

Милан Томашевић

Етнографски институт САНУ, Београд
milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs

Патмос: ни ту ни тамо. Друштвено-културни контекст настанка *Откривења Светог Јована Богослова**

Рад описује друштвене услове који су владали Римским царством на прелому ера, као и културни миље из кога је проистекла јудеохришћанска апокалиптична мисао. Такође, настоји да представи и истакне различита схватања порекла *Апокалипсе*, односно да подвуче контроверзе које су неодвојиве од тог текста. Напокон, рад упућује на читав низ постојећих тумачења и могућности употребе апокалиптичне књижевности. Намера рада је да представи културни и политички контекст, што ће, другом приликом, олакшати антрополошку интерпретацију *Откривења*.

Кључне речи: Римско царство, култ императора, гностицизам, рано хришћанство, порекло, структура, хијазам, интерпретације.

Patmos: Neither Here Nor There. Socio-cultural Context for Occurrence of *Revelation to John*

Paper presents political and cultural conditions suitably for emerging of apocalyptic literature and offers a description of social setup of Roman Empire, Judaic society division and emerging of early Christianity. Main aim is to show complex interconnection of apocalyptic literature, separation of church and synagogue, relationship with a cult of Emperor and competition with a gnostic communities and teachings in modern day western Turkey. Paper introduces different ways of interpreting *Apocalypse to John*, and different analysis of its structure. Also, it offers interpretations of symbols used by author and different views on idea of Millennium.

Key words: Roman Empire, Imperial cult, Gnosticism, Early Christianity, origins of Revelation, structure, chiasm, interpretations.

* Текст је резултат рада на пројекту „Културно наслеђе и идентитет“, бр.177026, који финансира Министарство образовања, науке и технолошког развоја РС.

Увод

Данашњи Израел је у нешто више од хиљаду година, које су обухватиле размеђе ера, сасвим сигурно изгледао као полигон на коме се одвија коначна борба између Добра и Зла, место на коме се одбројавају последње године, па и дани историје човечанства. Почевши од VI века пре н. е., узани простор између Медитерана и данашњег Јордана походиле су војске готово свих великих царстава која су обликовала античку историју. Војске Вавилона, Персије, Александра Македонског и Рима смењивале су се попут фигура у некој игри на простору чији су житељи веровали да Бог само о њима води рачуна.

Почетком VI века пре н. е. Јерусалим осваја вавилонска војска, која најпре 586. године пре н. е. разара Соломонов храм, а потом и део јеврејске елите одводи у Изгнанство. Свега неколико деценија касније Персија осваја Вавилон, а Кир 538. године пре н. е. ослобађа Јевреје, који већ 515. године пре н. е. започињу обнову Храма и стварају својеврсно теократско друштво, којим руководе његови свештеници. Доба хеленистичке доминације започиње освајањима Александра Македонског, који Јудеју заузима 332. године пре н. е. Током наредна скоро два века данашњим Израелом најпре су владали египатски Птолемеји, а потом и сиријски Селеукиди, који су Јудеју преузели око 200. године пре н. е. и против чије власти је 167. године пре н. е. подигнут Макабејски устанак. Римљани се у Израелу појављују 63. године пре н. е., заједно са Помпејем, док Тит разара Други храм 70. године. Најтежи пораз Јевреји у Израелу доживљавају након устанка Симона бар Кохбе из 132–135. године, када Јудеја постаје Сирија – Палестина. Пет векова касније, 638. године, у Јудеји се појављују муслимани.

Описујући духовна превирања античког света на прелому ера, Џон Дрејн тврди:

„Био је то свет ишчупан из својих корена, свет у потрази за новом самоспознајом, испуњен верама и идеологијама које су се све утркивале и све редом тврдили да имају одговоре на велика питања тог времена“ (Дрејн 2004, 25).

Сваки од периода стране власти над јеврејским народом изнедрио је и конкретне апокалиптичне текстове. Рана хеленистичка доминација оставила је за собом *Књигу Енохову*, односно *Књигу Чувара*, као њен најзначајнији део, а власт Антиоха IV Епифана *Књигу пророка Данила*. Под влашћу Рима написана су дела попут *Парабола* и *Друге књиге Енохове*, као и само *Откривење Светог Јована Богослова*. Разарање Храма је, између осталих, инспирисало текстове *Четврте књиге Јездре*, *Друге и Треће књиге Варуха*, *Апокалипсе Аврамове*, *Лествица Исајиних*, као и *Апокалипсе Петрове* (Himmelfarb 2010, x; Pareti 1967, 261–264; Pejgels 2012, 72–73).

Апокалиптична мисао била је неодвојиви део опште друштвене климе непрекидних немира и ратова који су раздирали Левант у периоду од читавих хиљаду година. Мотиви и снага изузетно сликовитих представа апокалипси пружали су читаоцима и слушаоцима уверење да ће невоље једном сигурно престати и да због тога има смисла борити се са свим животним недаћама и, напokon, остати веран, посвећен и доследан. Наставак рада биће посвећен представљању основних чињеница и околности које могу допринети разумевању и адекватном схватању *Откривења Светога Јована Богослова*.

Јеврејско друштво на прелому ера

Како би били постављени оквири тумачења *Апокалипсе*, неопходно је подсетити да су на самом прелому ера јеврејским друштвом у Јудеји доминирале четири велике групе – фарисеји, садукееји, зилоти и есени (Поповић 2001, 52–56). Садукееји су били малобројни, имућни и свакако конзервативни свештеници Храма, који су се залагали за сарадњу са римском влашћу у одржавању сопствених друштвених позиција. Фарисеји су били бројнији од садукееја, са њима су били у извесним теолошким споровима, али једнако су као и они прихватили власт Рима. Зилоти су представљали политички радикални део јеврејског народа који се најоштрије супротстављао страном цивилиној и војној власти, док су есени представљали најрадикалнију заједницу, која се повлачила из световног живота колико је год то било могуће, уколико се већ нису одвајали у манастире. Такође, већ тада велика јеврејска дијаспора развијала је сопствену културу под снажним хеленским утицајима, а из синтезе хеленистичке филозофије и јудаистичког религијског наслеђа рађао се гностицизам, са бескрајним низом различитих мистичких школа и праваца који су цветали пре свега у Александрији (Lakarijer 2001; Кумрански рукописи 2002).

Свакако, треба посебно истаћи есене као најистрајније и најпосвећеније носиоце апокалиптичне мисли у последња два века старе ере. Иако су дуго били обавијени велом мистерије и познати једино из навода Јосифа Флавија (Поповић 2001, 51–56) и Филона Александријског, откриће текстова који су били скривени недалеко од Кумрана, пружило је значајан увид у веровања и понашање једне миленаристичке заједнице. Са друге стране, тешко је објективно проценити утицај есена на формирање првих хришћанских заједница на Леванту, али је неоправдано веровати да они нису били у значајном, ако већ не у блиском контакту (Pareti 1967, 240–244). Свакако, читав низ заједничких одлика те две групе подгрејао је нагађања да је хришћанство настало у неком од есенских манастира (Pejgels 2012, 51; Kosidowski 1990, 403–413; Pejgels i King 2007; Pejgels 2006; Pejgels 2006a), али такве могућности или спекулације заслужују посебну пажњу.

У таквом распореду друштвених група и прерасподели друштвене моћи, током друге половине I века, одвијају се два процеса која имају велики значај за развој апокалиптичне књижевности и самог апокалиптицизма као идеолошког оквира. Најпре, то је формирање хришћанства, односно

назаренства, као јеврејског миленаристичког покрета у очекивању скорог повратка Месије. Са друге стране, одвија се и покушај власти Рима да наметну поштовање култа императора, нарочито у својим источним провинцијама. Ти процеси су међусобно утицали један на други, подстичући развој, односно трансформацију институција самог царства у коме су се појавили.

Култ императора

Неуспешни покушај Антиоха IV Епифана да насилно хеленизује Јевреје, смештајући кип Зевса у Соломонов храм и забрањујући исповедање јудаизма 168. године пре н. е., могао је да послужи као добар пример Риму и експонентима његове власти у удаљеним провинцијама два века касније, али је извесно да није. Култ личности цара у Риму, који је почео да се формира деификацијом императора, односно апотеозом Јулија Цезара за време владавине Октавијана Августа (63 пре н. е. – 14. н. е.), имао је за циљ да у источним провинцијама царства обезбеди својеврстан облик „грађанске религије“ и да послужи као део државне пропаганде у њеној експанзији и укоревљавању на недавно освојеним територијама, које је било неопходно романизовати.

Иако се обазриви Октавијан клонио сопствене деификације, одбијајући захтев градова у Азији и Битинији да га обожавају као спасиоца и избавитеља, његови наследници, пре свих Калигула и Нерон, нису имали таквих скрупула током својих живота (Svetonije 1978, 221–254; Rejgels 2012, 34–35). Нерон је на истоку царства за време своје владавине био слављен као живи бог, а у Парти је била очекивана и његова парусија.

Култ императора постао је нарочито значајан након Неронове смрти, када се као претенденти на царски престо појављују личности које нису имале генеалошке везе са патрицијским породицама, па тако ни са митским ликовима раног Рима, који би им пружили својеврстан „божански легитимитет“.

Са доласком Веспасијана на империјални трон, религијска димензија власти стављена је у други план, али је главни промотер династије, његов млађи син Домицијан, имао другачије идеје и планове. Он је 89. године наложио отварање светилишта у Ефесу, које је било посвећено династији Флавијеваца¹, захтевајући од житеља царства приношење жртве изговарањем молитве пред свештеником и проливањем вина (Svetonije 1978, 278–324; Rejgels 2012, 19–21). Домицијан је заправо захтевао осведочено прихватање државног поретка и партиципације у њему (Grimal 1968, 75–76). Или, према речима Дејвида де Силве:

„Култ је тако обезбедио језик дипломатије. Међусобни однос је представљао однос моћи у коме су поданици добровољно

¹Династију Флавијеваца чине Веспасијан (69–79), Тит (79–81) и Домицијан (81–96).

исказивали своје поштовање према власти императора надајући се повластицама и части[...] Растући култ цара заменио је потребу војног одржавања римског поретка[...] Култ је био главни елемент мреже моћи која је стварала ткиво друштва“ (De Silva 1992a, 379).

Ритуали, жртве и процесије које је Домицијан захтевао, имали су јасну и једноставну сврху легитимизације војног, политичког и друштвеног поретка којим је управљао (*isto*), то јест промоцију међусобног односа императора и његових нових поданика у удаљеним, периферним провинцијама царства, чији су житељи морали да постану свесни свог статуса. Грађанска дужност поданика царства, па тако и житеља Ефеса, била је да укажу поштовање цару и изразе лојалност римској држави (Pareti 1967, 246). Свакако, Домицијанове намере нису наишле на плодно тло међу раним хришћанима, који су добро запамтили Неронову власт, римски пожар и прогон из 64. године, а нарочито нису имале одзива међу Јеврејима који су још увек гледали рушевине опљачканог Храма, које су за собом оставили управо Веспасијан, Тит и X легија (Pareti 1967, 268–277).

Рано хришћанство и Рим

Формирање још једне секте у оквиру јудаизма није имало нарочито велики значај за римске власти у датом историјском тренутку, иако ће се касније сасвим јасно показати важност хришћанства у трансформацији, али и очувању римског наслеђа у Европи.

Рано хришћанство слободно можемо окарактерисати као апокалиптични и миленаристички нови религијски покрет (Wilson 1979, 196) у оквиру јудаизма, у коме је релативно мала заједница следбеника веровала да је нова сазнања примила директно од Јехове или барем њему најближег посредника, која је очекивала скори долазак самог Бога међу људе, очекивала *Судњи дан* и, самим тим, крај света, односно престанак постојећег поретка, начина живота и успостављање једног сасвим новог. Свакако, у датом тренутку вероватно је било веома тешко међусобно разликовати есене, назарене и бројне гностичке групе од Александрије до Солуна, али су способност еклезијалних лидера и одлучност њихове пастве хришћански покрет гурнули у први план светских збивања, остављајући остале иза себе (Pareti 1967, 240–246; Vukomanović 2007, King 2006, Pejgels 1981).

Међутим, за нас је од самог настанка хришћанства ипак далеко важнија његова рана интеракција са Римским царством и ривалским покретима који су постојали на тлу западне обале данашње Турске. Место сусрета раног хришћанства и Рима свакако представља Азија, као римска провинција у којој је Ефес био средиште најпре Дијаниног односно Артемидиног култа, да би касније постао и центар империјалног култа (Pejgels 2012, 17). У Ефесу је постојала значајна хришћанска заједница, али су у њему живели и николаити, гностици који су прихватили грађанску обавезу приношења жртве у оквиру нових захтева државе. У том троуглу чинилаца,

раног хришћанства, култа императора и хришћанског гностицизма, настао је најпознатији апокалиптични текст – *Откривење Светога Јована Богослова*.

Најзначајније хришћанске заједнице у Азији чинило је неколико помесних цркава, којима се сам Јован Богослов и обраћа у *Апокалипси*, то јест заједнице у Ефесу, Смирни, Пергаму, Тијатиру, Сарду, Филадельфији и Лаодикији. Те младе заједнице крајем осамдесетих и почетком деведесетих година I века затечене су у сложеним друштвеним околностима и процесима изградње идентитета, како у односу на доминантно паганско друштво, тако и у односу на јудаистичку традицију од које су желеле да се одвоје и у матици и у дијаспори. Процес диференцијације цркве (*ecclesia*) и синагоге (*synagogue*), који је добро познат из Павлових посланица (Pejgels 2012, 62–64), јасно илуструје комплексност тих односа који су захтевали значајне напоре. Свакако, озбиљних разлика у разумевању Исусове поруке било је и међу самим назаренима и оне су додатно компликовале друштвене и културне напетости са којима се рано хришћанство суочавало.

Порекло Откривења

Позиција Јована Богослова као лидера заједнице у Ефесу, нарочито у тренутку када се као изгнаник нашао на Патмосу, била је стешњена између важних културних, политичких и друштвених одлука које је требало донети, а потом и што шири број следбеника уверити у њихову исправност. Свакако, један од првих хришћанских теолога послужио се опробаном методом заодевања тих одлука божанским легитимитетом. Користећи специфичан језик ужаса и слике кошмара, Јован је од заједница захтевао истрајност у изазовима пред којима се рана Црква тек налазила.

Јована су римске власти Ефеса, у складу са већ постојећом праксом *relegatio ad insulam*, протерале на Патмос, вероватно настојећи да неутралишу његов утицај на неодлучне вернике међу првом или другом генерацијом ефешких хришћана. Међутим, пославши га на острво због одбијања сарадње, Римљани су га заправо изместили „ни ту, ни тамо“, припремајући својеврстан „примордијални догађај“, који је послужио као катализатор (Daglas 2001, 130–131) серија визија које ће уследити и из којих ће се изродити *Апокалипса*.

Иако није најстарији нити последњи апокалиптични текст, *Откривење* свакако представља књигу у коју су укључени најпознатији есхатолошки концепти и симболи, који су током последња два миленијума непрестано обогаћивани, којима је неретко потпуно мењано значење и који су изазивали сваку генерацију верника жељних да их протумаче и подвргну сопственим интерпретацијама. Симболи и метафоре попут закланог Јагњета, седам Печата, Труба, Гнева Божјег, Звери из мора, Звери из земље, Курве вавилонске, имена Звери, Армагедонске битке, Судњег дана, Првог васкрсења, Друге смрти, Новог Јерусалима и Огњеног језера, јесу неке од најважнијих представа хришћанства које су дубоко утицале на читаву

европску, па и светску културу, инспиришући ауторе из најразличитијих сфера стваралаштва.

Међутим, повремено крајње брутални имагинаријум *Апокалипсе* није увек наилазио на одобравање црквених лидера и хришћанских теолога. Због тога данас сасвим слободно можемо говорити о својеврсном „путешествију канонизације“ које је *Откривење* прошло од настанка крајем I века, па све до 1546. године и контрареформаторског концила у Тренту.

Стешњена између апокалиптичних страхова и апокалиптичних надања са којима повремено није имала нарочите везе, *Апокалипса* је неретко била само кулиса испред које су игране хришћанизоване представе тек недавно покрштених народа који су се у таласима досељавали у Европу. Са друге стране, она је „чворна тачка“ у којој се сусрећу бројни мотиви, метафоре и симболи низа старозаветних пророка, попут Исаије, Захарија, Језекиља и Данила, са Исусовим порукама изреченим у *Малој Апокалипси* (Rejgels 2012, 42-43). Иако се дуго налазила на периферији црквеног живота (Енциклопедија живих религија 2004, 46; Smith 1950) и теолошке мисли, *Апокалипса* данас представља важан део популарне културе, захваљујући њеној употреби у различитим формама изражавањ, од музике и сликарства, преко поезије и књижевности, до филма и света видео-игара.

Поступак састављања новозаветног канона био је „арбитраран процес“, који је увек био у једнако тесној вези са политичким интересима, колико и са садржајем хришћанских докумената (Vukomanović 2003, 239; Карташов 2009). *Откривење* се неретко налазило у самом средишту одбацивања и непрестаног враћања на списак новозаветних књига. Најранији списак који обухвата данашњи новозаветни канон налази се у *Ускршњем писму* Атанасија Александријског из 367. године (Rejgels 2012, 150–151). Међутим, тај списак има читавих седам књига више од списка из 325. године, који је саставио Еусебије из Цезареје. Константинов свештеник је класификовао новозаветне текстове као општеприхваћене, оспораване и проблематичне, а у последњој групи, поред низа апокрифних дела, нашло се и *Откривење Јованово*. Такав однос црквених отаца и лидера сведочи нам о комплексности и контроверзама које од најранијег доба обавијају текст којим се бавимо.

Највероватнији сценарио настанка *Откривења Светога Јована Богослова* упућује нас на компилаторско умеће цркве у Ефесу, којом је током једног периода вероватно заиста руководио сам апостол Јован, син Заведејев и брат Јаковљев, један од „синова громава“ и омиљени ученик Исусов. Та заједница је након Јованове смрти, вероватно око 70. године, наставила да негује наслеђе, али и да користи његов апостолски ауторитет у постављању младе хришћанске заједнице на чврсте основе. По предању, *Апокалипсу* је написао апостол Јован након што је примио откровење за време изгнанства на Патмосу, где је боравио, пошто је „за ријеч Божју“ (Отк 1:9) одбио да се повинује римским властима. Међутим, током два миленијума за нама, јавила су се значајно другачија виђења, како самог текста и порука које он носи са

собом, тако и датирања, аутора и места на коме је написана једна од најизазовнијих и свакако најсликовитијих књига *Новог завета*.

Постоји читав низ одговора на питања стварног аутора и датирања *Откривења*, а углавном се могу свести на неколико основних школа мишљења. Прва школа верује да је текст заиста написао апостол Јован пред крај Домицијанове власти, у време оштрог прогона хришћана у Азији, односно средином деведесетих година I века, током заточеништва. Друга школа верује да је Јован текст написао за време Нерона и да се он углавном односи на прогон који је покренут након пожара у Риму, а помињу се и владавине Клаудија, па чак и Калигуле (DeSilva 1992, 273–274) као оквирни датуми настанка *Апокалипсе*. Трећа школа сматра да су делови текста настајали у периоду од Неронове власти, током Првог јеврејског устанка и разарања Храма, па све до пред Домицијанову смрт, односно сматра се да је текст дефинитивно одаслан као посланица 95. године и да је то учинио један од лидера заједнице коју је успоставио апостол Јован (Pejgels 2012, 14). Такође, постоје и схватања која настанак текста померају на крај II, па чак и у III век, представљајући га као компилаторни фалсификат, али њих је, у најмању руку, тешко узети у обзир, пошто се најранији помен *Откривења* налази код Јустина Филозофа у делу *Дијалог са јудејцем Трифоном*, написаном око 150. године.

Сумње у Јованово ауторство *Откривења* појавиле су се заправо још у доба црквених отаца, а међу првима који су изнели сопствено неповерење према тексту јесте Дионисије Александријски (Pejgels 2012, 9). Он је средином III века сматрао да *Јеванђеље по Јовану*, *Посланице* и *Откривење* сасвим сигурно није написао један човек, а своје становиште бранио је аргументима грађеним на анализи филолошких, филозофских и теолошких карактеристика текста. Сматрао је да је аутор *Откривења*, као и *Друге* и *Треће Саборне Посланице Светога Апостола Јована Богослова* заправо презбитер Јован, један од следбеника или лидера заједнице коју је за собом оставио апостол, док је *Јеванђеље* и *Прву Посланицу* сматрао аутентичним делима Јовановим (Pejgels 2012, 152–153).

Такође, читав век пре Дионисија Александријског, средином II века, антимоноистички су изражавали сопствене сумње у Јованово име поред *Откривења*. Међутим, мотивисани противљењем махнитим миленаристичким сањарењима монтиста, инспирисаних визијама хиљадугодишњег царства, они су отишли у крајњу супротност потпуно одбацујући *Апокалипсу*.

Треба подсетити да се као један од најважнијих услова настанка *Апокалипсе* стално истиче оштар прогон хришћана који је покренут у време Домицијанове власти (Поповић 2001, 57–66). Међутим, значајан број аутора оспорава постојање и тог подухвата, говорећи да он представља каснију конструкцију црквених историчара којима је био „неопходан“ прогон између Нерона и Трајана (98–117). Неронов прогон започео је 64. године после пожара у Риму (Тацит 1970, 397–398), а његове најпознатије жртве били су апостоли Петар и Павле, који су погубљени 67. године. Са друге стране,

Трајанов прогон започео је у првој деценији II века, а познат је из 96. писма Плинија Млађег, који 112. године обавештава императора о одбијању хришћана да укажу почаст цару, царству и паганским боговима (Плиније Млађи 1982, 364–367).

Сведочанства о оба прогона често се доводе у питање као хришћанске интерполације код римских аутора, где стоје потпуно ван контекста и представљају одступања од њихових књижевних стилова, па чак и терминологије коју су иначе користили (Viper 1963, 186–198). Питање прогона у време цара Домицијана у том контексту заиста остаје отворено, пошто заправо нема аутентичних античких сведочанстава о њему (Pareti 1967, 271). Чини се да се сам Плиније Млађи као намесник Битиније први пут сусрео са проблемом хришћанске непослушности, а сведочанства о прогону са краја I века долазе од аутора који су живели касније, нарочито у доба цара Трајана, који је настојао да направи отклон од деспотизма Нерона и Домицијана, који су сматрани „најгорим“ царевима (Плиније Млађи 1982, 364-367; Viper 1963, 186–198).

Такође, збуњује могућност да је лидер заједнице и директни наследник божјег посланика, апостол Јован, заиста могао да избегне судбину својих колега и браће по вери Петра и Павла, нарочито ако се узме у обзир да предање говори о томе да је свети Тимотеј био бискуп у Ефесу и да је он заправо „најславнија жртва“ Домицијановог прогона, а не сам апостол. Ипак, сасвим је могуће да су прогони у различитим провинцијама били споровођени другачијим интензитетом и окрутношћу, а да су се у Ефесу затекли баш посвећени чиновници и поштоваоци култа императора који нису желели да пропусте прилику да се обрачунају са непредвидивим назаренима. У том случају, Јован са Патмоса је имао среће, пошто се није затекао у самом граду.

Међутим, поред свих оправданих или неоправданих сумњи у историјску фактографију која се везује за *Откривење*, за нас је далеко важнији сам садржај тог текста. Много више нас занимају поруке које он преноси, како у свом синхронизмом контексту, тако и у дијахронизмом перспективи која допире до данашњег доба.

Симболи у Апокалипси

Значајна пажња теоретичара и интерпретатора посвећена је и симболима *Откривења*, односно анализи метафора и симболичког језика којим се аутор текста користио. Уз анализу представа које је могуће пронаћи у старијим књигама *Библије*, нарочито код Пророка, најчешћи контекст анализе симбола одређен је односом раног хришћанства, Рима и култа императора.

Постоји извесни консензус у анализи симбола, односно представа и ликова којима се Јован користи како би пренео сопствене поруке. Свакако, сасвим је јасно да Звер из мора, Црвена Аждаја и Вавилонска курва представљају Рим, а да су Звер из земље и Жиг звери представе које су употребљене да би се дискредитовао култ императора. Жена са дететом, Јагње

са седам очију и Два сведока представљају симболе ране цркве, Исуса Христа и Јована Крститеља, али има и другачијих схватања у потрази за историјским личностима које им одговарају (Adela Yarbo Collins 2006).

Са друге стране, посебну пажњу, али и иста таква неслагања, изазива Јованово пророчанство о седам царева, пет који су били, једном који јесте и онемо који ће тек доћи, као и о десет владара царстава која ће тек настати. Та пророчанства, нарочито важна за филозофију историје, још увек буде машту како верника, тако и критички настројених аутора који желе да прецизно поређају имена барем првих седам римских владара. Они најчешће говоре о Октавијану (29. године пре н.е.–14. године), Тиберију (14–37), Калигули (37–41), Клаудију (41–54) и Нерону (54–68), док се за последња два најчешће кандидују Веспасијан и Тит, који је на власти био свега две године пре изненадне смрти, то јест пре Домицијана, кога одређени број тумача сматра „осмим царем“ (John Joseph Collins, 1998).

Свакако, кроз историју су Јахачи Апокалипсе, Печати, Трубе и Чаше гнева били нарочито актуелни у временима општих криза, ратова и болести које су харале пре свега Европом, а са сваким војсковођом, верским лидером или нарочито значајним владарем и име Звери, односно 666, добијало је ново значење. Једнако тако популаран био је и Лажни пророк, који је проналажен у деловањима Мухамеда, Мартина Лутера, као и у раду читавог низа римских бискупа и многих других историјских личности.

Структура Апокалипсе – теоријски приступи и основне интерпретације

Значајан број аутора који се на било који начин бавио *Откривењем Јовановим* веровао је, а верује још увек, да се у његовој структури, односно распореду поглавља, догађаја и ликова, скрива стварна порука текста коју није могуће разазнати једноставним праћењем самог наративног тока. Такво уверење одређени број тумача одвело је у езотеријске потраге за „кодом“ и скривеним божјим порукама у читавој *Библији*, а најпознатији протагонисти сличних авантура били су Исак Њутн и Годфрид Вилхелм Лајбниц. Са друге стране, знатно мање прозаични и вероватно нимало посвећени окултним вештинама, важни су и аутори који су се посветили „обичној“ анализи саставних делова, мотива и метафора тог текста.

Постоји велики број приступа анализи структуре *Откривења* и могуће их је сврстати у неколико категорија по принципу доминантних карактеристика на које стављају посебан акценат.

Рекапитулативна теорија представља теоријски приступ *Откривењу*, фокусиран на дискурс дефинисан формулативним обрасцем изграђеним око симболичке важности броја седам. Седам Писама, Седам Свећњака, седам очију Јагњета, седам Печата, седам Труба, седам духова Божјих и седам Чаша гнева привукли су пажњу аналитичара који су у њима видели образац испод кога је видљива основна структура: а) прогон праведних, б) кажњавање

прогонитеља и в) спасење прогањаних праведника (Adela Yarbo Collins 2006, 389).

Јасно је да је важност броја седам тешко заобићи и одређени број научника посветио се детаљнијој анализи „седмица *Апокалипсе*“. Еугенио Корсини (Eugenio Corsini) заступа тезу о подели у четири групе од по седам мотива који одређују читаву структуру и поруку књиге, а бави се Писмима, Печатима, Трубама и Чашама гнева (Stefanovic 2002, 30–31; Tavo 2005). Са друге стране, Жак Елил (Jacques Ellul) проналази пет делова, односно анализира секвенце грађене око седам Цркава, Печата, Труба, Чаша гнева, али им додаје и визије које започињу формулом „И видех...“ (isto). Мерил Тини (Merrill C. Tenney) заступа структурну поделу *Откривења* на шест делова које одређују Цркве, Печати, Трубе, Чаше гнева, али и седам особа (Жена, Аждаја, Дете, Михајло, Звер из мора, Звер из земље и Јагње) и седам „нових ствари“ (Ново небо, Нова земља, Нови народ, Нови Јерусалим, Нови храм, Нова светлост и Нови рај). Међутим, проблем већине тих приступа налази се у тешко доказивим везама међу самим мотивима. Њихове интерпретације, изван основне структуре односа прогонитеља и прогањаних, углавном зависе од личних афинитета, познавања симбола, па и намера самих аутора. Због тога је можда најисправније веровати да су формулативне седмице ту једино због седам дана недеље, седам дана Стварања или симболичке моћи тог броја.

Свакако, уз све „седмице“ у самом *Откривењу*, поједини аутори водили су се идејом да је могуће и читав текст раставити на седам делова, а то је пошло за руком Ричарду Дејвидсону (Davidson 1992) и Џону Полину (Paulien 1986). Они су, по угледу на Кенета Странда (Strand 1976), уз Пролог (Отк. 1:1–8) и Епилог (Отк. 22:6–21) пронашли седам јединица којима претходе „уводне сцене у светилишту“ (Introductory sanctuary scenes), односно делови текста који се одвијају пред Божјим троном (Stefanovic 2002, 32).

Тако након Прве уводне сцене (Отк 1:9–20) следе Писма црквама у Азији (Отк., главе 2 и 3), Друга уводна сцена (Отк., главе 4 и 5) претходи отварању Печата (Отк. 6:1-8:1), а Трећа сцена (Отк. 8:2-5) представља увод у оглашавање Труба (Отк 8:6-11:18). Четврта уводна сцена (Отк. 11:19) чини најаву Великог страдања (Отк 12:1–15:4), док Пета сцена на небу (Отк 15:5–8) представља увод у проливање Чаша гнева (Отк., главе 16-18). Претпоследња, Шеста сцена (Отк 19:1–10) увод је у есхатолошку, крајњу победу над Ђаволом, Звери и Лажним пророком, њиховим следбеницима, Паклом и Смрћу (Отк., 19:11–21:1) и напokon, Седма и последња сцена, која се одвија на небесима (Отк. 21:2–8), представља увод у опис Новог Јерусалима (Отк 21:9–22:5). У центру читаве структуре коју су представили Дејвидсон и Полин налази се Велико страдање као кључни део *Апокалипсе*. По њиховом схватању, Страдање читав текст дели на историјски и есхатолошки део. Тако се у првом делу налази историја хришћанског доба, односно епоха Цркве, док се други део односи на „последње догађаје будућности“ света (Davidson 1992; Paulien 1986; Stefanovic 2002, 32).

Нешто другачији приступ анализама *Откривења* тиче се хијастичких структура. Такав начин уређења текста био је познат и пре *Апокалипсе*, а њиме су се служили аутори као својеврсним мнемоником, реторичким средством, али и начином да се одређене поруке заправо нагласе њиховим наводним скривањем. Треба имати на уму да *Апокалипса* заиста прати те утврђене обрасце, али и да су они били познати савременицима текста који нису морали имати нарочитих проблема са разумевањем порука, као што је то данас неретко случај.

Хијастичка структура представља форму уређења коју је најлакше описати као постављање питања у једном и пружање одговора у дијаметрално супротном делу текста, односно као слагање компатибилних сцена у удаљене, али симетричне деонице наратива. Свакако, треба се сетити да хијастичке структуре често чине интерпретације појединаца заинтересованих за анализу текстова које је тешко доказати, али и оспорити, пошто заправо немамо релевантна сведочанства о изворним намерама писаца или редактора текстова за које се сматра да су хијастички структурирани.

Један од седмоделних хијазама *Откривења* синтетизовала је и Елизабет Шуслер Фиоренца (Schussler Fiorenza 1998), а у њему су деонице подељене на следећи начин: А. Отк. 1:1–8, Б. Отк. 1:9–3:22, В. Отк. 4:1–9:21; Отк. 11:15–19, Г. Отк. 10:1–15:4, В. Отк. 15:5–19:10, Б. Отк. 19:11–22:9, А. Отк. 22:10–21. По њеном тумачењу, хијастичка структура текста описује обећање дато у првом делу и испуњење тог обећања у последњем. Други и претпоследњи део повезани су инаугурационим визијама Христа, односно дефинисањем његових улога, а трећи и пети део структуре повезани су отварањем Печата. Иако је тешко доказати међусобну везу делова које дефинише Шуслер Фиоренца, како тврди Ранко Стефановић, нама је ипак од значаја њена намера да истакне четврту деоницу и део који обухвата поглавља од 10 до 15 у која су смештене најважније визије, односно симболи, метафоре и процеси којима је *Апокалипса* посвећена (Stefanovic 2002, 37).

Са друге стране, Стефановић је понудио сопствену представу структуре *Откривења* настојећи да проникне у нешто „прецизније хијастичке паралеле сегмената“ (isto, 38). По његовом схватању *Апокалипса* започиње А) Прологом (Отк. 1:1–8) и наставља се Б) Обећањима вернима (Отк. 1:9–3:22). Трећи део, В) представља Божје припреме за спасење човечанства (Отк. 4:1–8:1), а Четврти део хијазма Г) означава Божји гнев помешан са милосрђем (Отк. 8:2–9–21). Пети део Д) означава Увођење Јована у само пророчанство (Отк. 10:1–11:18). Централни део читаве структуре *Апокалипсе* представља шести део који је Стефановић назвао Ђ) Велики сукоб Христа и Сатане (Отк. 11:19–13:18). Након тога започиње повратни део хијазма у коме Д`) Црква објављује последње јеванђеље (Отк. 14:1–20). Након тога следи, Г`) Божији гнев без милосрђа (Отк. 15:1–18:24). У деветом делу В`) Бог завршава спасење човечанства (Отк. 19:1–21:4). У претпоследњем делу, Б`) Испуњава се обећање вернима (Отк. 21:5–22:5) и напослетку, следи Епилог А`) (Отк. 22:6–21).

Ранко Стефановић, слично као и бројни аутори пре њега, напомиње да је први део хијазма у потпуности фокусиран на историју хришћанског доба, да је други део посвећен есхатологији, а да се средишњи део односи на централну теолошку тему *Апокалипсе*, односно сукоб Христа против Сатане и његових слугу, Звери из мора и Звери из земље (исто, 40–43).

Приступ интерпретацији Откривења

Поред различитих школа анализа структуре *Апокалипсе*, постоји и неколико главних токова њене најопштије интерпретације које треба споменути. Доминантни погледи на значење *Откривења* представљају историцизам, претеризам, футуризам, као и школа мишљења која настоји да сагледа симболичко значење читавог текста.

Историцистички приступ *Апокалипси* заступа идеју да она представља општу филозофију историје која описује догађаје из прошлости, али једнако најављује и будућност, односно ратове, глади, болести и најразличитије невоље које ће уследити пре коначног распада постојеће цивилизације. Са друге стране, претеристички приступ интерпретацији ослања се искључиво на историјски контекст настанка самог текста и у њему проналази догађаје, ликове и процесе који су се одвијали током I века, односно током успостављања хришћанства и његове изградње сопственог идентитета у односу на јудаизам, паганско друштво у коме се затекло, као и кроз међусобно надметање различитих праваца тумачења Исусових порука. Насупрот претеризму, футуристичка школа је у потпуности окренута будућности и негује идеју да ће сама *Апокалипса* бити остварена и јасна тек последњој генерацији житеља планете, односно хришћанима који буду живели у „последња времена“. Напослетку, симболисти текст тумаче као одраз вечне борбе Добра и Зла, не везујући се за конкретне ликове, догађаје или процесе, посматрајући *Откривење* као опис живота саме Цркве.

Потпуно је јасно да се ти приступи интерпретацији најчешће комбинују, да позајмљују одређена гледишта једни од других и да их је у пракси заиста тешко, а можда и потпуно непотребно одвајати.

Свакако, претеристички приступ интерпретације најближи је академском свету и ономе што бисмо могли да назовемо научним приступом *Апокалипси*, док је футуристички начин мишљења присутан искључиво у домену теолошке мисли, која, са друге стране, неретко комбинује симболичке, претеристичке и историцистичке интерпретације. Заправо, било би сасвим умесно направити разлику између дословног тумачења *Апокалипсе*, које је оправдано очекивати од верника, и једног симболичког тумачења, које се може очекивати од људи који долазе из других домена, али ствари нису тако једноставне. Наиме, први заступник симболичког тумачења био је свети Августин, који је одбијао фантазије о пророкованој будућности формирајући историјски агностицизам. Са друге стране, инсистирање научне заједнице на концизној деконструкцији симбола, метафора, институција и ликова

Откривења, повремено далеко више личи на пентакостално држање змија у рукама у потрази за скривеним благом значења.

Готово две хиљаде година за нама изузетно значајну пажњу хришћанских верника и аналитичара изазивају Прво васкрсење и Миленијум, током којих ће Ђаво бити везан и када ће Христ владати на земљи. Пошто заузимају тако важно место у теологији, телеологији и филозофији историје, неопходно је подсетити на доминантне начине схватања хришћанске миленаристичке есхатологије који су потекли из тих представа. У најкраћим цртама треба представити основна гледишта премиленијализма, постмиленијализма и амиленијализма (McMinn 2001, 208–209).

Премиленијална есхатологија сматра да ће Миленијум наступити након Парусије, када ће и Сатана бити поражен. Постмиленијална есхатологија негује уверење да је хиљадугодишње царство Исуса Христа заправо започело оснивањем Цркве, чији је задатак да Божје царство приближи људима. Напокон, амиленијална есхатологија спаја схватања претходна два система, верујући да се Миленијум, који је започео Христовим боравком међу људима, заправо ближи крају, да следи период Великог страдања и невоља, али да ће са Парусијом уследити и успостављање Новог Јерусалима, односно Раја на земљи.

Закључак

Антрополошка интерпретација *Апокалипсе* захтева познавање контекста у коме је она настала и основни задатак рада био је упознавање са друштвеним, политичким и културном околностима у коме је тај текст изворно формиран и у коме је имао специфично значење. Синхронијска перспектива и претеристички прступ јесу начини који нас могу приближити разумевању изворних намера аутора, редактора и корисника наратива којим се бавимо.

Верујем да се у томе огледа антрополошка и етнолошка меродавност представљања историјских околности на Леванту и у Азији на размеђу ера. Намера је да се истакне значај присуства апокалиптичне мисли у друштвима која се налазе под непрекидним спољним притисцима и у сталној кризи. Апокалиптични мотиви и представе су моћни означитељи у дефинисању противника, Другог или зла, а филозофија историје се лако и лепо преплиће са апокалиптицизмом у изнуђеном сабијању сопствених редова било које групе. Апокалиптицизам је већ имао дугу традицију употребе у заједницама попут есенске, тако да су хришћанска откривења са почетка нове ере заправо само једна од епизода у његовој богатој историји. Такође, приказ формирања култа императора подвлачи значај динамике односа Рима и ране Цркве и нуди суштински важан елемент разумевања контекста настанка, али и поруке *Откривења Светога Јована Богослова*. Притисак власти у недавно освојеним регијама додатно је осветлио тињајуће проблеме унутар саме заједнице која се суочавала са алтернативним религијским покретима. Само присуство

гностицизма или конкурентских тумачења верских порука и поука показују пуну хетерогеност раног хришћанства и указују на проблеме са којима се Црква суочавала у дефинисању сопственог идентитета.

Са друге стране, представљање аутора, места и времена настанка текста, указује на природу религијских наратива и њихово често компилаторско порекло, на значај редакције и кодираних порука које могу носити у себи. Обиље симбола показује богатство имагинаријума у конструисању дијаде идентитета, Нас и Њих, заједнице и Другог, указујући на огроман значај познавања карактеристика супротстављене стране за изградњу јасне представе о сопственој групи.

Напокон, подсећање на важност хијастичког структурирања наратива показује оправданост потраге за парадигматским везама у тексту, симболима и каналима комуникације који нам могу понудити разумевање и антрополошку интерпретацију *Апокалипсе*. Начини интерпретације наратива указују на његову мултидимензионалност, па и утилитарну вредност у различитим околностима

Друштвени, политички и културни односи јеврејског друштва, Римске империје и ране назаренске заједнице на западу данашње Турске постављају оквир једног претеристичког тумачења *Апокалипсе*, коју је неопходно сместити у њен изворни, синхронијски контекст како би живописност мотива и представа наратива била схваћена на прави начин и у пуној мери. Таква позиција подразумева пажљиву анализу ликова, порука и канала комуникације које су аутори или редактори текста *Откривења* одабрали.

Извесно је да је *Апокалипсу* неопходно посматрати као један вишезначан и крајње мултифункционалан фрактал. Богатство симбола и апокалиптичног имагинаријума указује на његову вредност у сусрету са изазовима који се стављају пред најразличитије религијске покрете кроз читаву историју до данас. Покретачка снага апокалиптицизма у исцртавању граница идентитета и буђењу вере једнако је актуелна као и пре два миленијума, а то сведочи о виталности самог *Откривења*. Управо због тога је важно понудити његово антрополошко тумачење.

Литература

Biblija. Izdanje britanskoga i inostranoga biblijskoga društva. Beograd.

Biblioteka Nag Hamadi – Jevanđelje po Tomi, ostala gnostička jevanđelja i spisi pronađeni kod Nag Hamadija. 2005. Beograd: Esotheria.

Bremmer, Jan N. 2009. "Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul." *Numen*, Vol. 56, No. 2/3, The Uses of Hell: 298-325.

Bromley, David G. 1997. "Constructing Apocalypticism: Social and Cultural Elements of Radical Organization". In *Millennium, Messiahs, and Mayhem*:

- Contemporary Apocalyptic Movements*. ed. Thomas Robbins and Susan J. Palmer, 31–46. New York: Routledge. Доступно на: <http://www.skepsis.nl>
- Cohn, Norman. 1970. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Adela Yarbo. 1996. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York – Koln: E.J. Brill Leiden.
- Collins, Adela Yarbo. 2006. "The Book of Revelation". In *The Encyclopedia of Apocalypticism*. ed. John J. Collins, 384–414. New York: The Continuum Publishing Company.
- Collins, John Joseph. 1998. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Davidson, Richard M. 1992. "Sanctuary Typology". In *Symposium on Revelation – Introductory and Exegetical Studies Book 1*. Editor Frank B. Holbrook, 99–130. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno – Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- De Silva, David A. 1992. "The Social Setting of The Revelation to John: Conflicts Within, Fears Without." *Westminster Theological Journal* 54: 273–302.
- De Silva, David A. 1992a. "The Revelation to John: A Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity." *Sociological Analysis* 53:4: 375–395.
- Drejn, Džon. 2004. *Uvođenje u Novi Zavet*. Beograd: Clio.
- Enciklopedija živih religija*. 2004. Beograd: Nolit.
- Grimal, Pierre. 1968. *Rimska civilizacija*. Beograd: Jugoslavija.
- Himmelfarb, Martha. 2010. *The Apocalypse – A Brief History*. London: Wiley-Blackwell.
- Kartašov, Anton V. 2009. *Vaseljenski sabori*. Beograd: Srpska književna zadruga i Institut za teološka istraživanja pri Pravoslavnom bogoslovskom fakultetu.
- King, Karen L. 2006. *Šta je gnosticizam?* Beograd: Rad.
- Kosidowski, Zenon. 1990. *Priče evanđelista*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kumranski rukopisi*. 2002. *Gradac* 139/140, Čačak: Dom kulture Čačak i Umetničko društvo „Gradac”.
- Lakarijer, Žak. 2001. *Gnostici*. Čačak: Gradac.
- McMinn, Lisa. 2001. "Y2K: The Apocalypse, and Evangelical Christianity: The Role of Eschatological Belief in Church Responses." *Sociology of Religion* 62-2: 205–220.

- Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*. 1997. ed. Thomas Robbins and Susan J. Palmer. New York: Routledge.
- Paulien, Jon. 1986. "Interpreting the Seven Trumpets." Berien Springs: A Paper Prepared for the Daniel and Revelation Committee of the General Conference of SDAs.
- Pareti, Luigi, Paolo Brezzi i Luciano Petech. 1967. *Historija čovječanstva: Kulturni i naučni razvoj – Stari svijet – Od početka nove ere do 500. god.* Zagreb: Naprijed.
- Pejglels, Elejn. 1981. *Gnostička jevanđelja*. Beograd: Rad.
- Pejglels, Elejn. 2006. *Jovanovo jevanđelje u gnostičkom tumačenju – Heraklenov komentarna Jovana*. Beograd: Rad.
- Pejgels, Elejn. 2013. *Otkrovenja – Vizije, proročanstva i politika u Knjizi Otkrovenja*. Beograd: Službeni glasnik.
- Pejgels, Elejn. 2006a. *Pavle gnostik: Gnostičko tumačenje Pavlovih poslanica*. Beograd: Prosveta.
- Pejgels, Elejn, Karen King. 2007. *Čitanje Jude: Jevanđelje po Judi i oblikovanje hrišćanstva*. Beograd: Rad.
- Popović, Radomir. V. 2001. *Izvori za crkvenu istoriju*. Beograd: Izdanje pisca.
- Plinije Mlađi, Gaj. 1982. *Pisma*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Smith, Marian W. 1950. "The Apocalypse of John." *College Art Journal*, Vol. 9, No. 3.: 295–307.
- Stefanovic, Ranko. 2002. "Finding Meaning in the Literary Patterns of Revelation." *Journal of the Adventist Theological Society* 13/1: 27–43.
- Schussler Fiorenza, Elizabeth. 1998. *The Book of Revelation – Justice and Judgment*. Mineapolis: Augsburg Fortress.
- Strand, Kenneth Albert. 1976. *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical guidelines, with brief introduction to literary analysis*. Belford: Ann Arbor Publishers.
- Symposium on Revelation – Introductory and Exegetical Studies Book 1*. Editor Frank B. Holbrook. 99-130. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists.
- Tacit, Kornelije. 1970. *Anali*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Tavo, Felise. 2005. "The Structure of the Apocalypse: Re-Examining a Perennial Problem." *Novum Testamentum*, Vol. 47, Fasc. 1: 47–68.
- Trankvil, Gaj Svetonije. 1978. *Dvanaest rimskih careva*. Zagreb: Naprijed.
- The Encyclopedia of Apocalypticism*. 2006. ed. John J. Collins. New York: The Continuum Publishing Company.

- Viper, R. J. 1963. *Rim i rano Hrišćanstvo*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Vukomanović, Milan. 1997. *Rani hrišćanski mitovi – Hermeneutička ispitivanja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan. 2003. *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*. Beograd: Čigojaštampa.
- Vukomanović, Milan. 2007. *Svet Tominog jevanđelja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Wilson, Bryan R. 1979. "The New Religions: Some Preliminary Considerations." *Japanese Journal of Religious Studies*: 611-620.

Примљено / Received: 19. 01. 2017.

Прихваћено / Accepted: 21. 08. 2017.