

Саборност

ТЕОΛΟШКИ ГОДИШЊАК



ΙΩΑΝΝΗΣ ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ, Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος

НЕНАД МИЛОШЕВИЋ, Анафора — узношење или приношење?

ΣΤΑΥΡΟΣ ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, Κρίση της συνοδικότητας

ЗОРАН КРСТИЋ, Могућности хришћанског теолошког мишљења у постмодерности

СТОЈАН ЧИЛИКОВ, Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи
във връзка с развитието на римокатолическата мариология

ЮРИЙ ДАНИЛЕЦ, Миссионерская деятельность епископов Иринея (Чирича)
и Серафима (Иоановича) на Подкарпатской Руси (1927-1930 гг.)

ЗЛАТКО МАТИЋ, Примат у Цркви — званични став Руске Православне
Цркве и наставак православно-католичког дијалога

ЖИВОРАД ЈАНКОВИЋ, Поводом Душановог законика

ЖИВОЈИН АНДРЕЈИЋ, Урезани натписи и угребани записи на каменим
фасадама Богородичине цркве у Тргу код Жагубице

ЈОАКИМ ГНИЛКА, Петрова служба – новозаветне основе



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2014

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148 (Штампано изд.)

ISSN 2406-1263 (Online)

ИЗДАВАЧ

Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу

www.sabornost.org

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ УРЕДНИК

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

ЗАМЕНИК ГЛАВНОГ И ОДГОВОРНОГ УРЕДНИКА

Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Јоанис Петру (Богословски факултет, Универзитет у Солуну)

Проф. др Живадин Бугарчић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Синиша Мишић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Ненад Ђурђевић (Правни факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Ненад Грујовић (Машински факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Предраг Драгојевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Зоран Крстић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Оливера Радуловић (Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду)

Проф. др Давор Џалто (Религијске студије, Амерички универзитет у Риму)

Проф. др Бранислав Поповић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Свилен Тутеков (Богословски факултет, Универзитет у Великом Трнову)

Доц. др Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Др Стојан Чиликов (Филозофско-историјски факултет, Универзитет у Пловдиву)

Др Александар Ђаковац (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Мр Небојша Ђокић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Дејан Црнчевић (Српска академија наука и уметности, Београд)

СЕКРЕТАР РЕДАКЦИЈЕ

Горан Илић

ЛЕКТОР И КОРЕКТОР

Зорица Марковић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графостил — Крагујевац

ТИРАЖ: 500

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381.12.7100222

Електронска пошта: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com



Садржај – Contents

Садржај

Студије и чланци

Σταύρος Γιαγκάζογλου

Κρίση της συνοδικότητας; Η γραφειοκρατική αντίληψη της εκκλησιολογίας και το πρόβλημα της κοινωνίας και της συνοδικότητας στην Εκκλησία σήμερα 1–16

Зоран Крстић

Могућности хришћанског теолошког мишљења у постмодерности..... 17–26

Ненад Милошевић

Анафора — узношење или приношење? 27–42

Ιωάννης Ζηζιούλας

Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος 43–52

Златко Матић

Примат у Цркви — званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога 53–67

Стоян Чиликов

Св. Августин Ипонски и неговите догословски възгледи във връзка с развитието на римокатолическата мариология 69–90

Живорад Јанковић

Поводом *Душанової законика* 91–99

Юрий Данилец

Мисионерская деятельность епископов Ириней (Чирича) и Серафима (Иоановича) на Подкарпатской Руси (1927–1930 гг.) 101–116

Живојин Андрејић

Урезани натписи и угребани записи на каменим фасадама Богородичине цркве у Тргу код Жагудице 117–128

Преводи

Јоаким Гнилка

Петрова служба — новозаветне основе..... 131–143

Contents

Essays and Articles

Stavros Yangazoglou

The Crisis of Catholicity — a Bureaucratic Understanding of Ecclesiology
and the Problem of the Community and Catholicity of the Church Today....1–16

Zoran Krstić

Possibilities of Christian Theological Thinking in Postmodernity 17–26

Nenad Milošević

Anaphora — Exaltation or Offertory?..... 27–42

John Zizioulas

Mystery of the Church and the Mystery of the Holy Trinity..... 43–52

Zlatko Matić

Primacy in the Church — an official Position of the Russian Orthodox
Church and continuation of the orthodox-catholic dialogue 53–67

Stojan Shilikov

St Augustine of Hippo and His Theological Views on
the Development of the Roman Catholic Mariology69–90

Živorad Janković

On the occasion of *Dushan's Code* 91–99

Jurij Danilec

The Missionary Work of Bishop Irenaeus Ciric
and Seraphim Jovanovic In Prykarpattia Russia (1927–1930)
According to Documents from Zakarpattia..... 101–116

Živojin Andrejić

Carved Inscriptions and Engraved Writings
on The Stone Facades of Virgin Church at The Square Near Zagubica 117–128

Translations

Joachim Gnillka

The Ministry of Peter — New Testament Foundations 131–143

Наша помесна Црква, Браничевска епархија, обележава ове године **двадесето-годишњицу архијерејске службе свог епископа**, што користимо да промислимо и опишемо различите сегменте развоја и пројаве евхаристијског живота Цркве Божје.

Публиковање овог броја часописа помогла је

**Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама
Владе Републике Србије**

**2014 © Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац**

Сва права су задржана. Сви радови се рецензирају. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења издавача.



Студије и чланци



Σταύρος Γιαγκάζογλου*

Ελληνική Δημοκρατία, Υπουργείο παιδείας και θρησκευμάτων, Αθήνα

Κρίση της συνοδικότητας; Η γραφειοκρατική αντίληψη της εκκλησιολογίας και το πρόβλημα της κοινωνίας και της συνοδικότητας στην Εκκλησία σήμερα

Abstract: Μια αυτοκριτική ματιά στην εκκλησιολογική κατάσταση της σύγχρονης Ορθοδοξίας δεν μπορεί παρά να κάνει λόγο για την συχνά παρατηρούμενη έλλειψη εκκλησιολογικής αυτοσυνειδησίας, για το νεωτερικό φαινόμενο της αυτοκεφαλίας και των εθνικών Εκκλησιών, για την αυτάρκεια ορισμένων τοπικών Εκκλησιών, για την εσωστρέφεια και τον απομονωτισμό, τον κατατεμαχισμό, ενίοτε δε και τον ανταγωνισμό μεταξύ Ορθόδοξων δικαιοδοσιών.

Key words: συνοδικότητα, ενότητα της Εκκλησίας, γραφειοκρατική, κρίση.

1. Το κενό στην εκκλησιολογία ή η κρίση της συνοδικότητας

Ύστερα από έναν αιώνα εκκλησιολογικής έρευνας, στοχασμού και αναζήτησης της ενότητας σε οικουμενικό πλαίσιο χρειάζεται να αναρωτηθούμε τόσο για το μετέωρο βήμα του θεολογικού διαλόγου σήμερα όσο και για την περί Εκκλησίας και συνοδικότητας αντίληψη της Ορθόδοξης Εκκλησίας σήμερα.

Μια αυτοκριτική ματιά στην εκκλησιολογική κατάσταση της σύγχρονης Ορθοδοξίας δεν μπορεί παρά να κάνει λόγο για την συχνά παρατηρούμενη έλλειψη εκκλησιολογικής αυτοσυνειδησίας, για το νεωτερικό φαινόμενο της αυτοκεφαλίας και των εθνικών Εκκλησιών, για την αυτάρκεια ορισμένων τοπικών Εκκλησιών, για την εσωστρέφεια και τον απομονωτισμό, τον κατατεμαχισμό, ενίοτε δε και τον ανταγωνισμό μεταξύ Ορθόδοξων δικαιοδοσιών. Εξ άλλου, η ολοένα και περισσότερο παρατηρούμενη έλλειψη γνήσιου οικουμενικού πνεύματος, εισάγει μεταπρατικά και με αρκετή ιστορική καθυστέρηση ένα ομολογιακό και τοπικιστικό πνεύμα, ευνοεί την εμφάνιση φονταμενταλιστικών τάσεων και καλλιεργεί φοβικά εθνικιστικά και αντιδυτικά σύνδρομα. Και ως να μην έφθαναν τα προβλήματα αυτά, οι Ορθόδοξοι μοιάζουμε συχνά

* stavrosyang@gmail.com

να εγκωμιάζουμε απλώς θεολογικά και να προβάλλουμε διθυραμβικά τη συνοδικότητα δίχως, όμως, να την ζούμε στην πράξη και σε όλα τα επίπεδα της εκκλησιαστικής ζωής. Με κομβικό σημείο και αιχμή της συνοδικότητας¹ τον θεσμό του επισκόπου² ως κατ' εξοχήν λειτουργήματος της ενότητας της Εκκλησίας, σε πρακτικό επίπεδο η επικοινωνία των επισκόπων με τις ενορίες και τους πιστούς, η επικοινωνία και οι σχέσεις κληρικών και λαϊκών αλλά και οι σχέσεις μεταξύ των πιστών στις ενορίες και στις επισκοπές τους είναι συχνά ανεπαρκείς³. Η εκκοσμίκευση και ο σύγχρονος τρόπος ζωής φαίνεται να επιτείνει ακόμη περισσότερο τις προβληματικές αυτές διαστάσεις της εκκλησιαστικής ζωής, που μοιάζει να έχει μείνει καθηλωμένη, αφενός, στα πρότυπα της αγροτοπαραδοσιακής κοινωνίας και, αφετέρου, να έχει εισαγάγει νεωτερικές συγκεντρωτικές και γραφειοκρατικές δομές, αντικαθιστώντας τη συνοδικότητα με μια υπαλληλία άσχετη με το εκκλησιαστικό γεγονός.

Η ολοένα και μεγαλύτερη περιθωριοποίηση των εκκλησιαστικών κοινοτήτων στον δημόσιο χώρο των σύγχρονων κοινωνιών στις ορθόδοξες κατά παράδοση χώρες επιτείνει την εκκλησιολογική εσωστρέφεια και διαμορφώνει συνθήκες που άλλοτε ευνοούν τον εκκλησιαστικό δικανισμό και άλλοτε τον καταναλωτικό ατομισμό. Μάλιστα, η μεταμοντέρνα κατάσταση και ο σύγχρονος τρόπος ζωής μπορεί κατά κάποιο τρόπο να επαναφέρει τη θρησκευτικότητα στο προσκήνιο, αλλά τούτο συμβαίνει συνήθως μέσα από ατομιστικά και αυτονομημένα σχήματα, τα οποία υπερβαίνουν ή θέτουν στο περιθώριο τη συνοδικότητα και το *consensus* του εκκλησιαστικού σώματος προς όφελος μιας ψυχολογικής ή απλώς ατομοκρατικής αντίληψης για τη χριστιανική πίστη και ζωή. Απέναντι σε μια θεσμική εκκλησιολογία του χαμένου υποκειμένου, ο σύγχρονος πιστός αισθάνεται αυτάρκης στην πίστη και στην ηθική, δεν χρειάζεται την εκκλησιαστική κοινότητα. Τώρα πλέον ο ψυχολογικός εαυτός είναι το παν και στο επίπεδο της θρησκευτικής ζωής.

Από την ιδιότυπα πνευματολογική θεώρηση της εκκλησιολογίας στον Χομιακώφ⁴ ως «καθολικότητα εν συνάξει» (*sobornost*) και τη γόνιμη κριτική της από την σύγχρονη ορθόδοξη θεολογία, από την ευχαριστιακή εκκλησιολογία του Αφανάσιεφ⁵ και την χριστοκεντρική εκκλησιολογία του Φλωρόφσκυ⁶, από την ιδιαίτερη οικονομία του Αγίου Πνεύματος του Λόσκυ⁷ ως την πνευματολογική

¹ Για τον συνοδικό θεσμό βλ. Ζηζιούλας, 2009. Zizioulas, 1968a; Zizioulas, 1978; Zizioulas, 1988; Zizioulas, 2011, σσ. 147–240.

² Βλ. Zizioulas, 1980; Zizioulas, 1968b; Zizioulas, 1970; Zizioulas, 1972; Zizioulas, 1985; Zizioulas, 2011, σσ. 315–402.

³ Βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη του π. Αντωνίου Πινακούλα, 2007.

⁴ Βλ. Khomiakoff, 1872; Gratieux, 1939; O'Leary, 1982.

⁵ Βλ. το κύριο έργο του βλ. Afanassieff, 1975; Afanassieff, 1957; Afanassieff, 1960; Afanassieff, 1963; Afanassieff, 1962.

⁶ Βλ. Florovsky, 1929; Florovsky, 1948. Βλ. επίσης Florovsky, 1955, σ. 159εξ.

⁷ Βλ. Lossky, 1944¹. Βλ. Επίσης Stavrou, 2010.

χριστολογία του Νησιώτη⁸ και την σύνθεση χριστολογίας και πνευματολογίας του Ιωάννη Ζηζιούλα⁹, η νεώτερη ορθόδοξη θεολογία επιχείρησε ένα ανανεωτικό άνοιγμα του εκκλησιολογικού στοχασμού, το οποίο, όμως, δεν συνάντησε τη δέουσα ανταπόκριση στην καθημερινή εκκλησιαστική πράξη των Ορθοδόξων και κυρίως την δέουσα αποδοχή από τις επισκοπικές συνόδους των κατά τόπους Ορθοδόξων Εκκλησιών.

Η σύνθεση χριστολογίας και πνευματολογίας στην εκκλησιολογία θέτει όντως στην ορθή θεολογική βάση την ύπαρξη και λειτουργία της συνοδικότητας. Για να μην είναι, όμως, η προσέγγιση αυτή νεκρό γράμμα και απλώς ακαδημαϊκό σχήμα, απαιτείται μια ριζική επαναπροσέγγιση και επαναβεβαίωση της συνοδικότητας και του *consensus*, οριζοντίως και καθέτως, σε όλα τα επίπεδα της εκκλησιαστικής ζωής και έκφρασης. Το πλαίσιο της ευχαριστιακής κοινότητας, το λειτούργημα του επισκόπου, η συνοδικότητα εντός της επισκοπής, η σχέση μεταξύ της τοπικής με την κατά την οικουμένην Εκκλησία, η αναζήτηση σύγχρονων μορφών συνοδικότητας, θέτουν επιτακτικά το αίτημα της διαρκούς συνοδικότητας του εκκλησιαστικού είναι. Η συνοδικότητα ως αναζωογόνηση και διαρκής οικοδομή της ενότητας της Εκκλησίας είναι, εν τέλει, έργο του Αγίου Πνεύματος σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο.

2. Η συνοδικότητα ως έκφραση της ενότητας της Εκκλησίας

Η ενότητα της Εκκλησίας δεν είναι κάτι δεδομένο, κάτι που μπορεί να επιβληθεί ως αντικειμενική πραγματικότητα. Είναι ο καρπός του διαρκούς αγώνα της εκκλησιαστικής κοινότητας να συναντήσει, να γνωρίσει και, τελικά, να παραδοθεί στην αλήθεια της Εκκλησίας, που είναι ένα πρόσωπο: ο Ιησούς Χριστός. Χρειάζεται, όμως, να τονισθεί ότι, όταν μιλάμε για ενότητα, δεν πρόκειται για ένα άθροισμα από ατομικές εμπειρίες ψυχολογικού επιπέδου, εκ των οποίων, συνήθως, προκύπτουν διαφοροποιήσεις, αντιθέσεις, υποκειμενικές ερμηνείες, ακόμη και παραχαράξεις. Αλλά δεν είναι ούτε ένας απρόσωπος και αντικειμενικός θεσμός, άγευστος χαρισματικής ζωής και τελικά μια ιεραρχική και δικανική πυραμίδα, όπου χάνονται, αν δεν ακυρώνονται, τα πρόσωπα των πιστών. Αντίθετα, οι πιστοί εκφράζουν τα προσωπικά, και γι' αυτό μοναδικά χαρίσματά τους και τα θέτουν στη διάθεση της εκκλησιαστικής κοινότητας. Ο συντονισμός των χαρισμάτων, που ανατέθηκε με τη χειροτονία του στον επίσκοπο της τοπικής Εκκλησίας, είναι έργο κατά πολύ δυσκολότερο και ουσιαστικότερο από την άσκηση διοικητικής εξουσίας κοσμικού τύπου. Διά του επισκόπου της, η τοπική Εκκλησία συνδέεται οργανικά με τις άλλες τοπικές Εκκλησίες και συγκροτεί την κοινωνία της μίας, καθολικής και αποστολικής Εκκλησίας, υπερβαίνοντας, έτσι, κάθε τοπικιστικό και ενδοστρεφή προσανατολισμό¹⁰.

⁸ Βλ. Nissiotis, 1967a; Nissiotis, 1967b; Nissiotis, 1963; Nissiotis, 1969; Nissiotis, 1972; Nissiotis, 1980.

⁹ Βλ. Ζηζιούλας, 2003a; Ζηζιούλας, 2003b.

¹⁰ Βλ. Zizioulas, 1983.

Συνεπώς, η αλήθεια και η ενότητα της Εκκλησίας δεν είναι ένας δεδομένος θεσμός που επιβάλλεται αντικειμενικά ως αλάθητη εξουσία, ούτε βέβαια, μια ατομική ψυχολογική εμπειρία. Η συνοδικότητα προβάλλει ως γεγονός κοινωνίας και ενότητας, ως έκφραση του εκκλησιαστικού ήθους, ως πλέγμα διαπροσωπικών σχέσεων και όχι ως απρόσωπη οργάνωση και θεσμική λειτουργία. Η σύγκλιση των επί μέρους γνωμών (*concilium*) για να κατορθωθεί η συμφωνία (*consensus*), αναδεικνύει τις συνοδικές διαδικασίες ως αναγκαίες για την ίδια την ταυτότητα της Εκκλησίας. Η σύνοδος στην ορθόδοξη Παράδοση, δίχως να είναι μια δομή υπεράνω των τοπικών Εκκλησιών, συνδέει οργανικά τις κατά τόπους Εκκλησίες, υπερβαίνοντας τον πειρασμό της παγκόσμιας οργάνωσης. Η συνοδικότητα, λοιπόν, αποτελεί γεγονός ενότητας και κοινωνίας των μελών κάθε ιδιαίτερης εκκλησιαστικής κοινότητας, αλλά και των τοπικών Εκκλησιών μεταξύ τους και είναι αδιανόητη δίχως την σύναξη και την εμπειρία της Θείας Ευχαριστίας¹¹.

Πράγματι, ο συνοδικός θεσμός στις ιστορικές αλλά και θεολογικές του προϋποθέσεις προέκυψε από την ευχαριστιακή συγκρότηση της Εκκλησίας, δηλαδή, από το συγκεκριμένο σώμα και την εμπειρία της εκκλησιαστικής κοινότητας. Ο ευχαριστιακός χαρακτήρας του συνοδικού θεσμού εξηγεί επίσης, γιατί η σύνθεση των συνόδων υπήρξε επισκοπική εξουσία. Ο επίσκοπος, όμως, δεν καθίσταται πηγή εξουσίας και διοίκησης στην εκκλησιαστική κοινότητα, επειδή ως άτομο διά της χειροτονίας του συγκεντρώνει δικαιοκτικές εξουσίες. Ως προϊστάμενος της Ευχαριστίας συγκροτεί και εκφράζει την ενότητα των μελών του ευχαριστιακού σώματος, δηλαδή, την καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας. Συνάμα, η τοπική Εκκλησία διά του επισκόπου της και μόνον υπερβαίνει κάθε τοπικιστικό και ενδοστρεφή προσανατολισμό και ενώνεται με τις άλλες τοπικές Εκκλησίες στην κοινωνία της μίας Εκκλησίας. Συνεπώς, η σύνοδος των επισκόπων δεν είναι τριτοβάθμιο όργανο εξουσίας ή κάτι σαν παγκόσμια υπερ-οργάνωση, η οποία αντλεί εξουσία από το αποτέλεσμα των απαραίτητων ψηφοφοριών, αλλά έκφραση της ευχαριστιακής συνείδησης της Εκκλησίας.

Η ευχαριστιακή θεώρηση της εκκλησιολογίας εξαρτά τη δομή της Εκκλησίας από συγκεκριμένες θεολογικές και εκκλησιολογικές αρχές και όχι μόνο από οργανωτικές ανάγκες και κατεστημένα σχήματα που παρήγαγε η ιστορική της πορεία και διαδρομή. Η Εκκλησία είναι *κοινωνία των εσχάτων*. Η οργάνωση και οι θεσμοί της, οι δομικές αρχές και τα βασικά χαρακτηριστικά της, τα λειτουργήματα, οι τάξεις και τα χαρίσματα, όπως και κάθε έκφραση της ζωής της μέσα στην ιστορία, πρέπει να εκφράζουν όχι κατεστημένα σχήματα, αλλά υπαρξιακά γεγονότα της εσχατολογικής εμπειρίας της Εκκλησίας. Η απάντηση της ορθόδοξης εκκλησιολογίας στο καίριο ζήτημα της σχέσης των κατά τόπους πολλών Εκκλησιών με τη μια ανά την Οικουμένη Εκκλησία είναι η συνοδικότητα και η ορθή λειτουργία της. Ωστόσο, ο συνοδικός θεσμός που προκύπτει και αυτός από την ευχαριστιακή εμπειρία ως αντανάκλαση της κοινωνίας των

¹¹ Για το ζήτημα αυτό βλ. Zizioulas, 1981a. Pheidias, 1981.

Προσώπων της Αγίας Τριάδος αντιτίθεται προς κάθε αντιεραρχικό εξισωτισμό, όπως και προς κάθε μοναρχικό ολοκληρωτισμό. Για την ορθόδοξη Παράδοση ο απόλυτος αυτοκεφαλισμός αλλά και ο παγκόσμιος και απολυταρχικός ρόλος του παπικού πρωτείου και αλάθητου εκφράζουν εν τέλει εκκλησιολογικούς ακροβολισμούς και ετερόνυμους διπολισμούς, αδυνατώντας να συνθέσουν οργανικά την ενότητα μέσα από την ποικιλία και ετερότητα, τη θεσμική οργάνωση μέσα από τη χαρισματική έκφραση.

3. Η γραφειοκρατική αντίληψη της Εκκλησίας

Η συνοδικότητα, όμως, είναι μια διαδικασία που συνεχώς ανανεώνεται ως υπαρξιακό γεγονός για ολόκληρο το φάσμα της πίστης και εμπειρίας του εκκλησιαστικού πληρώματος. Κάθε επίσκοπος ως επικεφαλής μιας τοπικής Εκκλησίας μεταφέρει στη σύνοδο την έκφραση της πίστης και της ζωής των μελών του ευχαριστιακού σώματος και όχι απλώς τις ατομικές του πεποιθήσεις. Αλλά και οι συνοδικές αποφάσεις καθαυτές τίθενται, ακολούθως, σε μια διαδικασία αποδοχής από το πλήρωμα της Εκκλησίας¹². Δίχως τη δυνατότητα αποδοχής των συνοδικών αποφάσεων, η Εκκλησία γίνεται ένα νοσηρό ιεραρχικό και γραφειοκρατικό όργανο, το οποίο θεσμοποιεί και αναπαράγει την εξουσιαστική του αυθεντία και την επιβάλλει αυταρχικά στον λαό του Θεού ή ακόμη και σε ανθρώπους που δεν αποτελούν μέλη της, αχρηστεύοντας την όλη δομή και διάρθρωση του Σώματος της Εκκλησίας.

Πέρα από διάφορες ιστορικές και κοινωνικές επιδράσεις στη μορφολογία των δομών της συνοδικότητας που υιοθέτησε και προέβαλε η αρχαία Εκκλησία, η βάση της συνοδικότητας προκύπτει από την ευχαριστιακή εμπειρία της πρωτοχριστιανικής κοινότητας¹³. Στο πλαίσιο της, η βιβλική σημασία της εκ-προσώπησης του λαού του Θεού ως ευχαριστιακή συναγωγή των πριν διεσκορπισμένων καθίσταται κεντρική. Όπως ο άνθρωπος συνάγει και εκπροσωπεί ολόκληρη τη δημιουργία, όπως ο Ισραήλ αντιπροσωπεύει ολόκληρη την ανθρωπότητα, έτσι και ο Χριστός γίνεται εκπρόσωπος όλης της δημιουργίας και διά του Αγίου Πνεύματος δεν είναι ατομική ύπαρξη, αλλά γίνεται ο ένας που περιλαμβάνει τους πολλούς (*corporate personality*), υπερβαίνοντας τη διλεκτική του ενός και των πολλών¹⁴. Κατά τον ίδιο τρόπο, η Εκκλησία ως το Σώμα του Χριστού συνάγεται από των περάτων της γης επί το αυτό και εικονίζει τη βασιλεία, οσάκις τελεί το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας¹⁵. Το ιερατικό λειτούργημα ως λειτούργημα ενότητας και διακονίας της ευχαριστιακής

¹² Βλ. την εγκύκλιο των ορθοδόξων πατριαρχών της Ανατολής, η οποία εστάλη στον πάπα Πίο τον 9^ο το 1848, στο έργο του Καρμίρη, 1953, σσ. 902–925.

¹³ Βλ. Ζηζιούλας, 2009.

¹⁴ Για το ζήτημα αυτό βλ. Miltos, 2013; Salamito, 2013.

¹⁵ Βλ. *Διδαχή των Αποστόλων*, 9, 4: «Ὡςπερ ἦν τοῦτο τὸ κλᾶσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας».

κοινότητας δεν καταδυναστεύει ιεραρχικά τα μέλη αλλά τα συνέχει και τα εκφράζει λειτουργικά, μυστηριακά αλλά και ορατά ως συγκεκριμένη έκφραση της συνοδικότητας και της αμοιβαίας περιχώρησης των μελών του σώματος της Εκκλησίας. Ωστόσο, σε καμία περίπτωση η εκπροσώπηση αυτή δεν σημαίνει κυριαρχική διαμεσολάβηση των κληρικών και ακύρωση στην πράξη της παρουσίας και έκφρασης των λαϊκών. Η πνευματολογία αποβαίνει καθοριστικός παράγοντας ελευθερίας και τάξης στην εκκλησιολογία.

Πράγματι, ο κανόνας της λατρείας δείχνει ότι η συνοδικότητα στο επίπεδο της επισκοπής υπήρξε η πρώτη μορφή συνοδικότητας στην ιστορία της Εκκλησίας. Η Θεία Ευχαριστία, η ακολουθία της χειροτονίας του επισκόπου και η ευλογία των δώρων και πολλά άλλα λειτουργικά στοιχεία εμφανίζουν ανάγλυφα την αρχική εικόνα της συνοδικότητας εντός της επισκοπής¹⁶. Μια ματιά στον τρόπο που λειτουργεί στις μέρες μας η συνοδικότητα στο επίπεδο της ενορίας και της επισκοπής στις κατά τόπους Ορθόδοξες Εκκλησίες φανερώνει ποικίλα ελλείμματα και μια σταδιακή συρρίκνωση του συνοδικού πνεύματος. Ο συγκεντρωτικός τρόπος έκφρασης στην ενορία και στην επισκοπή, δείχνουν έναν ακρωτηριασμό της συμμετοχής και της ευθύνης των λαϊκών ως μελών της τοπικής εκκλησιαστικής κοινότητας. Εξ άλλου, ο τρόπος εκλογής των κληρικών και κυρίως των επισκόπων φανερώνει την αδύναμη έως ανύπαρκτη θέση του πρεσβυτερίου εντός της επισκοπής, όταν πρόκειται για τόσο σημαντικά γεγονότα. Αρχικά χάθηκε η ψήφος των λαϊκών και κατόπιν χάθηκε και η ψήφος των κληρικών στην εκλογή τόσο των κληρικών στο βαθμό του διακόνου και του πρεσβυτέρου όσο και κυρίως των επισκόπων. Μάλιστα, η σταδιακή έκλειψη ειδικά του ρόλου του συνεδρίου των πρεσβυτέρων από τις συνοδικές εκφράσεις της επισκοπής και ειδικά από τις διαδικασίες εκλογής του τοπικού επισκόπου δηλώνει σιωπηρά την κραυγαλέα διάρρηξη στον σύνδεσμο επισκόπου και πρεσβυτερίου¹⁷.

Ο εκκλησιολογικός αυτός συγκεντρωτισμός προσέλαβε στην εποχή μας και τα εκσυγχρονιστικά χαρακτηριστικά μιας οργανωμένης γραφειοκρατίας, όπου οι ιδιότητες των μελών της ευχαριστιακής κοινότητας αντικατεστάθησαν από υπαλληλικές σχέσεις ως να ήταν η Εκκλησία ένας κοινός οργανισμός. Ωστόσο, η υπαλληλική ιδιότητα και νοοτροπία δεν μπορεί να αντικαθιστά την ιδιότητα είτε του κληρικού είτε του λαϊκού μέλους της τοπικής Εκκλησίας. Η επισκοπή και η ενορία στα νέα δεδομένα μόνο κατ'επίφαση λειτουργούν εκκλησιαστικά. Έχοντας απολέσει τον κοινοτικό και *κοινωνιακό* χαρακτήρα τους, αναλώνονται στην ίδρυση και λειτουργία χρήσιμων φιλανθρωπικών και κοινωνικών ιδρυμάτων. Ένας επίσκοπος ή ένας πρεσβύτερος κρίνεται επιτυχημένος από το κατά πόσο οργανωτικός και αποτελεσματικός είναι. Στη σύγχρονη γραφειοκρατική αντίληψη της Εκκλησίας, η θέση του κληρικού και ιδιαίτερα του επισκόπου

¹⁶ Βλ. Zizioulas, J. *Le Mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe. L'Eglise et ses institutions*, όπ.π., σσ. 89–102.

¹⁷ Βλ. Μπαθρέλλος, 2009; Πινακούλας, 2009.

στη σύγχρονη Ορθοδοξία θεωρείται ότι πρέπει να συγκεντρώνει διοικητικές ικανότητες για να μπορεί να διευθύνει έναν αποκεντρωμένο οργανισμό κοινής ωφέλειας. Έτσι αντιλαμβάνονται την Εκκλησία και οι περισσότεροι άνθρωποι, οι οποίοι θέλουν «να εξυπηρετήσουν τις θρησκευτικές τους ανάγκες». Αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης είναι η πυραμιδική και εξουσιαστική αντίληψη της Εκκλησίας, όπου ο επίσκοπος λειτουργεί ως μονάρχης, επιβλέπει και διοικεί γραφειοκρατικά, αντλώντας δύναμη όχι από τη ζωή και την ποικιλία των χαρισμάτων της εκκλησιαστικής κοινότητας, αλλά από την πίστη στον εαυτό του, τις γνώσεις και τις ικανότητες, που αναμφίβολα έχει. Η κατάσταση αυτή ακυρώνει στην πράξη τον σταυρικό, θυσιαστικό και εκ-στατικό, δηλαδή, τον χριστοκεντρικό χαρακτήρα του επισκοπικού λειτουργήματος. Χρειάζεται, συνεπώς, ο επίσκοπος να επανεύρει εκείνο που πραγματικά τον συνδέει με την εκκλησιαστική κοινότητα, το χάρισμα της ενότητας, της θυσιαστικής διακονίας και της αυθεντικής εκπροσώπησης.

Κατά μία άλλη, πιο «εκκλησιαστική», εκδοχή, ο επίσκοπος εκλαμβάνεται ως πρόσωπο που συγκεντρώνει και διαχειρίζεται την εκκλησιαστικο-δικανική εξουσία. Η αντίληψη αυτή έχει ενσωματώσει προφανώς ρωμαιοκαθολικές επιδράσεις σε μια εκσυγχρονισμένη βυζαντινή εκδοχή. Ο επίσκοπος, ανώτερος κρατικός υπάλληλος, απρόσιτος και μεγαλοπρεπής δεσπότης στις λατρευτικές τελετουργίες, διαχειριστής «ελέω Θεού» της εκκλησιαστικής εξουσίας, πόσο σχετίζεται οργανικά και υπαρξιακά με το συγκεκριμένο σώμα της τοπικής Εκκλησίας του; Πόσο σχετίζονται οι μεγαλοπρεπείς και θεαματικές τελετουργίες, αλλά και η παθητική παρακολούθησή τους από τον λαό με το ίδιο το ευχαριστιακό γεγονός; Η απουσία όχι μόνο του λαϊκού στοιχείου αλλά και των πρεσβυτέρων και των διακόνων από τις διαδικασίες εκλογής των επισκόπων, μετέτρεψε το επισκοπικό αξίωμα σε έρμαιο ποικίλων εξουσιαστικών παρασκηνίων και συναλλαγών υποτέλειας.

Αλλά και η κατάσταση της λειτουργικής ζωής στις κατά τόπους ενορίες δεν εμπνέει κανέναν ενθουσιασμό. Το λειτουργικό ήθος των ορθόδοξων μοιάζει εγκλωβισμένο, κυρίως στα μεγάλα αστικά κέντρα, στην *τελετουργική εξυπηρέτηση* των θρησκευτικών αναγκών ενός απρόσωπου και ανώνυμου πλήθους, δίχως κοινωνία και σχέση ζωής με τον συνάνθρωπο ως αδελφό στο πλαίσιο συγκεκριμένων εκκλησιαστικών κοινοτήτων. Συχνά, η προσέλευση στη Θεία Λειτουργία από συμμετοχή στο ευχαριστιακό Σώμα του Χριστού ως βιωματική σχέση με τον Θεό, τον κόσμο και το συνάνθρωπο, εκπίπτει στο επίπεδο της παθητικής παρακολούθησης μιας ιεροτελεστίας ή της ακρόασης ενός ηθικο-λογικού κηρύγματος, άσχετου προς την ταυτότητα και το συνοδικό ήθος της Εκκλησίας. Ακόμη, για κάποιους «υποψιασμένους» πιστούς μπορεί να αποτελεί μian εξατομικευμένη μετοχή σε μian κατανυκτική τελετουργία, η οποία εγγυάται την ατομική εξασφάλιση και αξιομισθία, την ατομική θέωση και σωτηρία, ερήμην του συνανθρώπου και της κοινότητας. Τυπολατρεία, εγκεφαλική ή ψυχολογική προσέγγιση της λατρείας, ακατανόητη γλώσσα και συμβολική,

παθητική παρακολούθηση μιας θρησκευτικής παράστασης, ατομοκεντρική προσέγγιση του εκκλησιαστικού γεγονότος, το οποίο δεν είναι πλέον *έργον του λαού* (λειτουργία), προσευχή της κοινότητας ως σώματος και κοινωνίας των προσώπων, είναι τα χαρακτηριστικά της σύγχρονης λειτουργικής κατάστασης. Η λατρευτική πράξη των ορθοδόξων, παρά το λαμπρό βυζαντινό διάκοσμο και το παραδοσιακό τυπικό της, μοιάζει να ικανοποιεί απλώς ένα θρησκευτικό καταναλωτικό ευδαιμονισμό, να αφορά τα άτομα στην ιδιώτευση και στη μοναξιά του πλήθους και όχι τα πρόσωπα της ευχαριστιακής κοινότητας.

Η ποιμαντική έγινε γραφειοκρατική διοίκηση των ανθρώπων που εξαντλείται στην τέλεση των μυστηρίων ως παραδοσιακή επίφαση και επευλογία στο σύγχρονο τρόπο του βίου. Εξ άλλου, είναι σύνηθες στη σύγχρονη Ορθοδοξία οι κληρικοί στον κόσμο να διαχειρίζονται απλώς τις θρησκευτικές τελετουργίες, ενώ το έργο της πνευματικής πατρότητας, της εξομολόγησης και της χαρισματικής ζωής να αποτελεί αρμοδιότητα των γερόντων και των μοναχών. Μετά το '60 και τη σύνθλιψη της ενορίας μέσα στο σύγχρονο αστικό φαινόμενο, οι αλλαγές που παρατηρούνται στη λαϊκή ευσέβεια και στο εκκλησιαστικό φρόνημα σχετίζονται με την καθοριστική διείσδυση της μοναστικής πνευματικότητας και του γεροντισμού. Το εκσυγχρονιστικό πρόταγμα των χριστιανικών οργανώσεων, άλλοτε, τοποθετούσε τη λύση των εκκλησιαστικών προβλημάτων στην ιεραποστολική δράση μορφωμένων και εγγραμμάτων ιερέων. Ο ρόλος αυτός ανατίθεται στις μέρες μας, όχι ασφαλώς στη γραφειοκρατική εκκλησιαστική Ιεραρχία, αλλά στον χαρισματικό ρόλο των πνευματικών γερόντων¹⁸. Απέναντι σε ένα διοικητικό και δικανικό θεσμό, απέναντι σε ένα δεσποτικό επισκοπομονισμό, προβάλλεται μια «πνευματικότερη» διάσταση της Εκκλησίας με πνευματικούς οδηγούς και διδασκάλους τους χαρισματούχους γέροντες, οι οποίοι ενεργούν υπερβαίνοντας την επισκοποκεντρική δομή της Εκκλησίας βάσει της ιερωσύνης ή των χαρισμάτων τους και μόνον¹⁹. Το φαινόμενο αυτό οδήγησε στην αντίληψη ότι ο μοναχισμός ως θεσμός είναι ο θεματοφύλακας της ορθόδοξης παρακαταθήκης και γνησιότητας. Έτσι, ζηλωτές μοναχοί, λόγω της ιδιότητας και των ιδεολογικών ή ομολογιακών πεποιθήσεών τους, συχνά διεκδικούν αλάθητη αυθεντία και τίθενται υπεράνω της κανονικής εκκλησιαστικής δομής της Εκκλησίας.

Η ευχαριστιακή εκκλησιολογία, όπως και η θεολογία του προσώπου, υπήρξαν κορυφαίες και γόνιμες εκφράσεις της σύγχρονης ορθόδοξης θεολογικής σκέψης στον 20^ο αι. Ωστόσο, οι συμβολές αυτές δεν μπορεί να παραμένουν υπόθεση της ακαδημαϊκής θεολογίας. Είναι ανάγκη να αναδείξουν και να επανασυγκροτήσουν τον κοινοτικό χαρακτήρα της ταυτότητας της Εκκλησίας στην πράξη. Η μαρτυρία μιας ζωντανής εκκλησιαστικής κοινότητας και μόνο μπορεί να βγάλει από την απομόνωση τον άνθρωπο και να μεταβάλει την ερημία του

¹⁸ Γιαγκάζογλου, 2009.

¹⁹ Βλ. Πρόλογο της β' έκδοσης της διατριβής του Ζηζιούλας, 1990², σ. ιβ'. Πρβλ. Γιανναράς, 2006, σσ. 286–287.

σύγχρονου βίου σε κοινωνία προσώπων. Αντίθετα, η εσωστρέφεια και η συγκεντρωτική γραφειοκρατία του εκκλησιαστικού χώρου μάλλον δεν φέρνει τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Είναι φανερό σε όλους ότι η εκκοσμίκευση της κοινωνίας είναι ραγδαία με άμεση συνέπεια τον σχεδόν πλήρη θρησκευτικό αποχρωματισμό του κοινωνικού σώματος και την κοινωνική περιθωριοποίηση της Εκκλησίας. Και μπορεί σήμερα μεγάλο ποσοστό των ανθρώπων να είναι πολιτισμικά και εθιμικά Ορθόδοξοι, όμως οι Ορθόδοξοι με την εκκλησιολογική σημασία του όρου είναι ένα πάρα πολύ μικρό ποσοστό. Και δυστυχώς η παρουσία και η εμβέλεια του τμήματος αυτού των πιστών στις μέρες μας δεν είναι υπολογίσιμη όσο κι αν θέλουμε να μας παρηγορεί η παραβολή της ζύμης ή η δυναμική του μικρού ποιμνίου.

Όταν, όμως, ο λαός δεν συμμετέχει ενεργά στην Θεία Ευχαριστία, όταν το λαϊκό σώμα ιδιωτεύει ή είναι παραγκωνισμένο από τη ζωή, από την έκφραση και από τη διοίκηση της Εκκλησίας, τότε είναι αναμενόμενο να αναφύονται σοβαρά προβλήματα συνοδικότητας και εκκλησιαστικού ήθους. Η συνοδικότητα είναι τρόπος ζωής του σώματος της Εκκλησίας και όχι ολιγαρχική έκφραση των ηγετών της. Ο επίσκοπος, ως προεστώς κατ' εξοχήν της Θείας Ευχαριστίας, εκφράζει την πίστη και τη ζωή ενός ολόκληρου σώματος και δεν είναι μία ασώματος κεφαλή.

Η ενότητα της Εκκλησίας στην ευχαριστιακή συγκρότησή της υπό τον επίσκοπο αφορά ένα πλέγμα προσωπικών και υπαρξιακών σχέσεων²⁰. Ο επίσκοπος εικονίζει τον Χριστό, όταν παύει να ενεργεί ως άτομο, όταν συν-ενεργεί εκστατικά εκ μέρους της κοινότητας, όταν στο πρόσωπό του υπερβαίνονται όλες οι διαιρέσεις, όταν φιλόανθρωπα προσλαμβάνει τα προβλήματα και τις πληγές του ανθρώπου, όταν ενώνει και αλληλοπεριχωρεί, όταν η αυθεντία του γίνεται αντιληπτή ως χαρισματικό γεγονός της κοινωνίας του Αγίου Πνεύματος. Ο επίσκοπος και, συνακόλουθα, οι κληρικοί σχετίζονται με ζωντανές υπάρξεις, σε ένα πλέγμα σχέσεων που λειτουργεί στο πλαίσιο της ενότητας της πίστης, της ζωής και της λατρείας της τοπικής εκκλησιαστικής κοινότητας.

4. Επιστροφή στη συνοδικότητα της τοπικής Εκκλησίας και δημιουργία σύγχρονων μορφών συνοδικότητας

Πέρα από τον ευχαριστιακό πυρήνα της συνοδικότητας, είναι δυνατό να εντοπισθούν ποικίλες μορφολογικές επιδράσεις. Ιουδαϊκές καταβολές, οι ελληνω-ρομαϊκοί θεσμοί της πόλεως στην ύστερη αρχαιότητα, οι δομές του μεσαιωνικού κράτους, ο κοινοτισμός κατά την τουρκοκρατία, και τέλος η συλλογική νοοτροπία ως συνείδηση και πράξη της σύγχρονης δημοκρατίας²¹.

²⁰ Βλ. Zizioulas, 1970.

²¹ Βλ. Ζηζιούλας, 2009. Βλ. Επίσης το αφιέρωμα του περιοδικού *Θεολογία* 2/2009 με θέμα *Ο συνοδικός θεσμός*.

Η σταδιακή ώσμωση Ελληνισμού και Χριστιανισμού εμφάνισε επιδράσεις του δημόσιου βίου, των θεσμών και των ποικίλων επιτευγμάτων και αξιών του αρχαιοελληνικού πολιτισμού στην οργάνωση και ζωή της Εκκλησίας. Είναι χαρακτηριστικό ότι η Εκκλησία, ενώ αντιμετώπιζε σκληρούς διωγμούς από την ρωμαϊκή πολιτεία και το ειδωλολατρικό κατεστημένο, ενώ ζούσε και αυτή στη συγκεντρωτική ρωμαϊκή οικουμένη σε μια εποχή έντονης αγωνίας, εντούτοις εμφάνισε πολύ νωρίς μια θαυμαστή οργάνωση σε τοπικό και ευρύτερο πλαίσιο. Το δημοκρατικό πνεύμα, η Εκκλησία του Δήμου, η ανάμνηση της αυτονομίας και των λειτουργιών της πόλεως-κράτους, καθώς και οι λοιποί θεσμοί του δημόσιου βίου των αρχαίων Ελλήνων ενέπνευσαν την Εκκλησία, σε συνδυασμό με την πίστη και εμπειρία της, να διαμορφώσει και να συγκροτήσει νέες μορφές κοινοτικής οργάνωσης. Ακόμη, όταν αργότερα συγκροτείται το Ανατολικό Ρωμαϊκό Κράτος που βαθμιαία εξελληνίζεται, η αρχαιοελληνική πολιτική και διπλωματία αναδιατυπώνεται συστηματικά από τους βυζαντινούς. Η Εκκλησία συγκροτεί σταδιακά το δικό της σύστημα κανονικού δικαίου με το οποίο ρυθμίζει θέματα του εσωτερικού της βίου σε συνάρτηση με το δικαϊκό σύστημα του Βυζαντινού Κράτους που αναθεωρεί, κωδικοποιεί και αναπροσαρμόζει το προηγούμενο ελληνικό και ρωμαϊκό δίκαιο. Η Κωνσταντινούπολη, η ελληνόφωνη Ρώμη, γίνεται η πρωτεύουσα μιας νέας αυτοκρατορίας και κυρίως ενός νέου πολιτισμού. Συνεπώς, οι δομές, το πνεύμα και η οργάνωση του δημόσιου και ιδιωτικού βίου των αρχαίων Ελλήνων μεταφέρονται και ανανεώνονται με τις αναγκαίες προσαρμογές μέσα στον χώρο και τον χρόνο.

Αυτό σημαίνει ότι, ενώ η συνοδικότητα και η ανάγκη του consensus παραμένουν διαχρονικά σταθεροί άξονες και αφορούν το είναι της Εκκλησίας, οι συνοδικές λειτουργίες και διαδικασίες μπορούν να ανανεώνονται και να μεταβάλλονται μέσα στον χρόνο και στην ιστορία, ανάλογα με τις κοινωνικές και άλλες συνθήκες. Στις μέρες μας είναι και πάλι ανάγκη να λειτουργήσει το σώμα των πρεσβυτέρων ως όντως «συνέδριον του επισκόπου» αλλά και να εξευρεθούν διαδικασίες διαβούλευσης των λαϊκών με τον πρεσβύτερο και τον επίσκοπο στα όρια της ενορίας και της επισκοπής. Ανάλογες διαδικασίες είναι δυνατό να προταθούν και στο επίπεδο της Ιεράς Συνόδου, προκειμένου να υπερβαίνεται ο συγκεντρωτικός και γραφειοκρατικός χαρακτήρας της αλλά και να εξέλθουν από την απάθεια, την απαξίωση και την αδιαφορία τα ίδια τα λαϊκά μέλη της Εκκλησίας.

Αλλά το ζήτημα για την επίδραση της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας στη σύγχρονη εκκλησιαστική πράξη σχετίζεται καίρια με το πρόβλημα της συμμετοχής του λαϊκού σώματος στην ίδια την Ευχαριστία και κατ' επέκταση σε όλες τις πτυχές της εκκλησιαστικής ζωής. Ως αντίδραση στη συνήθως δεσποτική, γραφειοκρατική και δικανική αντίληψη του επισκοπικού θεσμού, συχνά εμφανίζεται στους κόλπους της σύγχρονης Ορθοδοξίας μία δημοκρατικότερη τάση «πρεσβυτεριανισμού», αφού η ιεροτελεστία της Ευχαριστίας δεν σχετίζεται με τη δομή της Εκκλησίας και μπορεί να τελείται με πληρότητα από τους

έχοντες, απλώς, ιερωσύνη ιερείς. Πέρα από κοινωνιολογικούς λόγους, που επιτείνουν την κρίση της παραδοσιακής κοινότητας, η εκκλησιολογική συρρίκνωση της ενορίας και της επισκοπής οφείλεται κατά βάση στη δυσαρμονία μεταξύ κλήρου και λαού και γενικότερα σε μια δυσλειτουργία των χαρισμάτων στις εκκλησιαστικές κοινότητες.

Έργο του λαού στη Θεία Λειτουργία και στην εν γένει λατρεία της Εκκλησίας είναι η ενεργός συμμετοχή του στα τελούμενα. Ωστόσο, η υποχώρηση στις ενορίες του *Ασματικού* λειτουργικού *Τυπικού* και η παγίωση του *Μοναχικού Τυπικού*, το οποίο έχει μεγάλο όγκο, σύνθετη και πολύπλοκη μουσική και γλώσσα στην υμνολογία του, παραδίδει όλα τα λειτουργικά βιβλία αποκλειστικά πλέον στον προεξάρχοντα του χορού ψάλτη. Η υμνολογία έγινε μονωδία και ο λαός άφωνος και παθητικός ακροατής. Πόσο ενθαρρύνεται σήμερα η συμμετοχή των πιστών με το Τυπικό αυτό; Ποιον τύπο εκκλησιάσματος και πιστών προϋποθέτει το ισχύον λειτουργικό Τυπικό; Οι ιστορικές, κοινωνικές, ανθρωπολογικές και πολιτισμικές προϋποθέσεις, βάσει των οποίων συνετέθη και επικράτησε σε μια αγροτοπαραδοσιακή κοινωνία, εκφράζουν ακόμη τον πιστό της μαζικο-δημοκρατικής εποχής μας; Η ευχαριστιακή εκκλησιολογία, μακριά από οποιαδήποτε απολιθωμένη και νεορομαντική έννοια της λατρευτικής παράδοσης, οφείλει να αναδείξει τους λόγους παραγκωνισμού του λαϊκού σώματος στη λειτουργική ζωή της Εκκλησίας και να οδηγήσει στην υπέρβασή τους. Στο πλαίσιο του διάλογου και των πρωτοβουλιών του λεγόμενου αιτήματος της *λειτουργικής αναγέννησης*, είναι ανάγκη να διερευνηθούν ρεαλιστικά οι δυνατότητες που μπορεί να προσφέρει στην αναθέρμανση της εκκλησιαστικής ζωής των ενοριών η επαναφορά στη λατρεία του λησμονημένου Ασματικού Τυπικού²².

Το έργο του επισκόπου ως χάρισμα του *επισκοπείν*, ως διασφάλιση της ενότητας και ομαλής λειτουργίας των διαφόρων χαρισμάτων στο σώμα της συγκριμένης Εκκλησίας, προκύπτει από την ευχαριστιακή εμπειρία. Το επισκοπικό αξίωμα, συνεπώς, δεν αποτελεί κάποια αντικειμενική και ατομικά μεταδόσιμη χάρη ή εξουσία, αλλά μία πράξη εντός της εκκλησιαστικής κοινότητας και για την κοινότητα, της οποίας είναι αναπόσπαστο λειτούργημα. Για τον λόγο αυτό, η επισκοπική χειροτονία, η οποία πραγματώνεται με την προσευχή της κοινότητας, δεν αφορά ένα άτομο αλλά τον επικεφαλής μιας Εκκλησίας. Και είναι εκκλησιολογικά τουλάχιστον ανεπίτρεπτο η χειροτονία του επισκόπου να μην λαμβάνει χώρα στην κοινότητα για την οποία χειροτονείται, αλλά στον καθεδρικό ναό της αρχιεπισκοπής, δηλαδή, στην έδρα μιας άλλης επισκοπής. Στις μέρες μας, η εξατομίκευση της εκκλησιαστικής ζωής δεν αφορά απλώς το ήθος των πιστών έχει διαβρώσει επικίνδυνα και τον θεσμό του επισκόπου. Η έλλειψη μιας εσχατολογικής και λειτουργικής σχέσης με την ευχαριστιακή ταυτότητα της Εκκλησίας, η οποία έρχεται από τον αναστάντα Χριστό δια του Αγίου Πνεύματος, από τα έσχατα της Βασιλείας, ταυτίζει τον επίσκοπο με μιαν ιστορική και ιδεολογική, απλώς, ταυτότητα του Ιησού και των Αποστόλων. Η

²² Βλ. σχετικά τα άρθρα του π. Πινακούλας, 1999; Πινακούλας, 2008.

αποστολική διαδοχή, εάν εκληφθεί ως ατομική μεταβίβαση χάρις ή εξουσίας και όχι ως διαδοχή συγκεκριμένων εκκλησιαστικών κοινοτήτων²³, καθιστά τον κάτοχό της διαχειριστή αυτής της αρχέγονης ταυτότητας.

Αποτέλεσμα αυτής της αντίληψης, πέρα από την εκκοσμίκευση, είναι η πυραμιδική και εξουσιαστική αντίληψη της Εκκλησίας, όπου ο επίσκοπος λειτουργεί ως μονάρχης που επιβλέπει και διοικεί αυταρχικά μια διασπασμένη κοινότητα και η οποία έχει πάψει προ πολλού να είναι όντως κοινότητα. Ο *επισκοπομονισμός* τρέφει τον *κληρικαλισμό* και προκαλεί αναπόφευκτα τον *λαϊκισμό* ως αντιστροφή του κληρικαλισμού. Η «θείω δικαίω» επίκληση της τάξης και της ιεραρχίας, η εξουθένωση των πιστών, κληρικών και λαϊκών, η ποιμαντική του φόβου, η στρατοκρατική και απαρασάλευτη αντίληψη ανώτερων και κατώτερων στεγανών μεταξύ τους τάξεων, η χωρίς αντίσταση περιθωριοποίηση και η υποτακτική ταπείνωση του λαού, δεν χαρακτηρίζουν την εκκλησιαστική συγκρότηση του σώματος του Χριστού, αλλά ασιατικά και δεσποτικά σύνολα ερήμην και εναντίον της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας. Κατά παράδοξο τρόπο, πολλοί εκ των συγχρόνων επισκόπων της Ορθόδοξης Εκκλησίας μονοσήμαντα διά της δικανικής θεώρησης του επισκοπικού αξιώματος, διά του τονισμού του θεσμού, ερήμην της ποικιλίας των χαρισμάτων του όλου σώματος της εκκλησιαστικής κοινότητας, θέλουν να επιβάλλουν την αυθεντία τους σε κληρικούς και λαϊκούς και, κυρίως, στους απειθαρχους μοναχούς και στους χαρισματικούς γέροντες. Μια τέτοια τακτική, αποτελεί στην ουσία παρερμηνεία και κάκιστη χρησιμοθηρία της ευχαριστιακής εκκλησιολογίας. Η κατάσταση αυτή ακυρώνει στην πράξη τον σταυρικό, θυσιαστικό και εκ-στατικό, δηλαδή, χριστολογικό χαρακτήρα του επισκοπικού λειτουργήματος. Η ενότητα της Εκκλησίας στην ευχαριστιακή συγκρότησή της υπό τον επίσκοπο αφορά ένα πλέγμα προσωπικών και υπαρξιακών σχέσεων και εικονίζει την πανηγυρική σύναξη της Βασιλείας. Ο επίσκοπος εικονίζει τον Χριστό, όταν παύει να ενεργεί ως άτομο και ενεργεί εκ μέρους της κοινότητας, όταν στο πρόσωπό του υπερβαίνονται όλες οι διαιρέσεις, όταν ενώνει και αλληλοπεριχωρεί όλα τα λειτουργήματα και όλες τις τάξεις, κληρικών και λαϊκών, όταν αναφέρει την κτίση ολόκληρη στον δημιουργό της, όταν η αυθεντία του είναι χαρισματικό γεγονός της κοινωνίας του Αγίου Πνεύματος.

²³ Βλ. Ζηζιούλας, 1981b.

Βιβλιογραφία

- Afanassieff, N. (1975). *L'Église du Saint-Esprit*. Paris.
- Afanassieff, N. (1957). La doctrine de la primauté à la lumière de l'Ecclesiologie. *Istina*. 401–420.
- Afanassieff, N. (1960). L'Église qui preside dans l'amour. In Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff, J., Schmemmann, A. *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*. Neuchâtel.
- Afanassieff, N. (1962). Le concile dans la théologie orthodoxe russe. *Irénikon*, 35, 316–339.
- Afanassieff, N. (1963). Una sancta. *Irénikon*, 36, 436–475.
- Διδαχή των Αποστόλων.
- Florovsky, G. (1929). Eucharistia i Sobornost. *Putj*, 19, 3–22.
- Florovsky, G. (1948). Le corps du Christ vivant, Une interprétation orthodoxe de l'Église. In Afanassieff, N., Koulomzine, N., Meyendorff, J., Schmemmann, A. *La Sainte Église universelle. Confrontation œcuménique*. Neuchâtel.
- Florovsky, G. (1955). Christ and His Church. Suggestions and Comment. In 1054–1954: *L'Église et les Églises*, II. Chevêtogne.
- Γιαγκάζογλου, Σ. (2009). Ευχαριστιακή εκκλησιολογία και μοναστική πνευματικότητα. Το ζήτημα του γεροντισμού. In *Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία. Η «θεολογία του '60»* (σσ. 547–631). Αθήνα: Ίνδικτος.
- Γιανναράς, Χ. (Πρβλ.) (2006). *Ενάντια στη θρησκεία*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Gratieux, A. (1939). *A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, I–II. Paris.
- Καρμίρη, Ι. (1953). *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας* (τ. Β'). Αθήνα.
- Khomiakoff, A. (1872). *L'Église Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*. Lausanne.
- Lossky, V. (1944¹). *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris.
- Miltos, A. (2013). *La Notion de «Personnalité Corporative» et son Application possible à l'Évêque. Recherches sur l'ecclésiologie de Jean Zizioulas et ses fondements patristiques* (Master de recherche, sous la dir. de Laurent Villemin, en Théologie dogmatique et fondamentale). Paris: Institut catholique de Paris.
- Μπαθρέλλος, Δ. (2009). Η συνοδικότητα στα όρια της επισκοπής. *Θεολογία*, 2, 173–200.
- Nissiotis, N. (1963). Spirit, Church, and Ministry. *Theology Today*, 19, 484–499.
- Nissiotis, N. (1967a). La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église. *Istina*, 3–4/12, 323–340.

- Nissiotis, N. (1967b). Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology. In Kantzenbach, F.W., Vajta, V. *Oecumenica* (σσ. 235–252). Neuchatel: Delachaux/Niestle.
- Nissiotis, N. (1969). The Pneumatological Aspects of the Catholicity of the Church. In *What Unity Implies* (σσ. 9–33). Geneva: World Council of Churches.
- Nissiotis, N. (1972). Christian Councils and the Unity of the Local Church. *One in Christ*, 7, no. 2, 158–166.
- Nissiotis, N. (1980). La Christologie pneumatologique de la nature et ses conséquences pour l'écologie et l'humanisme integral. In Stirnimann, H., Selvatico, P., Brantschen, J. *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für Heinrich Stirnimann* (σσ. 435–444). Herder, Freiburg: Universitätsverlag.
- O'Leary, P. (1982). The *Triune Church. A study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov*. Fribourg.
- Pheidias, V. (1981). L'Église locale — autocéphale ou autonome — en communion avec les autres Églises. Autocéphalie et communion. In *Église locale et Église universelle. Les Études théologiques de Chambésy* (Vol. 1, σσ. 141–150). Genève.
- Πινακούλας, Α. (1999). Τυπικό και συμμετοχή. *Σύναξη*, 71, 48–54.
- Πινακούλας, Α. (2007). *Ψήφω κλήρου και λαού. Μια νέα πρόταση για την εκλογή των επισκόπων*. Αθήνα.
- Πινακούλας, Α. (2008). Η επιστροφή του ενοριακού τυπικού. Ιστορία, αντιδράσεις, προοπτικές. *Σύναξη*, 105, 5–17.
- Πινακούλας, Α. (2009). Η συνοδικότητα εντός της επισκοπής στην Εκκλησία της Ελλάδος σήμερα. *Θεολογία*, 2, 153–172.
- Salamito, J-M. (2013). *Histoire des faits culturels et religieux* (Master de recherche). Paris: Université de Paris–Sorbonne (Paris IV), Ecole doctorale I: Mondes antiques et médiévaux.
- Stavrou, M. (2010). Quelques réflexions sur l'ecclésiologie de Vladimir Lossky. *Contacts*, 229, 60–73.
- Zizioulas, J. (1968a). The development of the Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council. In *Councils and the Ecumenical Movement* (Studies 5, σσ. 34–51). Geneva: W.C.C.
- Zizioulas, J. (1968b). The Meaning of Ordination — A Study Paper of the Faith and Order Commision-Comments. *Study Encounter*, 4, 191–193.
- Zizioulas, J. (1970). Ordination and Communion. *Study Encounter* 6, 187–192.
- Zizioulas, J. (1972). Ordination — A sacrament? An Orthodox Reply. *Concilium*, 4, 33–39.

- Zizioulas, J. (1978). Conciliarity and the Way to Unity — An orthodox Point of View. In *Churches in Conciliar Fellowship* (Occasional Paper 10, σσ. 20–31). Geneva: Conference of European Churches.
- Zizioulas, J. (1980). Episkopé and Episkopos in the Early Church — A Brief Survey of the Evidance. In *Episkopé and Episkopate in Ecumenical Perspective* (Faith and Order Paper 102, σσ. 30–42). Geneva: W.C.C.
- Zizioulas, J. (1981a). L'Église locale dans une perspective eucharistique. In *L'Être ecclésial* (σσ. 181–194). Genève.
- Ζηζιούλας, Ι. (1981b). Δύο Αρχαίαι Παραδόσεις περί αποστολικής διαδοχής και η σημασία των. *Αντίδωρον Πνευματικόν: Τιμητικός Τόμος επί τη Πεντηκονταετηρείδι Επιστημονικής Δράσεως και τη Τεσσαρακονταετηρείδι Καθηγεσίας και Εκκλησιαστικής Δράσεως Γερασίου Κονιδάρη* (σσ. 683–712). Αθήνα.
- Zizioulas, J. (1983). Episkopé et épiskopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation. *Irénikon*, 56, 484–501.
- Zizioulas, J. (1985). The bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church. In: Potz R. *Kanon VII: Der Bischof und seine Eparchie* (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen, σσ. 23–35). Wien: Verlag des Verbandes der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs.
- Zizioulas, J. (1988). The Institution of Episcopal Conferences — An Orthodox Reflection. *The Jurist*, 48, 376–383.
- Ζηζιούλας, Ι. (1990²). *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη Θεία Ευχαριστία και τω επισκόπῳ κατά τους τρεις πρώτους αιώνας*. Αθήναι, Γρηγόρη.
- Ζηζιούλας, Ι. (2003a). Πνευματολογία και Εκκλησιολογία. Εκκλησιολογικές συνέπειες δύο τύπων Πνευματολογίας. Μετάφραση από τα γαλλικά Γιαγκάζογλου, Σ. *Σύναξις Ευχαριστίας, Χαριστήρια εις τιμήν του Γέροντος Αιμιλιανού* (σσ. 153–174). Αθήναι.
- Ζηζιούλας, Ι. (2003b). Χριστολογία, Πνευματολογία και Εκκλησιολογία. Μετάφραση από τα γαλλικά Γιαγκάζογλου, Σ., Τερζής, Σ. *Αναλόγιον* 6, 100–116.
- Ζηζιούλας, Ι. (2009). Ο συνοδικός θεσμός. Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα. *Θεολογία*, 2, 5–41.
- Zizioulas, J. (2011). *L'Église et ses institutions*. Paris.

Ставрос Јагазоглу

Министарство образовања и верских питања Републике Грчке, Атина

Криза саборности — бирократско схватање еклисиологије и проблем заједнице и саборности Цркве данас

Један самокритички осврт на еклисиолошко стање савременог православља, не може да се не бави често приметним недостатком еклисиолошке самосвести, новијим феноменом аутокефалије етничких (националних) Цркава, аутаркијом (самодовољношћу) одређених локалних Цркава, интровертношћу и изолационизмом, фрагментираношћу, а повремено и антагонизмом између православних јурисдикција.

Key words: саборност, јединство Цркве, бирократија, криза.

Датум пријема чланка: 21. 10. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 18. 11. 2014.

УДК 316.74:2
316.64:2"20"
299.5

DOI:10.5937/sabornost8-7030

Оригинални научни рад

Зоран Крстић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Могућности хришћанског теолошког мишљења у постмодерности

Abstract: У овом есеју аутор покушава да одговори на питање постављено у наслову — да ли је данас уопште могуће теолошки промишљати одређене проблеме са хришћанских позиција због врло јаких и често неприметних наноса менталитета постмодернистичке религиозности. После почетног наглашавања тешке позиције хришћанског теолога, даје се увид у европске секуларизацијске и десекуларизацијске процесе и „повратак светог“ у јавну сферу. Тај се увид остварује резултатима истраживања религиозности, како у Европи, тако још детаљније кроз резултате најновијих истраживања религиозности у Србији. Аутор сматра да постоје одређени разлози за оптимизам, уколико се пореди садашња ситуација са ситуацијом од пре неколико деценија, али да, генерално, морамо бити врло опрезни у сопственом оптимизму. Постмодернистичка религиозност не значи повратак на традиционалне форме религиозности, па чак не значи ни повратак традиционалним европским црквама. Као карактеристике те религиозности, аутор наглашава неинституционалност и нарцисоидност, уз постављање питања какав нам се бог вратио. У закључним размишљањима се наглашава да савремена ситуација намеће питање о Богу као основно теолошко питање, али и да теологија не треба да буде само говор о Богу, већ *Божији говор* релевантан за конкретну људску егзистенцију.

Key words: теолог, секуларизација и десекуларизација, религиозност и хришћанска вера, социографија, постмодернистички религиозни менталитети.

Дубоко сам уверен да савремена друштвена стварност са својом променљивошћу, плурализмом и специфичном свешћу и менталитетима представља такво искушење за Цркву какво Она није имала у досадашњој историји. Таква ситуација не може, по логици ствари, да заобиђе ни хришћанску теологију. И она се, као реч о вери, као наука о вери, нашла пред питањем своје црквене релевантности, а још више, заједно са својим предметом, самом вером, пред крупним питањем друштвене релевантности. У клими готово генералног порицања сваке трансцендентности и свођења

* zorank62@gmail.com

целокупне антрополошке проблематике искључиво на иманентно, сваки се савремени теолог може запитати о смислу сопствених теолошких прегнућа.

Да ли је осећај избачености из матице живота можда најјачи и најгорчи осећај који окуша савремени теолог замишљен над својом службом? Живот промиче поред нас, шарен, буран, док ми, изгурани на друштвене маргине, покушавамо да том свету кажемо нешто, по нашем мишљењу, не само важно већ суштинско, а нико се на наше речи не осврће. Никога „није брига“ и свако је заузет сопственим свакодневним животним проблемима и мислима у којима је ретко хришћански Бог и на која хришћанска теологија, обично, нема одговоре. И овде би и овај оглед могао да се заврши песимистички постављеним питањем — коме још теологија треба. Међутим, такво питање би било на свом месту када би се око нас ширило бескрајно море атеизма у коме би се и свака теологија, па и хришћанска, утопила. Насупрот томе, ми око себе видимо, а и емпиријска истраживања то потврђују, море, не отпадништва од Бога, већ море религиозних веровања у свим облицима и свих интензитета какво никад пре није постојало у историји. Савремени човек је исто, а највероватније још и више религиозан него икада у историји, што опет емпиријска истраживања потврђују. Шта онда ту, питамо се, није у реду — теологија, Бог, савремени човек и његов свет или нешто четврто?

Као што видимо, питања се роје и роје и свако заслужује адекватан одговор. Али, ипак, у овој нашој једначини са више непознатих ограничићу се, не због важности већ према сопственим интересовањима, на питање религиозне свести данашњег човека. Како се она формирала, која су њена обележја и како друштвени, постмодернистички контекст на њу утиче и обрнуто.

Оптимистичко виђење стварности

Радикална философска, социолошка, психолошка наука 19. и почетка 20. века у личностима Маркса, Ничеа, Фојербаха, Фројда, па преко „Бечког круга“, радикалних критичара сваке метафизике, предвиђала је скори крај религије као друштвеног феномена. То се посебно односило на хришћанство живљено у традиционалним европским црквама. Сви они су се ослањали на готово догматску модернистичку веру у прогрес и људски *ratio*, који ће обесмислити и учинити сувишним свако религијско веровање. Друштвени токови, а посебно они после Другог светског рата, су изгледали незауостављиви и давали им за право. Растуће друштвено благостање западних друштава се чинило да потврђује њихове хипотезе и да је баш оно, само благостање или његово скоро али извесно очекивање, најбоља клима у којој религијска веровања копну и ишчежавају. На истоку Европе је место благостања заузела атеистичка тоталитарна државна идеологија опет, како је изгледало, са истим резултатима. Религија, па са

њом и хришћанство, нестаје или ће убрзо нестати милом или силом државног апарата. Овај опис је свима добро познати опис секуларизацијског процеса у европским друштвима, који је свој врхунац и на Истоку и на Западу имао у деценији шездесетих година прошлог века. Протестантска теологија, затим пастирска социологија, па тек за њима се и социологија религије почела теоретски давати секуларизацијом европских друштава, али, до дана данашњег, без сагласности у погледу одређења¹ и обима самог процеса.² На практичном плану ствари су биле далеко једноставније. Пад верске праксе у црквама Европе је најлакше било изразити бројкама. „Показало се да је секуларизација захватила сва подручја традиционалног хришћанства.“ (Јukić, 1997, стр. 193) Прва књига која је током Другог светског рата уздрмала западни хришћански свет је била књига са питањем у наслову: „Француска — земља мисија?“, коју су 1943. објавили Godin и Daniel, указујући на чињеницу пада верске праксе у Француској. На основу тих почетних истраживања, Gabriel Le Bras и Bulard су после рата започели велика емпиријска истраживања стварног стања верске праксе и која су недвосмислено указивала да, иако хришћанство није нестало, хришћанске цркве су почеле да се празне. Црквено активних верника је бивало све мање. Истраживања спроведена, рецимо, средином 80-их су показала да 82% Француза сматра себе вернима, док свега 13% редовно учествује у недељној миси. У Енглеској 60% изјављује да припада Цркви, а 3% активно учествује у црквеном животу. У Италији се тај број пење на 20%, а у Португалији на 30%. (Јukić, 1997, стр. 193)

Сва та многобројна истраживања спроведена током последњих деценија недвосмислено потврђују „дијагнозу да је, пре свега, конвенционална религија у кризи, да се одваја од друштва, да се из њега повлачи или, с друге стране гледано, да људи све мање своје конкретно свакодневно понашање моделују према религијским веровањима, етичким порукама или религиозном понашању“. (Благојевић, 2008а, стр. 278)

Треба, међутим, нагласити да европски простор није религијски јединствен и да постоје велике разлике у веровањима и пракси од државе до државе, од регије до регије, а посебно према, у њима, превладавајуће хришћанске конфесије, односно да ли је средина претежно католичка или православна, мешовита или претежно протестантска где се, у овим последњим, и показују највећи проценти црквене апстиненције.³

Такође треба нагласити да индикатори црквене праксе које највише користим нису једини у процени узапредовалости процеса секуларизације у некој средини. Постоји читав низ индикатора који се користе у религијској социографији. Поменућу да секуларизацијски процеси могу да се прате на

¹ Види неке предлоге код Мандзаридис, 2004, стр. 129 и даље.

² Види Благојевић, 2013, стр. 12 и даље.

³ Види Grace, 2005, стр. 19 и даље.

основу разлике у односима село — град, кроз селективност прихватања религијских веровања, па узраст и пол испитаника, број свештеника у једној средини и много других до сада већ коришћених индикатора.⁴ Све нам ово показује сложеност религијског феномена у савременој Европи, који тражи изнијансирани приступ, а не трпи више традиционални en block приступ.

Друштвена струјања везана за религијски феномен и процес секуларизације су доживела почетком 70-их година на Западу ни од кога очекивани обрт, док се на Истоку то десило у пуном обиму после пада комунизма у деценији 90-их прошлог века. Од тог периода се у теорији говори о свима добро познатом „повратку светог“, „освети Божијој“, десекуларизацији друштва, повратку религије у јавну друштвену сферу и сл. Сва поменута одређења имају за циљ да скрену пажњу на значајно промењени и повећани значај религијског феномена у савременом друштвеном животу.

Оно што нас, свакако, највише занима јесу резултати емпиријских истраживања спроведених у нашој земљи и њихово, евентуално, теолошко вредновање.

У ту сврху ће нам, најпре, послужити последње емпиријско истраживање из 2013. године, које је спровела група истраживача на челу са др Мирком Благојевићем, а на репрезентативном узорку од 1056 студената треће године, и то 854 са државних и 202 са приватних универзитета у Србији, а затим и она најранија проф. Драгољуба Ђорђевића из Ниша.

Проф. Драгољуб Ђорђевић је 1982. године спровео у доминантно православно, Нишком региону истраживање религиозности становништва и закључио да је процес секуларизације на православно хомогеном простору пустио дубоке корене и узео највише маха у односу на све остале конфесионалне просторе. Неки видови религиозне свести и религиозне праксе су, према Ђорђевићевим истраживањима, дошли до ишчезнућа. (Ђорђевић, 1984) До сличних резултата је поменути професор дошао и 1985. године, овог пута истражујући религиозност нишких студената. Упоредимо сада резултате до којих је дошао Благојевић 2013. са резултатима Ђорђевића из 1985. године. Подсећамо да су и једно и друго истраживање рађени на узорку студентске популације. Изнећемо само оне податке који су потребни за нашу анализу.

Према индикатору конфесионалне идентификације, студенти се као православни изјашњавају 2013. у проценту од 79,1%, а 1985. године — 65,6%. Према личној религијској самодекларацији, дакле, као религиозни и припадници традиционалне верске заједнице: 2013. године — 55,8%, 1985. године — 2,9%; као религиозан и не припада ниједној верској заједници: 2013. године — 11,4%, за 1985. немамо податак; као нерелигиозни: 2013.

⁴ Види Јukić, 1997, стр. 196 и даље.

године — 6,9%, 1985. године — 51,2%; као убеђени атеиста: 2013. године — 5,6%, 1985. године — 29,7%. Дакле, 2013. је 69,2% религиозних студената наспрам 2,9% 1985. и 18% нерелигиозних 2013. наспрам 80,9% 1985. године. (Благојевић, 2013, стр. 11 и даље) Резултати истраживања Хришћанског културног центра из 2010. године на узорку опште популације од 1219 испитаника су показали сличне проценте: 67, 3% верује да Бог постоји и 20,4% да постоји нека врста силе која може бити Бог. (*Религиозност у Србији 2010.*, 2011, стр. 207)

И само на основу ових података може се, чини ми се, с правом подржати десекуларизацијска теорија, јер су људи не само у нашем друштву већ и широм Европе, а нарочито широм света, религиозни у врло високом проценту. Искористићу и ја већ много пута цитирано мишљење једног од најзначајнијих савремених социолога религије Питера Бергера, који је од поборника секуларизацијске теорије током времена и након неочекиваних друштвених обрта изнео следећи став:

„Данашњи свет, уз неке изузетке [...] је жестоко религиозан као што је одувек и био, а у неким подручјима је чак и више него раније. Ово значи да је читава литература коју су стварали историчари и друштвени научници, који су прилично комотно објавили 'секуларизацијску теорију', у суштини погрешна.“ (Berger, 2008, стр. 12)

За наше друштво се, такође, може закључити да се „данас православно хомогено српско подручје више не може препознати као подручје у коме су обреди актуелне религијске природе изузетно еродирани а становници у 'бегу' од религије и цркве“ (Благојевић, 2008, стр. 251).

Разлога за оптимизам чини се да има. Међутим, и нажалост, то није све што се теоретски може рећи и емпиријски поткрепити у вези са „повратком светог“. Са становишта хришћанске теологије и традиционалних цркава Европе много је значајнији одговор на питање какав нам се Бог вратио и на основу тога би следило и питање:

Да ли је рано за оптимизам?

Ако бисмо погледали и друге резултате истраживања, а који се тичу религијске праксе, затим индикаторе верске догматике и сл., дакле, индикаторе који се тичу суштинских манифестација хришћанске вере а не само религиозности уопште, слика се драстично мења, што нам и сопствено искуство говори и чега смо сви ми потпуно свесни.

Поменућу само један резултат истраживања религијске праксе испитаника. Студенти у истраживању из 2013. године бар једном месечно учествују у литургији у проценту од 9,2, неколико пута годишње 35,7% и никада 51% (Благојевић, 2013, стр. 51); општа популација 2010. године 17,1% бар једном месечно, неколико пута годишње 40,9% и никада 42% (Благојевић, 2013, стр. 51).

Овако велика разлика у процентима између самодекларисаних религиозних испитаника и оних који редовно учествују у литургијском животу је очигледан знак да треба да будемо врло опрезни у сопственом оптимизму. Он је оправдан уколико као параметар узмемо стање из 1985. кад истраживања показују проценат од 0,3% учествовања студентске популације у литургијском животу бар једном месечно (Благојевић, 2013, стр. 51), али не и генерално. Ово нас подсећа да треба да се вратимо питању какав нам се бог вратио, односно да се вратимо анализи религијске ренесансе са хришћанске тачке гледишта.

Као полазна тачка треба да нам послужи констатација да самодекларисана религиозност и хришћанска вера нису исто. Та се чињеница често занемарује у црквеним круговима када из најразличитијих друштвених, обично не из екlesiолошких разлога, покушавамо да због сопственог друштвеног потврђивања, а понекад и самозадовољства, тријумфалистички истакнемо овај аргумент високог процента религијске и конфесионалне самодекларације. Данашња постмодернистичка религиозност у својој ренесанси не значи повратак на традиционално, у Цркви утемељено и живљено хришћанство. Она, по речима једног савременог римокатоличког теолога, „*nosi u sebi svašta, a katkada baš ništa zajedničkoga s autentičnim kršćanskim iskustvom stvarnosti*“ (Matulić, 2009, стр. 780). И ето одмах задатка за хришћанску теологију да не само нагласи шта није аутентично хришћанство већ да каже и шта јесте хришћански етос пред изазовом постмодернистичке религиозности. Религиозност је шири појам од хришћанске вере, али су кроз, пре свега, средњовековну историју традиционалне цркве у Европи успевале да држе под контролом, мање или више успешно, целокупни религијски феномен, и то захваљујући различитим друштвеним функцијама које су имале, а превасходно својом политичношћу. Такве претензије више нису могуће, и то због слабљења, а понекад и потпуног ишчезавања појединих друштвених функција, тако да то доводи до, с једне стране, неконтролисаног и слободног бујања религијског феномена, а с друге, његовог све већег и даљег одвајања од хришћанске вере. То је наша постмодернистичка дијагноза која нас обавезује да као теолози дамо објашњење уводне тврдње да је она потенцијални противник хришћанске вере каквог она до сада није имала у историји, као и да дамо одговор на питање из наслова да ли она оставља простор за хришћанско промишљање и разумевање стварности.

Од многих карактеристика постмодернистичке религиозности и савремене епохе, јер свака историјска и друштвена епоха ствара и свој карактеристични тип религиозности, морам се определити само за одређене на које посебно желим да скренем пажњу.

Мишел Лакроа наводи 4 начела религијске синтезе Новог доба:

„Четврто начело на коме се заснива религијска синтеза Новог доба јесте одбацавање институционализованих цркава. Ново доба предацује црквама да су заборавиле прави смисао речи религија (повезати): оне више не служе стварању веза међу људима и изгубиле су из вида јединство човека и божанства, јер су се окренуле апстрактном и осиромашеном културном животу.“ (Lakroa, 2001, стр. 38)

Овако размишљајући, савремени човек се ослобађа институционалне цркве, као што је уопште постмодернизам „алергичан“ на све велике институције попут државе и породице, на пример, и у својој разочараности тим истим институцијама постаје нешто попут „плутајућег верника“ (Lakroa, 2001, стр. 38) какве и окупља Ново доба. Групација религиозних која бележи највећи пораст у Европи је она без конфесије или, како они себе називају, „слободни од конфесије“ (Kaufman, 2003, стр. 8), а највећу тешкоћу за одређење њихове религиозности представља немогућност да се открије и обухвати шта јој све припада. То је једно бескрајно море веровања различитог порекла и све то без икакве уједињујуће институције, а често и без елементарне логике. Међутим, основне теме и веровања постмодернистичке религиозности

„готово нечујно и несвесно умеју да се споје и са хришћанским веровањима и са научним дискурсом, тако да Ново доба, по много чему, постаје невидљива религија коју појединци, суочени са тегодом и тескобом живота у технолошкој ери, нехотице интериоризују као врсту могућег спасења у беспућу у коме се налазе. Нехотице, јер многи постулати Новог доба могу да се открију код оних који верују да су правоверни хришћани, као и код оних који су уверени да уопште не верују.“ (Ђорђевић, 2001, стр. 95)

И ето те поменути опасности. У историји смо обично имали јасно профилисане противнике хришћанства, а сада се по први пут, како ми се чини, сусрећемо са једним невидљивим. Прави и суштински проблем се не налази у детектовању страних наноса на нивоу идеја, већ на нивоу конкретне личности, у чијем искуству и доживљају је врло тешко повући границе између тзв. нове духовности и аутентичне хришћанске духовности. Нова религиозност је стање свести, менталитет савременог човека који се формира и шири, пре свега, средствима масовне комуникације, градећи и ширећи једну глобалну мрежу, и то кроз омиљене теме попут личне среће, индивидуалног успеха, здравља подигнутог на ниво светости, младости, лепоте и много весеља и уживања у животу. Једном речју, „čovек postmoderne je erotično neutaživ u svojoj narcističkoj žeđi za vlastitom ispunjenošću i ostvarenjem“ (Mardešić, 2007, стр. 451). Тако се, на крају, намеће закључак да је религиозност постмодерне у својој главној струји заправо религијски индивидуализам, у коме лични елемент искуства нарцисоидног типа односи превагу над свим осталим, без икаквог додатног критеријума у процени тог искуства. Кад говоримо о личној срећи као врховном идеалу, онда је јасно да се она мора остварити *hic et nunc*, а не

одложено, а посебно не у есхатону. Неискусном пастиру све ово може да заличи на хришћанство, а заправо — кад он говори о спасењу, савремени човек чује „здравље“, кад говори о обожењу, он чује „животна срећа“, кад говори о Васкрсењу, он чује „реинкарнација“, а кад каже „жртва“, савремени човек тада затвара свој ум и срце. Зарад остварења тог неухватљивог циља сопствене животне среће савремени човек „троши“, „конзумира“ религију као што конзумира и све остало, почевши од самог Бога који је за њега само „najdublje iskustvo sopstvenog bića“ (Mardešić, 2007, стр. 451) и ништа више од тога.

Закључна размишљања

На основу до сада изнетих података и увида у актуелно стање религиозности, неодољиво ми се намеће једна констатација — и савремени, постмодернистички човек, баш као и сваки до сада, тражи Бога. Тражи га по беспућима и лавиринтима друштва и културе, али и у тами сопственог бића. Овог пута он је потпуно сам јер је одбацио све велике институције, укључујући и цркве, и све велике идеологије 20. века које су га изневериле. Постмодерност се може одредити као криза свих идеја модерности, али на основу тога и постмодернистичка религиозност као криза религиозности. Она је продукт свести човека научно-технолошке цивилизације који покушава да испуни духовну празнину, а да истовремено и не угрози савремену културу чије је чедо. То је покушај својеврсног компромиса духовности, па и хришћанске, и светског духа. Не треба бити много паметан па закључити да, сходно ситуацији, и основна брига и тема савремене теологије треба да буде баш хришћански Бог који шаље свога Сина због људи, међу људе и који је близак људима. Можемо се даље запитати да ли је могућа теологија без Бога. Одговор на ову терминолошку контрадикцију би можда и могао да буде позитиван уколико би теологија остала само реч, само говор о Богу који може да буде неискуствен, непроживљен, те стога и неаутентичан. Садашње стање религиозности је истовремено и критика такве теологије. Данашња потреба је, сматрам, да теологија, пре свега, буде реч Божија, *Божији ѿговор* измученом и усамљеном човеку у оковима економске научно-технолошке цивилизације, који је релевантан за конкретну људску егзистенцију.

Литература

- Berger, P. (2008). *Desekularizacija sveta — preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Meditteran Publishing.
- Благојевић, М. (2008а). Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас. У *Философија и друштво*, 1, 275–294.
- Благојевић, М. (2008б). Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас. У *Философија и друштво*, 3, 235–257.
- Благојевић, М. (2013). Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва. У *Посекуларни обрћ*. Београд.
- Grace, D. (2005). *Religija u suvremenoj Evropi*. Zagreb: Golden marketing — Tehnička knjiga.
- Ђорђевић, Д. (1984). *Беј од цркве*. Књажевац: Нота.
- Ђорђевић, Ј. (2001). Западна цивилизација наставља трагања. У Lakroa, M. *New age ideologija Novog doba*. Beograd: Klio.
- Jukić, J. (1997). *Lica i maske svetoga*. Загреб: KS.
- Kaufman, F-X. (2003). *Kako da preživi kršćanstvo?*. Zagreb: KS.
- Lakroa, M. (2001). *New age ideologija Novog doba*. Beograd: Klio.
- Мандзаридис, Г. (2004). *Социолоија хришћансћва*. Београд: ХКЦ.
- Mardešić, Ž. (2007). *Rascjep u svetome*. Zagreb: KS.
- Matulić, T. (2009). *Metamorfoze kulture.*, Zagreb: GK.
- Религиозносћ у Србији 2010*. (2011). Београд: ХКЦ.

Zoran Krstić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Possibilities of Christian Theological Thinking in Postmodernity

The author tries to answer the question posed in the title of this essay — is it possible, from the Christian position today, even to think theologically about certain problems due to the very strong and quite often imperceptible drift mentality of the postmodern religiosity. Subsequent to the initial highlighting of a difficult position of the Christian theologian, an insight into European secularization, along with the ongoing processes of de-secularization, is being given here, followed by a “return of the holly” into the public sphere. This insight is achieved through the results of a research in religiosity, as in Europe, so is it, even in more detail through the results of the latest survey of religiosity, in Serbia. The author holds that there are certain reasons for optimism, if one compares the current situation with the situation of a few decades ago, but yet, in general, we have to be very careful in our own optimism. The postmodern religiosity does not mean a return to the traditional forms of religiosity, nor even does it mean a return to traditional European churches. As the characteristics of such religiosity, the author emphasizes non-institutionalism and narcissism, asking the question what kind of God has come to us. In the concluding reflections an appearing emphasis is that the contemporary situation imposes the question of God as a fundamental theological question, but that theology should not be just talk about God, but rather a God’s speech relevant to the specific human existence.

Key words: theologian, secularization and de-secularization, religiosity and the Christian faith, sociology, postmodern religious mentalities.

Датум пријема чланка: 29. 10. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 13. 11. 2014.

**Ненад Милошевић***

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Анафора — узношење или приношење?

Abstract. Смисао, као и значење појмова *узношење* (анафора — ἀναφορά) и *приношење* (просфора — προσφορά), али и других литургијских термина (предложење — πρόθεσις, проскомидија προσκομιδή, па и евхаристија — εὐχαριστία), заступљених у евхаристијским литургијама источне литургијске породице, и даље је вредно истраживања. Циљ овога рада је покушај сагледавања различитих аспеката истог догађаја који се дешава у Анафори, без обзира на њену структуру. Иако видно неистакнут моменат који би указивао на Вазнесење (асцендентна епikleза), у Византијским Литургијама се истицањем десцендентне епikleзе не оставља простор за рашчлањавање догађаја из икономије спасења, јер је сада Христос исти и Васкрсли, и који се вазнео на Небо, и којим се верни причешћују. Јасним истицањем да се претварање светих Дарова врши силом и дејством Светога Духа истовремено се означава и Васкрсење и Вазнесење и Педесетница.

Key words. Анафора, узношење, приношење, епikleза асцендентна, епikleза десцендентна

Смисао, као и значење појмова *узношење* (анафора — ἀναφορά) и *приношење* (просфора — προσφορά), али и других литургијских термина (предложење — πρόθεσις, проскомидија προσκομιδή, па и евхаристија — εὐχαριστία), заступљених у Евхаристијским Литургијама источне литургијске породице, заокупља нашу пажњу већ дужи временски период. Потреба пак за разјашњењем наведених недоумица постала је неизбежном својевремено још приликом писања два истраживачка рада у оквиру пројекта „Српска теологија у двадесетом веку“, а чији наслови гласе: „Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба“¹ и „Хеортолошка перспектива Свете Евхаристије“². Истраживање ове друге теме увело нас је у једну прилично осетљиву проблематику везано за поимање онога што се збива на Божанственој Евхаристији, као

* nmilosevic@bfspc.bg.ac.rs

¹ У: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, 2010, 145–150.

² *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, 2008, 47–53.

и онога што изражава сам текст такозваних византијских анафора, Златоустове и Василијеве Литургије. Са друге стране, благодарећи скромном проучавању прегалаштва преподобног Јустина Ћелијског на пољу литургијског богословља, наше интересовање за наведену тематику додатно се проширило уз снажан подстицај на потоње подробније трагање. У циљу прецизнијег постављања наше тезе, треба најпре истаћи чиме нас је то свети Јустин подстакао у својим преводима Литургије³.

У званичном издању *Служедника* Светог Архијерејског Синода, ђаконски позив вернима, после Символа вере, у обе евхаристијске Литургије (Златоустовој и Василијевој)⁴: „Стојмо смерно... да свети *ѝринос* у миру *узнесемо*“, не одговара изворном јелинском тексту: *Στῶμεν καλῶς... τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν*⁵, нити црквенословенском преводу: „Станем добрје... свјатоје *возношеније* в мирје *ѝриносии*“. Блаженочивши Епископ бачки Иринеј Ћирић је, у свом преводу Литургије, дио доследан црквенословенском преводу и јелинском оригиналу: „Стојмо лепо,... да свето *узношење* у миру *ѝринесемо*“⁶. Јустин Ћелијски, пак, одступа од оригинала и наведени текст преводи: „Стојмо смерно... да свети *ѝринос* у миру *узнесемо*“, те на тај начин замењује позиције именица „*ѝриношење*“ и „*узношење*“, па се стиче осећај промене редоследа литургијских радњи, односно догађаја. Који је разлог што српски преводиоци — Комисија Светог Архијерејског Синода за превод *Служедника* — нису исправили ову могућу грешку у Јустиновом преводу није нам познато. Штавише, наша радозналост бива израженијом услед тога што један од најмеродавнијих чланова Синодске комисије, Епископ Атанасије Јевтић, у својим потоњим преводима Литургија⁸ прецизно преводи ово место, верно црквенословенском изворнику и јелинском оригиналу. Шта је, заправо, овде спорно? Сходно наведеним језичким решењима, намеће се следеће питање: да ли се Узношење на Литургији *ѝриноси* или се пак Принос *узноси*? Судећи према јелинском оригиналу и словенском преводу, као и поменутиим српским преводима — Узношење се *ѝриноси*.

³ Ради се, заправо, о преводима Литургије који су објављени 1922. и 1978. године.

⁴ Београд 1986, 100 и 154.

⁵ У неким рукописним Молитвословима, попут оних Јеладске националне библиотеке 713 (12. век) и 662 (12–14. век), као и код Теодора Андидског (Θεοδώρου Ἀνδίδων, 444) стоји: *τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ* = за свету анафору.

⁶ Ћирић, 1942, 317.

⁷ Разлог због кога се Свети Јустин определио за наведени превод образлаже Епископ Атанасије Захумско-херцеговачки: „Кад смо преводили са Оцем Јустином Свете Литургије, хтели смо да кажемо 'да Свети Узнос у миру *ѝринесемо*', али то баш не иде српски, па смо ставили: 'да свети *Принос* у миру *узнесемо*.'" (Јевтић, 2008б, 168). Отац Јустин је првобитно, у свом преводу Литургије из 1922. године, ово место превео са: „Стојмо добро... да свету *жрѣв* у миру *ѝринесемо*“. Види: *Божанствена Литургија Свејѡѡ Оца нашеѡ Јована Златѡуста*, 1922, 64.

⁸ Види у: Јевтић, 2007, 260 и 261.

У циљу прецизности и јаснијег истицања одговарајуће проблематике, неопходно је констатовати следеће:

1. Појам *анафора* — узношење, којим се именује централна евхаристијска молитва, а коју код нас, под латинским утицајем, називамо Каноном Евхаристије⁹, као да нема јасно утемељење у тексту саме Евхаристијске молитве како у Василијевој, тако и у Златоустовој Литургији. Не бисмо се овом приликом задржавали на спору око одређивања тачног места са којим започиње Анафора али, подсећања ради, наводимо тврђења сходно којима то бива, почев од ђаконског позива: „Стојмо смерно... да свети Принос у миру *узнесемо*“, односно од самог почетка Пролога Анафоре (Praefatio)¹⁰. Када је реч о обе врсте тврђења, од суштинског значаја јесте навођење речи *анафора*: *Στόμεν καλός... τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν*, или упозорење у рубрици пред почетак Пролога: *Свештеник се моли, почињући светио Узношење (τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς)*.

2. Очигледно је да постоји колизија у формулацијама при ђаконском позиву: „Стојмо смерно... да свето *Узношење* у миру *принесемо*“ и упутства рубрике. Ту се првенствено мисли на „приношење“ код ђаконског позива: „Да свето *Узношење* у миру *принесемо*“, и „узношење“ у упутству рубрике: „И свештеник почиње свето *Узношење*“.

Следствено наведеним констатацијама, намећу се следећа питања: да ли на овај начин постављена проблематика заиста представља неки суштински проблем који срећемо у текстовима Литургија такозваног Византијског литургијског типа, или је пак реч о искључиво филолошким нијансама које не утичу на поимање суштине самог догађаја? И друго: шта се, овим поводом, среће у древним Анафорама других литургијских типова?

Одговори на постављена питања биће додатно отежани уколико се позовемо на уобичајене литургијске термине, а који у различитим фазама Литургије другачије именују евхаристијске Дарове, односно радње везане за Дарове: *предложени Дарови* — *предложење* (πρόθεσις), *принос* — *приношење* (προσφορά — προσκομιδή) и *узношење* (ἀναφορά).

Грчки литургичар, о. Павле Кумаријанос, у расправи о литургијским терминима у којој утемељује своје истраживање на литургијским изворима, заступа мишљење да су термини *προσκομιδή*, *προσφορά* и *ἀναφορά*

⁹ Каноном се назива централни део евхаристијске молитве Римске Мисе — *Canon Missalis* или *Canon Actionis*, а који је због своје неизменљивости и добио назив *Канон*. Но ипак, врло је вероватно да је Евхаристијска молитва Римске Мисе добила име *Канон* услед тога што је она, почев још од времена Каролиншке реформе, била једина одобрена Анафора у свим Западним Црквама.

¹⁰ „Према уобичајеном мишљењу Анафора започиње речима ђакона: *Стојмо смерно, стијмо са стијхом, џазимо да светио узношење у миру џринесемо*, док нас Барберински кодекс, као и Литургија Светога Марка, извештавају да Света Анафора почиње евхаристијском молитвом: *И свештеник почиње свето узношење: Достијо и џраведно...*“ (Εὐαγγέλου Θεοδώρου, 1963, 651).

синоними, те да они имају идентично значење¹¹. Иако поприлично уредљива аргументација о. Павла, а у неким сегментима и неоспорна, она ипак поседује извесне недостатке, на којима се нећемо овом приликом задржавати, већ ћемо се поново позвати на наведену фразу из Литургије: „Стојмо смерно... да свети *ѝринос у миру узнесемо*“, а која његов став чини упитним. Наши преводиоци Литургије, увидевши овај проблем као што смо већ истакли, прибежавали су различитим решењима. Превод о. Јустина, односно Светог Архијерејског Синода, делује у литургијско-богословском смислу и једино могућим. Пошто су Дарови у претходном делу Литургије *ѝринейи* (проскомидија)¹², сада предстоји Анафора, односно њихово *узношење*. Када се, међутим, узме у обзир грчки оригинал, ствари се мењају, — *Τὴν ἁγίαν ἀναφοράν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν* — „Да свето *узношење у миру ѝпринесемо*“.

Овде бисмо окончали нашу расправу о значењу термина *анафора*, уз констатацију да је наше филолошко знање веома скромно, и при томе усвајајући став позванијих ауторитета да *анафора* значи исто што и *ѝриношење*, о чему најексплицитнији став заузима Теодор Андидски у свом тумачењу Свете Литургије¹³. Оно што сматрамо кључним приликом поимања термина *ἀναφορά*, а што није у сагласности са тврђењима о. Павла, јесте чињеница да је временом дошло до диференцијације смисла ова два појма, те да је, у овоме случају, заправо реч о стручним терминима за одређене делове Литургије који означавају конкретну радњу. Стога смо склони да усвојимо мишљење блаженопочившег атинског професора литургике Панајотиса Трембеласа који, позивајући се на ставове Нила (J. M. Neale) и Хамонда (C. E. Hammond), оправдано истиче да се у Литургији разликују три фазе приношења (*προσφορά*) Светих Дарова: 1.

¹¹ Κουμариανού, 1999, 483–512.

¹² Оваквом ставу би се могла упутити озбиљна богословско-филолошка примедба. Наиме, термин *ѝриношење* којим се у српском језику преводе две речи сличног значења, *проскомидиј* и *просфора*, нема исти смисао пре освећења Дарова (пре епиклезе) и после њиховог освећења (иза епиклезе). Дарови се након освећења називају *προσκομιθέντα* (принети), јер је приношење (као *проскомидиј*) завршено, док се приношење (као *просфора*) наставља и после освећења Дарова, што следи из више пута поновљених речи Анафоре: „Још ти *ѝриносимо*...“ (Ἐτι προσφέρομεν σοι)

¹³ „А шта је *узношење* (*ἀναφορά*)? Јасно гледање прототипа савршитељних симбола; јер је то одговарајући и истоветан именитељ за *узношење*, и зато дрхтећи заједно и плачући... станемо трезвено и постојано, како би у миру и неустрашиви од доњих помисли, *ѝриносећи* (*προσφέροντες*) или *узносећи* (*ἀναφέροντες*) ово, удостојили се самог његовог Божанског Вакрсења...“ (Θεοδώρου Ανδιδίου, 444D). У прилог овим тврђењима треба навести и латински превод глагола *ἀναφέρω* са „*adfer*“ — приносити, или пак, употребу поменутог термина онда када треба бити указано на узношење Светих Дарова, што значи да се у западним Литургијама не прави разлика између *узношења* и *ѝриношења*. Код Јована Мосха, у *Духовном лују* (Ἰωάννου Μόσχου, Πνευματικός Λεγιών, ЕПЕФ 2), такође се може констатовати истоветност наведених појмова: „*προσκομιδὴν τῆς ἁγίας ἀναφοράς*“ (48), будући да Приношење на Литургији (*προσφορά*) назива *ѝроскомидија* (186, 295), а на другом месту *анафору ѝроскомидијом* (296).

на почетку Литургије, 2. приликом полагања Дарова на свети престо и 3. при изговарању речи: „Твоје од Твојих, Теби приносећи...“, где за сваку од наведених фаза важи својеобразан назив: 1. Прόθεση, 2. Προσκομιδή и 3. Ἀναφορά¹⁴. У наставку ћемо видети да је, свака од ове „три“ фазе, праћена и одговарајућом молитвом са израженим епиклетичким карактером. На основу овако постављеног редоследа произлази да термин „приношење“ (προσφορά) јесте синоним за остале радње — πρόθεση, προσκομιδή, ἀναφορά, а што се види из самих молитава које прате ове радње. У Молитви предложења експлицитно се произносе следеће речи: „Боже, Боже наш... помени као благ и човекољубив оне који *принесоше* (од προσάγω), и оне за које *принесоше* (од προσάγω)¹⁵...“; у Молитви проскомидије: „Господе Боже Сведржитељу... и оспособи нас да Ти... *приносимо* (од προσφέρω) Дарове...“; а у Молитви анафоре: „Твоје од твојих Теби *принесећи* (од προσφέρω)...“ и „Још Ти *приносимо* (од προσφέρω)...“

Пажљивијим освртом на текст Златоустове и Василијеве Литургије, могуће је установити да, иако је термин *анафора* јасно истакнут, он заправо нема запажену практичну примену. Осим два наведена примера, реч *анафора* — *узношење* више се не помиње у молитви коју називамо Анафора. Уместо речи *анафора*, доминира реч *принишење*, *приносиши*, и то у примерима попут: *још Ти приносимо...*; *Твоје од Твојих, Теби принесећи...*; *За принесене и освећене часне Дарове...*; и тако даље. О чему се у ствари овде ради?

Очевидно да је новија пракса уздизања Светих Дарова од стране ђакона или, под утицајем праксе јелинофонских цркава од стране епископа, односно началствујућег презвитера настала као потреба да се истакне оно што у тексту не постоји. Ђакон или епископ уздижу Дарове, што би требало да означава *узношење* — *анафору*, коју пак прате речи...*Теби принесећи...* Осим ове, мало уредљиве праксе¹⁶, једини примерени одговор проналазимо у ставу о истоветности термина — *προσφορά* и *ἀναφορά*.

¹⁴ Видети: Τρεμπέλας, ²1982, 17.

¹⁵ Мишљења смо да би, у датом случају, примеренији превод гласио: „оне који *донеше*, и оне за које *судонели*“, јер би се на тај начин истакао прецизнији смисао предложењу (πρόθεσις).

¹⁶ Мишљења смо да суштина проблема није у томе ко уздиже Дарове, ђакон или свештеник, већ да ли Дарове уопште треба уздизати или не. Практика подизања светих Дарова при произношењу речи „Твоје од Твојих...“ није засведочена ни у једном рукописном Молитвослову, осим у два млађа словенска која се наводе у француском и енглеском преводу (у француском: Liturgie de S. Jean Chrysostome traduit d'après l'original slavon et rectifiée sur l'original Grec. Paris. Dumont, Libraire — Éditeur. Palais — Royal 88 (1843); и у енглеском: John Glen King, *The rites and ceremonies of the Greek Church in Russia*, London MDCCCLXXII). Видети: Τρεμπέλας, ²1982, 110. Док је у неким старијим рукописима истакнуто упутство: „Καὶ ὁταν ἐκφωνῇ τὸ Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν, ὡσαύτως δεῖν οὖσιν ἀμφοτέροι, ὁ τε ἱερεὺς καὶ ὁ διάκονος, τὰ ἅγια“ (Диатаксис о Божанственој Литургији, Пантелејмонов 6277–770, из 14. века); „Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν... Λεγομένης δὲ τῆς ἐκφωνήσεως ταύτης, ὡσανεὶ ἐπιδείκνυσιν ὁ ἱερεὺς τὰ ἅγια τῇ δεξιᾷ χειρὶ“ (Евхологион, Пантелејмонски 986, из 15. века); „А пошто каже *Твоје од Твојих...* и тако показује обе Светиње, свештеник и ђакон“ (Слу-

Треба нагласити да нисмо задовољни ни оваквом врстом одговора, иако је неоспорно да се ови термини могу, у већини случајева, узети као синонимима.

Приликом трагања за решењем овога проблема ствар је додатно отежана покушајем да се, на основу самог текста Литургије, реконструишу догађаји из свештене историје спасења. Таква потреба, наравно, није производ некаквог личног виђења Литургије. Оштеприхваћен је став да је Литургија у ствари откровење (Кавасила), или представљање (Еп. Атанасије)¹⁷ васколиког домостроја спасења, али не као историјски ре-продукована представа Христовог домостроја, већ, како истиче епископ Атанасије, „него је то литургијски дејствована, савршавана и већ антиципирана Есхатолошка Тајна Христа и Његове Цркве“¹⁸. Управо та вера Цркве изражена је речима: *Сећајући се дакле.... и свеіа ишо се нас ради збило, крста, ірода, іридневної васкрсења, узласка на небеса, седења са десне сїране, и друіої и славної доласка...* или, слободно речено, *збої свеіа ішоїа Ти ово и љиносимо*¹⁹.

Ако ствари поједноставимо и позовемо се на уобичајена симболичка тумачења Литургије која почињу да бивају све израженија од 11. века па надаље²⁰, а сходно којима, не само да се у литургијским радњама препознају догађаји из Христовог живота²¹, већ многе радње бивају пропраћене

жебник Божицара Вуковића, 1554. год., превод: Јевтић, 509).

¹⁷ Јевтић, 2010, 279.

¹⁸ Епископ Атанасије, „Свети Симеон Солунски као тумач богослужења“, у: Јевтић, 2008а, 462.

¹⁹ „Цела Мистагогија (Литургија) је као нека јединствена икона једног Тела, односно Спаситељевог житељства. Она пред наше очи доводи све делове Његовог живота, од самог почетка па до краја, и то у њиховом правом распореду и поретку“ (Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν* Α', 7, ЕПЕФ 22, 36). „У овој молитви Свете Литургије прошлост, садашњост и будућност, представљају се и доживљавају се као једно литургијско *сада* (νῦν) и *данас*, тако да Црква у Литургији доживљава стварање света, пад и искупљење човека, смрт и Васкрсење Христово, Његов Први и Други Долазак и Будуће Царство као један *евхаристијски доіађај*, јер у свему томе центар и садржај је Христос...“ (Еп. Атанасије, *исшо*, 363). „Све се то у Литургији мистагошки — силом и дејством Светога Духа понавља, непоновљиво понавља, тј. актуализује, оприсутњује, тј. на начин светотајински“ (Јевтић, 2010, 275).

²⁰ Ср. Σούλс, 1980, 70.

²¹ Симболизам у Литургији почиње да се јавља знатно раније, код Ареопажита, Максима Исповедника, Германа Цариградског. Кавасила, пак, карактеристично истиче да се свим оним што се чита и савршава на Светој Евхаристији „открива домострој Спаситељев: наиме, први део јерургије показује почетак Његовог домостроја, други део показује оно што потом следи, а последњи део оно што се на концу збивало. Због тога они који гледају савршавање јерургије, имају пред својим очима сва дела Христовог домостроја; док освећење Дарова, као и само жртвовање, *објављују смрт и љеіову* (1 Кор 11, 26), васкрсење, и Вазнесење на небо, јер претвара ове часне Дарове у само Тело Господње, које је све то претрпело: и Распеће, и Васкрсење, и Вазнесење на небо. А оно пак пре жртвовања (показује) све оно што је претходило смрти: Његов долазак, прво јављање, и коначно

одговарајућим цитатима из Светога Писма или црквене химнографије, ствари би, у том случају, изгледале отприлике овако:

а) Дарови се доносе у цркву и свештеник их предлаже — Предложење (Πρόθεση), што изображава крсну жртву Спасову. Припрема светих Дарова на Предложењу пропраћена је речима: „Као овца на заклање би вођен“ (Ис 53, 7), „Јер се узима са земље живот његов“ (Ис 53, 7), Жртвује се јагње Божије...“, „Један од војника прободу му ребра копљем...“ (Јов 19, 34). У међувремену се појавила и тенденција да Предложење добије и симболику Оваплоћења Логоса, што се исказује навођењем речи из Еванђеља при полагању звезде на дискос: „И дошавши звезда стаде над местом где беше Дете“ (Мат 2, 9–10)²².

б) потом свештеници или ђакони приносе — просκομιζουν Дарове и полажу их на жртвеник — Проскомидија, а што представља погреб Спаситељев и Његово полагање у гроб: „Благообразни Јосиф, скинувши са дрвета пречисто Тело... положи га у нов гроб.“, „У гробу телесно, у аду душом као Бог...“, „Гроб твој, Христе, извор васкрсења нашега...“

в) да би потом следило Приношење — Анафора, при чему Господ шаље Духа Свога Светога и претвара Дарове у Тело и Крв Христову — а то означава Васкрсење Христово: „Васкрсење Христово видевши, поклонимо се...“, „О велика и најсветија Пасхо, Христе!“ Са друге стране, уметањем тропара трећег часа усред епиклезе овај део као да задобија значење Педесетнице: „Господе, који си у трећи час Апостолима својим ниспослао Духа свог, Њега, Благ, не одузми од нас...“

г) и, на крају се све окончава причешћивањем свих — што би такође требало да указује на Педесетницу: „Видесмо Светлост истинску; примисмо Духа Небеског...“²³ Приликом оваквог начина излагања редоследа радњи, а где видно изостаје тематика Вазнесења²⁴, наше кључно питање гласи: у чему се онда, овде, огледа *Приношење* које јесте Централни део Литургије?

показивање. Док оно што после жртвовања долази (објављује) *обећање Оца* (Лк 24, 49, Дап 1, 4)... односно силазак Светога Духа на апостоле... Из тог разлога је потребна ова симболика (τύπος), она се не изражава само речима, него саме те догађаје поставља пред наше очи, а са друге стране бива видљива током целокупне јерургије (Литургије)... све док нас не доведе до ове Трпезе“ (Νικολάου Καβάσιλα, *истио*, А', 6, 14, 36 и 42).

²² Ср. Φουντούλης, 1989, 245. Назначена тенденција је, у јелинофонским Црквама, још више изражена тиме што се на почетку проскомидије уводи тропар: „Припреми се Витлејеме...“, а на крају се умеће божићни отпуст: „Који се у пећини родио и у јаслама лежао...“

²³ На Литургији се не подстиче само подражавање догађаја из историје спасења кроз симболичке представе или умна приближавања истим, сходно њиховим пренаглашеним истицањем, већ се у Духу Светоме реализује сопствено искуство догађаја причешћивањем самим Христом.

²⁴ Теодор Андидски у полагању Дарова на свети престо поред застрте горњице, подизања на Крст, затим Погреба и Васкрсења види и опонашање Вазнесења. Видети: Θεόδωρου Ἀνδιδων, 441С.

Кључни, тојест најзначајнији догађај у Литургији, свакако је освећење Дарова које се по владајућем уверењу збива приликом изговарања речи Епиклезе, а при којој се свештеник моли да Господ пошаље Духа свога Светога на нас и на њпредложене Дарове. Наведено место свакако означава Васкрсење Спасово, јер, до тада мртво Христово Тело које почива у гробу (хлеб и вино), сада бива подигнуто силом Божјом и постаје живо (евхаристијски Дарови). У наставку следи Ходатајствена молитва или Диптиси, са којима се и окончава Анафора, тако да није могуће пронаћи моменат којим би се могло истаћи Вазнесење. Тим поводом није тешко претпоставити да је ненаглашеност момента Вазнесења довела до познијег увођење псаламског стиха: *Узнеси се на небеса, Боже, и њо свој земљи слава Твоја* (Пс 56, 6, 12 и 107, 6), а у неким рукописним Требницима 17. и 18. века²⁵ додат је и стих: *Узиће до њ са усклицањем...* (Пс 46, 6), који изговара свештеник при кађењу преосталих светих Дарова после причешћа верних.

У даљем разматрању задате проблематике долазимо до питања: да ли додатну забуну изазивају, или можда доприносе разрешењу проблема, литургичари—класици који у Литургијама праве разлику између такозваних улазних (асцендентних) и низлазних (десцендентних) епиклеза? Ако се у већини Литургија призива Господ да ниспошље Духа Светог на Дарове и да их учини Телом и Крвљу Христовом, и то називају низлазном епиклезом, онда у неким Литургијама молитву у којој се моли да Господ прими Дарове на свој наднебески Жртвеник²⁶ виде као улазну епиклезу.

Ако пак, сходно актуелном симболизму, освећење Дарова при низлазној епиклези представља Васкрсење Христово, зар не би можда ова улазна епikleза могла бити моменат који указује на *улазак на небеса* — Вазнесење? Колико год звучало неубичајено, овде треба истаћи да дотични моменат узношења — *анафорас* светих Дарова Богу на наднебески Жртвеник, најкарактеристичније излаже древни Римски канон: *Усрдно Те молимо, свемоћни Боже, да руке Свемоћна анђела Твоја њпринесу ово на вишњи жртвеник Твој, њпред лице Божанственој величанствена Твоја...*²⁷

Улазна или асцендентна епikleза ипак није карактеристична само за Римски канон, како се то обично сматра, већ је она садржана у многим анафорама, не само западне, него и источне литургијске породице. Немајући намеру да улазимо у детаљнију анализу епikleза у тим анафорама, овом приликом наводимо неке карактеристичне елементе у источним Литургијама који могу бити доведени у везу са асцендентном епikleзом:

²⁵ Видети у: Τρεμπέλας, 1982, 151.

²⁶ Римски канон: „Súpplices te rogámus...”

²⁷ Супротстављајући се мишљењу „неких Латина“, који су тврдили да није потребно никакво посебно мољење над Даровима после речи установљења, а при којима се према њиховом поимању врши претварање, Кавасила истиче да се претварање Дарова у Латинској Литургији дешава при изговарању молитве: Súpplices te rogámus... (Усрдно Те молимо...). Видети: Ν. Καβάσιλα, *нав. дело*, 156.

- Анафора *Завештања* (Testamentum Domini nostri Jesu Christi):... *Сећајући се дакле Твоје смрти и Твоја васкрсења, њриносомо њи Хлеб и чашу, узносећи благодарење (евхаристију) Теби... Приносимо Ти благодарење, Тројице вечна... Господе Душе Свети, узнеси њиће ово и храну ову ка светосћи Твојој...*²⁸.
- Ходатајствена молитва Серапиона Тмуитског — *Прими Благодарење (Евхаристију) народа Своја...*²⁹
- Молитва пред причешће код Теодора Мопсуестијског (Катихетске омилије 21): *Тада њрвосвешћеник окончава мољење да ова жртѡва буде услышана (прихваћена) ѡред Бојом и да на све нас сиће благодат Духа Светија.*³⁰
- Литургија Апостолских установа³¹, анамнеза: *Приносимо Теби, Цару и Боју, ѡ Њејовој зајовесћи. Хлеб овај и чашу ову... и молимо Те да милосћиво ѡјледаш на ѡсћављене ѡред Тобом Дарове; јектенија после Анафоре: За дар ѡриней Господу Боју ѡмолимо се, да би ја блаи Бој ѡримио засћујнишћвом Христја своја на нагнедески Свој жртѡвеник као ѡријатан мирис...*³².
- Литургија Светога Апостола Јакова, молитва пре Оче наш: *Боже и Оче Господе и Боја и Сјаса нашеј Исуса Христја... ове ѡринейе Ти Дарове, ѡклоне, ѡлодове, ѡрими као мирис миомира...*³³.
- Литургија Пређеосвећених Дарова Светога апостола Јакова, молитва после Католичанске јектеније: *И дај нам, Господе, да блајоујодан буде ѡринос наш, освећен Духом Светим...*³⁴.

Треба још истаћи да прозбе у јектенијама Златоустове, Василијево и Јаковљеве Литургије на истом овом месту садрже готово истоветно мољење: *За ѡринесене и освећене часне Дарове,... да човекољубиви Бој наш, ѡримвиши их у свој нагнедески и умни жртѡвеник, као мирис миомира духовноја, нисћошље нам за ѡо дожанску блајодат и дар Светија Духа.* А у Василијевој Литургији, у молитви која следи по овој јектенији, јасно се каже: *Боже наш, Боже сјасења, Ти нас научи... ѡримвиши дарове*

²⁸ Mainz 1899, 139. О овом компилаторском делу видети: Јевтић, 2007, 88–89.

²⁹ „Εὐχὴ Προσφόρου Σαραπίωνος Ἐπισκόπου (1)“, издање: Rodopoulos, 1967, 126.

³⁰ Teodor Mopsuestijski, 2004, 178–179.

³¹ Иако ова Литургија садржи проблематичне аријанске интерполације, сама њена структура се може условно узети као израз литургијске праксе сиријске Цркве у 4–5 веку. О овој Литургији видети: Јевтић, 2007, 81–88.

³² „Constit. Apost. Lib. VIII, Cap. XII–XIV“, у: Hammond, C.E., Brightman, F.E., 2006, 97–98.

³³ „Liturgia Sancti Jacobi graecorum, XVIe“, у: Hammond, C.E., Brightman, F.E., 2006, 129.

³⁴ „Λειτουργία Προϋγιασμένων Ὁρών Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου“, приредио: Φουντούλης, 1979, 54. Такође, у Коптској Литургији, Молитва пре причешћа: *Нека ѡјледа Син Твој на ѡринос овај и нека ја ѡрими блајоујодно...*; као и у древној Мозарабској Литургији, где на крају канона хор поје: *Прими, Господе, жртѡву нашу ѡред Тобом...*

ове, очисти нас... Овде је, дакле, разлика само у глаголском времену „примивши их“, што треба да значи да су дарови већ примљени у „наднебески жртвеник“³⁵.

Напоследку, приметно је да свака од „три“ наведене фазе у приношењу — просфорѧ дарова, бива пропраћена сопственом епиклезом, и то са две асцендентне и једном десцендентном. Тако имамо епиклезу Предложења: „Боже, Боже наш, који си послао Небески хлеб... Ти сам благослови ово Предложење и прими га у свој наднебески Жртвеник...“³⁶, затим епиклезу Проскомидије: „Господе Боже наш, Ти си саздао нас и увео у овај живот... прими је (словесну и бескрвну жртву) у свети и наднебески и умни твој Жртвеник, као мирис миомира и узврати нам благодаћу Светога Духа. Погледај на нас, Боже, и на ову службу нашу, и прими је као што си примио Авељеве дарове, Нојеве жртве... тако и из руку нас грешних, по благодати својој, Господе прими Дарове ове...“, и на крају епиклезу Анафоре: Још ти приносимо ову словесну и бескрвну службу... ниспошљи Духа твога Светога на нас и на ове предложене Дарове.

Из свега до сада реченог, а у циљу појашњења до сада проистеклих недоумица, извесне су две могуће претпоставке:

1. Позивајући се на најстарију сачувану опцију Антиохијске Литургије, на основу које су се развиле Литургије византијског литургијског типа, вероватно да је наведеној јектенији, „За њринесене и освећене часне Дарове,...“,

³⁵ Без обзира на глаголско време, партицип аориста — *ѡримивши*, и у Златоустовој и Василијевој Литургији, као и у Јаковљевој и Литургији апостолских установа јасно се истиче да су освећени Дарови узети у *свешћи* и *наднебески Жртвеник*, јер, како истиче Кавасила „Бог присваја Дарове тако што их претвара у Тело и Крв Јединороднога“. (N. Καβάσιλα, *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν*, 168).

³⁶ Вредна пажње је и молитва коју свештеник изговара на Предложењу при вађењу честице у спомен Пресвете Богородице: „...чијим молитвама прими, Господе, жртву ову у наднебески твој Жртвеник“. Један од најстаријих помена ове молитве налази се у Молитвослову Пантелејмон. 770(49) из 14. века. Посебно интересовање изазива скупина рукописних Молитвослова из периода од 13. до 18 века у којима Литургија Свете Четрдесетнице, или како је данас називамо Литургија Прећеосвећених Дарова садржи Молитву предложена, која се изговарала при вађењу Агнеца из дарохранилнице и полагања на дискос. Ова молитва, уз одређене варијације, гласи: „Молитва предложена: Господе Боже наш, који си нам показао пут спасења, Ти нас оспособи да Ти приносимо Жртву бескрвну, Жртву прећеосвећену, на славу и похвалу Христа Твога...“ (Патмос. 709 из 1260. год. Филотеј 177, из 1332. год), или: „Боже, Боже наш, Који си нам показао ову велики тајну спасења, Ти нас удостој да Ти приносимо Жртве бескрвне, жртву Прећеосвећену, на славу и похвалу Христа Твога. Јер се освети и препрослави свечасно...“ [Јелад. нац библотека 2086, Филотеј 177 (14. век); Paris gr. 324 (14–15. век); Констамонит 19(20), Јелад. нац библотека: 661 (15. век), Филотеј. 164 (15–16. век); Јелад. нац библотека: 756, 761, 767 и 802 (16. век)...]. У овом контексту посебан значај има упутство у Молитвослову Синајске библотеке № 968, из 1426. године, који прописује да, иако се негде нађе Молитва предложена, она се не говори, „до само: *Молићвама свешћих оцаца наших...*, јер су Дарови прећеосвећени и та Жртва је савршена“. По атинском литургичару Д. Мораитису, молитва Предложена је новији уметак настао по узору на остале Литургије. (Μωραΐτου, 1955, 44). О Молитви предложена видети више код: Успенски, 2008, 205–206.

следила молитва која је имала садржину узлазне епиклезе, јер само је на тај начин она могла имати свој одговарајући смисао на дотичном месту. Та молитва је, или скраћена у до нас допрлој форми, или је потпуно отпала. У Василијевој и Златоустовој, као и Јаковљевој Литургији, измењено је глаголско време и молитва је отпала због доминације силазне Епиклезе, на којој се јако инсистирало на Истоку, нарочито од краја 2. века³⁷ или је, пак, премештена на друго место (на Проскомидији или после Великог входа).

2. Преовладавање такозване силазне епиклезе у источним Анафорама учинило је да „узношење Дарова“ буде смештено пре њиховог освећења, односно пре утврђеног почетка Анафоре, а то је у такозваној Молитви проскомидије после полагања светих Дарова на жртвеник, а пре Символа вере, што литургичари називају предепиклезом: *Госїоде Боже наш... Прими је (ову словесну и бескрвну жрївну) у свейи и наднебески и умни Твој Жрївеник као мирис миомира и узврайи нам блаїодаћу Свейїоїа Духа Твоїа... и їрими је као шїїо си їримио Авељеве дарове... їако и из руку нас їрешних, їо блаїосїи својој, Госїоде, їрими Дарове ове.* Ако овде није реч о премештању ове молитве са места пре причешћа, онда би се вероватно прозба у јектенији после Анафоре могла односити на ову молитву, односно на сву Молитву анафоре³⁸. О сличности садржине не треба посебно говорити. Молитва Предложења у Јаковљевој Литургији такође потврђује нашу претходно изложену хипотезу. Она је, у овом случају, иста она молитва која се у Василијевој и Златоустовој Литургији налази на самом крају Проскомидије: *Боже, Боже наш, који си їослао Небески Хлеб, храну свему свейу, Госїода нашеїа Исуса Хрисїа... Ти сам блаїослови ово їредложење и їрими їа у свој наднебески Жрївеник...*

Древност Литургије Светога Апостола Јакова и релативна новина у премештању Проскомидије у Византијским Литургијама пре њеног почетка, могла би да подстакне на закључак да је првобитна предепиклеза, односно Молитва предложења, *Боже, Боже наш, који си їослао Небески Хлеб*, заједно са проскомидијом, премештена на данашње место пред почетак Литургије, а да је на њено место премештена нешто измењена молитва пред Оче нашом: *Госїоде Боже наш, Ти си саздао нас и увео у овај живойї...*³⁹ а којом се у ствари и завршавала Анафора.

³⁷ Види: Успенски, 2002, 66–83.

³⁸ „Из тог разлога наши свештеници, после молитве да се претворе Дарови у Божанско Тело и Крв, када наводе наднебески Жртвеник, не моле се више да се Дарови принесу, него, као да су већ принети тамо и као да су примљени, моле се да нам се ниспошље благодат и дар Светога Духа. „Помолимо се, каже, за освећене Дарове“. Да се освете? Никако, пошто су освећени, већ да буду освећујући за нас, да Бог који је њих осветио и нас преко њих освети“ (N. Καβάσιλα, *нав. дело*, 163).

³⁹ Молитва приношења у Василијевој Литургији, какву је имамо у данашњем облику, несумњиво има садржину припремне молитве пред почетак приношења: „Прими нас који се приближујемо светом Жртвенику твом..., да будемо достојни приносиоци Теби..., да бисмо, удостојивши се беспрекорно служити светом Жртвенику твоме...“

Ова молитва Приношења у Литургији Василија Великог свакако представља кључ за решавање нашег проблема. Наиме, византијско поимање Литургије и оног што се на њој дешава као да следи нешто другачију логику од оне која се може срести у неким другим Литургијама Истока и Запада. Држећи да је Евхаристија догађај Цркве⁴⁰ у Духу Светоме (ἐν ᾧ Πνεύματι), при чему нема Евхаристије без Цркве, нити Цркве без Евхаристије, наглашено се истиче да је Божанствена Литургија у целости епиклетичког карактера, због чега она и почиње епиклезом: *Мир свима. — И Духу њвоме*⁴¹, и завршава: *У миру изиђимо*. Тај почетно-завршни благослов конституише скупину народа у заједницу Цркве, и на крају благодатне дарове Цркве шаље свету на освећење. У контексту оваквог поимања Литургије питање карактера епиклезе, као и момента претварања светих дарова, бива посматрано из сасвим другачије перспективе. Питање броја епиклеза и њихових усмерења (асцендента и десцендентна) овде ни у ком случају не треба да посебно истичу време или место освећења Дарова, већ чињеницу да се Дарови освећују Духом Светим, који сабира Цркву и освећује заједницу: „Ниспошљи Духа твога светог на нас и на ове предложене Дарове...“⁴², на Дарове да их покаже Телом и Крвљу Господа Исуса Христа, а на нас да би нас учинио достојним причасницима Њиме, како би „Бог који је њих (Дарове) осветио и нас преко њих освети“⁴³.

Из свега до сада изложеног могао би се извући погрешан закључак да у византијским Литургијама постоје извесни недостаци, и то по питању кључног елемента Анафоре који се назива *еѿиклеза*. Подразумева се да је до оваквог закључка могуће доћи само уколико се приступи некритичкој компаративној анализи актуелне Анафоре са Анафорама других литургијских типова, али, наравно, и пренаглашеним симболичким рашчлањивањем Литургије као јединственог евхаристијског догађаја, на појединачне симболичке радње које би требало да, свака понаосод,

⁴⁰ О вези Евхаристије и Цркве видети: Поповић, 1978, 567–568.

⁴¹ „А Утјешитељ Дух Свети, Кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему и подсетиће вас свему што вам рекох. Мир вам остављам, мир свој дајем вам; не дајем вам га као што свијет даје.“ (Јов 15, 26–27); „Јер Он је мир наш, који и једне и друге састави у једно“ (Еф 2, 14). Штавише, сама Анафора започиње истим само проширеним поздравним благословом: „Благодат Господа нашег Исуса Христа, љубав Бога и Оца, и заједница Светога Духа, да буде са свима вама“. Да је овај литургијски поздрав од суштинског значаја при савршавању Светих Тајни уверава нас Свети Златоусти који истиче да свештенослужитељ „не дотиче Дарове који се налазе испред њега пре него (народу) зажели благодат од Господа и док му (народ) не одговори *И са Духом њвојим...*“, јер онај који је ту ништа не чини... већ благодат Духа“ (Ιωάννου Χρυσόστομου, *Εἰς τὴν ἁγίαν Πεντηκοστήν*, *Ὁμιλία Α'*, ЕПЕЗ6, 312). Поменути отац истиче, на другом месту, да тај мир „представља образац Онога (Христа) и треба да га примамо са свом спремношћу (προθυμία) пре Трпезе“ (*Ὁμιλία ΑΒ' 6*, ЕПЕ 10, 400).

⁴² „Благодат (Светога) Духа, која је присутна и која лебди над свима, јесте она која остварује (κατασκευάζει) тајинствену Жртву.“ (Ιωάννου Χρυσόστομου, *исѿио*, 312).

⁴³ Νικολάου Κάβασιλα, 163.

представља неки догађај из историје спасења. Мишљења смо да је период пренаглашеног истицања симболичког доживљаја Литургије у доброј мери био изазван практичним изменама које су се током времена дешавале у Литургији, као и слабљењем литургијске свести вернога народа. Наведимо овде само измештање Проскомидије пред почетак Литургије и њено уобличавање у заседну аколутују, затим уметање нових певаних елемената који су требали да покривају време тајног читања молитви (Сугуба јектенија после еванђеља, Херувимска песма, Прозбена јектенија после Анафоре, Достојно јест ваистину..., тематски причасни), или певаним истицањем већ постојећих (Свјат, Свјат..., Тебе појем..., велико Амин, Господе помилуј, Тебје Господи). Све наведено, не само да је подстицало додатно симболичко тумачење, већ је давало простора додатном уметању елемената који су текстуално тумачили поједине радње, односно делове Литургије („Као овца на заклање би вођен.“, „Јер се узима са земље живот његов.“, Жртвује се јагње Божије...“, „Један од војника прободе му ребра копљем...“, „Стаде Царица са десне стране...“, „Врлина твоја, Христее...“, „И дошавши звезда стаде над местом где беше Дете“, „Благословен који долази у име Господње.“, „Благообразни Јосиф...“, „У гробу телесно...“, „Гроб твој, Христее...“, „Благообразни Јосиф...“, „Господе, који си у трећи час...“, „Васкрсење Христово видевши...“, „О велика и најсветија Пасхо...“, „Узнеси се на небеса, Боже...“, „Узиће бог са усклицањем...“, „Видесмо Светлост истинску...“).

И да резимирамо. Уверења смо да је евхаристијска молитва, која се у источној литургијској породици назива Анафора, добила тај назив према:

а) смислу самог приношења, а то је узношење нас самих на небо (*Горе имајмо срца*, а у неким Литургијама: *Горе имајмо ум и срца*)⁴⁴, јер, како каже Свети Златоусти: Евхаристија „нас ослобађа од земље и премешта на небо, и од људи нас чини анђелима“⁴⁵, или, по речима Анастасија Синаита: „Анафора се назива јер се ка Богу уносител“⁴⁶,

б) мољењу при Приношењу да Господ *прими Дарове у нагнебески Жртвеник* и да нам за то *узврати благодат Својога Духа*. Уосталом, колико год да актуелну епиклезу препознајемо као искључиво десцендентну, она је ипак двосмерна, ако тако смемо да кажемо. Иако у њој није употребљен глагол „уносити“, већ „приносити“, а што у суштини исто

⁴⁴ Свештеников позив: „Горе имајмо срца“, а којим започиње Узношење, уводи нас у саму бит Евхаристије, узношења нас и наших дарова Богу. Цео, дакле, ток приношења завршава се узношењем — анафором, јер онога тренутка када принесени дарови постану Жртвеним Даровима, онда се садржином саме Жртве реализује и њено узношење и прихватање од Бога Оца, јер, по речима Светога Кавасиле, „приношење Дарова садржано је у њиховом освећењу“. Они и постају истинском Жртвом јер их је Бог примио као најскупоценију жртву. „Бог присваја ове Дарове, тако што их претвара у Тело и Крв Јединороднога“ (Νικολάου Καβάσιλα, *нав. дело*, 166–168).

⁴⁵ Ἰωάννου Χρυσόστομου, *Ἑρμηνεία εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*, Ὁμιλία ΚΕ', ΕΠΕ 10, 160.

⁴⁶ Ἀναστασίου τοῦ Συναΐτου, *Λόγος περὶ τῆς ἁγίας συνάξεως*, ΕΠΕφ 13Α, 396.

значи, јер је и у једној и у другој варијанти крајње одредиште Бог Отац, у овој епиклези се најпре каже: „Још ти *љриносимо* ову словесну и бескрвну службу“, а тек онда се моли низпослање Духа Светога.

Под узношењем светих Дарова овде не треба подразумевати њихово измештање са земље на небо, како каже Свети Кавасила, ради њиховог освећења, или због промене њихове вредности, пошто су Дарови већ узесени и примљени самим њиховим освећењем, већ се моли да Бог „као уздарје ниспошље благодат и дар Светога Духа“⁴⁷. Неоспоран је овакав став Кавасилин, нарочито ако се под освећењем светих Дарова подразумева један део целовите евхаристијске молитве (Епиклеза). Тело Христово је, после освећења Дарова, „истовремено са нама, и изнад небеса и седи са десне стране Оца, на начин који је само Њему познат“⁴⁸.

Дакле, циљ овога рада није било дављење филолошком, па чак ни богословском анализом појмова *узношења* и *љриношења*, већ покушај сагледавања различитих аспеката истог догађаја који се дешава у Анафори, без обзира на њену структуру. Иако видно неистакнут моменат који би указивао на Вазнесење (асцендентна епиклеза), у Византијским Литургијама се истицањем десцендентне епиклезе не оставља простор за рашчлањавање догађаја из икономије спасења, јер је сада Христос исти и Васкрсли, и који се вазнео на Небо, и којим се верни причешћују⁴⁹. Јасним истицањем да се претварање светих Дарова врши силом и дејством Светога Духа истовремено се означава и Васкрсење и Вазнесење и Педесетница.

Напоследку, треба истаћи да се суштински одговор на наше постављено питање са почетка текста налази у вери Цркве. Ту веру упечатљиво „сумира“ Никола Кавасила који каже да, пошто предложени Дарови приме свесилног Духа, „све од свештенодејства *‘исџуни се и изврши се’*, и Дарови се осветише, и жртвовање је извршено“⁵⁰, или, по речима Кирила Јерусалимског, „све чега се Свети Дух дотакне, то се освети и претвори“⁵¹.

Литература

- Ἀναστασίου τοῦ Συναΐτου. Λόγος περὶ τῆς ἀγίας συνάξεως. ΕΠΕφ 13Α.
Божансѣвна Лиѣурѣја Свеѣѣоѣ Оца нашеѣа Јована Злаѣѣоусѣа (1922).
 Београд.
 Εὐαγγέλου Θεοδώρου (1963). *Ἀναφορά*. У ΘНЕ, том 2. Ἀθήναι.

⁴⁷ Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν*, ΛΑ' 2, ΕΠΕφ 22, 156–162.

⁴⁸ *Исѣѣо*, 158.

⁴⁹ „Ово је Тело, ово је Крв, које је зачето од Духа Светога, рођено од Марије Дјеве, погребено, устало у трећи дан, узнело се на небеса и село са десне стране Оца.“ (Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν*, ΚΗ', 143).

⁵⁰ Νικολάου Καβάσιλα, *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν*, ΚΗ', ΕΠΕ Φιλοκαλία 22, 140–142.

⁵¹ Κυρίλλου Ἱερουσολυμῶν, *Κατήχησις μυσταγωγικὴ Ε', ζ'*, ΕΠΕ 2, 382. Ср. Дионисије Козански, *Тумачење Божансѣвене Лиѣурѣје*, у: Јевтић, 2009, 304.

- Јевтић, А. (2007). *Χριστός Нова Пасха* (том. 1). Београд–Тредиње.
- Јевтић, А. (2008a). *Χριστός Нова Пасха* (том. 3). Београд–Тредиње.
- Јевтић, А. (2008δ). *Предавања о Лиiturгији*. Манастир Жича.
- Јевтић, А. (2009). *Χριστός Нова Пасха* (том 4). Београд–Тредиње.
- Јевтић, А. (2010). *Οг Οϊκροвења до Царсѡва Нεδесκοϊ*. Острог.
- Ἰωάννου Μόσχου. *Πνευματικός λειμών*. ΕΠΕφ 2.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου. *Εἰς τὴν ἀγίαν Πεντηκοστὴν*, Ὁμιλία Α'. ΕΠΕ 36.
- Ἰωάννου Χρυσοστόμου. *Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον*. Ὁμιλία ΚΕ'. ΕΠΕ 10.
- King, J. G. (1772). *The rites and ceremonies of the Greek Church in Russia*. London.
- Κουμαριανοῦ, Π. (1999). Πρόθεση, Προσκομιδὴ, Προσφορά. У Θεολογία, τόμ. Ο'. τεῦχος Β'–Γ'.
- Κυριλλου Ἱερουσολυμων. *Κατήχησις μυσταγωγικὴ Ε', ζ'*. ΕΠΕ 2, 382.
- Μωραΐτου, Δ. (1955). *Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων*. Θεσσαλονίκη.
- Νικολάου Καβάσιλα. *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν*, ΚΗ'. ΕΠΕ Φιλοκαλία 22.
- Νικολάου Καβάσιλα. *Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν*, ΛΑ', 2. ΕΠΕφ 22, 156–162.
- Νικολάου. Καβάσιλα. *Εἰς τὴν Θεῖαν Λειτουργίαν Α', 7*. ΕΠΕφ 22, 36
- Πоповић, Ј. (1978). *Доїмаїица* (том III). Београд.
- Rahmani, Ig. (1899). *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, II, XVI, Mainz.
- Rodopoulos, P. (1967). *The Sacramentary of Serapion*. Thessaloniki.
- Српска шѣолоѡија у двадесетом веку: исѡраживачки ѡродлеми и резулѡаїи*, књ. 3. (2008). Београд.
- Српска шѣолоѡија у двадесетом веку: исѡраживачки ѡродлеми и резулѡаїи* књ. 5. (2010). Београд.
- Σούλτς, Χ-Γ. (1980). *Ἡ Βιζαντινὴ Λειτουργία*. Ἀθήνα.
- Θεοδώρου Ἀνδίδων. *Προθεωρία κεφαλαιώδης περὶ τῶν ἐν τῇ Θεῇ Λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*. PG 140.
- Teodor Mopsuestijski (2004). *Katehetske homilije*. Tenšek T. (пр.). Zagreb.
- Τρεμπέλας, Π. (²1982). *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι, κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*. Ἀθήναι.
- Ғирић, И. (1942). *Негеља Свеѡе Пегесейнице*. Ујвидек.
- Успенски, Н. (2002). *Анафора*. Вршац.
- Успенски, Н. (2008). *Литургија Пређеосвећених Дарова. У Издарана лиѡурѡиѡчка дела*. Шиденик.
- Φουντούλης, Ἰ. (1979). *Κείμενα λειτουργικῆς* (19). Θεσσαλονίκη.
- Φουντούλης, Ἰ. (1989). *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικάας ἀπορίας*, Β'. Ἀθήνα.
- Hammond, C.E., Brightman F.E. (2006). *Ancient Liturgies of the East*. Gorgias Press.

Nenad Milošević

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Anaphora — Exaltation or Offertory?

The meaning, as well as the significance of notions exaltation (anaphora — ἀναφορά) and offertory (prosphora — προσφορά), along with other liturgical terms (placement — πρόθεσις, proskomidion προσκομιδή, even the Eucharist — εὐχαριστία), represented in the Eucharistic liturgies of the Eastern liturgical families, is still worth studying. The aim of this paper reflects an attempt to perceive different aspects of the same event that takes place in Anaphora, regardless of its structure. Although strikingly undistinguished moment that would suggest Ascension (ascendent epiclesis), highlighting descendent epiclesis in the Byzantine liturgy leaves no room for parsing events from the Economy of Salvation, because Christ is now the same, the Risen one, and Who ascended to heaven, and Whom the faithful receive in the Holy Communion. Clear emphasis, that the conversion of the Holy Gifts is done by the power and action of the Holy Spirit, at the same time marks the Resurrection and the Ascension and Pentecost.

Key words: anaphora, exaltation, offertory, ascendent epiclesis, descendent epiclesis.

Датум пријема чланка: 3. 11. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 11. 12. 2014.



Ιωάννης Ζηζιούλας

Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα

Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος

Abstract: Τελευταίως, αμφισβητείται και υπό ορθοδόξων θεολόγων κάθε σύνδεση του Μυστηρίου της Εκκλησίας με το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο άγιος Ιγνάτιος, ο άγιος Μάξιμος αλλά και ολόκληρη η θεία Λατρεία της Εκκλησίας μας, συνδέουν εικονικά την Εκκλησία με το Θεό. Ο άγιος Μάξιμος, ακολουθώντας τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, τονίζει ιδιαίτερα, ότι η ουσία του Θεού με κανένα τρόπο δεν μπορεί να εικονιστεί στη Δημιουργία. Ο άγιος Μάξιμος σχολιάζοντάς το, βρίσκει έναν εικονισμό του Μυστηρίου αυτού στο τρίπτυχο: γέννες-κίνησις-στάσις, το οποίο χαρακτηρίζει τη Δημιουργία. Στο Πρόσωπο του Χριστού συνυπάρχει όλη η Αγία Τριάς. Κατά τον άγιο Μάξιμο, η παρουσία του Θεού στη Δημιουργία δεν μπορεί να εκφραστεί με όρους *analogia entis*, κι ούτε με μία διανοητική κίνηση από το σημαίνον στο σημαινόμενο, αλλά μόνον με αυτό που ονομάζει, ο άγιος Μάξιμος, *σύμβολον* ή *τύπον*. Η Εκκλησία πάντοτε θεωρούσε την Αγία Τριάδα ως παρούσα στη Δημιουργία χάρη στην παρουσία της υποστάσεως του Υιού μέσα στην κτίση. Η δια συμβόλων και εικόνων παρουσία του τριαδικού Θεού στην Εκκλησία είναι αποτέλεσμα της κοσμολογικής διαστάσεως της χριστολογίας. Δεν μπορεί να εννοηθεί εκκλησιολογία χωρίς τριαδολογία.

Key words: Εκκλησία, εικόνα, σύμβολο, τρόπος ενώσεως, χριστολογία, Αγία Τριάς.

1. Εισαγωγή

Τελευταίως, αμφισβητείται και υπό ορθοδόξων θεολόγων κάθε σύνδεση του Μυστηρίου της Εκκλησίας με το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Ακόμη και πρόσφατα, στη συνάντηση της Επιτροπής του θεολογικού Διαλόγου, μεταξύ της Ορθοδόξου και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, ορισμένοι ορθόδοξοι θεολόγοι επέμειναν να απαληφθεί από το κοινό κείμενο της Επιτροπής κάθε συσχέτιση της τριαδολογίας με την εκκλησιολογία. Το κύριο επιχείρημά τους, το οποίο εκφράστηκε και από σέρβο ορθόδοξο θεολόγο, είναι ότι τα ιδιώματα της Αγίας Τριάδος δεν επιτρέπεται να μεταφερθούν στην οικονομία, δηλαδή, στον κτιστό κόσμο και στην ιστορία. Πίσω από αυτή τη θέση βρίσκεται η αντίληψη ότι ο Θεός συνδέεται με τον κόσμο μόνο με τις ενέργειές Του και όχι με τον τρόπο της υπάρξεώς Του, δηλαδή, με τον τρόπο με τον οποίον σχετίζονται μεταξύ τους τα Τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Συνεπώς, κατ' αυτούς, είναι λάθος να λέμε

ότι η Εκκλησία εικονίζει και αντανακλά στην ύπαρξή της και στη δομή της την Αγία Τριάδα. Η θέση αυτή είναι, κατά τη γνώμη μου, λανθασμένη και επικίνδυνη.¹ Λανθασμένη, διότι μεγάλοι Πατέρες της Εκκλησίας, όπως ο άγιος Ιγνάτιος, ο άγιος Μάξιμος αλλά και ολόκληρη η θεία Λατρεία της Εκκλησίας μας, συνδέουν εικονικά την Εκκλησία με το Θεό. Και είναι και επικίνδυνη, διότι οδηγεί στη δυτική, κυρίως προτεσταντική, αλλά και ρωμαιοκαθολική αντίληψη, ότι η Εκκλησία είναι στη φύση της ένας ιστορικός οργανισμός, ο οποίος εξυπηρετεί μόνον το παρόν στάδιο της ιστορίας της σωτηρίας, και προώριεται να εκλείψει εις τα έσχατα.² Θα εξετάσουμε εδώ με συντομία τα εξής ερωτήματα: Πρώτον, είναι δυνατόν να εικονισθούν οι ιδιότητες της Αγίας Τριάδος μέσα στη Δημιουργία; Δεύτερον, είναι δυνατόν να εικονισθούν οι ιδιότητες της Αγίας Τριάδος μέσα στην Εκκλησία; Αλλά, πριν να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά, πρέπει να εξετάσουμε το τι εννοούμε με τον όρο *εικονισμός*. Γιατί, από αυτόν εξαρτάται η δυνατότητα της συδέσεως Θεού και κόσμου. Τι είναι, λοιπόν, εικονισμός;

2. Ο εικονισμός

Η έννοια του εικονισμού είναι γνωστή σε μας τους ορθοδόξους από τις ιερές εικόνες που τιμούμε και προσκυνούμε στις εκκλησίες μας, όπως εδώ που βρισκόμαστε τώρα. Αλλά, δεν έχουμε πάντοτε υπ' όψιν μας τη θεολογική έννοια της εικόνας και είναι ανάγκη να υπενθυμίσουμε εδώ ορισμένες βασικές πτυχές αυτού του θέματος. Για τη δυτική παράδοση, οι εικόνες ή τα αγάλματα όπως έχουν αυτοί, τα οποία έχουν στους ναούς ή στα σπίτια τους οι πιστοί, δεν είναι παρά πορτρέτα, που παριστάνουν ορατά τον αόρατο Χριστό ή τους Αγίους, για να υπενθυμίζουν το πρόσωπο ή το γεγονός που παριστάνουν, ώστε να μεταφερθεί σε αυτά η σκέψη εκείνου που προσεύχεται. Οι εικόνες γι' αυτούς, δεν έχουν τίποτε να κάνουν με την παρουσία του προσώπου ή του γεγονότος το οποίο παριστάνουν. Για την ορθόδοξη παράδοση, αντίθετα, η εικόνα δηλώνει μια *παρουσία*. Το εικονιζόμενο πρόσωπο είναι παρόν και η εικόνα του δημιουργεί μια άμεση σχέση με μας. Η εικόνα δεν μας υπενθυμίζει απλώς το εικονιζόμενο πρόσωπο, αλλά μας το καθιστά παρόν. Η παρουσία του εικονιζομένου προσώπου στην εικόνα του γίνεται, όμως, με τέτοιο τρόπο, ώστε το εικονιζόμενο πρόσωπο να διατηρεί την υπερβατικότητά του, να μην εξαντλείται η υπόστασή του στην υλική φύση της εικόνας. Έτσι, κατά τον άγιο Θεόδωρο τον Στουδίτη, η τιμή και η προσκύνηση μιας εικόνας δεν απονέμεται στη φύση της εικόνας, στο ξύλο, στο χρώμα κτλ, αλλά στο πρόσωπο που εικονίζει. Η παρουσία του εικονιζομένου είναι *υποστατική, προσωπική* και όχι *φυσική*. Γι' αυτό, είναι απαραίτητο η εικόνα να έχει όνομα, να μην είναι ανώνυμη, να γράφει επάνω το όνομα. Η ορθόδοξη εικόνα, συνεπώς, πρέπει να έχει δύο βασικά στοιχεία: να δηλώνει το πρόσωπο, ώστε να απευθύνεται σε αυτό η τιμή και όχι στην ύλη της εικόνας, πράγμα που θα ήταν ειδολολατρεία, και να μην είναι πορτρέτο που να μας θυμίζει τον

¹ Βλέπε Zizioulas, 2006, 26–31

² Βλέπε άρθρο μου Zizioulas, 2012, 2.

εικονιζόμενο ψυχολογικά, όπως η φωτογραφία, αλλά όπως αυτός θα είναι στα έσχατα, με ένα φως που έρχεται, όχι από μέσα, από τον εικονιζόμενο, ούτε από το φυσικό του περιβάλλον με τις σκιές του, αλλά από το μέλλον, από έναν κόσμο που δεν υπόκειται στη σκιά και το θάνατο. Αυτά τα τονίζει ιδιαίτέρως ο πατήρ Σταμάτης, ο οποίος είναι και σήμερα μαζί μας, και τον οποίον ευχαριστούμε γι' αυτήν την εμβάθυνση που έκανε στην εικόνα.

Έχοντας αυτά υπ' όψιν μας, ας δούμε με ποιο τρόπο μπορούμε να πούμε ότι ο Θεός εικονίζεται στη Δημιουργία και στην Εκκλησία.

3. Εικονισμό του Θεού στη Δημιουργία

Ο άγιος Μάξιμος, ακολουθώντας τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, τονίζει ιδιαίτερα, ότι η ουσία του Θεού με κανένα τρόπο δεν μπορεί να εικονιστεί στη Δημιουργία. Παραμένει επίσης άγνωστο και ασύλληπτο Μυστήριο, το πώς ο Θεός είναι συγχρόνως Μονάς και Τριάς. Παρά ταύτα, το γεγονός της τριαδικής υπάρξεως, όχι το πώς, το Μυστήριο, αλλά το γεγονός ότι ο Θεός είναι τριαδικός, εικονίζεται ποικιλοτρόπως στην κτίση. Ιδού μερικά παραδείγματα: σχολιάζοντας το τριαδολογικό χωρίο του αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου: «Μονὰς κινήθῃς ἐξ ἀρχῆς εἰς Δυάδα, εἰς Τριάδα ἔστη», δηλαδή, λέγει ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφερόμενος στην Αγία Τριάδα ότι η Μονάς εκκινήθη από την αρχήν εις Δυάδα, και μετά «ἔστη», σταμάτησε, εις Τριάδα. Αυτό, ο άγιος Μάξιμος σχολιάζοντάς το, βρίσκει έναν εικονισμό του Μυστηρίου αυτού στο τρίπτυχο: γέννεςις–κίνησις–στάσις, το οποίο χαρακτηρίζει τη Δημιουργία. Σε ένα άλλο σημείο, ο άγιος Μάξιμος δεν διστάζει να πει, σε χωρίο όπως ακριβώς το έχει, ότι «ἐκ τῆς κατὰ τὴν κτίσιν σοφῆς θεωρίας τὴν περὶ τῆς Ἀγίας Τριάδος, Πατρός, λέγω, καὶ Υἱοῦ καὶ Ἀγίου Πνεύματος λόγον λαμβάνοντες, ταῦτα γάρ ἐστι τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ, τὰ ἀπὸ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου νοήσει καθορώμενα». Δηλαδή, αν το αναλύσουμε, πιο απλά, κοιτάζοντας την κτίσιν, λέγει ο άγιος Μάξιμος, μπορούμε να πάρουμε μία εικόνα της Αγίας Τριάδος, του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Βλέπει, δηλαδή, μέσα στην κτίση, ο άγιος Μάξιμος, παρουσία της Αγίας Τριάδος, εικονικά, με πολλούς τρόπους. Έτσι δηλαδή, η Αγία Τριάς ενώ παραμένει έξω της φύσεως κατά την ουσία Της, δεν είναι εντελώς ανεικόνιστη στην κτίση. Θα ήταν μεγάλο λάθος να θεωρήσουμε την Αγία Τριάδα απύουσα από την κτίση, επειδή η ουσία του Θεού δεν γνωρίζεται και δεν μετέχεται από τα κτιστά.

Αλλά υπάρχει και ένα άλλο λάθος που διαπράττουν ορισμένοι ορθόδοξοι θεολόγοι. Παρασυρόμενοι από το γεγονός, ότι ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς συνδέει την κτίση με το Θεό δια μέσου των ενεργειών της Θείας Φύσεως, αποκλείουν τον εικονισμό της Αγίας Τριάδος στη Δημιουργία.³ Ο Θεός, ισχυρίζονται, είναι παρών στην κτίση διά των ακτίστων ενεργειών Του και όχι διά της Τριαδικής υπάρξεώς Του. Αλλά παραβλέπουν το ότι, κατά τον άγιο Γρηγόριο

³ Βλέπε Zizioulas, 2006, 26–31

τον Παλαμά, οι άκτιστες θείες ενέργειες είναι πάντοτε *προσωπικές, ενυπόστατες*, όπως έδειξε στο έργο του και ο αγαπητός Σταύρος Γιαγκάζογλου. Αλλά το χειρότερο είναι ότι λησμονούν, ότι, όπως τονίζει ιδιαίτερα ο άγιος Μάξιμος, ο κύριος σύνδεσμος μεταξύ Θεού και κόσμου είναι η *υπόσταση* του Υιού και Λόγου του Θεού. Ο Θεός και ο κόσμος συνδέονται διά μέσου ενός Τριαδικού Προσώπου, ενός Προσώπου της Αγίας Τριάδος και όχι, απλώς, διά *ανυποστάτων* θείων ενεργειών.

Η δυνατότητα, λοιπόν, του εικονισμού του Θεού μέσα στην κτίση οφείλεται στο ότι υπάρχει στη Δημιουργία, στο είναι του κόσμου, από την αρχή της έως τα έσχατα, η υπόσταση του Λόγου του Θεού, η υπόσταση ενός Προσώπου της Αγίας Τριάδος. Αυτή η υπόστασις συγκεντρώνει στο πρόσωπό της όλους τους Λόγους των όντων, λέγει ο άγιος Μαξίμος, και αυτό είναι που κάνει δυνατό τον εικονισμό του Θεού μέσα στον κόσμο. Ο εικονισμός του Θεού μέσα στον κόσμο, μέσα στην κτίση, οφείλεται στο Χριστό. Χωρίς το πρόσωπο, την υπόσταση του Χριστού, δεν είναι δυνατόν να έχουμε την εικόνα του Θεού ως παρουσία Του μέσα στην κτίση. Αλλά εδώ τίθεται το κρίσιμο ερώτημα: είναι δυνατόν να γίνει λόγος για παρουσία του Υιού και Λόγου του Θεού στη Δημιουργία, χωρίς συγχρόνως και αυτομάτως να δηλωθεί η παρουσία όλης της Αγίας Τριάδος σ' αυτήν; Όλοι οι Πατέρες της Εκκλησίας τονίζουν με έμφαση, ότι όπου υπάρχει ένα Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος υπάρχουν και τα άλλα δύο Πρόσωπα. Όταν εικονίζεται ο Υιός, εμφανίζεται και αποκαλύπτεται συγχρόνως και ο Πατήρ και το Πνεύμα: «ὁ ἑωρακὴς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Πατέρα. Καὶ πὺς σὺ λέγεις, δεῖξον ἡμῖν τὸν Πατέρα;», λέγει ο Κύριος εις τον μαθητή Του. Και ο Μέγας Βασίλειος στη Θεία Λειτουργία που έγραψε, απευθυνόμενος στον Πατέρα, λέγει για τον Υιό, ότι είναι «δεικνὺς Σὲ τὸν Πατέρα». Όλα στον εικονισμό στηρίζονται στο ότι ο Χριστός, ως Υιός και Λόγος του Θεού, είναι εικὼν του Πατρός, και ο άνθρωπος εικονίζοντας τη Θεία Παρουσία στον κόσμο, ενεργεί ως *εικὼν εικῶνος*. Όλα στον εικονισμόν αυτόν είναι *υποστατικά* και όλα διά του Χριστού παραπέμπουν στην Αγία Τριάδα. Στο Πρόσωπο του Χριστού συνυπάρχει όλη η Αγία Τριάς. Δεν είναι συνεπώς τυχαίο ότι κατά τη βυζαντινή περίοδο, εμφανίστηκαν όχι μόνον εικόνες του Χριστού, αλλά και εικὼν της Αγίας Τριάδος, χωρίς να υπάρξει κανένας προβληματισμός. Μόνον αργότερα, στις μέρες μας, δημιουργήθηκε το πρόβλημα, εάν επιτρέπεται να εικονιστεί ο Πατήρ, αφού δεν αποκαλύφθηκε με ιστορική μορφή. Η σχολαστική αυτή προσέγγιση δεν υπήρχε στο Βυζάντιο. Η Εκκλησία πάντοτε θεωρούσε την Αγία Τριάδα ως παρούσα στη Δημιουργία χάρις στην παρουσία της υποστάσεως του Υιού μέσα στην κτίση. Συνεπώς, κάθε εικονισμός στην ορθόδοξη παράδοση, δηλώνει *πραγματική παρουσία* του εικονιζομένου. Συνεπώς, και κάθε εικονισμός του Θεού με κτιστά μέσα, δηλώνει την παρουσία του Θεού στην κτίση. Η *εικονική* αυτή παρουσία είναι δυνατή διότι τη Δημιουργία την υποστασιάζει ο Υιός και Λόγος του Θεού, ο Οποῖος, κατά τον άγιο Μάξιμο, «βούλεται αἰεὶ καὶ ἐν πᾶσι τῆς Αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ Μυστήριον», θέλει πάντοτε το Μυστήριο της ενσαρκώσεώς Του παντού να συμβαίνει μέσα στη Δημιουργία, λέγει ο άγιος Μάξιμος. Κάθε εικονισμός του

Θεού μέσα στον κόσμο είναι μια μορφή του Μυστηρίου της ενσωματώσεως της θείας υποστάσεως του Υιού και Λόγου μέσα στην κτίση.⁴ Συγχρόνως όμως, είναι και μια παρουσία όλης της Αγίας Τριάδος μέσα στην κτίση.⁵ Η Αγία Τριάς συνεπώς, είναι δυνατόν να εικονιστεί μέσα στην κτίση, όχι βεβαίως, ως προς την θεία ουσία Της, η οποία είναι όλως αμέθεκτη, ούτε απλώς δια των θείων ενεργειών, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να εικονιστούν, αλλά διά της υποστάσεως του Υιού και Λόγου, ο Οποίος συνέχει την κτίση, και την ενσωματώνει, και ο Οποίος στο έργο Του αυτό ενεργεί αδιάρρηκτα ενωμένος με τα άλλα δύο Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος.

4. Ο εικονισμός του Θεού στην Εκκλησία

Κατά τον άγιο Μάξιμο, η παρουσία του Θεού στη Δημιουργία δεν μπορεί να εκφραστεί με όρους *analogia entis*, κι ούτε με μία διανοητική κίνηση από το σημαίνον στο σημαινόμενο, αλλά μόνον με αυτό που ονομάζει, ο άγιος Μάξιμος, *σύμβολον* ή *τύπον*. Σύμβολο, τύπος και εικόνα είναι σχεδόν συνώνυμα στη σκεψη του αγίου Μαξίμου. Δηλώνουν μια εμφάνιση, μια αποκάλυψη ενός Μυστηρίου, το οποίο είναι «άφανώς παντί κρυπτόμενον». Η εμφάνιση και αποκάλυψη αυτή γίνεται με την συν-βολή (συμβολή), δηλαδή, με τη συνάντηση και ένωση του αφανούς Μυστηρίου με το φανερό και αισθητό. Μια συνάντηση και ένωση που συν-βαίνουν (συμβαίνουν), δηλαδή, συναντώνται σε μια υπόσταση, σε ένα πρόσωπο. Στο σύμβολο και στην εικόνα συναντώνται το αποφατικό, όπως στο Μυστήριο της Αγίας Τριάδος, με το καταφατικό, που είναι η θεία Οικονομία, στην ίδια υπόσταση του ένσαρκου Λόγου. Έτσι, κατά τον άγιο Μάξιμο, ο Χριστός γίνεται ο ίδιος, τύπος και σύμβολον του εαυτού Του. Το σύμβολο, λοιπόν, και ο τύπος και η εικόνα, δηλώνει μια παρουσία *υποστατική*. Δεν είναι όπως σήμερα νοούμε τον όρο *σύμβολο*, ως κάτι το μη πραγματικό. Το *συμβολικό*, όπως το λέμε. Την αλήθεια και πραγματικότητα του συμβόλου την δίνει στο σύμβολο η υπόσταση-πρόσωπο στο οποίο συμβάλουν (συν-βάλουν), συναντώνται, το άκτιστο με το κτιστό. Με την έννοια αυτή, ο άγιος Μάξιμος στη *Μυσταγωγία* του, ονομάζει την Εκκλησία εικόνα του Θεού, αλλά και εικόνα της κτίσεως και του ανθρώπου. Στην Εκκλησία ενώνονται, συν(μ)βάλλονται όλα τα διεστώτα σε μια *υπόσταση*. Το κτιστό και το άκτιστο, η γη και ο ουρανός, η οικουμένη και ο παράδεισος, το υλικό και το πνευματικό, το άρρεν και το θήλυ, όλα όσα διαιρούν τη φύση, λέγει ο άγιος Μάξιμος. Επομένως, στην Εκκλησία, κατ' εξοχήν, συναντώνται και ενώνονται το άφατο Μυστήριο της Αγίας Τριάδος με την κτιστή Δημιουργία. Όσοι αντιλαμβάνονται το Μυστήριο της Εκκλησίας χωρίς αναφορά στην Αγία Τριάδα περιορίζουν την εκκλησιολογία στην Οικονομία και στερούν την Εκκλησία από τη θεολογική της θεμελίωση.

⁴ «Christ is truth of being. This means that, as St. Maximus Confessor points out, all creation, that is to say, all the beings truly exist only within the Mystery of Christ...», Zizioulas, 2012, 5.

⁵ «...The Mystery of Christ, however, is impossible without the time and body, within which the freedom of the Holy Spirit is manifested...», Zizioulas, 2012, 5.

Η συμβολική, τυπολογική, εικονολογική αυτή προσέγγιση διαπερνάει την Εκκλησία σε όλες τις διαστάσεις και εκφάνσεις της. Αυτό γίνεται κυρίως δια μέσου της Θείας Ευχαριστίας. Εκεί, κατ' εξοχήν, ήδη από τον Διονύσιο Αρεοπαγίτη, εφαρμόζεται η έννοια του συμβόλου. Όλα όσα τελούνται στη Θεία Λειτουργία, φανερώνουν το Μυστήριο της ενώσεως κτιστού και ακτίστου, αισθητού και νοητού, παρελθόντος και μέλλοντος, ιστορίας και εσχάτων. Εκκλησία, λοιπόν, είναι ένα πλέγμα συμβόλων, τύπων και εικόνων. Όλα στην Εκκλησία δηλώνουν την ένωση κτιστού και ακτίστου στο πρόσωπο-υπόσταση του Χριστού, και με αυτόν τον τρόπο την μετοχή της κτίσεως στην ίδια την Αγία Τριάδα διά της υιοθεσίας μας, δηλαδή, της ταυτίσεώς μας *κατά χάριν*, με τον κατά φύσιν μονογενή Υιό του Θεού και Πατρός. Όλοι οι τύποι, και τα σύμβολα, και οι εικόνες στην Εκκλησία εκφράζουν και πραγματώνουν την ένωση κτιστού και ακτίστου στο πρόσωπο του Χριστού. Και το πιο σπουδαίο, που πρέπει να τονιστεί, είναι ότι δεν υπάρχει άλλος τρόπος ενώσεως του κτιστού με τον Θεό, από τον τρόπο των συμβόλων και των εικόνων.

Η λεγόμενη νοερά προσευχή που παρακάμπτει τους εκκλησιαστικούς τύπους είναι ελλιπής, διότι δεν περιέχει την κτίση σε όλα τα στοιχεία της: χρόνο, χώρο, ύλη κτλ. Μόνον διά μέσου των συμβόλων, των τύπων και των εικόνων που προσφέρει η Εκκλησία με τα Μυστήριά Της, έχουμε συνάντηση και ένωση Θεού και κτίσεως με τον τρόπο που αυτή πραγματοποιήθηκε στο Χριστό. Η κοινωνία μας με την Αγία Τριάδα μόνον με αυτόν τον τρόπο μάς προσφέρεται ἐν Χριστῷ, διά συμβόλων και εικόνων. Αυτό είχε πάντοτε πελώρια σημασία για τη ζωή των ορθοδόξων, αλλά τείνει να εκλείψει στις μέρες μας. Οι ορθόδοξοι πιστοί δεν επικοινωνούσαν ποτέ απ' ευθείας με το Θεό, αλλά πάντοτε με τη μεσολάβηση συμβόλων και εικόνων. Όταν προσεύχονται κάνουν το σταυρό τους, μια πράξη τύπου και συμβόλου, και έχουν κάποια εικόνα στο σπίτι τους. Και δεν αρκούνται σ' αυτά, αλλά θεωρούν ως ύψιστη μορφή προσευχής και κοινωνίας με το Θεό τη λατρεία που γίνεται στο Ναό με τύπους και σύμβολα. Γι' αυτό και βλέπουν — να πω έβλεπαν; — τον επίσκοπο και τον ιερέα ως τύπον Χριστού, ή κατά τον άγιο Ιγνάτιο, ως τύπον του Πατρός. Και μόνον το γεγονός, ότι καθιερώθηκε, από αρχαιωτάτων χρόνων, η προσφώνηση: *πατήρ*, αρχικά για τον επίσκοπο, και αργότερα και για τον ιερέα, ως προεστῶτα της Θείας Ευχαριστίας, είναι αρκετό για να μαρτυρήσει, ότι η Αγία Τριάδα εικονίζεται μέσα στην Εκκλησία τυπολογικά και συμβολικά, δηλαδή, πραγματικά.

Η εικονική αυτή παρουσία της Αγίας Τριάδος, βασισμένη στη χριστολογία και την κοσμολογία, στην κοσμολογική της διάσταση, έχει και μια άλλη πολύ σημαντική πλευρά. Μας υπενθυμίζει, ότι η πλήρης και πραγματική παρουσία της Αγίας Τριάδος στην Εκκλησία θα πραγματοποιηθεί μόνον στα έσχατα. Τότε που θα είδωμεν τον Θεό *καθώς εστι*, δηλαδή, όχι ἐν ἐσόπτρῳ και ἐν αἰνίγματι, όπως Τον βλέπουμε τώρα, αλλά πρόσωπον προς πρόσωπον. Ο άγιος Μάξιμος μάς δίνει και πάλι το βαθύ νόημα αυτής της σημασίας της εικόνας. Πολύ σύντομα και επιγραμματικά εκφράζει ως εξής τη σπουδαία αυτή θέση: «σκιά τὰ τῆς

Παλαιᾶς Διαθήκης, εἰκὼν τὰ τῆς Νέας Διαθήκης, ἀλήθεια ἢ τῶν μελλόντων κατὰστασις». Στην πρόταση αὐτή ὁ ἅγιος Μάξιμος ἀντιδιαστέλλει τὴν εἰκόνα πρὸς δύο πράγματα: τὴ *σκιά* καὶ τὴν *ἀλήθεια*. Κατὰ τι διαφέρει ἡ εἰκόνα ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο; Σκιά εἶναι κάτι πού ἀνήκει στο παρελθόν, ἀρα δὲν ἔχει περιεχόμενο, εἶναι προορισμένο νὰ εξαφανιστεῖ. Ἡ εἰκόνα, ὅπως ἤδη εἴπαμε, δηλώνει πραγματική παρουσία. Ἀλλὰ ἡ παρουσία αὐτὴ μᾶς προσφέρεται με μέσα ἀπὸ τὸν κτιστὸ κόσμον, ὁ ὁποῖος ὑπόκειται στὴ φθορά καὶ στὸ θάνατον: ὕλη, χρώματα, σχήματα κ.λ. Εἶναι συνεπῶς, ἡ εἰκόνα, μιὰ παρουσία κρυμμένη κάτω ἀπὸ πράγματα φθαρτὰ πού εἶναι προορισμένα νὰ ἐκλείψουν. Ἡ καθαρὴ καὶ αἰώνια παρουσία πού κρύβει ἡ εἰκόνα θὰ ἀποκαλυφθεῖ μόνον στὰ ἔσχατα. Γι' αὐτὸ λέγει κι ὁ ἅγιος Μάξιμος, ὅτι ἀλήθεια εἶναι ἡ τῶν μελλόντων κατὰστασις.⁶ Ἐάν το δούμε αὐτὸ στὴν πράξη τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας παρατηροῦμε τὰ εξῆς: ὅ, τι εἰκονίζεται με ἀνθρώπους μέσα στὴ Λατρεία, π.χ. ὁ ἐπίσκοπος ὡς εἰκὼν Χριστοῦ, παραπέμπει στὸ πρωτότυπον. Αὐτὸ δηλώνουν τὰ ἄμφια, ὁ θρόνος τοῦ ἀρχιερέως, ἡ τιμὴ πού τοῦ ἀποδίδεται ἀπὸ τὸ λαὸ κ.λ. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς λοιποὺς κληρικοὺς ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸν λαόν. Ὅλα στὴν εὐχαριστιακὴ Σύναξη, ὅπως τὰ ἀναλύει ὁ ἅγιος Μάξιμος στὴν *Μυσταγωγία* του, εἰκονίζουν τὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ παραπέμπουν στὰ ἔσχατα, εἶναι εἰκόνες τῶν ἐσχάτων. Ὅ, τι, ἐξάλλου, εἰκονίζεται με τὴν τέχνη τῆς ζωγραφικῆς πάλι πρέπει νὰ παραπέμπει στὴν ἀλήθεια τῶν ἐσχάτων. Αὐτὸ ἀφορᾷ τόσο στὴ θεματολογία ὅσο καὶ στὴν τεχνοτροπία τῶν εἰκόνων. Παράδειγμα γιὰ τὴ θεματολογία εἶναι ἡ εἰκόνα τῆς Πεντηκοστῆς, ἡ ὁποία περιλαμβάνει καὶ τὸν ἀπόστολον Παῦλον ὁ ὁποῖος δὲν ὑπῆρχε ἱστορικὰ στὴν Πεντηκοστὴ. Καὶ αὐτὴν τὴν παρατήρηση τὴν οφείλουμε στὸν πατέρα Σταμάτη. Ὡς πρὸς τὴν τεχνοτροπία, οἱ μορφές τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀγίων περιβάλλονται ἀπὸ χρυσὸ φόντον, ἐκφραση τῆς δόξας τῆς Βασιλείας, ἀποφεύγονται οἱ σκιές πού δηλώνουν παρελθόν καὶ θάνατον καὶ καταβάλλεται κάθε προσπάθεια ἀπὸ τὸν εἰκονογράφο, ἀφ' ἐνός νὰ ἀφαιρεθοῦν τὰ στοιχεῖα τοῦ ρεαλισμοῦ τὰ ὁποῖα παραπέμπουν στὴν παρούσα φθαρτὴ πραγματικότητα, καὶ ἀφ' ἐτέρου νὰ δηλωθεῖ με κάθε τρόπο ἡ μεταμορφωμένη ἀπὸ τὸ ἄκτιστον φῶς ὑπαρξὴ πού θὰ ἔχουν οἱ Ἅγιοι στὴ Βασιλεία Του. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἀρχιτεκτονικὴ τῶν ναῶν καὶ τὴ διακόσμησίν τους. Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τῆς Βασιλικῆς δηλώνει τὴν πορεία τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὰ ἔσχατα, γι' αὐτὸ καὶ εἶναι προσανατολισμένη πρὸς τὴν ἀνατολή, ἀπ' ὅπου, σύμφωνα πάλι με τὴν ἀρχαία παράδοση, ἀναμενόταν νὰ ἔλθει πάλι ὁ Χριστός. Ἡ Βασιλικὴ μετὰ τρούλου εἰκονίζει τὴν παρουσία τῆς Ἐκκλησίας ἤδη μέσα στὴ Βασιλεία με τὸν ἀναστάντα καὶ βασιλέα Κύριον περιτοιχιζόμενο ἀπὸ τὴν κοινωνία τῶν Ἀγίων.

⁶ «...Christology, in its pneumatological sense, obliged Fathers to relocate the ontology from the beginning to the end, and to incorporate it in time, history and body, the three elements, that the ancient Hellenic thought could include in its ontology.» Zizioulas, 2012, 5.

5. Συμπέρασμα

Συνοψίζοντας, λοιπόν, παρατηρούμε τα εξής. Πρώτον, η Αγία Τριάς είναι παρούσα μέσα στην Εκκλησία και αποτελεί το θεμέλιό της. Δεν μπορεί να εννοηθεί εκκλησιολογία χωρίς τριαδολογία. Δεύτερον, η τριαδική ύπαρξη του Θεού είναι υπερβατικό και ασύλληπτο Μυστήριο ως προς την ουσία του — αποφατική θεολογία, αλλά μας αποκαλύπτεται στο Πρόσωπο του Λόγου, του Δευτέρου Προσώπου, και αυτό μας επιτρέπει να έχουμε και καταφατική τριαδική θεολογία. Το τονίζω αυτό, διότι πολλοί ορθόδοξοι θεολόγοι το παραβλέπουν. Τρίτον, η αποκάλυψη της Αγίας Τριάδος *ἐν Χριστῷ* πραγματοποιείται στο *Σῶμα* του Χριστού που είναι η *Εκκλησία*, με τρόπο όχι διανοητικό ούτε ψυχολογικό ως ατομική εμπειρία, αλλά διά μέσου εικόνων, τύπων και συμβόλων, στα οποία έχουμε πραγματική παρουσία του τριαδικού Θεού, όχι απλώς διά των ενεργειών Του αλλά υποστατικά, όπως τονίζει ο άγιος Μάξιμος και ο άγιος Θεόδωρος ο Στουδίτης. Δηλαδή, η παρουσία του Θεού και των Αγίων στον εικονισμό Τους είναι προσωπική και όχι φυσική. Η δια συμβόλων και εικόνων παρουσία του τριαδικού Θεού στην Εκκλησία είναι αποτέλεσμα της κοσμολογικής διαστάσεως της χριστολογίας. Στο πρόσωπο του Χριστού ο Θεός είναι παρών σε όλη την κτίση και όχι μόνον στον άνθρωπο. Εάν αφαιρέσουμε τις εικόνες και τα σύμβολα από την Εκκλησία, όπως συνέβη στον προτεσταντισμό, ή αν τα θεωρήσουμε όχι ως πραγματικές παρουσίες του Θεού, αλλά ως μέσα που μας υπενθυμίζουν πρόσωπα ή γεγονότα, όπως συμβαίνει στον ρωμαιοκαθολικισμό, τότε αφαιρούμε από την *ἐν Χριστῷ* παρουσία του Θεού αλλά και από την ίδια την ανθρωπολογία τον υλικό κόσμο. Τέλος, η δια συμβόλων και εικόνων παρουσία του Θεού στην Εκκλησία υποδηλώνει, ότι η πλήρης και τέλεια αποκάλυψις του τριαδικού Θεού *ἐν Χριστῷ* θα γίνει μόνον στα έσχατα, όταν θα δούμε τον Θεό πρόσωπο προς πρόσωπο, ενώ τώρα Τον βλέπουμε μόνον *ἐν ἐσόπτρῳ* καὶ *ἐν αἰνίγματι*, δηλαδή, διά συμβόλων και εικόνων. Δυστυχώς, έχει σχεδόν εκλείψει από την εκκλησιολογία μας η εσχατολογική διάσταση. Μιλούμε συχνά για θεοπτία, ωσάν να μην περιμένουμε την έλευση της Βασιλείας στο μέλλον, ως την πλήρη αποκάλυψη και παρουσία του Θεού μέσα στην κτίση.

Η Αγία Τριάς, συνεπώς, είναι Παρούσα μέσα στην Εκκλησία *ἐν Χριστῷ* δι' όλων αυτών των συμβόλων, τα οποία χρησιμοποιεί η Εκκλησία, και γι' αυτό ο λαός μας ποτέ δεν είχε άλλον τρόπο επικοινωνίας με το Θεό, παρά διά μέσω της Εκκλησίας και των συμβόλων αυτών. Πρέπει να το διατηρήσουμε αυτό οπωσδήποτε, διότι σήμερα εμφανίζονται ορισμένες αντιλήψεις, ότι αυτά είναι τυπολατρείες και δεν έχουν καμία σημασία. Η Εκκλησία μας δεν γνωρίζει άλλον τρόπον επικοινωνίας με το Θεό, παρά δι' αυτού του τρόπου, των συμβόλων και των εικόνων. Αυτός είναι ο θησαυρός που παραλάβαμε από τους Πατέρες μας και αυτό πρέπει να το διατηρήσουμε και να το μεταφέρουμε και στις επόμενες γεννές.

Βιβλιογραφία

Zizioulas, J. (2006). *Communion and otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. NY: T&T Clark.

Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Σαδορνοςῦ*, VI, 1–14.

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Тајна Цркве и Тајна Свете Тројице

У последње време се и од православних теолога оспорава свака повезаност Тајне Цркве са Тајном Свете Тројице. Велики оци Цркве, као што су Свети Игњатије, Свети Максим, али и целокупно дожанствено богослужење наше Цркве, иконички повезују Цркву са Богом. Свети Максим, следујући Светом Дионисију Ареопагиту, посебно наглашава да суштина Божја ни на који начин не може да се иконизује у творевини. Тумачећи ово, Свети Максим налази икониčnost те Тајне у триптиху: γέννεσις–κίνησις–στάσις, који карактерише творевину. У личности Христовој, сапостоји цела Света Тројица. Према Светом Максиму, присуство Бога у творевини се не може изразити у оквирима *analogia entis*, као ни разумским покретом онога који означава ка ономе што се означава, већ само оним што Свети Максим назива σύμβολον, или τύπον. Црква сматра да је Света Тројица свагда присутна у творевини, захваљујући присуству ипостаси Сина у твари. Присуство тројичног Бога у Цркви, кроз симболе и иконе, последица је космолошких димензија христологије. Еклисиологију не можемо схватити без тријадологије.

Key words: Црква, икона, символ, начин сједињења, Христологија, Света Тројица.

Датум пријема чланка: 15. 11. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 11. 12. 2014.



УДК 272-675:271.222(470)"198/..."
271.222(470)-675/.6"198/..."
272-732.2-284:271.2"198/..."

DOI:10.5937/sabornost8-7181

Оригинални научни рад

Златко Матић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Примат у Цркви — званични став Руске Православне Цркве и наставак православно-католичког дијалога

Abstract: Проучивши *Равенски документи*, Руска Православна Црква (РПЦ) се није сложила с њим у оном делу у коме се разматра саборност и примат на нивоу Васељенске Цркве. Чланови Свештеног Синода РПЦ су, на свом заседању 25–26. децембра 2013. у Москви, усвојили званични документ о васељенском примату у Цркви, који се дефинише као првенство части. Документ је јако битан, јер је одређен као базичан и обавезан за све представнике РПЦ у даљим фазама разговора са римокатолицима у оквиру званичне Мешовите међународне комисије за богословски дијалог Православне и Римокатоличке Цркве. Аутор представља донети документ, критички га процењује и указује на његове последице по наставак дијалога двеју Цркава.

Key words: Примат, римски епископ, папски примат, *primus inter pares*, првенство части.

Увод

Чланови Свештеног Синода РПЦ, током последњег заседања у претходној години, 25–26. децембра 2013. у Москви, усвојили су документ под називом „Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви“ (у даљем тексту *Став*). Поменути документ настао је као резултат рада Синодске богословске комисије (која је касније преименована у Синодску библијско-богословску комисију), о чему је председник те црквене комисије, митрополит Иларион, који је и представио овај документ, известио Синод. *Став* представља, истовремено, званичан одговор РПЦ на тезе изнете у *Равенском документи*¹, који је донет 2007. године на заседању Мешовите

* zmatic@bfspc.bg.ac.rs

¹ Текст Равенског документа („Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве. Црквено општење, саборност и ауторитет“) и уводне коментаре, види у Матић, 2013, стр. 155–179.

међународне комисије за богословски дијалог Православне и Римокатоличке Цркве. Чланови Синода су саслушали предавање Митрополита волоколамски Илариона и одлучили да прихвате његов реферат, као и то да представницима РПЦ наложе да се руководе овим документом у наставку православно-католичког дијалога².

На овај начин *Став* постаје јако битна одлука једне помесне Цркве, обавезујући и нормативни документ за представнике РПЦ у свим њиховим наступима у сфери дијалога са римокатолицима и заслужује озбиљну богословску анализу, посебно узимајући у обзир чињеницу да третира најважнију и најсуптилнију тему билатералног дијалога хришћанског Истока и Запада — примат у Цркви. Овај документ, наиме, у највећој и најозбиљнијој мери потреса дијалог и прети његовом наставку³. Хронолошки континуитет, континуитет дијалога у овом конкретном историјском тренутку је угрожен.

Будући да се ради о веома захтевној теми, у овом раду ћемо се ограничити на елементарну анализу оних тачака изјаве, које су, по нашем мишљењу, директно дивергентне у односу на ставове које су заузели представници свих осталих православних помесних Цркава, усвајајући закључке у Равени⁴. Једноставно говорећи, желимо да испитамо у којој мери су руски еклесиолошки *Став* и богословски став остатка Православља у *Равенском документу* међусобно супротстављени. Како наставити даље? Које позиције су проблематичне, које морају бити прецизиране, кориговане, или чак битно ревидиране у тексту из 2007. године, а које у руском документу с краја 2013. године?

Основна анализа *Става*

На самом почетку изражавамо нескривено задовољство због појаве оваквог текста. У једном свом ранијем истраживању, наиме, изразили смо жалост због готово потпуног недостатка рецепције закључака, до којих су дошли чланови теолошке билатералне Комисије за дијалог наше

² „Чланови Синода су слушали предавање високопреосвештеног митрополита волоколамског Илариона, председника Одсека спољних црквених односа, председника Синодске библијско-богословске комисије, о припреми документа „Став Московске патријаршије по питању првенства у Васељенској Цркви“. Након што су одслушали извештај, чланови Синода су одлучили: 1. Реферат примити на знање; 2. Представницима РПЦ наложити да се руководе овим документом у православно-католичком дијалогу“. Уп. *Дневник синодских заседања*, број 157: <https://mospat.ru/ru/2013/12/25/news96311/> (27. децембар 2013.)

³ Чини нам се да је сличан удар на ширем екуменском плану учинила једино још изјава *Dominus Iesus*, ватиканске Конгрегације за Доктрину вере, од 6. августа 2000. године.

⁴ У међувремену, на 13. пленарном заседању Мешовите комисије за дијалог, септембра 2014. у Аману (Јордан), представник Грузијске патријаршије изјавио је да његова Црква одбацује *Равенски документ*.

и католичке Цркве⁵. Званична реакција једне помесне Цркве на документ Комисије, као што је то случај са *Сѿавом*, може само да обрадује сваког искреног трагаоца за екуменским јединством хришћанства. Радост је утолико већа, што реакција долази од представника Цркве, који су напустили заседање Комисије у Равени, пре доношења документа⁶, што сведочи о томе да Православље не познаје изоловане реакције и индивидуалне изразе истине, већ треба да свој став пројави као *Una Sancta*.

У односу на Равенски документ *Сѿав* је изричит да се РПЦ не слаже са њим „у оном делу у коме се разматра саборност и примат на нивоу Васељенске Цркве“ (*Сѿав*, пролог). Одатле се може закључити да *Сѿав* прихвата равенске закључке о примату на локалном и регионалном нивоу. То, опет, представља прву логичку потешкоћу у паралелном разматрању ова два текста, јер би један од њих морао бити недоследан у анализи природе примата у преласку са локалног и регионалног, на васељенски ниво. *Сѿав*, управо, прави разлику у карактеру сва три нивоа првенства (руски документ користи појам „првенство“ — первенство) и не допушта мешање њихових природа.

Равенски документи и *Сѿав* исходиште власти (ауторитета) у Цркви налазе у Господу Исусу Христу⁷. Оба документа потврду ове истине налазе у Новом Завету, посебно у Павловим посланицама (Ефесцима, Коринћанима). *Сѿав* из овога закључује да су сви видови првенства у Цркви „другостепени у односу на Христово вечно првенство“. Чини нам се да је овај аргумент условио схватање првенства и његово дефинисање у тексту у „благим“ категоријама етичког типа, као „службу помирења, која има за циљ стварање сагласности“ (*Сѿав*, 1). Овде остаје нејасно како такав етички приступ помирити са оним с краја документа, где се говори о првенству, које „у Христовој Цркви треба да служи духовном јединству њених чланова и благодатном устројењу њеног живота“ (*Сѿав*, 6)? Библијски цитати из посланице Ефесцима, на која се позивају аутори *Сѿава* на оба места (Еф 4, 3 и 4, 12–16), дубоко су онтолошки, тичу се јединства Цркве и њеног опстанка и као такви и само првенство интегришу у тај онтолошки речник, што и сам апостол потврђује тријадолошком формом поучавања: „један Дух ... један Господ, ... један Бог и Отац“ (уп. Еф 4, 4–6). *Равенски документи*, пак, директно дефинише примат у односу на сотириолошку оријентацију црквеног устројства (*РД*, 16), тврдећи да „власт у Цркви има циљ да сабере цело човечанство у Исусу Христу“ (*РД*, 13). Сабирање расејане деце Божје у једно, што је циљ Христовог доласка, али и постојања власти у Цркви, упућује на неопходност ауторитета у Цркви ради њене победе над смрћу.

⁵ Уп. Матић, 2013, стр. 10.

⁶ О разлозима напуштања састанка, види Матић, 2013, стр. 156.

⁷ *Равенски документи*, 12–13; *Сѿав*, 1.

Други део *Сѣава* промишља своју централну идеју, која гласи: „На различитим нивоима битисања Цркве, првенство које се у историји формирало, има *различитиу природу и различитије изворе*“. Овај став, који се понавља и на почетку трећег параграфа („природа првенства, које постоји на различитим нивоима црквеног устројства (епархијском, помесном и васељенском) је различита“), заслужује пажњу. Документ, најпре, подвлачи историјско порекло првенства: „исторически сложившееся первенство“. Будући да се ради о историјској чињеници, очекујемо да је првенство у сваком случају, тј. на сва три своја нивоа — историјска институција. Међутим, у *Сѣаву* не читамо тако. На нивоу епархије првенство припада епископу и „епископска служба јесте неопходни темељ Цркве“. Темељи епископског првенства у његовој Цркви јесу богословски и канонски, уз напомену „да потичу из епохе ранохришћанске Цркве“. Није нам довољно јасно како богословски темељи епископата, који је неопходни темељ Цркве, повезати са историјским фундаментама. *Сѣав*, ипак, закључује: „*Извор* првенства епископа у његовој епархији јесте апостолско прејемство, које се предаје хиротонијом“. Наведено, уз позивање на речи Игнатија Антиохијског, који „пореди првенство епископа у својој епархији са Божјим поглаварством“, упућује нас на закључак да је првенство епископа установа божанског, а не људског права. Како се онда првенство *историјски* формирало? Можда то важи само за други и трећи ниво црквене администрације?

„На нивоу аутокефалне помесне Цркве, првенство припада епископу, кога је Сабор епископа те Цркве изабрао за свог предстојатеља“ (*Сѣав* 2, 2). Извор првенства на другом нивоу устројства Цркве је „саборски (или синодски) избор“, па је то првенство „строго канонски утврђено“. Богословски темељи, о којима се говорило током анализе првенства на локалном (епархијском) нивоу, се више не помињу. Сабор (или синод) „има пуноћу црквене власти“, а протос је „први међу једнакима“. Његова овлашћења су прецизирана уставом те Цркве, који доноси Сабор, тако да он своју власт врши саборно. Потврду оваквом виђењу регионалног (аутокефалног) примата, руски епископи налазе у 34. апостолском канону.

На трећем, васељенском нивоу, о првенству се говори искључиво као о „првенству по части“, што одређују канонско предање и традиција свештених диптиха. „Првенство у Васељенској Православној Цркви је у самој својој суштини првенство части, а не власти“ (*Сѣав*, 5). Ово тврђење треба да укрепљују канони Васељенских сабора: 3. канон Другог, 28. Четвртог и 36. Шестог. Тако је било и док је римски епископ био у јединству са православном Црквом, тако је и сада, од када је првенство части прешло на цариградског патријарха — први је по части први међу једнакима. То је, директно се наводи, установа људског (карактер човеческог установления), а не божанског права (*Сѣав*, 4). Зато првенствујући у православљу може да иступа са иницијативама, може да буде и својеврсни портпарол

Васељенске Цркве, али само ако га за тако нешто опуномоће све помесне Православне Цркве.

Ово све наводи на закључни став да у Православној Цркви „нема јединственог административног центра на васељенском нивоу и да га никада није ни било“. На Западу је то био Рим, који је временом дошао до обликовања другачијег административног модела устројства Цркве. Такво извитоперено учење се назива папизам, против кога се водила јака апологетска борба. Резултати тог отпора су документа и полемичка литература, који чине део нашег Предања. Наш (православни) модел, зато, сматра канонском ону заједницу „која је део (часть) аутокефалне Помесне Цркве и захваљујући томе налази се у евхаристијском јединству са другим канонским Помесним Црквама“ (Сѿав, 4).

Различитост природа првенстава повлачи за собом и разлику у њиховим функцијама и немогућност њиховог преноса са нивоа на ниво (Сѿав, 3). Овај документ не дозвољава ни пренос функција службе првенства са епархијског на васељенски ниво, јер би то довело до појаве јурисдикције васељенског првојерарха, ни са аутокефалног на васељенски, јер би се тада пренела и изборна процедура на исти начин, па првенствујућа Црква не би могла да самостално бири свог првог.

Неколико критичких запажања

Поново изражавајући задовољство због покретања процеса званичне црквене рецепције одређених богословских екуменских докумената, изложићемо у овом делу рада неколика своја запажања, која могу бити сумирана у виду следећих питања и тема за просуђивање.

1. Инсистирајући лингвистички и садржајно на термину првенство, изгледа да Сѿав, макар индиректно, негира било какву могућност примата у Цркви, дакле, првенства које би подразумевало извесну власт, а не само част. Да ли Православна Црква познаје такву могућност? Да ли је први, као истински *primus* потребан Цркви? Да ли је могуће замислити „чисту“ част, која не би подразумевала било какве привилегије власти?
2. Како тумачити превасходно првенство Христово и „другостепена“ првенства у Цркви?
3. Одакле потиче учење о разликама и поделама еклисиолошких нивоа и порекла првенстава на тим нивоима у синодском Сѿаву РПЦ? Особито је тешко допустити могућност постојања првенства по себи, пре, изнад и изван носиоца тог првенства, првојерарха, на било ком нивоу? Како се може говорити о првенству на „епархијском“ нивоу, као самопостојећем, кад ни епархије нема без конкретне личности епископа?

4. Како је могуће говорити о диптисима као изворима првенства, када су они пре последица постојећег еклисиолошког стања, него његов узрок!?
5. На крају, последња дилема: како данашњи представници РПЦ у дијалогу посматрају своје претходнике у том истом билатералном разговору, који траје од 1980. године, када су они већ потписивали ставове и изјаве, који су нормална претходница *Равенској документи*, на пример? Хоће ли, конкретно, садашњи патријарх московски повући своје потписе са Минхенског документа (тада као архиепископ Виборга) или са Валамског⁸ (тада, већ, архиепископ смоленски и калининградски), јер су ти документи, а особито први наведени и први усвојени („азбучник екуменске еклисиологије“), прави извор еклисиолошких начела дијалога двеју Цркава⁹. *Равенски документи* не ствара нову еклисиологију, већ доследно објављује последице усвојених докумената по теологију примата.

Уместо одговора, за ову прилику ће бити, сматрамо, довољно подсетити се истине да се првенство, као и сва остала еклисиолошка питања у православљу, могу третирали или на основу тријадолошког (есхатолошког, онтолошког) приступа тајни Цркве или на постулатима историје, социологије или политике. Аутор ове студије изражава свој „став“: Равенски документ је ближи првом, а *Став* РПЦ, чини нам се, нажалост, другом приступу трновитом питању примата у Цркви.

⁸ Уп. Матић, 2013, стр. 37.

⁹ Уп. Матић, 2009, стр. 145–158.

Додатак

превод усвојеног документа Свештени Синод Руске Православне Цркве

Став Московске Патријаршије о првенству у Васељенској Цркви*

Питање првенства у Васељенској Цркви често је постављано током рада Мешовите међународне комисије за богословски дијалог између Православне Цркве и Римокатоличке Цркве. 27. марта 2007. Свештени Синод Руске Православне Цркве наложио је Синодској богословској комисији да изучи ово питање и припреми званичан став Московске Патријаршије (Дневник заседања, број 26).

Међутим, 13. октобра 2007. године на заседању Мешовите комисије у Равени — у одсуству делегације Руске Цркве и без обзира на њено мишљење — усвојен је документ на тему „Еклисиолошке и канонске последице светотајинске природе Цркве“. Проучивши *Равенски документи*, Руска Православна Црква се није сложила с њим у оном делу у коме се разматра саборност и примат на нивоу Васељенске Цркве. Будући да се у *Равенском документу* разликују три нивоа црквене администрације — помесни, регионални и васељенски — у ниже наведеном документу Московске Патријаршије о питању првенства у Васељенској Цркви, та тема се такође разматра на три нивоа.

1. У Светој Христовој Цркви првенство у свему припада Њеној Глави — Господу и Спаситељу нашем Исусу Христу, Сину Божјем и Сину Човечјем. Према речима апостола Павла, Господ Исус Христос је „Глава тела Цркве; Он је почетак, првенац из мртвих, да би у свему Он имао првенство“ (Кол 1, 18)**.

* <https://mospat.ru/ru/2013/12/25/news96344/>

** Превод овог места у издању Синода СПЦ Светог Писма Новог Завета, гласи овако: „И Он је глава Тијела, Цркве, који је почетак, Прворођени из мртвих, да у свему Он буде први“.

Сагласно апостолском учењу, „Бог Господа нашега Исуса Христа, Отац славе (...) васкрснувши га из мртвих, посади (га) себи с десне стране на небесима, изнад свакога началства, и власти, и силе, и господства, и изнад сваког имена што се може назвати, не само у овом веку, него и у будућем (...) и Њега постави изнад свега за главу Цркви, која је Тело Његово“ (Еф1, 17–23).

Црква, која обитава на земљи, није само заједница оних који верују у Христа, него и богочовечански организам: „Ви сте Тело Христово, и удови понаособ“ (1Кор 12, 27).

У складу са овим, различити облици првенства у Цркви, која историјски странствује у овом свету, другостепени су у односу на вечно првенство Христа као Главе Цркве, Којим Бог Отац „измири све са собом,... (помиривши) кроз Њега и оно што је на земљи и оно што је на небесима“ (Кол 1, 20). Првенство у Цркви мора пре свега бити служба помирења, која има за циљ стварање сагласности, према речима апостола, који призива на очување „јединства Духа свезом мира“ (Еф 4, 3).

2. У животу Христове Цркве, која преживља у овом веку, првенство, упоредо са саборношћу, представља једно од основних начела њеног устројства. На различитим нивоима битисања Цркве, првенство које се у историји формирало, има *различитиу ѝрироду* и *различитиѝе изворе*. Ти нивои су:

- 1) епископија (епархија),
- 2) аутокефална помесна Црква, и
- 3) Васељенска Црква.

1) На нивоу *ѝпархије* првенство припада епископу. Првенство епископа у његовој епархији засновано је на чврстим богословским и канонским темељима, који потичу из епохе ранохришћанске Цркве. Према учењу апостола Павла, епископе „Дух Свети постави (да) надзиру и напасају Цркву Господа и Бога, коју стече крвљу својом“ (Дап 20, 28). *Извор* првенства епископа у његовој епархији јесте апостолско прејемство, које се предаје хиротонијом¹.

Епископска служба је неопходни темељ Цркве: „Епископ је у Цркви, и Црква је у епископу, и ко није с епископом, није у Цркви“ (свештенотученик Кипријан Картагински)². Свештенотученик Игнатије Богоносац упоређује првенство епископа у својој епархији с Божијим поглаварством: „Трудите се да све чините у Божјем једномислију, под председништвом епископа (који је) на месту Божијем, и презвитерâ (који су) на месту апостолског збора, и ѱаконâ, мени најдражих, којима је поверена служба Исуса Христа, Који је пре векова био уз Оца, а на крају се нама јавио“ (*Мајнежанима*, 6).

¹ Која обухвата избор, рукополагање и црквену рецепцију.

² Ер. 69. 8, PL 4, 406A (у руском преводу *Посланица* 54).

У својој црквеној области епископ је носилац пуноће светотајинске, административне и учитељске власти. Свети Игнатије Богоносац поучава: „Нека нико без епископа не ради ништа што се односи на Цркву. Она Евхаристија нека се сматра сигурном која је под епископом, или ако коме он дозволи... Није дозвољено без епископа ни крштавати, ни агапе савршавати, него оно што он одобри, то је и Богу угодно — да (вам) све што чините буде сигурно и поуздано“ (*Смирњанима*, 7).

Светотајинска власт епископа у потпуности се изражава у Евхаристији. Када њу служи, епископ је икона Христова, представљајући с једне стране Цркву верних пред лицем Бога Оца, а с друге — предајући вернима благослов Божји и хранећи их истинском духовном храном и пићем евхаристијске Тајне. Као глава своје епархије, епископ возглављује саборно богослужење, рукополаже клирике и упућује их на црквене парохије, благосиљајући им да савршавају Евхаристију и друге Тајне и свештене радње.

Административна власт епископа се изражава у томе што му се потчињавају клирици, монаси и лаици епархије, парохије и манастири (осим ставропигијалних), као и различите епархијске установе (образовне, добротворне, итд). Епископ суди о црквеним преступима. У *Апостолским йравилима* се каже: „Епископ да се стара о свим стварима које се тичу Цркве, и њима да управља“ (38. правило); „презвитери и ђакони ништа да не чине без воље епископа, јер је њему поверен народ Господњи, и он ће дати одговор за њихове душе“ (39. правило).

2) На нивоу аутокефалне *йомесне Цркве* првенство припада епископу кога је Сабор епископа те Цркве изабрао за свог предстојатеља³. Према томе, **извор првенства** на нивоу аутокефалне Цркве јесте сабор (или синод), који има пуноћу црквене власти и бира првенствујућег епископа. Такво првенство је чврсто канонски утврђено, што потиче из епохе васељенских сабора.

Власт Предстојатеља аутокефалне помесне Цркви разликује се од власти епископа на његовој црквеној територији: то је власт епископа, који је први међу једнакима. Он остварује своју службу првенства, сагласно општецрквеној канонској традицији, која је изражена у 34. апостолском правилу: „Епископима сваког народа дужност је да познају првог између себе, и да га признају као главу, и ништа што надилази њихову власт да не чине без његовог расуђивања: свако да чини само оно што се тиче његове епархије и места која јој припадају. Јер ће тако владати једномислије, и прославиће се Бог кроз Господа у Светом Духу, Отац и Син и Дух Свети“.

³ По правилу, првенствујући епископ возглављује главну (прву) катедру на канонској територији одговарајуће Цркве.

Овлашћења Предстојатеља аутокефалне помесне Цркве одређује Сабор (Синод) и потврђује устав [те Цркве]. Предстојатељ аутокефалне помесне Цркве је председавајући њеног Сабора (Синода). На тај начин, Предстојатељ нема личну власт у аутокефалној помесној Цркви, него управља њом саборно, у сарадњи са другим епископима⁴.

3) На нивоу Васељенске Цркве као заједнице аутокефалних помесних Цркава, које у једну породицу обједињује заједничко исповедање вере и узајамно светотајинско општење, првенство се одређује у складу с традицијом свештених диптиха, и оно је првенство части. То предање се изражава у правилима Васељенских сабора (3. правило Другог васељенског сабора, 28. Четвртог васељенског сабора, 36. Шестог васељенског сабора) и потврђује се током читаве црквене историје у актима Сабора посебних Помесних Цркава, као и у пракси међусобног литургијског помињања Предстојатеља помесних аутокефалних Цркава, према поретку свештених диптиха.

Поредак у диптисима мењао се кроз историју. Током првог миленијума историје Цркве првенство части припадало је римској катедри⁵. После прекида евхаристијског општења Рима и Константинопоља средином XI века, првенство у Православној Цркви прешло је на следећу катедру у поретку диптиха — на Константинопољску. Од тада до данас првенство части у Православној Цркви на васељенском нивоу припада патријарху цариградском као првом међу једнаким Предстојатељима помесних Православних Цркава.

Извор првенства части на нивоу Васељенске Цркве јесте канонско предање Цркве, утврђено у свештеним диптисима, које признају све аутокефалне Помесне Цркве. Садржајна пуноћа првенства части на васељенском нивоу није одређена канонима Васељенских или Помесних сабора. Канонска правила, на којима се заснивају свештени диптиси, не

⁴ У састав аутокефалних помесних Цркава могу да улазе сложене црквене установе, на пример у Руској Православној Цркви постоје аутономне и самоуправне Цркве, митрополитски окрузи, егзархати и митрополије. Свака од њих има своје облике првенства, које одређује Помесни Сабор и које добијају свој израз у црквеном уставу.

⁵ О првенству части Римске катедре и другом месту Константинопољског престола, говори се у трећем правилу Другог васељенског сабора: „Константинопољски епископ да има првенство части после епископа Рима, јер је тај град нови Рим“. У 28. правилу Четвртог васељенског сабора прецизира се раније поменуто правило и указује се на канонски узрок првенства части Рима и Цариграда: „Престолу древнога Рима оци су с правом дали преимућства: јер је то царствујући град. Следујући тој побуди, и сто педесет најбогољубљенијих епископа дадоше једнака преимућства најсветијем престолу новог Рима, праведно просудивши да град, који је добио част да буде град цара и сената, и има иста преимућства као и стари царски Рим, треба да се и у црквеним стварима велича као и онај, будући други после њега“.

дају првенствујућем (у време васељенских сабора то је био епископ Рима) никаква пуномоћја власти у општецрквеним размерама⁶.

Еклисиолошке аномалије, које јерарху првенствујућем на васељенском нивоу приписују функцију *ујрављања*, какву имају првенствујући на другим нивоима црквене организације, у полемичкој литератури другог миленијума добиле су назив „папизам“.

3. Пошто је природа првенства, које постоји на разним нивоима црквеног устројства (епархијском, помесном и васељенском) различита, функције првенствујућега на разним нивоима нису истоветне и не могу се преносити с једног на други ниво.

Преношење функција службе првенства са епархијског на васељенски ниво у суштини значи прихватање посебне врсте службе, „васељенског архијереја“, који има учитељску и административну власт у читавој Васељенској Цркви. Такво признавање, које укида светотајинску једнакост епископата, доводи до појаве јурисдикције васељенског првојерарха, о којој ништа не говоре ни свештени канони, ни светоотачко предање, а што би довело до потцењивања или чак укидања аутокефалија Помесних Цркава.

Са своје стране, ширење оног првенства које је својствено предстојатељу аутокефалне Помесне Цркве (према 34. Апостолском канону) на васељенски ниво⁷, доделило би првенствујућем у Васељенској Цркви посебна овлашћења, независно од сагласности осталих Помесних Православних

⁶ Постоје правила која се у полемичкој литератури користе да би се канонски утемељили јуридикчки прерогативи првенствујуће Римске катедре: то су 4. и 5. канон Сардичког сабора (343. године). Међутим, у овим канонима се не ради о томе да се права Римске катедре да прима апелације односе на сву Васељенску Цркву. Из канонског зборника познато је да та права чак ни на Западу нису безгранична. Још је Картагински сабор 256. године, којим је председавао Свети Кипријан, у односу на римске претензије на првенство, изразио следеће мишљење о међуепископским односима: „Нико од нас не сме да од себе прави епископа свих епископа, или да тиранским претњама приморава своје колеге да му се нужно потчине, зато што сваки епископ због слободе и власти има право на свој сопствени избор, и као што њему не може да суди други, тако ни он не може да суди другима; него ћемо сви чекати суд Господа нашега Исуса Христа, Који једини има власт да нас постави на управу Своје Цркве и да суди о делима нашим“ (*Sententiae episcoporum*, PL 3, 1085C; 1053A–1054A). О томе, такође, говори и Посланица Афричког сабора римском папи Келестину (424. године), писмо које је саставни део свих поузданих издања канонског корпуса — тако и Књиге правила, у оквиру канона Картагинског сабора. У тој посланици Сабор одбацује право римског папе да прима апелације на судске одлуке Сабора афричких епископа: „Умољавамо вас, господине брате, да унапред не пуштате тек тако пред себе оне који олако одлазе од нас, и да не примате у општење оне које смо ми одлучили...“ 118. правило Картагинског сабора забрањује апелације прекоморским Црквама, што у сваком случају подразумева и Рим: „Онај који, будући одлучен од црквеног општења у Африци, потајно оде у прекоморске земље, да би био примљен у општење, нека буде искључен из клира“.[Овај канон се налази под бројем 105. у *Свешћени канони Цркве*, превод са грчког и словенског Епископа Атанасија, умировљеног херцеговачког, Београд, 2005, 372. *йрим. йрев*]

⁷ Као што је познато, не постоји ниједан канон, који би допустио такву праксу.

Цркава. Такво преношење разумевања природе првенства са помесног на васељенски ниво, захтевало би, у складу с тим, и одговарајуће преношење процедуре избора првенствујућег епископа на васељенском нивоу, што би већ довело да тога да се наруши право првенствујуће аутокефалне Цркве да самостално бира свог Предстојатеља.

4. Господ и Спаситељ Исус Христос одвратио је своје ученике од властољубља (уп. Мт 20, 25–28). Црква се увек противила извитопереним схватањима првенства, која су почела да продиру у њен живот од најстаријих времена⁸. У одредбама Сабора и делима светих мужава осуђиване су злоупотребе власти⁹.

Римски епископи, првенствујући по части у Васељенској Цркви, из перспективе Источне Цркве, увек су били патријарси Запада, то јест предстојатељи Западне Помесне Цркве. Ипак, већ у првом миленијуму црквене историје, на Западу је почела да се формира доктрина о посебној учитељској и административној власти римског епископа, која је дожанског порекла и протеже се на сву Васељенску Цркву.

Православна Црква није прихватила учење Римске Цркве о папском примату и дожанском пореклу власти првог епископа у Васељенској Цркви. Православни богослови свагда су инсистирали на томе да је Римска Црква једна од аутокефалних Помесних Цркава и да нема права да проширује своју јурисдикцију на територију других Помесних Цркава. Они су такође сматрали да првенство части римских епископа јесте установа људског, а не дожанског права¹⁰.

⁸ Још у апостолска времена, свети апостол Јован Богослов осудио је Диотрефа, који је волео првенство (3Јн 1, 9).

⁹ Тако је Трећи васељенски сабор, чувајући право Кипарске Цркве на самостални избор поглавара, у свом 8. правилу одредио: „Началници светих Кипарских Цркава нека буду слободни да, неометано и непринуђено, сходно правилима светих отаца и према древном обичају, сами постављају најпобожније епископе. Нека се то држи и у другим областима и свуда по епархијама, тако да ниједан од најбогољубљенијих епископа не простира власт на другу епархију, која није раније или од почетка била под руком његовом или његових претходника. Али ако је неко заузео и насилно себи потчинио неку епархију, нека је врати, да се не преступају правила отаца, нити да се под изговором свештенодејства не поткраде гордост светске власти, те да постепено и неприметно не изгубимо ону слободу коју нам је Својом крвљу даровао Господ наш Исус Христос, Ослободилац свих људи“.

¹⁰ Тако је у XIII веку Свети Герман Цариградски писао: „Постоји пет патријаршија са одређеним границама за сваку од њих. У последња времена, међутим, међу њима се појавила схизма, чије је начало у дрској руци, која је тражила доминацију и превласт у Цркви. Глава Цркве је Христос, а сваки захтев господарења, супротан је Његовом учењу (наведено према: Соколов И.И., *Лекции по истории Греко-Восточной Церкви*, Санкт Петербург, 2005, 129).

У XIV веку Нил Кавасила, архиепископ солунски, писао је о првенству римског епископа: „Папа заиста има две привилегије: он је епископ Рима...и он је први (по части) међу епископима. Од Петра је добио римску катедру, док је првенство (по части) добио много касније од блажених Отаца и благочестивих царева само зато да би у црквеним посло-

Током читавог другог миленијума и све до наших дана, у Православној Цркви је сачувана иста административна структура, која је била својствена Источној Цркви првог миленијума. У оквирима те структуре свака аутокефална Помесна Црква, која се налази у догматском, канонском и евхаристијском јединству са другим Помесним Црквама, јесте самостална у управи. У Православној Цркви нема јединственог административног центра на васељенском нивоу и никада га није ни било.

На Западу је, насупрот овоме, развој учења о посебној власти римског епископа, према коме врховна власт у Васељенској Цркви припада епископу Рима као наследнику апостола Петра и Христовом намеснику на земљи, довела до обликовања другачијег административног модела црквеног устројства, са јед(и)ним васељенским центром у Риму¹¹.

У складу са два различита модела црквеног устројства, и услови каноничности црквене заједнице представљани су на различите начине. У католичкој традицији неприкосновени услов каноничности јесте евхаристијско јединство сваке црквене заједнице са Римским престолом. У православном предању канонском се сматра она заједница која је део аутокефалне Помесне Цркве и захваљујући томе налази се у евхаристијском јединству са другим канонским Помесним Црквама.

Као што је познато, покушаји да се западни модел административног уређења наметне Источној Цркви, увек су наилазили на отпор православног Истока. Те реакције су се одразиле и на црквена документа¹² и на полемичку литературу, који су саставни део Предања Православне Цркве.

5. Првенство у Васељенској Православној Цркви, које је у самој својој суштини првенство части, а не власти, има велики значај за православно сведочење у савременом свету.

вима постојао поредак“ (*De primatu papae*, PG 149, 701 CD).

Најсветији патријарх цариградски Вартоломеј изјављује: „Сви ми, православни... убеђени смо у то да је у првом миленијуму живота Цркве, када је она била неподељена, било признато првенство епископа Рима, папе. Ипак, то је првенство било почасно, из љубави, а није представљало јуридикку управу над читавом хришћанском Црквом. Другим речима, према нашем богословљу, то је првенство — људског поретка, које је установљено због потребе да Црква има главу и центар координације“ (са конференције за бугарска средства јавног информисања, новембра 2007. године).

¹¹ Разлике у црквеној организацији Римокатоличке и Православне Цркве могу се пратити не само на васељенском, него и на помесном и епархијском нивоу.

¹² У *Окружној посланици* 1848, источни патријарси осуђују претварање првенства части римских епископа у господарење над целокупном Васељенском Црквом: „Првенство... су они из братског односа и јерархијског преимућства преобратили у господарење“ (п. 13). Достојанство Римске Цркве, стоји у Посланици, „није у господарењу, ни у старешинству, које ни сам Петар никад није добио, него у братском старешинству у Васељенској Цркви и преимућству које је папама препуштено, јер је њихов град познат и стари“ (п. 13).

Цариградска патријаршијска катедра има првенство части на основу свештених диптиха, које признају све Помесне Православне Цркве. Пун садржај тог првенства одређује се консензусом Помесних Православних Цркава, израженим, између осталог, на свеправославним саветовањима за припрему Светог и Великог Сабора Православне Цркве¹³.

Пројављујући своје првенство, Предстојатељ Цариградске Цркве може да иступа са иницијативама свеправославних размера, и да се обраћа спољњем свету у име све православне пуноће, под условом да је за то добио пуномоћје од свих Помесних Православних Цркава.

6. Првенство у Христовој Цркви треба да служи духовном јединству њених чланова и благодатном устројењу њеног живота, јер „Бог није Бог нереда, него мира“ (1 Кор 14, 33). Служење првенствујућег у Цркви, далеко од световног властољубља, има за циљ „сазидање тела Христовог ... да будемо истински у љубави, да у свему узрастемо у Онога који је **глава** — **Христос**, од Кога је све тело... тако да по мери сваког појединог члана, чини да тело расте на изграђивање самога себе у љубави“ (Еф 4, 12–16).

Литература

- Јевтић, А. (2005). *Свешћени канони Цркве*. Београд.
- Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. *Саборносћ — теолошки јодишњак*, 3, 145–158.
- Матић, З. (2013). *Да истинујемо у љубави. Званични дојословски дијалој Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Позиција Московскојо Патријархајја по војросу о ѡрвенствѣ во Вселенској Церкви*. (2013). Преузето 13. 8. 2014. са <https://mospat.ru/ru/2013/12/25/news96344/>

¹³ Види, на пример, Одлуку Четвртог свеправославног саветовања (1968), п. 6, 7, као и Препоруку Свеправославних предаборских саветовања (1986), ст. 2, 13.

Zlatko Matić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

**Primacy in the Church — an official Position of
the Russian Orthodox Church and continuation
of the orthodox-catholic dialogue**

Having studied the Ravenna document, the Russian Orthodox Church disagreed with it in the part that refers to synodality and primacy on the level of the Universal Church. Members of the Holy Synod of Russian Orthodox Church (ROC), during the meeting at 25–26 December 2013, have adopted official document *Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church*. The aim of this paper is to present and analyze, for the future of the ecumenical dialogue, very important document of ROC. The supplement brings the document translated in the Serbian language.

Key words: Primacy, bishop of Rome, papal primacy, *primus inter pares*, primacy in honor.

Датум пријема чланка: 19. 11. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 20. 11. 2014.



УДК 27-312.47 Августин, свети

272-312.47

27-1:929 Августин, свети

DOI:10.5937/sabornost8-7133

Оригинални научни рад

Стоян Чиликов*Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“,
Филозофско исторически факултет, Пловдив**Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи във
връзка с развитието на римокатолическата мариология**

Abstract: Текстът на изследването представя и акцентира върху по-важните аспекти от учението за Божията майка на св. Августин Ипонски. Във връзка с така поставената тема са разгледани и тези от богословските възгледи на св. Августин, които са основа, върху която той изгражда своята мариология, а именно учението на св. Августин за прародителския грях, благодатта и свободната воля, триадология и христология. Според автора на изследването учението на св. Августин за св. Богородица е в същността си православното учение и се различава от римокатолическата мариология, която започва да се развива в различна посока от православното учение едва през Средновековието.

Key words: Св. Августин Ипонски, римокатолическа мариология, св. Богородица, христология, Филиокве.

Въведителни думи

В православното богословие когато се изследват текстове във връзка с християнските деноминации съществуват два противоречиви подхода. При първия преобладава критичното отношение към инославните с абсолютно отричане на основните богословски предпоставки в тяхното учение, докато при втория подход преобладава твърде толерантното отношение под влияние на икуменическото движение, което през различните години е било по-силно или по-слабо в църквата. Същите подходи в известна степен може да имаме и по отношение на отците на църквата и църковните писатели на Изток и на Запад: или пристрастно „защитавайки“ православното учение в техните възгледи, или акцентирайки дебело върху грешките им, ако са от латинските отци или от западните църковни писатели. В православния духовен живот, както изобщо в живота на

* stoyan.chilikov@gmail.com

църквата, са еднакво опасни както „носенето на розови очила“, така и фундаментализма във вярата. В този смисъл, изследването на богословските възгледи на св. Августин Ипонски във връзка с развитието на римокатолическата мариология съдържа в себе си риск да се изпадне или в „основателна критика“, или в идеализиране на богословието на един от най-известните латински отци на църквата.

С настоящия текст ще се опитам доколкото е възможно да се абстрахирам от крайностите в двата изследователски подхода и надявам се безпристрастно да разгледам тези от богословските възгледи на св. Августин, които са във връзка с развитието на римокатолическата мариология. Богословските възгледи на св. Августин Ипонски са свързани с неговата личност, както всъщност е с всеки един от оците и писателите на църквата. Но освен това богословието на св. Августин Ипонски е оказало голямо влияние върху развитието на богословието на Запад и оформянето на много от доктрините на римокатолическата църква, което предопределя негативното отношение към него, без да се има предвид живота му и оценката на богословието му от отците след него, с други думи — признанието на църквата. Ето защо, въпреки че малко или много са известни по-важните моменти от живота на св. Августин, в началото на този текст ще се спра върху някои щрихи от живота му, които според мен ще допринесат да си изградим по-точна преценка относно това дали той е в числото на светите отци на църквата или е само един от най-известните църковни писатели на Запад с голям принос в оформянето на учението на римокатолическата църква. С други думи ще допринесе за изясняване на деликатния и комплициран въпрос относно личността и богословието на св. Августин — дали той е както казва Reinhard Flogaus „свещец или еретик“ (Flogaus 1998, 2). След това вече ще се спра върху най-важните богословски предпоставки на св. Августин, които имат отношение с христологията му и които в немалка степен са оформени във връзка със събитията на неговия живот. Самият Августин, в своите богословски търсения на вярващ човек „изповядва“, че в изследванията си, които е правил по отношение на християнското учение, е било редно предважливо да изследва „как трябва да се вярва“, а не „кресливо“ да напада, „че така се вярва“ (Trapp 1991, 150; Migne 1841a, 721).

1. По-важни моменти от живота на св. Августин Ипонски и мястото и значението му в православната църква.

Повечето от сведенията относно живота и дейността на св. Августин черпим от неговите съчинения: „Изповеди“, „Поправки“, „За блажения живот“, както и от творението на неговия ученик Посидий „Живота на св. Августин“. Богослужебната прослава на светителя, отразена в литургически текстове на църквата, е с късен произход. Известни са три

богослужебни последования в чест на св. Августин, запазени в ръкописи на Света гора, както и службата на всички африкански светии, която също е от по-ново време. В тях, както и в житието на св. Никодим Светогорец, който пръв го публикува в своя Синаксар, са използвани отново същите извори, които посочихме по-горе.

Аврелий Августин е роден на 13 ноември 354г. в африканския град Тагаста, на територията на съвременен Алжир, известен днес като Suk Ahras. По настояване на майка му и пред страх от смъртта приема огласяването в християнската вяра „едва що излязъл от утробата на майка си“ (Трапе 1991, 84). Учи гръцки език, но без да може да го овладее напълно. Запознава се с платонизма, неоплатонизма и манихейството, които му оказват влияние. В съвсем крехка възраст, ненавършил още осемнадесет години, Августин вече има син от жена, с която живее в „незаконен брак“ (Трапе 1991, 84; Николова 1993, 52), както се изразява самият той. През 384г. Августин е в Медиолано, където епископ е знаменитият Амвросий Медиолански, срещата с когото преобръща живота на младия Августин. На Велика събота 387г. той, заедно със сина си Адеодат, приемат св. Кръщение от ръцете на великия Медиолански светител. Следващото съдбоносно събитие от живота на Августин е посещението му през 391г. на Ипон — пристанище в Северна Африка, където отива, за да търси приятели и съмишленици, с които да създаде аскетическа община. Местният епископ Валерий го приема, ръкополага го за свещеник, а пет години по-късно, след неговата смърт, Августин го наследява на епископската катедра. Най-известният епископ на Ипон умира на 28.08.430. г. на седемдесет и пет годишна възраст, заобиколен от множество ученици.

След смъртта на св. Августин той не бива почитан на Изток наравно с великите гръцки отци поради учението за Филиокве, което се съдържа в зародиш в неговата триадология. Отците на църквата, според православното богословие, освен със святост и православно учение, имат своето признание от църквата в лицето на отците, които живеят след тях. Св. Фотий Константинополски, въпреки ожесточената му съпротива срещу нововъведението на църквата в Рим относно изхождането на Светия Дух и от Сина, признава светоотеческия авторитет на св. Августин. Той посочва грешките на св. Августин относно Филиокве, но не отрича светостта му и неговия светоотечески авторитет, като не само казва, че е добре да се почита като отец, но и че той, заедно със св. Авросий Медиолански и св. Йероним Стридонски, са велики сред отците и блестят с добродетел и живот (Migne 1900, 809B). Св. Григорий Палама през четиринадесети век познава съчиненията на св. Августин, цитира го като се позовава на неговия авторитет и го нарича „мъдър“ и „апостолски мъж“¹. През следващия

¹ Хρῖστον 1988, 296; Вж. изследването на Стилианос Пападопулус, където авторът цитира използваните съчинения на св. Августин от св. Григорий Палама, поради което става

век позицията на св. Марк Ефески спрямо св. Августин е отрицателна, защото е в основата на новата латинска ерес. Св. Никодим Светогорец през 18 век помества името и житието на св. Августин Ипонски в своя Синаксар, като го нарича „свят“ и „свещен“, а в друго свое съчинение го характеризира като „велик учител и богослов“ (Пападоπούλου 2008, 494). Въз основа на това Еладската архиепископия през 1968г. помества името на св. Августин Ипонски в църковния си календар. В богослужебните последования на св. Августин отново е застъпена почетта му като към отец на църквата, който се отличава със своята святост, правилна вяра и добродетели. Светите отци на църквата не се отличават с непогрешимост, църквата ги почита заради изповядване на правилната вяра и добродетелния живот. Особено през първите пет века са допускани по-големи или по-малки грешки от различни отци, както на Изток така и на Запад, но това не означава, че св. Юстин Мъченик, св. Иринеи Лионски, св. Иполит Римски, св. Григорий Нисийски или св. Августин Ипонски не са сред отците на църквата. Академичното богословие в България и Русия избягва да нарича Августин свети, заради учението му за Филиокве, сякаш понятията блажен и свети са еднозначни, както е било в ранната църква. Категорията блажен е погрешно да се употребява в православната агиология по начин, по който е в римокатолическата църква. Тя съществува в римокатолицизма, но в православната традиция не се използва по сходен начин. Затова е странно когато продължаваме да наричаме един от светите отци на църквата „блажен“ вместо „свети“. Вселенското православно предание се разграничава от грешките на св. Августин, но приема неговия принос и роля за живота и развитието на църквата, значението му за развитието на църковното богословие, неговата святост и добродетел, заради които е в числото на светите отци на църквата.

2. Антропологични предпоставки в богословието на св. Августин Ипонски. Прародителският грях и неговите последици. Свобода и благодат.

Св. Августин Ипонски е не само най-известния от западните отци на църквата, но и най-плодотворния. Неговите съчинения обхващат хиляди страници. Неслучайно богословските му възгледи оказват толкова голямо влияние върху развитието на богословието на римокатолическата църква. Във връзка с темата, която разглеждам ще използвам преди всичко най-известните му съчинения: „Изповеди“, „За благодатта и свободата“, „За Божия град“, „За Троицата“, „Коментари върху евангелието на Йоан“, Писма и Проповеди.

ясно, че именно св. Августин е в числото на тези мъдри и апостолски мъже, за които говори „учителят на исихазма“: вж. Пападоπούλου 2008, 492.

Антропологията на св. Августин е основополагаща за учението му за пресвета дева Мария. При св. Августин образът и личността на девата не са идеализирани и откъснати от принадлежността ѝ към тварната човешка природа, както това се случва с развитието на римокатолическата мариология в епохата на средновековието, просвещението и по време и след Ватиканските събори.

Св. Августин разграничава тварното от нетварното. Вероятно не точно в същия смисъл и значение както при православното богословие, но разграничава сътвореното от несътвореното. Несътвореният Бог, Творецът на небето и земята, твори всичко видимо и невидимо и никога не е престанал да прави нещата прекрасни, да твори добро: „Ти обаче, единствен Боже благий, никога не си преставал да правиш добро“ (Трапе 1991, 502). Целият космос, цялата вселена са сътворени от Бог, цялото творение има своето начало от Твореца. Нищо друго не може да бъде така важно и съществено, както осъществяването на тази енергийна връзка между Твореца и творението, между тварното и нетварното. Божията воля привежда всичко в действие и движение. Тя кара човека, най-висшето от Божиите творения, венецът на творението, да иска, да желае, да се моли, да копнее, да се радва, да Го търси:

„И да Те прослави иска човекът, частица от творението Твое човекът, който вредом носи със себе си своята тленност, носи свидетелството за греха“ (Трапе 1991, 5; Николова 1993, 9).

Възникването на творението не е от Божията същност, а от нищото, единствено поради Божията любов и заради Божията воля:

„но все пак, казва св. Августин Ипонски те (небето и земята - ск.м) не са създадени от самата същност на Бога, а от нищо, понеже не са същото, което е и Бог, а във всички тях съществува някаква променливост“².

Учението за прародителския грях е в основата на християнската догматика, но то е базисно и за правилно изтълкуване богословието на св. Августин Ипонски и по-конкретно неговият възглед за пресвета Богородица. Според християнската антропология, чийто изразител е и св. Августин Ипонски, човекът е създаден по Божий образ и безсмъртен; с греха на Адам и Ева в рая не само се губи безсмъртието, но е повредена духовната природа на цялото човечество. Като Божи образ, човекът е създаден и със свободна воля, с която би могъл да не греши, но би могъл и да сгреши (Трапе 1998, 414). Всичко сътворено има своята причина във Вседръжителя и „Твореца на всичко видимо и невидимо“. Затова и самото знание, вяра, любов и свобода на желанията са пак от Него. Човек е надарен със свобода, създаден е със свободна воля, но тя не се разбира в смисъл на някаква независимост или автономия, а свобода в Бога, „от

² Там, Migne 1841a, 835: *verumtamen quia non de ipsa substantia Dei, sed ex nihilo cuncta facta sunt id ipsum quod Deus, et inest quaedam mutabilitas omnibus.*

Бога, пред Бога, в Христа“ (2 Кор. 2, 17), свобода в Христа — човекът да иска това, което желае Бог. *„Дай ми, (Господи,) което повеляваш, и повели, което искаш“* — се моли св. Августин³. За тази свобода в Христа учи цялата светоотеческа традиция. Човекът да иска това, което иска и Бог, да търси това, което иска Той, да върши това, което повелява Той. В известен смисъл би могло да се каже, че тази свобода има ограничения, зависимост и някакви определени рамки. Но ако подобни ограничения съществуват, то те са в Бога, Който е безкраен, безначален и вечен, Който е Самата свобода и за Когото не са възможни каквито и да било ограничения.

Според св. Августин Ипонски грехопадението на прародителите в рая е грехопадение на цялото човечество-всички съгрешаваме в Адам и всички наследяваме тлението, покварата и склонността към злото и греха (Трапе 1998, 245).

Според св. Августин грехът на прародителите е изменил състоянието на човека до там, че той със своята свободна воля започнал да търси и върши злото. „Причината да причиняваме зло е свободният избор на волята ни, а правилното Твое решение е причина да понасяме зло“ (Трапе 1991, 182; Николова 1993, 104). Когато човекът прави зло, когато греши, то е против волята му, която трябва да бъде само воля в Бога, воля за богоугаждане, богоугодна, а не човекоугодна. В такъв случай — за тези си сгрешени действия, човек заслужено получава наказание от Божията справедливост, защото Бог е справедлив (Трапе 1991, 182; Николова 1993, 104). Това разбиране за греха, макар и библейско, в известен смисъл се разминава с интерпретацията, която правят византийските отци за греха. На Изток църковните автори и отци не говорят за греха като за вина, наказание и последвалото го заслужено Божие възмездие, а по-скоро като за болест, която се лекува от „Лекаря на душите и телата“.

Грехът променя свободата на човека, тласка го към зло и погибел, за това св. Августин съзира единствения изход в това *„да не желая това, което желях и да желая това, което Ти желях“* (Трапе 1991, 254; Николова 1993, 143). В това се състои и самата свобода според св. Августин — подчиняване на човешката воля на Божията. В този смисъл трябва да се схваща и възгледа на Августин за предопределението. Като се има предвид това, като че ли по-ясно изпъкват разликите между учението за предопределението на Августин и това на Калвин.

Учението за прародителския грях и последиците от него са в пряка връзка с учението на св. Августин Ипонски за свободата на волята и благодатта Божия, които в голяма степен се оформят вследствие от спора му с британския монах Пелагий от началото на пети век. Според Пелагий Адам бил създаден смъртен. Неговата смъртност и тлението на човешкото

³ Трапе 1991, 334 „Da quod jubes, et jube quod vis“; Николова 1993, 185.

естество не са следствие на греха. Първородният грех не довежда до наследствено тление на човешкия род, тъй като смъртта е една естествена необходимост. Не съществува наследствена вина и тление поради греха и затова на човешкото естество не е присъщо нито добро, нито зло. Когато човек извършва зло — то се явява злоупотреба със свободната воля. След като Пелагий отрече наследствеността на първородния грех за човешкия род и влиянието му върху човешката природа, той можел да допусне, че човек е способен със свои собствени сили, без чужда помощ да заслужи светостта и благодатта. Така че, според неговото учение, етичният живот на човека е автономен и той е способен сам със свои сили да спечели своето спасение и Царството небесно, не е невъзможно и без Божията помощ да напредне във всяка добродетел (Вж. Migne 1865b, 343; Κοντάκης 2004, 32). Отричайки последиците на първородния грех върху потомците на Адам, Пелагий в известна степен отричал изкуплението на човешкия род от Господ Иисус Христос. Според него човекът може, ако иска, и да не греши. Той има свобода да се определя към доброто или към злото. За кръщението на децата Пелагий разсъждавал по следния начин: тъй като няма наследствен грех и човешкото естество е добро, то децата не трябва да се кръщават, понеже личните грехове се проявяват чак в съзнателна възраст, когато човек със своята свободна воля може да се склони към извършването на грех (Plinval, 1998, 1075; Datrino 2000, 32; Мейндорф 1982, 237; Chilikov 2007, 168). На Третия вселенски събор през 431г. в Ефес учението на Пелагий било осъдено като ерес наравно с това на Несторий.

Както става често във воденето на догматически спорове и заемането на диаметрално противоположни позиции се стига не само до крайности, но и до допускане на грешки и от двете страни. Подобна е ситуацията и при св. Августин Ипонски и Пелагий. Въпреки че св. Августин на базата на своя опит се опитал да защитава православното учение, той също допуснал грешки, които през следващите векове ще доведат до появата на нови грешки и ереси. Подобно на Пелагий и св. Августин достига до някои неправилни изводи. Според него Адам бил създаден безсмъртен, но първородният грех го направил смъртен и повредил духовната природа на цялото човечество. Грехът на прародителите е наследствено зло, което се предава на човечеството и чиито последици са смъртта, тлението, загубването на свободата, която човекът имал в рай (Вж. Migne 1841a, 1235–1236; 1241–1242, 1295), така че той изпаднал в това странно състояние на безсилие на волята, когато тя не може да желае доброто, но не го желае затова защото го не иска (Трапе 1991, 240). Вследствие греха на първия човек всички хора станали носители на греха, целият човешки род-маса от погиващи („*massa perditionis*“) (Вж. Migne 1865b, 40). Човешката природа била изменена до такава степен, че в нея не останала дори капка добро. Ако все пак човек прави добро-то е плод и резултат

единствено на благодатта, която действа в човека, тъй като Христос е изкупил всички от властта на дявола, греха и смъртта. Сам по себе си, само със своята свободна воля, човек не може да върши нищо добро, защото грехът се намира не във волята на човека, а в самата му природа. Затова ако, въпреки всеобщата развала на човешкия род, на човешкото естество, някои се спасяват, то това са тези, които Бог е предопределил за спасение и избрал от света.

Според св. Августин Ипонски избраните са избрани по благодат, а не заради своите заслуги, а останалите, които не са избрани за тях е възмездието Божие.⁴ Въпреки, че това светителят говори за приемането на вярата от страна на всяка една човешка личност, с подобни мисли прокарва път за Калвиновото учение за предопределението.

Св. Августин оформя учението си за благодатта и свободата главно на базата на своя личен опит. В своите „Изповеди“ (най-доброто и най-известно от Августиновите съчинения) той особено вълнуващо описва своя живот преди и след кръщението му в Христа. Така че твърдението му за спасението на човека, че е преди всичко по благодат Божия е напълно искрено и преживяно от него с много вяра и упование в Бога. Но не е точно библейското, светоотеческото и църковното учение. Ако Пелагий отричал Божията благодат в делото на спасението, то Августин пък в известен смисъл отричал свободната човешка воля и приноса на човека със своята воля и усилия да участва в делото на спасението. Затова и монасите от Адруметския манастир, когато се запознали с Августиновото учение, изпаднали в недоумение и му поставили ребром въпроса: *„Къде тогава е мястото на християнската аскеза“?* Впоследствие *„учителят на благодатта“*, както е известен на Запад св. Августин, коригирал в известна степен своето учение, което личи от отговора, който дава в едно от писмата си до монасите от Адруметския манастир. Той им пише, че според него е неправилно мнението на тези, които *„издигат благодатта до такава степен, че отричат свободата на свободната воля и което е още по — сериозно — приемат, че в Съдния ден Господ няма да въздаде на всеки според делата му“* (Вж. Trape 1992, 734; Migne 1841b, 969). В този смисъл Ипонският светител пише и в съчинението си *„За благодатта и свободата на волята“*, адресирано отново към абат Валентин и монасите с него: *„Но понеже има такива, които така защитават благодатта Божия, че отричат свободата на човешкия избор, или пък смятат, че когато се защитава благодатта, следва да се отрича свободния избор, погрижих се да се обърна с това послание към Ваша милост...“* (Вж. Trape 1987b, 22). Приснопамятният проф. Никос Мацукас от Солунския университет в своето изследване относно богословските възгледи на св. Августин Ипонски

⁴ Вж. Trape, 1987b, 242...*Electio quippe ista gratiae est, non utique meritorum...Caeteris autem qui excaecati sunt, sicut ibi non tacitum est, in retributione factum est.*

„Ελευθερία, προορισμός καί αἰώνια ζωή κατὰ τόν ἱερό Αὐγουστίνo“ категорично заявява, че се заблуждава всеки изследовател на богословските възгледи на св. Августин, който мисли, че учението му за предоопределението е несъвместимо със свободата на волята⁵. В учението за предоопределението се включва и свободата на волята, с която човек върши или Божията воля, или волята на Дявола (Ματσοῦκα 1992, 157). Св. Августин Ипонски в спора си с Пелагий действително настоява, че Божията благодат зависи само от Бога и е Божий дар, а като дар тя е независима от човешката воля. Бог е Който приготвя жилище за себе си у човека, Който предизвиква действията на човека, неговото взаимодействие и синергия, откликване на Божията воля и съгласуване с нея. Човек се моли, защото в него е Божията благодат, която го подтиква към това и така той може да пази Божиите заповеди (Трапе 1981, 436). Тълкувайки евангелския текст от Йн. 15, 5: „без Мен не можете да правите нищо“ св. Августин обяснява, че когато Бог награждава добродетелите ни, всъщност награждава своите дарове, които ни е дал, защо всичко добро, което прави човек е Божий дар, всяка добродетел е Божията благодат у човека: самите наши добродетели са Негов дар (Вж. Трапе 1992, 734; вж. повече в Παπαδόπουλου 2008, 485–486).

2. Христология и мариология

2.1. Триадологически предпоставки на христологическите възгледи на св. Августин Ипонски

Съвременното римокатолическо учение за пресвета дева Мария се е обособило като отделна наука „мариология“, но при богословието на св. Августин тя е както при гръцките отци във връзка с христологията или част от христологичните им възгледи. В действителност св. Августин не говори толкова много за Христос, колкото за Троицата, христологичните му възгледи, както и тези за пресветата дева не са развити така добре и обстойно, както триадологичните. Богословската дейност и творчество на св. Августин са пряко свързани с пастирската му работа и служение, през време на което той се противопоставя преди всичко на манихейската ерес, донатистите, арианите и пелагианите. Става ясно защо христологичните възгледи на светителя, не са така съдържателни и обстойни както примерно триадологичните. Разбира се, христологията е пряко свързана с триадологията, дотолкова доколкото учението за Господ Иисус Христос е учението за второто Лице на пресвета Троица — Въплътеното Слово Божие. В този смисъл може да кажем, че новъведените римокатолически догмати относно Божията майка са свързани не само с христологичната проблематика, но и с триадологичната. Арианската ерес през четвърти

⁵ Вж. Trape 1988a, 376; Migne 1841c, 437: Hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum Diabolo; Ματσοῦκα 1992, 156.

век е не само христологична ерес, но и триадологична. Ако римокатолическата църква обнародва публично в нов догмат учението си за това, че пресвета дева Мария е съизкупителка заедно с Христос, това ще бъде не само христологична ерес, но и триадологична, защото не само, че девата се откъсва от принадлежността ѝ към човешкия род, но се издига до пиедистала на божеството и по този начин се руши троичната догма.

Св. Августин Ипонски следва западната традиция, въведена още от Тертулиан, който говори за едно Божество в три лица: една божествена същност и три божествени лица. Но самият св. Августин изповядва, че не разбира добре (поради недобрния си гръцки език) значението на гръцкото богословие, което говори за една същност и три Лица *μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις* и предпочита да употребява за лица *personae* (Вж. Трапе 1987, 248–250). Тъй като латинско говорящите не правили разлика между употребата на термините *πρόσωπον* и *ὑπόστασις*, обозначава ипостасис (*ὑπόστασις*) с *persona*, което отговаря на гръцкото *πρόσωπον* и по този начин може да изповядва троичния догмат, така както се прави от неговите съвременници на Запад, следвайки латинските отци: „*una essentia vel substantia, tres personae*“ (Вж. Трапе 1987, 306; Migne 1841d, 939). Същевременно с това, обаче говори и пише за произхождането на Светия Дух от Отец и от Син. Св. Августин приема станалото във времето изпращане на Дух Свети от Сина като за ставащото вечно изхождение на Духа от Отца и Сина. Впоследствие приема Отца и Сина за единно начало, от което произхожда Духът⁶. Подобно на латинските отци и западните църковни писатели, за св. Августин Бог е преди всичко Един и от това единство той богословства за трите Личности или трите Божествени Лица, като внимава да не отъждестви *οὐσία* с *ὑπόστασις*, той приема, че Божествените Лица са отношения. Да се изразят в Троицата собствените и отличителни свойства на всяко от Лицата означава да се изразят техните взаимоотношения. Отец и Син те се наричат „не по същност, а по съотношение и това отношение не е случайно свойство, защото то е неизменно⁷. Според гръцките отци, обаче Лицата в Пресветата Троица изразяват Божествените взаимоотношения и се различават по своя произход и начало, което е Бог Отец: Синът се ражда от Отец, а Духът изхожда от Отец (Фокин 2002, 152). Докато богословието на св. Августин нарушава монархията на Бог Отец: Дух Свети произхожда от Отец, Който е начало на Духа, но и от Сина, чрез Който ни се дарява, като Отец и Син не са две начала за Светия Дух, а едно начало⁸.

⁶ Вж. Трапе 1987, 258; Migne 1841d 42, 921: *fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sanctus, non duo principia, sed sicut pater et filius unus dominus, sic relative ad spiritus sanctus unum principium*

⁷ Трапе, 1987, 240; Migne 1841d, 914: *non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile.*

⁸ Вж. Трапе 1987, 258; Migne 1841d 42, 921: *non duo principia, sed sicut Pater et Filius unus*

По този начин св. Августин смесва изпращането на Светия Дух в света чрез Сина, заради Сина, което става във времето с вечното изхождане на Светия Дух от Отец, Който е едно начало. Тази грешка на св. Августин е развита в учението на римокатолическата църква за Филиокве. По този начин сгрешената триадология води до сгрешена христология.

2.2. Христологически възгледи на св. Августин Ипонски

Изкуплението и спасението на човека са свързани пряко и непосредствено с личността на Господ Иисус Христос. Въплъщението на Словото поставя началото на процеса на спасението на човека. Като тълкува началните думи на евангелието според св. Йоан Богослов, св. Августин изповядва, че „Словото стана плът“ (Ин. 1, 14), „за да бъдем закърмени ние, младенците, от Твоята мъдрост, чрез която всичко си създал“ (Вж. Трапе 1992, 206; Николова 1993, 119). Приемането на плът от Бог Слово, което св. Августин характеризира с характерния за западната богословска мисъл израз „*incarnatio*“ е предпоставка за пълната човешка природа в Богочовека Христос. Въплътеното Слово има пълна човешка природа, защото „чудотворното Му рождение е от девица (Трапе 1992, 208), от която получава както тяло, така и разумна душа. Св. Августин посочва грешката на Аполинарий, който отричайки душата, (*voûς*) в Христа Спасителя, отричал пълнотата на човешката му природа. Ипонският светител изповядва „в Христос целият човек, не само тялото на човек, или пък душата заедно с тялото, но лишена от разума“ (Трапе 1992, 208), но пълнотата на човешката природа. Божието слово не се е преобразувало в човек, а е станало човек, възприело е в себе си човешката природа, без да престава да бъде Бог. В личността на Бог Слово има единство на човешката и божествена природа. Той е Бог, поради причината на възприемащото божество и е човек поради възприетото човечество, въпреки това нито едното, нито другото (нито божественото естество, нито човешкото естество) се изменя от това възприемане (Трапе 1987а, 281). Бог Слово, възприел човешкото естество, остава в единство с Божеството и равен на Отца. Всеки вярващ в Христос става едно с Него, участва в единството на тялото Христово. Не само сме станали християни (с тайнството на кръщението), казва св. Августин, но сме станали самият Христос“ (Трапе 1985а, 494). Подобно на единството на Отец и Сина, всеки един кръстен християнин става едно с Христос, „защото Христос не е само в главата или само в тялото, но целият Христос е в главата и в тялото (Вж. Флоровски 2003, 81; Ceriotti 2009, 69–70). Еклисиологията при св. Августин е на основата на христологията, така както при богословието на св. апостол Павел и на св. Йоан Златоуст.

Според проф. Стилианос Пападопулос св. Августин Ипонски има в известен смисъл проблематична христология, понеже „няма ясен възглед по отношение формата на единството на двете естества у Христос“ и има опасно смесване, защото докато говори за единство на лицата (в Троицата) въвежда едното Лице на Христос, което се състои от две естества“ (Παλαδόπουλου 2008, 481). Това не е точно така, защото, въпреки че не владее гръцки език, св. Августин изповядва правилно христологичния догмат по отношение на единството на двете природи в Господ Иисус Христос и няколко десетилетия преди четвъртия Вселенски събор в Халкидон (451) се доближава много до христологическото вероопределение съставено от отците на събора, както и до богословието на гръцките отци като например св. Григорий Нисийски, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст. Ипонският светител говори и пише за Господ Иисус Христос — Въплътеното Слово, че е „една Личност, Която се състои от две естества“ (Вж. Trape 1985b, 1374; Migne 35, 1886). За отците, които живеят и творят преди събора в Халкидон е в рамките на допустимото да имат христология, която не е абсолютно една и съща с тази от Халкидонското вероопределение. Христологичният проблем на св. Августин е всъщност по-скоро в разбирането за единството на естествата, при което човекът се съединява с божия Логос homo in unitate personae coniunctus est Deo човек се съединява с Бога в единството на личността (Вж. Trape 1987a, 552), казва св. Августин Ипонски и по този начин се доближава до проблематичните христологически възгледи на Антиохийската богословска школа през четвърти век. Coniunctus est на св. Августин е сходно със смисъла и значението на богословската терминология на Теодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски, които изразяват единството на двете природи в личността на Въплътеното Слово със συνάφια, а не с ἕνωσις. Според епископа на Мопсуестия съвършената природа трябва да съществува в конкретна личност, затова на човешката природа в Христа отговаря конкретна човешка Личност. На божествената природа — божествена личност. Синът Божий се е съединил със Сина Давидов, като това съединение се е осъществило още при зачатие на Му в утробата на Мария. Така Синът Давидов станал храм на Словото (Вж. Migne 1859, 976–977). По този начин Теодор Мопсуестийски отрича ипостасното единство в Богочовека и възприема етичното единство на Диодор Тарсийски, като изповядва „счетаване по благодат“ в една личност, в едно лице (ἐν πρόσωπον) (Там, Коев, 1968, с. 97–98). Св. Августин Ипонски казва в своя трактат „За Троицата“, че в евангелския пасаж от пролога на св. Йоан Богослов „И Словото стана плът и живя между нас, пълно с благодат и истина, и видяхме славата Му, слава като на Единороден на Отца“ (Ин. 1, 15) разбира под Слово истинският Син Божий, а „по плът, казва св. Августин, аз признавам истинския син Човешки, и двамата заедно съединени в една Личност на Бога и Човека, чрез неизразимата щедрост на благодатта“ (Вж. Trape 1987a, 552). Някои

изследователи мислят, че единството, за което говори св. Августин, в известна степен е сходно с етичното единство на антиохийците, което отново става по благодат, а не по същност (Вж. Παπαδόπουλου 2008, 481–482). Това обаче не означава в никакъв случай, че св. Августин Ипонски говори за етично единство на двете природи в Господ Иисус Христос (Παπαδόπουλου 2008, 382). Св. Августин Ипонски не разбира Въплъщението на Божественото Слово само като благодатно вселяване на Бог Слово в човека Христос или като благодатно съединение, или като съединение, което е станало с неизразимата щедрост на благодатта⁹, а като реално единство на двете естества в едната личност на Богочовека. Подобно на антиохийците говори за благодатно съединение, но има предвид единството на двете природи в Господ Иисус Христос.

3. Учение за св. Дева Мария

3.1. Богомайчинството на Девата.

Изповядването на единството на двете естества в Господ Иисус Христос е основа на православната вероизповед за Богомайчинството на Девата. Ако св. Августин Ипонски разбира единството на двете естества по някакъв различен начин от православната вяра, той не би имал и католическата вероизповед за това, че Девата е Божия майка, че е Θεοτόκος, „Dei genitrix“, но понеже изповядва единството на двете природи в едната личност на Въплътеното слово, то изповядва и православното учение, че девата е Богородица. Тя не би била Богородица, ако Христос не е Бог и не е човек. Цялата Троица участва в събитието на Въплъщението; Троицата, казва св. Августин, твори човешкия образ във втората Божествена ипостас в Сина чрез дева Мария¹⁰. Словото се въплъщава, Бог приема човешка природа, издига смирен дом от нашата кал, казва св. Августин (Вж. Трапе 1991, 206; Николова 1993, 119) и затова девата е майка на нашия Господ Иисус Христос, тя е Богородица.

Съборът в Ефес, на който е обнародвано и въведено в употреба наименованието Богородица става една година след смъртта на светителя през 430г., но това не обяснява достатъчно ясно защо св. Августин не нарича директно девата, че е Богородица „Dei genitrix“, както правят това други от отците на църквата през този период. Богословието на св. Кирил Александрийски не е толкова в защита на самия термин Богородица, колкото в защита на ипостасното единство на двете природи в едната личност на Въплътеното Слово. Несторий отричал този догмат на вярата и затова не приемал девата да бъде наричана Богородица, като допускал, че дори да е

⁹ Вж. Trape 1987, 552; Migne 1841d 42, 1033: unam personam Dei et hominis ineffabili gratiae largitate conjunctum.

¹⁰ Вж. Trape 1987, 96; Migne 1841d 42, 857: ex virgine Maria Trinitas operata est sed solius Filii persona est, visibilem namque Filii solius personam invisibilis Trinitas operata est.

наричана Богородица то не е в смисъл, че е родила Въплътеното Слово, а човека Христос. Св. Августин напротив, въпреки че не нарича девата Богородица, а Майка на Господ Иисус Христос, има православно разбиране за единството на двете природи в Христос и затова индиректно изповядва девата за Божия майка. По същия начин изразяват отношението си към Божията майка и други от отците на църквата преди събора в Ефес през 431г., но най-голямо сходство има между христологията и мариологията на св. Августин Ипонски и св. Йоан Златоуст от отците на Изток и между св. Августин и св. Амвросий Медиолански от отците на Запад. По подобен на Златоуст начин св. Августин защитава и човешкото естество на Господ Иисус Христос, което приема от своята майка, защото ако тя не му е дала истинско човешко естество цялото спасение на човека и света е недействително. „Ако е недействителна майката (т.е. ако девата не е дала действителната човешка природа, каквато тя самата има - ск.м.) тогава е недействително и тялото (човешката природа, която придобива Словото от девата - ск.м.), недействителна е смъртта, недействителни са раните от страданията и белезите от Възкресението (на Господ Иисус Христос) (Вж. Трапе 1985а, 198). Девата дава човешката природа на Въплътеното Слово, става майка на Богочовека Христос и затова е Богородица — става майка на Този, Който винаги е съществувал и приема човешката природа за спасението на човека и света. Св. Августин не нарича девата Богородица, но христологията му е единство на двете природи в Христос и по един своеобразен начин изразява христологическата мисъл на св. Григорий Богослов: „получавайки това което не е бил, без да губи това което е бил“ (Вж. Трапе 1984, 14; Migne 1865а, 1074).

По отношение на Богородичния догмат св. Августин Ипонски има сходни виждания и с един от късните византийски отци — св. Григорий Палама и с още един от ранните латински отци — св. Лъв папа Римски. Преди Девата да зачене Христос в своята утроба, Го зачева в ума¹¹, казва Ипонския светител.

Св. Григорий Палама развива тази идея, като посочва Божията майка за първия монах исихаст и като пример за придобиването на умната молитва и пребиваване в единство със Словото. (Хрїстоу 1986, 260сл)

3.2. Приснодевство и святост на майката на нашия Господ Иисус Христос

Догматът за Богомайчинството на „благословената между жените“ е свързан с догмата за нейното приснодевство. Тя е винаги дева, защото е родила нашия Спасител Богочовека Иисус Христос¹². Св. Августин Ипон-

¹¹ Вж. Трапе 1984, 240; Migne 1865а, 1074 et Christum prius mente quam ventre concipiens — „... и зачевайки Христос по-напред с ум, отколкото с утроба“.

¹² Вж. Трапе 1984, 30; вж. още Migne 1865а, 1005 „ражда по един чуден начин“, казва св. Ав-

ски защитава приснодевството на Божията майка от своите съвременници мирянинът Елвидий и римският монах Ювиниан, които твърдели, че девата е имала и други деца освен Спасителя Господ Иисус Христос (Вж. Covolo, Serra 2009, 315; Charamsa 2012, 90). Ювиниан и неговите последователи слагали равенство между брачния и девствения живот, като отричали девството на Божията майка в брака, затова св. Августин пише против тях съчинението си „За свещеното девство“. В своите слова той изповядва православната вяра в приснодевството на Божията майка, която е дева преди да зачене своя Божествен Син, в момента на зачатие и след раждането пак остава дева¹³. И още: Бидейки дева Го зачева, носи Го в утробата си и продължава да бъде дева и остава винаги дева (Вж. Трапе 1982, 28; Migne 1865a, 343).

Св. Августин продължава линията на развитие от западните отци на църквата относно личността на дева Мария. Пръв св. Юстин Философ прави паралела Ева — Мария, след него св. Иринеи Лионски продължава тази богословска идея подобно на паралела Адам — Христос на апостол Павел, като говори и за това, че девата е майка на цялото човечество. В богословието на св. Августин може да се говори за връзка между еклисиологията, сотириологията и христологията, като личността на Божията майка е тази, чрез която Христос идва в света и спасява човека. Тя е Негова майка и майка на цялото човечество, затова се оприличава на църквата. Св. Августин нарича девата „майка на Неговите членове, които сме ние (кръстените в Христос)“ (Вж. Трапе 1978, 80). В този смисъл пресветата дева се оприличава на църквата, както Ева е майка на цялото човечество, така и дева Мария е майка на всички кръстени в Христос; Както Христос приема плът от девата, така и Неговите членове (всички кръстени в Христос) трябваше да се родят от дева, която е църквата¹⁴.

Божията майка е църквата, защото чрез нея започва новият живот за родените в Христос. „Дева Мария, казва св. Августин Ипонски, предшества църквата като неин образ“ (Вж. Трапе 1982, 478 Слово 72А, 8). Както дева Мария не губи своето девство, въпреки че ражда Богочовека Христос, така и църквата е дева, защото ражда Христовите членове и по този начин църквата е подобна на Божията майка. Тя ражда Христовите членове и същевременно е дева¹⁵. В своето второ послание до Коринтяните

густин.

¹³ Вж. Трапе 1982, 28; Migne 1865a, 343. В друго свое Слово светителят казва още: „Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua“ Трапе 1984, 12 (Слово 186, 1).

¹⁴ Там, „...sed plane mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est charitate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt: corpore vero ipsius capitis mater. Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.“

¹⁵ Вж. Трапе 1984, 212; Migne 1865a, 1074: „Et virgo est, et parit; Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit, et virgo permansit? Sic et Ecclesia et parit,

апостол Павел говори за това, че църквата е дева: „сгодих ви за едничък мъж, за да ви представя на Христа като чиста девица (2 Кор. 11, 2). Апостол Павел нарича църквата дева, обяснява св. Августин, не защото счита, че в нея са само тези които са девствени по тяло, но защото иска всички да имат непорочно сърце. Църквата, подражавайки на майката на своя Господ, продължава св. Августин, е едновременно и майка и дева по дух (Вж. Migne 1865a, 1010–1011). Този възглед на св. Августин е в известна степен сходен и твърде близък с този на св. Йоан Златоуст, който говори за това, че църквата е дева и че девството е духовно състояние (Migne 1862a, 537; Migne 1862b, 295–296).

Светостта на Божията майка е безспорна за св. Августин, девата е без петно и без грях. В основата на нейното духовно състояние и на нейната святост е това, че е родила Бога и заедно с това нейното смирение. Смирението и радостта на девата от това да бъде ученичка и последователка на Господ Иисус Христос е последица от това че тя е Негова майка¹⁶.

Преводът на св. Йероним Стридонски, който използва римокатолическата църква и на който се позовава св. Августин Ипонски, привежда известния пасаж от архангелския поздрав на Божията майка: „радвай се благодатна, Господ е с теб“ (Лк. 1, 28), като: „радвай се пълна с благодат“; по този начин се обяснява и липсата на прародителския грях у девата. „Без съмнение, казва св. Августин, тя е наречена пълна с благодат и, че е намерила благодат у Бога, защото е станала майка на своя Господ и на Господа на всички“ (Вж. Migne1841b*, 250). Това е причината, поради която, според св. Августин девата е чужда на всеки грях. Тя е напълно свята, без каквото и да е петно на греха, защото е станала майка на нашия Спасител Иисус Христос, а не само, както мислели пелагианите, поради своята воля и със своите усилия. Божията майка е победила греха, защото е родила, Този, Който е бил без никакъв грях¹⁷. Св. Августин говори тук за личната святост на девата, но това място се използва от римокатолическото богословие в подкрепа на тезата, че е учил за непорочно зачатие на св. дева Мария, а именно че е била чужда на прародителския грях (Covolo, Serra 2009, 316; Charamsa 2012, 98; Trape 1988b, 59–67, Meo, De Stefano 1988, 678). В полемиката си с пелагианите св. Августин говори за личната святост

et virgo est. Et si consideres, Christum parit: quia membra ejus sunt, qui baptizantur. *Vos estis*, inquit Apostolus, *corpus Christi e membra* (1Cor 12, 27). Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est“

¹⁶ Вж. Trape 1982, 476 „et ideo plus est Mariae discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi: plus est, felicius est discipulam fuisse Christi, quam, matrem fuisse Christi“.

¹⁷ Вж. Trape 1981, 428; Migne1865b, 267: *Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem — unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus?*

на девата и за липсата на греха у нея. Спорът на св. Августин с Пелагий е относно благодатта и свободата на волята. Действително Пелагий отрича влиянието на прародителския грях върху човека и счита, че не е невъзможно да се спаси със своите собствени усилия. Пелагианите не отричали светостта и девството на Божията майка, а по-скоро твърдели, че тя е осветила преди всичко благодарение на своята свободна воля и нравствен живот. Ето защо св. Августин застъпва тезата за пълното освещаване на девата от Божията благодат, без да твърди, че е освободена от прародителския грях. Още повече в конкретния текст е се разбира, че св. Августин говори за личната безгрешност на Божията майка, тъй като прави сравнение с личните грехове на останалите старозаветни праведници и изобщо не става дума за значението на прародителския грях. Както вече видяхме, учението на св. Августин относно прародителския грях е, че всички са под неговото влияние и последиците му се простират върху целия човешки род (Вж. Тгаре 1988а, 244). Прародителският грях у девата не изличава нейната свобода, чрез която тя участва в процеса на спасението на човека. Със своята свободна воля девата казва „да“ на Боговъплъщението, с нея се освещава и нравствено извисява над всички твари, но остава едно от сътворените Божии създания, Майка на Богочовека Христос. Стремехът да се препише на девата липса на прародителския грях поставя под съмнение единството на двете природи у Господ Иисус Христос, а оттам и спасението и изкуплението на човека и света. Смесът, който известни западни изследователи придават на цитирания абзац от съчинението на св. Августин, е изваден от контекста на светителя и подменя учението му. Със сходен проблем се сблъскваме и при друго съчинение на св. Августин, където отново има превратна и неправилна интерпретация на думите му. Нещо повече, цитираното от много изследователи място от съчинението на св. Августин „Против Юлиан (Contra Iulianum 4, 22), според които Ипонският светител излага възгледа си в полза на догмата за непорочното зачатие на св. Дева Мария, в същността си е точно обратното. Св. Августин говори за възраждащата благодат на Духа относно светата дева: *Non trascribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi*¹⁸. Св. Августин говори за *gratia renascendi* само когато говори за очистиането с тайнството на светото кръщение, което всъщност ни омива от всеки грях.

3.3. Св. Августин и развитието на римокатолическата мариология

Въпреки посочените вече грешки в богословските възгледи на св. Августин Ипонски, неговото учение за пресвета дева Мария е православно и в същността си не се отличава по нищо от църковната традиция както на Изток, така и на Запад, която през четвърти и пети век няма ясно

¹⁸ Вж. Migne1865c, 1418; вж. текстовете на Charamsa 2012, 101; Gharib 1990, 332.

обособени различия. През следващите столетия обаче, учението за Божията майка на Запад търпи развитие. Приети са нови догми на римокатолическата църква, което е в съгласие с тяхното учение за развитието на догматите, но не и с църковната традиция на Изток. Първият нов догмат на римокатолическата църква относно майката на Спасителя е догмата за непорочно зачатие на пресвета Богородица, който отрича прародителския грях у девата. Въпреки че св. Августин не говори за подобно учение, то му се приписва, така както и на някои източни църковни отци. Христологията на св. Августин има известно сходство с тази на св. Йоан Златоуст, както и антиохийския подход към Писанието, затова приписването на учението за непорочно зачатие на девата на св. Августин е неприемливо и странно. Корените на това учение са доста по-късни-то се появява едва през IX в., когато прониква в Италия, а после и в Англия първо като литургически празник, основата на който е източния празник зачатие на Божията майка, който обаче има друг смисъл. Дунс Скот е „учителят (докторът) на непорочното зачатие на девата“, който формулира вярата на римокатолическата църква относно липсата на прародителския грях у Божията майка. Това учение е прието като догмат през 1854г. с булата *Ineffabilis Deus* на папа Пий IX. То дава повод да бъде приет и следващия Богородичен догмат относно възнесението на пресвета дева Мария с тяло и душа в небесна слава от папа Пий XII през 1950г. На пръв поглед този втори нов Богородичен догмат е сходен с учението запазено в преданието на православната църква за Успението на Божията майка и нейното възкресение и вземане на небето. В същността си обаче новият католически догмат се различава от православното предание. Църковната традиция на Изток винаги е говорила за това, че девата е претърпяла смърт, докато римокатолическият догмат не споменава и дори не признава успението на Божията майка, която, след като не е носител на прародителския грях, заради своите особени заслуги, е и неподвластна на смъртта. И двата нови догмата са опасни с това, че внасят ново учение в църквата, което откъсва девата от принадлежността ѝ към човешкия род и я поставят на пиедестала на божеството. Те са основа и за трети догмат, който римокатолическата църква подготвя да провъзгласи през следващите години, а именно, че девата е „съзкупителка“ на Христос (Вж. Miravalle 2003, 22–75сл.). Тя е без прародителски грях, възнесла се в слава на небето с душа и тяло, икона на Троицата и съзкупителка на Христос в делото на спасението на човешкия род. Това учение е чуждо на църковната традиция, чуждо на ранните латински отци на Запад, чуждо и на св. Августин Ипонски, който в голяма част поставя основите на съвременното римокатолическо богословие.

Заклучителни думи

Личността и богословските възгледи на св. Августин Ипонски имат огромно значение за църквата на Запад, както през V век, така и след него. На Изток, поради допуснатите догматически грешки, към него се отнасяме с църковно и богословско „недоверие“, предела на което е неговото признание за „блажен“ вместо „свети“, сякаш св. Августин не е свят и не е от отците на църквата живели и творили на Запад. Той може и да е допускал известни неточности и грешки, но през следващите векове след смъртта му има признанието от църквата, както на Запад, така и на Изток, като за свети отец. Грешките, които допуска относно троичния догмат и учение-то за свободата и благодатта не са повлияли на неговата мариология, но са повлияли в немалка степен за развитието на римокатолическото богословие в оказаните от него посоки. Св. Августин Ипонски не споделя римокатолическото учение за липсата на прародителския грях у девата и, както видяхме възгледът му за свободата и благодатта в различните му съчинения и в различните периоди от живота му е различен-от пълното отричане на свободната човешка воля, до признаването ѝ в делото на човешкото спасение. Това не се отнася до учението му за девата. През целия си живот св. Августин изповядва богомайчинството, приснодевството и светостта на „благословената между жените“, без нито да отнема или намалява достойнствата и прерогативите ѝ, нито да ги превишава и да я отделя от принадлежността ѝ към човешкия род.

Литература

- Cerioti, G. (2009). *Unita di Cristo secondo san Agostino*, Roma, Citta Nuova.
- Charamsa, K. (2012). Temi e principi della dottrina mariana di Sant'Agostino d'Ippona. In: *Alfa Omega*, XV, №1.
- Chilikov, S. (2007). St. John Cassian and the orthodox theaching of the divine grace, *Соборност*, 1.
- Covolo, E. D., Serra, A. (2009). *Storia della Mariologia* (tom 1). Roma: Citta Nuova.
- Dattrino, L. (2000). *Giovanni Cassiano, Conferenze ai monaci*. Roma.
- Gharib, G. (1990). *Testi Mariani del primo millennio* (tom 3). Roma: Citta Nuova.
- Plinval, G. (1998). Pelagio e il pelagianesimo. In: *Enciclopedia Cattolica*, IX. Roma.
- Коев, Т. (1968). *Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събора*. София.
- Κοντάκης, Χ. (2004). Αι εν τη Δύσει διατυπυθείσαι διδασκαλῖαι περί σοτηρίας (Πελάγιος, Αυγουστίνος, Ιωάννης Κασσιανός). Θεσσαλονίκη.
- Мейндорф, Й. (1982). *Введения в святоотеческое богословие*. Нью-Йорк.
- Ματσούκα, Ν. (1992). *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καὶ ἄλλα μελετήματα*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά.
- Meo, S., De Fiores, S. (1988). *Nuovo dizionario di mariologia*. Torino.
- Miravalle, M. (2003). *Con Gesù, La storia di Maria Corredentrice*. Casa mariana, Editrice, Frigento.
- Migne, J. P. (1862a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 48. Paris.
- Migne, J. P. (1862b). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 49. Paris.
- Migne, J. P. (1859). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 66. Paris.
- Migne, J. P. (1900). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 102. Paris.
- Migne, J. P. (1841a). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 32. Paris.
- Migne, J. P. (1841b). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 33. Paris.
- Migne, J. P. (1841b*). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 40. Paris.
- Migne, J. P. (1841c). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 41. Paris.
- Migne, J. P. (1841d). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 42. Paris.
- Migne, J. P. (1865a). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 38. Paris.
- Migne, J. P. (1865b). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 44. Paris.
- Migne, J. P. (1865c). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 45. Paris.
- Николова, А. (1993). *Свети Аврелий Августин, Изповеди*. София.
- Παπαδοπούλου, Σ. (2008). Αυγουστίνος Ιππώνος (430) Ὁ μέγιστος ἐκκλησιαστικός Πατέρας τῆς Δύσεως, Θεολογία Εξαμηνιαίων Επιστημονικόν περιοδικόν, 79. Αθήναι.

- Trape, A. (1978). *Opere di sant Agostino, Matrimonio e verginita (La santa verginita)* (vol. VII\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1991). *Opere di sant Agostino, Le Confessioni* (vol. I). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1981). *Opere di sant Agostino, natura e grazia* (vol. XVII\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1982). *Opere di sant Agostino, Discorsi* (vol. XXX\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1984). *Opere di sant Agostino, Discorsi* (vol. XXXII\1) Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1988a). *Opere di sant Agostino, La citta di Dio* (vol. V\2) Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1987a). *Opere di sant Agostino, La Trinita* (vol. XXX\1) Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1987b). *Opere di sant Agostino, Grazia e liberta (La predestinazione dei santi; La grazia e il libero arbitro)* (vol. XX). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1992). *Opere di sant Agostino, Le Lettere*. Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1985a). *Opere di sant Agostino, Commento al vangelo e alla prima epistola di san Giovanni* (vol. XXIV\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1985b). *Opere di sant Agostino, Commento al vangelo e alla prima epistola di san Giovanni* (vol. XXIV\2). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1988b). *Sant'Agostino, Maria, dignitas terrae*. Roma: Citta nuova.
- Фокин, А. (2002). Тринитарное учение блаженного Августина в свете православной триадологии IV века, в: *Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института*, 9, Москва.
- Флоровски, Г. (2003). *Библия, църква, предание (православно гледище)*. София.
- Flogaus, R. (1998). Palamas and Barlaam revisited: A Reassessment of East and West in the hesychast cotroversy of 14th century Byzantium. In: *St. Vladimir's Theological Quarterly* (vol. 42) New York.
- Χρήστου, Π. (1988). *Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα Δ*. Θεσσαλονίκη.
- Χρήστου, Π. (1986). *Ἑλληνες πατέρες της εκκλησίας, Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (τ. 11). Θεσσαλονίκη.

Стојан Чиликов

Пловдивски универзитет „Пајсије Хиландарски“, Филозофско-историјски факултет, Пловдив

Св. Августин Ипонски и његови богословски ставови у вези са развојем римокатоличке мариологије

Ово истраживање подвлачи најважније аспекте учења Светог Августина о Мајци Божјој. У том постављеном контексту, анализиране су и учења овог светог оца о прародитељском греху, благодати и слободној вољи, као и његова тријадологија и христологија. Овакви погледи, према ставу аутора, одговарају православном учењу о Богородици и не слажу се са каснијом средњовековном католичком мариологијом.

Key words: Свети Августин Хипонски, римокатоличка мариологија, Света Богородица, христологија, *Filioque*.

Датум пријема чланка: 10. 10. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 18. 11. 2014.



УДК 091=163.41

34(497.11)(091)

DOI:10.5937/sabornost8-7132

Оригинални научни рад

Живорад Јанковић

Библиотека Српске патријаршије, Београд

Поводом Душанової законика

Abstract: Текст се у првом плану дави историјатом преписа Душанової закона, којих има преко двадесет, што је код Срба реткост. Основни проблем је у томе што од тих двадесет преписа ни два нису иста, нити иједан од њих садржи потпуни текст *Законика*. Популарна издања која се појављују под тим насловом су у ствари компилације створене на основу садржаја свих познатих рукописа. И кад су се правили зборници, није се много марило у каквом „друштву“ ће се наводно поштован текст наћи.

Key words: Душанов законик, рукопис, препис, Јован Рајић.

Душанов законик представља једино дело старе српске књижевности које својом појавом у штампаном издању (1795) одмах наилази на врло јак одјек широм тадашње учене Европе, чија последица је стални несмањени интерес опште стручне јавности кроз наредних сто година, све док не буду познати и проучени сви његови преписи. После тога, као да није учињено ништа посебно. Рађено је доста, али је све у сфери донекле познатог.

Затим, то је једино дело наше старе књижевности које је убрзо по објављивању било преведено — на самом почетку 19. века, кад ни међу тада ученим Србима није било човека који би могао у потпуности да га разуме. Извесна места у тексту *Законика* су и данас после толиких изучавања спорна због оскудице упоредне и основне изворне грађе (Соловјев, 1929). Преко тог превода који из поменутог разлога није могао бити ни приближно добар, дело постаје познато и доступно као снажан подстицај даљем трагању и изучавању.

Оно што га чини овом приликом привлачним није његова садржина, већ историјат његових за српске прилике бројних преписа, којих има преко двадесет, и њихова особеност је у томе што је сваки понаокоб прича за себе (*Зборник у часћи шесте сїоїодишњице Законика цара Душана*, 1951). Стање је такво да и после два века изучавања сваки озбиљан труд може да се оцени само као трагање за оригиналом.

Притом пада у очи „раскорак“ у животу и трајању списа. С једне стране, број преписа би говорио о његовом необично великом угледу, али чињеница да међу њима нема ниједног потпуно очуваног рађа питање зашто је то тако. Затим, толики број преписа говорио би, с једне стране, о очекиваном поштовању потомства према делу свог знаменитог владара, што не потврђују услови у којима се ти преписи у новије време од успутних налазача затичу. Редовно је то негде међу „одложеним“ старинама.

Такво стање рукописа утицало је на то да прво издање у оквиру четвртог тома историје Јована Рајића (1795) буде само „половина“ од данас познатог обима текста, јер је рукопис по коме је издање рађено имао свега 101 члан, док је данас, према свим осталим сачуваним преписима, познат 201 члан.

Остала дела старих српских писаца, поред тога што су сачувана у малом броју преписа, као по правилу се појављују пред очима јавности нечујно, више трудом даровитих и пожртвованих појединаца ентузијаста него неком и нечијом смишљеном планском акцијом. Притом њихова појава остаје без одјека ван српских граница или нечије жеље да буду преведена на неки светски језик. Деценијама се чекало да се појаве и на данашњем говорном језику. Њима се бави углавном само српска наука кроз читаве деценије. Па и ту је честа појава да још увек постоје само у једном издању старом преко 150 година. Није од помоћи било ни залагање Павла Поповића још од пре деведесет година да се појаве нова издања, пошто су, по њему, постојећа већ тада била застарела.

Уместо тога, код *Душанової законика* се појављује више издања, која се, пошто настају већином само по једном рукопису, и сама разликују међу собом и још више буде знатижељу. Тако се „шарено“ стање рукописне грађе у погледу садржине одражава и на потоња штампана издања, а потом и на преводе.

Кроз време од петнаестог до осамнаестог века, из сваког столећа познат је приближно исти број рукописа, а њихов настанак и даље постојање дуго скоро да не оставља трага у околини, тако да се о њима зна само оно што сами о себи говоре. Пише се историја тих векова и нема прилике и повода да се притом помене и настанак или коришћење неког од тих рукописа.

Датовање преписа се врши претежно само по воденим знацима папира, чак и кад је нама блиско време 18. века. Вредно је поменути да три оквирно датована рукописа — Барањски (1515–1520), Призренски (1525–1530) (*Душанов законик њо Призренском рукопису*, 1953), Шишатовачки (1541) — потичу из времена које претходи обнови Пећке патријаршије (1557) и које се због пада у ропство сматра као најтежи и, услед недостатка извора, најмрачнији период српске историје. Срећом, уз овај податак постоји још низ других до сада мало коришћених, који налажу да се у представу о том времену (1459–1557) унесу бар унеколико ведрији тонови. Зна се да је тада било и градње храмова, настају нови преписи и управо тада чини се

неколико покушаја да заживи пракса штампања књига. Нажалост, остају само покушаји јер се те штампарије брзо гасе.

Проблематичан однос писара и према предлошку и према новом препису овде као да је правило. Савестан рад, као што је онај код писара из времена деспота Стефана из 1407. или Аверкија (прва половина 17. века), овде је непознат. Зна се да преписивач Аверкије при своме раду користи и по седам рукописа да би дошао до што боље верзије текста. При оволиком броју преписа *Душанової законика* — чији је број пре четири века, колико нас дели од овог знаменитог писара Аверкија, могао бити само већи (Соловјев, 1980) — могло се далеко лакше доћи до доброг преписа или до неколико њих, према којима би се касније створила боља верзија. Остаје питање зашто није познат ниједан пример таквог односа према рукопису. Додуше, ако је увек и свуда постојало овакво „шаренило“ у погледу садржине, онда ни добро позната Аверкијева савесност и прилежност послу не би била од велике помоћи. И он би вероватно — доследан свом начину рада — пре дигао руке од посла него што би успео нешто да измени набоље.

Реч је о две десетине непотпуних, слабо очуваних кодекса, од којих ниједан није целовитог садржаја. Без обзира на очуваност, не постоје чак ни индиције доброг садржаја блиског извору, али врло оштећеног. Стање је такво да када би се у неким идеалним условима сви познати преписи сабрали на једно место — сада су расејани у десетак установа широм Европе — та збирка би се могла сматрати само као својеврсни „дом инвалида“. Врло често се наилази на дилему — да ли је неки део текста лош услед немара конкретног писара или је то преузето са лошег предлошка као резултат пропуста неког од његових претходника. Одмах се ту јавља асоцијација на недоумице сачуване преко текста Еванђеља: „Ко сагреши, он или родитељи његови?“ (Јн 9, 2).

Чак и код апокрифних списа, којих код Срба има сразмерно онолико колико и код осталих хришћана, чије коришћење и умножавање се везује за људе склоне „експериментисању“ и мање одане званичном црквеном поретку и дисциплини уопште, зачућује колико има реда и савесности у раду. Одсуство конкретних вести о умножавању дела из те области не изненађује пошто се и не очекује. Иако они у појединим случајевима могу да достигну и за наше прилике невероватан број од четрдесет преписа, по „уредном“ умножавању преписивањем ближи су свим осталим делима наше књижевности него *Душановом законик*у. Сазнање тих чињеница ствара веће недоумице него што нуди неко решење.

Код толико преписа изненађење је и чињеница да кроз векове, поред толико познатих преписа, нема успутних вести или бар неког „спотицања“ око њега. Ако патријарх Пајсеј (1614–1647) каже да право житије светог кнеза Лазара није нашао, вероватно оно ни тада ни касније није ни постојало. Поводом *Душанової законика* Пајсеј не каже ни толико. Затим долази

период око 1850. године, када следи читава „епидемија“ налазака. Сви налази су успутни, као изненађење тамо где се нису много очекивали. Нема вести да се до нечега дошло по јасном чувењу или причању.

Колико вреде речи Рајића да он није био у прилици да наиђе на овај рукопис, већ само говори по неком чувењу? Недоумица има још. Како поред толиког броја преписа, који је пре три, четири па и пет векова могао бити само већи, о њему не говоре ни Дубровчанин Мавро Орбини, ни патријарх Пајсеј, ни гроф Ђорђе Бранковић, а онда кад се „испунило време“, налази се међусобно сустижу.

Знатно касније, учени Рус В. Григорович (1845) само при једном проласку кроз јужне српске области као „успут“ наилази на три преписа (Струшки, Атоски, Хиландарски), од која два носи са собом.

Има прилика да и деценијама старији спис од *Законика* буде очуван у изворном облику блиском времену настанка, или да је бар добро очуван.

Један рукопис може да буде дело више руку (Струшки), а потом некад и два сачувана рукописа ствара једна иста рука (Хиландарски и Ходошки). Кад је такав случај међу преписима, чак и тад има разлике, некад и веће него кад препис ради други човек. Тако се сматра да су Атоски и Барањски преписи ближи међусобно него што су то поменути Хиландарски и Ходошки. Необично је што се код Струшког као најстаријег и насталог радом више руку зна и име једног од писара. То је Данилац Леооки који је крајем 14. века живео у манастиру Дечанима, где је преписао најмање шест рукописа и повељу монахиње Евгеније, удове кнеза Лазара, овој обитељи 1397. године.

Поређење судбине тако бројних преписа било би уједно и прилика да се ближе упозна живот старе српске књиге уопште — у овом случају само у познијим вековима. Иако то време сразмерно није далеко, мало је јасних знања. Своде се само на оно што се у тексту директно каже.

Распон налазка свих познатих рукописа (1795–1913) чини око 120 година. Реч је о малом и добро познатом простору, а опет прикупљање траје тако дуго. Обично се у појединим зонама налази по један препис, док само правац према крајњем североистоку (иза Арада) ту представља изузетак — тамо се налазе Вршачки, Текелијин, Бистрички, Ходошки. Значи да је око петина рукописа везана за тај правац. Некад се у тој зони налазио и Барањски (1616). Не би се могло рећи да је то случајна или неважна појава, иако тако на основу досадашњег писања изгледа. Претежни део рукописне грађе везане за зборник *Животи краљева и архиепископа српских* архиепископа Данила II (1324–1337) сачуван је такође на том простору. У 16. веку познати преписивач Јован из Кратова ради при крају живота на том правцу где уточиште налазе и познати први српски штампари. До сада је та појава уочена само као збир појединачних вести и знања, што је доста

далеко од комплетне представе чије стварање тек предстоји. За проблематични текст наводног аутобиографског слова цара Душана, сачуваног само уз један препис *Законика*, може се рећи да је и ту реч о „сугестивном“ стилу засведоченом у више списка из тог времена, као што је житије патријарха Саве IV (1354–1375) или запис инока Исаије (1371), где се много нетачног па и немогућег прима и од хиперкритичке српске науке.

Главни терет око налажења рукописа и изучавања су обавили странци. То је показатељ тешког стања српског народа у то време. Нема међу Србима способних људи који би тај посао ваљано обавили и за ту појаву нема много оправдања. Било је кроз векове доста и имућних и школованих Срба. Познато је да је северно од реке Саве био велики број добростојећих српских породица које на школовање деце нису полагале много. Ипак, велики број младих Срба школовао се широм тадашње учене Европе. Учинак тог школовања није много видан. Њихова имена ретко се сама намећу по томе што су постала позната по одређеним резултатима у струци. Уместо тога, до њих се углавном долази трагањем по архивама матичних школа које су некад похађали. Углед најученијег Србина свог времена стекао је овде помињани Јован Рајић (1726–1801), син општинског говедара, који се сам тешко и мукотрпно, али успешно школовао. Учених Срба је било доста, али су они, као по правилу, сваштарили и нису стигли до тог нивоа оспособљености да обаве посао високе стручности. Не треба занемарити да Срби дуго живе издељени наметнутим границама у трима државама — Кнежевина Србија, Турска, Аустрија. У таквим приликама само српским ауторима је често из различитих разлога спречено неометано кретање по свом простору. Истраживачи из других народа у кретању по српским земљама имају потпуну слободу рада и нису сретали препреке административне природе.

Кључни датуми из „новог“ периода живота овог споменика су прва појава штампаног издања (1795), објављивање другог рукописа у штампаном облику (1828) и настанак првог превода на немачки језик (1801). Касније овај посао преузима учени и до видовитости обдарени П. Ј. Шафарик, а потом и руски аутори Григорович и Надеждин који проналазе најстарије и највредније преписе. Све се то дешава пре 1850. године.

Шафарик много значи за историју старе српске књижевности уопште, а посебно се то односи на *Душанов законик*, односно он је утемељио савремен систематски приступ изучавања наше старе књиге. Почео је да прикупља дела старих писаца и да објављује текстове о њима. Тако је приступио и изучавању *Душановог законика* и успут прикупио више преписа овог дела (Ходошки, Шишатовачки, Раковачки, Раванички). Ту је и специјално за њега урађен препис Рудничког рукописа, несталиг 1941. на ломачи Народне библиотеке, највећем и непредолном стратишту књиге у новијем времену. „Пред нама је само незнатан остатак српских рукописа

података осетио извесну шаблону, угледање и намештеност; у Цамблаку такође; у Константину Филозофу писца тамнога стила са систематским излагањем градива, чији је спис веома тврд орах за разумевање [...] Кад сам преводио Стевана Првовенчаног, осетио сам високу свечаност стила, пуну и језгровиту садржину...”

У поређењу са овим послом, преводилачки рад на *Законику* представља „крпеж“ и ту се екипе људи саплићу на појединим местима кроз деценије због оскудице изворне грађе. Не би било сувишно да се некако учини доступним први превод на немачки сачињен од Енгела (1801) као снимак једног нивоа познавања и тадашње могућности његовог преноса на неки други језик.

Мало где код Срба се може говорити о „нарастању броја познатих рукописа“ као овде. Углавном се ради о принудном задовољењу са оним што је затечено и услед немоћи да се нешто више учини привикава на рад са постојећим, па и кад је реч о усамљеном или чак и непотпуно сачуваном делу као што је то житије инока Исаије. Нажалост, и овде је реч о непотпуно сачуваном делу, иако има толико преписа. Такво стање има лоше последице за размишљање — подсвесно се закључује да је тако увек било и да се о бољем не може ни маштати. Сачувана грађа диктира и правац посматрања, иако је реалност могла бити сасвим другачија.

По природи садржаја, *Свешовска крмчија* је врло блиска *Душановом законуку*, али оцењено кроз призму односа наручилаца и преписивача према основном тексту, ту је *Душанов законик* потпуни усамљеник, нажалост у лошем правцу. Мањих и већих пропуста у раду писара има свуда, али се они скоро увек оцењују као пропусти и грешке. Једино овде поменуте појаве се срећу у таквом облику да се оцењују као немар.

Кроз писање и садашње стање изворне грађе пре би се рекло да је *Законик* дело и производ рада неозбиљних и незрелих људи и да пре настаје у лошим општим условима него у моћној срећеној земљи, где посао воде људи томе дорасли и где нема потребе за импровизацијама, како се понекад мисли па и тврди. Однос наручилаца и преписивача према спису млађег биографа Светога Саве, Теодосија, познатог по, за српске прилике, великом броју преписа, делује као „опозит“ понашања те групе делатника на *Душановом законуку*. У случају преписа Теодосијевог дела истиче се њихова сличност, односно одсуство већих разлика међу преписима. Овде и сличност преписа је изузетак, док истоветности нема ни тамо где раде исти људи. Као да се надмећу и желе да се уживе у лик цара Душана додавањем или мењањем његовог дела.

Такав однос према спису показује колико су моћи сазнања мале и условљене стањем изворне грађе. У случају да је сачуван само један препис створило би се неизбежно опште убеђење да је ту реч о потпуном и

јединственом тексту зборника. Никоме не би на ум долазило да у то сумња или нешто оспорава.

Литература

Душанов законик ѿ Призренском рукојису. (1953). Београд.

Законик цара Сѣфана Душана. књ. I. (1981). Београд.

Зборник у часѣи шестѣ сѣоїодишњице Законика цара Душана. (1951).
Београд.

Радојчић, Н. (1960). *Законик цара Сѣфана Душана 1349. и 1354.* Београд.

Соловјев, А. (1929). *Душанов законик ѿ 1349. и 1354.* Београд.

Соловјев, А. (1980). *Законик цара Сѣфана Душана 1349. и 1354. ѿдине.*
Београд.

Živorad Janković

Library of the Serbian Patriarchate, Belgrade

On the occasion of *Dushan's Code*

In the forefront this text deals with the history of transcripts of *Dushan's Code*, and there are over twenty of them, which is a rarity among Serbs. The major problem is that of these twenty transcripts — not even two of them are identical, nor any of them contains the complete text of the Code. The popular issues that arise under this headline are actually compilations created on the bases of the contents of all known manuscripts. And when the corpuses were being made, not much seemed to care in what “society” a reputable text was allegedly supposed to be found.

Key words: Dushan's Code, handwriting, transcription, Jovan Rajic.

Датум пријема чланка: 14. 7. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 18. 11. 2014.



УДК 271.222(497.11)-76(477)"1927/1930"

DOI:10.5937/sabornost8-7178

Оригинални научни рад

Юрий Данилец*

Ужгородский университет, Исторический факультет, Ужгорода

Миссионерская деятельность епископов Ириней (Чирича) и Серафима (Иоановича) на Подкарпатской Руси (1927–1930 гг.)

(на материалах Закарпатья)

Abstract: В статье рассматривается один из этапов истории православной церкви на Подкарпатской Руси. В первой половине XX века большинство православных приходов входили в состав Сербской православной церкви. После епископа Досифея (Васича) пастырскую работу на землях русинов проводили епископ Ириней (Чирич) и Серафим (Иоанович). Главные вопросы, которые пришлось решать епископам, заключались в сфере юрисдикционных противоречий с пражским архиепископом Савватием (Врабец), материального обеспечения духовенства, улучшения морального и материального положения, воспитания младшего поколения, законодательного урегулирования вопроса с кладбищами, устройства управленческих органов Карпаторусской православной епархии. Документы закарпатских архивов доказывают, что сербские епископы делали все необходимые шаги для укрепления новой епархиальной единицы, хотя не все планы им удалось реализовать.

Key words: духовенство, епископ, Подкарпатская Русь, Чехословацкая республика.

Православное движение на землях населенных русинами/украинцами проявилось в начале XX века. Венгерские власти считали это явление проявлением панславизма, преследовали население. В 1903–1904 гг. и 1913–1914 гг. в городе Мараморош-Сигот состоялись судебные процессы против православных крестьян. Тюремные заключения и штрафы не прекратили движение. После развала Австро-Венгрии территория современной Закарпатской области в 1919 г. вошла в состав Чехословацкой республики на правах автономии. С этого времени, и до оккупации края в 1938–1939 гг., в официальных документах относительно территории населенной русинами использовалось название Подкарпатская Русь.

Православные приходы, которые возникли на Подкарпатской Руси, вошли в состав Сербской православной церкви и управлялись

* jurijdanilec@rambler.ru

епископами-делегатами. В 1931 г. была создана Мукачевско-Пряшевская православная епархия с постоянным архиереем во главе. Первым епископом-делегатом, который утверждал сербскую юрисдикцию среди русинов, был епископ Нишский Досифей (Васич). Кроме того, в Праге возникла юрисдикция Константинополя во главе с архиепископом Савватием (Врабецом).² Собор СПЦ, который состоялся в ноябре–декабре 1926 г., принял решение о назначении епископом православных Подкарпатской Руси и Восточной Словакии Иринея (Чирича) — владыку Новосадско-Бачкского. Чешский посол Ян Шеба в обращении к членам Синода СПЦ выступил против избрания Иринея и требовал назвать другое лицо, но Синод отверг предложение посла, отметив, что чешские власти не имеют права вмешиваться в церковные дела.³

Согласно с архивными документами, приезд епископа Иринея (Чирича) на Подкарпатскую Русь был назначен на 19 декабря 1926 г. В этот же день чешский посол в Белграде Я. Шеба сообщил МИД Югославии, что состоялась его встреча с патриархом Димитрием (Павловичем). Патриарх поднял вопрос быстрого отъезда епископа Иринея и его помощника Дамаскина (Грданички). Указывалось, что главная миссия епископа Иринея — ознакомить с делами православной церкви Дамаскина и за несколько месяцев вернуться в Новый Сад. Посол утверждал, что патриарх гарантировал избрание Дамаскина постоянным епископом для русинов.⁴

13 января 1927 г. епископ Ириней приехал в Прагу. Во время посещения Министерства школ и народного образования архиерею было рекомендовано, на период пребывания на Подкарпатской Руси, избегать политических дел и заниматься исключительно церковными вопросами.⁵ В этот же день епископ Ириней встретился с епископом Чехословацких земель Гораздом (Павликом) (сербский патриархат). Архиереи обсуждали вопросы деятельности православной церкви в государстве и устранения юрисдикции архиепископа Савватия (Врабец).⁶

14 января 1927 г. епископ Ириней (Чирич) приехал в с. Иза на Подкарпатскую Русь, где издал свое первое архиерейское послание и распоряжения к православному духовенству и народу. В первом послании владыка говорил, что он «прибыл на Карпатскую Русь по благословению Собора СПЦ и с согласия правительства Чехословацкой республики, которое

² Marek Pavel, Bureha, Volodymyr, Danilec, Jurij (2009). *Arcibiskup Sawatij (1880–1959). — Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné cirkve v Československé republice*, Olomouc.

³ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 7 об.

⁴ Там же, 40.

⁵ Там же, 45.

⁶ Там же.

обещало ему предоставить полную моральную и материальную помощь» в деле организации местной православной церкви.⁷

Учитывая то, что епископу для организации православной епархии было необходимо жить ближе к светским властям, он временно переехал в Ужгород, где 15 января 1927 г. сделал визит Антонию Бескиду, вице-губернатору Антонию Разсипалу и другим видным лицам, с которыми обсуждал вопросы, касающиеся православной церкви.⁸

19 января 1927 г. епископ Ириней, в сопровождении архимандрита Алексия (Кабалюк) и архимандрита Матфея (Вакарова), приехал в с. Иза.⁹ [4, 17]. В селе владыку встретили около 200 человек, которые у входа в дом священника вывесили надпись: «Да возрадуется душа Твоя в Господе». От имени православного комитета епископа Ириней поздравил Юрий Пристая. В храме с приветственным словом выступил игумен Амфилохий (Кеминь). Во время богослужения присутствовали около 400 человек.¹⁰

Епископ Ириней (Чирич) проводил миссионерскую работу среди греко-католических верующих и духовенства. По сообщению изьянского стражмистра Вацлава Штига, 21 января 1927 г. в Хусте епископа Ириней посетили два униатские священники из Мукачевщины, которые изъявили желание перейти в православие.¹¹ 14 февраля 1927 г. в письме к викарию греко-католический епископ Петр (Гебей) указывал, что из достоверных источников ему стало известно, об участии супруги греко-католического дьяка Задора в торжествах по случаю приезда епископа Ириней¹².

По прибытии в Ужгород епископ Ириней (Чирич) начал деятельность, направленную на получение, на основании чехословацкого закона за №122 от 25 июня 1926 г., пособия (конгруа) для православного духовенства. Об этом свидетельствует его послание от 3 февраля 1927 г. В обращении епископ поднимает вопрос о содержании православного духовенства. Епископ Ириней отмечал, что государство, согласно закону от 25 июня 1926 г. обеспечило духовенству определенное содержание, но не все священники смогли получить помощь в связи с рядом требований. Кроме того, священники не получают конгруа, пока епархиальное руководство не обобщит и не подаст правительству соответствующую смету. В связи с этим, владыка просил священников подготовить и подать в органы власти документы для получения финансовой помощи.¹³

⁷ ГАЗО, ф. 151, д. 599, 2.

⁸ Данилец, Ю. (2009). *Православная церковь на Закарпатье в первой половине XX в.* Ужгород: Карпаты, 138.

⁹ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 17.

¹⁰ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 17 об.

¹¹ Там же, 35.

¹² ГАЗО, ф. 151, оп. 13, д. 560, 1.

¹³ Там же, 6.

Активная деятельность епископа Иринея (Чирича) вызвала резкую реакцию архиепископа Савватия (Врабца) в Праге. 7 февраля 1927 г. в послании к духовенству и мирянам архиепископ Савватий утверждал, что епископ Иринея не пришел на Подкарпатской Руси как пастырь, потому что имеет свою область в Сербии. Он убеждал верующих, что деятельность епископа Иринея не принесет на Подкарпатской Руси единство и мир, а наоборот, устроит раскол еще больше. Архиепископ Савватий призвал не подчиняться распоряжениям сербского владыки.¹⁴ Хотя чехословацкая власть и запретила архиепископу Савватию вмешиваться в церковные дела на Подкарпатской Руси, его сторонники продолжали антисербскую пропаганду. Об этом свидетельствуют письма духовенства епископу Иринею. Например, священник с. Кушница иеромонах Сергей (Марушка) 4 апреля 1927 г. заявил, что он не признает власть епископа Иринея и подчиняется только архиепископу Савватию.¹⁵ По сообщению священника Георгия Русинка в Тячевском округе архиепископа Савватия поддерживали: архимандрит Боголип (Церковник) (Бедевля), священники: Иван Бабиц (Дубовое), Георгий Бедзир (Калины), Иван Кивешлигетий (Ганичи), Георгий Носа (Нересница), Степан Стойка (Вел. Кривая),¹⁶ Василий Несух (Теребля), Иван Бабинец (Дулово), Василий Немеш (Угля), Василий Краило (Чумалево), иеромонах Николай (Мадар) (Кричево), Михаил Салейчук (Колодное).¹⁷

9 февраля 1927 г. епископ Иринея посетил православные монастыри в с. Иза и с. Липча.¹⁸ 13 февраля 1927 г. состоялась его встреча с гражданскими властями с. Иза. На встрече присутствовали: председатель православного комитета Юрий Пристая, председатель нотарьского правительства Юрий Рошкот, поднотарь Зигмунд Рознай, сельские учителя Иван Бережанин и Иван Богаш, стражмистер Вацлав Штиг и его заместитель Йозеф Крижан. На собрании обсуждались административные и школьные вопросы. Епископ просил чиновников предоставить ему сборники законов для изучения и ознакомления. Кроме того, Иринея поднял вопрос о создании в селе русской читальни.¹⁹ Заботился епископ Иринея также и моральным положением православного священства. Перед Пасхой 1927 г. поставил требование о том, чтобы все духовенство исповедовалось и причастилось «на основании законов РПЦ и СПЦ».²⁰ 28 февраля 1927 г. в сопровождении 2 монахов епископ Иринея посетил с. Великие Лучки в Мукачевском

¹⁴ ГАЗО, ф. 151, д. 599, 15.

¹⁵ Там же, 26.

¹⁶ Там же, 1 об.

¹⁷ Там же, 9.

¹⁸ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 35 об.

¹⁹ Там же, 43.

²⁰ Иринея (Чирич), епископ. Распоряжение ЕК № 174/27 от 11 апреля 1927 г., Ужгород.

округе. Во главе со священником Дмитрием Беляковым была отслужена Вечерняя Служба, после чего епископа поздравили местные жители. В своей речи епископ говорил об истории православного движения в Великих Лучках: «помнят еще многие из Вас, как были заключенным в тюрьмах Венгрии, осужденные в Сиготе, но Бог Вас всегда защищал, а потому будьте терпеливы, и получите от Бога покровительство».²¹ После вечерни епископ осмотрел место строительства нового православного храма. За короткий период пребывания епископа Иринея на Подкарпатской Руси он встретился с православными верующими сел Билки, Керецки, Березники, Теремля, Бедевя, Дулово, Данилово и др.²²

Следует отметить, что среди православного духовенства сербской юрисдикции также не было полной гармонии. Например, 26 января 1927 г. у епископа Иринея возник конфликт с архимандритом Матфеем (Вакаровым) — настоятелем Свято-Николаевского монастыря. Причиной тому послужило назначение секретарем Духовной Консистории монаха Афанасия (Чопика).²³ Архимандрит Матфей выступил против избранной кандидатуры, надеясь лично стать правой рукой владыки. Его поддержал Алексей Геровский. В письмах к жителям с. Иза он убеждал православных верующих, что чешские власти больше не допустят приезда епископа Иринея на Подкарпатскую Русь. 9 июня 1927 г. из Сербии приехал секретарь Дамаскин (Грданичка), который сообщил, что чешская власть не делает никаких препятствий для приезда епископа. По его информации, между архимандритом Матфеем и А. Геровским и епископом Иринеем возникли противоречия по причине того, что первые были не согласны с лояльным отношением епископа к чешским властям на Подкарпатской Руси. Епископ Иринея жаловался на А. Геровского в Синод СПЦ. Кроме того, Дамаскин сообщал, что архимандрит Матфей и А. Геровский выступали за отделение от сербской юрисдикции и образования отдельной православной церкви на Подкарпатской Руси.²⁴

В июне 1927 г. Дамаскин (Грданичка) разработал устав православной церкви и выслал его на рассмотрение Министерства, которое переслало его в Синод СПЦ на утверждение.²⁵

Епископ Иринея (Чирич) большое внимание уделял образовательному уровню православного духовенства на Подкарпатской Руси. В 1927 г. при его содействии на обучение в богословские заведения Югославии выехало из Хустского округа — 5 чел., Тячевского округа — 3 чел., Воловского

²¹ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 61.

²² Наш Преосвященный владыка среди народа (1927). *Церковная Правда*, 1–2, 6.

²³ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 35.

²⁴ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 152.

²⁵ Там же, 153.

округа — 1 чел.²⁶ С 1 октября 1926 г. до апреля 1927 г. при Свято-Николаевском мужском монастыре в с. Иза проводились богословские курсы православного духовенства.²⁷ Слушателей насчитывалось 22 человек, они проживали при монастыре в Изе. Лекции на курсах читал студент Ратибор Тихий.²⁸

25 октября 1927 г. «Правительственный вестник» Школьного Отдела Гражданского управления Подкарпатской Руси опубликовал распоряжение от 9 октября 1927 г. «О заполнении рубрики вероисповедания в правительственных школьных книгах». В документе указывалось, что управляющие школ не могут отказывать в записи детей в правительственных книгах православными, если им представить документ об изменении религии из окружного правительства.

В первой половине 1927 г. центральный исполнительный комитет православных общин в лице священника Дмитрия Белякова, Василия Гайду и Алексея Геровского издали обращение к «всем православным комитетам». Они заявили, что право решать спорные вопросы храмов и церковного имущества должно принадлежать автономному Народному собранию, которое чешское правительство не позволяет созвать, чем нарушает Сен-Жерменский договор 1919 г. Требовалось, чтобы чешское правительство, в связи с его неправильной политикой, вернул населению Подкарпатской Руси все расходы, связанные с гражданским и уголовным процессами, которые появились после борьбы за собственность и обеспечить вдов и сирот, искалеченных и убитых жандармами человек. Члены центрального исполнительного комитета просили от каждой православной общины подать подробные сведения о судебных издержках и о количестве пострадавших от полиции людей для передачи материалов в Лигу Наций.²⁹

Развитие православного движения на Подкарпатской Руси вызвало интерес и поддержку за рубежом. По информации американской газеты «Свет» от 21 октября 1927 г., в Битоле 1 сентября 1927 г. состоялось собрание общества «сербское православное священническое удружение». В связи с приездом в Битоль Алексея Геровского, главной темой собрания было положение православной церкви на Подкарпатской Руси. В своей речи Алексей Геровский говорил о несоблюдении чешским правительством законодательства о православной церкви. Слова сочувствия православным братьям в Карпатах выразили священник Сребрен из Сурдуцы и протоиерей Ацимович из Кавадара. Собрание единогласно приняло следующие постановления: «1) православный русский народ в Карпатах борется за свои естественные права, основанные на святых канонах

²⁶ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91, 188.

²⁷ ГАЗО, ф. 63, оп. 1, д. 598, 84.

²⁸ Там же, 85.

²⁹ ГАЗО, ф. 255, оп. 1, д. 52, 1.

церкви и международных договорах. Собрание выражают русскому народу в Карпатах свою симпатию, и обращаются к нему с призывом, чтобы он выдержал до конца в борьбе за святое дело; 2) собрание постановляют обратиться к Святому Архиерейскому Синоду и Святому Архиерейскому Собору с просьбой, чтобы эти высокие учреждения СПЦ энергично защищали православный народ в Карпатской Руси как составную часть СПЦ. Собрание особенно просит, чтобы Священный Архиерейский Синод выполнил свои намерения и обратился бы с жалобой в Лигу Наций о преследовании православных в Карпатской Руси; 3) собрание приняло решение обратиться ко всем членам Народной Скупщины с призывом, чтобы они взяли за защиту православной церкви в Карпатской Руси.³⁰

Под конец 1927 г. на территории Подкарпатской Руси действовало 86 православных приходов, 8 монастырей и скитов. По решению Синода СПЦ епископ Ириней (Чирич) в конце 1927 г. был отозван из Подкарпатской Руси. Правления епископа Ириней пришлось на сложный и противоречивый период. За короткое время деятельности епископ Ириней достиг значительных результатов. Ему удалось добиться от чехословацких властей прекращения поддержки архиепископа Савватия (Врабца); правительство начало выделять для православного духовенства финансовую помощь; населения получило возможность получать образование в богословских заведениях Югославии; епископ Ириней добился свободного перехода из унии в православие; был урегулирован вопрос об обустройстве православных кладбищ; Духовная Консисто́рия с 1927 г. начала действовать постоянно, управляя всеми церковными делами в Подкарпатской Руси в отсутствие епископа.

После отъезда епископа Ириней (Чирича) в Сербию православные верующие на Подкарпатской Руси остались снова без епископа. В 1928 г. правительство Чехословакии заключило с Ватиканом конкордат «*Modus vivendi*», согласно которому униаты смогли через суд возвращать себе переданные православным церковные сооружения и имущество.³¹ Подписанное соглашение вызвало новый этап в религиозных отношениях между греко-католиками и православными. Развитию православного движения и упорядочения организационной структуры церкви продолжала препятствовать деятельность архиепископа Савватия (Врабца). Юрисдикционная борьба между сторонниками константинопольской и сербской юрисдикции не давала возможности новому епископу полностью выполнять свои архиерейские обязанности.

В начале 1928 г. о назначении нового епископа стало известно из личной переписки. 25 января 1928 г. стражмистер В. Штиг из с. Иза сообщил

³⁰ Сербское духовенство защищает Карпатскую Русь (1927). *Свет*, 21 октября, 6.

³¹ Палинчак, М. (1996). *Государственно-церковные отношения в Закарпатье и в Восточной Словакии в 20-сердине 30-х годов XX века*. Ужгород, 19.

в Земское полицейское управление в Ужгороде: «Недавно получил архимандрит Матфей Вакаров письмо из Сербии от д-ра Геровского. Тот пишет, что узнал о новом епископе, и с ним можно будет работать».³² Чиновник предполагал, что, возможно, деятельность нового епископа будет направлена в том же русле, что и деятельность Алексея Геровского, то есть против Чехословакии. Из сообщения также узнаем, что на имя игумена Амфилохия (Кеминь) поступило письмо от епископа Досифея (Васича), в котором указывалось, что личность нового епископа уже известна, и он приедет в доверенную ему епархию в ближайшее время. В следующем документе от 15 марта 1928 г. читаем о том, что 13 марта 1928 г. архимандрит Матфей (Вакаров) выехал в Сербию. Главной целью его поездки была встреча с епископом Рашко-Призренским Серафимом (Иоанович).³³ 7 апреля 1928 г. архимандрит Матфей возвратился в Изу и сообщил, что епископ приедет через Прагу на Подкарпатскую Русь 13–14 апреля 1928 г. На 15–16 апреля планировалось провести праздничные богослужения в Свято-Николаевском монастыре и в приходской церкви с. Иза.³⁴

В апреле 1928 епископ Серафим издал свое первое послание. Неизвестно, почему оно подписано в Ужгороде, так временная резиденция епископа находилась в г. Хуст.³⁵ Послание адресовано «архимандритам протоиереям, иереям, иеромонахам, монахиням и всем верным чадам Православной Восточной Церкви». Епископ сообщал, что приехал на Подкарпатскую Русь по благословению сербского патриарха Димитрия и за избранием Священного Синода для того, чтобы «довести здесь до конца обустройство православной епархии, чтобы утвердить здесь добрый порядок в церковной жизни, на основании священных церковных правил...».³⁶

Одной из нерешенных проблем в православной церкви на Подкарпатской Руси было недостаточное количество духовенства. 20 июня 1928 г. в письме в Гражданское управление епископ Серафим отмечал, что пока епархиальное управление не подготовит светских священников, на приходах будут служить монахи.³⁷

21 июля 1928 г. епископ Серафим (Иоанович) в сопровождении архимандрита Алексия (Кабалюка) посетил с. Ясиня на Раховщине. 22 июля 1928 г. владыка освятил сельскую церковь и произнес проповедь, в которой вспомнил историю православного движения на Подкарпатской Руси.³⁸ В течение двух месяцев епископ посетил все монастыри и скиты,

³² ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 93, 4.

³³ Там же, 20.

³⁴ Там же, 40.

³⁵ Русское Слово (1929), 2 мая, 9.

³⁶ Серафим (Иоанович), епископ. Послание от 20 апреля 1928 г., Ужгород.

³⁷ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 93, 79.

³⁸ Епископ Серафим в с. Ясиня (1928). *Православная Карпатская Русь*, 15 июля, 4.

действовавших на территории епархии, много церковных общин: Ужгород, Хуст, Иза, Липча, Нанково, Ганьковица, Сокирница, Бедевя, Ольховцы, Нягово, Нересница, Ганичи, Калины, Терново, Кричево, Русское Поле, Ясиня, Билки, Приборжавское, Крайниково, Новобарово, Ладимирово, Орлих, Бехеров.³⁹

Большое епископ Серафим обращал на имущественное положение духовенства и его образовательный уровень. 14 июня 1928 г. он обратился в Церковный отдел Гражданского управления Подкарпатской Руси с письмом, где указывал, что православные священники обращаются к нему с просьбами о выделении минимальной финансовой помощи. Для нужд духовенства епископ просил выдать аванс в размере 30 000 чешских крон.⁴⁰ 17 августа 1928 г. чехословацкое правительство сообщило епископу, что духовенству православной церкви: «По закону 1868 г. арт. XXXVII §§ 57–75 и 80, а также по распоряжению Министерства школ и народного образования от 10 апреля 1928 г. № 6383–28–1 разрешено преподавание Закона Божьего в государственных школах». Этот шаг правительства позволил части духовенства, которое имело соответствующее образование, получать денежную субвенцию.⁴¹ Об этом свидетельствует и письмо-распоряжение Земского правительства в Ужгороде от 1 сентября 1928 г. направлено Школьному инспекторату в Иршаве. В нем указывалось, что запрещается допускать к работе в школу священников без образования.⁴² Чтобы предоставить основной части православного духовенства возможность преподавать в школах, возникла необходимость их образовательной подготовки. По распоряжению епископа Серафима (Иоанович) от 22 мая 1928 г. в епархии были открыты учебные курсы, на которых преподавали профессора Хустской государственной реальной гимназии.⁴³ За время функционирования курсов их закончили около 20 человек.

В сентябре 1928 епископ Серафим (Иоанович) своим распоряжением утвердил священников на следующих приходах: священник Иван Карбованец — Червенево, архимандрит Алексей (Кабалюк) — Хуст, игумен Амфилохий (Кеминь) — Иза, иеромонах Ефрем (Иваняс) — Кошелево, иеромонах Пантелеймон (Кундря) — Липча, архимандрит Матфей (Вакаров) — Нанково, Нижнее Селище, Копашново, иеромонах Варлаам (Савинец) — Велятино, иеромонах Савва — Теребля, Дулово, Вонигово,

³⁹ Епископская визитация православных приходов (1928). *Православная Карпатская Русь*, 15 июля, 4.

⁴⁰ ГАЗО, ф. 28, оп. 7, д. 351, 4.

⁴¹ Распоряжение Мукачевской православной епархии от 17 августа 1928 г.

⁴² ГАЗО, ф. 28, оп. 9, д. 378, 1.

⁴³ Серафим (Иоанович), епископ. Распоряжение от 22 мая 1928 г.

Русское Поле, иеромонах Макарий — Ганичи, Терново, Калины, иеромонах Евфимий — Акна и Бочко Рахов.⁴⁴

3 октября 1928 г. из канцелярии Министерства школ и народного образования в Праге на имя президента Земского правительства в Ужгороде поступило письмо, в котором говорилось о пребывании в Праге епископа Серафима. Указывалось, что в разговоре с министром епископ заявил, что архиепископ Савватий (Врабец) вмешивается в дела православной церкви на Подкарпатской Руси. Он просил запретить Савватию приезжать на территорию подвластной ему епархии и встречаться со священниками.⁴⁵ Владыка Серафим рекомендовал министру обратиться к сербскому правительству, чтобы оно, через Константинополь повлияло на деятельность Савватия.⁴⁶ Второе пожелание епископа Серафима касалось покупки участка земли для строительства епархиальной резиденции в г. Хуст. Для этого епископ ходатайствовал о субвенции в размере 10000–15000 чешских крон.⁴⁷ Во время поездки епископу Серафиму не удалось достичь согласия с Министерством финансов о выделении дотации священникам, которые не получали конгруа.⁴⁸ 26 марта 1929 г. епископ вновь посетил Министерство школ и народного образования. Целью приезда было решение вопроса относительно епархиального устава, который готовился к одобрению Советом Министров.⁴⁹ На следующий день, во время встречи руководством Министерства, епископ Серафим поднимал вопрос о выделении средств на строительство церквей в Восточной Словакии. Он также передал в руки чиновников список православных приходов на Подкарпатской Руси, которые еще не имели утвержденных уставов.⁵⁰

С целью упорядочения монашеской жизни в Карпаторусской православной епархии, епископ Серафим разработал требования для монастырей, скитов и духовенства. В распоряжении от 5 мая 1929 г. указывалось, что все архимандриты, игумены, иеромонахи и монахи, проживающие на территории епархии, должны быть приписаны к монастырям или скитам. Предлагалось всем монахам, которые находились на сельских приходах в качестве священников и иеродиаконов, передавать доходы в свои монастыри или скиты. В документе отмечалось также, чтобы настоятели подыскивали способных учеников в школах и советовали родителям отдавать их продолжать обучение в гимназии. Проживание учащихся

⁴⁴ Епархиальные распоряжения (1928). *Православная Карпатская Русь*, 1 октября, 3.

⁴⁵ ГАЗО, ф. 2, оп. 5, д. 17, 33.

⁴⁶ Там же, 33 об.

⁴⁷ Там же, 34.

⁴⁸ Там же, 34 об.

⁴⁹ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 93, 152.

⁵⁰ Там же, 153 об.

обеспечивалось государственным интернатом в Мукачево и интернатом, основанным архимандритом Алексием (Кабалюком) в Хусте.⁵¹

27 октября 1929 г. епископ Серафим (Иоанович) приехал в с. Иза. Он сообщил, что по решению Синода и по ходатайству консистории, резиденция из Хуста переносится в с. Иза. Было решено, что епископ будет проживать в доме священника, а канцелярию разместят в церковной школе, где до сих пор останавливался Алексей Геровский.⁵² Активная работа епископа Серафима, направленная на утверждение устава православной церкви на Подкарпатской Руси способствовала тому, что 6 июня 1929 г. Министерский Совет принял устав.⁵³

28 ноября 1929 в Хусте в помещении православного храма состоялось собрание духовенства и верующих. Каждая православная община была представлена священником и двумя делегатами. Всего присутствовали 300 человек во главе с епископом Серафимом и епископом Чешским Гораздом. Епископ Серафим открыл собрание речью, после чего секретарь Степан Ряснянский зачитал решение об утверждении устава.⁵⁴ Не получило поддержку присутствующих предложение перехода под власть епископа Горазда.⁵⁵ По решению собрания был создан епархиальный совет, который состоял из четырех секций.⁵⁶

Деятельность архиепископа Савватия (Врабец) ослабляла православную церковь, это хорошо понимал епископ Серафим и его окружение. 20 мая 1928 г. в Праге, по просьбе православного комитета с. Луково, был рукоположен в сан диакона Илья Семедий.⁵⁷ Приезд Семедия в Луково вызвал соответствующую реакцию епископа Серафима. 12 июня 1928 г. он обратился в Церковный Реферат Гражданского управления Подкарпатской Руси в Ужгороде. В письме владыка писал: «Мы категорически настаиваем на принятии гражданскими властями республики необходимых действий для прекращения противозаконных действий архиепископа Савватия, которые выражаются в рукоположении в сан священника, именовании себя архиепископом всей Чехословакии, в какое понятие входит и распространение компетенции и на Подкарпатскую Русь, что противоречит существующему положению. Он незаконно обращается к властям с просьбой оказывать поддержку рукоположенным им диаконам и священникам, вступает в сношения с подведомственными нам право-

⁵¹ Из распоряжений по епархии (1929). *Православная Карпатская Русь*, 5 мая, 3

⁵² ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 263, 16.

⁵³ Выборы в Епархиальный Совет (1929). *Православная Карпатская Русь*, 5 декабря, 3.

⁵⁴ Выборы в Епархиальный Совет Православной Карпаторусской Епархии Мукачевской в Хусте (1929). *Православная Карпатская Русь*, 1 декабря, 1.

⁵⁵ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 142, 24.

⁵⁶ Епархиальное распоряжение от 28 ноября 1929 г.

⁵⁷ ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 262, 9.

славными приходами. Такие противозаконные действия архиепископа Савватия нарушают мирную жизнь Карпаторусского населения, внося в него смуту. При подобном способе рукоположения священнослужителей, как делает архиепископ Савватий, можно ожидать, что появятся несколько сотен таких незаконных священников и диаконов, которые, не имея своих приходов, образуют кадр пролетарствующего священства».⁵⁸ Также епископ просил закрыть канцелярию архиепископа Савватия и запретить Милошу Червинке выступать от его имени. 6 сентября 1928 г. епископ Серафим заявил, что рукоположение И. Семедия является незаконным и епархиальное управление не признает его диаконом.⁵⁹

28 июня 1928 г. архиепископ Савватий издал послание к Карпаторусскому православному духовенству и мирянам. В послании он обвинял священников сербской юрисдикции в нарушении спокойствия в православной церкви на Подкарпатской Руси. «Надеяться на сербскую юрисдикцию нечего. И еп. Досифей и еп. Иринея и др. Дамаскин много обещали, но ничего не дали и не сделали. Ничего не поможет и еп. Серафим, так действует не канонически».⁶⁰

В ответ на это послание 20 июля 1928 г. епископ Серафим (Иоанович) в письме в Министерство школ и народного образования в Праге заявил «просим категорически запретить архиепископу Савватию вмешиваться в дела нашей епархии, выпускать какие-либо воззвания или обращения к православным верующим Карпатской Руси и Словакии, и вообще, сносятся с ними в делах церковных».⁶¹ В следующем письме от 14 июля 1928 г. отмечалось: «Одной из самых больших препятствий в деле организации епархии является деятельность архиепископа Савватия и лиц, его окружающих. Архиепископ Савватий лично или через служащих его канцелярии выдает всякого рода распоряжения священникам или верующими нашей епархии. Рукополагая священников и диаконов, и, как нам известно, со случаем со священником Боишко, берет за это деньги. Издает послания ко всей нашей пастве, в которых по свидетельству наших священников, поддает проклятию тех священников, которые признают нашу юрисдикцию, призывает верующих не подчиняться нам. Мы просим Министерство школ и народного образования в краткие сроки потребовать от Архиепископа Савватия прекращения его деятельности в нашей епархии...».⁶²

В начале 1930 г. епископ Серафим (Иоанович) выехал в Сербию. За время руководства православной церковью на Подкарпатской Руси в 1928–1930

⁵⁸ Там же, 5.

⁵⁹ Там же, 17.

⁶⁰ Там же, 12.

⁶¹ Там же, 11 об.

⁶² Там же, 10–10 об.

гг. епископ Серафим достиг значительных результатов. Во-первых — было создано Епархиальное управление, которое обеспечило четкий контроль над всеми сферами деятельности епархии. Во-вторых — начали поступать средства от государства на содержание администрации епархии и духовенства. В-третьих — правительство утвердило епархиальный устав, проекты которого готовились еще с 1920 г. В-четвертых — духовенство после окончания пастырских курсов получило возможность преподавать религию в государственных школах; вышли из печати два учебники Закона Божия.

Источники:

Архив Мукачевской православной епархии:

- Серафим (Иоанович), епископ. Послание от 20 апреля 1928 г., Ужгород.
- Серафим (Иоанович), епископ. Распоряжение от 22 мая 1928 г.
- Распоряжение Мукачевской православной епархии от 17 августа 1928 г.
- Епархиальное распоряжение от 28 ноября 1929 г.
- Ириней (Чирич), епископ. Распоряжение ЕК № 174/27 от 11 апреля 1927 г., Ужгород.

Государственный архив Закарпатской области:

Президиум Краевого управления Подкарпатской Руси, г. Ужгород, ф. 2:

- Переписка с Министерством внутренних дел, полицейскими, жупанатскими, окружными властями по вопросу организации православной церкви на Подкарпатской Руси и Словакии, опись 2, дело 91, том 2 (ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 91).
- Переписка с полицейскими и окружными властями по вопросу деятельности церквей на Подкарпатской Руси, опись 2, дело 92, том 3 (ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 93).
- Переписка с Министерством внутренних дел, полицейскими, жупанатскими, окружными властями по вопросу организации православной церкви на Подкарпатской Руси и Словакии, опись 2, дело 93, том 3 (ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 93).
- Переписка с Министерством внутренних дел, Министерством народного образования, полицейскими и окружными властями по религиозным вопросам, опись 2, дело 142 (ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 142).
- Переписка с Министерством школьного и народного образования и Епархиальным Управлением православной церкви в г. Мукачево по вопросу православного движения и религиозных споров на Подкарпатской Руси и Словакии, опись 2, дело 262 (ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 262).

- Переписка с Министерством внутренних дел, полицейскими, жупанатскими, окружными властями по вопросу организации православной церкви на Подкарпатской Руси и Словакии, опись 2, дело 263, том 4 (ГАЗО, ф. 2, оп. 2, д. 263).
- Просьба редакции «Еврейской газеты» в Мукачево, еврейских благотворительных и культурно-просветительских обществ и переписка с ними о субвенции, переписка с Министерством образования о возможности помешать приезду в Закарпатье православного епископа Савватия и назначить субвенцию Серафиму на построение епископского дома; полицейское донесение о заимствования «Пролеткульта» средств для спектаклей в «Просвите», опись 5, дело 17 (ГАЗО, ф. 2, оп. 5, д. 17).

Реферат образования Подкарпатской Руси, г. Ужгород, ф. 28:

- Просьба Мукачевской епархии о субвенцию на упорядочение библиотеки; приглашение методистской общины на торжественную службу 28 октября; просьба Карпаторусской православной епархии об авансе на выдачу помощи священникам, опись 7, дело 351 (ГАЗО, ф. 28, оп. 7, д. 351).
- Распоряжение Краевого управления о порядке допуска православного духовенства к преподаванию религии в школах, опись 9, дело 378 (ГАЗО, ф. 28, оп. 9, д. 378).

Гражданское управление Подкарпатской Руси, г. Ужгород, ф. 63:

- Переписка с Министерством школ и жупанатскими властями о деятельности греко-католической и православной церкви на Подкарпатской Руси (письмо архиепископа Савватия), опись 1, дело 598 (ГАЗО, ф. 63, оп. 1, д. 598).

Правление Мукачевской греко-католической епархии, г. Ужгород, ф. 151:

- Дело в деятельности Управляющего Карпаторусскими церквями Новосадского епископа Иринея, опись 13, дело 599 (ГАЗО, ф. 151, д. 599).
- Сообщение епископа в выражении возмущения против участия супруги Дьяка Задора в торжестве, устроенном в честь приема православного епископа Чирича, опись 13, дело 560 (ГАЗО, ф. 151, оп. 13, д. 560)

Раховская греко-католическая парафия, с. Рахов, ф. 255:

- Объявление православного комитета в предстоящем разборе жалобы православных общин в Лиге Наций, в сообщениях дополнительного материала (1927 г.), оп. 1, дело 52 (ГАЗО, ф. 255, оп. 1, д. 52).

Литература:

- Выборы в Епархиальный Совет (1929). *Православная Карпатская Русь*, 5 декабря, 3.
- Выборы в Епархиальный Совет Православной Карпаторусской Епархии Мукачевской в Хусте (1929). *Православная Карпатская Русь*, 1 декабря, 1.
- Данилец, Ю. (2006). Деятельность епископа Новосадского-Бачкского Ириней (Чирича) на Подкарпатской Руси в 1927–1928 гг. *Carpathica-Karpatika*, 35, 161–166.
- Данилец, Ю. (2009). *Православная церковь на Закарпатье в первой половине XX в.* Ужгород: Карпаты.
- Епархиальные распоряжения (1928). *Православная Карпатская Русь*, 1 октября, 3.
- Епископ Серафим в с. Ясиня (1928). *Православная Карпатская Русь*, 15 июля, 4.
- Епископская визитация православных приходов (1928). *Православная Карпатская Русь*, 15 июля, 4.
- Из распоряжений по епархии (1929). *Православная Карпатская Русь*, 5 мая, 3.
- Marek Pavel, Bureha, Volodymyr, Danilec, Jurij (2009). *Arcibiskup Sawatij (1880–1959). — Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné cirkve v Československé republice*, Olomouc.
- Наш Преосвященный владыка среди народа (1927). *Церковная Правда*, 1–2, 6.
- Палинчак, М. (1996). *Государственно-церковные отношения в Закарпатье и в Восточной Словакии в 20-середине 30-х годов XX века*. Ужгород.
- Распоряжения из дня 9 октября 1927, ном. 68.767, о выполнении рубрики «вероисповедание» в государственных школьных книгах (1927). *Урядовый Вестник*, 25 октября, 82.
- Русское Слово (1929), 2 мая, 9.
- Сербское духовенство защищает Карпатскую Русь (1927). *Свет*, 21 октября, 6.

Јуриј Данилец

Ужгородски универзитет, Историјски факултет, Ужгород

**Мисионарски рад епископа Иринеја Ћирића и
Серафима Јовановића у Прикарпатској Русији
(1927–1930) према документима из Закарпатја**

У чланку се говори о једном етапном периоду историје православне цркве у Прикарпатској Русији. У првој половини XX века већина тамошњих православних парохија улазило је у састав Српске православне цркве. После епископа Доситеја Васића пастирски рад у земљама Русина спроводили су епископ Иринеј Ћирић и Серафим Јовановић (Иоанович). Главна питања која су ови епископи решавали, спадају у сферу јурисдикцијских противречности са прашким епископом Саватијем Врабцом, материјално обезбеђење свештенства, побољшање моралног и материјалног стања, васпитавање млађег покољења, законско регулисање питање гробаља, устројство извршних тела Карпаторуске православне епархије. Документи из Закарпатских архива показују да су српски епископи предузимали све неопходне кораке ради учвршћења нове епархијске јединице, иако им није полазило за руком да реализују све замишљене планове.

Key words: свештенство, епископ, Прикарпатска Русија, Чехословачка република.

Датум пријема чланка: 25. 4. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 20. 11. 2014.



УДК 930.2:003.071=163.41"14"
75.052.046.3:003.071(497.11)"14"
091=163.41(497.115)"14"

DOI:10.5937/sabornost8-6237

Оригинални научни рад

Живојин Андрејић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Урезани натписи и угребани записи на каменим фасадама Богородичине цркве у Тргу код Жагудице

Abstract: У овом раду се подробније прати проученост неколико објављених натписа и врше њихова нова читања и тумачења, а потом представљају и тумаче и бројни други натписи и урезани записи са фасада Богородичине цркве код Жагудице. На основу садржаја текстова, уводе се и доводе у везу са овом црквом неке значајне историјске личности XV века, на првом месту Оливера, прва супруга деспота Ђурђа Бранковића, у чије време је црква обнављана и дограђивана.

Key words: средњи век, натписи, записи, Богородичина црква, Трг, Жагудица.

Богородичина црква у Тргу код Жагудице привлачила је пажњу истраживача још од средине XIX века, пре свега због свог врло занимљивог каменог портала на западној фасади храма. Озбиљна истраживања ове цркве су започета тек 1981. године под руководством Милке Чанак Медић, а на основу валоризованих сазнања извршена је и окончана конзервација и делимична обнова 1988. године. Резиме извештаја са истраживања, обрату архитектонских својстава храма и накнадно дозиданог ексонартекса, презентирање два уклесана натписа на западној каменој фасади и успостављање фаза градње и хронологије М. Чанак Медић извршила је 1997. године (Чанак Медић, 1997, стр. 69–80). Том приликом је изнела да су са истраживањима „Цркве Светог Николе у Тргу код Жагудице, сада посвећена Рођењу Богородице“ једновремено „узимани калкови свих натписа, угребаних записа и цртежа, што је учинила историчарка уметности Неда Цар“ (Чанак Медић, 1997, стр. 69, нап. 3). Такође је изнет, за нашу тему, врло важна податак: „Пре почетка систематских истраживања претпостављено је да је постојала старија пространија богомоља на простору где је подигнута постојећа црква, из које су повађени комади портала и уграђени на ново место“ и да је М. Чанак Медић својим антиципацијама

* mitcentar@open.telekom.rs

и закључцима ову претпоставку потврдила и релевантно утемељила и уз помоћ два уклесана натписа на западној фасади. Уз средњовековну цркву постојала је једновременно изграђена припрата и да је уз њу рано дограђен ексонартекс. Спољна припрата је порушена и на њеном израваном доњем делу је подигнута дрвена конструкција у два маха, пре обнове из 1860. године. У садашњу западну фасаду цркве уграђени су делови два портала, од којих је један стајао на pročељу спољне припрате. Том приликом, заједно са порталом с другог места, донет је цео горњи део фасаде. На pročељу старијег дела храма стајао је мањи портал, а са pročеља ексонартекса су пренети већи портал и горњи део западне фасаде цркве. „Кључни средишњи мотив фасаде ексонартекса био је велики портал који је готово у целини сачуван.“ (Чанак Медић, 1997, стр. 71, нап. 9, стр. 70–79) На основу два уклесана натписа „са pročеља ексонартекса“ (некадашњег), закључено је да је припрата „могла бити саграђена тек у другој половини XIV столећа“ (1382/3. године), а пошто је „ексонартекс изграђен пре 1429/30. године, која се у натпису помиње, може се сматрати да се он односи на обнову фасаде унутрашње припрате“ (Чанак Медић, 1997, стр. 78–79).

Калкове натписа и записа цркве у Тргу, које је сачинила Неда Цар, на нов начин је обрадила и читала Гордана Томовић. М. Чанак Медић је у свом новом раду објавила нова читања неких претходно презентираних натписа и записа, али по први пут и неке друге, при чему је успоставила нове хронолошке дате овог споменика (Чанак Медић, 2006, стр. 177–227). Тако је у другој половини XIV века дозидана спољна припрата по жељи неког имућног властелина или самог владара, а о чему говори натпис „неимара“ Ивана из 1382/83. године. Спољну припрату је 1429/30. године, тврди се, на основу новог читања натписа над порталом западне фасаде, „осликао извесни Богое (Кувер)“ на основу заслуге попа Кузме „који је нешто касније сахрањен уз њен док“ (Чанак Медић, 2006, стр. 178–179). На основу премијерног презентирања два натписа, тврди се да у XV веку о цркви брине угледна влашка породица Калуђеровића. Реч је о Воишану Калуђеровићу и његовом брату Урошу. Ова породица је доведена у везу са Владом Калуђером, војводом Влашке, и његовим сином Радулом, који је један од ктитора цркве Светог Николе у Лапушњи. По први пут је презентиран натпис са надвратника портала цркве у Тргу „у коме се проклиње онај ко оштети сад извесног Јована, посађеног у дождем манастиру“ и на основу тога сматра да се податак из турског пописа за село Рибари и манастир уз њега, 1572/73. године, заправо односи на Тршку цркву (Чанак Медић, 2006, стр. 180). У прилогу овог рада објављен је натпис са гробне плоче попа Кузме, фрагмент одваљен са сокла са натписом и надгробни камен са натписом из 1820. године. (Чанак Медић, 2006, сл. 114, 132, 66)

Тршка црква је саграђена највећим делом од некавалитетног, шупљикавог камена кречњака, док су од локалног, доста квалитетнијег, сиво-белог пешчара саграђени комплетан сокл над темељима, сви углови, прозорски оквири, оквири портала, готово цео зид западне фасаде и скулптуре. На тим деловима од пешчара уклесани су сви натписи и уклесани и угребани бројни записи и још бројнији цртежи верског и митолошког садржаја. Ми смо, такође, сачинили калкове свих натписа, записа и цртежа и извршили ново читање.

Од свих уклесаних натписа и угребаних записа до сада су од стране М. Чанак Медић коришћена само два, захваљујући читању Гојка Суботића (Чанак Медић, 1996, стр. 78, нап. 20). Натпис урезан на великом водоравном блоку уграђеног у први ред изнад подеоног венца западне фасаде храма „стајао је некада на прочељу спољне припрате“. Натпис је читан на следећи начин:

се п(н)са раб б(о)ж(н) хван в л(ет)ѣ ѿ̇. ѡ̇. ѿ̇. ѿ̇.

уз претпоставку да је 1382–1383. године „тај белег о себи оставио вајар скулпторалног украса, или неимар који је од припремљених делова склапао целину грађевине, или уметник који је заслужан за оба подухвата“. Примећено је да су слова текста лепо и правилно исклесана и да је у питању „образовани уметник“. Овај натпис је једини који није надгробног карактера, а пошто је изведен високо, закључено је да је „то могао учинити једино клесар који је учествовао у неким радовима на цркви“ (Чанак Медих, 1996, стр. 78).

Поновљеним читањем Г. Томовић тврди се да се неимар зове Иван, што је исправније (Чанак Медић, 2006, стр. 178). Међутим, ми смо читали овај натпис на следећи начин:

[+] дсе п(н)са рдб бѣж(н) нвдн в л(ет)ѣ .S.ω.γ.а.

/У име Оца и Сина и Светога Духа Амин писа раѢ Божји Иван лета 6891/.

Други натпис је у пет редова исклесан на једном ромбичном каменом блоку дијагонално постављеног изнад подеоног венца на десној страни фасаде. Текст је читан на следећи начин:

БѢ ДН(Е) БЛ(А)ГО Ч(Е)СТНАГО ДЕСПОТА
ГОРГА В Л(Е)ТѢ ·S·Ч·А·Н· ПОНШЕБ ГОЕ
ЇЛОВАРЬ СЮ ПРИПРАТЪ ПОВЕЛЕННЕМЪ
П(О)ПА КОУЗМЕ Б(ОГ)Ъ ДА НХЪ ПРО
СТН АМ(Н)НЪ

Текст је тумачен тако да су протопоп Кузма и извесни Оливер обновили фасаду унутрашње припрате у време деспота Ђурђа Бранковића, 1429/30. године (Чанак Медих, 1996, стр. 79). На основу читања Г. Томовић, овај текст је добио потпуно нов смисао: (Чанак Медих, 2006, стр. 179)

ВЪ ДНН БА(А)ГОТ(ЕС)ТНВАГО ДЕСПОТА
 ГЮРГА · В ЛѢТ(О) · С·Ц·Л·Н· ПО(П)НШЕ Б(О)ГОЕ
 КО(?)ВЕРЬ СЮ ПРИПРАТЪ · ПОВЕЛЕННЕМЪ
 ПОПА КОУЗМЕ · Б(ОГ)Ъ ДА НХЪ ПРО
 СТИ АМ(Н)НЬ

Овакво читање текста уводи извесног Богоја Кувера и као да има намеру да се доведе у везу са властеоском породицом Кувета. Стефан Кувет, син Вука Кувета, великог челника деспота Стефана, помиње се већ 1402. године, сахрањен је у Малој цркви средњовековног града Ждрела. У Малој цркви је сахрањена и Теодора, супруга Илије Десислалића, која је из рода Кувета. Синови великог Угљеше Десислалића умрли су — Вук Угљешић 1438., а Стефан 1452. године. (Мадас, Гајић, 1983, стр. 221–242; Мадас, 1996, стр. 151–157)

Међутим, калк овог натписа ми смо читали на следећи начин:

[+] ВЪ ДНН БА(А)ГОТ(ЕС)ТНВАГО ДЕСПОТА
 ГЮРГА·В ЛѢТ(О) ·С·Ц·Л·Н·ПО(КО)НШЕ Б ГО(СПО)Е
 ОЛИВЕРЬ С(І)Ю ПРИПРАТЪ ∴ ПОВЕЛЕННЕМЪ
 ПОПА КОУЗМЕ · Б(ОГ)Ъ ДА НХЪ ПРО
 СТИ АМ(Н)НЬ ∴

/ У име Оца и Сина и Светога Духа. У дане благочастивог деспота Ђурђа лета 6938. /и/ покојне госпође Оливере ову припрату /саградише/ жељом протопопу Кузме. Бог да их прости. Амин. /

Могло би се претпоставити да је припрата цркве у Госпођином тргу — Госпођинцу обновљена од стране Оливере, тетке деспота Ђурђа, односно најмлађе кћерке кнеза Лазара. Отвара се могућност за претпоставку да је у јужном травеју био и гроб Оливерин, која је ту сахрањена после 1444. године, када се помиње последњи пут у изворима.

Ашик-паша Заде, турски хроничар из XV века, доноси низ занимљивих података о удаји Оливере, сестре деспота Стефана, за султана Бајазита и њеној судбини: „И ‘Влк оглија’ (деспот Стефан) посла Бајазит хану посланика са небројеним даровима и да му честита ступање на престо. Дође му и сестра његова оца. И једна мала девојчица. То је била кћи онога Лаза. Уговором је било утврђено да је дају Бајазит хану. Бајазит хан посла посланика, девојку доведоше. Кад се девојка састаде са Ханом, оствари се што се желело. Кад је девојка поодрасла, послужила је за оно што јој је дужност била. ‘Мојој сестри, твојој робињи, поклони Смедерево, рече му.

А Хан то прихвати. Не само то него јој дадоше и Голубац [...] Све до Демир-варата (Ћердапа). Бајазит хан је научио уживања од ове Лаз девојке. Њеним утицајем и помоћу Али-паше почеле су да се приређују пијанке“. (Елезовић, 1931, стр. 59) Дакле, Ашик-паша Заде тврди да је деспот Стефан тражио од Бајазита да својој жени Оливери додели део српске земље, што не изгледа вероватним јер као вазал њоме влада кнез Стефан. Реч је о Смедереву и великом делу Браничева. Међутим, овде може бити речи само о главном делу мираза који је дат уз Оливеру, а потом је затражено да се Бајазит одрекне мираза у корист своје жене Оливере. Да је Оливера имала сина са Бајазитом, он би имао право на ову земљу. Када се помиње Смедерево, треба имати у виду да је у питању само насеље и трг који још увек није био утврђен.

Према народном предању, бивша султанија Оливера Деспина је у току 1403. године, кратко време, боравила у манастиру Манастирици код Кладова. Предање каже да је кћи кнеза Лазара „Милева, пошто се опростила од Бајазита и побегла од Тамерлана, овде дошла и одморила се неко време“. Занимљиво је да постоји повлашћен положај Кључа и Неготинске крајине под турском влашћу, у другој половини XV века, са статусом „Султанијиних поседа“. (Милићевић, 1876, стр. 957; Гиљен, Шарановић, Јовићевић, 2010, стр. 58–59)

Археолошким истраживањима у цркви и некрополе око ње откривени су камени надгробници са натписима. Натпис: п(о)п коузма на надгробнику односи се на значајног тршког свештеника Кузму, који је сахрањен средином XV века. (Чанак Медих, 2006, стр. 198, сл. 114) Заправо, реч је о протопопу Кузми чијом бригом је дозидана припрата 1429–1430. године, где је, вероватно, и сахрањена знатна госпођа Оливера. Двадесетак година касније, у првом турском попису Браничева 1467. године, у селу и тргу Госпођинци пописан је извесни.

Нешто дужи, иако делом оштећени, дворедни текст натписа на десној страни горњег довратника портала, који нуди значајне податке и јасно време настанка, остао је у првом раду М. Чанак Медих непрезентиран. Слова овог натписа нису квалитетно клесана као кад су питању претходни. Г. Томовић овај рад је читала на следећи начин (Чанак Медих, 2006, стр. 180):

[+] а се п(н)са рабѣ б(о)жн н(о)а)нѣ посаднѣхъ садѣ 8 мон(ас)т(н)ре б(о)жн
ащ(е) ткоѣтъ его /
да мѣ є на зѣдр(а)внє · тко щє (е)го сподсѣштн(т) да є пр(о)клєтъ ѿт
бс(вєтн)а б(огородн)цє

Ми смо овај текст читали на следећи начин:

[+] а се п(н)са рабѣ д(а)б(н)ж н н(о)а)нѣ посади сад 8 м(а)т(е)ре б(о)жна н
ткоѣ (8) търѣ /

да мѣ є на здравнѣ · тко ꙗє го(с)под рѣш(н)ти да є пр(ок)лѣта ѿ с(в)ѣта
л(та) ꙗ ꙗ є

// У име Оца и Сина и Светога Духа Амин се писа раб Дабиж и Јована сахраних сад у Матери Божјој која је у Тргу / Да му је на здравље ко је руши Господ ће га рушити и да је проклет на света Лета 6950. //

Из овог врло важног а недовољно тумаченог текста дознајемо да је Дабиж сахранио Јована у цркви Матере Божје у Тргу, а себи на здравље. Остављена је и порука: ко руши ову цркву, Бог да га сруши и да је проклет и на овом и на оном свету. Запис је сачињен 6950, односно 1442–1443. године. Очигледно, у цркви је сахрањен исти онај Јован који се на њеној фасади потписао 1382–1383. године. Јован је тада био млад, а умро је и сахрањен када је имао у најмању руку 80 година живота. То би значило да је био рођен око 1360. године.

Са овим Јованом се не може довести у везу Јован, син Дабижива који је пописан у селу Изварица, које се налази уз село и трг Госпођинце, 1467. године. (Stojaković, 1987, стр. 48)

На основу натписа на довратнику портала дознајемо да је црква још од средине века била посвећена Богородици — Малој Госпођи. Имајући у виду да се трг и село са Тршком црквом пописују од 1467. године као Госпођинци, сасвим је јасно да је и даље била посвећена Богородици. Имајући ово у виду потпуно је неутемељено предање да је некада давно црква била посвећена Светом Николи. (Петковић, 1950, стр. 331–332)

На западној фасади се налази камени блок наслоњен на подеони ве-нац на левој страни западне фасаде, на коме је урезан једноредан запис фунерерног карактера:

[+]
а н сє прѣастави

/ У име Оца и Сина и Светога Духа Амин и ја преминух /.

По свему судећи да је камени блок са овим записом доспео на западну фасаду са неког другог дела храма, чији је материјал послужио за изградњу цркве у садашњем њеном изгледу.

Најквалитетније писан и клесан је дворедан (троредан?) текст на блоку уграђеног у доњем делу, на северној страни северозападног угла.¹ Текст је дворедан (троредан?) и врло занимљив, а од стране Г. Томовић је читан на начин (Чанак Медић, 2006, стр. 179):

рабъ х(рнст)оу воншан : гдл (?)
калоуѣровнкъ : ѿає родитѣлѣа оустѣрѣ (?) ро

Ми читамо овај текст на следећи начин:

¹ Овај текст је по први пут читао и презентирао М. Ђ. Милићевић: „Раб Христу, Воиштан Калуђеровић...”

РАБЪ Х(РНСТ)ОУ ВОИШАН : ГДЛ (4930.)
 КАЛОУГЕРОВНИКЪ : ЧА Е РОДИТЕЛИ ОУСТЪРЪ
 ЛІК

/ Ја у Христу раб Воишан 4930. Калуђеровић што је родитеље устројио? /.

Скраћеница ГДЛ нема јасно објашњење, а ако би се читала као година, то даје бројку 4930. Дакле, могла би бити у питању 1422. година, када је о себи и својим родитељима оставио запис Воишан Калуђеровић.

Троредан текст урезан на блоку од пешчара на југозападној ивици, испод кордон венца, делимично је оштећен. Г. Томовић је овај текст на следећи начин читала (Чанак Медић, 2006, стр. 180):

[+] А СЕ ПРЪСТАВН СЕ ВЪ ПЕТКЪ
 ЛЮБИЛИ УРОШ А БР(А)ТЬ ВОИША
 НОВЪ · ИЛИ(СЪ)ЦА

Изнета је претпоставка да је ово текст надгробника који је настао крајем XV века. (Чанак Медић, 2006, стр. 199)

Ми овај текст читамо:

[+] А СЕ ПРЪСТАВН СЕ ВЪ ПЕТКЪ
 ЛЮБИЛИ (У)РОШ А БРЪ ВОИША
 НОВЪ · ИЛИ

// У име Оца и Сина и Светога Духа Амин премину у петак /на Св. Петку?/
 вољени Урош Војшанов...?//.

Испод овог текста су урезане представе стубова. А десно од стубова је кратак запис: А СЕ П(НСА)...

Занимљиво је да су имена села Војшановац у нахији Ждрело и Војшана Калуђеровића врло слична. Војшановац је са 23 куће тимар Ајдина, посадника тврђаве Ресава, 1467. године. (Stojaković, 1987, стр. 229) На основу тога што је припао посаднику Ресаве ми смо устврдили да је село Војшановац припадало метоху цркве Свете Тројице пре 1459. године, односно још од времена градње владарске задуждине деспота Стефана, 1407–1419. године. Такође, сматрамо да је трг Госпођинци, са црквом у Хомољу и селима Лабљан, Рибар и Горња Крупаја, припадао ресавском метоху. (Андрејић, 2014) Извесно село Вошановац у Вјенчаници (жупи?) је кнез Лазар 1379. године приложио метоху Богородичине цркве у Ждрелу. (Новаковић, 1912, стр. 771–772) Међутим, кнез Лазар прилаже метоху Раванице неко друго село Воишановац 1381. године, које Шкриванић убицира у Браничеву. (Шкриванић, 1970, стр. 245)

У Војшановцима 1467. године живе поп Јован, Радивој, његов брат и Билат, попов брат. Сасвим јасно произилази да у селу постоји црква. Такође, у селу су пописани Добрешин и Радич, синови Војче. (Stojaković, 1987, стр.

229) Уз село Војшановац је пописана мезра Заплан која, међутим, припада нахији Ресава. Данас постоји село Вошановац у коме је забележено предање да је настало од села Добросељци, које је нестало, а налазило се на Торовишту — односно Селишту. (Stojaković, 1987, стр. 175, нап. 341) Стојаковић бележи крај Вошановца село Доброселце. (Stojaković, 1987, стр. 229) Доброселце је у Ждрелу и припада тимару Јована, сина Радановог, и Божидару. (Stojaković, 1987, стр. 175) Тимарник Јован и његова браћа Вукосав и Војин, синови Радана, од свих Срба у Браничеву имају највеће тимаре. Војинов тимар ће, према попису из 1476. године, бити предат његовом млађем брату Јовану, а читлук је пописан Војиновом сину који се, такође, као његов стриц, звао Јован. (Stojaković, 1987, стр. 164–175)

Пошто је Војшановац у нахији Ждрело, а мезра Заплан у његовој близини припада Ресави, произилази да су Војшановац и Доброселци северно од села Витежева, близу међе ових двеју нахија.

Поменути знатни тимарник Јован и свештеник Јован цркве у Војшановцима могле би бити исте личности. Ако и нису у питању исте личности, један од њих би могао бити Јован који је сахрањен у Тршкој цркви, о чему сведочи натпис на порталу, како смо читали, 1442–1443. године. Такође, пошто је турски попис Браничева настао само 8 година после пада српске деспотовине, јасно је да село Војшановци постоји и пре 1459. године. Тако произилази да је наше читање године на натпису Војшана Калуђеровића у вези, највероватније, са смрћу његових родитеља 1422. године, као и на порталу, 1442–1443. године, тачно.

На одбијеном фрагменту сокла налази се запис који је Г. Томовић читала (Чанак Медих, 2006, стр. 201, сл. 132):

а се писа рабъ б(о)жн... богдан днпакъ н... вѣ божниа

М. Чанак Медих овај натпис хронолошки датује у крај XIV и почетак XV века на основу палеографских особина.

На каменом блоку у југоисточном делу јужног сокла урезан је троредан запис са представом јелена:

[+] а сепотинноу ор (глава јелена) жипо ванъ а зов(о)м...
(тело јелена) ђрплевъ момик

/ У име Оца и Сина и Светога Духа Амин. Почину Жипован звани Урплев Момик /.

На каменом блоку у југозападном делу јужног сокла урезана су два записа са представама три крста. Запис лево од крстова је петоредан:

а си сп(а)ва дѣаб(н)т
вндѣлѣт .. б
нає з (??) п(п)л...ѣр ... мѣнне

штрѣ пн ... нкро ... а
а р(а)б) і н шѣ. . да мѣ м

/ Овде спава Дјаѣич Видјаличић... а звани протодохијар... мени е... а раѣ
покојши... да му... /.

Запис испод трећег крста десно гласи:

а се пнса...
[+] а сн пнса н
кѣ(?)роман

/ Писа се... У име Оца и Сина и Светога Духа Амин. Писа се и Вук Роман /.
У југозападном делу јужног сокла је урезан једноредан текст:

ѣѣ дрѣѣнѣ ѣ днѣакѣ [+]

/Бејак Дрсјану ја дијак. У име Оца и Сина и Светога Духа Амин /.

Око средине јужног сокла је блок са записом чија суштина није јасна:

кѣ днн гаго пнс(а) матн в... аго

/У дане Гагоа писа Матиа В... /.

Овај текст као да се наставља на суседном блоку са АГО.

На југозападној ивици јужног сокла доле је оштећен натпис. Са леве стране овог натписа је представа мердевина, а испод њих крст чији се кракови завршавају округлим удубљењима. Натпис има пет редова:

асе р(а)ка [+]
пнсе жикѣта
ѣакѣ(ш)н а
дѣа(?) д?? ..
р

/Овде је гроб У име Оца и Сина и Светога Духа Амин. Писа Жикета Јакѣши
за душу... /.

Такође, на југозападном соклу доле је оштећен троредан текст урезаног записа, који почиње крајње сведеном представом људског лица, на коме су приказане очи и уста у форми кружних удубљења:

+ ас пнса .. дѣ
кѣнрнк і нюрѣѣ а зов(ом)ѣ пп
никола ... н нвана [+] за дѣшѣ

/ У име Оца и Сина и Светога Духа Амин. Писа се дијак Кирик у народу
звани поп Никола... и Иван у Христу Богу за душу... /.

На југозападном делу јужног сокла налази се изражајна представа јелена разгранатих рогова са дворедним текстом записа:

пограда

А СЕ ПИСА...

/ Пограда се уписа... /.

На централном делу јужног сокла налази се изразита представа јелена са разгранатим роговима, чији се парови завршавају кружним удубљењима, израженим репом и фалусом. Испод тела фантазмагоричног бића налази се крстаста представа човека крај кога је мали крст. Одмах иза рогова а изнад тела јелена почиње дворедан текст записа:

А СЕ ПИСА ЛЋПЬ...

/ А се писа Хлап... /.

На централном делу јужног сокла налази се још једна лепа представа јелена са разгранатим роговима и изражајним фалусом, а изнад је запис:

[+] ПОПА ЛЋЖ(Н) А(?)Н

ПОПОВА А СЕ ПИСА...

/ У име Оца и Сина и Светога Духа Амин попа лежи... попова писа се... /.

На југоисточном делу јужног сокла се налази оштећен једноредан запис над композицијом, коју чине сведене и геометризоване представе коњаника који у трку јури јелена са великим роговима дуж неког апстрактног пејзажа, у коме се налази крст са краковима на чијим крајевима се налазе кружна удубљења. Текст је оштећен и неразговоран.

Такође, на југоисточном делу јужног сокла је урезан једноредан запис изнад представе човека који води јелена неким узлом, чије су ноге спутане. Јелен има двоструке, разгранате рогове са израженим фалусом. Текст гласи:

(П)НСАР М(А)ГЛАЊ НАКНД

/ Писар Магла Јоаким /.

Врло су ретки записи на северној и источној страни Тршке цркве. На горњем делу северног угла источне фасаде налази се дворедан запис:

А СЕ П(НСА) РАБЪ Б(О)Ж

НЋ (?)М(А)РЪ

/ Уписа се раба Божија (Та)Мара /.

Презентиран је али није читан и тумачен натпис на крстастом надгробнику из 1820. године, који је био узидан у завршни део јужног венца. (Чанак Медич, 2006, стр. 201, сл. 66)

Натпис гласи:

[+] ЗДЕ : ПОЧІВАЕТ РАБН БОЖН

МАРИНКО НЕДЕЛ(КОВИЋ)

ИНВЪ ПРЕСТАВН С(Е) А...А

1820:МАРТ:20

/У име Оца и Сина и Светога Духа Амин. Овде почива рад Божији Маринко Недељковић који се представи лета 1820: марта: 20 /.

Литература

- Андрејић, Ж. (2014). Реконструкција метоха цркве Свете Тројице деспота Стефана у Ресави. У *Српски средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*, V. Депотовац (у припреми за штампу).
- Гиљен, Н., Шарановић, О., Јовићевић С. (2010). *Кнегиња Оливера*. Београд.
- Елезовић, Г. (1931). Турски извори за историју Југословена. *Брасиво*, XXVI, 51–125.
- Мадас, Д., Гајић А. (1983). Надгробне плоче и гробови ктитора цркве Богородице Пречисте у комплексу Ждрела у Горњачкој клисури. *Саопштења*, XV, 221–242.
- Мадас, Д. (1996). Средњовековно Ждрело — Десисалићи и Коувети. *Vitimasiut*, 10, 151–157.
- Милићевић, Ђ. М. (1876). *Кнежевина Србија*. Београд.
- Новаковић, С. (1912). *Законски споменници*. Београд.
- Петковић, В. (1950). *Прејед црквених споменика кроз њовесницу српској народа*. Београд.
- Stojaković, М. (1987). *Braničevski tefter*. Београд.
- Чанак Медић, М. (1997). Ексонартекс цркве Светог Николе у Тргу код Жагудице. У *Саопштења*, XXIX, 69–80.
- Чанак Медић, М. (2006). *Архитектура граје њоловине XIII века, I*. Београд.
- Шкриванић, Г. (1970). Раваничко властелинство. У *Историјски часопис*, XVI–XVII, 235–253.

Živojin Andrejić

Centre for the Mythological Studies of Serbia, Rača

Carved Inscriptions and Engraved Writings on The Stone Facades of Virgin Church at The Square Near Zagubica

This paper thoroughly deals with the study of several published writings and their new readings and explanations and then present and explain numerous other writings and engraved inscriptions from the façade of the Virgin Church near Zagubica. Based on the content of the text, some important historical individuals from the XV century are related to this church, firstly, Olivera, first wife of Djurdje Brankovic, in whose name the church was reconstructed and upgraded.

Key words: Middle Ages, carved inscriptions, engraved writings, Virgin Church, market place Gospodjinci, Zagubica.

Датум пријема чланка: 7. 6. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 18. 11. 2014.



Преводи



УДК 27-247-277
27-312.55 Петар, свети
27-72-1

DOI:10.5937/sabornost8-7179

Превод

Јоаким Гнилка

Лудвиг-Максимилијанов Универзитет у Минхену, Католички богословски факултет, Минхен

Петрова служба — новозаветне основе*

Abstract: Најистакнутија дужност која се тиче Петрове службе била би укрепљење браће и сестара у вери. Петар чува еванђелско предање и верно га тумачи. Сама чињеница да овај апостол бива веома запажен у Еванђељу по Матеју говори у прилог томе да ово еванђеље води порекло од самог Исуса. С тим у вези, на овом месту би требало поменути и Беседу на гори, а која се, такође, налази у истом еванђељу. Нови завет не само да саветује него исто тако и налаже саборни начин вршења Петрове службе, чак и поред тога што Петар остаје глава. Требало би да буде узета у обзир чињеница да је Петрово руковођење Католичанском Црквом посведочено у Еванђељу по Јовану, и то у еванђељу које наглашава јачање и умножавање Духа Светога у сваком хришћанину.

Конечно, Петрова служба треба да изражава јединство Цркве, то јест јединство које би требало да буде поимано на идентичан начин попут јединства Еванђеља.

Key words: апостол Петар, Петрова служба, Нови Завет, првенство, јединство Цркве.

Уводна запажања

Један драматичан спор из најраније хришћанске историје испричан је у другом поглављу Посланице Галатима, почев од једанаестог стиха па све до краја поглавља. Место радње је Антиохија, друга по важности ранохришћанска заједница после Јерусалима, а где нам је казано за спор између Кифе и Павла у вези са трпезом заједнице јудеохришћана и хришћана из незнабоштва. Строги јудеохришћани одбијају ову трпезу заједнице зато што се хришћани из незнабоштва не придржавају

* Ауторово излагање је произнето 21. маја 2003. године, у оквиру јутарње сесије Научног скупа „Петрова служба“, а који је, у организацији Папског већа за промовисање хришћанског јединства, одржан у Риму дотичне године. Превод оригиналног текста са немачког на енглески језик извршен је лично од стране аутора. С друге стране, превод насловљеног излагања на српски језик настао је на основу следећег издања: Gnilka, J. (2004). „The Ministry of Peter — New Testament Foundations“. У Kasper, W. (ed.) (2004). *Il ministero petrino. cattolici e ortodossi in dialogo*. Roma: Città Nuova Editrice, стр. 29–40.

јудејских правила исхране. Кифа, који је у почетку делио трпезу заједнице са хришћанима из незнабоштва без било каквих скривених сумњи, потпада под утицај особа које долазе из Јерусалима, те напушта ову трпезу заједнице. Павле сагледава такву праксу као претњу за јединство Цркве, па противречи Кифи у присуству сабране заједнице: „...Супротставих му се у лице, јер ђеше за осуду“ (Гал 2, 11). Овај такозвани антиохијски спор остаје предмет распре међу егзегетама све до данашњег дана. Неки тумачи препознају у њему увертиру у реформацију, нарочито због тога што је Павлово учење о оправдању^{**} могло имати утицаја у овоме спору. У складу са тим, Волфганг Шенк (Wolfgang Schenk) изнео је овакво запажање: „Реците ми како тумачите антиохијски спор и ја ћу вам рећи каква сте врста хришћанина“.

Иако овај спор јесте важан, он не био смео бити погрешно протумачен, као што то бива случај када две хиљаде година хришћанског искуства бива уграђено унатраг у изворни текст. Павле је поштовао Кифин ауторитет, али је он поимао себе као апостола са једнаким правима попут оних која је имао Петар. Павле је посматрао ово јединство као оно које је засновано на јединству проповеди Еванђеља, и управо је то разлог услед чега он оцењује своју расправу са Кифом на следећи начин: „Али кад видјех да не иду право истини јеванђеља, рекох Петру пред свима: Када ти који си Јудејац живиш незнабожачки а не јудејски, зашто нагониш незнабошце да живе јудејски?“ (Гал 2, 14). Поврх свега, проповедање Еванђеља поверено је људским бићима и стога су, управо они, дужни да се старају око његовог јединства. Ово је, заправо, разлог који руководи Павла да приговори Кифи.

Ако желимо нешто научити о месту Симона Петра у раном хришћанству, треба имати на уму следећу особеност наших извора. Они нас, наиме, не упознају са било каквим устројством заједнице, у оквиру које би Петрово место било утврђено, будући да су далеко од било каквог мишљења исказаног у духу уставних и јуридикских израза, а како данас многи људи имају обичај да размишљају. Оно што неко највише може видети јесу пупољци идеја које ће касније произрасти у перспективе из области канонског права. Узевши у обзир многобројне аспекте, наши извори су преиспуњени непознаницама.

Еванђеља представљају приче и описе, у којима бивају помешани приповедни прикази са проповедањем еванђелске науке. Посланице се претежно ограничавају на прикладна објашњења, директно излазећи на крај са проблемима који се појављују у одређеним црквеним заједницама. Но ипак, рекапитулација Новог завета је нарочито битна за формулисање нашег проблема, јер су новозаветни списи, као наш извор који поседујемо, не само сведочанства о оснивању древне Цркве већ и драгоцену писану

^{**} Под овим се подразумева учење о оправдању вером у Исуса Христа (сравни: Гал 2, 16–21) [прим. прев.].

дела из релевантног периода. Сада намеравам да се приближим Петровој личности и његовој служби из перспективе Новог завета. То се, пре свега, односи на време током којег се он, по угледу на друге ученике и заједно са њима, придружио Исусу, у поређењу са послеваскрсним периодом живота ране Цркве. Излагање ћу закључити са неколико коначних становишта.

1. Симон, примерни ученик

Симон је, као и његов брат Андреј, потицао из Витсаиде. Обојица су били рибари. Петар се настанио у Капернауму после своје женидбе. Сва четворица еванђелиста истичу његову значајну улогу унутар ученичког круга. За разлику од Симона, о коме смо подробно обавештени, остали из реда дванаесторице су често поменути само по њиховим именима. Вишеструко помињање Симоновог имена може бити наговештај његовог поштовања, будући да он није написао нити једно еванђеље.

Синоптичари га представљају као првог ученика, заједно са Андрејем. Еванђелиста Лука се у петој глави свог еванђеља, почев од првог стиха и даље, усредсређује на историјат позивања ученика, са посебним обраћањем пажње на Симону, закључујући то Исусовим речима упућеним Симону: „... Не дој се, од сада ћеш људе ловити“ (Лк 5, 10). У првој глави Еванђеља по Јовану, Симон није поменут као први ученик, већ, поврх свега, он прилази Исусу захваљујући посредовању свог брата Андреја. Међутим, сходно првој глави Еванђеља по Јовану, Исус даје Симону ново име управо приликом њиховог првог сусрета: „...Ти си Симон, син Јонин; ти ћеш се звати Кифа, што значи Петар“ (Јн 1, 42). Додељивање назначеног имена помиње се, такође, код Марка (види: Мк 3, 16), Луке (види: Лк 6, 14) и Матеја (види: Мт 10, 2; 16, 18), али обећање, које поседује еклисиолошки смисао и говори о зидању Цркве на камену вере, односи се искључиво на последњи цитат (види: Мт 16, 18). Павле такође признаје то име. Он га најчешће зове Кифом, једанпут Петром, али никада Симоном.

Својеобразност имена *Кифа/Петар* заслужује нашу подробнију пажњу. Арамејски облик имена гласио је *Кефа*, јелинизовани *Кифас*, а коначни превод на јелински *Петар*. Реч *Петар* значи 'камен', 'камење за праћку' (F. Passow), а *Кифа* — 'камен' или 'стена'. Осим тога, постоје и друга значења која су од мање важности ('лук', 'свод' или 'калота'). Сходно мом скромном мишљењу, концепт разумевања имена *Кифа* као драгоценог камена, чини се више прикладним (G. Dalman). Претпостављам да је оваплоћени Исус наденуо Симону име *Кифа*, али ипак без икаквих еклисиолошких импликација. Додељивање новог имена указује на његово нарочито изабрано место. Управо у овом смислу Симон може бити назван првим учеником.

Симон иступа у више наврата као гласноговорник ученика. Његова питања су, у већини случајева, била усмерена у правцу Исусових поука

које имају халакшки^{***} смисао, што ће рећи оних поука које се тичу живота ученика и заједнице, левитске чистоте (види: Мт 15, 15), храмовног пореза (види: Мт 17, 24 и даље), праштања (види: Мт 18, 2), награде за преданост Христу и лажног славољубља (види: Мт 19, 27 и тако редом). Он је поново тај који, у Еванђељу по Марку, исповеда у име ученика веру у Исуса као Месију (види: Мк 8, 29). Позната су три догађаја приликом којих је Исус уобичавао да се према њему односи равноправно, као и према Јакову и Јовану. Ова тројица су били изабрани да буду сведоци преображења на гори (види: Мк 9, 2), васкрсења Јаирове кћери (види: Мк 5, 37) и Исусове патње у Гетсиманији (види: Мк 14, 33). Исусово прекоривање ученика који спавају било је упућено лично Петру: „...Симоне, зар спаваш? Зар не могасте један час пробдјети?“ (Мк 14, 37).

Симонов пад био је сликовито описан без улепшавања. Исус га је назвао сатаном због тога што се противио домостроју страдања (види: Мк 8, 33), а он се лично одриче Исуса пред слугама и слушкињама првосвештеника. Његово одрицање од Исуса било је илустративно приказано на такав начин, као да је одавало утисак да је он чак могао и изгубити своју ученичку службу. Напослетку је учврстио своју веру, дивајући поново прихваћен од Исуса кроз Његову благодат. Симоново предстојеће мучеништво засигурно је наговештено већ у Еванђељу по Јовану: „...Куда ја идем не можеш сада ићи за мном, али ћеш послје поћи за мном“ (Јн 13, 36). То је много јасније на другом месту у Еванђељу по Јовану: „...Кад остариш, раширићеш руке своје и други ће те опасати и одвести куда не желиш“ (Јн 21, 18). Исто тако, не би требало да превидимо Симонов добро познат карактер. Он је приказан као примерни ученик који исповеда и који се одриче; показује се као онај који је веран и, такође, као онај који је плашљив попут и осталих.

Симон је нарочито сликовито описан као примерни ученик унутар круга дванаесторице. Формирање круга дванаесторице требало би да буде поимано као симболичко пророчко дело Исуса, а које указује на есхатолошко васпостављање дванаест племена Израилевих. Еванђеље по Марку објављује улогу дванаесторице (види: Мк 3, 14), што ће рећи да буду са Њим (Исусом) и да му помажу у Његовој служби проповедања Царства

^{***} „Халака (од речи *halak* — 'ходити, ићи, пратити') представља учење у јудејству које човек има да следи, уредбе или правила која има да руководе животом човека. На првом месту, древно тумачење законских текстова Торе (првих пет књига Старога завета) настојало је да прошири делокруг појединачних заповести, случајеве из практичног живота на које се оне примењују, и покаже како се оне могу тачно држати. Међутим, халакшко тумачење је имало да реши извесан број тешкоћа: настојало је да елиминише неспоразуме у самом закону дајући ауторитативно тумачење; у случајевима где су промењени услови живота учинили да је буквално држање прописа немогуће или крајње неподесно, ово је имало да покаже како човек може бити 'послушан' а ипак не кршити слово Торе; и у случајевима где је писано (или усмено) предање непотпуно, оно је имало да успостави то предање“ (Ракић, Р. (2004). *Библијска енциклопедија II*. Србиње—Београд. стр. 571) [прим. прев.]

Божијег и истеривања злих духова. Дванаесторица су, као Исусови пратиоци, били дужни да сведоче о Њему. Сходно томе, еванђелиста Марко помиње њихово присуство нарочитим поводима (види: Мк 4, 10; 6, 7; 9, 35; 10, 32; 14, 17). Али ова заједничка служба, у којој свако од њих (апостола) има удела, особито се односи на Симона. Ако је Петар први ученик, те ако је на крају Еванђеља он, засебно од других ученика, нарочито поменут као прималац вести о васкрсењу коју је донела жена (види: Мк 16, 7), онда би Симон требало да буде посматран у контексту улоге сведочења.

2. Петрова служба

Петрова служба, као она која је дата њему лично, може бити разумевана само у оквиру ученичке службе. Он дели ову службу са осталим ученицима. Петар се не служи дотичном службом на засебан начин као апсолутни ауторитет. Овај елемент је важан, премда је тачно да је њему поверена нарочита мисија, а што се да видети у различитим истакнутим одељцима. Када осмотримо поближе поједине одломке, стиче се утисак да је њихова узајамна повезаност битна и значајна. Поврх свега, сви ови одломци упућују нас на послеваскршње стање, јер Петрова служба мора бити у вези са заједницом, Црквом. А Црква почиње да постоји само после васкрсења, првенствено кроз исповедање вере у Исуса као распетог и васкрслог Господа.

Један изузетак, у поређењу са овом послеваскршњом природом Петровог позива, запажамо у Еванђељу по Луки (види: Лк 22, 31 и даље). Исус се недвосмислено обраћа Симону опроштајним речима: „Симоне, Симоне, ево вас заиска сатана да вас вије као пшеницу. А ја се молих за тебе да вјера твоја не престане; и ти, када се обратиш, утврди браћу своју“ (Лк 22, 31). Представа вејања у сатанским рукама назначује тешка искушења током ученичког служења. Таква искушења су ученици већ могли искуствено доживети током Исусовог еванђелског служења, изнад свега приликом Његовог страдања. Дакле, Симон је требало да утврђује ову заједницу браће и сестара у вери, бивајући потпомогнут Исусовим молитвама. Ово је једини одељак који директно говори о његовом односу према својој сабраћи. Условни део реченице — „и ти, када се обратиш“, вероватно је каснији додатак који се налази изван оквира разматрања његовог одрицања — враћа Симона натраг у ученички круг, само због тога што је он лично био слаб у вери. То му открива да, напослетку, није он тај који даје темељ ученичкој служби, већ Господ.

Отуда долазимо до *locus classicus* Петрове службе у Еванђељу по Матеју. Текст је лепо обликован у виду три стиха:

„Блажен си, Симоне, сине Јонин! Јер тело и крв не открише ти то, него Отац мој који је на небесима.

А и ја теби кажем да си ти Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати.

И даћу ти кључеве Царства небескога: и што свежеш на земљи биће свезано на небесима; и што раздријешиш на земљи биће раздријешено на небесима“ (Мт 16, 17–19).

Овај сложени текст представља спој различитих слика и традиција. Симон је, пре свега, ословљен јединственом формулацијом блажености и као „Бар-Јона“ (син Јонин). Ова формулација прати потоње додељивање имена, у чијем тумачењу откривамо речи о установљењу Цркве и обећање о победи над паклом. У јелинском тексту можемо препознати порекло претходно додељеног имена. Следствено, име *Петрос* (‘камен’, ‘драгоцени камен’) наново је представљено као *Петра* и оно задобија еклисиолошки смисао. *Петра*, несумњиво, значи ‘стена’. У трећем стиху срећемо реч *кључеви* у комбинацији са свезивањем и раздрешивањем. Представа кључева, у ствари, захтева објашњење у вези са њиховом наменом затварања и отварања. Но ипак, није уобичајено приписати кључевима, између осталог, улоге свезивања и раздрешивања.

Започињући са објашњењем појма *сѿена*, *Петрос* преводимо као *сѿена*. Симон је стена на којој Христос жели да сазида Његову Цркву. Данас постоји једна ширококораспрострањена сагласност у погледу схватања стене, сходно чему се она доводи у везу са Симоновом личношћу, а не са његовом вером. Адолф Шлатер (Adolf Schlatter) је прокоментарисао неисправним персонификовање вере у наведеном одељку, то јест као нешто што би више могло одговарати другачијој логици ствари насупрот ономе што се налази у Библији, будући да Исус поверава Његово дело једној личности, а не једној идеји. Појмови *сѿене* и *зидања* су веома чести у Новом завету и међу Јудејима (Кумран). На пример: Христос је камен који одбацише зидари и он постаде крајеугаони камен (види: Мк 12, 10–11; сравни: Пс 118, 22). Слично овоме, судећи према Првој посланици Коринћанима, Исус Христос јесте темељ који је Павле поставио приликом оснивања црквене заједнице у Коринту, а на коме други зидају (види: 1 Кор 3, 10). Црква је, у Посланици Ефесцима, назидана на темељу апостола и пророка, док је Христос представљен као најважнији камен (види: Еф 2, 20). Приликом описивања небеског града Јерусалима, зид града почива на дванаест темеља који носе имена дванаест апостола Јагњетових (види: Откр 21, 14).

Назначена слика у Еванђељу по Матеју (види: Мт 16, 18) открива да је камен темељац Цркве сам један апостол, а Христос је архитекта Еклисије коју Он назива Његовом Црквом. Следствено, ово се тиче нове месијанске заједнице која је сједињена вером у Исуса Христа и Сина Божијег. Такође, наведени контекст се односи на Католичанску Цркву, а не на било коју одређену локалну или провинцијалну заједницу. Оно што захтева наше пажљивије сагледавање јесте будућа и послевакрсна перспектива: „На

томе камену сазидаћу Цркву своју“. Уколико идемо унатраг све до Ису-совог овоземаљског живота, ова перспектива нам засигурно пружа увид у сазнање да заједница може бити призвана у постојање једино после васкрсења.

Међутим, није сасвим јасно на који начин Симон треба да буде стена (темељ) Цркве. У погледу овога, треба узети у обзир садржај обећања: паклена врата неће надвладати Цркву. Пакао означава царство смрти. Сходно начелу *pars pro toto*, врата паклена представљају целокупно царство смрти. Избегавајући било какво сликовито описивање, то значи: пагубне силе смрти не могу надвладати месијанску заједницу. Реч је о есхатолошкој заједници све до краја временâ. Постоји вероватноћа да се у позадини овакве поруке налази једно древно веровање, које може бити потврђено у јудејским текстовима. Оно води своје порекло још од времена стварања света. У складу са тим, Бог је утврдио земљу на храмовној стени, утврђењу на коме је заснован свет. Храмовна стена је, такође, представљена као устава (брана) од древних поплава. Двострука улога — камена темељца и уставе (броне) над подземним светом, која је поменута у Еванђељу по Матеју (види: Мт 16, 18), подудар се са јудејским веровањем. Отуда, храмовна стена може бити поистовећена са Авраамом, праоцем Јудеја: „Ево (погледај), ја сам створио стену на којој могу начинити и подићи свет“, говори Господ указујући на Авраама, према сведочењу Јалкута Шимеонија (Jalqut Schimeoni I § 766). У светлу овог јудејског текста, постаје јасно да су, сходно јудео-библијском предању, од појединих личности могле да буду тражене изузетно сложене и тешке ствари. Стога, кад год наиђемо на овакве текстове у Новом завету, можемо их разумети само ако смо спремни да их посматрамо као начине размишљања који иза себе имају већ дугу предисторију.

Ако бисмо желели што прецизније знати како је Симон Петар извршио дужност која му је поверена, онда би требало дати следећи одговор: он је то учинио као гарант и чувар Еванђеља. Он је ваљано утемељивао Еванђеље и у целости га је потврђивао. Уводне речи блаженства „Симоне, сине Јонин!“, управо говоре о томе. Он дива благословен зато што је удостојен Божијег Откривења. Петар то није могао достићи ослањајући се на своју сопствену способност. Он за то није био способан *шелом и крвљу*. Исусов небески Отац је био тај који га је учинио способним за такво дело. Необичан стил овог изреченог блаженства заслужује подробнију пажњу. Уопште узев, појединци су у Библији благосиљани углавном када извршују нешто значајно или када достижу одређено стање. Веома ретко можемо наићи на такав пример узвишености без одређених предуслова. На пример: „Благо теби, Израилу! Ко је као ти, народ којег је сачувао Господ, штит помоћи твоје...“ (5 Мојс 33, 29).

Симон Петар је на исти начин назван блаженим, али не због својих достигнућа, већ због тога што је примио Откривење као дар. Поврх свега, ја претпостављам да наведено место представља слику инвеституре (свечаног увођења) у службу примаоца дара Откривења. То значи да би Петар могао бити повезан са Еванђељем по Матеју на веома специфичан начин. Он би требало да буде схваћен као његов јемац и чувар. Треба узети у обзир да је аутор овог еванђеља подробно и веома садржајно формулисао текст блаженства тако да би исти могао заузети својеобразно место у еванђелском штиву.

Наспрам позадине службе Петра као гаранта и чувара Еванђеља, функција кључева власти може бити потврђена на његовом примеру. Ова слика је такође древна, јер је њу могуће пратити унатраг све до времена постојања старог Египта. Онај ко отвара и затвара дужан је да се, на исти начин, стара и за сигурност оних који улазе или излазе. Једно тумачење овакве идеје је у знатној мери образложено већ у Књизи пророка Исаије. У овом случају, Елијахим добија на управу Давидову царску палату следећим речима: „И метнућу му кључ од дома Давидова на раме: кад он отвори, неће нико затворити, и кад он затвори, неће нико отворити“ (Ис 22, 22). Управо тако и Петар добија власт над Царством небеским, заједно са кључевима. Он уистину упражњава ову власт на земљи, али не као, према познатом клишеу, чувар небеских врата. Будући да је јемац и чувар Еванђеља, он преноси даље еванђелску поруку и Исусово учење људима и задужује их да то чувају. Он их, на тај начин, упознаје са начинима уласка у Царство небеско. Ова идеја се појављује у Еванђељу по Матеју: „Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемјери, што затварате Царство небеско пред људима; јер ви не улазите нити пуштате да уђу они који би хтјели“ (Мт 23, 13). Петар, заправо, заузима њихово место. Ако пак упоредно сагледамо присутни контраст оба места у Матејевом еванђељу (види: Мт 23, 13 и Мт 16, 17–19), дива очигледно да је први и најважнији задатак који приличи Петру — отварање (откривање) Царства небеског. Његова служба, на овај начин, пројављује позитивну страну своје сврсисходности.

Свезивање и раздрешивање чине пар узајамно допуњавајућих појмова, а који се, начелно, у Старом завету везују за заточеништво и ослобађање. Један од одговарајућих примера забележен је у Књизи пророка Исаије: „...Да развежеш свеже безбожности...“ (Ис 58, 6). Постоји могућност да је овај стих првобитно могао бити коришћен од стране древних хришћана у њиховој мисионарској проповеди. Идеја свезивања и раздрешивања представљала је за мисионаре основно правило хришћанског живота; последица прихватања или одбијања њихове поруке утицала је на спасење људског рода (Е. Käsemann, Р. Hoffmann). Овим поводом бисмо могли начинити поређење са једним местом из Еванђеља по Луки: „Ко вас слуша мене слуша, и ко се вас одриче, мене се одриче, а ко се мене одриче,

одриче се онога који је мене послао“ (Лк 10, 16). Разумевање свезивања и раздрешивања, у овоме смислу, могло би јасно да се доведе у везу са Последњим судом. Али у Еванђељу по Матеју (види: Мт 16, 19) реч је о јудео-рабинском схватању свезивања и раздрешивања, које има нарочити значај (*asar/sera*). Сходно томе, свезивање и раздрешивање имају истоветно значење са забрањивањем и допуштањем, а што се односи на одлуке у вези са начином владања и учења. Прихватање ових спасоносних учења, сходно небеској перспективи, повлачи за собом последице већ у садашњем животу.

Ако обратимо пажњу на Петрове улоге — стене Цркве, уставе (дране) од вратâ пакла, кључева власти, свезивања и раздрешивања — запажамо да су све оне укорењене у еванђељима. Он је утемељивач и чувар еванђелских учења са ауторитетом њиховог поузданог тумача. Истовремено, требало би да направимо једну важну разлику. У првом случају, ради се о Петровој јединственој улози, док је, у другом случају, реч о Петровој примарној улози (F. Hahn). То значи да, услед чињенице што је Петар одређен да буде камен Цркве, он не може бити замењен. Ово је његово неиздрисиво право. Стога, управо онако као што је, сходно јудејском древном веровању, Авраам храмовна стена која је једанпут положена и на којој свет почива, тако исто и Петар јесте стена Цркве.

Изузев Петра, постоје исто тако и дванаесторица апостола, па и други апостоли. Они су такође утемељили непрекинуто апостолско учење и тумачење Еванђеља. Када Посланица Ефесцима обзнањује апостоле и пророке као утемељиваче Цркве (види: Еф 2, 20), она говори о њиховој служби утемељивања Еванђеља која је пружила усмерење целокупној грађевини (Цркви). У Првој посланици Коринћанима се недвосмислено помиње служба свих апостола (види: 1Кор 15, 1–11). Сви су они заједно утемељили Еванђеље. Истина је да је, овом приликом, Кифа опет поменут на првом месту, али са једнаким правима која следе у свој дванаесторици, те потом Јаков, сви апостоли и на последњем месту Павле. Апостол Павле поима јединство Цркве онако како је оно сачувано у еванђељима и објављено од стране свих ученика. Поврх свега, оно што је речено о Петру такође је примењиво на све апостоле који су претходно поменути. Њихова улога не може бити поновљена нити замењена. Еванђеље може бити утемељено само једанпут, после чега оно бива тумачено и обзнањивано.

Резултати актуелног истраживања потврђују да Еванђеље по Матеју води порекло из Сирије, највероватније из Антиохије. То значи да је традиција Петрове службе доживела свој почетак у Сиријској цркви. Потпуно слично предање можемо запазити у надопуњавајућем поглављу Јовановог еванђеља. То би, такође, могло да укаже на чињеницу да и ово Еванђеље (по Јовану) води порекло из области Сирије. Ако пратимо перикопу из Еванђеља по Јовану (види: Јн 21, 15 и даље), узимајући истовремено у обзир

после васкршњу перспективу, Исус је поверио Симону Петру пастирску службу над Црквом. Христос говори о Његовим јагањцима и овцама, а што може бити упоређено са местом из Еванђеља по Матеју: „...Сазидаћу Цркву своју“ (Мт 16, 18). Петрова служба проналази своје утемељење у десетом поглављу Еванђеља по Јовану, где Христос себе представља Добрим пастиром. У причи о богатом риболову, Јован на изузетан начин описује једну васкршњу приповест. Петар је тај који извлачи преиспуњену рибарску мрежу на копно. Тајанствени број, који је могао да износи 153, као и коментар да је мрежа била неоштећена упркос великом броју риба, могли би да указују на пуноћу броја. Могуће је да огроман број стоји као ознака за све народе света. С обзиром на то да четврто еванђеље садржи велики број дубоких и темељних значења, волим да заступам мишљење да овај нарочити Петров риболов симболизује јединство Цркве, док би Симон Петар овде могао бити поиман као чувар тог јединства. Тема јединства заузима важно место у четвртом еванђељу.

Петров истакнути положај бива доведен у позицију необичног надметања са учеником који је описан као „ученик кога љубљаше Исус“. Овај љубљени ученик се наслања на прса Исусова на Тајинственој вечери, што значи да се Исус односио према њему на један нарочит начин. Он стоји у подножју крста, а распети Господ њему поверава своју матер. Симон Петар и други ученици су били одсутни. Најупечатљивији смисао има пак трчање Симона Петра и љубљеног ученика ка Исусовом гробу, ујутро на Васкрс. Љубљени ученик први стиже до гроба, али допушта Петру да уђе унутра пре њега. За љубљеног ученика је казано да је он поверовао већ у гробу (види: Јн 20, 3 и даље). Као што сам већ претходно напоменуо, у Јовановом еванђељу Симон Петар није први изабрани ученик, него он приступа Исусу посредовањем свог брата Андреја. Прва двојица ученика су Андреј и други ученик, чије име није било поменуто. Могло би се претпоставити да, том приликом, љубљени ученик мисли на самог себе, будући да он није назван назначеним именом приликом првог сусрета са Исусом.

Враћајући се сада на кључни одељак из Еванђеља по Матеју (види: Мт 16, 17–19), правимо разлику између јединственог и непоновљивог назначења Петра да буде стена Цркве и његовог првенственог задатка у вези са кључевима власти и спровођења у дело власти да свезује и раздрешује. Ако, међутим, погледамо садржину Дела апостолских, пронаћи ћемо више примера који говоре на који начин је Петар вршио такву власт. Он доноси одлуку приликом критичног случаја изобличавања Ананије и Сапфире (види: Дап 5, 1 и даље), као и, такође, у случају Симона врача (види: Дап 8, 18 и даље). Власт спроводи заједно са другима. Он подиже свој глас заједно са дванаесторицом на празник Педесетнице (види: Дап 2, 14) и више пута се појављује у пратњи Јована (Дап 3, 1 и даље; Дап 4, 13). Он има водећу улогу у јерусалимској заједници. Павле ово потврђује када

посећује Кифу у Јерусалиму после боравка у Дамаску (види: Гал 1, 17–18). Чини се могућим да је Петар, настојећи да се посвети мисији међу Јудејима, предао Јакову улогу предстојатеља у јерусалимској заједници. Сходно Посланици Галатима, Павле и Варнава, заједно са Јаковом, Кифом и Јованом (sic!), доносе одлуку унутар апостолског сабрања (види: Гал 2, 9). Ова одлука се директно односи на Петра и Павла. Павлу је поверена мисија међу незнабошцима, а Петар је издвојен за мисију међу Јудејима (види: Гал 2, 7–9).

У Еванђељу по Матеју примећујемо да је власт заједнице да свезује и раздрешава спровођена унутар заједнице. „Што год свежете на земљи биће свезано на небу, и што год раздријешите на земљи биће раздријешено на небу“ (Мт 18, 18). Чин удаљавања из заједнице требало би да буде предузет уколико грешник није спреман да се обрати са пута греха, а пошто би најпре био трипут укорен. Локална заједница се овде налази у средишту пажње. Свезивање и раздрешивање, на тај начин, означава изрицање и уклањање одговарајуће мере. Овај јуридикчки део текста је засигурно дат као одговор на усрдне молбе у вези са давањем опроштаја. Петар је тај који поставља питање Исусу колико пута би он требало да опрости брату који сагреши према њему. А Исусов одговор гласи: „...Седамдесет пута седам“ (Мт 18, 21–22 и даље).

На крају Еванђеља по Матеју, васкрсли Господ поучава једанаесторицу апостола и заповеда им да треба научити људе да држе све што је Он њима заповедио, а што, заузврат, захтева целосну посвећеност Исусовој еванђелској науци. Ова заповест је већ раније дата Петру, јемцу и чувару Еванђеља. У Еванђељу по Матеју запажамо, такође, нешто што наглашава јединственост личности Симона Петра, а то је следеће — његово налагање и чување заповести дубоко је укорено у служби других апостола, чак и ако се то одражава на све у заједници, то јест Цркви.

Резиме

Најистакнутија дужност која се тиче Петрове службе била би укрепљење браће и сестара у вери. Петар чува еванђелско предање и верно га тумачи. Сама чињеница да овај апостол бива веома запажен у Еванђељу по Матеју говори у прилог томе да ово еванђеље води порекло од самог Исуса. С тим у вези, на овом месту би требало поменути и Беседу на гори, а која се, такође, налази у истом еванђељу.

Нови завет не само да саветује него исто тако и налаже саборни начин вршења Петрове службе, чак и поред тога што Петар остаје глава. Требало би да буде узета у обзир чињеница да је Петрово руковођење Католичанском Црквом посведочено у Еванђељу по Јовану, и то у еванђељу које наглашава јачање и умножавање Духа Светога у сваком хришћанину.

Коначно, Петрова служба треба да изражава јединство Цркве, то јест јединство које би требало да буде поимано на идентичан начин попут јединства Еванђеља.

Консултована литература

- Cullmann, O. (1960²). *Petrus*. Zürich–Stuttgart.
- Dinkler, E. (1959; 1961). Die Petrus-Rom-Frage. *Theologische Rundschau*, 25, 189–230, 289–335; 27, 33–64.
- Gnilka, J. (1992²). *Das Matthäusevangelium (Herders theologischer kommentar zum NT)*, Band 2, Freiburg, стр. 46–80.
- Hahn, F. (1986). Die Petrusverheißung Mt 16, 18f. *Y Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (стр. 185–200). Göttingen.
- Hoffmann, P. (1974). Der Petrus — Primat im Matthäusevangelium. *Y Gnilka, J. Neues Testament und Kirche. Festschrift Rudolf Schnackenburg* (стр. 94–114). Freiburg.
- Schenk, W. (1983). Das “Matthäusevangelium” als Petrus-evangelium. *Biblische Zeitschrift*, 27, 58–80.
- Stockmeier, P. (1987). Papsttum und Petrus — Dienst in der frühen Kirche. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 38, 19–29.

Превод: Србољуб Удџарић

Joachim Gnilka

Ludwig-Maximilians University, Faculty of Catholic Theology, Munich

The Ministry of Peter — New Testament Foundations

The New Testament not only advises but also demands the collegial exercising of the Petrine ministry even though Peter remains the head. It is to be considered that the leading of the universal church by Peter is testified in the Gospel of St. John, the Gospel which emphasises the Spirit of God strengthening every Christian.

The ministry of Peter has to present the unity of the church, a unity to be understood as the unity under the Gospel.

Key words: Apostle Peter, Peter's ministry, the New Testament, primacy, the unity of the Church.

Датум пријема чланка: 17. 6. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 20. 11. 2014.

Упутство ауторима

УПУТСТВО АУТОРИМА за припрему прилога

Саборност — теолошки годишњак је часопис богословског карактера који објављује оригиналне научне радове, прегледне чланке, саопштења, критике, приказе, интервјуе и преводе из области богословља и других дисциплина у служби развоја богословске мисли.

Прилози у часопису се објављују окупљени у бројеве часописа. Часопис излази једном годишње.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно објављивани нити су поднети за објављивање у неком другом часопису. Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у електронском облику преко онлајн система електронског уређивања часописа *Aseestant* (<http://aseestant.ceon.rs/index.php/sabornost>). Текст рада и графички прилози (фотографије, графико-ни) морају бити одвојени документи. Упутство за коришћење система електронског уређивања доступно је на нашој интернет-презентацији на адреси <http://casopis.sabornost.org/elektronsko-uredjivanje>.

У броју часописа за текућу годину штампају се радови послати до 31. маја.

Аутор приликом креирања корисничког налога доставља своје основне контакт податке: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилног и фиксног телефона, поштанску адресу, електронску адресу, назив установе у којој је запослен и радно место у тој установи, као и годину рођења. Ови подаци неће бити објављени, већ ће их уредништво користити ради кореспонденције са аутором. Подаци који се наводе као део опреме чланка (тзв. метаподаци) биће објављени у часопису (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензента задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и професионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање, право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу од датума прихватања.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а сва ауторска права се преносе на издавача.

Прилог треба да буде припремљен према стандардима часописа *Саборност* — теолошки годишњак. Ако се не поштују даље наведени критеријуми,

редакција може да не прихвати текст или да тражи да се рад прилагоди, због чега објављивање може да касни.

3. ТЕХНИЧКЕ НОРМЕ ОБЛИКОВАЊА ЧЛАНКА

3.1. Обим рада

Рад не треба да буде дужи од 16 А4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf (Microsoft Word).

Илустративне прилоге (слике, фотографије, графиконе...) треба приложити у електронској форми, са резолуцијом од најмање 300 dpi у природној величини. Прилоге у електронском облику обавезно доставити као засебне документе у неком од стандардних формата: jpeg, tiff, gif, pdf, indd (Adobe InDesign), ai (Adobe Illustrator) и адекватно их именовати, а у тексту рада јасно означити место где се прилог појављује и назив прилога како је означен на медију.

Без обзира на језик, неопходно је да рад буде откуцан у фонту који подржава уникодни стандард (*Unicode*), по могућству *Times New Roman*. Рад који садржи грчка слова с акцентима може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*.

3.3. Језик и писмо рада

Језик рада може бити било који језик раширене употребе у међународној комуникацији и у датој научној области. Рад на српском језику треба да буде откуцан ћирилицом. Језик на коме су написани делови опреме чланка, изузев резимеа (в. Сажетак и резиме), мора бити исти као и језик на коме је сам рад написан.

3.4. Саставни делови опреме чланка

НАПОМЕНА: Име и презиме, е-адреса и афилијација аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака), никако у оквиру датотеке прилога, да би се очувала анонимност при рецензији.

3.4.1. Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора, са средњим словом. Презимена и имена домаћих аутора увек се исписују у оригиналном облику (са српским дијакритичким знаковима), независно од језика рада. Научна и титуларна звања аутора се не наводе (нпр. проф., др, епископ...).

3.4.2. Контактни подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у електронском формулару у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака) и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

3.4.3. Назив установе аутора (афилијација)

Наводи се пун (званични) назив и седиште академске установе у којој је аутор запослен, а евентуално и назив установе у којој је аутор обавио истраживање. У сложеним организацијама наводи се укупна хијерархија (нпр. *Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд*). Бар једна организација у хијерархији мора бити правно лице. Ако је аутора више, а неки потичу из исте установе, мора се назначити из које од наведених установа потиче сваки од наведених аутора.

Афилијација се исписује на два језика (на језику на коме је написан рад и на коме је написан резиме), у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака). Функција и звање аутора се не наводе.

3.4.4. Наслов

У општем је интересу да се у наслову користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову придода поднаслов. Наслов се исписује на два језика и то:

- у датотеци прилога, на два места — на почетку студије (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме).
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

3.4.5. Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: 1. *Први поднаслов*, 2. *Други поднаслов*, 2.1. *Први поднаслов другог реда*, 2.2. *Други поднаслов другог реда*, 3. *Трећи поднаслов...* (попут структуре подналова коришћене у овом упутству).

3.4.6. Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу (али и учесницима у уређивачком процесу) омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажетак садржи термине који се често користе за индексирање и претрагу чланака. Саставни делови сажетка су циљ истраживања, методи, резултати и закључак.

Сажетак треба да има од 100 до 200 речи и треба да стоји:

- у датотеци прилога, између наслова и кључних речи. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.
- при електронској пријави, у трећем кораку, на српском и енглеском језику.

Сажетак у проширеном облику, тзв. резиме, даје се на крају чланка, након одељка Литература. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, то може бити неки другом језику раширене употребе у датој научној дисциплини. За резиме на страним језицима аутор мора обезбедити граматичку и правописну исправност. Дужина резимеа може бити до 1/10 дужине чланка.

3.4.7. Кључне речи

Кључне речи су термини које најбоље описују садржај чланка за потребе индексирања и претраживања. Треба их додељивати с ослонцем на неки међународни извор (попис, речник или тезаурус) који је најшире прихваћен или унутар дате научне области.

Број кључних речи не сме бити већи од 8, а пожељно је да се наведу фреквентне речи.

Кључне речи дају се на језику на коме је написан рад и на језику на коме је написан резиме. У чланку се дају непосредно након сажетка, односно резимеа.

3.4.8. Садржај рада

Рад треба да буде релевантан за научну и стручну јавност, са јасним, наглашеним циљевима и резултатима истраживања, закључком, референцама у тексту и библиографским јединицама на крају. Идеје у раду морају бити оригиналне и значајно доприносити развоју предмета истраживања, а методологија мора бити јасно описана. У складу са начелима уређивања Часописа, рад треба да се тиче промоције богословља, да буде заснован на истраживању богословских дисциплина или да се бави односом теологије и других наука или савремених научних достигнућа.

3.4.9. Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наводи се у посебној напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

3.4.10. Прейходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

3.4.11. Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Пожељно је да буду сачињени у оквиру датотеке саме студије. Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом (нпр.: *Табела 2: Поузданост варијабли*).

3.4.12. Цитирање у тексту

Позивање на изворе, дословно или парафразирано, означава се на месту у тексту које је преузето навођењем презимена аутора, године издања дела (и странице с које је цитат преузет) у загради, према неком од следећих модела:

- „Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него долази“ (Зизијулас, 2001, стр. 30).
- Сасвим другачији приступ доноси Зизијулас (2001), који...
- Зизијулас (2001, стр. 49) показује да ту постоји проблем.

- Више аутора се бавило тим питањем (Шнеле, 2007; Лубардић, 2006; Матић, 2009...)

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом (укључујући интерпункцију, дијакритике и сл). Свето писмо се не мора цитирати према тачном издању из којег је цитат преузет (занемарује се ијекавски изговор, архаичне речи и правопис...), осим ако рад није филолошке природе.

Када се први пут цитира аутор страног порекла, његово име се наводи транскрибовано, ћирилицом, а у загради се даје оригинални облик имена.

Изостављене делове цитираног текста треба обележавати са три тачке у угластим заградама [...]. У угластим заградама треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалоја* [курзив наш]“). Унутар цитираног текста користе се полунаводници („Та ресавска 'ренесанса' сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.“).

3.4.13. *Најомене (фусноће)*

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Не уносе се „ручно“, већ уз помоћ аутоматских алатки за означавање фуснота у конкретном програму.

3.4.14. *Цитирана литература*

Цитирана литература обухвата по правилу библиографске изворе (чланке, монографије и сл.) и даје се искључиво у засебном одељку чланка, у виду листе референци. Референце се не преводе на језик рада, нити се пресловљавају.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила стандарда АПА, дата у табели ниже. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење литературе биће један од критеријума за објављивање чланка у часопису.

У списку литературе наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

Тип изора	Навођење у списку литературе	Навођење у тексту
Монографија	Шнеле, У. (2007). <i>Увод у новозаветну ејзејезу</i> . Београд: Православни богословски факултет.	(Шнеле, 2007)
Монографија с више аутора	Симић, Г., Тодоровић, Д., Брмболић, М. и Зарић, Р. (2007). <i>Манастир Ресав</i> . Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.	прво цитирање: (Симић, Тодоровић, Брмболић и Зарић, 2007) даља цитирања: (Симић и др., 2007)

Приређена монографија	Богдановић, Д. (ур.). (1995). <i>Хиландарски манастир</i> . Београд: Народна библиотека Србије.	(Богдановић, 1995)
Део приређене монографије или чланак у зборнику радова	Лудбардић, Б. (2006). Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића. У Б. Шијаковић (ур.), <i>Српска теологија у двадесетом веку</i> (стр. 63–90). Београд: Православни богословски факултет.	(Лудбардић, 2006)
Одредница у речнику или енциклопедији	Трифунровић, Ђ. (1990). Житије. У <i>Азбучник српских средњовековних књижевних појмова</i> (стр. 38–41). Београд: Нолит.	(Трифунровић, 1990)
Чланак у часопису с бројевима годишта	Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. <i>Саборност</i> , 3, 145–158.	(Матић, 2009)
Чланак у часопису с бројевима годишта и свезака	Antunović, I. (2010). Katolička crkva i modernizam. <i>Obnovljeni život</i> , 65(1), 77–95.	(Antunović, 2010)
Чланак на интернету	Радовић, А. (2010). Исихазам — освајање духовних простора. Преузето 27. 6. 2010. са http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora	(Радовић, 2010)
Чланак у новинама	Максимовић, А. (2012, 24. јул). Сједињени у делу заштитника Прокопија. <i>Реч народа</i> , 3223, 7.	(Максимовић, 2012)

Часопис који се објављује само на интернету	Новаков, Д. (2001). Бранкица Чигоја: Најстарији српски ћирилски натписи. <i>Лингвистичке активности</i> , 5. Преузето 13. 8. 2011. са http:// www.komunikacija.org. rs/komunikacija/casopisi/ lingakt/II_5/d010/show_ html?stdlang=sm	(Новаков, 2001)
Необјављене тезе и дисертације	Марковић, М. (2004). <i>Манастир Свети Никита код Скопља — историја и живопис</i> . Необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду.	(Марковић, 2004)
Рад без аутора или уредника	<i>Просторно-јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана.</i> (1987). Смедерево: Регионални завод за заштиту споменика културе.	(Просторно- јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана, 1987)
Рад без године издања	Вуловић, Д. (ур.). (д. г.). <i>Религија и савремени свет</i> . Београд: Центар за марксизам.	(Вуловић, д. г.)
Лична комуникација	не наводи се	(Д. Јовановић, лична комуникација, 9. мај 2011)

Ако је у једној години од истог аутора објављено више радова, они се обележавају словима а, б, в уз годину издања, без размака, што се означава и при цитирању.

Ако монографија има више издавача и/или места издања, наводи се само први.

Ако речник или енциклопедија има више томова, број коришћеног тома наводи се испред броја стране, нпр.: Речник српскохрватског књижевног језика (том 2, 236–237).

Поступак када било који извор има више аутора исти је као што је приказано код монографије.

Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига изда-та (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Ако је релевантно истаћи број издања, он се наводи иза наслова, у загради: Поповић, Ј. (1995). *Православна Црква и екуменизам* (2. издање), Солун: Манастир Хиландар.

Књиге Светог писма не наводе се у списку литературе, већ само уз тексту, и то у нарочитој форми: скраћено име дела, број главе и броја стиха/реда у глави, према обрасцима:

- један стих једне главе: 1Кор 6, 12
- неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
- неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
- стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1
- цела глава: 1Кор 13

Друга позната дела опште и теолошке културе (античке и светоотачке текстове) треба наводити по регуларним правилима цитирања.

3.4.15. Прилоџи

У прилогу би требало дати само оне описе материјала који би читаоцима били корисни за разумевање, евалуирање или понављање истраживања.

3.5. Језичке препоруке

Језик рада треба да припада научном стилу стандардног језика и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом.

Велика слова из поштовања могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа, али у најмањој мери, да не би оптерећивала читљивост текста.

Индивидуалне скраћенице би требало избегавати, а ако се користе, морају бити рашчитане при првој употреби.

Страна имена се транскрибују према правописним правилима за транскрипцију (Пешикан, М., Јерковић, Ј. и Пижурица, М. (2010). Прилагођено писање имена из страних живих језика (транскрипција). У *Правовис српско-ја језика* (171–250). Нови Сад: Матица српска). Транскрипција грчких речи по бетацизму или витацизму узрокује термиолошку неуједначеност, па се препоручује да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе и да се принципи транскрибовања примењују доследно у раду. Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи преслове у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (Пешикан и др., 2010, стр. 24). Када се страна реч пренесе у изворном писму или транслитеровано, она се без проблема може користити у номинативу и падежима једнаким њему; међутим, остали падежи захтевају српске наставке, који се цртицом одвајају од основе и пишу ћирилицом („од *tropos-a*“ или „од *τροπος-a*“). Речи одавно прилагођене српском језику пишу се адаптирано (Логос-Логоса, егзегеза-егзегезе, анамнеза-анамнезе), док се новији термини и мање прилагођене речи пишу изворно (*γνώσις, κένōsis, ξυνός λόγος*).

Није оправдано, онда, писати *кeнocиc*, *ĩнocиc* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, адаптирано, морали гласити *кeнoзa*, *ĩнoзa*...



Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Braničevo — Požarevac, Department of Education and Culture

Address: Sabornost, Hajduk Veljkova 2, 12000 Požarevac, Serbia

Phone: +381 12 7100222; **E-mail:** casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

www.sabornost.org

EDITOR-IN-CHIEF

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

MANAGING EDITOR

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

EDITORIAL BOARD

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Joanis Petru (Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki)

Živadin Bugarčić (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Siniša Mišić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)

Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)

Predrag Dragojević (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Zoran Krstić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)

Davor Džalto (Religious Studies, The American University of Rome)

Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)

Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Stojan Chilikov (Faculty of History and Philosophy, University of Plovdiv)

Aleksandar Đakovac (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Nebojša Djokić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Dejan Crnčević (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)

EDITORIAL SECRETARY

Goran Ilić

POŽAREVAC 2014