиће се у име Господње“, то јест да се храм Божији „на славан начин“ сагради. Како? Ево, научите: добивши опроштење грехова и узнадавши се на Име (το δνομα) постали смо нови, опет испочетка саздавани. Зато у обитавалишту нашем Бог истински обитава у нама; [9] Како? (Кроз) реч вере Његове, позив обећања Његовог, мудрост наредби (Његових), заповести науке (Његове) — Он сам у нама пророкујући, Он у нама обитавајући, нас који смо поробљени смрћу, Сам отварајући врата храма, то јест уста, дарујући нам покајање, уводи у храм непропадљиви. [10] Јер онај који жарко жели да се спасе гледа не у човека, него у Онога Који у њему обитава и (у њему) говори, и Њему се диви због тога што никада нити је чуо из уста (људских) речи Тога Који говори, нити је пак сам икада (раније) пожелео да их чује. То је, дакле, духовни храм изграђиван Господу“ (*Дела Апостолских Ученика*, 166).

38 G. Bertram, „ὕψος, ὑψόω, ὑπερυψόω, ὕψωμα ὕψιστος“, TDNT VIII:602–620.

била инспирисана култом јерусалимског Храма, тако су и мистички списи Отаца тада били надахнути Евхаристијом *у храму* и уопште (мистеријским) животом хришћана. Њихова дела одишу истим духом којим и Откривење, имају исти циљ, само прилагођен другачијим животним околностима. За Оце Цркве четвртог века, *улазак* у храм у коме се Евхаристија савршава, или ће бити савршавана, јесте образ уласка у *небеску светињу Господњу* — исто као и за Јована.

Амвросије Медиолански, обраћајући се новокрштенима који у пасхалној ноћи од крстионице литијом ходе ка храму, описује њихов улазак у *Цркву*:

Затим сте требали доћи ка олтару. Када сте дошли гледали су [вас] анђели. Видели су вас при доласку и препознали, да је људска природа, која је пре тога кроз таму прљавштине грехова гађење изазивала, одједном светло заблистала.

Sequitur ut veniatis ad altare. Coepistis venire: spectarunt angeli, viderunt vos advenientes, et humanam conditionem illam, quae ante peccatorum tenebroso squalore sordebat, aspexerunt subito refulgere.[6]

Ову симболику, али у развијенијем виду, проналазимо и на Истоку, у *Беседи о крштењу* Григорија Богослова у којој је есхатолошка литија описана језиком Христове параболе о мудрим и лудим девојкама:

Заустављање које чините одмах по крштењу и пре великог уласка, предобраз је будуће славе. Псалмопојање, којим ћете бити дочекани, увод је у будући псалмопој. Свећњаци зажежени тајинство су будућег светло-вођења, којим ћемо, носећи светиљке вере, сусрести Женика сијајућих и девствених душа.

Ἡ στάσις, ἣν αὐτίκα στήσῃ μετὰ τὸ βάπτισμα πρὸ τοῦ μεγάλου βήματος, τῆς ἐκεῖθεν δόξης ἐστὶ προχάραγμα. Ἡ ψαλμῳδία, μεθ᾽ ἧς δεχθήσῃ, τῆς ἐκεῖθεν ὑμνῳδίας προοίμιον. Αἱ λαμπάδες, ἅσπερ ἀνάψεις, τῆς ἐκεῖθεν φωταγωγίας μυστήριον, μεθ᾽ ἧς ἀπαντήσομεν τῷ νυμφίῳ φαιδραὶ καὶ παρθένοι ψυχαὶ, φαιδραῖς ταῖς λαμπάσι τῆς πίστεως.[7]

Из ових разлога можемо рећи да тај, како дефиниција с' почетка овог рада каже, „други и натприродни свет" Откривења, није ништа друго до Црква као Нови и Небески Храм Божији. Али не Црква у било ком смислу, већ Црква као конкретна стварност на једном месту, Црква као Евхаристија. Свештени Тајновидац не може у њу завирити, осим успети се Духом Светим. Захваљујући Духу, **Пророк** *другим и духовним очима* може да види скривену есхатолошку природу Цркве — види је као сабрану око небеског престола Божијег[39]. Јованова реч, односно спис, јесте *откривење*, *апокалипса* управо зато што малоазијској сабраћи *открива* тајну њиховог сабрања у Дан Господњи — оно није само синаксис око земаљског престола, већ сабрање око *Онога што на престолу седи* и *Јагњета*.

Оно што даје потпунију потврду наше главне претпоставке јесте својеврсна есхатолошка атмосфера која влада у небеском храму Божијем. Наиме, у егзегези уводног литургијског дијалога (Отк. 1:4–8), датој у претходном раду, констатовали смо да сабрање у коме Откривење бива произношено јесте Евхаристија, која, како се из Откривења види, одише типолошком интерпретацијом догађаја изласка из Египта. И као што су Израиљци, ослобођени од власти египатског фараона, на Синају проглашени *свештеним царством* и *народом светим*, тако и слушаоци Откривења, сабрани у Телу и Крви Јагњетовој, јесу народ Божији — *царство* и *све-*

[39] Ова улога Духа Светог препознатљива је у новозаветним списима. Крстивши се и изишавши из Јордана, Христос *виде небеса где се отварају и Дух као голуб силази на њега. И глас дође с неба: Ти си Син мој љубљени који је по мојој вољи* (Мк. 1:10–11) Такође, Стефан – *пун Духа Светога, погледа на небо и виде славу Божију и Исуса где стоји с десне стране Богу, и рече: Ево видим небеса отворена и Сина Човечијега где стоји с десне стране Богу* (Дап. 7:55–56). Исто: *изиђе Петар на равни кров дома да се помоли Богу око шестога часа. И огладње, и хтеде да једе; а кад му они готовљаху, наиђе на њега занос, и виде небо отворено и сасуд некакав где силази на њега... и дође му глас: Устани, Петре, закољи и једи* (Дап. 10:9б-13).

штенство Очево. Песма која се чује у уводном литургијском дијалогу иста је као и она која се чује на небесима:

Изл. 19:6а	Отк. 1:5δ-6 уводни дијалог	Отк. 5:9–10 небески храм
грчки текст		
ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι **βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον**	5δ τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν **ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ** 6 καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς **βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ**.	9 ἄξιος εἶ... ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ **ἐν τῷ αἵματι σου**...10 καὶ ἐποίησας αὐτοὺς **τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς**
српски текст		
биће**те ми царство свештеничко и народ свет**	5 Ономе који нас љуби и опра нас од гријеха наших **крвљу својом**, 6 и учини нас **царством, свештеницима Богу и Оцу својему**.	9 Достојан си... јер си био заклан и **крвљу својом** искупио си Богу нас... 10 И учинио си их Богу нашему **царевима и свештеницима**

Као што се из представљеног још може видети, у Књизи Изласка Бог говори у пророчком духу користећи се футуром (ἔσεσθέ μοι = биће**те ми**), док Откривење користи аорист (ἐποίησεν, ἐποίησας = учини нас, учинио си нас). То значи да је у Откривењу пророштво Господње *већ испуњено* и да је са-царствовање и са-живљење изабраног народа Богу и Јагњету већ почело (уп. 7:9–17). Са друге стране, међутим, оно још увек није у потпуности остварено, јер има да се *напуни и број сапрудника... који има да буду подијени* (6:11). Сав есхатолошки доживљај Цркве је двојак: *Да, дођи ћу скоро. Амин, да дођи, Господе Исусе!* (Отк. 22:20). Ова „већ“ и „још не“ есхатологија коју смо у претходном раду означили као евхаристијску, учесницима сабрања постајала је сасвим јасна управо због тога што је Откривење, као литургијски спис, „откривало“ истинску природу Цркве, односно Евхаристије. 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 примио[40]. Наслов „Откривење Јованово“ треба, дакле, разумети као „Јованово откривање (=*тумачење*) Тајне“.

Закључак

На крају ових промишљања о евхаристијској улози пророчко-апокалиптичког жанра Књиге Откривења, сасвим је логично поставити следеће питање: због чега је то и такво тумачење Евхаристије раној Цркви било потребно? Управо због тога што Црква у том просторно-временском оквиру није имала друкчијег начина да

[40] 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* не одређујући прецизније о каквом се откривењу ради.

унутар свог бића посведочи сопствену есхатолошку природу. Величанствени храмови, иконографија и сво црквено благољепије припадају каснијем историјском периоду и у првом веку нису ни могли бити у функцији тумачења Тајне. У поређењу са Римском империјом која је тада доминирала схватањем света, живота и култа, Црква је кроз Откривење, апокалиптичким жанром који је малоазијским хришћанима био сасвим пријемчив, желела да покаже да коначна победа припада Богу и Јагњету, а не ономе који седи на императорском трону. Она то чини у ритуалном, литургијском контексту, *откривајући*, тумачећи сабранима око убогог земаљског престола Литургије да је њихово сабрање већ сада и овде учествовање у тој победи, њен истински предукус. 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 којима је апокалиптика била сасвим добро позната, књига Откривења губи своју литургијску улогу и постаје тешко разумљиви спис који говори о некаквим последњим стварима.