

## Порфирије Перић/Владан Таталовић

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

### Приповест Јовановог Јеванђеља о Васкрсењу Христовом (Јн 20–21)

#### 1. Увод

Предложена студија почиње подсећањем читаоца на све учесталије посвећивање пажње академске егзегезе наратолошком приступу библијским књигама<sup>1</sup>, што се објашњава осведочено бољом дејственошћу наратологије спрам раније доминантне историјско-критичке методе. Нема сумње да историјски критицизам има итекаке предности односно да ниједно научно бављење античким списима није замисливо без уважавања тог савременом човеку увреженог начина мишљења, које на конкретном егзегетском терену академских оквира делује тако што библијски текст позиционира у историјском амбијенту његовог настанка, прилазећи му тачно утврђеним методолошким корацима<sup>2</sup>. Проблем је, међутим, у дејствености. Јер, чак иако егзегета тим одсечним мада често незграпним методолошким корачањем заиста и успе превалити све дистанце које га деле од просторно-временске координате настанка једног извора, питање је шта ће тиме *заиста* постићи. Пошто историјско-критичко читање извора неминовно покреће питања његовог залеђа, то се онда продор у савременим умом реконструисане и зато хипотетичке могућности традирања/редиговања изворног материјала (*text = window*) најчешће уме вешто наметнути за себи довољан и тако унутар лавиритних академских дискусија парадоксално неухватив циљ, битан само најужем кругу специјалиста<sup>3</sup>. Зато се наратологија показује ефектнијом. Остајући „на површини“ текста и прихватајући га таквим какав јесте (*text = mirror*), она га изолацијом од примарности иначе комплексних историјских питања чини свагда и свакоме јестивим. Другим речима: она се сматра кадром увек разумети онај изворни смисао библијског штива који је богондахнути писац уткао у његову разложну литерарну анатомију, чему као најбољи пример и најубедљивији аргумент служи Христова одлука да Тајни Царства поучава кроз увек разумљиве наративе или параболе (Мк 4:2сс)<sup>4</sup>. Предложена студија представља управо једно

<sup>1</sup> О настанку наратологије, њеном теолошком вредновању и учинцима у тумачењу Марковог односно Јовановог Јеванђеља види: П. Драгутиновић, „Основе наративне методе и њен значај за тумачење Светог писма Новог завета“, Беседа (2004), 119–142; В. Таталовић, „Aqua et vinum: историја егзегезе и тумачење Свадбе у Кани Галилејској (Јн 2:1–12): део IV“, Српска теологија у XX веку 15 (2013), 28–39.

<sup>2</sup> Те методолошке кораке редом излажу приручници попут: М. Ebner — В. Heiningер, *Exegese des Neuen Testaments: ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, UTB 2677, Paderborn: Schöningh 2005; А. Поповић, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2005; У. Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, прев. са немачког П. Драгутиновић, Београд: ПФ 2007.

<sup>3</sup> Тога је најбољи пример модерном добу својствена егзегетска проблематика „Син Човечији“, о чијем настанку, правцима развоја и евентуалним решењима види: В. Таталовић, „Проблематика ‘Син Човечији’ и њена релевантност у српској теолошкој средини“, Српска теологија у XX веку 11 (2012), 16–30.

<sup>4</sup> Види: Р. Dragutinović, „The parables: a theological approach. Reading parables in the context of today’s Orthodox Church“, у: Ch. Karakolis — К.-W. Niebuhr — S. Rogalsky (прир.), *Gospel images of Jesus Christ*

поједностављено наратолошко разматрање Јовановог описа Васкрсења Христовог (20–21), чији први корак иште освежење увида у садржину и структуру овог текста.

## 2. Текст: садржина и структура

У жељи да се бави Јовановим описом Васкрсења егзегета не мора нарочито доказивати своју намеру усредсређивања пажње на последња два поглавља четвртог Јеванђеља (20–21), јер њима очигледно доминира појава Васкрслог Христа односно искуство сусрета са Њим. Да се лако разумети да овај текст чини укупно шест целина, распоређених према структуралном правилу: два пута три. Тако, прва целина описује долазак Марије из Магдале на место погребња (20:1–18), унутар које постоји посебан одељак о доласку Петра и Ученика кога љубљаше Исус (Јована) на исто место (20:2–10)<sup>5</sup>, друга описује јављање Васкрслог Господа Ученицима односно Томи (20:19–29), унутар које се види извештај о давању Духа (20:21–23), а трећу целину чини пар стихова (20:30–31) који су највероватније представљали првобитни свршетак Јеванђеља и захваљујући којима се последње поглавље сматра додатком млађег датума (о чему више речи касније). После тога (μετὰ ταῦτα, 21:1), четврта целина приповеда о чудесном риболову (21:1–14) који се завршава обедовањем Ученика са Господом (20:7–13), пета — трократно испитивање Симона Јониног односно повратак Петра у архипастирску службу (20:15–23; уп. 18:17–27), која се опет завршава самосталнијим одељком — о улози Љубљеног ученика (21:20–23), док завршну целину такође чини пар стихова (21:24–25), садржином сличних оним последњим редовима претходне главе. Оба, дакле, поглавља прате сличан структурални модел, који прегледности ради представљамо на следећи начин:

	Јн 20		Јн 21		
1	Марија (Петар и Јован) на гробу Исусовом:	20:1–18	4	чудесни риболов:	21:1–14
2	јављање Васкрслог Ученицима (Томи):	20:19–29	5	Петров повратак:	21:15–23
3	завршетак:	20:30–31	6	завршетак:	21:24–25

Имајући овај преглед садржине и структуре последње две главе Јовановог Јеванђеља на уму, можемо лакше приступити његовој литерарној анализи, пред чији је почетак најпре битно дати извесна појашњења у методолошком погледу.

## 3. Подешавање методолошког нишана

Чак иако изузмемо уводом истакнуту потребу академске егзегезе за дејственошћу — конкретно, у реалном животу Цркве, а ради које питкост наратологије и односи

*in Church tradition and in biblical scholarship*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 288, Tübingen: Mohr 2012, 291–312.

<sup>5</sup> Чак иако Јеванђеље експлицитно назива овог Другог ученика кога љубљаше Исус = Љубљеног ученика својим писцем (21:24), оно не помиње његово име. Прва и нама позната писмена идентификација његове личности са Јованом Зеведејевим долази тек из 180. године, из сведочанства Иринеја Лионског: „Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων“ (*Adversus haereses* III 1:1; PG 7a.845AB). Проблематику ауторства и даља уводна питања детаљније размотри у: D. Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge University Press 2002, 214–235, 453–462, 497–515; I. Δ. Καραβιδόπουλος, *Εισαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη*, Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά 2006, 222–242, 442–470; U. Schnelle, *Einleitung in das Neues Testament*, UTB 1830, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, 471–566; Π. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет: Основи новозавештне науке I*, Београд: ПБФ-ИТИ 2010, 176–199.

превагу над гломазношћу историјског критицизма — с правом се можемо питати због чега још при истраживању одабраног и претходним параграфом структурираног текста треба себе одредити за бављење његовим литерарним квалитетима: нуди ли, дакле, сâм текст основа за такав приступ? Ауторима предложене студије нарочито задовољство чини то што је одговор на постављено питање позитиван, те што се аргументовано може констатовати да одабрани текст собом и позива на наратолошки приступ (кога у његовом данашњем издању свакако није свестан). То се види из закључних редова двадесете главе (20:30–31) којима Јеванђелист са разлогом истиче три битне ствари: као прво, пошто је приповест „у књизи овој“ (ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ, 20:30) настала избором између мноштва Исусових знамења, то значи и постојање некаквог *криџеријума* у селектовању претпостојећих материјала (засигурно пре усмене но писане форме); као друго, тај избор није приведен у литерарно биће насумичним пописивањем, него је усмена реч постала конкретно текстуално тело (уп. Јн 1:14) осмишљеним *процесом зајисивања*; а као треће, и критеријум бирања међу усменим предањем очувананих знамења и циљ њиховог постављања у целовит наративни низ дефинисани су потребом *наштанка/развијања вере чиишалаца* (уп. 1:18)<sup>6</sup> — дакле: „да [по]верујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да верујући имате живот у име његово“ (20:31)<sup>7</sup>.

Из наведених разлога, није тешко осетити да наратологија *излази у сусрећ* вољи самог Јеванђелисте, који је првим Богословом Цркве назван још и због начина писања, приповедања о Богу<sup>8</sup>, тј. да њена самоувереност у способност исправног разумевања једне новозаветне приповести попут четвртог Јеванђеља није без *реалној* основа. С тим у вези, стоји следеће кључно питање, које се тиче *начина* таквог приласка тексту: треба ли, дакле, истраживању литерарне анатомије појединачних одломака Јеванђеља прићи искључиво путем савременог разумевања приче, кога ти одељци, како је речено, нису били свесни у његовом данашњем издању, или их

<sup>6</sup> Пошто овај аргумент јасно указује на изразиту *иерформативност* односно *комуникајивност* Књиге Јеванђеља са својим првобитним читаоцима, то онда и има основа за истраживање које би ишло даље од предложеног, а које би се тицало евентуалне литургијске улоге те Књиге у свом матичном аудиторiju. Уважавање оних литерарних правила антике у таквом захвату, чијим је праћењем Јеванђелист вероватно и постизао ту изразиту способност активне сарадње са својим слушаоцима, није само резултат логичког позиционирања библијског текста у историјском контексту његовог настанка, него и веома битан баланс неуравнотеженој потреби библистичке наратологије да античким списима прилази уз помоћ савремених модела приповедања, тј. као *фикцији*. Пошто је Јеванђеље вредан *ириаитични* *нарајив* *једне конкретне хришћанске заједнице*, оно би свакако и морало бити осветљавано јудео-јелинстичким литерарним и реторичким умећима првог века. Такво балансирање наратологије развија се под именом *рејторичкој критиицизма*, мада још увек несигурним корацима: Види: M. W. G. Stibbe, *John As Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press 1992, 5.

<sup>7</sup> С обзиром на пређашњу примедбу о евентуалној литургијској улози Јеванђеља, могла би се развити и дискусија о квалитету вере којом се оно бави. Пошто рукописи показују варијабилно читање стиха 20:31: 1) [iʋa] πιστεύητε — конјуктив презента (P<sup>66</sup>vid κ\* B Θ 0250), који је заступљен у српском преводу (Синод, Караџић, Стефановић, Чарнић) и са значењем трајне радње: *га верујете*, и 2) [iʋa] πιστεύοιτε — конјуктив аориста (κ\* A C D L W Ψ 0100 f13 m lat sy), са значењем радње тренутног дејства: *га йоверујете*, то се онда може размишљати о две могућности: Јеванђеље *или* буди веру у онима који је уопште немају — што имплицира његову литургијску активност међу катихуменима, *или* пак продубљује већ постојећу веру у Цркви. Питање је, међутим, сме ли се уопште размишљати о ексклузији (или) ових двеју могућности.

<sup>8</sup> Према мишљењу неких, именовање апостола Јована Богословом не се може изворима потврдити све до IV века (J. H. Bernard, *Studia Sacra*, London: Hodder & Stoughton 1917, 270), док најраније нама познато објашњење таквог именовања проналазимо у једној узредној ноги византијског историчара Прокопија Кесаријског (500–565), према којем име *Бојослов* долази због јединственог *начина објашњавања* Бога људима (De aedificiis, V.1.5–6; Wirth [TLG]): „...[Θ]εολόγος δὲ τὴν ἐπίκλησιν ὁ ἀπόστολος οὗτος ὠνόμαστα, ἔπει τὰ γὰρ ἀμφὶ τῷ θεῷ ἀμείνων αὐτῷ ἢ κατὰ ἀνθρώπου δεδιγῆται φύσιν.“

је баш из тог разлога битно читати кроз призму оних античких правила приповедања које су сажели велики писци антике, попут Аристотела, Квинтилијана и других<sup>9</sup>? Одговор није једноставан: са једне стране, ми данас располажемо моћним достигнућима литерарне критике која су у академској егзегези довела до продукције препознатљивих и утврђених методолошких модела<sup>10</sup>, са друге стране, нама увреженој логици се разумним чини и стручно читање Светог Писма реторичким правилима антике<sup>11</sup>, док са треће стране, потреба за дејственошћу егзегезе у домаћем богословском миљеу не би смела бити отежана ни некаквим методолошким планом који са неупитном лакоћом функционише у срединама развијенијег критичког дискурса. Једноставније речено, изазовно балансирање између античке и савремене литерарне критике у тумачењу Јеванђеља овде ће бити уравнотежено и реалном потребом читалаца за таквом егзегезом, због чега је ауторима предложеног текста и битна његова максимална растерећеност у наставку. Из тог разлога ће даљем тумачењу претходити кратко подсећање на жиге наратолошког приступа.

#### 4. Жиге наратолошког приступа

То што је уводом речено да наратологија „изолије текст од примарности историјских питања“, значи да му намерно не жели приступити као документу, извору или прозору у историјски амбијент његовог настанка, него се, једноставније говорећи, свесно окреће механизмима његовог литерарног света — што је поготову важно с обзиром на изразито перформативан задатак Јеванђеља као књиге (20:30–31). Па те изолације ради, она јасно разликује између, са једне стране, некада постојећег аутора и његових првих читалаца у Ефесу крајем I века — који се могу упознавати и кроз друге изворе (в. нап. 8), и са друге стране, оног писца и оних читалаца чије контуре *следе* искључиво из истраживаног текста. Не негирајући, дакле, поставку првобитног посредовања наратива (реалан аутор → текст → реални читаоци), без које писани материјал ни не постоји, наратологија у свом доследном дистанцирању од историје посеже за стручним терминима као што су: *имплицитни аутор* и *имплицитни читалац*. Па даље, према истом овом правилу, ни *приповедано време* неће бити оно што и *време приповести*, нити ће *историјске личности* бити што и

<sup>9</sup> R. Kassel, *Aristotelis de arte poetica liber*, Oxford: Clarendon 1965; Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, prev. sa grčkog M. N. Đurić, Beograd: Kultura 1955; H. E. Butler, *The institutio oratoria of Quintilian*, Loeb classical library 124–127, London: Heinemann 1921–1922.

<sup>10</sup> Види нпр: M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis: Fortress 1990; исти, *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood 1991. У домену литерарне критике Јовановог Јеванђеља, важне су, између осталих, следеће две студије, које су у науци преузеле улогу водећих модела читања: R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress 1983; J. Zummstein, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 84, Zürich: Theologische Verlag Zürich 2004.

<sup>11</sup> Види нпр: G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1984; J. Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars 1986; M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 69, Sheffield Press 1992; M. Stibbe, *John's Gospel*, London: Routledge 1994; J.-A. A. Brant, *Dialogue and Drama: Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel*, Peabody (MA): Hendrickson Publishers 2004; G. Parsenios, „No Longer in the World (John 17:11): The Transformation of the Tragic in the Fourth Gospel“, Harvard Theological Review (2005), 1–21; исти, *Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourses in Light of Greco-Roman Literature*, Novum Testamentum Supplement Series 117, Leiden: Brill 2005; исти, *Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1.258, Tübingen: Mohr 2010; A. Le Donne — T. Thatcher (прир.), *The Fourth Gospel in First Century Media Culture*, Library of New Testament Studies 426, London: T & T Clark 2011.

*актери*. У циљу креативног претварања историјске стварности у приповест изразито перформативних особина, што значи преношење бар трогодишњег временског опсега минулих историјских збивања у нпр. полчасовно време садашњег читања о њима, дефинитивно је прављен веома смислен избор: описом учесника тих историјских дешавања, на пример, није писано на какав фактографски начин, о свим и свакаким, па читаоцу потпуно небитним појединостима из њихових живота, него је писано у циљу што ефектније *комуникације са његовом вером* (20:31). Зато, ниједан од актера Јованове приповести *лићерарно* не постоји сам за себе, него само у односу са Исусом — као што и Син онтолошки постоји искључиво кроз однос са Оцем (5:19), те се тако може мислити да актери функционишу као *ипредставници одређених шијова вере*. Тога је православно предање одувек било свесно, тематизујући недељама Цветног Триода репрезенте вере у (Васкрслог) Христа, и то баш помоћу најрепрезентативнијих епизода четвртог Јеванђеља: Томе, Мироносица, Раслабљеног, Самарјанке и Слепог. Тог ретко феноменалног сусрета Предања и науке ради, па и других изнетих разлога, није грешка прецизније претпоставити да догађаји Јованове приповеди о Васкрсењу, који иначе доносе расплет читаве *радње* Јеванђеља, заплетене и развијане око изазова познања правог Исусовог идентитета, представљају — најпре Јовановој заједници, а затим, како се показује, и универзално — *кључне йарадијме вере* која настаје у сусрету са Васкрслим. У следственом настојању да ову хипотезу појаснимо нараторолошким рашчитавањем свих шест одељака, верујемо да ћемо имати прилике нашем читаоцу указати и на евентуалне правце њених даљих продубљивања.

## 5. Тумачење

Оним пажљивијим читањем Јн 20–21, које главну пажњу обраћа на литерарне квалитете одабраног штива, уочава се низ инконзистенција. Ако, примера ради, једино Љубљени ученик без икаквих тешкоћа разуме Васкрсење (20:9), видевши пре тога празан гроб и развијене убрусе (20:5), зашто онда његов савршени пример остаје без следбеника? Чак иако о Петровом разумевању васкрсне стварности ми не знамо ништа прецизније (20:6–7), Марија би могла следити бар веру Другог ученика, јер га заједно са Петром и позива у помоћ (20:2) видевши камен подигнут са гроба (20:1). Уместо тога, двојица ученика иду назад дома (20:10), док се Марија необјашњиво изнова појављује, стојећи код гроба напољу и плачући (20:11). Даље, не чуди ли то што *она* јавља осталим Ученицима вести о Васкрсењу (20:17–18), док о оној двојици нема никаквог помена? Штавише, чак и ако ова двојица осталима нпр. нису јавили о Васкрсењу, зашто се сви апостоли, чак и после вероватно убедљивих Маријиних вести — сходно њеној првобитној скепси, и даље крију иза затворених врата (20:19)? Због чега нико од њих, па ни сам Васкрсли, не примећује Томин изостанак са сабрања? И зашто је Томи, за разлику од Магдалене која није смела дотаћи Господа (20:17), речено да „пружи прст свој амо“ (20:27)? И није ли нелогично то што Ученике, чак и по свим догађајима спасења, Крста, Гроба, Духа и Послања, видимо над истим оним мрежама (21:2–3) које су, пошавши за Исусом, испрва оставили (1:35с; уп. Мк 1:18–20)? Ова, и друга питања, која се могу постављати на тему фабуле Јн 20–21, настају зато што модерни читалац иште *лоичан след* догађаја. А тај и такав след, међутим, имплицитном аутору није превасходно битан, јер он не тежи перфекцији *драмској*, него *шемајској шији*, која се на овом месту бави *шемом насћанка вере* у Васкрслог Христа. Централну тему двадесете,

делом и двадесет прве главе, чини тема „гледања и веровања“ — која заправо постоји још од првог сусрета са Исусом: „Дођите и видите!“ (1:39.46). Стога, уколико Јеванђеље пре схватимо као *σῆμαινέσιον* намењену својим имплицитним читаоцима (20:30–31), него као савршено повезан извештај о Исусу Христу, то ће онда мало пре уочене, па и друге логичке недоследности његовог описа Васкрсења, итекако бити смислене. Погледајмо на који начин конкретно.

### 5.1. Марија (Петар и Јован) на празном гробу: 20:1–18

Највероватније нема тог читаоца Јеванђеља који у Марији неће препознати отеловљење привржености Исусу. Још за мрака стигавши на гроб у први (могући) дан недеље, те видевши подигнути камен и тамо покрове где леже, ова жена из Магдале реагује веома болно — плачући (20:11.13.15), али као истински сведок смрти Исусове (19:25), она реагује и веома разумно — пошто је гроб видно празан, неко је, сасвим логично, морао узети Господа, и још логичније, положити га на некакво непознато место (20:2.13.15). Овај њен закључак представља реакцију здраве људске логице: суочена са историјским фактима као разбацаним покровима, та логика доспева само до природног максимума, не и до Васкрсења. Штавише, њој ни савршена вера *δρῦσις* = Другог ученика (ὁ ἄλλος μαθητής), који као такође сведок Крста (19:26–27) сада „види [потпуно једнак приказ] и верује“ (20:9), ни појава ангела као оприсутнитеља онострани литургијске стварности и весника победе над смрћу (20:12–13), па ни сусрет са самим и жудно траженим Исусом — кога *ἔρεμα* свом виђењу *σῆμαρνοσῆσι* поставља на *λοῖχον* месито неког тамо од рана запосленог градинара (20:14–15), никако не помажу да управо то своје *виђење* унапреди у васкрсну веру. Тек излазним иступањем Васкрслог ка њој, кроз ословљавање личним именом, долази до *ἔρεκρεῖσι* њеног виђења, те Марија — и заиста се [пре]окренувши (*στραφεῖσα*), одједном препознаје *свој* Учитеља (20:16). На тај начин, та из прошлости произашла људска приврженост и зато тугом смућена логичност, једним откривењским прекретом постају *ἔрви* и *οἰσворни* сведок васкршњег искуства — „...него иди браћи мојој и кажи им.!“ (20:17δ–18). Но, ни то новопостало сведочење неће бити савршено: преображена логика тек има водити борбу са сопственим оковима чија је сва тежина у *сећању* — једнаку Магдаленином уздржању да обујмљивањем (уп. Мт 28:9) не задржи узлазећег Христа — тј. борбу са остајањем у томе да се Васкрсли најпре има сретати у сабрању са другима (20:17δ), а без примарног *задржавања* на фрагментарном људском искуству *ἡμῆνεја* једног земаљског и несумњиво знаменитог *Учишеља* (20:17α). Марија је, дакле, истински пример суочења људске логице са еклисијалним пројавама Васкрсења и уопште представник неспособности људским умом схватане (обухватане) историје да *содом* понесе смисао хришћанског живљења (уп. 2:22; 12:16), чак и упркос тако снажној привржености његовом упорном проналажењу, али истовремено и истински пример преображавања њених потенцијала у одговорно сведочење Васкрслог Христа у Цркви.

Из наведених разлога, ликови Симона Петра и Другог ученика „кога љубљаше Исус“ (20:2) нису случајно постављени *унушар* овог Маријиног трагања: за разлику од растужене Магдалене, коју гледање факата одводи у потпуно погрешном смеру, онај Други и Љубљени ученик служи као гарант могућности исправног разумевања — јер, ушавши у гроб, он ипак „види и верује“, и то без ослањања на аргументе Светог Писма (20:9). Самим тим, њихова улога у посредовању вести о Христовој победи над смрћу литерарно није примарна, јер је заправо Маријин лик тај којим

читалац проналази пут преобликовања својих трагања у исправно знање Васкрслог Господа. Но, имплицитни аутор тим увођењем ове унутање епизоде не погађа само разумно-приврженог читаоца, којем са Маријине тачке гледишта ни савршени пример *δρῦοία* понекад није довољан за исправну веру у Васкрсење, већ погађа и битну тему *односа* ове двојице ученика: као израз жудње за Исусом, њихов поллак ка месту погребена постаје права трка, у којој Други ученик побеђује. А то није једини пут да њихов однос бива тематизован: прво, пошто Љубљени ученик за време Вечере седи *ближе* Исуса, њему Петар вероватно издаља и мора некако сигнализирати (*νεβει*) да уместо њега пита Учитеља о идентитету издајника, што овај и чини наслонивши му се на прса (13:23–25; уп. 21:20); друго, током одвођења Исуса Ани, за њим „иђаше Симон Петар и други ученик“, при чему у двориште првосвештеника за свезаним Исусом најпре улази овај Други, па тек онда и Петар на његову молбу (18:13–16); и треће, током Кајафиног испитивања Исуса, Петар три пута узмиче пред питањима вратарке и слугу (18:17–27), док ће једино тај Љубљени ученик, међу свим осталим Ученицима, верно стајати под Крстом (19:26–27). Имајући ову његову предност на уму, али и констатно Петрово каскање, па и раније одрицање, имплицитни аутор је и сада показује при доласку двојице на гроб: у односу на брже, и не заборавимо, савршено схватање васкрсне стварности Другог ученика — мада, у свему очигледно првог! — Петрова вера ипак остаје отворено и до краја неразјашњено питање.

Због чега се Јеванђеље на овај јединствен начин бави односом двојице ученика и тиче ли се тај однос имплицитног читаоца? На основу показаног, могло би се рећи да је средини која продукује ову новозаветну књигу сведочанство Ученика кога љубљаше Исус вероватно било битније од универзално прихваћене архијерархичке улоге апостола Петра, које је оно на суптилан начин ипак свесно кроз позиционирање Другог ученика увек као таквог — *δρῦοί*. То се поготову види из наизглед небитног детаља: иако први стиже на гроб, Други ученик се само надвирује да би првенство уласка указао Петру, тиме показујући свест о примарности његовог а секундарности свог сведочења (20:5–8). Па попут јављања Марији, Васкрсење и овде доноси могућност некаквог преокрета, у којем Љубљени следи Петра (уп. 21:21), уз сву (његовој заједници) битну непознатост статуса вере овог васељенског пастира и мученика, која ће, као и однос двојице ученика, у последњем поглављу бити поново тематизована (чему ћемо се вратити касније).

## 5.2. Јављање Ученицима (Томи): 20:19–29

Истог дана увече и „док су врата била затворена.. због страха од Јудејаца“, Васкрсли се јавља сабраним ученицима, поздравивши их миром и показавши им своја ребра и руке (20:19–20а). Имајући у виду горе истакнуто разликовање реаговања на историјске факте — као положене покрове у празном гробу, то се и овде да рећи да имплицитни аутор у средиште ове целине поставља централну тему познања: Ученици познају Господа управо кроз сведочанства историјских збивања на његовом телу (20:20б); то није све: појављивањем Васкрслог, устрашеним сабрањем овладава *радоси* а маргинализована дружина примањем Духа постаје *шемељ одговорној сведочења у свети* (20:21–23), јер се се сада налази *на месту* Васкрслог Господа: „Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас!“ (20:21δ). Оба ова момента, и исправно разумевање историје у откривењском амбијенту и преображај људске фрагментарности у одговорно сведочење Васкрсења, прате управо оно што се претходно дого-

дило са Маријом. То се лепо види захваљујући веома смисленом Томином изостанку са сабрања, коме Ученици даље преносе вести — „Видели смо Господа!“ (20:25a) — готово идентичним језиком којим су их претходно чули од Магдалене — јер, она „отиде и јави ученицима да је видела Господа..“ (20:18).

Томин изостанак, међутим, није само ради слагања ових момената. Према ономе како литерарна критика разумева једно писано дело, његова *последња сцена* — ако дакле перикопу о Томи или пак читаво двадесето поглавље схватимо као испрва последње, с обзиром на садржину стихова 20:30–31 — игра јасну улогу успостављања *мост*а између литерарног света приповести и реалног света имлицитног читаоца. Другим речима, прочитавши Јеванђеље до краја, читалац би последњим поглављем требало да добије усмерену поруку о томе како да садржину прочитаног повеже са сопственим животним контекстом. Па, не добија ли он то ликом Марије и колективним актером апостолског сабрања? Одговор је свакако позитиван, при чему Томин лик овима додаје и један нови моменат, којим се садржина прочитаног повезује са реалним искуством хришћанâ *групе генерације*. О томе најпре говори његово *одсуштво* а затим *присусиство*: за разлику од она два јављања која се збивају *истиој дана*, прво рано изјутра а друго увече (20:1.19), Тома се међу ученицима појављује тек *по исходе* протофанијом начетог временског периода а на почетку новог доба истог трајања — *наредне седмице* или „после осам дана“ (20:26). И како, дакле, *раније* није био присутан међу Ученицима — одакле и смисао намерног непримећивања његовог одсуства, он као представник друге, па тиме и сваке *наредне генерације* хришћана, има право сумњати, јер је првонастала вера и била утемељена на видљивом историјском аргументу: „Ако не видим.. нећу веровати!“ (20:25б; уп. 1:14).

Важно је приметити да Јеванђеље не остаје равнодушно према овом услову. Као одговор на њега, оно показује да искуство сваког познијег заједничарења није другачије од првог: Исус се међу Ученицима појављује на идентичан начин као и раније, који чак понавља и детаљ затворених врата — не и страха од Јудејаца! (20:26), пружајући Томи могућност да се додиривањем његових руку и ребара заиста увери у истину Васкрсења (20:27), као што су претходно и Ученици имали прилику за исто (20:20). „Господ мој и Бог мој!“ (20:28), узвикује Тома, мада *и*ако пробуђена вера ипак није она тражена: блажени су, и *сага* привилеговани, они који нису имали прилике видети (Васкрслог) Господа, али ипак јесу поверовали, чега Тома, дакле, није пример, а чега представник донекле може бити Љубљени ученик, који „и [ако не] види [Васкрслог] верује“ (20:9). На овај (литерарни!) начин, Томина фигура отеловљује познији сусрет са еклисијално живљеном Тајном Васкрсења, али истовремено функционише као „одскочна даска“ за читаочево самостално напредовање у оно савршенство вере које Књига Јеванђеља иште од њега, утирући му ка томе пут контуром Ученика кога Исус љубљаше.

Овим успостављањем комуникације између два света — оног, дакле, литерарног света Јеванђеља и овог света његовог имплицитног читаоца (сваког каснијег поколења), отворен је простор за још једну значајну критику. Не заборавимо да и само Јеванђеље, наративним повезивањем историјских факата у атмосфери Духа Светог, читаоцу нуди управо оно што је Тома доживео — гледање и опицавање историје као ранâ и ребара на текстуалном телу Јеванђеља које настоји да приведе узвику: „Господ мој и Бог мој!“ (20:28). Зато и није случај што су ти веома значајани редови 20:30–31 постављани одмах за перикопом о Томи: јер, иако има много других Исусових знамења, парафразирамо, ова су записана „да верујете као што је и Тома по-



веровао“. Па баш као што тај ученик, попут своје сабраће (20:20), Васкрслог препознаје на основу конкретних историјских чињеница — ранâ насталих у историји и опипљивих на васкрсломе телу (20:27), тако и Јеванђеље, у жељи да читаоца приведе вери вредној вечног живота (20:31), износи и показује „ране и ребра“ = веродостојне историјске факте, додириве на текстуалном телу које настаје у доба Васкрсења. Томе да блаженство у 20:29 није само критика упућена онима који нужним условом сопствене вере сматрају *илегање*, већ и критика онима који за подједнак услов сматрају и *чишање* сабрању предложеног Јеванђеља, служи пример Љубљеног ученика, чија вера ипак није условљена свештеним ауторитетом писане речи (20:9), чак иако она читавим својим бићем говори о Васкрсломе Христу (уп. 1:45).

### 5.3. Завршетак: 20:30–31

Уз већ помињане увиде у завршетак двадесетог поглавља Јеванђеља, додајмо овде још два аргумента хипотези према којој ове стихове треба сматрати првобитним свршетком ове новозаветне књиге. Први аргумент је интерног карактера: имајући у виду литерарну улогу последње сцене једног наратива, она се овим стиховима и потврђује — те као што је Тома поверовао дотакавши Господа, тако и хришћани касније генерације разумевају да Јеванђеље унутар литургијског сабрања на изванредан начин замењује Његово реално одсуство. Други аргумент је екстерног карактера: поред тога што античка књижевност познаје сличан манир завршавања биографија, чињеница је да ранохришћански писци, попут Тертулијана (*Adversus Praxean* 25:4, PL 2.188B), потврђују постојање верзије Јеванђеља без двадесет прве главе. Но, зашто онда њеним познијим додавањем овај свршетак није добио своје приличније место, које би се могло нпр. наћи на позицији 21:24–25? Одговор следи у наредном параграфу.

### 5.4. Чудесни риболов: 21:1–14

Проблем позиције стихова 20:30–31 неће бити једини при преласку са претпоследње на последњу главу Јеванђеља. Као што је радом раније назначено, читалац се не може а не чудити томе што се Ученици, чак и *иосле свеџа* (μετὰ ταῦτα, 21:1), налазе на истом оном месту са ког су испрва пошли. Нису ли, дакле, давање Духа и заповест послања требали већ уродити плодном мисијом, а не ловом рибе на Тиверијадском мору? Одговор на ове недоумице лежи у симболичком језику којим је Јеванђељу додат опис ранохришћанске мисије (уп. нпр. Мк 1:17; Лк 5:10): она се одвија на мору, из чијег ће се беспрозирја и дубине на чврсто тло, заједничким делом Ученика и са сигурне позиције (лађе), извући мрежа препуна рибе, раније заваране морем као привидом живота; читав тај риболов је неуспешан и потпуно бесмислен без Христа који њиме управља (21:5.6.10; уп. 15:5), док његов улов, чије максимално обиље и разноврсје ипак нису претња цепању мреже односно *схизми* (οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον, 21:11), на крају завршава у евхаристијском обедовању са Господом (21:12–13). Символика је, дакле, сасвим јасна: у *иоодмаклом* поваскрсном времену, Црква се осећа способнијом дефинисати правила своје мисије и прецизније показати на тачно место сусрета са Васкрслим Христом, које више није крај празног гроба нити иза затворених врата, него у литургијском заједничарењу апостола са својом ловином. То, дакле, ова перикопа управо и показује, потврђујући свој каснији настанак *свесним иооштовањем* првобитно завршних стихова Јеванђеља (20:30–31).

Уочена способност дефинисања поваскрсног изазова није једина особеност ове целине, јер она, према већ истакнутом литерарном механизму повезивања писаног

дела са животним оквирима читалаца — уз помоћ његове последње главе, собом дефинише и позицију Јеванђеља у тим, дакле, потпуно новим животним околностима, који сада подразумевају излазак из анонимности и придруживање мисионарском делу васцеле Цркве, чему одговара помен присуства Љубљеног ученика у Петром командованој лађи тек под категоријом синова Зеведејевих или пак друге двојице ученика (21:2). Тиме се ова перикопа односно читаво последње поглавље показују као *еџилої*, који за разлику од претходног текста није превасходно христолошког него *еклисиолошкої каракџера*. Тако, чак иако структура Епилога донекле прати устаљени модел Јеванђеља: знамење → објашњење, овај риболов ипак није знамење у класичном смислу речи, које за циљ има откривање Синовљевог божанског идентитета, него игра улогу постављања оног *средњиџа* у односу на које ће бити редефинисане позиције Љубљеног ученика и Петра, а што значи и њихов међусобни однос (који Јеванђеље иначе непрестано прати). Из тог разлога, Епилог, по чудесном уловљењу, почиње и развијање те теме са оног места на којем је она претходно била застала: једино Љубљени ученик препознаје Господа и то говори Петру (21:4.7), док овај, разумевши речено и прикривши своју наједном уочену наготу (уп. Пост. 3:11), сада жели да буде први који ће пристићи Христу, па се стога и баца у море (21:7). Наговештај тога да ће даљим развојем приче Петру бити повраћено архипастирско достојанство, показатељ је то што баш он извршава Господњу заповест о извлачењу ловине ка припремљеној ватри (21:10–11), што ипак није тако експлицитно јасно приликом ранијег извршавања Христовог савета за успешно бацање мреже (21:6).

### 5.5. Петров повратак: 21:15–23

Читаоцу Јеванђеља је сасвим јасно да трократно испитивање љубави Симона Јониног (21:15–17) одговара његовом трократном одрицању (18:17–27) и тиме губитку дариваног еклисијалног идентитета, који у његовом случају значи вршење архипастирске службе: „Ти си Симон, син Јонин; ти ћеш се звати Киџа, што значи Петар“ (1:42в). Љуби ли он Христа, дакле, *већма од осталих*, то и треба да покаже напасањем његовог стада (уп. 10:1сс) па и по цену страдања којим ће прославити Бога (21:18–19а). Међутим, његово одазивање на поновни Господњи позив (21:19б), чиме Јеванђеље *унуџар седе* и жели да редефинише Петров лик, сада окреће његов однос са Љубљеним учеником: овај други, који је упркос таквом именовану свагда и имао првенство блискости Исусу, сада *следи* Петра. Штавише, то изазива чуђење: „Господе, а шта ће овај?“ (21:21б), које у оквирима васељенске мисије Цркве може звучати овако: шта ће уопште ово Јеванђеље? Јер, иако оно себе може сматрати истинским сведоком Христовим (21:20), нови и еклисијално шири оквири живота неминовно доводе до питања о његовој потреби. Зато фигура Васкрслог Христа игра ту кључну улогу равнотеже: прихватајући и просто захтевајући Петрово архијерејство, она истовремено омогућује и опстанак литерарног сведочанства Љубљеног ученика све до самог есхатона — *џωс ѓρχοιαι* (21:22–23). На основу тога, наша основна и начелно постављена теза о томе да Јованов опис Васкрсења развија кључне парадигме вере, што и јесте случај са Маријом и Томом, иште овде једну корекцију, јер се показује да Епилог нема то за превасходни циљ: ликови ученика у последњој глави нису, дакле, ти који читаоцу омогућују приступ ка Васкрслом Христу, него је Васкли Христос тај који овим фигурама објашњава њихово место у црквеном животу, као што ни питање смрти које Епилог покреће није више оно Христове, него Петра и Љубљеног ученика.

### 5.6. Завршетак: 21:24–25

Завршни стихови Епилога и тиме читавог Јеванђеља видно прате улогу оних првобитно последњих стихова те новозаветне књиге на концу двадесете главе (20:30–31). Као што је њихова функција тамо била у завршавању књиге и њеном отварању ка читаоцу, тако је и овде улога последњег пара редова у потписивању књиге, којим се она истовремено, у новим и ширим црквеним оквирима, декларише као истинито сведочанство Христово (21:24). Сам крај (21:25) подсећа читаоца на раније истакнуто бирање при записивању традицијом запамћених знамења (20:30), које у новим животним околностима значи и извесну дозу самокритике. Предвечна Реч јесте постала тело (1:1.14), али се ни на који начин не може објумити *јисаном речју*: њено опипљиво присуство у литургијском сабрању (20:20) не може бити замењено текстуалним отеловљењем усмене традиције о сусретању са њом, ма колико то писано тело тежило истинитости и савршенству.

### 6. Закључак

Поједностављено, како је уводом наговештено, наратолошко читање описа Васкрсења Христовог у четвртом Јеванђељу овде доспева до конца, на којем се, бар што се ауторâ тиче, констатује да истраживање литерарних квалитета ове приповести води и њеном исправном разумевању. Читаоца позивамо да о томе донесе свој суд, а напомињемо још и следеће: 1) за поменуто „поједностављење“ потпуну одговорност сносе аутори, јер предложени модел резултира самосталним разумевањем баланса између већ постојећих наратолошких модела у егзегетској литератури, и способности и потреба домаћег читаоца коме је ова студија намењена као прилог овладавању вештинама новозаветне егзегезе и теологије; 2) као друго, ова студија показује значајне могућности литерарне критике у тумачењу библијских књига, зато што својим неуплитањем у историјска питања омогућује непосреднији прилазак смислу библијског текста, као и његово практичније посредовање у реално потребитом животу Цркве; 3) као треће, предложена студија имплицитно показује и значајан ерминевтички увид: тај, дакле, да смисао (библијског) текста нужно није креиран споља, од стране каквог екстерног ауторитета, нити да је апсолутно одређен пред-разумевањем тумача, него да се може пронаћи унутар литерарног света: другим речима, урањањем у овај свет, имплицитни читалац дозвољава да њиме буде и обликован; 4) и као четврто, поред већ познатих теолошких аргумената литерарне критике, овде се коначно могу уочити и две веома важне тачке креативне синетезе православног предања и науке (ка којима се непрестано тежи): i) обликовање читаоца текстом одговара литургијском читању односно појању Речи Божије, у којем се покушај њеног схватања претвара у дејствено обухватање њоме, а ii) симболички језик четвртог Јеванђеља, којим наратологија показује парадигматичност вере његових ликова, на ретко прецизан начин се подудара са идентичним искуством богослужења — за шта су за најсликовитије примере наведене недеље Цветног Триода.